





Columbia University  
in the City of New York

THE LIBRARIES





# شرح المبدأ في حواشي شيخنا العلامة

للعالم العلامة والبحر الفهامة وحيد دهره وفريد عصره عز الدين عبداللطيف  
ابن عبدالعزيز بن الملك على متن المنار في اصول الفقه للشيخ الامام ابي البركات  
عبدالله بن احمد المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى سنة (٧١٠) تغمدهم الله  
بالرحمة والرضوان واسكنهما اعلى الجنان

ولاجل تمام النفع وضعنا معه حاشية العالم العامل والوذي الناضل الهمام الذي لم تزل  
تحقيقاته على علو مزايه تطرى وتفي الاستاذ العلامة الشيخ يحيى الرهاوى المصرى طيب الله  
تراه وجعل الجنة مثواه

وقد زين هامشه بالحاشيتين \* الاول حاشية الامام العلامة العمدة الفهامة الشيخ  
مصطفى بن پير على بن محمد المعروف بعزيمى زاده المتوفى سنة (١٠٤٠) الثانى  
انوار الحلك على شرح المنار لابن ملك تأليف العالم العلامة شيخ الاسلام والمسلمين  
رضى الدين محمد بن ابراهيم الشهير بابن الحلبي المتوفى سنة (٩٧١) تغمدهم الله الجميع  
بالرحمة والرضوان واسكنهم فسح الجنان آمين

تنبيه

يقول مصححه وضعت ابن ملك باعلى الصحيفة وحاشية الرهاوى بأسفل الصحيفة مفصولا  
بينهما بجدول وكذلك وضعت حاشية عزيمى زاده باعلى الهامش وانوار الحلك بأسفل الهامش  
مفصولا بينهما بجدول

معارف عموميه نظارت جليله سنك ٧٠٥ و ٧٠٦ نومردى وقى ٤ رمضان  
سنه ١٣١٣ و ٦ شباط سنه ١٣١١ تاريخى رخصتنامه لريضى حائزدر

در سعادت

عالم الهدى

١٣١٥





(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لمن جعل حكمه  
المشروع \* كشجرة اصلها  
ثابت وفرعها مرفوع \*  
الذي خفي لطفه وظهر  
احسانه \* ولا يقاس بساطان  
احد ساطانه \* والصلاة على

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذي جعل اصول  
الشريعة ذريعة الى  
فروعها \* وهيا لمن شاء  
من المجتهدين لما شاء  
من استنباط فروع  
هذا الدين من مأخذها  
وينوعها \* والصلاة  
والسلام على من ارشد  
هذه الامة الى معقول  
الادلة ومسموعها \*  
وشنف اسماع الائمة  
بموقوف الاحاديث  
ومرفوعها \* وعلى آله  
واصحابه نجوم الهداية  
وشموعها \* وسيوف الحماية  
ودروعها (امابعد) فيقول  
الفقير الواهي \* والحقير  
اللاهي \* ذوالقصور المنجلي \*  
محمد بن الحنبلي \* الحلبي  
مولدا \* الربيعي عتدا \*

لله الحى الاحد \* حمد لا يحويه الحد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى اعلى معالم دين الاسلام \* و بين قوانين الشرع والاحكام \*  
والصلاة والسلام على الرسول سيدنا محمد سيد الانام \* ومصباح الظلام \*  
وعلى آله وصحبه البررة الكرام \* (امابعد) فهذه حاشية وضعتها على شرح المنار  
فى اصول الفقه للشيخ الامام العالم العلامة عبد اللطيف بن فرشته رحمه الله فتفتح  
منه مقفله \* وتبين جملة \* وتبرز ما عمله \* مع بيان ما ارد عليه والجواب عنه ان امكن  
وقد اعرض فيها لكلام المصنف رحمه الله لايضاح او غيره راجيا جزيل الثواب \*  
من الكريم الوهاب \* وماتوفيقى الابالله عليه توكلت واليه انيب ( قوله لله الحى  
الاحد حمد لا يحويه الحد ) قدم الاسم الكريم لافادة الاختصاص والاهتمام  
وان كان المقام يقتضى مزيد اهتمام بتقديم الحمد لان المقام مقام الحمد كما ذهب  
اليه صاحب الكشاف فى تقديم الفعل فى قوله تعالى ( اقرأ باسم ربك ) الا ان ذكر  
اسم الله تعالى اهم فى نفسه مع افادة الاختصاص وفيه مناقشة فان صاحب الكشاف  
صرح بان فى تقديم الحمد ايضا دلالة على اختصاص الحمد به فامل وانما  
ذكر صفة الحياة لانها شرط لثبوت غيرها من الصفات كالعلة لاستحالة ثبوت  
شئ من الصفات بدونها خلافا لبعض \* والاحد شئ لا يشاركه شئ فى ذاته والواحد  
شئ لا يشاركه شئ فى صفاته يقال احد فى ذاته وواحد فى صفاته واختار فى شرح  
العقائد المتوحد لانه الكامل فى الاحدية لان التوحد المبالغة فى الوحدة فمعنى  
التوحد هو الذات التى لا يشاركه شئ فى ذاته وصفاته اذ لا يقبل الكثرة لا باعتبار



من انزل عليه الكتاب \* فينبه ﴿ ٣ ﴾ بقوله الصدق وفعله الصواب \* وعلى آله الذين هم اصحاب الهدى

والسداد \* والباذلون  
جهدهم في الوصول الى  
مسلك الرشاد

الحنفي مذهبا \* القادري

مشرىبا \* وفق لصحيح

الاعمال الدينوية \* ووفق

على صريح حسن الآمال

الاخروية \* قد وضعت

هذه الحواشي مرفوعة

عنها الفواشي مجلولة

عليك \* ولك في الديبور

والحلك \* شائحة المنار

لمن سلك في شرح كتاب

المنار لابن الملك \* رفعت

عن وجهها نقاب

الاشكال ليظهر الجمال \*

وسلكت فيها طريق

التفصيل والاجال \* بحسب

مقتضى الحال \* مشتملة على

فوائد صحيحة نقاتها \*

وزوائد متن سقيمة قد

عقلتها \* مكتملة بما فيها

من نقول اشبهى من النقول \*

وواردات وردت على

المنقول \* موسومة بانوار

الحلك \* على شرح المنار

لابن الملك \* ولولا ما كان

من هجوم الهموم عن

فرطهم وعموم خصوص

العموم المظلمة المدلهمة لم آل

جهدي في تحريرها وتصحيحها \*

ولم اطو كسحا عن تهذيبها

وتنقيحها \* والله الموفق

الذات ولا باعتبار الصفات ولا باعتبار الاجزاء ولا باعتبار الجزئيات ولا باعتبار  
المقدار ولا باعتبار الوجود وانما اختار الشارح ذكر الاحد دون المتوحد  
لرعاية السجع ولان اطلاق تلك الصيغة انما يتأتى على مذهب من يقول ان  
اسماء الله تعالى اصطلاحية بمعنى انه اذا صح اتصافه بمعنى اللفظ ولم يوهم نقصا  
صح اطلاقه عليه \* والحد النهائية والمعنى انه وصف الحمد بالكثرة بحيث انه لانهاية له  
وهذا لان الحمد انما وجب على العبد بواسطة النعمة وهي لا تنتهي لانه لا يقدر  
على حمده الا بتوفيق منه وهو نعمة تستدعي حمداً وهم جرا الى ما لانهاية له  
فحمده لا يحتويه نهاية اى لا يجمعه يقال حواه يحويه حيا اى جمعه والتنوين  
في حمد للتعظيم اى حمد عظيم ولاجل هذا الغرض ترك الالف واللام \* فان قلت الحمد  
انشاء والاسمية خبر فلا تكون حمدا لانها انما تفيد الاخبار بان الحمد ثابت لله تعالى  
ولا يلزم من ذلك كون الخبر حامداً بخلاف الفعلية فانها تفيد التجدد والحدوث من  
قائلها والمناسب لمقام الحمد على نعم الله تعالى المتجددة علينا يوماً فيوماً ان يقال  
احمد الله تعالى ليفيد تجدد صدور الحمد منا وتعلقه بالله تعالى على استعراق الازمنة  
بعمونة المقام على ان فيه اتعاب النفس دون الثبوت لانها اذا اعتادت الشئ القته  
ولاشك ان افضل العبادات اشقتها \* قلت الاخبار بثبوت جميع المحامد لله تعالى  
عين الحمد كما ان قول القائل الله واحد عين التوحيد وايضا الجملة الاسمية خبر  
لفظا وهو ظاهر ثم تارة يحكى الخارج فيشير الى متعلق معناها ثابت فيه يطابقه  
ذلك المعنى او لا يطابقه فتكون خبرية معنى وايضا تارة ترد على ما في النفس  
ويراد به الاعلام لا غير فلا يثبت لها ذلك المتعلق فتكون معناها الانشاء وهي حمد  
على هذا التقدير دون الاول لتسمية قائلها حامدا على ان الاسمية وان دلت  
على الدوام الا ان التي خبرها ظرف غير ظاهرة الدلالة عليه وقد نص الشيخ  
سعد الدين التفتازاني على ان زيادا في الدار يحتمل الثبوت والتجدد بحسب  
تقدير حاصل او حصل والتحقيق ان الحمود عليه ان كان من الامور الثابتة  
فالمناسب ان يختار الاسمية كما في صورة الفاتحة فان الربوبية صفة ثابتة للذات فلهذا  
اختير الاسمية والا فالفعلية \* والله علم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد  
لان وجوب الوجود يستتبع سائر صفات الكمال وليس مشتقا على الاصح  
لاستلزام ان يكون الذات بلا موصوف لانه اذا كان مشتقا كان صفة وقيل مشتق  
من اله تحير او من اله او من له او من لاه ولما كان استحقاقه تعالى للحمد ذاتيا  
اورد اسم الذات تنيها على ان استحقاق الذات الحمد من حيث هي من غير  
ملاحظة خصوصية وصف ولذا لم يقل الحمد للخالق او الرازق ونحوهما بما يوهم  
اختصاص الحمد بالوصف دون الذات وما يوهم اختصاص الاستحقاق بوصف دون



على ما اولانا علم الفروع \* وجنى من ورد روضة الروع

وصف والحاصل انه تعالى يستحق الحمد باعتبار ذاته وصفاته فاسم الذات لما كان مستجمعا لجميع الصفات لم يكن تعلق الحمد به خلواً عن الدلالة على الاستحقاق باعتبار جميع الصفات ايضا لان استحقاق الذات الحمد يستلزم استحقاق الصفات \* فان قلت فاذا كان كذلك فلم تعرض لذكر الصفة بقوله على ما اولانا اذ لا حاجة الى ذلك لاندرج الاستحقاق الوصفي في الاستحقاق الذاتي \* فالجواب ان ذلك كالتصريح بانه ادى الواجب لما تقرر عندهم واشتهر من ان شكر المنعم واجب عقلا او شرعا واطارة الى النعمة الخاصة التي هو بصدها من تصنيف هذا الكتاب في اصول المشروعات التي بها نجا الانسان من الظلمات على ان الاستحقاق بجميع الاوصاف لا يستلزم الاستحقاق بكل واحد فذكر الصفة تصريح بالاستحقاق الوصفي وتبنيه على ان كل صفة من صفاته تعالى مستقلة بافادة الاستحقاق هذا وذكر في التلويح وغيره ان حمد الله تعالى ليس مما يؤلف من الحروف المخصوصة بل ما يشعر بتعظيمه تعالى من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاثيان بما يدل عليه من الاعمال انتهى وعلى هذا يكون الحمد اعم من الشكر العرفي وهو صرف العبد جميع ما انعم الله عليه الى ما خلق لاجله مطلقا لعموم النعم الواصلة الى الحامد وغيرها وخصوص الشكر بما يصل الى الشاكر ومساو للشكر اللغوي واما على قولهم بين الحمد والشكر عموم من وجه فمرادهم ثمة اللغويان والمراد منها الاصطلاحيان فلا منافاة \* ليقال فلا يكون الاثيان بالصيغة المخصوصة في اوائل الكتب حمداً لان لفظ الحمد ليس بصفة كمال حتى يكون اثيانه له حمداً بل اتما يحصل الحمد ان لوقال الله الخالق او العالم ونحو ذلك لانا نقول انما ذكر من افراد مفهوم الحمد وقد جعل هذا المفهوم آلة للملاحظة افراده واثباتها له تعالى وهذا ابلغ من الاثيان بالافراد بخصوصها اذ لا يمكن الاثيان بالجميع والاثيان بالبعض يفوت الاثيان بالباقي بخلاف الاثيان بالصيغة المخصوصة فانه اثيان بالجميع فتأمل ( قوله على ما اولانا ) اي اعطانا ومامصدرية اي اياها ايانا قيل على للتعليل كاللام عند الكوفيين وليست للاستعلاء لانه محل بالفصاحة لان الغالب ان النعمة اذا ذكرت مع الحمد لم يقترن بعلى وانما تقترن بها النعمة كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم عند رؤية مكروه « الحمد لله على كل حال » وقيل على متعلق بمتعلق الحمد وهو مستقر بالحمد لئلا يلزم الاخبار عن المصدر قبل ان يكمل بذكر متعلقه \* والفروع هي الفقه والاضافة لليان اي علما هو الفروع ( قوله وجنى من ورد روضة الروع ) يقال جنى التمرة تناولها

وبعد فهذه تعليقات جمعتها من هوامش شرح المنار لابن فرشته سقى الله برحمته قبرا حواء وجعل الجنة منقلبه وقد كتبها في اثناء المذاكرة وتضاعيف الدروس وكان ذلك بالخارج جمع ممن وفقه الله تعالى لاستدعاء الخير شرح الله بهم وكثر في الحافقين امثالهم



واستنبطها العلماء بإراء الآراء من اصول المشروع \* وارووا بزلال سجالهم  
غلال عطاش الجموع \* أو اهم الله الى الجنان والربوع \* وقراهم

واجنيها له وجناه اياه \* والروع بالضم القلب وهو فاعل جنى وفيه استعارة بالكناية  
تبعها التخيلية شبه علم الفروع بالبقعة ذات البهجة والنضارة المشتملة على الاشجار  
التمرة والورد الزهر وغير ذلك لاشتراكهما في نيل الفوائد بسبب كل منهما  
ثم استعاره اسمها استعارة بالكناية فلم يصرح بالمستعار بل رمز اليه بذكر  
رديفه ولازمه الدال عليه وهو الروضة وأثبت ذلك الرديف للمستعاره على  
سبيل التخيل ثم رشح الاستعارة بذكر ما يلائم المستعار منه وهو الورد  
( قوله واستنبطها ) الاستنباط لغة استخراج الماء من العين يقال نبط الماء  
من العين اذا خرج ثم استعير لما يستخرجه المرء بفرط ذهنه وقوة قريحته  
من المعاني وفي العدول عن لفظ الاستخراج الى الاستنباط اشارة الى الكلفة  
والمشقة في استخراج المعنى من النص الذي به عظمت اقدار العلماء وارتفعت  
درجاتهم و اشارة الى ان حياة الروح والدين بالعلم كما ان حياة الجسد والارض  
بالماء واليه وقعت الاشارة النبوية حيث قال « الناس كلهم موتى الا العالمون » الحديث  
والضمير عائد الى الفروع ويجوز عوده الى العلم والتأنيث باعتبار المضاف اليه  
اولان الاضافة بيانية \* والايراء بكسر الهمزة الايقاد استعارة لشدة الآراء استعارة  
تصريحية حيث شبه حدة الرأي بايقاد النار بجامع الحرارة وصرح بالمشبه به  
( قوله وارووا ) من الري وهو ضد العطش ( قوله بزلال سجالهم )  
الزلال الماء الصافي الرائق يقال ماء زلال اى عذب \* والسجال بكسر السين  
وتخفيف الجيم جمع سجل بفتح السين المهملة وسكون الجيم المعجمة الدلو واراد بذلك  
كتب العلم التي صنفها العلماء فيه استعارة تصريحية حيث شبه كتب العلم بالدلاء  
التي فيها الماء الزلال بجامع الانتفاع بما فيها وصرح بالمستعار منه ورشح الاستعارة  
بذكر ما يلائمه وهو الارواء ( قوله غلال ) بضم الغين المعجمة جمع غلة وهي حرارة  
العطش وهو منصوب على المفعولية واراد بالجموع الناس غير العلماء يعنى ان العلماء  
ارووا حرارة عطش بقية الناس الجهلاء بتصنيف كتب العلم لجمعهم العلوم  
فيه استعارة تصريحية مطلقة حيث شبه الجهل بحرارة العطش بجامع الاحتياج  
الى المزيل وصرح بالمستعار منه ( قوله أو اهم الله ) اى اسكنهم \* والربوع القصور  
وقراهم اى اضافهم \* والصورع بضم الصاد المهملة والعين المهملة الفنون \* والرتوع بضم  
الراء المهملة والتاء المثناة الفوقية والعين المهملة التعم والتلهي يقال رعت الماشية رتوعا  
اى تنعمت وتلهيت وقيل الاكل والشرب رغداً وقيل الاكل ماشياً في خصب وسعة



بصروع الاطعمة والرتوع \* والصلوة والسلام على ذى اللواء المرفوع \* محمد  
 المبعوث من انصر رفاع النوع \* وعلى آله واصحابه العابدين بالخلوص والخضوع \*  
 مآل غروب وطلوع \* وهال غروب وضروع \* وبعد \* فيقول  
 عبد اللطيف بن فرشته \* اوصلهما الله الى جنته برشده \* ان ارباب البطانة \*  
 واصحاب الفطانة \* من خالص احبابي \* ومختلس مآبي \* قد قالوا ان كتاب المنار \*  
 للامام الخبير سيد الاحرار \* والهامم التحرير سسند الاخير \* بديع الفضل  
 في الاعصار \* مارأت مثله الابصار \* مولانا حافظ الدين النسفي \* الفائز بالنول  
 الوفي \* اسكنه الله في جنته مفضحة الازهار \* واركنه في كنه تجرى من تحتها الانهار \*

واصل الرتعة الحصب والسعة وفي الكشف ترتع تتبع في اكل الفواكه وغيرها  
 وبين الربوع والرتوع الجناس المصحف (قوله على ذى اللواء) اى صاحب اللواء  
 من انصر اى اخلص \* والرفع بالفتح والكسر في الراء المهملة وبالعين المهملة  
 الاصول اى من اخلص اصول النوع يتع التمر وايض اذا ادرك وبلغ ونضج  
 (قوله مآل) اى رجوع \* وغروب بضم العين المعجمة وضم الراء المهملة اى غروب  
 الشمس وطلوعها \* وهال اى سال \* غروب بفتح العين المعجمة وضم الراء المهملة  
 جمع غرب وهو الدلو العظيم \* وضروع بضم الضاد المعجمة والراء المهملة جمع ضرع  
 وهو واه اللبن من الحيوان (قوله برشده) الرشد الهدى والاستقامة \* والبطانة  
 بالكسر السريرة ووسط اللوزة والصاحب الوليعة فان اريد المعنى الاول فالمعنى  
 اصحاب سريرته وان اريد الثانى ففي ثبوت ارباب نظر (قوله الفطانة) بفتح الفاء  
 الحذاقة \* وخلص جمع خالص وهو الذى لا يشاركه فيه احد وهو المصطفى  
 \* ومختلس مآبي اى مختفى مرجى الذين يرجع اليهم خفية \* والهامم العظيم \* والتحرير  
 بكسر التون الذى له نظر دقيق فى تقرير الكلام \* والسند العمدة يقال فلان سند  
 اى عمدة \* والاختيار جمع خير وهو الذى يزين الكلام بتقريره وتحريره ومنه  
 سعى علماء التوراة المحققون اختياراً وبين الاختيار والاحرار الجناس اللاحق  
 وكذا بين الاعصار والابصار (قوله بديع الفضل) البديع المخترع لاعلى مثال  
 وهو كما قال بديع والاضافة بمعنى في (قوله الفائز بالنول الوفي) النول العطاء  
 \* والوفى ان كان بفتح الواو وكسر الفاء فهو اسم فاعل من الوفاء فلا يصح المعنى  
 الا على نوع من المجاز وهو ان يجعل صفة للنول وان كان بضم الواو فالمراد التمام  
 والكثرة وهو معنى صحيح يقال الشئ وفى بضم الواو وكسر الفاء وفتح التحتانية  
 كصلى تم وكثر (قوله واركنه) اى جملة \* والكنة بضم الكاف وتشديد  
 الموحدة الفوقية سقم فوق باب الدار استعير للمكان المرتفع فى الجنة استعارة



بأمر المنقبة والمنار \* طائر في الاقطار كالامطار \* سائر مسيرة انصار الانظار \*  
صابر اهالى الامصار انار \* لكن كشف اسراره والتعمق في الاغوار \* قد آرى  
في افئدة الرائدین نار \* وكان له شروح رفال طوال \* ينال من طالعها ملال  
كلال \* نسألك ان تشرحه شرحاً على طريقة الحل \* مختصراً مقاصد المتن حل \*  
حاوياً على عوائدها البريعة

تصريحية وذكر اجراء الانهار تجريد للاستعارة اى جعله في مكان مرتفع  
في الجنة وبين الازهار والانهار الجناس اللاحق ( قوله بامر ) اى ظاهر  
وهو خبر ان وهو شروع في مدح المصنف بعد الفراغ من وصف المؤلف والمنقبة  
الفضيلة وبين المنار والمنار الجناس التام والمنار الاول علم والثاني صفة اى المقدار  
( قوله طائر في الاقطار ) اى مستعمل في البلاد \* والاقطار جمع قطر وهو الناحية  
والجانب شبه استعماله وتداوله في البلدان بين الناس بالطيران في عموم الوصول  
والنفع ثم استعار لكثرة الاستعمال لفظ الطيران ثم اشتق من الطيران المستعار  
الصفة وهي طائر فتكون تصريحية اصلية في المصدر وتبعية في الصفة ثم شبه كثرة  
استعماله بالمطر بالمبالغة ( قوله مسيرة انصار الانظار ) اى سيراً مثل مسيرة  
تخذف المصدر وصفته واقیم المضاف اليه مقامه \* والانصار جمع نصير وهو الحسن  
والبهجة \* والانظار جمع نظير وبين طائر وسائر الجناس اللاحق وكذا بين الامطار  
والاقطار ( قوله صابر اهالى الامصار ) اى غالبهم في الصبر على شدائد التأليف  
والترصيف ( قوله انار ) اى اضاء وهو آخر الفقرة والمعنى انه لما وصفه  
بالظهور والطيران والسير مسيرة الانظار والمبالغة في الصبر لاهل الامصار كان  
المناسب لذلك اضاء اى صار نيراً ضوياً ( قوله لكن كشف اسراره الخ ) للمفرغ من  
وصف المصنف شرع في بيان سبب اقدمه على التأليف وهو استدراك بحسب المعنى  
يعنى وان كان موصوفاً بهذه الصفات المشعرة بضائه ووضوحه لطالبيه لكن  
كشف اسراره وهى المعانى الخفية \* والتعمق اى التفحص \* والاغوار جمع غور  
وهو البعد والمراد المعانى البعيدة الدقيقة قد آرى في افئدة الرائدین اى اوقد في قلوب  
الطالين ناراً ( قوله رفال ) بكسر الراء المهملة وفتح الفاء اى واسعة ينال من طالعها  
اى يصيبه \* والملال هو ترك العمل والزهد فيه والرغبة وقيل السامة بحيث تجاوز  
عن الحد \* والكلال التعب ( قوله على طريق الحل ) اى حل الالفاظ \* وقوله  
مقاصد المتن حل اى فقط وبين الحل وحل الجناس التمام المستوفى \* حاوياً  
اى جامعاً على عوائدها المقام مقام اللام لاعلى ويمكن ان يقال ضمن حاوياً معنى  
مشمئلاً فعداه بصلته \* والعوائد جمع عائدة وهى المنفعة يقال هذا الشئ اعود عليك  
من كذا اى انفع ( قوله والبريعة ) بالراء المهملة الفائقة \* حاوياً اى خالياً بين حاوياً وحاوياً



خاويا عن زوائدها البشعة \* وعلى لطائف فوائدها جيدة جديدة \* وشرائف  
فرائدها سيدة سديدة \* فقات لهم انى \* وهن العظم منى \* ووهنت الطبيعة والقوى \*  
وفاحت القطيعة والجوى \* ولحبت ولازبنى عدة العلل \* ووجبت وقاربى عدة  
الاجل \* مع انكدار اوانى بفقده مال وخول \* وانتشار جنائى من نائبات وحول \*  
والعلم حال حاله الى القحول وبطل \* والجهل حال جاهه الى الفحول ونطل \*  
فاين الصفاء هيئات أيفاع الامل \*

الجناس المصحف \* والبشعة الكريمة وبين البريعة والبشعة الطبايق والضمير في عوائدها  
وزوائدها راجع الى الشروح (قوله وعلى لطائف) معطوف على عوائدها واعد  
حرف الجر لدفع الابهام وانما فصل بين المعطوف والمعطوف عليه بما ذكر رعاية  
للجناس \* والفرائد جمع فريدة وهى الدررة النفيسة \* وجيدة بتشديد الياء مقابل  
للردية جديدة مقابل للعتيقة المستعملة \* وفوائدها فائدة من الفيد لامن القود \* وسيدة  
من السيادة وسديدة موافقة للصواب والمعنى انه مشتمل على درر نفيسة لطيفة وفوائد  
شريفة عظيمة فالإضافة فيهما نظرا الى المعنى من اضافة الصفة الى الموصوف  
ويجوز ان يكون من اضافة العام الى الخاص وفيه استعارة بالكناية حيث شبه المسائل  
الدقيقة بالدرر النفيسة فى اللطف والدقة ثم استعار اسمها لها استعارة بالكناية وبين  
جديدة وسديدة الجناس اللاحق (قوله وهن العظم منى) اى ضعف \* ووهنت  
الطبيعة اى ضعفت والطبيعة والطباع والطبع بمعنى السجية التى جبل عليها الانسان  
\* والقوى جمع قوة \* وفاحت اى ظهرت \* والقطيعة الهجران \* والجوى الرائحة \* ولحبت  
بفتح اللام وكسر الحاء المهملة وضم التاء المثناة الفوقية وسكون الموحدة اى انحفت  
الكبرى \* ولازبنى بالزاء وفتح الموحدة بعدها نون مكسورة اى لازمنى واللازب  
افصح من اللازم \* وعدة العلل اى كثرتها \* ووجبت اى اضطربت يقال وجب  
القلب وجيبا اذا اضطرب \* وقاربى عدة بفتح العين المهملة وسكون اللام وفتح  
الدال المهملة صلابة مع انكدار اى تغير \* وخول بفتح الحاء المعجمة وفتح الواو اى  
حشم \* وانتشار جنائى بفتح الجيم اى قلبى \* وناثبات اى مصيبات \* وحول بكسر الحاء  
المهملة وفتح الواو اى انتقال وبين خول وحول الجناس المشوش (قوله والعلم حال)  
اى تحول استعماله بمعنى صار وبطل من البطلان \* وجال من الجولان وهو الدوران  
استعمله بمعنى حال وبين حال وجال الجناس المصحف \* والقحول بضم القاف ييس الجلد  
\* ونطل بفتح النون والطاء المهملة عظم وكثر وبين بطل ونطل الجناس المصحف  
\* والصفاء بالمد خلاف الكدر \* وهيئات بمعنى بعد \* وايفاع بفتح الهمزة وسكون الياء  
التحتية وفتح الفاء بعدها عين مهملة غلمان يعنى اذا كان الامر كذلك فالصفاء



\* فاعادوا الاحاح على نانيا \* وعنان الاقتراح الى نانيا \* فنظرت لوكرر  
 الاعتذار والالتماس \* لوصل الى ضرب احساس باسداس \* فلاح لي ان ليس  
 فيه فلاح \* سوى اسعاف حاجتهم والانجاح \* فايقتهت كلامهم \* وشرعت  
 مرامهم \* متوكلا على ربي الوهاب \* انه ملهم الصواب \* نعم المرجع والمآب \*

بعد يا غلمان الامل ( قوله الاحاح ) اى ملازمة السؤال نانيا يعنى اعادوا  
 السؤال نانيا مرة بعد هذا الاعتذار الذى ذكرته لهم ( قوله وعنان الاقتراح ) عطف  
 على الاحاح اى اعادوا عنان الاقتراح \* والعنان بكسر العين المهملة السيران اللذان  
 فى اللجام يمسكهما الشخص بيده \* والاقتراح الطلب من غير روية على سبيل الارتجال  
 \* نانيا اى صارفا وهو حال من فاعل اعادوا افردت للضرورة جعل الاقتراح  
 كالفرس واثبت له لجاما وجعلهم يلوونه فيه استعاره بالكناية تتبعها التخييلية  
 حيث شبه الاقتراح بالفرس الجروح فى الشدة والقوة ثم استعاره اسمها ولم يصرح  
 باللفظ المستعار بل رمز اليه بذكر لازمه الدال عليه وهو العنان واثبت له للمستعاره  
 تخيلا وبين نانيا ونانيا الجناس التام ( قوله لوصل الى ضرب احساس باسداس )  
 اى المكر والخدعة يقال فلان يضرب احساسا لاسداس اى يسعى فى المكر  
 والخدعة ( قوله فلاح ) اى بدا بمعنى ظهر فيه اى فى هذا الاحاح وملازمة  
 السؤال وفلاح الثانى هو الفوز والنجاة وبين فلاح وفلاح هو الجناس المركب المتشابه  
 ( قوله اسعاف حاجتهم ) اى قضاؤها من قولهم اسعفت الرجل بحاجته اى قضيتها  
 والانجاح الظفر بقضاء حاجتهم ( قوله فايقتهت ) بفتح الهمزة وسكون التحتية وفتح  
 القاف وسكون الهاء اى اطعت كلامهم ( قوله وشرعت مرامهم ) شرع انما يتعدى  
 بحرف الجر فلو قال شرعت فى مرامهم لكان اولى اللهم الا ان يقال ضمن شرع  
 معنى بين فصح تعديته بنفسه وهو بعيد والمعنى لا يساعده عليه وعلى هذا التقدير  
 يقوته مراعاة السجع \* والمرام مصدر ميمي من رام يروم روما وهو هنا بمعنى  
 المفعول اى مطلوبهم \* والالهام القاء معنى فى القلب بطريق الفيض وقولنا بطريق  
 الفيض احتراز عن الفكر فان حصول صورة النظر فى القلب بطريق الانتقال والحركة  
 وزاد بعضهم قيدا آخر وهو من الخير بعد فى القلب احتراز عن الوسوسة وقيد يقال  
 لاحاجة الى هذا القيد لاجرا الوسوسة لان الفيض فعل فاعل يفعل دائما  
 لا لغرض ولا لموض وهذا يشعر بالاعطاء بطريق الفيض والاحسان فتخرج  
 الوسوسة \* والصواب ما طابق الواقع وقيل ما طابته الواقع فرقا بينه وبين الصدق  
 اعنى ان المطابقة فى الصدق يعتبر من جانب الحكم وفى الصواب من جانب الواقع  
 فعنى صدق الحكم مطابته الواقع ومعنى صوابه مطابقة الواقع اياه



( قوله اى دلنا ) موصلة كانت اولا فيوافق ماسيحي من تفسير الرازي كان التفسير الثاني يوافق تفسير الكشاف ( قوله وقيل معناه خلق الهداية فينا ) اى الاهتداء كما سيجي من تعريف المتقدمين من مشايخ اهل السنة ويدل عليه قوله فينا والا ﴿ ١٠ ﴾ لم يبق الفرق بينه وبين التفسير

الاول فان دلالة الله تعالى

( الحمد لله الذى هدانا ) اى دلنا وقيل معناه خلق الهداية فينا

( قوله الحمد لله ) لم يتعرض الشارح لبحث الحمد كالفعل فى الشرح الفرعى وقال اما بحث الحمد فقد تركته بالعمد لاشتهاره فى اوائل الشروح بحيث يفضى بحثه الى بلاء البلوح \* واعلم ان الالف واللام فى الحمد للجنس كما هو الاصل فيها فتفيد مع لام الجر تفرد سبجانه باستحقاق جميع المحامد افادة التزامية ولا يراد ان العباد يستحقون الحمد على كسبهم الجميل من افعالهم وان لم تكن مخلوقة لهم لان هدايتهم الى الكسب واقدارهم عليه من خلق الله تعالى فهو المستحق فى الحقيقة عليه دونهم ويجوز ان يكون للاستغراق بمعونة المقام وهو مذهب الجمهور فتدل الصيغة بالمطابقة على ما سبق \* واعلم ان قولهم التقدير الحمد ثابت لله ليس معناه انه قائم به لانه حادث قائم بالحامد بل معناه مستحق له ويلزم من اختصاص الاستحقاق به اختصاص ماهية الحمد به والحق فى تفسير الحمد لله المحمودية ثابت لله فهو من اطلاق المصدر واردة المفعول والمحمودية قديمة ( قوله اى دلنا ) فيه شئ لان هدى يتعدى الى المفعول الثانى بنفسه وباللام والى يقال هداه الطريق اذا دخله فى الطريق وسار معه حتى بلغ المقصود وهداه الى الطريق اذا علمه ان الطريق فى ناحية كذا وهى وظيفة الرسل وهداه للطريق اذا ذهب به الى رأس الطريق كذا قالوا \* ودلنا بما يتعدى الى الثانى بعلى وشرط المفسر ان يكون مطابقا للمفسر \* والجواب انه قد شاع عند اهل اللغة استعمال هدى بمعنى دل على ما يوصل الى المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفياله على انه يجوز تفسير اللازم بالتعدى وعكسه كما صرح به شارح الفية ابن مالك ( قوله وقيل معناه خلق الهداية ) قد صرفت ان المعنى الاصلى لهداية الرجل جعله مهتديا ولما كان افعال العباد غير مخلوقة لهم عندهم شايخنا جعلوا الفعل المسند اليه تعالى عبارة عن خلق الهداية والمعتزلة لما اعتقدوا

( قوله اى دلنا ) ان كان مجموع قوله هدانا الى الصراط المستقيم بمعنى دلنا دلالة موصولة اليه او بمعنى دلنا دلالة على ما يوصل اليه كفى قوله تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم فيه على كلا التقديرين مزيد تلويح الى براعة الاستهلال باعتبار اشعاره بان المصنف رحمه الله تعالى قد دل باصول الشرع عليه دلالة موصولة اليه او دلالة على ما يوصل اليه هذا ولكن الهداية ههنا معداة بالى وهى اذا تعدت بالباء وكذا باللام فانها يكون بمعنى الدلالة على ما يوصله بخلاف ما اذا تعدت بنفسها فانها تكون بمعنى الدلالة الموصولة كاتبه على

ذلك غير واحد نعم فى مجرد قول الصراط المستقيم تلويح ما اليها الا انه بصريحه اوفق بما يكون من كتب ( ان ) الفقه والافوق جدا براعة الاستهلال هنا مجموع السجعات الثلاث لاشتغالها ايضا على الخلق العظيم المفسر فى قول بالقرآن الذى هو احد اصول الشرع وعلى نصرة الدين القويم المتين الى انتصار الله صلى الله عليه وسلم لهذا الدين برواية السنة التى هى الاصل الآخر من اصوله ( قوله وقيل معناه خلق الهداية فينا ) الهداية فى هذه العبارة لازمة لامتعدية فهى بمعنى الاهتداء الذى هو اما سلوك طريق يوصل الى المطلوب او وجدان ما يوصل اليه ان هذا القول المومى الى ضعفه بكلمة قيل مبنى على ما سيذكره الشارح من تعريف المتقدمين وكأنه اعتبر نسخ تعريفهم بتعريف المتأخرين بالدلالة المخصوصة دون الخلق المخصوص فضعف ما بنى عليه لذلك



لا تكون الا باخلاق (قوله وهي الدلالة الموصلة) ابتداء كلام لاتعلق له بالتفسير الثاني والضمير للهداية مطلقا  
لا للمذكور في قوله خلق ﴿ ١١ ﴾ الهداية على ما يتبادر الى الوهم فانها لازمة على ما نهيك عليه

والمفسر بالدلالة الموصلة  
هو المتعدية ولان هذا  
التعريف قد ذكر  
في الكشف مستأنفا  
(قوله كما في قوله تعالى  
انك لاتهدي من احببت)  
مثال لاستعمالها في الدلالة  
الموصلة (قوله وقوله تعالى  
واما نمود فهديناهم)  
اي نصبناهم الدلائل  
الفارقة بين الحق والباطل  
فاستجوبوا العمى على الهدى  
فهو مثال لاستعمالها  
في الدلالة على ما يوصل  
(قوله ولهذا عرفها  
المتقدمون) لالانها  
لا تستعمل في غير الدلالة  
الموصلة اصلا وبه تبين  
انهم لم يتوافقوا بالمعزلة  
في تفسيرها ولا يلزمهم  
مثل قوله تعالى فهديناهم  
فاستجوبوا العمى على الهدى  
كايلزم اهل الاعتزال  
لكن يرد عليه مثل قوله  
تعالى وانك لاتهدي الى  
صراط مستقيم مسندا  
الى النبي عليه السلام  
وقوله يهدي الى الرشيد  
مسندا الى القرآن اذ لا  
معنى لاسناد الخلق الى

وهي الدلالة الموصلة الى المطلوب كذا ذكره صاحب الكشف وذكر الامام الرازي في  
التفسير الكبير الهداية هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب اوصل اليه بالفعل او لافانها  
مستعملة في كلام المعنيين كما في قوله تعالى (انك لاتهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء)  
وقوله تعالى (واما نمود فهديناهم فاستجوبوا العمى على الهدى) لكن الاستعمال  
في معنى الدلالة الموصلة اكثر ولهذا عرفها المتقدمون من مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء  
ان افعال العباد مخلوقة لهم وان الهداية من افعالهم او لوها بالدلالة الموصلة وجعلوا  
اسناد الفعل اليه تعالى مجازا بناء على اصلهم الفاسد نعم قد تصاف الهداية عندنا الى غير الله  
تعالى كقوله عز وجل (وانك لاتهدي الى صراط مستقيم\* وان هذا القرآن يهدي)  
وهو مجاز عقلي من اسناد الفعل الى غير ما هو له لكونه سببا في حصوله (قوله وهي  
الدلالة الموصلة الى المطلوب الخ) ما ذكره صاحب الكشف بتفسير للهداية عند المعتزلة  
وما ذكره الرازي بتفسير لها عند اهل السنة وهذا هو المشهور في كل من التفسيرين ففي  
كلام بعض المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب  
قيل يمكن التوفيق بان مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب  
استعمالات الشرع والمشهور بين القوم هو المعنى اللغوي والعرفي وذكر الالفهاني  
في شرح الطوابع ان الهداية وجدان ما يوصل الى المطلوب وهو غير مرضى لان  
ذلك الوجدان هو الاهتداء لالهداية لان من وجد المطلوب ولم يدل عليها غيره  
يقال هو مهتد لاهداهم الا ان يقال هذا تعريف للهداية بمعنى الاهتداء  
(قوله فانها) اي الهداية مستعملة في كلام المعنيين وهما الدلالة الموصلة والدلالة على  
ما يوصل (قوله انك لاتهدي من احببت الآية) هذا مثال استعمال الهداية في الدلالة  
الموصلة ومعنى الآية انك لاتقدر ان تدخل في الاسلام كل من احببت ان تدخله  
فيه ولكن الله يدخل في الاسلام من يشاء (قوله) واما نمود فهديناهم الآية  
هذا مثال استعمالها في الدلالة على ما يوصل والمعنى نصبناهم الدلائل الفارقة بين  
الحق والباطل ودعوناهم فاستجوبوا العمى على الهدى اي مادعوا اليه من الهداية  
وهذه الآية ترد على التفسير المشهور للمعتزلة على ما لا يخفى (قوله) ولهذا عرفها  
المتقدمون الخ) وجه التأييد بهذا انه يلزم من خلق الاهتداء في العبد ان يصل  
الى المطلوب وهذا معنى قوله تعالى (ولكن الله يهدي من يشاء) اي يوصله الى المطلوب  
بخلق الاهتداء فيه\* فان قلت يرد على تعريف المتقدمين مثل هذا فلم يهتد\* قلت  
هذا مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء بالنسبة الى اصل الوضع وان صار

غيره تعالى الا ان يحمل ما ذكر على المجاز او يقال مرادهم تعريف ما هو كثير الاستعمال بحسب  
الحل والمسند اليه لا بالاول فقط ولا يخفى ان اكثر اسناد الهداية اليه سبحانه كما ان اكثر استعمالها



استدل الزمخشري في الكشف على مقاله بوجوه ثلاثة واعترض عليها الرازي ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء وبعضهم دفع دفعها لم ار في ايرادها جدوى لكونها مدافعة ودعوى ( الى الصراط المستقيم ) وهو الشريعة النبوية والملة الحنيفية وهذا تلويح الى براعة الاستهلال لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة واصول الفقه باحث عن كيفية استفادتها ( والصلاة

الوصول الى المطلوب معتبر في الضلالة فيجب ان يعتبر الوصول في مفهوم الهدى ليصح التقابل الثاني ان الانسان يمدح بكونه مهديا كما يمدح بكونه مهتديا ومعلوم

ان من دل على المطلوب لم يستحق المدح مالم يصل بل لو لم يصل لربما استحق الذم الثالث ان اهتدى مطاوع هدى والمطاوعة حصول الاثر عن تعاق الفعل المتعدى بمفعوله فالمطاوع لا يخالف الاصل الا في انه تأثر والاصل تأثير والوصول معتبر في الاهتداء فكذا في الهدي ( قوله لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة ) اقتصر على ذكرها مع ان الشريعة تستفاد من الاجماع والقياس ايضا نظرا الى ان الاجماع لا يكون الا بسند من الكتاب والسنة والقياس مظهر للحكم لاثبت والمثبت هو النص الوارد في الاصل فاستغنى بذكر الكتاب والسنة عن ذكرهما

حقيقة عرفية بحسب شيوع الاستعمال ( قوله وبعضهم دفع دفعها ) فبقي اعتراضات صاحب الكشف ( قوله جدوى ) اي نفعاً وفائدة وقيل لامنافاة بين التعريف الرازي والزمخشري لان مقاله الزمخشري محمول على الهداية الكاملة ومقاله الرازي محمول على مطلق الهداية فتأمل ( قوله الى صراط مستقيم ) اصله الطريق الواضح الذي لا عوج فيه وقيل هو كل قول وفعل يرضاه الله تعالى والمراد به هنا الشريعة النبوية والملة الحنيفية اي المائلة الى دين الاسلام والشريعة والملة والدين بمعنى واحد وهو الطريقة المعهودة عن النبي صلى الله عليه وسلم غير انها ان اخذت من حيث املاء الشارع يسمى ملة وان اخذت من حيث الاذعان يسمى ديناً وان اخذت من حيث انه جعل سبيلاً مسلوكة وطريقاً وانحاحاً يسمى شرعاً وشريعة وهو في الاصل الطريق الظاهر ومورد الملة نقات الى ما شرعه الله تعالى لعباده من الاحكام ( قوله وهذا ) يعني قوله الصراط المستقيم تلويح اي اشارة الى براعة الاستهلال وهي لفظ مركب من برع واستهل فبرع بمعنى فاق واستهل بمعنى صرح صوت الصبي حين خروجه من الفرج ثم نقل وسمى به كل ما يشعر بالمقصود من ذلك العلم وحاصلها ان يكون في ابتداء الكلام ما يشعر اجمالاً بما سبق له الكلام ليكون الابتداء دالاً على الانتهاء وهذا هو المطلع المذكور في البيان وقيل هي ان يكون افتتاح الخطبة دالاً على غرض المتكلم ( قوله لان الشريعة ) علة لكون ذلك تلويحاً الى ما ذكره وبيانه ان الصراط المستقيم هو الشريعة النبوية وهي تستفاد من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وانما اقتصر الشارح على الاولين لكونهما اصلاً الاخيرين في الواقع واصول الفقه باحث عن كيفية استفادة الشريعة من الكتاب والسنة فيكون فيه تلويح الى براعة الاستهلال وكان هذا من المصنف رعاية للمناسبة بين التحميد والتصنيف على ما قيل ذكر التحميد متضمناً مضمون التأليف من شرط صحة التصنيف ( قوله والصلاة ) وهي من الله تعالى الرحمة على محمد صلى الله عليه وسلم ومعنى الرحمة تعظيم شريعته وابقاؤها الى يوم القيامة وفي الآخرة

ان من دل على المطلوب لم يستحق المدح مالم يصل بل لو لم يصل لربما استحق الذم الثالث ان اهتدى مطاوع هدى والمطاوعة حصول الاثر عن تعاق الفعل المتعدى بمفعوله فالمطاوع لا يخالف الاصل الا في انه تأثر والاصل تأثير والوصول معتبر في الاهتداء فكذا في الهدي ( قوله لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة ) اقتصر على ذكرها مع ان الشريعة تستفاد من الاجماع والقياس ايضا نظرا الى ان الاجماع لا يكون الا بسند من الكتاب والسنة والقياس مظهر للحكم لاثبت والمثبت هو النص الوارد في الاصل فاستغنى بذكر الكتاب والسنة عن ذكرهما



على من اختص بالخلق وهو ملكة

تشفيعه في امته ومن الملائكة الاستغفار له وهو من باب قوله صلى الله عليه وسلم  
 « انه ليغان على قابي واني لاستغفر الله في كل يوم مائة مرة » على احد الوجوه  
 وهو ما نقل عن الجنيد قدس سره ان العبد قد ينتقل من حالة الى حالة اخرى  
 ارفع منها وقد بقى عليه من التي نقل عنها بقية اشرف عليها من الحالة الثانية  
 وهي كالسيئة ان كان من المقرين فيطلع الله تعالى الملائكة على ذلك اذا وقع للنبي  
 فيستغفر له الملائكة تعظيما له ومن المؤمنين دعاء له ببعثه المقام المحمود واولى  
 ما يراد بها ههنا ما امرنا به صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله « سلوا لي الوسيلة  
 والفضيلة والدرجة العالية الرفيعة » ولاستلزام الدعاء القبول فضلا ووقوع المطلوب  
 على من طلب له وايصاله كانت الصلاة على \* والرسول بشر خصه الله تعالى  
 بسماع وحيه وامره بتبليغه \* والنبي بشر خصه الله تعالى بسماع وحيه وقد ترك  
 المصنف السلام وقد صرحوا بانه يكره ترك الصلاة والسلام والاختصار  
 على احدهما وقيل المراد بالكرهه خلاف الاولى وليست على باهافان الاثنيان  
 بهما فيه اجر وتركهما او احدهما مخل بذلك الاجر وتارك للاولى \* واعلم  
 ان للفضلاء في ابتداء التأليف سبع طرق ثلاثة منها واجبة وهي البسملة  
 والتعقيب بالحمد لله والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم واربعة جائزة احدها  
 ذكر باعث التأليف والثاني تسمية الكتاب والثالث مدح الفن الذي فيه التأليف  
 والرابع ذكر كيفية المؤلف اجمالا وهو المسمى ببراعة الاستهلال ( قوله  
 من اختص ) بضم التاء وفتحها لان الاختصاص يحى لازما ومتعديا قال الله  
 تعالى ( يختص برحمته من يشاء ) والمتعدى افصح لانه لغة القرآن  
 \* واعلم ان المصنف ادخل الباء على المقصور مشيا على الشائع  
 في الاستعمال لان الاستعمال في الاصطلاح العربي ان يكون المقصور هو المذكور  
 بعد الباء على طريقة قولهم خصصت فلانا بالذكر اى ذكرته دون غيره  
 وجعلته من بين الاشخاص مختصا بالذكر ومنه قوله تعالى ( يختص برحمته من يشاء )  
 وقد يدخل الباء على المقصور عليه في العرف على خلاف القياس تقريبا على  
 الافهام كقول بعض الفقهاء يختص القسم بالزوجات ( قوله ملكة ) وهي كيفية  
 راسخة في النفس والكيف عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير ولا يقتضى  
 القسمة واللاقسمة في محل اقتضاء اوليا فخرج بالقيود الاول الاعراض النسبية  
 وهي الاين والمتى والاضافة والوضع والملكة والفعل والانفعال وبالتالي الكميات  
 كالطول والعرض والعمق والثالث النقطة والوحدة عند من قال انهم من الاعراض



( قوله من غير سبق روية ) اى تفكر وتأمل ( قوله و اشارة الى ان المختص به ) لما كانت الآية المذكورة فى حقه عليه السلام ثم ان الاولى ترك قوله به اذا ضمير اما مجرد ﴿ ١٤ ﴾ الخلق ففيه انه لا يختص به عليه السلام

تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية ( العظيم ) وصفه بالعظيم اتباعا لقوله تعالى ( وانك لعلى خالق عظيم ) و اشارة الى ان المختص به هو محمد عليه السلام ولهذا لم يذكر اسمه قالت عائشة رضى الله عنها كان خلق النبي عليه السلام القرآن يعنى تأدب بآداب القرآن قيل مدار عظم الخلق بذل المعروف وكف الاذى اى احتماله ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان موصوفا بهما قد انزل الله تعالى فى معرفه ( ولا تبسطها كل البسط ) وتحمل الاذى انما يكون بصبر قوى وهو عليه الصلوة والسلام كان صبورا لتحمل الاذى اكثر من ان يحصى قال عليه السلام « صل من قطعك واعف عن ظلمك وأحسن الى من اساء اليك » وما امر النبي عليه السلام غيره بها الا بعد تخلقه بها ( وعلى آله

وبالرابع الكيفيات المقتضية للقسمة واللاقسمة بواسطة اقتضاء محلها ذلك كالعالم المنقسم بانقسام محله ( قوله تحصل بها ) اى بسببها ( قوله من غير سبق روية ) اى تفكر وتأمل ونظر يقال رويت فى الامر اذا ثبت النظر فيه وريأت اى فكرت ( قوله ولذا ) اى ولكون المختص به هو محمد صلى الله عليه وسلم لم يذكر المصنف اسمه للاستغناء عنه بذكر الصفة الخاصة به ( قوله يعنى تأدب بآداب القرآن ) الادب ملكة تعصم من قامت به عما يشينه وقيل هو اسم يقع على كل رياضة محمودة ينال بها الانسان فى فضيلة من الفضائل وقيل الادب فى الاصل الدعاء ومنه الاديب لدعاء الناس الى المحامد ثم غلب استعماله على علم اللغة والاعراب ( قوله بذل المعروف ) البذل بالذال المعجمة الاعطاء من غير مقابلة ( قوله كان موصوفا بهما ) اى بالبذل وكف الاذى ( قوله الا بعد تحاقه بها ) اى بهذه الخصال الثلاثة وهى الصلوة والعفو والاحسان لانه اكمل البشر والاكملية انما تكون اذا تخلق بما امر به ضرورة ( قوله وعلى آله ) آل اصله اهل عند البصريين قلبت الهاء همزة والهمزة الفاء وقيل اصله اول قلبت الواو الفاء وآله من جهة النسب اولاد على وجعفر وعقيل والعباس والحارث بن المطلب ومن جهة الدين ماروى عنه صلى الله عليه وسلم حين سئل عن آله من آلك قال « الى كل مؤمن » او « كل مؤمن تقى » على اختلاف الروايتين والظاهر انه اراد به من جهة الدين والنصرة هذا على ما فى بعض النسخ من عدم ذكر الصحب اما على ما فى البعض الآخر من ذكره فالظاهر انه اراد به من جهة النسب لعطف صحب عليه الا ان يكون من عطف الخاص على العام \* ثم الآل فى الاصل وان كان يعنى الاهل الا انه قد خص استعماله فى الاشراف من ذوى العقول ولا يقال آل الحائك وآل الحجام بخلاف الاهل وانما قيل آل فرعون لتصوره بتصور

بل قد يوجد فى افراد الناس وانما المختص به هو الخلق العظيم والوصف المذكور لا يجدى فى ذلك فعما واما الى الخلق الموصوف بالاعظم فصادرة ثم انه يمكن ان يعمل وصف الخلق بالاعظم بوجه آخر غير ما ذكره الشارح وهو ان اختصاصه عليه السلام انما هو بالخلق الموصوف به لا بمجرد الخلق فانه قد يوجد فى افراد الناس ولعله اقرب ( قوله وكف الاذى ) اى احتماله اى تحمله ووجه هذا التفسير غير ظاهر والظاهر انه سهو من قلعه الشريف والصواب واحتماله بالواو وقد وجدت فى بعض الكتب نقلا عن بعض المشايخ ان حسن الخلق هو كف الاذى عن الناس واحتماله عنهم بالاحقد ولا مكافاة ( قوله وما امر عليه السلام غيره بها ) اى بهذه الخصال ( قوله قالت عائشة ) يغلب على ظنى ان اسم كان فى قولها

مؤخر فيما ذكره البرهان الحلبي فى تعليقه على الشفاء ( قوله وكف الاذى ) كونه صلى الله ( الاشراف ) عليه وسلم ذى كف للاذى وهو قادر عليه اكمل فى حقه من ان يكون مجبولا على عدم الاذى وعدم القدرة



وصحبه الذين قاموا بنصرة الدين القويم) اى المستقيم الدين مقول على دين الحق وعلى دين غير الحق قال الله تعالى ( ومن يتبع غير الاسلام ديننا ) فالدين مقول عليهما بالاشتراك اللفظى وعلى الاديان الحقبة بالاشتراك المعنوى بالتشكيك لان بعض الاديان اشد من بعض كيفية وكمية ومماشانه ذلك لا يكون متواطئا

( قوله لان بعض الاديان اشد من بعض كيفية وكمية ) التشكيك قد يكون بالتقدم والتأخر كالوجود فان حصوله فى الواجب قبل حصوله فى الممكن وقد يكون بالاولوية وعدمها كالوجود ايضا فانه فى الواجب اتم واثبت واقوى منه فى الممكنات وقد يكون بالشدّة والضعف كالبياض بالنسبة الى الثلج والعاج ولا يذهب عليك ان التشكيك ان ثبت بين الاديان الحقبة فالظاهر انه من القسم الثانى لالثالث ( قوله الدين وضع ) اى الدين الحق ( قوله المختصة بالاحيان ) كالذهاب الى المرعى عند الصباح والرجوع

الاشراف ( قوله وصحبه ) على ما فى بعض النسخ هو اسم جمع لصاحب وقيل جمع صاحب والصحابي منسوب الى صحابة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو من اتى بالرسول صلى الله عليه وسلم وهو مؤمن ومات كذلك وان تخللت ردة طالت الصحبة او لا وهم عند وفاته صلى الله عليه وسلم مائة الف واربعة عشر الفا كلهم اهل الرواية عنه ( قوله الذين قاموا بنصرة الدين القويم ) وهى اعلاء الكلمة واطهار الملة \* واعلم ان المصنف صدر الكتاب بثلاثة فقرات فى كل منها اشارة الى براعة الاستهلال اما الاولى فقوله هداانا الى الصراط المستقيم فاشعر بانه من العلوم الدينية واما الثانية فى الصلاة على الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال من اختنص بالخلق العظيم فاشعر بانه من العلوم المتعلقة بالقرآن واما الثالثة فى اتباعه حيث قال الذين قاموا بنصرة الدين القويم فاشعر بتصريح ذكر الدين فيها انها من العلوم الدينية ( قوله ومن يتبع غير الاسلام ديننا ) وقال الله تعالى ( ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله ) وقال تعالى ( لكم دينكم ولى دين ) ودينهم فى الحقيقة مخالف للدين الحق لقوله تعالى ما لم يأذن به الله وما لم يأذن به الله مخالف لما اذن به بالضرورة ( قوله فالدين مقول عليهما ) اى على دين الحق ودين غير الحق بالاشتراك اللفظى والاشتراك اللفظى هو ان يكون اللفظ له معنيان او معان مختلفة موضوع لكل منهما بوضع على حدة كالعين فانها موضوعة للباصرة والماء والذهب والركبة على السواء فلفظ العين مشترك بين هذه المعانى اشتراكا لفظيا والاشتراك المعنوى هو ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى واحد كلى تحته افراد كثيرة كالانسان فانه موضوع للحيوان الناطق ونحته افراد كثيرة من زيد وعمرو وبكر وغيرهم ثم لا يخلو اما ان يكون حصول هذا المعنى فى افراده الذهنية والخارجية على السواء او لا فان تساوت فى صدقه عليها يسمى متواطئا من التواطىء وهو التوافق كلفظ الانسان فان صدقه على افراده بالسوية والا يسمى مشككا وهو ثلاثة اوجه تشكيك بالاولوية وتشكيك بالشدّة والضعف بان يكون حصوله فى بعض الافراد اشد من البعض وتشكيك بالتقدم والتأخر ( قوله لان بعض الاديان اشد من البعض كيفية وكمية ) المراد بالكيفية الايمان لانه كيفية نفسانية اذ هو اذعان وقبول لنسبة الصدق الى المخبر



الدين وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات احترز بقوله الهى عن الاوضاع الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع الآلهية الغير الساقطة كاتبات الارض وبقوله لذوى العقول عن افعال الحيوانات المختصة بالاحيان وبقوله باختيارهم عن الاوضاع الساقطة لبالاختيار

او الخير وهو معنى التصديق وبالكمية الفروع والاحكام ولاشك ان ديننا اشد من بقية الاديان امان جهة الكيفية فلافضيلة الرسول وكون اكثر معجزاته بديهية بخلاف معجزات سائر الانبياء التى قبلنا فان اكثرها كانت نظرية وباليدى اثبت وواقع فى النفس من النظرى لاستواء العامة فى القبول والاذعان اليه لعدم توفقه على نظر واستدلال واما من جهة الكمية فلان فروع ديننا واحكامه اكثر من احكام جميع الاديان لان غالب الاديان والشرائع الماضية كانت احكامهم قواعد كلية كالامور الخمسة وقد استعمل الشدة فى الكميات مجازا عن الكثرة والحاصل ان بعض الاديان يكون اشد واثبت باعتبار قوة ظهور المعجزات وفضلية الرسول وكثرة الاحكام والنظر فى الادلة ووضوحها ولذا قالوا ان الايمان التفصيلى وهو الايمان بكل فرد فرد بدليله اقوى واكمل من الاجمالى واما قولهم ان الايمان الاجمالى لا يخط عن درجة التفصيلى فاما هو بالاتصاف باصل الايمان فاعلم ذلك (قوله الدين وضع الهى سائق لذوى العقول) والمراد من الوضع التخصيص وهو كالجنس يشمل التخصيصات الآلهية وغيرها وباقى قيودها كالفصل (قوله المحمود) بالنصب مفعول الاختيار ويجوز الجر (قوله الى الخير) قال ابو عبيدة الخير الكرم ويستعمل بمعنى المصدر ويرادفه الخير بالتشديد يقال خير بالسكون وخير بالتشديد وامرأة خيرة وخيرة قال ابو اسحق فى قوله تعالى (فيهن خيرات حسان) اى خيرات الاخلاق وحسانها قال وقد قرئ بالتشديد قال ابو الليث رجل خير بالتشديد وامرأة خيرة ففرق بين الخير والخيرة واحتج بالآية قال الازهرى لافرق بينهما عند المعرفة باللغة وتستعمل بمعنى افعال التفضيل تقول فلان خير الناس ولا تقول اخير فلا يؤنث ولا يثنى ولا يجمع لانه فى معنى افعال التفضيل (قوله عن الاوضاع الصناعية) الحاصلة بصنع صانع كالتشكلات التى للسير فانها اوضاع صناعية وكالحرف من الخياطة والحياكة والحباكة وغيرها مما كان يشرع للكفار والمنافقين شياطينهم (قوله الغير الساقطة) اى الغير الحاصلة والداعية كتخصيصاته تعالى انبات الاراضى والاشجار فى بعض الاماكن وبالاحيان المعينة (قوله لذوى العقول الخ) قيل الا صوب ان يجعل سائق لذوى العقول قيدا واحدا احترازا عن افعال الحيوانات المختصة بالاحيان والاختيار

عليه (قوله كاتبات الارض) اراد انباتها النبات قال تعالى مما تثبت الارض لانبات الله نباتها كما قال تعالى والله انبتكم من الارض نباتا لان انباته تعالى ليس بوضع لان المراد بالوضع ههنا الموضوع بقريضة ما يأتى ثم الحق ان انباتها سابق الى الاذعان بوجوده وقدرته وفى كل شئ له آية \* تدل على انه الواحد \* وذلك خبر اى خبر وان الاحتراز عنه انما هو بقوله بالذات على معناه



كألو جدانيات وبقوله المحمود عن الكفر \* وقوله بالذات متعلق بسائق يعنى الوضع الالهى بذاته سائق لانه ماوضع الا لذلك والخير حصول الشئ لما من شأنه ان يكون حاصله اى يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين الكمال اعتبارى فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج من القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه مؤثر خير ( اعلم ان اصول الشرع ) ذكر اعلم تنبيهها على ان مابعد

( قوله كألو جدانيات ) اى كالحكم بان لنا جوعا وعطشا وخوفا وغضبا فان كل احد يجد من نفسه ذلك من غير اختيار فيه والعقل يحكم بذلك باستعانة الحواس الباطنة ( قوله المحمود عن الكفر ) يمكن ان يكون المحمود صفة مادحة للاختيار اشارة الى ان التكليف حسن كاهو المذهب الصحيح ويجوز ان يكون احترازا عن الكفر كما ذكره الشارح فانه وضع الهى عند من يقول بخلق افعال العباد فارادة غير الحسن سائق لذوى العقول باختيارهم المذموم ( قوله وقوله بالذات الخ ) يفهم من كلام الشارح ان هذا القيد لبيان الواقع وبعضهم احتزبه عما بالعرض والظاهر ماقاله الشارح ويمكن ان يكون متعلقا بالخير ومعناه ان ذلك الخير وهو ما وعده الكريم من الكرامات بذاته خير ( قوله فان ذلك الحاصل المناسب ) كالمعلوم والادراكات والكتابات والضحك المناسب للانسان وكالمشئ المناسب لجميع الحيوانات واحتزبه عن غير المناسب كالنهيق والصهيل بالنسبة الى الانسان ( قوله من القوة الى الفعل ) القوة كون الشئ من شأنه ان يكون وليس بكائن والفعل كون الشئ من شأنه ان يكون وهو كائن وقيل القوة امكان حصول الفعل مع عدمه وهذا المعنى هو المتعارف عند المنطقين كما يقولون ان الانسان كاتب بالقوة اى يمكن حصوله مع عدمه والانسان كاتب بالفعل اى حال كونه يكتب ( قوله كمال ) الكمال ما يكمل به النوع فى ذاته او فى صفاته والاول هو الكمال الاول لتقدمه على النوع كالهوى والصور النوعية فان الصورة الجسمية مع الهوى طبيعة جنسية ناقصة غير متحصلة وانما يتحصل ويتكامل نوعا بانضمام الصورة النوعية اليها وكذا الجنس طبيعية ناقصة غير متحصلة وانما يتحصل بانضمام الفصل اليه والثانى ما يتبع النوع من العوارض كالعلوم وسائر الفضائل وهو الكمال الثانى لتأخره عن النوع ( قوله ذكر اعلم تنبيهها الخ ) اعلم يذكر فى ابتداء الكلام تنبيهها للسامع على ان ما يلقى اليه من القول كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه فينتبه السامع له ويصنى اليه ويحضر قلبه وفهمه ويقبل عليه بكليته ولا يضعف الكلام فحسن موقعه فى مثل هذا المقام كما حسن موقعه فى قوله تعالى ( فاعلم انه لا اله الا الله ) والمراد الخطاب العام لكل من تصدى لقراءة كتابه وهذا لا ينافى ان اعلم موضوع لخطاب الواحد المذكور

عند العشاء ( قوله كألو جدانيات ) من الجوع والعطش والخوف والغضب ( قوله وبقوله المحمود عن الكفر ) ولم يخرج بالوضع الالهى فانه مخلوق لا محالة ثم الاظهر ان يسندا الاحتراز عن الكفر الى قوله الى الخير فانه مسوق للاحتراز عن الايمان الباطلة ( قوله ومن حيث انه مؤثر ) اى مختار من آثرت كذا على كذا

الآتى بيانه ( قوله عن الكفر ) لا حاجة الى ذكر المحمود للاحتراز عنه اذ يكفى فى الاحتراز عنه قوله الى الخير ( قوله ومن حيث انه مؤثر ) اى مختار من آثرت كذا على كذا



فما يجب الاصغاء اليه كما في قوله تعالى ( فاعلم انه لا اله الا الله ) كل مفهوم مركب لا بد من تصور طرفيه ولو بوجه فنقول الاصل ما يبتنى عليه غيره من حيث انه يبتنى لان دلالاته على الخطاب العام لا ينافي وضعه للواحد اذ ليس الغرض مخاطبا معيناً **( قوله كل مفهوم مركب الخ )** اي لا بد للشارع في علم ان يتصوره بوجهما اما مجده او برسمه او بلازم من لوازمه ليتمكنه التوجه اليه اذ لو لم يتصور الشارع ذلك العلم لكان طالباً للمجهول المطلق وهو محال لا متنازع توجه النفس نحو المجهول المطلق وان يعرف موضوعه وهو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ليشتم ذلك العلم المطلوب عنده عما سواه من العلوم مزيد امتياز لان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فان علم الفقه مثلا انما امتاز عن علم اصول الفقه باعتبار ان موضوع علم الفقه افعال المكلفين من حيث انها تحل وتحرم وتصح وتفسد وموضوع اصول الفقه الادلة السمعية من حيث انها تستنبط عنها الاحكام الشرعية فلو لم يعرف الشارع في العلم ان موضوعه اي شيء هو لم يتميز العلم المطلوب عنده مزيد امتياز ولم يكن له زيادة بصيرة في طلبه وان يعرف غايته بان يصدق بفائدة من فوائده معتد بها بالنظر الى مشقة تحصيل ذلك العلم ليزداد سعيه في تحصيله اذ لو لم يعرف غايته والغرض منه لكان شروعه فيه وطلبه له يعد عبثاً وان يعرف استمداده لجواز توقفه على علم آخر كتوقف علم التفسير مثلا على اللغة والنحو والمعاني والبيان وغير ذلك فلو لم يعرف استمداده لم يحصل مقصوده كما ينبغي اذا تقرر ذلك فاصول الفقه مركب اضافي كل واحد من جزئيه وضع لغة لمعنى ثم نقل عن مفهومه الاضافي وجعل علماً لهذا العلم ومفهومه الاضافي غير صادق على مفهومه العلمي فان مفهومه الاضافي ادلة الفقه ومفهومه العلمي العلم للعلم الخاص ولا شك انه غير صادق عليه ولان الثاني مفرد للاتفات فيه الى حال الاجزاء من دلالتها على ما وضعت له وانما الالتفات فيه الى ما نقل اليه والاول بالعكس كعباد الله علماً ومضافاً فله بكل اعتبار من المفهومين حد واشدها تعلقاً بهذا المقام المفهوم العلمي والشارح رحمه الله انما بين المفهوم الاضافي وكان الاولي بيان العلمي لانه المقصود وانما لم يبين المفهوم العلمي لان المصنف ليس مراده الا الاضافي بقريته قوله ثلاثة والرابع القياس فاما حده مضافاً فيتوقف على معرفة المضاف والمضاف اليه لان معرفة المركب موقوفة على معرفة اجزائه فالاصول جمع اصل وهو من الاسماء الاضافية التي لا تتصور الا بالقياس الى شيء آخر يكون فرعه والفرع ايضا لا يتصور الا بالقياس الى شيء آخر يكون اصلاً فيكون تصور كل منهما مع تصور الآخر لا بالآخر فان الاول لا يقتضى دوراً بالاختلاف الثاني \* والاصل في اللغة ما يبتنى عليه الشيء من حيث يبتنى عليه وهذا القيد خرج ادلة الفقه من حيث يبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لاصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثير ما

( قوله الاصل ما يبتنى عليه غيره ) والمراد به ههنا الدليل فان الحكم يبتنى عليه ولا حاجة الى دعوى النقل كما اختاره البعض لان الابتناء بمعناه اللغوي يشمل الابتناء العقلي كما يشمل الحسي

( قوله كما في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ) فان في ذكر اعلم فيه تنبيهها على وجوب الاصغاء الى ما بعده من انه لا اله الا الله وان كان فيه ضمير شان في ذكره التنبيه ايضا على وجوب الاصغاء الى ما بعده من الجملة المفسرة له بخلاف لفظ المصنف



يُحذف لشهرته ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل الرجح و لقاعدة  
الكلية والدليل وكلها تناسب المعنى التعوي فان المرجوح كالمجاز مثاله نوع ابتناء  
على الرجح كالحقيقة وكذا الفروع الجزئية والمدلول بالقياس الى القاعدة والدليل  
فذهب بعضهم الى ان المراد به هنا الدليل وذهب بعضهم الى ان النقل خلاف الاصل  
ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى كابتناء السقف على الجدار  
يشمل العقلي ايضا كابتناء الحكم على الدليل فيحمل على المعنى التعوي وبالإضافة  
الى الفقه يعلم ان المراد الابتناء العقلي فيكون اصول الفقه ما يدبتي هو عليها ويستند  
اليها ولا معنى لمستند الشيء ومبتناه الادليله \* ولقائل ان يقول الابتناء العقلي يشمل  
ابتناء الاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على العلال والافعال على  
المصادر ونحو ذلك فلا يتخصص ابتناء الحكم على الدليل الا بالارادة فلا حاجة  
الى جعل الاصل بالمعنى التعوي الشامل للمقصود وغيره لان المعنى العرفي وهو  
الدليل مراد قطعاً \* والفقه في اللغة الفهم ومنه قوله تعالى ( ما نفقه كثيرا مما تقول )  
اي ما نفهم قال ابن عطية في تفسيره يقال فقه الرجل بمركات القاف الثلاث فالفتح  
اذا سبق غيره الى الفهم والكسر اذا فهم والضم اذا صار الفقه له سجية وفي الاصطلاح  
العلم بالاحكام الشرعية الفرعية الاستدلالية بالتفصيل والعلم هو الاعتقاد الجازم  
المطابق للواقع ويطاق على الاعتقاد الرجح الذي هو القدر المشترك بين اليقين والظن  
وهذا اولي هنا \* قيل يخرج بقيد الاستدلال ما علم كونه من الدين بالضرورة كركان  
الاسلام فانه ليس من الفقه لانه ليس باستدلالي \* واجيب بالمنع وكون الدليل على الحكم  
قطعي لا يخرج عن كونه استداليا فان الاستدلال اعم من القطعي والظني والحق  
ان الفقه بعضه قطعي ثابت بالكتاب والسنة المتواترة وبعضه ظني ثابت بخبر الواحد  
والقياس كذا في شرح البديع والتعريف الاول مناسب لاصطلاح المتكلمين  
لان العلم عندهم مقابل للظن فالعلم بمنزلة الجنس وباقى قيوده كالفصل \* واما حده  
علما فهو العلم بالقواعد التي تتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية  
عن ادلتها التفصيلية توصالا قريبا فاستنباط الاحكام فصل يخرج لاستنباط الصنائع  
والماهيات والصفات والشرعية للعقلية والفرعية للاصولية والتفصيلية للاجمالية  
والتوصل القريب يخرج للعلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادئ اصول  
الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة  
كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يتقدر على معرفة استنباط  
الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد علم الكلام الى ثبوت الكتاب  
والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والمراد بالقواعد هي القضايا الكلية  
التي تقع كبرى لصغرى سهلة المأخذ عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول



مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع وكل مأمور الشارع واجب فالحج واجب فضم القضية الكبرى الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه \* واعلم ان القاعدة والقضية والاصل والضابط والقانون بمعنى واحد وهو امر كلى منطبق على جزئياته ليعرف احكامها منه نحو الامر للوجوب فانه قاعدة كلية يصدق على اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة بان يقال هذا امر وكل امر للوجوب وهذا للوجوب \* وموضوع اصول الفقه الادلة السمعية الكلية من حيث يستنبط منها الاحكام الشرعية والصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضى الاصلة والاستقلال \* وغاية اصول الفقه وفائدته قوة اثبات الاحكام لافعال المكلفين اخذا من شخصيات الادلة والغاية والفائدة معناها واحد والفرق اعتبارى فكل مصلحة ترتب على فعل يسمى غاية من حيث انها طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه وقيل الغاية هي العلة الحاصلة على طلب الشيء واستمداده من الكلام والعربية والاحكام الشرعية اما الكلام فلتوقف افادة الادلة لاحكامها على معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله وصدق الرسول فيما جاء به وغير ذلك مما لا يعلم في غير علم الكلام واما العربية فلتوقف معرفة دلالة الادلة على العلم بموضوعاتها لغة من الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والاشارة والصريح والكنية وغير ذلك واما الاحكام فلان الادلة تتوقف على تصور الاحكام بحقائقها ليقصد ويتمكن من ايضاح المسائل بالشواهد لاعلى العلم ببنوتها لاستلزام الدور لان العلم ببنوت الاحكام متوقف على اصول الفقه فلو توقف اصول الفقه على معرفة الاحكام من هذه الجهة لزم الدور والمراد بتصورات الاحكام تصور الوجوب والحرمه والسدب والصحة والكراهة والفساد والاداء والقضاء ليتمكن من اثباتها ونفيها بالدليل لاستحالة كون الامر للوجوب مثلا بدون تصور الوجوب وكذا الباقي هذا \* واعلم ان المصنف وصاحب المنتخب خالفا مصطلح عامة الاصوليين في التعبير باصول التمرع لما ذكره الشارح من الفائدة التي قصدتها \* ونحن قد تكلمنا على العبارة المشهورة بينهم هذا واصول الدين علم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية \* وموضوعه ذات الله تعالى او الموجود من حيث هو او المعلوم موجودا كان اوليا \* وفائدته الفوز بالسعادة الدينية والدينوية هذا والغرض من تعريف سائر العلوم انما هو امتياز المعرف عن جميع ماعداه بحسب الوجود لا اعطاء الحقيقة لانها مسائله وهي لا تعلم الا بالوقوف عليها



( قوله وهذا القيد لا بد منه ) المذكور او محذوفا معتبرا فلا يرد عليه ما قيل ظاهر كلامه يدل على وجوب ذكره وان عدم ذكره محل وهو ﴿ ٢١ ﴾ ممنوع لان قيد الحيثية مراعى في الامور التي تختلف باختلاف

الاضافات وان لم يصرح به انتهى قال العلامة التفتازاني في التلويح وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافات الا انه كثيرا ما يحذف الشهرة امره ( قوله وهذه الاصول مبتنية

عليه وهذا القيد لا بد منه اذ رب اصل يكون مبتنيا على غيره وهذه الاصول مبتنية على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرع له والفرع ما يبتنى على غيره والشرع عبارة عن البيان والاطهار قال الله تعالى ( شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا ) اي بين واظهر \* قال الشراح يجوز ان يراد بالمصدر هنا الفاعل اي الشارع وهو الله تعالى او الرسول عليه السلام ويكون اللام فيه للمعهد لكونه معروفا عند الفقهاء ويكون الاضافة لتعظيم المضاف او المفعول

( قوله وهذا القيد ) يعني قيد الحيثية ( لا بد منه الخ ) ظاهر كلام الشارح يدل على انه يجب ذكر هذا القيد في تعريف الاصل وعدم ذكره محل وهو ممنوع لان قيد الحيثية مراعى في الامور التي تختلف باختلاف العبارات والاضافات وان لم يصرح به وكثيرا ما يحذفون هذا القيد اعتمادا على شهرته وانسباق الذهن اليه \* والحاصل ان الدلالة على الحيثية اما صريحة واما التزامية \* ولا يقال الحدود لا تتم بدلالة التزام \* لانا نقول ذلك قول البعض وعليه لامانع اذا كانت الدلالة مشهورة متبادرة الى الذهن كما هنا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار ( قوله فان هذه الاصول فرع له ) بين ان هذه الاصول فرع بالنسبة الى علم التوحيد لا بتبناها عليه واصل بالنسبة الى الفقه فلولا ما ذكر قيد الحيثية لانتقض تعريف الاصل بتعريف الفرع وبالعكس وقد عرفت انه لا يحتاج الى ذكره صريحا ( قوله قال الشراح ) المراد شراح هذا الكتاب وغيره ( قوله بالمصدر ) اي الشرع كالعدل والزور بمعنى العادل والزائر فيكون المعنى الادلة التي نصبها الشارع وهو من اضافة المسبب الى السبب لان الشارع سبب والاصول مسبب عنه ( قوله وهو الله تعالى او الرسول ) فالله تعالى هو الشارع في الحقيقة والرسول شارع بحسب الظاهر لانه الذي اوصل الشرائع اليها وهو سبب قريب ( قوله لكونه ) اي الشارع معروفا بيان لكون اللام للمعهد ( قوله تعظيم المضاف ) كقولك بيت الله وناقة الله وعبد الخليفة ( قوله او المفعول ) اي يجوز ان يراد بالمصدر المفعول اي المشروع كالضرب بمعنى المضروب والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة المشروع اي الادلة التي تثبت المشروعات بها ثم المشروعات تتناول الاسباب والشروط كما تتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن المعلوم ان القياس لا يدخله في اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التي تثبت بها المشروعات

على علم التوحيد) ولا ينافيه ماسيجي من ان الاصول اصول لعلم الكلام ايضا لاختلاف الجهتين الاول من حيث حجية الاصول فانها متوقفة على معرفة الله تعالى وصدق المبلغ وغير ذلك والثاني من حيث ان عامة العقائد الدينية تؤخذ من هذه الاصول ( قوله والفرع ما يبتنى على غيره ) لا بد فيه ايضا من اعتبار قيد الحيثية كما في تعريف الاصل لكن الشارح رحمه الله ترك التنبية عليه هنا اكتفاء بما ذكره في تعريف الاصل ( قوله او المفعول الخ ) رجحه السراج الهندي في شرح المعنى بان المتبادر من اضافة الاصول الى شيء ان يكون ذلك الشيء فرعه وقد جزم به المصنف في الشرح

( قوله وهذا القيد لا بد منه ) وان حذفه بعضهم فكثيرا ما يحذف قيد الحيثية في الحدود مع اعتباره في المعنى ولذا اقتصر على قوله والفرع ما يبتنى على



(قوله واضافته) اى اضافة لفظ الاصول ثم ان الانسب بالمقام هو ان تجعل الاضافة على هذا الاحتمال ايضا لتعظيم المضاف فانها مشعرة بكون هذه الاصول مبنى الشرع الذى به نظام المعاش ونجاة المعاد (قوله اذا لم يمكن حمل المصدر الخ) اذ يريد به امكان الحمل على معناه بلا اعتبار امر آخر فلا يرد عليه ان امثال المذكور مما يمكن فيه حمل المصدر على معناه بطريق الاسناد المجازى قصدا الى المبالغة ولا حاجة حينئذ الى جعله، مثالا للمعنى لالتفتي ﴿ ٢٢ ﴾ كما قيل (قوله وفي صحاح الجوهري

ويكون اللام فيه للجنس واضافته لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وهذا التوجيه انما يستقيم اذا لم يمكن حمل المصدر على معناه كما في قوله رجل عدل وههنا كذلك لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان والظاهر ان الشرع هنا ليس بمصدر بل هو اسم لهذا الدين يقال شرع محمد صلى الله عليه وسلم كما يقال شريعة محمد صلى الله عليه وسلم وفي صحاح الجوهري الشريعة ما شرع الله كهذا من غير نظر الى ان كل واحد ثبت للجميع او البعض وان كان المراد منه الاحكام لا غيره وهو الظاهر فالمعنى الادلة التى تثبت بكل واحد منها الاحكام (قوله ويكون اللام فيه) اى فى المصدر للجنس اى جنس المشروعات والاضافة اضافة السبب الى الحكم والدليل الى المدلول \* فان قلت لم لا يكون اللام للاستعراق \* قلت لان المشروعات تتناول الاسباب والشروط مع ان القياس لا يدخل له فى اثباتها كما ذكرنا اللهم الا ان يخص المشروعات بالاحكام وهو الظاهر فيصح جعلها للاستعراق لكن الاصل فيها الجنس (قوله وفيه اشارة) اى فى كون الاضافة لتعظيم المضاف اليه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الادلة المعظمة يلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول (قوله واضافته) اى المصدر والاولى ان يقال والاضافة كما تقدم (قوله لتعظيم المضاف اليه) كقولك استاذى فلان وقولنا الله الهنا ومحمد نبينا (قوله وهذا التوجيه) يعنى الذى قاله الشراح الخ (قوله وههنا كذلك) اى لم يمكن حمل المصدر على معناه وهو البيان والظهار لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان الذى هو معنى الشرع وهو ظاهر ولهذا كان المراد اصول الشارع او المشروع لعدم استقامة حمل المصدر على معناه (قوله والظاهر ان الشرع هنا ليس بمصدر بل هو اسم لهذا الدين) اى الاظهر ان يحمل الشرع هنا على انه اسم لهذا الدين المشتمل على الاصول والقروع وغيرهما لانه حقيقة عرفية بخلاف جملة على الشارع او المشروع فانه مجاز والحمل على الحقيقة اولى (قوله يقال شرع محمد صلى الله تعالى عليه وسلم الى آخره) هذا تأييد لكون الشرع اسما لهذا الدين كالشريعة ووجهه انه لا فرق بين الشرع والشريعة لانه يقال شرع محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما يقال شريعة محمد اى دين محمد ثم استدلل على ان الشريعة هى الدين بما ذكر فى الصحاح فيكون المراد بالشرع

الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين) بعد ما نبه على ترادف الشرع والشريعة استدلل بذلك على كون الشرع ايضا اسما للدين بقى ان الشارح جعله اسما لهذا الدين والمفهوم من كلام الجوهري ليس ذلك بل الاطلاق كما يشهد له الاستعمال ايضا يقولون شرائع من قبلنا وكان فى شرع موسى عليه السلام

غيره (قوله فيكون اللام فيه للجنس) ويجوز ان يكون للمعهد ايضا والمراد مشروعته تعالى او مشروع محمد صلى الله عليه وسلم ورب شئ اضيف الى امرين باعتبارين كما يقول فى القرآن انه قول الله وقول رسوله قال تعالى انه قول رسول كريم (قوله كما فى قوله رجل عدل) ان كان قيد اللامنى فسلم اذ يجوز وصف الرجل بالعدل على معناه المصدرى مبالغة على التجوز العقلى وان كان قيد اللامنى فلا (قوله وههنا

كذلك) اى لا يمكن حمل المصدر على معناه وما يأتى من الامر الاظهر فهو لا ينافيه لجواز (هو الدين)

ان يكون الامر الظاهر كونه مصدرا ولكن من غير حمل على معناه هذا ولكن يجوز ان يكون اصول الشرع بتقدير اصول الفقه الشرع على التجوز العقلى لكنه خلاف الظاهر كما لا يخفى (قوله ليست اصولا لنفس البيان) اى على وجه يكون فرعا لها والا فبهي اصول البيان على معنى انها اصول يكون بها البيان لما انها تبين الاحكام لاسما القياس الذى قد قيل



كذا (قوله ولو قيل اصول الفقه لا فاد الاضافة الاختصاص) فيه تسامح اذا اضافة ان افادت الاختصاص تفيدها على جميع التقادير والاضاح ان يقال لتوهم اختصاص الاصول بالفقه لما كانت الاضافة تفيد الاختصاص (قوله فيتوهم اختصاص الاصول بالفقه) فيه ايضا تسامح ﴿ ٢٣ ﴾ لان الاضافة اذا افادت الاختصاص استفيد اختصاص الاصول بالفقه

ولم تك تلك الاضافة موهمة له (قوله ولقائل ان يمنع الاضافة الخ) قال في المرآة المراد باصول الفقه ادلة تختص دلالتها

بالفقه اختصاص اثبات لاثبوت حتى يرد ان الاعتقادات والوجدانيات تثبت بالكتاب والسنة ايضا فان الاضافة لا ترتب على صريح اللام وهي لا تدل الاعلى الاول كما تحقق في موضعه انتهى ثم ان ما ذكره من المتعين غير قادح في اصل المدعى من كون اصول الشرع اعم فائدة فان غاية الامر فيما ذكره هو انه لو قيل اصول الفقه لا يلزم منه فساد وانما قدح في قول القائل ولو قيل اصول الفقه لا فادت الاضافة الاختصاص (قوله بل من جهة استنباط المعاني الفقهية) لو سلم صحة ذلك

انه مظهر لا ثبت (قوله اصول لعلم الكلام ايضا) لاشك في ان الكتاب والسنة والاجماع اصول

تعلى لعباده من الدين وانما لم يقل اصول الفقه ليكون اعم فائدة لان الاصول اصول لعلم الكلام ايضا والشرع شامل له كما للفقه ولو قيل اصول الفقه لا فاد الاضافة الاختصاص فيتوهم اختصاص الاصول بالفقه كذا قالوا \* ولقائل ان يمنع الافادة ولئن سلم فلا نسلم الافادة مطلقا بل من جهة استنباط المعاني الفقهية

هو الدين (قوله لان الاصول اصول لعلم الكلام) وفيه نظر لانا لانسلم ان هذه الادلة اصول ايضا بالنسبة الى اصول الدين لان كون هذه الادلة حجة فرع على اصول الدين فلا تكون اصلاله وذلك لان كونها حجة متوقف على معرفة الله تعالى وصفاته من حيث انه اله واحد موجود عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات مختار لما يشاء مرسل للرسول منزل للوحي اليهم مظهر للمعجزة على ايديهم وعلى معرفة كون الرسول نبيا صادقا فيما جاء به من عنده وغير ذلك مما لا يعلم الا في اصول الدين فلو توقف اصول الدين عليها لزم الدور كذا قيل \* واجيب باختلاف جهة التوقف فان الكلام يتوقف عليها من حيث الاعتداده وتوقفها عليه بحسب الذات وتوضيحه ان العقائد الدينية وان اشتغل بها العقل لا يعتمد بها الا اذا اخذت من الشرع والاصول متوقفة على الكلام لتوقف حجتها على وجود الباري وصفاته فالعقائد من حيث الاعتقاد متوقف على الكتاب والسنة المتوقفين عليها بحسب الذات فلا دور لاختلاف جهة التوقف \* واجيب ايضا بان المتوقف على الشرع انما هو وجوب الايمان كما هو مذهب البعض من انه لا وجوب الا بالسمع والشرع متوقف على نفس الايمان فلا دور (قوله ولقائل ان يمنع الافادة) اي لانسلم انه لو قال اصول الفقه افاد التخصيص بالفقه ولئن سلم انه يفيد التخصيص فلانسلم الافادة مطلقا بحيث يكون الاصول مقصورة على الفقه لا يتجاوز منه الى غيره بان لا يكون اصولا لغيره بل انما يفيد تخصيص الاصول بالفقه من جهة استنباط المعاني اي الاحكام الفقهية بدلالة المادة اي مادة لفظ الفقه وذا لا ينفي اصلتها لغيره والجواب ان الاضافة الحقيقية تقتضى تخصيص المضاف بالمضاف اليه دون غيره كغلام زيد اذ التخصيص هو التفرّد بالشئ دون غيره ومنه خصصت فلانا بالذكر ونخصك بالعبادة لان عبد غيرك ولو كانت الاصول اصولا لغير الفقه ايضا لم يكن لتخصيص الاضافة فائدة فتامله

لعلم الكلام المسمى بعلم التوحيد والصفات المعرف بالعلم بالعقائد الدينية عن ادلة اليقينية من حيث اثباتها بها وقول الشارح آفانها مبنية على علم التوحيد اي علم الكلام لا علم التصوف فان اطلق عليه علم التوحيد اراد به انها من حيث حيتها مبنية عليه فلا تدافع بين كلاميه (قوله فيتوهم اختصاص الاصول بالفقه) اذا افادت



بدلالة المادة فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع والمراد به الاحكام الفرعية فهو مرادف للفقہ لثلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولثلا يلزم الفساد من وجه آخر لان قوله والاصل الرابع لا يصح ان يكون اصلا بالاعتبار

(قوله فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع الخ) قال بعض الشراح وهذا الوجه اى كون الشرع بمعنى المشروع هو الراجح اذ احد المتضائقين يضاف الى الآخر من حيث هو متضائف لالى غيره فيقال اب الابن فاذا اضيف الاصول الى شئ يتبادر الى الذهن ان ذلك الشئ فرع له (قوله والمراد به) اى بالمشروع مشروع خاص وهو الاحكام الشرعية العملية بخلاف المشروع الذى قاله الشراح اولاً فانه يشمل الاحكام الفرعية والاعتقادية (قوله فهو مرادف للفقہ) فى كلام صاحب التبيين ما يدل على انه ليس مرادفاً للفقہ فانه قال انما قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقہ لان المراد من الشرع الاحكام الشرعية بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول والمراد من الفقہ الوقوف على الاحكام المشروعة ولاشك ان هذه الاصول مثبتة للاحكام المشروعة لالوقوف عليها فلذا اختار الشرع دون الفقہ انتهى ولاشك ان الوقوف على الاحكام المشروعة غير الاحكام الشرعية فكيف يكون مرادفاً له (قوله لثلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة) اى وهى الفقہ فلت لا ضرورة فى حمل الشرع على الفقہ الذى هو مجازه مع امكان حمله على الحقيقة العرفية واستنزامه الفائدة الزائدة المذكورة مع حصول الغرض وهو اصلتها للفقہ والحاصل ان العامة باضافة الاصول الى الفقہ اثبتوا اصلتها واختصاص فرعيته بها وسكتوا عن اصلتها لغيره لانهم نفوها عن غيره والمصنف بين باضافتها الى الشرع اصلتها له ولغيره الذى سكتوا عنه فقصد الكل فيما ذهبوا اليه صحيح فان العامة اقتصروا على ما احتاجوا اليه فى هذا المقام وهو بيان ماهو اصول الفقہ والمصنف نظر الى عموم اصلتها فاضافها الى الشرع (قوله لا يصح ان يكون اصلا بالاعتبار المذكور) وهو قولهم انما قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقہ ليكون اعم فائدة الخ واذا كانت اصولاً لعلم الكلام فيلزمهم ان يصدقون فى هذه القضية وهو قوله والاصل الرابع اذ التقدير واصله الرابع مع انه اصل بعضه على ما قالوا من ان القياس يختص بالفقہ دون الكلام فلم يتم الاعتبار الذى ذكره الشراح لعدم صحته فى قوله والاصل الرابع هذا تقدير الكلام ولا يخفى انه يلزم هذا ايضا على من جعل الشرع مرادفاً للفقہ واضاف الاصول الى الفقہ ايضا اذ المراد بالفقہ او الشرع المرادف له الاحكام المشروعة والقياس ليس باصل لجميعها لانه انما ثبت به ما لم يوجد فيه نص واجماع بشرائط عرفت فى بابه فكان القياس اصلا

ان يقال الشرع بمعنى المشروع) اى اى بن واظهر لما سبق منه ثم انه لا يلائم قوله سابقاً والاطهر ان الشرع ههنا ليس بمصدر على ان الشرع بمعنى المشروع ايضا يع الاحكام الفرعية وغيرها بحسب اللغة وبخصيصه فى الاستعمال بالاحكام الفرعية لا يحصل الترادف كما لا يخفى فانه عبارة عن الاتحاد فى المفهوم الا ان يحمل على التمثل (قوله لثلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة) وهو افادة كونها اذلة الفقہ (قوله لان قوله والاصل الرابع لا يصح ان يكون اصلا بالاعتبار المذكور) يعنى ان القياس لا يكون حجة فى غير الاحكام الفرعية وفيه بحث فان مؤدى هذه العبارة هو كون مجموع اصل الفروع والاصول هى هذه الاربعة ولا يلزم منه صلاحية كل من الاربعة لان يكون دليلاً فى كل هذه الاضافة الاختصاص وان هذه الاصول ليست الا لافقه استفيد اختصاصها به ولم تكن تلك الاضافة موهمة له (قوله من وجه آخر) اى سوى الوجه



منها وهذا ظاهر ( قوله فلا بد من التنبية عليه ) قال الشارح رحمه الله فيما سيجيء افراد القياس بالذكر لان الثلاثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه والقياس اصل للفقه فقط انتهى ولا يذهب عليك ان افراد المذكور تنبيه جلي عليه ومن لا يغنيه المصباح لا يغنيه الاصباح ثم الاظهر ان تعليل افراد القياس بذلك فيما سيجيء مبناه على تعميم لفظ الشرع فلاحق كلامه لا يلائم سابقه ( قوله وانما قال اصول الشرع ) جواب عن سؤال مقدر هو انه اذا تقرر ترادف الشرع والفقه ولم اوثر ذكر لفظ ﴿ ٢٥ ﴾ الشرع على الفقه ثم ان مادعا من وقوع الاصطلاح عليه دون لفظ

المذكور ولان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور فلا بد من التنبية عليه وانما قال اصول الشرع لبيان الاصطلاح ( ثلاثة الكتاب والسنة واجماع الامة ) قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه واعقب السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما ( والاصل الرابع القياس ) انما اطلقه اختصارا لبعض الاحكام لاجمعها فيلزم منه تصديق ما في هذه القضية كما يلزم تصديق مثبتها اذ هي من القضايا التي تجتمع فيها النفي والاثبات بجهتين فمن اثبت اصله نظر الى البعض الذي يثبت به ومن نفاها نظر الى البعض الذي لا يثبت به ( قوله ولا ان يكون ) هو معطوف على ان يكون اي ولا يصلح ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه اي الفقه غير مذكور ولقائل ان يقول يلتزم ان يكون اصلا باعتبار الفقه ولا يضرنا كونه غير مذكور لان المقام مخصص ( قوله وانما قال اصول الشرع الخ ) جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال اذ اقامتم ان الشرع مرادف للفقه فلم قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه فاجاب بانه اراد بذلك بيان الاصطلاح على انه تعيين الطريق وهو غير لازم ( قول المانن اصول الشرع ثلاثة ) قيل هذا التقسيم مستدرك لان الاجماع لا بدله من مستند وذلك اما الكتاب او السنة او القياس حينئذ دخل في الاقسام الثلاثة فلا فائدة في ذكره \* واجيب بان الاجماع يجوز ان ينعقد بدون السبب الداعي بان يحاق الله فيهم علما ضروريا ويوفقههم الله تعالى لاختيار الصواب وفيه نظر سندكر وجهه قريبا على ان فوائد انعقاده عن السبب لا يخفى لسقوط البحث عن ذلك الدليل كيفية اخذ الحكم منه وحرمة المخالفة بعده مع جوازها قبله بالاتفاق ( قوله لانه حجة من كل وجه ) لتوقف حجية غيره عليه لثبوتها به قال الله تعالى ( وما اتاكم الرسول فخذوه ) وقال تعالى ( كنتم خيرا مة ) وقال تعالى ( فاعتبروا يا اولي الابصار ) \* ولا يقال حجية الكتاب متوقفة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم لاننا نقول الحجية انما تكون بعد ثبوت اصل الايمان وبعد الايمان لا يتوقف حجية الكتاب على شيء بخلاف غيره فافهم ( قوله لتوقف حجيته عليهما ) اما توقفه على الكتاب فلما ذكرنا واما على السنة فقد قال صلى الله عليه وسلم « ماراه المسلمون حسنا

المذكور ولان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور فلا بد من التنبية عليه وانما قال اصول الشرع لبيان الاصطلاح ( ثلاثة الكتاب والسنة واجماع الامة ) قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه واعقب السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما ( والاصل الرابع القياس ) انما اطلقه اختصارا

بعض الاحكام لاجمعها فيلزم منه تصديق ما في هذه القضية كما يلزم تصديق مثبتها اذ هي من القضايا التي تجتمع فيها النفي والاثبات بجهتين فمن اثبت اصله نظر الى البعض الذي يثبت به ومن نفاها نظر الى البعض الذي لا يثبت به ( قوله ولا ان يكون ) هو معطوف على ان يكون اي ولا يصلح ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه اي الفقه غير مذكور ولقائل ان يقول يلتزم ان يكون اصلا باعتبار الفقه ولا يضرنا كونه غير مذكور لان المقام مخصص ( قوله وانما قال اصول الشرع الخ ) جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال اذ اقامتم ان الشرع مرادف للفقه فلم قال اصول الشرع ولم يقل اصول الفقه فاجاب بانه اراد بذلك بيان الاصطلاح على انه تعيين الطريق وهو غير لازم ( قول المانن اصول الشرع ثلاثة ) قيل هذا التقسيم مستدرك لان الاجماع لا بدله من مستند وذلك اما الكتاب او السنة او القياس حينئذ دخل في الاقسام الثلاثة فلا فائدة في ذكره \* واجيب بان الاجماع يجوز ان ينعقد بدون السبب الداعي بان يحاق الله فيهم علما ضروريا ويوفقههم الله تعالى لاختيار الصواب وفيه نظر سندكر وجهه قريبا على ان فوائد انعقاده عن السبب لا يخفى لسقوط البحث عن ذلك الدليل كيفية اخذ الحكم منه وحرمة المخالفة بعده مع جوازها قبله بالاتفاق ( قوله لانه حجة من كل وجه ) لتوقف حجية غيره عليه لثبوتها به قال الله تعالى ( وما اتاكم الرسول فخذوه ) وقال تعالى ( كنتم خيرا مة ) وقال تعالى ( فاعتبروا يا اولي الابصار ) \* ولا يقال حجية الكتاب متوقفة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم لاننا نقول الحجية انما تكون بعد ثبوت اصل الايمان وبعد الايمان لا يتوقف حجية الكتاب على شيء بخلاف غيره فافهم ( قوله لتوقف حجيته عليهما ) اما توقفه على الكتاب فلما ذكرنا واما على السنة فقد قال صلى الله عليه وسلم « ماراه المسلمون حسنا

السنة عقيب الكتاب ثم ان الشارح رحمه الله لم يتعرض ههنا لوجه تأخير القياس عن الثلاثة او عن الاجماع فقط لما لم يسبق له ذكر قبل بخلاف الثلاثة قال في التحقيق ولما كانت الثلاثة مع تفاوت درجاتها حججها موجبة للاحكام قطعاً ولا يتوقف في اثبات الاحكام على شيء قدمت على القياس الذي يتوقف في اثبات الحكم على القياس عليه ولهذا افرد ( قوله لانه غير مذكور ) حيث لم يقل والاصل الرابع للفقه القياس واما انه في حكم المذكور بقرينة ان الكتاب في اصول الفقه وانه افراد القياس بالذكر بعد جعل الثلاثة اصولا للشرع باعتبار المعنى الاعم فبخلاف



بالذكر (قوله اى الاستخراج من النص) الظاهر من الكتاب ليظهر التقابل بالسنة (قوله بعلة الاذى) قال الله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء والاذى النجاسة كذا في التبيين للاتقاني (قوله قسنا عليها) اى على الهرة في عدم نجاسة السور (قوله قياسا على الوطء الحلال) فانه يوجب حرمة المصاهرة ﴿٢٦﴾ بالاجماع وحرمة المصاهرة عبارة

وقيده فخر الاسلام بقوله المستنبط من الاصول الثلاثة احترازا عن القياس العقلي مثال الاستنباط اى الاستخراج من النص قوله تعالى ( ولا تقر بهن حتى يطهرن ) فان حرمة القربان معلولة بعلة الاذى وهو موجود في الواطئة فتحرم ومثال الاستنباط من السنة قوله عليه السلام « الهرة ليست نجسة لانها من الطوافين عليكم » فاذا عرفنا علة الطواف قسنا عليها سوا كن البيوت ومثال الاستنباط من الاجماع قولنا في الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطء الحلال لان العلة هي الجزئية وهي موجودة في الزنا فان قلت القياس ان كان اصلا فلم لم يقل علم ان اصول الشرع اربعة وان لم يكن فلم قال والاصل الرابع القياس \* قلنا افردده بالذكر لان الثلاثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقهاء والقياس اصل للفقهاء فقط اول الاشارة الى ان الخطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه وفرع

فهو عند الله حسن . ولا تجتمع امتي على الضلالة » (قوله احترازا عن القياس العقلي) المراد من القياس العقلي المنطقى المركب من صغرى وكبرى كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فالمراد هنا هو القياس الشرعى وهو تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وقيل هو تعديدية حكم الاصل الى الفرع بعلة متحدة كاسيأتى في محله (قوله وهو موجود في الواطئة فتحرم) بالطريق الاولى اذا الاذى في المنصوص مجاور يزول ساعة فساعة وفي غيره مستدام لا يزول فاذا ترتب الحرمة على الاذى العارضى فعلى الاذى اللازم اولى (قوله عليه السلام الهرة ليست نجسة) الحديث رواه الاربعة من حديث مالك وصححه الترمذى واخرجه ابن حبان والحاكم وابن خزيمة غيران ابن منذر قال لم يثبت (قوله قسنا عليها سوا كن البيوت) اى قسنا على سور الهرة سور سوا كن البيوت في عدم النجاسة بجامع علة الطواف وكذا جريان حرمة الربوا في غير الاشياء الستة قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها بعلة القدر مع الجنس (قوله قياسا على الوطء الحلال) يعنى ان الوطء الحلال يوجب حرمة المصاهرة بالاجماع فيوجبها الزناء قياسا عليه بجامع الجزئية الثابتة بالوطء وكذا سقوط تقوم منافع المصوب بعلة عدم الاحراز قياسا على سقوط تقوم منافع ولد المغرور الثابت باجماع الصحابة (قوله اول الاشارة الى ان الخطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه وفرع بالنسبة الى الثلاثة) لتوقفه عليها في كل حادثة \* قيل فيه نظر لان السنة والاجماع ايضا

عن نبوت حرمات اربع  
 حرمة الموطوءة على اصول  
 الوطاء وان علوا وحرمتها  
 على اولاده وان سفلوا  
 وحرمة امها على الوطاء  
 وان علون وحرمة بناتها  
 عليه وان سفان كذا في غاية  
 البيان (قوله اول الاشارة  
 الى ان الخطاط رتبته) الظاهر  
 ان الخطاط للرتبة متحققة  
 في جميع الوجوه المذكورة  
 فتخصيصه بذلك ليس  
 كما ينبغي ثم ان الاولى في ذكر  
 هذه الوجوه هو تبديل  
 او بالواو اذ لا ضير في ان  
 يجعل الداعى الى افراد  
 القياس بالذكر هو مجموع  
 هذه الامور على ما يفهم  
 من كلام المصنف في الشرح

الظاهر (قوله من النص)  
 اى نص الكتاب بقريئة  
 المقابلة بالسنة (قوله  
 قلنا افردده الخ) حاصل  
 الجواب اختيار انه ليس  
 باصل للشرع يقال ان  
 اصول الشرع اربعة  
 وانما هو اصل للفقهاء فقط  
 وانت تعلم ان هذا الجواب

انما يتم على القول بان الشرع اعم من الفقه وهو قول من عرفه في بعض الحواشى بانه وضع (كذلك) الهى لما يتعرف العباد منه احكام عقائدهم واقوالهم وافعالهم بما يرتب عليه صلاحهم في دارى المعاش والمعاد لكن اختيار هذا القول مصادم لما ذكره من ان الاولى مرادفة الشرع للفقهاء ومناف لما يفهم من ظاهر قوله والاصل الرابع القياس من اصله لما كانت اخواته اصولا له



بالنسبة الى الثلاثة اولانه ليس بقطعي بخلاف الثلاثة ولهذا لا يصار اليه الا عند المعجز  
 عنها \* فان قلت الآية المؤولة والعام المخصوص والاجماع المنقول الينا بالآحاد  
 ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة قطعي \* قلنا الاصل في الثلاثة الاول القطع

( قوله وفرع بالنسبة الى  
 الثلاثة ) لانه يستنبط منها  
 ( قوله اولانه ليس بقطعي )  
 يجوز ان يكون معطوفا  
 على قوله او للاشارة الى  
 انحطاط رتبته وعلى قوله  
 لان القياس اصل بالنسبة الى  
 حكمه فيكون على الاول  
 وجها مستقلا للافراد  
 بالذكر وعلى الثاني وجها  
 آخر لان انحطاط رتبته وكلام  
 المصنف في الشرح صريح  
 في الاول ( قوله فان قلت  
 الآية المؤولة ) كان الاولى  
 ذكر خبر الواحد ايضا  
 ههنا ليكون في الكلام  
 اشارة الى ظني كل واحد  
 من الثلاثة كما فعله المصنف  
 في الشرح وكأنه اكتفى  
 بعموم العام المخصوص  
 للسنة ايضا

( قوله والعام المخصوص )  
 اي من الحديث فهو عام  
 مخصوص وانت تعلم قرينة

كذلك لتوقف ثبوت حجيتهما على الكتاب كما ذكرت بل الثلاثة فرع بالنسبة الى الكلام كما مر  
 \* واجيب بان المراد بفرعيته انه يحتاج الى اثبات الحكم في الفرع الى الاصل المقيس  
 عليه اذ لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بدون الاصل واذا توقف القياس عليه  
 لم يكن مستندا في اثبات الحكم في الفرع فلم يكن اصلاً مطلقاً بل كان اصلاً من وجه  
 دون وجه بخلاف الاصول الثلاثة فانها مستندة في اثبات الحكم فكانت اصولاً  
 مطلقة فانحطت بهذه الفرعية درجته عنها حتى كان مؤخراً عن كل واحد منها فكان  
 في افراده زيادة فائدة وهي بيان اشتراك الكل في نفس الاصلية حيث سماه اصلاً  
 واشارة الى امتيازه عنها في الفرعية وانحطاط درجته عنها في الاصلية ولوقيل  
 الاصول الاربعة نظرا الى نفس الاصلية لجاز لكن لم يكن فيه اشارة الى التفاوت الذي  
 ذكرناه فكان افراده اولى وما قيل في وجه اثبات فرعية القياس انه لو ذكر  
 مجتمعاً للزم اتفاق ماهية القياس بسائر ماهيات الاصول الثلاثة ولم يقل احد  
 بالتساوي ممنوع اذ لا نسلم التساوي ان لو ذكر مجتمعاً فان لقاتل ان يقول لم لا يجوز  
 ان يكون مقولاً بالتشكيك بان يقال على كل فرد فرد من الاصول الاربعة  
 ويكون في بعضها اشد واولى من البعض الآخر فلا يلزم التساوي قال بعض  
 الشراح والاصوب ان يقال انما افردته بالذكر لان جهة الاصلية فيه ضعيفة  
 فان المشروع يتناول الاحكام والعلل والاسباب والشروط والقياس لا مدخل له  
 في مساوي الاحكام فانضم هذا الى حجة فرعية المذكورة وضعف كونه اصلاً  
 فافردته بالذكر فتأمل ولا يخفى ان الجواب الاول الذي ذكره الشارح فيه اشارة الى  
 الانحطاط ايضا فلم خص الثاني بذلك فافهم ( قوله فان قلت ) مورد هذا  
 السؤال قوله اولانه ليس بقطعي بخلاف الثلاثة ( قوله الآية المؤولة ) اي كقوله  
 تعالى (ثلاثة قروء) وقوله تعالى (اولا مستم النساء) والعام المخصوص (اقتلوا المشركين)  
 والاجماع المنقول الينا بطريق الآحاد كقول عبيدة بن السلمان ما جمع اصحاب  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كاجماعهم على الاربعة قبل الظهر ( قوله  
 والقياس بعلة منصوصة ) كظهاره سؤرسوا كن البيوت قياسا على سؤر الهرة  
 فان العلة منصوصة عليها في الاصل وهي الطواف وكقياس حرمة اللواط على  
 حرمة وطء الحائض فان العلة منصوصة عليها في الاصل وهو الاذى وانما كان  
 القياس بعلة منصوصة قطعياً لعدم الاحتمال بخلاف القياس بعلة غير منصوصة فانه  
 ظني لاحتمال ان يكون الحكم معلولاً بعلة غير تلك العلة التي استنبطها المجتهد ومع وجود



(قوله فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز عن الكتاب) الظاهر ان منشأ السؤال هو قوله ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز عنها فقوله فينبغي ان يفرد ذكرها ليس كما ينبغي لان القول المذكور ليس بمسوق وجها للافراد بالذكر كما لا يخفى (قوله وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب) ﴿ ٢٨ ﴾ لا كلام فيه عند تحقق التعارض والعلم

وعدمه بالعارض وامر القياس بالعكس \* فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز عن الكتاب فينبغي ان يفرد ذكرها \* قلنا ذلك في اخبار الآحاد وانما الكلام في السنة وهي تتناول المتواتر والمشهور والآحاد وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب اولان الثلاثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم كما في الاشياء الستة

الاحتمال تزول القطعية (قوله فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز) هذا السؤال نشأ من قوله ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز (قوله وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب) وفيه نظر فان القسم الثاني لا يجوز به نسخ الكتاب لان الخطاط درجاته عنه لان النسخ يشترط فيه المماثلة بين الناسخ والمنسوخ كما سيأتي في باب النسخ فكيف تقول يجوز به نسخ الكتاب ويمكن ان يقال المشهور يجوز به الزيادة على الكتاب وهي نسخ معنى لان الزيادة بيان من حيث انها تبين محتتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد على ما يعرف في النسخ ان شاء الله تعالى فاطلاق الشارح جواز النسخ به بهذا الاعتبار وفيه بعد لان هذا لا يفهم من اللفظ وانما ظاهره النسخ المحض \* فان قلت ما فائدة قوله وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب وما الحاجة الى ذلك \* قلت كما يقول السنة تتناول هذه الاقسام الثلاثة وقسمان منهما في مرتبة الكتاب حيث يجوز نسخ الكتاب بهما فلا نسلم ان السنة مطلقا لا يعمل بها الا عند العجز (قوله اولان الثلاثة الخ) هذا جواب راجع عن افراد القياس بالذكر والمراد باصل الحكم الحل والحرمة والصحة والبطالان والجواز والفساد والوجوب ونحوها والمراد بالوصف الخصوص والعموم والتقييد والاطلاق والحقيقة والحجاز والاشترك ونحو ذلك من القطع والظن (قوله والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم) وذلك لا يمكن الابتعاد بالحكم في صورة اخرى وهو الفرع لكن ذلك الحكم لما كان مضافا الى العلة والعلة الى النص كان الحكم في التقدير ثابتا بالنص كانه بعمومه يتناول تلك الصورة كما اذا كانت العلة منصوصة فكان القياس مظهرا لامثباتها بخلاف الاصول الثلاثة وهذا معنى قولهم اثر القياس في تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لافي اثباته (قوله كما في الاشياء الستة) وهي الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والمالح فان الربوا كان او لا خاصا بها بتفسير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ثم عم

بالتاريخ وانما الكلام في المصير الى السنة عند امكان العمل بالكتاب فصورة النسخ خارجة عن المبحث لان امكان العمل بالكتاب فيهما ممنوع (قوله وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب) يريد بالنسخ اعم مما هو المشهور ومن الزيادة على الكتاب فانها نسخ ايضا عندنا وقد جوز اثمتنا الزيادة على الكتاب بالمشهور فلا يرد عليه ان المشهور لا يجوز به النسخ ثم ان تقديم الخبر الواحد على ما ذكره الشارح رحمه الله يكون استطرادا (قوله والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم) قيل فيه تسامح اذ القياس لا يغير الحكم ولكن يظهر انه عام كذا في بعض حواشي التلويح (قوله كما في الاشياء الستة) المذكورة في حديث الربوا وهي الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والمالح فان الربوا كان

خاصا بها بتفسيره عليه السلام ثم عم في كل مكمل وموزون قياسا عليها بعلة القدر والجنس كما (في)

الخصوص فتأمل (قوله وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب) فاذا يجوز العمل بها بالنظر الى غالبها وهو هذان القسمان من غير عجز عن الكتاب لوجوده وان ثبت العجز عنه لكونها ناسخة له



يحيى في محله ( قوله فان قلت ﴿ ٢٩ ﴾ على هذا) اى على ما فهم من السابق من كون المقتضى للانضمام هو

اثبات الاصل والوصف  
والافراد هو عدم اثبات  
الاصل وما قيل منشأ  
السؤال قوله والقياس  
مغير وصفه من الخصوص  
الى العموم ليس بوجه كما  
لا يخفى ووجهه ( قوله وفيه  
نظر) وجه النظر ما سيذكره

في بحث الاجماع حيث قال  
بعد ما نقل القول المذكور  
ولكننا نقول ذلك فاسد  
لان العدول لا يتصور منهم  
الاجماع على حكم من  
احكام الله تعالى جزافا  
بل بناء على حديث او معنى  
من النصوص رأوه مؤثرا  
وماذكروا من بيع التعاطى  
واجرة الحمام فالاجماع  
فيهما واقع عن دليل  
الا انه لم ينقل الينا استغناء  
بالاجماع عنه كذا في جامع  
الاسرار انتهى كلام  
الشارح رحمه الله هنالك

( قوله فيكون الاجماع  
مثبتا الخ) انما يتشبه على  
قول من يقول انه لا ينعقد  
الا عن خبر الواحد  
او القياس اذ هو حينئذ  
يكون مثبتا للقطع بعد  
حصول الظن بهما لاعلى  
قول من يقول انه لا ينعقد  
الا عن دليل قطعى وظاهري

\* فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر لانه لا يجوز الا عن مستند شرعى  
والا كان اثبات شرع ابتداء وهو غير جائز فيكون الاجماع مثبتا لوصف الحكم  
وهو القطع لاصله \* قلنا اشترط المستند في الاجماع ممنوع فانه جائز بدون عند البعض  
بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع  
التعاطى واجرة الحمام وفيه نظر الاولى ان يقال هذه علة صدرت لتوجيه  
كلام واقع لاعلة مطردة حتى يرد عليهما السؤال \* فان قلت قد ثبت الحكم  
بشرائع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ

في كل مكبل وموزون قياسا عليهما بعلة القدر والجنس ( قوله فان قلت الخ)  
هذا السؤال نشأ من قوله والقياس مغير وصفه من الخصوص الى العموم  
( قوله وهو القطع ) اى وصف الحكم الذى يثبت الاجماع هو قطعية الحكم  
بانه من عند الله تعالى او الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فتكون كالقياس في ان  
كلا منهما يثبت وصف الحكم لاصله ( قوله وفيه نظر ) وجهه انه لو صح  
ذلك لكان حال الامة اعلى من حال الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لانه كان يقول  
عن وحى ظاهر او خفى او استنباط من النصوص وهو باطل على ان عدالتهم  
تمنعهم عن الاجماع على حكم من احكام الله تعالى جزافا لاعن دليل واما الاجماع  
فيما ذكرنا فواقع عن دليل قد استغنى بالاجماع عن نقله وحينئذ فالسؤال باق \* واجاب  
عنه بعض الفضلاء بان اشترط السنة في الاجماع ممنوع واثبت سلم ذلك فلان سلم  
ان الاجماع في اثبات الحكم يقتدر الى المستند بل يثبت الحكم بنفسه من غير نظر  
الى المستند كما ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لو شرع حكما بالاجتهاد والرأى  
كان ذلك الحكم ثابتا بالسنة التى هي وحى لا بالرأى فكان في اثبات الحكم  
اصلا مستندا بنفسه بخلاف القياس فانه ينقل الحكم من المستند الى الفرع وهو  
مفتقر في اثبات الحكم اليه ضرورة فلا يثبت به صفة زائدة للحكم بل يزيل  
عنه القطعية لا الظنية \* واجاب بعض الشراح عن اصل السؤال بان العلم الحاصل  
بالاجماع غير العلم الحاصل بالسبب الداعى فهو قطعى عند وجود شرائطه بخلاف  
القياس فانه لا يوجب العلم قطعيا وعند تفاوت المدلول يظهر تفاوت الدليل  
( قوله فالاولى ان يقال الخ) قد عرفت انه لا حاجة الى هذا الاولى لما اجاب به بعض  
الشراح لكن الشارح لما اجاب بجواب لم يتم قال فالاولى الخ ( قوله هذه علة صدرت)  
وهي قوله اولان الثلاثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من الخصوص  
الى العموم ( قوله لتوجيه كلام واقع) وهو قول المصنف الاصل الرابع القياس ( قوله  
لاعلة مطردة) بان يدور الحكم معها وجودا وعدما ( قوله حتى يرد عليه السؤال)

كلام الشارح فيما يأتى يقتضى انه قد ينعقد عن ظنى وقد ينعقد عن قطعى ( قوله وفيه نظر الخ)



والجواب الحق عن اصل السؤال على ما في بعض الشروح هو ان الاجماع وان احتاج في تحققة الى سند الا انه لا يحتاج في الاستدلال به الى ذلك السند بل يثبت به الحكم من غير نظرية وتفتيش عنه بخلاف القياس فانه لا يمكن الاستدلال به بالاجماع هذه الاصول واجاب ابن ٣٠ الهمام عنه بان المحتاج الى المستند

قول كل واحد وليس قول كل واحد اجماعا بل الاجماع هو مجموع الاقوال المتوقف على كل واحد ولا يحتاج المجموع الى مستند (قوله فقد صارت شريعة لنا) في شرح المصنف شرائع من قبلنا انما تلزمنا اذا قص الله تعالى او رسوله بلا انكار وكانت ملحقة بالكتاب والسنة والاقتصار على الثاني كما فعله الشارح قصور لا يخفى (قوله عمل باقوى الدلائل كما في الاصول الثلاثة) كتقديم القطعي منها على الظني وفي جامع الاسرار للكاكي عمل بالا قوى من الدلائل الاربعة (قوله لانها وردت في جوازها عند الحاجة) كان الاولى طرح لفظ الجواز من البين اذ الكلام ليس فيه ثم ان الامة اجتمعت على شرعية العمل بالتحري عند الحاجة فالعمل به عمل بالاجماع ايضا كذا في بعض الشروح (قوله

بالاحتياط وبالتحري وبآثار الصحابة فكيف حصرت الاصول في الاربعة فلما هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرائع من قبلنا فقد صارت شريعة لنا لان نبينا عليه السلام قصها ولم ينكرها والتعامل ملحق بالاجماع العملي والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدلائل كما في الاصول الثلاثة والعمل بالتحري عمل بالسنة لانها وردت في جوازها عند الحاجة والعمل بالآثار عمل بالسنة لقوله عليه السلام « اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم » وجه الحصر على الاربعة ان ما هو الحجية في حقنا ان كان من الله تعالى فهو الكتاب وان كان من غيره فان كان من الرسول فهو السنة وان كان من غيره فان اتفقت الآراء فهو الاجماع والا فهو القياس والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء (اما الكتاب) اللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره

وهو قوله فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر (قوله وبآثار الصحابة) او التابعين الذين زاحوا الصحابة في فتواهم ونحو ذلك كالاتصحاب او قاعدة كلية او اصل باب (قوله قصها) اى اخبرها بانها شريعة من قبلنا من غير انكار ونسخ فيلزم منا على انها شريعة لرسولنا فيكون داخله في الكتاب والسنة (قوله والتعامل ملحق بالاجماع) فيكون داخله في الاحتياط عمل باقوى الدليلين كما في الاصول الثلاثة فان القطعي يقدم على الظني كالمؤثر يقدم على الآلية المؤولة والاجماع يقدم على الظني من الكتاب والسنة وقطعي الكتاب اقوى من ظنيتهما فيكون داخله في اخذها والعمل بالتحري عمل بالسنة فيكون داخلها في العمل بالآثار راجع الى السنة ايضا والعمل بقاعدة كلية او اصل باب راجع الى القياس (قوله ووجه الحصر الخ) قيل والاحسن في وجه الحصر ان الادلة الشرعية لا يتخلو اما ان يكون قول الشارح او قول غيره والاول اما قول الله او قول الرسول وقول الله تعالى هو الكتاب وقول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم هو السنة والثاني لا يتخلو اما ان يكون قطعيا او ظنيا والاول هو الاجماع والثاني هو القياس وفيه شيء لان الاجماع ليس كله قطعيا والقياس ليس كله ظنيا (قوله وان كان من غيره الخ) لا يقال السنة ايضا من الله تعالى فلا يدل على الحصر لانا نقول المراد عبارة الدليل الذي هو حجة في حقنا وعبارة السنة ليست من الله تعالى بخلاف الكتاب فثبت الحصر (قوله والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء) واعلم ان الحصر عبارة عن ايراد الشيء على عدد معين

والعمل بالآثار عمل بالسنة اقوله عليه السلام الخ) وفي شرح المصنف وقول الصحابي ملحق بالسنة لاحتمال (وهو)

لان بعضا منع اشتراط المستند الشرعي في مطلق الاجماع انما هو عند بعض العلماء وفي حق بعض الاحكام فلا يكون منعا ناعما الا عند البعض



وهو في اللغة اسم للمكتوب الا انه غالب في عرف الشرع على كتاب الله المكتوب في المصاحف كما غالب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه (فالقرآن) وهو في اللغة

وهو اما عقلي مررد بين النفي والاثبات يجزم العقل بملاحظة مفهومه بالانحصار كحصر المتصور في الواجب والمتنع والممكن واما استقرائي اى مستند الى التبع والاستقراء سواء كان في الجزئيات كتحصير اسباب العلم في الثلاثة واصول الفقه في الاربعة المذكورة والدلالة اللفظية في الثلاث والحيوان في انواعه او في الاجزاء كتحصير الجسم المركب في اجزائه من العناصر الاربعة عند القائل بتركبه منها واما جعلى كحصر المصنف مسائل الفن الذي صنف فيه في عدة ابواب تقتضيه المناسبة التي وقعت في خاطره وليس المراد بالاستقراء ههنا المنطقى المقابل للتمثيل والقياس اذ هو الاستدلال باحكام الجزئيات على حكم الكلى بل اللغوى اذ المقصود من القسمة تحصيل الاقسام لانعدية حكمها الى مقسمها فانها انما تصور بعد تحصيلها ومعرفة احكامها هذا وانما كان الاولى في هذا المقام الاستدلال على الحصر بالاستقراء لان الدلائل الدالة على الاصاله لم تقسم الا على هذه الاربعة لان العقل يوجب حصرها على الاربعة لان المنع يرد على القسم الاخير في الحصر العقلي بخلاف الاستقرائي \* واعلم ان الاستقراء على قسمين تام وناقص فالاول هو ان يكون الاستدلال بجميع جزئيات الكلى عليه وهو يفيد اليقين والثاني ان يكون الاستدلال ببعض الجزئيات وهو لا يفيد اليقين لجواز ان يكون حال البعض الذي لم يستقرأ بخلاف حال البعض الذي استقرى و يسمى ناقصا والاول يسمى تاما كاملا (قوله وفي اللغة اسم للمكتوب) ان قيل فينبغي ان يكون صفة كالمكتوب قلنا في العبارة اشارة الى انه من الاسماء المشبهة بالصفة كالاله والامام لامن الصفات كالمكتوب ونحوه (قوله غالب في الشرع على كتاب الله تعالى الخ) المفهوم من اطلاق كتاب الله تعالى ومن التمثيل بكتاب سيبويه ان يكون المراد بكتاب الله تعالى مجموع ما بين الدفتين ولا يدفعه مجرد كون التمثيل بكتاب سيبويه في مطلق الغلبة مع قطع النظر عن الكلية والجزئية فليكن هذا على ذكر منك فانه نافع فيما سياتى (قوله فالقرآن وهو في اللغة مصدر بمعنى القراءة) فان قيل كما ان القرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة كذلك الكتاب في اللغة بمعنى الجمع سمي به المفعول للمبالغة صرح به شراح الهداية وغيرهم فواجه قوله وهو في اللغة اسم للمكتوب \* قلت هو مذهب البعض وذهب بعضهم الى انه فعال كاللباس بنى للمفعول وهو المنقوش ثم اطلق على العبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب



مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقروء على ألسنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من الكتاب ولهذا جعله تفسيرا له وبقى الكلام تعريف للقرآن لان المجموع تعريف للكتاب حتى يلزم ذكر المحدود في الحد ولان

ذكره البيضاوي والشارح اختار الثاني لعله الثقل فيه (قوله غلب في العرف العام على المجموع الخ) المفهوم من اطلاق لفظ المجموع المعين ومن قوله وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب ومن قوله فيما سيأتي لانه مجموع مشخص ان يكون المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين وانما قال في العرف العام لانه غلب في عرف اهل الشرع على مقدار ثلاث آيات على ما ذهب اليه الامامان (قوله وهو في هذا المعنى أشهر الخ) يعني لفظ القرآن في المجموع المعين المذكور أشهر واظهر من لفظ الكتاب امانته أشهر منه فلكثرة الاستعمال فيه اذ ربما يستعمل الكتاب في سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في العرف الا فيما ذكرنا واما انه اظهر منه فلان الانتقال من القرآن الى المقروء اظهر من الانتقال من الكتاب الى المقروء ولان الملازمة بين المصدر والمفعول وهما القرآن والمقروء اقوى من الملازمة بين النقوش والالفاظ والانتقال من المصدر الى المفعول اظهر من الانتقال مما وضع للنقوش وهو الكتاب الى الالفاظ واذا ثبت الاشهرية والاظهريية صح تفسير الكتاب بالقرآن كالفننفر بالاسد ثم تعريفه بالباقي والفرق بين التعريف والتفسير ان التفسير تعريف لفظي بان يفسر الشيء بلفظ اظهر منه كما ذكرنا والتعريف يشمل الحد والرسم لانه ان ذكر جميع الذاتيات فهو حد تام وان ذكر بعضها فحد ناقص وان ذكر جميع العرضيات فقط فهو رسم تام والافناقص (قوله لان المجموع تعريف الكتاب) اي مع كون القرآن بمعنى الكتاب كما ذهب اليه البعض حيث قال القرآن بمنزلة الجنس وبقى الكلام قيوده كالفصل ولازالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير الدال على الاتحاد وقيل لامدخل لحرف التفسير في ازالة الوهم المذكور بل الحق انه لو اسند الازالة الى لفظ هو لكان اقرب فتأمل (قوله حتى يلزم ذكر المحدود في الحد) بيان ذلك ان ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لانهما اسمان لشيء واحد فتعريف احدهما تعريف للآخر فاذا جعل المجموع تعريفات للكتاب يلزم منه تعريف القرآن فيكون معرفا وقد جعلته من جملة المعرف فيلزم ذكر المحدود وهو القرآن او المكتوب لان المراد بالكتاب المكتوب في الحد وهو مجموع فالقرآن الخ وذكر المحدود في الحد محال لانه يلزم منه تعريف الشيء بنفسه وهو لا يجوز لان معرف الشيء يجب ان يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان العلم بالمعرف سبب للعلم بالمعرف والسبب سابق

السمع (قوله ولهذا جعله تفسيرا له) قال فيما يجيء قلنا هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلي فيبين كلاميه تدافع ظاهرا (قوله لا ان المجموع تعريف للكتاب) اي مع كون القرآن بمعنى كتاب الله تعالى ليظهر اللزوم المذكور (قوله على ما توهمه البعض) يريد به صاحب الكشف ومن تبعه (قوله وان لم يكن معهودا في الخارج) الظاهر وان لم يتقدم له ذكر كما لا يخفى

(قوله لان العلم بالمعرف سبب للعلم بالمعرف) الاول بالكسر والثاني بالفتح مع صحه



على المسبب وإذا كان كذلك فلا يجوز تعريف الشيء بنفسه ولا يلزم أن يكون العلم به قبل العلم به فيلزم تقدم الشيء على نفسه \* فان قلت كل تعريف يلزم منه تعريف الشيء بنفسه لان الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات المحدود ومجموع اجزاء الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف له بنفسه وهو محال \* قلت الفرق بين الحد والمحدود بالاجمال والتفصيل فدلالة الحد على اجزاء الماهية بطريق التفصيل ودلالة المحدود عليها بطريق الاجمال وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء يعتبر في الذهن على وجهين \* احدهما على سبيل الاجمال بان يحصل لجميع الاجزاء وجود واحد وهذا الاعتبار هو المحدود \* وثانيهما على سبيل التفصيل بان يحصل لكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حد ولا يلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال التعريف بجميع الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف الشيء بنفسه وهو ظاهر وبيان ذلك ان تعريف الماهية بجميع الاجزاء معناه ان تصورات جميع الاجزاء تفيد تصور جميع الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء هذا \* واعلم ان الحد ونعني به المعروف للشيء حقيقي ورسمي ولفظي فالحقيقي ما نبتأ عن ماهية الشيء وحقيقته ومن شرطه ان يذكر جميع ذاتيات المحدود كقولك في حد الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق والرسمي ما نبتأ عن الشيء بالازم له مختص به كقولك الانسان ضاحك منتصب القامة عريض الاظفار بادى البشرة واللفظي ما نبتأ عن الشيء بلفظ اظهر عند السامع من اللفظ المسئول عنه مرادف له كقولك العقار الخمر والغضنفر الاسد لمن يكون الاسد والخمر اظهر عنده من العقار والغضنفر وشرط الاول والثاني الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد اى كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد وهو جعل المحمول موضوعا والموضوع محمولا مع رعاية الكيفية وهذا يسمى عند المنطقيين بالعكس المستوي كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق انسان وهذا معنى قولهم كلما صدق المحدود صدق الحد فانه عكس لقولهم كلما صدق الحد صدق المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود وعلى الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي ففسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بمحد وحاصل المعنيين واحد وهو كون الحد جامعا لافراد المحدود وان كان بين نفسيهما فرق بالعكس في الحد تحقق مساواة الحد للمحدود ثم ما ذكره المصنف ليس بمحد حقيقي لانه لم يتعرض فيه للاعجاز وهو نفسها معنى ذاتي للكتاب على ما هو مقرر في محله



القرآن مصدر بمعنى المقرو على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة كذا في التلويح ( المنزل على الرسول ) صفة كاشفة للقرآن اى على رسولنا اللام فيه بدل عن الاضافة اول العهد لكونه عليه السلام وذكرفيه النقل والكتابة وهما من العوارض فالقرآن تعريف رسمى للكتاب لانه مرادف له والمنزل تعريف رسمى للقرآن \* فان قلت اذا كان القرآن علما مرادفا للكتاب فهو اشهر في مسماه منه فكيف صح تعريفه بما بعده تعريفا رسميا \* قلت لا يبعد ان يكون لشيء واحد مفهومان متفاينان يعامل كل بما يليق به والقرآن كذلك فان له مفهومين جزئى وقدمر وانه واقع في التعريف الرسمى وكلى يتناول الكل والجزء الاستدلالى وهو غرض الاصوليين وانه وقع التعريف الرسمى \* واعلم ان تعريف القرآن بما ذكره بالنظر الى ما بعد عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والى كونه دليل الحكم واما تعريفه مطلقا فهو الكلام المنزل للاعجاز ( قوله مصدر بمعنى المقرو ) فيكون جنسا يشمل كل مقرو وبقى الكلام فصلا ( قوله كما توهمه البعض ) اراد به صاحب الكشف ومن تبعه من شراح اصول فخر الاسلام وغيرهم ( قوله لانه مخالف للعرف ) اى كون القرآن بمعنى المقرو مخالف للعرف لان المتبادر منه عرفا ليس الا كلام الله تعالى بعيد عن الفهم لان المفهوم انما هو المعنى العرفى بواسطة العرف وقيل لانه مجاز واستعمال المجاز في التعريف غير سائغ ويحاج بانه تعريف رسمى واستعمال المجاز فيه جائز فالاولى ما ذكره الشارح في تعليل عدم كون القرآن مصدرا بمعنى المقرو ( قوله كذا في التلويح ) فيه ايضا والمشايخ وان كانوا لا ينساقشون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل انتهى ولك ان تقول لانتم ان كون القرآن بمعنى المقرو خلاف الوجه الصحيح لان ذلك مشهور في الكلام شائع في اللغة ظاهرا عند قرينة تدل عليه ولو خفى على البعض فذلك لا يمنع لان الظهور ليس بشرط عند الكل وفائدة العزو الى التلويح التقوى والاعتماد لان العزو اما ان يكون للتبرى من المعزو اليه او التقوى ( قوله صفة كاشفة ) اعلم ان الاصل في الصفة التخصيص في التكرات والتوضيح في المعارف ثم يتفرع على ذلك وجوه وهى البيان والكشف عن حقيقة الموصوف او مجرد التناء والتعظيم او ما يضاها ذلك من الذم والتحقير والتأكيد ثم الوصف ان كان مينا ماهية الشيء بان يكون وصفا لازما مختصا به يسمى صفة كاشفة وان كان وصفا مفارقا يسمى صفة مخصصة والاول انما يكون لتمييز الشيء من بين الماهيات المختلفة والثانى



(قوله وبه خرج) اى بمجموع ﴿ ٣٥ ﴾ قوله المنزل على الرسول بعضه بقوله المنزل وبعضه بقوله

على الرسول (قوله لان  
الفاظها غير منزلة) بخلاف  
الفاظ القرآن وهذا مبنى  
على ان يراد من المنزل  
ما نزل لفظه ومعناه  
حرفا للمطلق الى الكامل  
لكنه تفسير للكلام  
بما لا يرتضيه صاحبه  
فان المصنف رحمه الله قال  
في الشرح اخرج المكتوب  
في المصاحف وحيا غير  
متولد دخوله تحت المنزل  
فانه صريح في خلاف

وفي حق البعض (قوله وبه  
خرج سائر كتب السماوية)  
لانها وان كانت كالكتاب  
منزلة النظم والمعنى الا  
انها غير منزلة على رسولنا  
فهي خارجة بقوله المنزل  
على الرسول وان كان  
بملاحظة قوله على الرسول  
لا بملاحظة قوله المنزل  
لما نص عليه الهندي في  
شرح البديع من ان المراد  
بالمزلة ما نزل نظمه ومعناه  
بخلاف الاحاديث مطلقا  
فانها خارجة به لا بملاحظته  
اما النبوية فلانها منزلة  
المعنى فقط قال في الشرح  
المذكور مع انه لم ينزل  
معناها ايضا اذ المراد  
بالمزلة ما كان على لسان  
جبريل والمعنى ليس

معروفا بينهم كما يقال جاء الامير وان لم يكن معهودا في الخارج وبه خرج سائر  
الكتب السماوية والاحاديث وان كانت قدسية لان الفاظها غير منزلة كما نزلت  
الفاظ القرآن (المكتوب في المصاحف) جمع مصحف بفتح الميم

من متفتتها فالاول كقولك الجسم الطويل العريض العميق يحتاج الى فراغ يشغله  
ولا يخفى ان الوصف بهذه الاشياء كاشف عن ماهية الجسم فانه الجوهر القابل  
للابعاد الثلاثة والوصف بالمنزل من هذا القبيل فانه كاشف لماهية القرآن ومثال  
الثاني زيد التاجر عندنا فانه يحتمل التاجر وغيره فلما وصفته به رفعت الاحتمال  
(قوله وان لم يكن معهودا في الخارج) اى وان لم يتقدم ذكره في الخارج  
يعنى قد يستغنى عن تقدم ذكر المعهود لعم المخاطب به نحو خرج الامير اذا لم يكن  
في البلد الامير واحد وكقولك لمن دخل البيت اغلق الباب (قوله وبه خرج  
سائر الكتب السماوية) فيه بحث فانه اذا جعل القرآن هو المحدود وما بعده  
حده على ما نقله عن التلويح واختاره فيكون قوله المنزل على الرسول جنسا  
وما بعده فصلا وذكر الجنس في الحد انما يكون لبيان اصل الذات وتعيين جنسه  
من بين سائر الاجناس لا للاحتراز به عن شئ فالاجناس اصول الماهيات والفصول  
متمماتها والاحتراز انما يناسب بعد تعيين الذات فكيف يحتز بالمنزل عن سائر  
الكتب السماوية ولذا قال بعض الشراح قوله المنزل على الرسول جنس يتناول  
المسوخ وغيره والوحى المتلو وغيره فلما قال المكتوب في المصاحف خرج  
المسوخ تلاوته وغير المتلو فلم يحتز بالجنس لكن يجوز الاحتراز بالجنس اذا كان  
بينه وبين الفصل عموم من وجه\* لا يقال المكتوب في المصاحف لا يشمل المنزل  
وغيره\* لاننا نقول متواترا اعم من المنزل وغيره فيكون بينه وبين المنزل عموم  
من وجه وهذا كاف في الاخراج بالجنس والاولى ان يجعل الجنس وهو نفس  
المنزل فقط وهو شامل للكتب السماوية والاحاديث القدسية وقولنا على رسولنا  
فصل مخرج ماعدا القرآن من الكتب السماوية كالنوراة والانجيل ونحوها لانها  
لم تنزل على رسولنا فيكون المخرج هو قوله على رسولنا فقط والى ذلك اشار  
بعض الشراح (قوله كما انزلت الفاظ القرآن) تشبيه للمعنى وهو منزلة اى  
ليس نزول الفاظها كنزول الفاظ القرآن لان الفاظ القرآن انزلت للتحدى والاعجاز  
وليست الفاظ الاحاديث كذلك فلم تكن منزلة على رسولنا بهذا الاعتبار فلهذا  
اخرجها بقوله على رسولنا\* ولقائل ان يقول لاسلم اخراجها بهذا لان النظر  
في التعريفات الى نفس اللفظ مع قطع النظر عن السياق والسباق ولاشك ان المنزل  
على الرسول متناول لها فكيف يحتز به عنها فالاولى اخراجها بالمكتوب

كذلك واما القدسية فلانها غير منزلة النظم والمعنى لانها حاصلة عن وحى الهامى (قوله لان الفاظها) اى الفاظ



ذلك (قوله وهو) الضمير للمصحف المدلول عليه بالمصاحف كما ﴿ ٣٦ ﴾ في قول ابن الحاجب المرفوعات

وهو ما جمع فيه صحائف القرآن وبه يخرج ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهانكالا من الله اى على تقدير الاحسان \* فان قلت ان اردت من المصحف ما قلت يلزم الدور لان تصور المصحف موقوف على تصور القرآن والقرآن موقوف على المصحف والا لم يخرج ما نسخت تلاوته فلا يطرد التعريف \* قلنا تصور المصحف موقوف على تصور القرآن بمفهوم شخصي معروف عند كل احد حتى عند

في المصاحف كما فعله بعض الشراح فنأمل (قوله وهو) اى المصحف لان في الجمع مفردا من قبيل قوله تعالى (اعدلوا هو اقرب للتقوى) قيل لا يجوز ان يكون الظرف من هذا القبيل لان الضمير راجع الى العدل الذى تضمنه اعدلوا لا الى فرد من افراد مخاطبين باعدلوا وفيه نظر لجواز عود الضمير الى العدل المفرد الذى تضمنه الجمع على ان الجمع المحلى باللام يبطل عنه معنى الجمعية ويصير معناه الجنس عند البعض وهو ينصرف الى الادنى عند الاطلاق فتكون المصاحف في قوة المصحف قيل ما نسخت تلاوته انما يخرج بقيد المصاحف اذ لم يبق الجمع على معناه بان يكون معناه الجنس ويكون ذكر المكتوب لمحض التعليق اما اذا بقى فلا بل انما يخرج بالمكتوب بان يكون اللام للمعهد اى المصاحف العثمانية ويكون الظرف هو المخرج لما ثبت بطريق الاحاد والشهرة وقد يقال لاحاجة الى ذكر الظرف مع متعلقه لان ما يخرج بهما يخرج بقيد التواتر ويوجب بان الاصل في القيود بيان الواقع والاحتراز واقع (قوله يلزم الدور) وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه اما بمرتبة او بمراتب والاول يسمى دورا مصرحا والثانى مضمرا (قوله لان تصور المصحف الخ) بيان لزوم الدور وتقريره ان ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن وماهية القرآن موقوفة على ماهية المصحف لاختذه في تعريفه (قوله والا) اى وان لم ترد لم يخرج عن تعريف القرآن ما نسخت تلاوته لصدق تعريف القرآن حينئذ عليه لانه منزل على الرسول صلى الله عليه وسلم ومكتوب في المصاحف في الجملة مع انه ليس بقرآن فلم يطرد التعريف فلم يكن مانعا واذا لم يكن مانعا لم يحصل التعريف لوجود الحد بدون المحدود فكان توقف ماهية القرآن على ماهية المصحف ضروريا لذلك ولا يلزم الدور (قوله قلنا تصور المصحف موقوف الخ) تقرير دفع الدور ان القرآن له مفهومان جزئى وهو المجموع الشخصى الذى بين دفتى المصحف وكلى شامل للسكل والجزء وهو الكلام المنزل الخ فتصور المصحف موقوف على تصور حقيقة القرآن بمفهومه الشخصى وهو مجموع ما بين الدفتين لانه اذا قيل لك ما المصحف فيقال الذى كتب فيه القرآن وهذا معروف عند كل احد

هو ما شتمل (قوله وبقيت احكامه) هذا التقييد وقع من صاحب الكشف وقلده الشارح رحمه الله ولا يرى له وجه ظاهر والحق تعميم الخروج لما نسخت تلاوته واحكامه ايضا بل هو اولى بالاجراج (قوله والا) اى وان لم يرد بالمصحف ما ذكر بل ما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع اللغة وفي كلامه بحث لانه ان اراد به عدم خروج ما نسخت تلاوته بهذا القيد فسلم ولا محذور وان اراد عدم خروجه عن التعريف مطلقا فممنوع نظروجه بقيد التواتر اشير اليه

الاحاديث مطلقا (قوله حتى يلزم ذكر المحدود في الحد) لاشك ان ذكر المحدود في الحد ولو بمعناه فقد استلزم للدور المهروب عنه لان التحديد للماهية وبها اللفظ وبه نعم ذكر المحدود بانها بمعناه دون لفظه على وجه التحديد الاسمى جائز وليس من تحديد الشيء بنفسه في شيء ثم الحد عند اصولين ما يميز

الشيء عما عداه كالمعنى عند المناطقة صرح به المحلى وصرح غيره بانه المعروف عند علماء العربية (فهو)



الصبيان يحفظونه ويتدارسونه والقرآن بمفهومه العامي موقوف على تصور

فهو بديهي لا يتوقف على شيء والقرآن بمفهومه الكلي موقوف على تصور المصحف لاخذه في تعريفه فلا دور لاختلاف جهة التوقف لان ماهية المصحف انما هي موقوفة على القرآن بمفهومه الجزئي والموقوف على ماهية المصحف انما هو القرآن بمفهومه الكلي والحاصل ان الاصولي لا يعرف الا المفهوم الكلي ومعرفة وان توقف القرآن على معرفة المصحف لكن معرفة المصحف غير متوقفة على معرفته واما القرآن بمعنى المجموع الشخصي فمعرفة المصحف وان توقف على معرفته لكن معرفته لا تتوقف على معرفة المصحف لانه معلوم معهود بين الناس لا يحتاج الى الكشف ورفع الالتباس هذا اذا جعل التعريف تعريفاً للشخصي كما فعله بعض المحققين واما اذا جعله تعريفاً للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى البعض كما هو غرض الاصولي واختاره المصنف فلا دور لان معرفة المصحف غير موقوفة عليه بهذا الاعتبار وانما هي موقوفة عليه بمفهومه الجزئي لكن ظاهر كلام الشارح يدل على انه تعريف للمفهوم الجزئي كما اعلمناك سابقاً وهو مناف لقوله بعد قولنا هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلي فثبته لذلك \* فان قلت لم لا يفسر المصنف المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو وحينئذ فلا دور مطلقاً لعدم ذكر المحدود في الحد \* قلت ذلك لا يدفع الدور لان الوحي المتلو عبارة عن القرآن \* فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقاً قرآناً كان او غيره وهذا هو الشق المتروك في السؤال الى هنا على ماهو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة وسائر الكتب السماوية والاحاديث الالهية والقراءة الشاذة عن التعريف بقيد التواتر \* قلنا هو عدول عن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريف ولو قيل في جواب الدور المراد بالقرآن المأخوذ في تعريف المصحف معناه اللغوي لكان حسناً وهذا كثيراً ما يقع من انهم يأخذون المحدود في بعض الحدود فيعرض عليهم بالدور في دفعونه بان المراد بالمأخوذ في الحد معناه اللغوي وان كان الظاهر هو المعنى الاصطلاحي \* فان قلت المكتوب في المصاحف حادث عند اهل السنة خلافاً للحنابلة والقرآن كلام الله تعالى وليس بحادث \* فالجواب ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي ومعنى الاضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تأليف المخلوقين الا ان الاحكام لما كانت منوطة بالكلام اللفظي دون النفسي جعل القرآن اسماله واعتبر في حده ما يميزه عن المعنى القديم فلهذا عرفه ائمة

في التلويح لا يقال يلزم ان لا يكون لقوله المكتوب في المصاحف فائدة حينئذ لانا نقول غير مسلم فانه يجوز ان يجعل احترازا عمالم يكتب من القرآن اصلا مثل ما ارتفع بالنسيان قبل الكتابة روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والى هذا والاصول فلا يرد ان الانزال والكتابة عرضيان للقرآن فلا يكون المذكور بعده حداً له نعم هو حد رسمي للقرآن كما ان القرآن حد اسمي للكتاب والحد الاسمي ما نبأ عن الشيء يلفظ اطهر عند السامع من اللفظ المستعمل عنه مرادف له كقولنا العقار



اشير في الكشف ( قوله والتعريف انما يكون للماهية الكلية ) ﴿ ٣٨ ﴾ بخلاف الشخصي فانه جزئى

المصحف فلا يلزم الدور \* فان قلت فلاحاجة الى تعريف القرآن لانه مجموع مشخص معروف عند كل احد مقسوم الى سور وآيات فلا خفاء فيه والتعريف انما يكون للماهية الكلية \* قلنا هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلى لان الاصوليين يبحثون من القرآن من حيث انه دليل الحكم الشرعى والدليل عليه انما هو آية او بعضها فاطلقوا القرآن على الجزء كما اطلقوا على الكل فلا بد ان يؤخذ القرآن

الاصول بالمتكاتب الخ ( قوله فان قلت الخ ) منشأ هذا السؤال من جواب الدور ( قوله والتعريف انما يكون للماهية الكلية ) كالحيوان والانسان بخلاف الجزئى فانه لا يعرف لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة ونحوه كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غاية الحد التام الاشتغال على مقدمات الشئ بدون مشخصاته \* ولقائل ان يقول الشخصى مركب اعتبارى هو مجموع الماهية والشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد الامرين \* وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخصى على مقدمات الماهية لم يختص بالشخص فلا يفيد التميز الذى هو اقل مراتب التعريف فان ذكر معها العرضيات ايضا لم يجب دوام صدقها لا يمكن زوالها مع بقاء الشخص فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصات وعند زوالها يزول الحدود ايضا اعنى ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد والحق ان الشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ماعداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعيينه وتشخيصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير ( قوله لان الاصوليين يبحثون عن القرآن الخ ) قد تقدم ان للقرآن مفهوما شخصيا في العرف العام وهو مجموع ما بين الدفتين فلا يطلق على الآية بهذا الاعتبار انها قرآن بل بعضه وان اطاق فمجاز ومفهوما كليا في عرف الاصوليين وهو دليل الفقه الصادق على الكل والجزء وذلك لانهم يبحثون عن القرآن من حيث انه دليل الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تفصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقول بالنباتواتر وهذا مفهوم كلى لا اشتراكه بين الكل وجزئه اشتراكا معنويا فيكون حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فالآية الواحدة تسمى قرآنا حقيقة كالكل الا ان هذا التعريف ان ابقى على عمومته يتناول حروف المباني وهى التى يتركب عنها الكلام مع انها لا تسمى قرآنا لا عند الاصوليين ولا عند الفقهاء لعدم تعلق غرضهم بها وان عدها القراء قرآنا فوجب ان يراد بالمنزل ما دل على المعنى لظهور ان الاثر ليس الا للاعجاز فحينئذ يتناول حروف المباني وحروف المعانى من القرآن وهى احد اقسام الكلمة ويتناول سائر الكلمات وما فوقها من القرآن

لا يحصل معرفته الا بتعيين مشخصاته بالاشارة ونحوها كالتعبير عنه باسم العلم فهو اشارة الى اشكال في تعريف القرآن من وجه آخر وليس من تمة

الاول ( قوله او بعضها ) لقد اصاب الشارح رحمه الله في زيادة ذلك فان بعض الآية قد يكون دليلا كما في قوله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا فان كل كلمة منه دليل مستقل بحكم مستقل وليست بآية وقد استدرك ذلك على صاحب التلويح حيث قال لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية حتى احتيج في توجيهه الى ان يقال ان الغرض من تعيين الآية تحرير

الحر ( قوله قلنا هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلى ) ينساق ما ذكره اولاً من ان المصنف جعل القرآن مرادفاً بالمجموع المعين من كلام الله تعالى المقر وعلى السنة العباد تفسيراً للكتاب الا ان ذلك مر تضى صاحب التلويح ولذا عزاه اليه واما هذا فترتضاه ( قوله او بعضها ) لم يذكره

صاحب التلويح وانما اقتصر على ما قبله وصرح ابن الهمام في تحريره بان ادنى ما يطلق عليه اسم القرآن الآية ( وهذا )



جانب الكثرة لا تحجر برحائب القلة (قوله وهي كونه منزلا على رسول الله عليه الصلاة والسلام الخ) وبيانه ان المراد بالمنزل على الرسول المنزل لفظه ومعناه فلا يصدق على الاحاديث الالهية وسائر الكتب السماوية وبالمكتوب في المصاحف ﴿ ٣٩ ﴾ المكتوب بخط القرآن والمنقول بالتواتر النقل بين دفتي

المصاحف فيكون جميع صفات المذكورة مختصة ولا حاجة الى ما قيل من ان المراد اختصاص مجموع الصفات لا اختصاص كل منها (قوله لانه ليس بمشترك بين الاجزاء) وفيه بحث فان وجوده في الكل والجزء في الجملة كاف في تحقق الاشتراك لا محالة ولا حاجة الى اعتبار شموله بجميع الافراد الا ان يقال المراد ابانة سقوط وصف الاعجاز عن حيز الاعتبار في التعريف بعدم شموله لكل جزء اذ لو اعتبر في التعريف لا يكون التعريف جامعا لافراد المعرف وان كان من الصفات المشتركة بين الكل والجزء (قوله اذ الاعجاز انما هو بسورة) المذكور في جميع الكتب بسورة او مقدارها فالقصر على الاول كما فعله الشارح رحمه الله تعالى قصور الواحدة (قوله مختصة)

في عرفهم الخالص بحيث يصدق على الكل وعلى كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم كلي يتناولهما وذلك انما يكون بتحصيل صفات مشتركة بينهما مختصة بهما وهي كونه منزلا على الرسول عليه الصلاة والسلام مكتوبا في المصاحف منقولا الينا نقلا متواترا ولم يتعرض بكونه معجزا لانه ليس بمشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة فللمقرآن مفهوم شخصي في العرف العام وهو الذي قسم الى سور وآيات ومفهوم كلي في عرفهم الخالص وهو دليل الفقه (المنقول عنه عليه السلام وهذا هو الموافق لغرض الاصوليين لان بحثهم عن احوال الكتاب والسنة وغيرها ليس الا من حيث كونها دليلا شرعيا كما تقدم والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب خبري نعم لا يعطى حكم القرآن لكل كلمة او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية عندا كثر الفقهاء من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم شرعي لكن ذلك امر آخر يتعلق بنظر الفقيه لا الاصولي فخصه ذلك (قوله ولم يتعرض لكونه معجزا لانه ليس بمشترك بين الاجزاء) اذ الاعجاز انما وقع بسورة او مقدارها آخذا من قوله تعالى (فأتوا بسورة من مثله) واقصر سورة في القرآن ثلاث آيات والجزء يطلق على آية او بعضها فلم يكن مشتركا بين الاجزاء يدل على ذلك ان الامام شمس الائمة السرخسي قال ان مادون الآية والآية القصيرة ليست بمعجز وهو قرآن ثبت العلم به قطعاً فأمل والاعجاز عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاثبات بمثله من اعجزته اى جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة والصحيح ان اعجاز كلام الله تعالى وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة قيسل ان اعجاز القرآن عرضي لاذاتي لان الذاتي ما كان داخلا في حقيقة الشيء ومقوماله كالحیوان بالنسبة الى الانسان والعرضي ما كان خارجا عنها كالضحك بالنسبة الى الانسان ولا شك ان الاعجاز من الصفات اللازمة للنظم باعتبار افادته المعنى الخارجة عن حقيقته فافهم وقد يقال ان معنى القرآن نفسه معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر (قوله المنقول عنه نقلا متواترا) ولقائل ان يقول يلزم الدور هنا لان النقل لا يتصور الا بعد تصور

اي بهما لا باحدهما فلا تناقض ههنا كما لا تناقض في قوله فيما يأتي وهو من الصفات المشتركة المميزة لان المراد الاشتراك بين الكل والجزء والتميز للكل المدرجين ها تحته عن غيره (قوله انما هو بسورة) او مقدارها آخذا من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله كذا في التلويح



(قوله قلنا الالف واللام في الجمع) ويمكن ان يجاب ايضا بجمع قول السائل لان قراءته مكتوبة في مصحفه لاني المصاحف بان يقال لاناسم ذلك بل كل من كتب من مصحفه كتب كذلك كذا في شرح الأكملي (قوله) ولئن لم انها خرجت بقوله في المصاحف) ناظر الى قول السائل فيكون هذا الوصف زائدا لا حاجة اليه ولا تعلق له بدفع اصل السؤال فان من شاء هو قوله قبيله وبه تخرج قراءة ابي والتسليم المذكور يؤيده كما لا يخفى (قوله) ولكن فيه شبهة) ليس من تمة قول الجصاص فان المشهور لا شبهة فيه عنده بل يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده كما سيحى في مباحث السنة وبه يتبين ان الاعتبار بقول الجصاص انما هو في تعميم المتواتر لاني اخراج المشهور بقواهم لا شبهة فيه حتى يلزم ان يكون التعريف على رأيه دون رأى الجمهور (قوله) ويكون

نقلا متواترا) وهو ما تمتع فيه تواطؤهم على الكذب وبه يخرج قراءة ابي ابن كعب رضى الله تعالى عنه فعدة من ايام اخر متابعات لانها ثابتة بطريق الآحاد فان قلت قراءته قد خرجت بقوله في المصاحف لان قراءته مكتوبة في مصحفه لاني المصاحف فيكون هذا الوصف زائدا لا حاجة اليه قلنا الالف واللام في الجمع للجنس اذا لم يكن للعهد فلا يخرج قراءته بقوله في المصاحف ولئن سلم انها خرجت بقوله في المصاحف فلاناسم كون المنقول عنه زائدا لان غرضه التمييز وهو من الصفات المشتركة المميزة وكونه للاخراج غير لازم (بلاشبهة) احترز به عن القراءة الثابتة بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فاقطعوا أيانها هذا على قول الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر ولكن فيه شبهة لان اصله من الآحاد واما على قول غيره فقوله بلاشبهة يكون

المنقول الذي هو القرآن والمنقول متوقف على النقل لاخذ في تعريفه ويمكن ان يجاب بان هذا دورى لا دورى تقدم او ان المراد بالنقل الاول اللغوى والثاني الاصطلاحى فلا دور (قوله الالف واللام في الجمع للجنس) اذا لم تكن للعهد الخارجى هذا مختار بعض الاصوليين وقال جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة الالف واللام في الجمع يكون للاستغراق اذا لم تكن للعهد وسأى هذا في محله (قوله) فلا يخرج قراءته بقوله في المصاحف) لان الجنس ينصرف عند الاطلاق الى الادنى ليقينه ويحتمل الاعلى بدليله ولم يوجد هنا دليل الكل (قوله) ولئن سلم) ان اللام للعهد وانها لم تسلب معنى الجمعية والمراد بالمصاحف المصاحف العثمانية (قوله) وكونه للاخراج) اى كون المنقول عنه للاحتراز غير لازم اذا الاصل في القيود ان يكون للتحقيق وبيان الواقع والاحتراز تابع صرح بذلك سعد الدين الفتنزاني على ان مقام التعريف يقتضى زيادة التوضيح ودفع التوهم فزيد قيد التواتر لذلك وقيل يجوز ان يكون هذا القيد احترازا عن التسمية في اوائل السور وفيه تأمل (قوله) فاقطعوا أيانها) وكذا فصيام ثلثة ايام متابعات (قوله) لانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر) يعنى فلم يحصل الاحتراز عنه بقوله متواترا لدخول المشهور في المتواتر عنده ولكن فيه نوع شبهة لكونه احاد الاصل ففاه بقوله بلاشبهة وفرق ما بين قراءتى ابي وابن مسعود تلقى العلماء بالقبول والعمل بالثانى دون الاول فسمينا به الثانى مشهورا دون الاول (قوله) واما على قول غيره) وهو من يقول ان المشهور قسم من الاحاد او قسم برأيه بين المتواتر والاحاد \* وقوله بلاشبهة يكون تأكيدا وهذا الموضع صالح للتاكيد لقوة شبهة المشهور بالمتواتر وقيل انه للاحتراز عن المشهور على قول غير الجصاص ايضا لان المشهور لما كان متواتر الفرع شمله قوله متواترا



تأكيداً) وهذا الموضوع صالح للتأكيد ﴿ ٤١ ﴾ لقوة شبهة المشهور بالتواتر (قوله في اوائل السور) احتراز عن

التي في سورة النمل (قوله  
على ما هو المشهور  
من مذهب ابي حنيفة رحمه الله  
تعالى) هو قول المتقدمين  
وما سيجي من الصحيح  
هو قول المتأخرين (قوله  
لانه لم يكفر منكرها وانتفاء  
الوازم يدل على انتفاء  
الملزوم (قوله والجواب  
انها من القرآن الخ) واجاب  
عنه القا آني بان قيد  
الحيثية معتبر في الحدود  
وانما لم يطرد الحد لو لم يكن  
المراد من الكتابة الكتابة  
على انه قرآن وليست التسمية  
كذلك بل كتابته للفصل  
والتبرك بها وورد بان معنى  
اعتبار قيد الحيثية  
في التعاريف هو ان يجعل  
اطلاق اسم الحدود  
على ما صدق عليه الحد  
من حيث تحقق هذا  
التعريف فيه وصدقه  
عليه فانما يكون قولنا  
الحمد لله رب العالمين قرآنا  
لوان اعتبر فيه القيود الثلاثة  
المنزلية والمكتوبية  
والمنقولة بالتواتر فاذا  
قيل ذلك شكرا لم تكن  
القيود الثلاثة معتبرة فيه  
وليس معنى اعتبار قيد  
الحيثية ان تكون مكتوبية

تأكيداً وما يورد على التعريف التسمية في اوائل السور فان الحد صادق  
عليها وليست بقرآن على ما هو المشهور من مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى لانه لم يكفر  
منكرها ولم يتعلق بها جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض  
والجواب انها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه انزلت للفصل بين السور  
لكن فيه شبهة لكونه احاد الاصل فاخرج بقوله بلاشبهة (قوله وما يورد  
على التعريف) اى على طرده التسمية فان الحد صادق عليها لانها مكتوبة  
منقولة بطريق التواتر وليست بقرآن على ما هو المشهور من مذهب ابي حنيفة  
رحمه الله على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين قال بعض المحققين واما التسمية  
على قول المتأخرين فلا ترد على التعريف لان قوله بلاشبهة احتراز عنها  
يعنى لان الخلاف يورث الشبهة فلا يكون الحد صادقا عليها فتأمل (قوله  
في اوائل السور) يحترز به عن التي في سورة النمل فانها قرآن بالاجماع (قوله لانه  
لم يكفر جاحداها) علة لعدم كونها قرآنا لانها لو كانت قرآنا لوجب اكفار  
منكر قرآنتها لانه انكار للقطعي كمنكر قرآنية الباقي ومنكر احد الاركان واللازم  
باطل لان الاجماع على عدم الاكفار واذا بطل اللازم بطل المزوم وفيه نظر  
اذ لا يلزم من عدم اكفار منكرها عدم كونها قرآنا لان انكار القطعي انما يكون  
كفرا اذا لم يستند الى شبهة قوية بحيث يخرج الحكم عن حد الوضوح الى  
حد الاشكال وههنا كذلك لقيام الادلة من الطرفين في زعمهما او المراد بالشبهة  
ما يشبه الدليل وليس بدليل ولو في اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث  
لا يطلع عليها الا بامعان النظر مثلا دليل الشافعية في هذه المسئلة وهي كون  
البسملة آية من الفاتحة ومن كل سورة شبهة عند الحنفية بمعنى انه ليس بدليل  
في الواقع لكن الشافعية جعلوه دليلا في الواقع لعدم اطلاعهم على عدم دلالاته  
على مطلوبهم قوية عندهم ايضا خفاء فسادها حتى احتاجوا الى امعان النظر  
ودليل الحنفية بالعكس عند الشافعية واذا قوى عند كل فريق الشبهة من الطرف  
الآخر لا يلزم التكفير (قوله انها من القرآن على ما هو الاشهر الصحيح  
من مذهبه) هذا مذهب اليه المتأخرون من ان الصحيح من المذاهب انها في اوائل  
السور آية من القرآن وان لم تكن من السور \* فان قلت فعلى هذا لا يكون فيه  
شبهة \* قلت بل فيها شبهة ايضا لكن الشبهة التي هنا غير الشبهة التي هناك كما سنذكرها  
(قوله انزلت للفصل بين السور) كما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما  
ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان لا يعرف ختم سورة ولا ابتداء  
اخرى حتى ينزل عليه جبرائيل عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم في اول كل

مثلا من حيث انه قرآن كما زعم فانه عكس المقصود على ان الفصل والتبرك بها لا يمنع قرآنته لان



الزول لذلك ( قوله لمكان الشبهة في كونها قرآنا ) المراد بالشبهة ههنا هو ما يشبه الدليل وليس به في نفس الامر ولو كان في اعتقاد الخصم وازالة تلك الشبهة لما كانت محتاجة الى الامعان خلفاء فسادها بعد المتمسك لها معذورا حتى لا يكفر كما لا يكفر المؤول وهي ههنا ما يزعمه المنكر من حيث انها انزلت وكتبت للتيمن بها كما يكتب على صدر الكتب ﴿ ٤٢ ﴾ ويذكر عند كل امر ذي خطر

لا يقال اذا كانت في التسمية بشبهة يلزم خروجها عند تعريف القرآن بقولهم بلاشبهة مع انها من القرآن على ما هو الاصح من مذهب الامام لانا نقول الشبهة المنفية في التعريف ما هو من جهة النقل ولذا جعلوا قولهم بلاشبهة احترازا عن المشهور وتأكيذا لقوله متواترا ولاشبهة في انعدام تلك الشبهة في التسمية عند الامام والالم يقل بكونها قرآنا واما المذكورة ههنا فليس المراد بها الاما ذكرناه ( قوله ولم يجز بها الصلاة ) على ان الامام التمرتاشي ذكر في شرح الجامع الصغير انه لو اكتفى بها تجوز الصلاة عند ابن حنيفة رحمه الله وان كان الصحيح هو الاول كذا

ولهذا كتبت بخط على حدة ليعلم انها ليست من اوائل السور ولا من اواخرها وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة في كونها قرآنا ولم يجز بها الصلاة لشبهة الاختلاف سورة \* فان قلت هذا يلائم مذهب الشافعي رحمه الله فان تكرر النزول يقتضى تعدد القرآنية \* قلت القول بتكرره لا يقتضى القول بتعددده كيف وقد قيل بتكرره نزول الفاتحة ولم يقل احد بتعدد قرآيتها ( قوله ولهذا كتبت بخط على حدة ) علة لكونها انزلت للفصل وعلل بعض الشراح بما قاله المتأخرون من انها آية في اوائل السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار مع المبالغة بتوصيتهم لتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين وقد يقال ومع ذلك لا يفيد القطع بما قاله المتأخرون بل الظن صرح به ابن الحاجب ( قوله وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة ) جواب عما يقال لو كانت قرآنا على الصحيح من المذهب لوجب الاكفار من انكر قرآيتها لكونه منكرا للقطع واللازم باطل لان الاجماع على عدم الاكفار لمكان الشبهة في كونها قرآنا لاشبهه الآثار واختلاف العلماء فان مالكا رحمه الله يقول انها ليست من القرآن الا في النمل فانها بعض آية فيها وذلك يورث الشبهة ومثل هذا يمنع التكفير وقد تقدم بيان الشبهة المانعة من الاكفار ( قوله ولم يجزها الصلاة ) جواب عن سؤال مقدر تقرير السؤال ظاهر واما تقرير الجواب هو ان وجوب قراءة القرآن ثبت بنص لاشبهة فيه ولا تؤدي الا بقرآن لاشبهة فيه في كونه آية تامة والتسمية ليست كذلك لان الصحيح من مذهب الشافعي انها مع ما بعدها الى رأس الآية آية تامة فاورث ذلك شبهة في كونها آية تامة فلا يتأدى بها الغرض المقطوع به وهذا الجواب مبنى على الصحيح من الرواية والا فقد ذكر التمرتاشي في شرح الجامع الصغير انه لو اكتفى بها تجوز الصلاة عند ابن حنيفة رحمه الله لكن الصحيح هو الاول ( قوله لشبهة الاختلاف ) الفرق بين الخلاف والاختلاف ان الخلاف ما لم يكن مسنداً الى دليل والاختلاف ما استند الى دليل ولذا ينفذ القضاء بالحكم في الثاني

في الكشف ( قوله لشبهة الاختلاف في كونها آية ) فانها وان كانت آية تامة عند الامام ( دون ) لكن الصحيح من مذهب الشافعي رحمه الله انها مع ما بعدها الى رأس الآية آية تامة فاورث ذلك شبهة في كونها آية فلا يتأدى به الغرض المقطوع به كذا في الكشف والتلويح وفيه بحث لان هذا يقتضى ان لا تجوز الصلاة باول كل سورة الى رأس الآية لان الآية التامة على ما ذكره من مذهب الشافعي رحمه الله هو التسمية مع ما بعدها الى رأس الآية



في كونها آية واما قراءة الحائض والجنب فانما جازت لقصد التيمن كجواز قراءة الحمد لله رب العالمين عند قصد الشكر لا التلاوة ( وهو اسم للنظم والمعنى ) وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو الرمي لغة رعاية للدب لان النظم حقيقة جمع اللائى في السلك بحسن الترتيب وفيه تشبيه الفاظ القرآن

دون الاول ( قوله ) واما قراءة الجنب والحائض فانما جازت لقصد التيمن )  
 جواب سؤال وكل من السؤال والجواب ظاهر \* فان قلت لم يجوز ان يكون هذا الجواب للشبهة المذكورة ايضا \* قلت تلك الشبهة لا يورث هذا الجواز لان المقام مقام الاحتياط فالاحوط هنا تركهما \* فان قيل فيذنبى ان لا يعتد بقصد التيمن والتبرك جواز تلاوتهما له لانه ايضا مناف للاحتياط \* قلنا مقارنة القصد لا يورث مجرد الشبهة بل تخرجها عن القرآنية قطعاً لانها مما يختلف بالاعتبار وقيد الحيثية لا بد من اعتباره فيما يختلف به بان يراد ان اطلاق اسم المعرف على ما قصد عليه المعرف انما يكون من حيث تحقق هذا التعريف فيه وصدقه عليه فقولنا الحمد لله رب العالمين انما يكون قرآناً لو اعتبر فيه قيود الثلاثة المتزلية والمكتوبية والمنقولة بالتواتر فاذا قيل ذلك شكراً لم تكن القيود الثلاثة معتبرة فيه فلم يصدق المحدود وهو القرآن لعدم صدق الحد عليه ( قوله في المتن وهو اسم للنظم والمعنى ) المراد المنظوم والمعنى القديم كما يلوح من عبارة التلويح \* واعلم ان المصنف جعل الكتاب اسماً للنظم والمعنى وصاحب المنتخب جملة النظم والمعنى وبينهما تناف \* قال بعض الشراح ولما جعل القرآن بمعنى المقر و قال هو اسم للنظم والمعنى باحتمال الاسم ولم يقل وهو النظم والمعنى كما قاله صاحب المنتخب لان المعنى لما كان صورة عقلية لا يجوز جعله مقرواً فجعل المقر واسم له انتهى وفيه نظر لانه على ذلك التقدير يكون اسماً للمعنى وليس اسماً للنظم لان المقر هو حقيقة النظم لاما هو اسم له فتأمل ( قوله ) وفي ذكر النظم دون اللفظ الى آخره ) فان قلت كان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم يطلق على الشعر ففي كل منهما سوء ادب فيذنبى الاحتراز عن كل منهما \* قلنا اطلاق النظم على الشعر ليس بالنظر الى الاصل بل بالنظر الى العارض فان حقيقته جمع اللائى في السلك ثم استعمل في الشعر مجازاً لافتقاره الى حسن ترتيب لتحصيل الوزن بخلاف اللفظ فانه حقيقة في الرمي ابتداء فكان استعمال النظم اولى رعاية للدب واطارة الى تشبيه كلمات القرآن بالدرر فيه استعارة لطيفة \* ولقائل ان يقول المشبه لا بد ان يكون اعلى مرتبة من المشبه وفي وجه الشبه حتى يصح التشبيه ولا يمكن القول بهذا في هذا المقام فالاولى في تعليل العدول عن اللفظ الى النظم

فليتأمل ( قوله ) واما جازت لقصد التيمن ( وهي حينئذ ليست بقرآن لان قيد الحيثية معتبر في تعريفه على ما نبهناك عليه قبل اسطر ( قوله ) الذي هو الرمي لغة ) كذا في الكشف وغيره وفي التوضيح لان اللفظ في الاصل اسقط شئ من الفهم وهو الظاهر من كلام صاحب الاساس لانه جعل لفظ النوى حقيقة ولفظت الرمي الدقيق مجازاً ( قوله ) رعاية للدب ) تعليل للعدول عن النظم وقوله لان النظم تعليل لاختيار النظم ( قوله ) جميع اللائى في السلك ) المنفهم من كتب اللغة هو عدم اختصاص حقيقة النظم باللائى قال في القاموس النظم هو التأليف وضم شئ الى آخره وفي الجملة نظمت الحرز نظماً لكن ذلك غير قادح حينئذ فيما ذكره القوم من ان فيه اشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر فان مدعاهم هو الايهام وكون اكثر استعمال النظم في اللائى كان في ذلك



(قوله فيكون ذلك تعريفا لخاص القرآن) ممنوع وما ذكر انما يفيد كون التعريف بتقريب خاص القرآن لا الاقتصار عليه وقد قيل كان حق هذه المباحث ان تؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كان مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه قال المصنف رحمه الله في شرح منتخب الاخسكتي بعدما ذكر نكتة الايشار النظم على اللفظ ولايشكل علينا ذكر اللفظ في تعريف الخاص والعام لان ذكر التحديد ﴿ ٤٤ ﴾ لا يختص بالقرآن انتهى (قوله فالاولى

ان يقال اطلاق النظم واللفظ جائز على السواء) فيه ان المصنف رحمه الله قال في شرح منتخب الاخسكتي ان مشايخنا رحمه الله انكروا اطلاق اسم اللفظ على القرآن بان يقول قائل لفظ القرآن هذا وفلان يلفظ بالقرآن والتوقيف ورد بالقراءة والتلاوة لا باللفظ الموهوم بمعناه الموضوع له انتهى قال الرضى في شرح الكافية واللفظ خاص بما يخرج من الفم من القول فلا يقال لفظ الله كما يقال كلام الله وقوله انتهى ولا يذهب عليك ان الفرق المذكور انما هو في المكتوبة في المصاحف لا المعنى القائم بذاته تعالى الا ان يجعل اطلاقه

بانفس الجواهر وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانه تعريف للخاص وغيره مطلقا لان حيث انه من القرآن فرعاية الادب فيه غير لازمة كذا في شرحي المنار افاضة الانوار وجامع الاسرار \* ولقائل ان يقول المصنف قال اولاً وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم والمعنى الى ثمانين قسماً ومن جملة ذلك الخاص والعام فعرف كل واحد منهما باللفظ فيكون ذلك تعريفا لخاص القرآن لاحالة فالاولى ان يقال اطلاق النظم واللفظ جائز على السواء لان كلامنا في المكتوب في المصاحف

رعاية الادب فقط (قوله وانما ذكر اللفظ الى آخره) جواب سؤال بان يقال قد قاتم في ذكر النظم دون اللفظ رعاية للادب وهذا لا يتم لانه ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره فلو كان العدول من اللفظ الى النظم لما ذكرتم لم يذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانهما من اقسام القرآن فتقرير الجواب ظاهر من الشرح \* وقوله مطلقا اى سواء كان من الكتاب او السنة (قوله كذا في شرحي المنار افاضة الانوار وجامع الاسرار) افاضة الانوار وجامع الاسرار بدل كل من كل من شرحي \* والانوار للشيخ اكل الدين شارح الهداية \* وجامع الاسرار للكاكي شارح الهداية ايضا (قوله ولقائل ان يقول) اعتراض على ما ذكر في هذين الشرحين \* وحاصله ان يقول ما ذكرتم من جواب السؤال المقدر لا يتم اذ لا نسلم انه تعريف للخاص المطلق بل تعريف لخاص القرآن لان النظم هو المقسم والمقسم انما يتناول اقسامه لا غير فلم يتم توجيه العدول من اللفظ الى النظم لرعاية الادب \* ويمكن ان يقال التوجيه المذكور صحيح وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لان المراد منه المفردات لا المركبات فلا يصح استعمال النظم فيه بل بتعيين استعمال اللفظ لشموله المفرد والمركب بخلاف النظم لاخصاصه بالمركب كما سنذكره (قوله فالاولى ان يقال اطلاق اللفظ والنظم جائز الخ)

(قوله بانفس الجواهر) بفتح الفاء اى بنفسها لا باشدها نفاسة اذ لا دليل عليه او بضمها (يعنى) فيما قيل اى بها انفسها (قوله فيكون ذلك تعريفا لخاص القرآن) انما يتم هذا اذا كان تقسيم المصنف تقسيماً لنظم القرآن ومعناه وهو ممنوع لاطلاق قوله وانما يعرف احكام الشرع عن تقيد الاحكام المتعلقة بالقرآن وكون هذا الاطلاق قاضيا يكون ضمير اقسامها عائدا الى النظم والمعنى مرادا بهما مطلقهما على الاستخدام لانظم القرآن ومعناه خاصة مع الانفع اعتبار التقسيم لمطلقهما (قوله فالاولى) من ان اللفظ مساو للنظم في جواز الاطلاق على نظم القرآن



على الكلمات المكتوبة لكونها مما يتلفظ بها الانسان وان لم تكن مافوظة بالقياس اليه تعالى كما فعلوه في تعريف الكلمة ثم الظاهر ان ما يتضمن اطلاقه في حقه تعالى على نوع سوء ادب لا يجوز اطلاقه ولذا قال المصنف رحمه الله فيما نقلنا عنه ان مشايخنا انكروا اطلاق اسم اللفظ على القرآن فلا يرد عليه ما اورده بعض الافاضل في حاشيته على التلويح حيث قال بعد ما نقل الكلام المذكور من الشارح ولا يذهب عليك ان منشأ قوله فالاولى عدم الوقوف على ان الكلام ﴿ ٤٥ ﴾ في رجحان النظم على اللفظ في هذا المقام لافي عدم صحة اللفظ

فيه (قوله لا المعنى القائم بذات الله تعالى) فيه ان المذكور فيما سبق من توجيه العدول عن اللفظ الى النظم برعاية الادب ليس مبناه على ان يراد بالقرآن ذلك حتى يفيد منه كيف وحينئذ اطلاق النظم ايضا غير جائز (قوله ولم يرد به) ابتداء كلام ولا تعلقه بمقابلته (قوله لان المعنى لا يكتب) وقد ذكر في تعريف القرآن المكتوب في المصاحف (قوله بل نظم دال على المعنى) الحاصل ان المعنى مأخوذ فيه بطريق القيدية لا بطريق الجزئية وهذا كما جعل فخر الاسلام رحمه الله العمل مأخوذ في علم الفقه لا بطريق الجزئية اذ المركب من

لا المعنى القائم بذات الله تعالى ولم يرد به ان النظم والمعنى جزآن من القرآن لان المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم كما يعتبر في القرآنية يعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهما بل نظم دال على المعنى \* لا يقال المتشابهة قرآن وليس له معنى يعني ذلك انما يكون باللفظ الحادث فلا فرق بين اطلاق اللفظ والنظم والحاصل ان مراد القوم بالنظم في هذا المقام هو اللفظ حيث يقسم الى الخاص والعام والمشارك ونحوه لان الموصوف بها هو اللفظ دون النظم واختيارهم النظم عليه رعاية للادب نظرا الى الاصل كما بيناه قريبا مع ما في النظم من حسن الاستعارة والاشارة الى مناسبة الالفاظ وتناسق المعاني بخلاف اللفظ وانما قيدنا بهذا المقام لان النظم يطلق ويراد به الشعر او المعنى المصدرى او اللفظ المرتب المعاني المتناسق الدلالات فليسها على السواء في حد ذاتهما فاطلاق الشارح التسوية فيه التأمل الا ان يقال مراده التسوية ههنا (قوله لا المعنى القائم) ظاهره انه لو كان كذلك لكان اطلاق النظم متعينا دون اللفظ وفيه بحث لانه كما لا يصح اطلاق اللفظ على المعنى القديم كذلك لا يصح اطلاق النظم على جميع اطلاقاته عليه وانما يطلق على اللفظ الحادث المؤلف لكن ذكر في شرح العقائد ان الكلام النفسى يعبر عنه بالنظم المسحى بالقرآن المركب من الحروف والجواب انه مجاز من باب تسمية المدلول باسم الدال وانما قال لان كلامنا في المكتوب الخ لان غرض الاصوليين الاستدلال بالقرآن على الحكم الشرعى وذلك انما يكون باللفظ الحادث الدال على المعنى القديم دون المعنى القديم المجرد والتحقيق ان القرآن اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم وبين اللفظى الحادث المؤلف فيكون حقيقة فيهما (قوله ولم يرد به) ابتداء كلام لا تعلق له بذلك الاول (قوله بل نظم دال على المعنى) يعنى المراد بقولهم انه اسم للنظم والمعنى انه اسم للنظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا صفة للفظ الدال على المعنى للمجموع اللفظ

العلم وغيره لا يصدق عليه العلم بل جعله مأخوذا فيه بطريق القيدية

كيف وانه بمعنى الرمي لغة على ما قرره آتفا نعم ولو اطلق لفظ اللفظ على الامر القائم بذات الله تعالى على القول بانه معنى غير لفظ او معنى ولفظ لا ترتيب فيه مع انه لا يطلق على واحد منهما لفساد اطلاقه عليه لكان فيه سوء ادب لكن هذا لا ينافي سوء الادب في اطلاقه على النظم الدال على ذلك المعنى من حيث هو دال عليه غاية ما في السبب ان يكون سوء الادب في اطلاقه على ذلك المعنى



(قوله وفيه رد على من زعم ان المعنى المجرد قرآن) اى فى قواهم اسم للنظم والمعنى حيث ذكر النظم ايضا فان ودى هذه العبارة على ما بينا اما جزئية المعنى اوقيدية وايا ما كان يحصل بها الرد المذكور اما على الاول فلان القرآن ان يكون حينئذ هو مجموع النظم والمعنى للمجرد المعنى واما على الثانى فلان القرآن يكون حينئذ هو النظم الدال على المعنى وليس المراد كون الرد بخصوصية هذا ٤٦ التعبير فلا يرد عليه ان ذلك

يحصل ايضا بان يقال القرآن اسم للنظم الدال على المعنى فان تعيين الطريق ليس من دأب المناظرة ولا حاجة حينئذ فى الجواب الى ما قيل المراد رد ذلك على وجه يتضمن توجيه القول المشهور للامام ابى حنيفة رحمه الله كما هو اللائق ولذلك عدل عما هو الظاهر وهو قولنا هو النظم الدال على المعنى فانه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلائم غرضه رحمه الله فانه مستبعد جدا (قوله وهو مذهب ابى حنيفة) هو ايضا داخل فى الزعم (قوله فقال وهو اسم للنظم والمعنى) يعنى عند الامام ابى حنيفة رحمه الله ايضا (قوله الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى الصلاة) اى فى حالة العجز والاختيار اقوى (قوله وهو مذهب ابى حنيفة) ليس

ولكن انقطع رجاء معرفته قبل يوم القيامة وفيه رد لمن زعم ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب ابى حنيفة ولهذا جواز القراءة بالفارسية فى الصلاة من غير عذر مع ان قراءة القرآن فرض فيها فقال وهو اسم للنظم والمعنى الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى الصلاة واقام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال

والمعنى ومقصود المشايخ من قولهم هو اسم للنظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشى من قول ابى حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية فى الصلاة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة وهذا معنى قوله وفيه رد لمن زعم الخ\* فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفع ذلك ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلائم غرض ابى حنيفة رحمه الله والمقصود توجيه كلامه\* فان قيل لا وجه لكونه ركنا فضلا عن كونه ركنا اصليا لما عرف من ان معنى النظم والمعنى النظم الدال على المعنى فيخرج المعنى بالضرورة\* قلنا لما كان المقصود من وضع اللفظ افادة المعنى كان المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة اليه فاعتبر كيفية اللفظ نظرا الى الظاهر والمعنى نظرا الى الحقيقة ولرجحان الحقيقة على الظاهر اعتبر المعنى ركنا اصليا (قوله وفيه) اى فى قوله وهو اسم للنظم والمعنى (قوله وهو مذهب ابى حنيفة رحمه الله) متعلق لمن يزعم لانه ابتداء كلام ولو قال عند ابى حنيفة رحمه الله لكان اظهر فتأمل (قوله فقال) اى المصنف هذه الفاء تسمى فاء الفصيحة لكونها تفصح عن شرط مقدر والتقدير اذا كان كذلك وهو ان بعضهم زعم ان المعنى المجرد قرآن فقال وهو اسم للنظم والمعنى اى فى قول علامائنا جميعا ردا لذلك الا ان ابى حنيفة رحمه الله لم يجعل النظم ركنا لازما فى جواز الصلاة خاصة بل اعتبر المعنى فان مبنى النظم على التوسعة والحاصل ان سقوط لزوم النظم عند ابى حنيفة رحمه الله رخصة اسقاط كسح الخف ورخصة الاسقاط لا يختص بالعذر كما قيل وفيه بحث لانا لان سلم كون هذه الرخصة رخصة اسقاط بل رخصة تربيته وتخيير كيف ولو كان كذلك لما جاز العمل بالعزيمة فان من احكام رخصة الاسقاط ان ياتى العامل بالعزيمة كما فى المسافر المتيمم ولا يشرع غسل الرجل للماسح على الخف

هذا من كلام الشارح ليكون معنى الادب فى حقه بل هو من جملة مقالة الزاعم بدليل قول (مادام)

صاحب التحقيق ومنهم من اعتقد انه اسم للمعنى دون النظم وزعم انه مذهب ابى حنيفة رحمه الله (قوله فقال وهو اسم للنظم والمعنى) اى فقال المصنف ردا لذلك الزاعم (قوله الا انه الخ) كالاستدراك بل يمكن عما قبله



صاحبه في حالة العجز لانها حالة المناجاة مع الرب والاصح انه رجع عن هذا القول  
 مادام متخففا وههنا ليس كذلك اذ لو قرئ بالعربية يجوز ويسقط الفرض بالاجماع  
 بل هو اولى لسلامته عن الخلاف فتأمل وفي قوله في حق جواز الصلاة اشارة  
 الى ان فيها سواء من الاحكام كوجوب اعتقاد كون النظم منزلا وحرمة كتابة  
 المصحف بالفارسية وحرمة المداومة والاعتقاد على القراءة به النظم لازم كالمعنى  
 \* فان قيل على قول المتأخرين يجب سجدة التلاوة اذا تلاها بالفارسية ويحرم مس  
 مصحف كتب بالفارسية للجنب والحائض وقراءة القرآن بالفارسية عليهما  
 فقد جعل النظم غير لازم ومن ذلك ايضا فلا يصح قول الشارح في حق الصلاة  
 \* قلنا الشارح بنى كلامه على رأى المتقدمين فانه لانس عنهم في ذلك والمتأخرون  
 بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن الاصلى وهو المعنى قيل الخلاف في الفارسية  
 لا غير لانها قريبة من العربية في الفصاحة فاما القراءة بغيرها فلا يجوز بالاتفاق  
 والصحيح ان الخلاف فيما عدا العربية مطلقا ( قوله والاصح انه رجع عن هذا  
 القول ) كما روى نوح بن مريم عنه قال فخر الامام لان مقاله يخالف كتاب الله  
 تعالى ظاهرا لانه وصفه بالعربي \* قيل فيه نظر لان الرجوع ان ثبت عن ابي حنيفة  
 رحمه الله فلا حاجة الى الاستدلال وان لم يثبت فلا يفسد قوله لانه وصف المنزل  
 بالعربي لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين وقوله بلسان عربي  
 ليس بقاطع في تعلقه بنزل لجواز تعلقه بالمتذرين واثن سلم فبالنظر اليه لا يجوز  
 القراءة بالفارسية وبالنظر الى قوله تعالى ( اني زبر الاولين ) يجوز واعمال الدليلين  
 ولو بوجه اولى من اعمال احدهما فيحمل قوله تعالى ( اني زبر الاولين ) على حالة  
 الصلاة لانها حالة المناجاة والاشتغال بنظم خاص يذهب الرقة ويحمل الاول  
 على تقدير تعلقه بنزل على غير حالة الصلاة \* واقول الرجوع لم يثبت يقينا بل نقله  
 واحد من العلماء وان كان هو الاصح فاحتيج بالضرورة الى بيان وجه كل من القول  
 اولا والرجوع ثانيا واما قوله لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين  
 فضعيف لانا سلمنا انه وصفه بكونه في زبر الاولين لكن لا بمعنى كونه معناه  
 فيها لان ذكر القرآن الذي هو عبارة عن النظم الذي هو دال على المعنى واردة  
 مجرد معناه خلاف الظاهر ولذلك قال صاحب الكشاف وقيل ان معانيه فيها  
 ثم قال وليس بظاهر بل الظاهر ان ذكره مثبت في الزبر فانه وان كان مجازا  
 لكنه لشهرته كاد يلحق بالحقيقة اذ يقال فلان في دفتر الامير ولا يفهم منه الاثبوت  
 ذكره فيه ومنه قوله تعالى ( وكل شيء فعلوه في الزبر ) فان الثابت في دواوين  
 الحفظة ليس نفس الاعمال بل ذكرها فاضمحل بذلك ما ذكره بقوله واثن سلم

( قوله لانها حالة المناجاة  
 مع الرب ) والمنساجاة  
 تحصل بالمعنى والضمير  
 في لانها للصلاة



(قوله لانه يلزم منه احد الامرين) لانه اما ان يكون المعنى ﴿ ٤٨ ﴾ المجرد قرآنا فيلزم البطلان المذكور

كأروى نوح بن مريم هكذا لانه يلزم منه احد الامرين اما بطلان تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف او جواز الصلاة بدون القرآن لانه اسم للنظم والمعنى المتعلقة بالقرآن (وانما تعرف احكام الشرع) اى الاحكام الثابتة في الشرع

الح (قوله لانه يلزم منه بطلان تعريف القرآن الح) تقريره ان الامام بعدما لم يجعل النظم لازما في حق الصلاة واقام العبارة الفارسية مقامه لا يخلو اما ان يكون العبارة الفارسية قرآنا اولا فان كان الاول بطل تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف ولا منقولة عن الرسول وان كان الثاني يلزم جواز الصلاة بالاقراءة واللازم باطل والجواب اننا نختار الاول واللازم انما يلزم ان لو لم يعتبر الامام الفارسية خلفا للنظم وليس كذلك لانه اقام العبارة الفارسية مقام النظم المكتوب المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا فيدخل الفارسية في التعريف ونختار الثاني واللازم المذكور انما يلزم ان لو تعلق جواز الصلاة بقراءة القرآن المحدود وليس كذلك بل هو متعلق بمعناه ويحمل قوله تعالى (فاقرأوا ما تيسر) على وجوب رعاية المعنى بدون النظم لدليل لاح له \* فان قيل يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ القرآن حقيقة النظم العربي المنقول مجاز في غيره \* اجيب بانه محال لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعنى هو المعنى كذا ذكره بعض المحققين ولك ان تقول الزيادة على الكتاب بالقياس لا يجوز لانها في معنى النسخ والجواب ان الزيادة انما تلزم اذا كان اللفظ قطعيا في مدلوله وههنا ليس كذلك لان اكثر اهل التفسير على ان المراد بالقرآن الصلاة لامعناه الظاهر والمعنى والله تعالى اعلم اقيموا ما تيسر من الصلاة ولو سلم ان المراد ذلك فهو عام خص منه البعض وهو مادون الآية وحينئذ يكون ظنيا يجوز تخصيصه بنحو الواحد والقياس واجاب الشراح ايضا عن كل واحد من الشقين \* اما عن الاول فبان يقال نختار ان يكون قرآنا قوله بطل التعريف قلنا بطلانه لا يضر ابا حنيفة رحمه الله لوجود القرآن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم مع عدم جواز هذا الحد والتعريف بالنسبة الى ما ذهب اليه ان يقال القرآن هو ما نزل به جبرائيل عليه السلام على قلب محمد صلى الله عليه وسلم ولم ينسخ نظمه \* واما عن الثاني فبان يقال نختار ان لا يكون قرآنا قوله لزم جواز الصلاة بالاقراءة قلنا جواز الصلاة لاشتماله على معنى القرآن بطريق الترجمة لا التفسير بالحقه بالمنصوص عليه دلالة فان وجوب القراءة باعتبار التذكير والترغيب والترهيب مثل المنصوص بالنسبة الى اهله فيلحق به ﴿ قوله في المتن وانما تعرف احكام الشرع ﴾ قيل كان الواجب ان يقال وما يتعلق بها لكن لما ذكر

واما ان لا يكون فيلزم جواز الصلاة بدون القرآن وبهذا التقرير يتبين ان قوله لانه اسم للنظم ركيب جدا (قوله بطلان تعريف القرآن) تعليل للرجوع بلزوم ذلك مبنى على تحقق التعريف المذكور في زمن الامام رحمه الله وهو غير ثابت (قوله لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف) وكذا غير منزلة وغير منقولة نقلا متواترا

(قوله كأروى نوح بن مريم) هو ابو عصمة نوح بن مريم بن يزيد بن عبدالله ابن عصمة المروزي عالم اهل مرو قال البرهان الحلبي في كتابه الكشف الحثيث فيمن رمى بوضع الحديث وهو نوح الجامع لانه اخذ الفقه عن ابي حنيفة وابن ابي ليلي والحديث عن الحجاج بن اربعة وغيره والتفسير عن الكلبي ومقاتل والمغازي عن ابن اسحق الى ان قال قال الحاكم وضع ابو عصمة حديث فضائل القرآن الطويل



(قوله اخترزبه عن انقص الح) ﴿٤٩﴾ في منتخب الاخشكتي واقسام النظم والمعنى فيما يرجع الى معرفة احكام

الشرع اربعة وقال صاحب التحقيق في تفسيره واقسام النظم والمعنى اى نظم القرآن ومعناه فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع واحترز به عالم يحصل به معرفة الاحكام دون القصص والامثال والحكم وغيرها انتهى ونقله الشارح رحمه الله بعينه الى شرح هذا المتن وان كان بين العبارتين تفاوت ظاهر في افادت ذلك المرام وحاصله ان في ذكر احكام الشرع اشارة الى كون المراد باقسامها المتعلقة بمعرفة الاحكام فيتضمن الاحتراز عن تقسيمها الى القصص والعبر والامثال وامثالها وبهذا التقرير يتبين ان الاولى للشارح رحمه الله كان ذكر الكلام المذكور عند قوله واقسامها لثلا يومهم خلاف المراد ثم انه لا يرد على صاحب التحقيق ماورده القاآنى حيث قال وهذا لا يكاد يتمشى اذ ما من معنى يستفاد في الكتاب الا بهذه الطرق سواء كان حكما

المتعلقة بالقرآن احترز به عن القصص والامثال والمواظب الواردة في القرآن لان نظرهم ليس فيها والمراد من الحكم ههنا المحكوم به وهو ما يثبت بالخطاب كالوجوب والحرمه وغيرها (بمعرفة اقسامها) اى اقسام النظم والمعنى اورد كلمة انما ردا على من زعم ان المعنى المجرد هو القرآن فيكون معرفة الاحكام موقوفة الاحكام وهي دلالة على العالل والاسباب والشروط بالالتزام اختصر الكلام تعويلا على فهم الاذكياء (قوله المتعلقة بالقرآن) احترز به عن الاحكام المتعلقة بالسنة فان معرفتها لا تتوقف على معرفة اقسامها (قوله واحترز به) اى بقوله احكام الشرع الح\* لا يقال ليس شئ من القرآن لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقية وجواز الصلاة وحرمة القراءة على الجنب والحائض من احكام الشرع وهي متعلقة لجميع عبارات القرآن فكيف يصح الاحتراز\* لاننا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لم يثبت معرفتها بالجميع بل يثبت ببعض النصوص من الكتاب والسنة فيصح هذا الاحتراز (قوله والمراد بالحكم ههنا المحكوم عليه) اعلم ان الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى آخر اى نسبتبه اليه بالايجاب والسلب وفي اصطلاح الاصوليين على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المحققين من اهل المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهذا الاخير ليس مرادا ههنا والظاهر ان المراد بالحكم ههنا المحكوم وهو ما يثبت بالخطاب كالوجوب والحرمه والندب والكراهة والاباحة فهو من الاطلاق المصدر على المفعول كاطلاق الخلق على المخلوق والشرع اما بمعنى الشارع فيكون المعنى محكومات الشارع اى الآثار الثابتة بخطاب الله تعالى او بمعنى الشريعة والدين الحق فيكون المعنى محكومات الدين اى المعاني الثابتة فيه بخطاب الله تعالى ويجوز ان يكون المراد من الحكم خطاب الله تعالى والشرع بمعنى الشارع فيكون المعنى خطاب الشارع ويجوز ان يكون المراد به انبثات شئ الى شئ او سلبه عنه ويؤخذ الشرع بالمعنيين فيدخل المعنى اما الى قولنا انما تعرف ايجابات الشارع وسلوبه بمعرفة اقسامها واما الى قولنا انما يعرف ايجابات الدين وسلوبه التي انبثها الله تعالى فيه وسلوبها بخطابه بمعرفة اقسامها وعلى كل تقدير هو قصر قلب قصر فيه معرفة الاحكام الشرعية او الدين المشروع المستفاد من الكتاب العزيز على معرفة اقسام النظم والمعنى وقد ادخل المصنف الباء على المقصور عليه عملا بالكثير الغالب (قوله) اى اقسام النظم والمعنى وذلك لان معرفة هذه الاحكام التي ثبت بالكتاب انما هي بالكتاب وهي تنقسم الى هذه الاقسام فيكون معرفة الاحكام بمعرفة

شرعيا اولا فلا معنى (٤) (شرح المنار) للاحتراز عنه انتهى فان المراد هو الاحتراز عن تقسيم النظم والمعنى الى تلك الامور من حيث هي لامطلقا فالاندرج باعتبار لا ينافى عدمه باعتبار آخر كما تقرر بين الاقسام



المذكورة ههنا ( قوله اما اقسام النظم او المعنى ) وهو على ما فهمه بعضهم من بعض اصطلاحات فخر الاسلام على الاقسام الخارجة عن التقسيم الرابع وقد صرح صاحب التوضيح بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالخاص وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ كذا

( قوله وجه الحصر ان الاقسام اما اقسام النظم او المعنى ) هذا تقتضى ان تلك الاقسام المسماة باقسام النظم او المعنى اما اقسام النظم او اقسام المعنى فلا يصح قوله وان ﴿ ٥٠ ﴾ كان الثانى فهو القسم الرابع

على معرفة المعنى فقط ( وذلك ) اى اقسامهما على تأويل المذكور ( اربعة ) وكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام كلها المذكورة فى المتن وجه الحصر ان الاقسام اما اقسام النظم او المعنى فان كان الاول فاما بحسب دلالة على معناه او بحسب الاقسام فيجب معرفة الاقسام لتحصيل معرفة الاحكام لان الحكم فرع التصور ولان معرفة خطاب الله تعالى على وجه يعرف منه مراده لا يمكن الا بمعرفة النظم الدال على المعنى المقصود له تعالى ولا يتم معرفة ذلك النظم والمعنى الا بمعرفة اقسامهما المدرجة تحتها اندراج الجزئيات تحت كليهما التى يتصدق كل منهما على كل قسم من اقسامه صدقا حليا هو هولانها مقسما هذه الاقسام والمقسم عين اقسامه كانه عينه بالضرورة فلا يتم معرفة احدهما بدون معرفة الآخر بالضرورة فيجب معرفة الاقسام لتحصيل الاحكام ( قوله على تأويل المذكور ) لان ذلك مفرد مع انه يشير به الى الجمع وهو الاقسام فلذلك قال على تأويل المذكور ليصح مرجع اسم الاشارة ويصح ان يرجع الى الكتاب او القرآن وجرى عليه بعض الشارحين ( قوله اربعة ) يبنى ان يقول الشارح فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع ( قوله وكل قسم منها اربعة ) والاربعة اذا ضربت فى الاربعة يبلغ ستة عشر واربعة اخرى يقابل القسم الثانى كما سيأتى فيكون المجموع عشرين ( قوله ووجه الحصر الخ ) وقيل فى وجه الحصر ان المفهوم من الكلام لا يخلو من ان يكون راجعا الى نفس النظم فقط او الى غيره والاول هو القسم الاول والثانى لا يخلو من ان يكون راجعا الى تصرف المتكلم او السامع والاول لا يخلو اما ان يكون تصرفه تصرف بيان اى القاء معنى الى السامع وهو القسم الثانى او غير ذلك وهو القسم الثالث والثانى هو القسم الرابع وقيل التصرف فى الكلام لا يخلو

لا تحصر الثانى فى قسم واحد كترى نعم يصح اذا كان مراده بالاقسام المنحصرة فى اقسام النظم والمعنى الاقسام الستة عشر الحاصلة بالقسم الثانية اذ لا امتراء فى ان ما كان منها اقسام المعنى فهو القسم الرابع المتحل اليها الا ان الظاهر خلافه ثم الحق ان الاقسام الاربعة الامهات اتمهاى اقسام النظم بالنسبة الى المعنى باعتبار وضعه ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفائه منه عند استعماله فيه ثم كيفية دلالة على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وان النظم بالنسبة الى المعنى ينقسم بالاعتبار الاول الى الخاص واخوانه

وبالثانى الى الحقيقة والجاز واخوئهما وبالثالث الى الظاهر والخطى واخوانهما وبالرابع الى الدال بطريق ( اما ) العبارة واخوانه كما اشار الى ذلك بعض المحققين نقلا عن القوم وبهذا يظهر ان ليس القسم الرابع من قبيل المعنى وانما هو من قبيل النظم كاخواته وان تسمية اقسامه استلالات على سبيل التسامح والتجوز وكون الحكم المفهوم من النص ملحوظا فى تقسيم القسم الرابع الى اقسام الاربعة لا يقتضى كونه حكما من الاحكام ومعنى من المعانى لجواز ان تبين اقسامه باعتبار كيفية دلالة على ذلك الحكم المفهوم ببيان اقسام ذلك الحكم المفهوم باعتبار كيفية دلالة النظم عليه كما سلكه



استعماله في معناه فان كان بحسب دلالة فاما ان يعتبر فيها الظهور اولا وان لم يعتبر فهو القسم الاول وان اعتبر فهو القسم الثاني وان كان بحسب استعماله فهو القسم الثالث وان كان الثاني فهو القسم الرابع لانه لا يقسم فيه الا الحكم وهو معنى مستفاد من النص (الاول في وجود النظم) قيل وجه الشئ طريقه يقال ما وجه هذا الامر اى طريقه لكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طريق النظم صيغة ولغة

اما ان يكون من المتكلم او السامع فان كان من المتكلم فلا يخلو اما ان يكون في اللفظ او في المعنى والاول امان يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال فالاول هو القسم الاول والثاني هو القسم الثالث وان كان في المعنى فهو القسم الثاني وان كان من السامع فهو القسم الرابع فتأمل (قوله وجه الشئ طريقه الخ) الوجه يطلق على الجهة قال الله تعالى قم وجه الله وعلى الطريق يقال ما وجه هذا الامر اى ما طريقه (قوله لكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طريق النظم الخ) قلت بل له معنى لان معناه في طرق النظم التي يتوصل بها الى معرفته صيغة ولغة ولا شك في صحة هذا وقيل المراد من الوجوه الاقسام اى في اقسام النظم وهو صحيح وما ذكره الشارح ايضا صحيح لكنه لا يختصر معنى الوجه فيه والظاهر ان يفسر الوجوه في جميع التقسيمات بالجهات والاعتبارات ويراد بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات (قوله صيغة ولغة) اى من حيث الصيغة واللغة قيل هما مترادفتان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما قاله بعض المحققين ان الصيغة واللغة عبارة عن الوضع فان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه فقط بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى الخصوص عين هيئة بازاء معنى المضى فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرها عن وضع اللفظ \* واعلم ان الصيغة والهيئة والصورة الفاظ مترادفة معناها واحد وهي الهيئة الحاصلة للحروف باعتبار تقديمها وتأخيرها وحركاتها وسكناتها وهي صورة الكلمة \* فان قلت ما فائدة ذكر الصيغة واللغة بدل الوضع الذي هو اخصر من ذلك \* قلت بيان ذلك موقوف على مقدمة وهي ان الوضع نوعان شخصي وهو تعيين اللفظ بازاء المعنى المعين ونوعي وهو قديكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بان كل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسامات فهو لجمعه من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة

في التلويح (قوله قيل وجه الشئ طريقه) القائل صاحب التحقيق وقد قال بعد تفسير الوجه بالطريق والمراد بالوجوه الاقسام وكلامه صريح في ان مراده بالتفسير المذكور هو بيان اصل المعنى لان المراد به ههنا ذلك كما ظنه الشارح رحمه الله واعترض عليه بانه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طرق النظم



صيغة ولغة (قوله ولعله يكون بمعنى الجهة) ان اراد حقيقة فليس في كتب اللغة ذلك وان اراد مجازا فلا وجه للتردد ثم الاظهر على ما اختاره الشارح رحمه الله ان يقال استعيرت الوجوه ٥٢ للاعتبارات قصرا للمسافة

ولعله يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبارى في اعتبارات النظم (صيغة ولغة) \* فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة في ذكرها وكان ينبغي ان يقول في وجوه النظم وضعا لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلاة والزكاة وغيرها \* قلنا اللغة وان اشتملت على دلالة المادة والهيئة الا ان الصيغة اذا انضمت اليها كان المراد منها دلالة المادة فقط فحينئذ معناه في جوه النظم هيئة ومادة كقوله تعالى (سبحان الذى اسرى بعبده ليلا) الاسراء هو الازهاب ليلا الا انه لما ذكر الليل كان الاسراء بمعنى مطلق الازهاب او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص لشدة اهتمام المتكلم بالخصوص وههنا لما كان للخصوص والعموم زيادة تعلق بالصيغة فان التفرقة بين رجل ورجال خصوصا وعموما تثبت بالصيغة لا بالمادة خصصها بالذكر ثم عمم الكلام

فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال وسائر المشتقات والمركبات ونحو ذلك مما يكون دلالاته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ وضع لمعنى فهو عند القرينة المانعة عن ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلى وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالنوع اذا تقرر هذا فنقول الوضع عند الاطلاق لما يراد به الثالث لقصوره بالنسبة الى الاولين فكان الثالث مظنة ان يتوهم عدم ارادة الثانى ايضا لو ذكر الوضع لقصوره بالنسبة الى الاول فتركه دفعا للايهام وانما قدم الهيئة على المادة مع تأخرها عنها في الوجود ولما عرفت من ان اكثر الحقائق دالة على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهى اللذان عليهما مدار الاحكام الشرعية فلو ذكر الوضع لم يحصل هذه الفائدة اللطيفة (قوله فمعناه في وجوه النظم) اى في وجوه دلالات النظم كقوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده وكقولهم نام فاحتمل وان كان الاحتمال عند الاطلاق يدل على النوم والانزال جميعا الا ان النوم لما انظم اليه لكانت دلالاته على الانزال لا غير (قوله ارهون من قبيل التعميم بعد التخصيص) وذلك لان الصيغة هى الهيئة واللغة هى المادة والهيئة فى نفس الامر (قوله لشدة الخ) بمعنى فائدة التعميم بعد التخصيص الاشارة الى زيادة اهتمام المتكلم بالخصوص (قوله فان التفرقة بين رجل ورجال خصوصا وعموما تثبت بالصيغة لا بالمادة) فان رجلا يدل بمادته

(قوله كقوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا) فيه ان الآية على ما ذكره من قبيل التجريد وما نحن فيه من قبيل ارادة الخصاص بالعام والفرق بينهما بين كيف والاول مما يتعلق بمفهوم اللفظ والثانى بمتناوله الا ان يقال المراد اثبات مدخلة انضمام لفظ الى لفظ فى اخراج اللفظ الثانى عن ظاهره فى الجملة (قوله او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص) هذا على بقاء عموم اللغة على حالها بخلاف ما سبق فانه على نقض العموم و ارادة الخصاص منها فيظهر التقابل لكن بقاء العموم من حيث الارادة فيما جعل فى قبيل التعميم بعد التخصيص او عكسه محل تأمل (قوله لشدة اهتمام المتكلم بالخصوص) لقد اصاب من تقييده بالشدة فان التخصيص بعد التعميم يعمل بالاهتمام فاذا كان مقارنا بالقديم يحصل الشدة

الشارح فيما يأتى (قوله اى فى اعتبارات النظم) فى اقسامه باعتبارات شتى كاعتبارات الخصوص (على) والعموم واخوئهما ولعل المراد بالوجوه الاقسام كما جزم به صاحب التحقيق لكونها طرفا موصولة الى معانيها المختلفة (قوله لشدة اهتمام المتكلم بالخصوص) اقول اهتمامه يقتضى التعميم بعد



لا محالة ( قوله لم يخرج من الاقسام المذكورة ) اى بحسب معانيها اللغوية ( قوله والمجاز خارج عن هذه الاقسام ) وفيه بحث اذ قد تقرر انه ليس بين الاقسام المذكورة تباين حقيقي وسيجيء من الشارح ايضا والحقيقة والمجاز ايضا كل منهما يتصف بالعموم والخصوص فخر وجهما عن التقسيم الاول مطلقا مما لا وجه له وكذلك خروج احدهما دون الآخر على ما اختاره الشارح رحمه الله مع ما في الثاني من لزوم التحكم ايضا فان الحقيقة ايضا داخلة في وجوه الاستعمال كالمجاز ( قوله وان جعلت موضوعة مبتدأة بوضع الشارع ) حتى صارت حقائقها اللغوية ﴿ ٥٣ ﴾ مهجورة وكانت دلالتها على تلك المعاني حقيقة ايضا ( قوله كانت دلالتها على

والصلاة والزكاة ونحوها لم يخرج من الاقسام المذكورة واستعمالها في المعاني الشرعية مجاز والمجاز خارج عن هذه الاقسام داخل في وجوه الاستعمال وان جعلت موضوعة مبتدأة بوضع الشارع كانت دلالتها على ذلك المعنى بالصيغة والوضع ( وهي اربعة الخاص والعام والمشارك والمؤول )

على ذكر من بنى آدم جاوز حد البلوغ وبهيته على التكبير والوحدة وكذا رجال يفهم منه الذكورية ومجاوزه حد البلوغ بمادته والعموم والتكبير بهيته فلما كان للعموم والخصوص زيادة تعاق بالصيغة خصها بالذكر ثم عمم الكلام بذكر اللغة الشاملة لها ( قوله والصلاة والزكاة ونحوها لم يخرج من الاقسام المذكورة ) هذا جواب عن قول السائل وكان ينبغي ان يقول في وجوه النظم وضعا لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلاة والزكاة ونحوها وحاصله ان هذا غير محتاج اليه لان ذلك قد اورد في كلام الشيخ لانها من حيث الصيغة واللغة لم يخرج عن الاقسام المذكورة واستعمالها في المعاني الشرعية مجاز بالنسبة الى وضع اللغة كما نص عليه فخر الاسلام وغيره والمجاز خارج عن هذا القسم داخل في قسم الاستعمال وان اعتبر استعمال الشرع اياها في معانيها بمنزلة وضع آخر ابتدائي حتى صارت حقائقها اللغوية مهجورة كانت دلالتها على تلك المعاني حقيقيا ايضا حينئذ تدل بصيغتها على تلك المعاني بالوضع كما كانت تدل على المعاني اللغوية بالوضع فكانت مندرجة في قوله صيغة ودلالتها اللغوية خارجة عنها لانها مجاز بالنسبة الى الشرع اذ هي لا تدل بصيغتها على المعاني اللغوية الا بقرينة قبيح انه لا حاجة الى قوله وضعا لان الصيغة واللغة عبارة عن الوضع ولا شرعا لان الصلاة ونحوها داخلة في الاقسام المذكورة من حيث اللغة والصيغة ﴿ قوله في المتن وهي ﴾ اى وجوه

ذلك المعنى بالصيغة) فيندرج في قوله صيغة ودلالتها التي كانت لغوية خارجة عنه حينئذ لانه مجاز بالنسبة الى الشرع اذ هي لا تدل بصيغتها على المعاني اللغوية التخصيص او عكسه لما فيهما من ذكر المخصوص مرتين مرة بطريق التعميم واخرى بطريق التخصيص الا ان المصنف خصص اول الان ايراد المخصوص بالاسم الخاص اقوى منه بالاسم العام لاسيما اذا كان ذلك اولا وهذا تانيا فإمكان تعميمه بعد التخصيص لشدة اهتمامه وان كان اصل الاهتمام مقتضيا لكل واحد منهما على السواء فلذا زاد لفظ الشدة ( قوله

والصلاة والزكاة ونحوها الخ ) حاصله الجواب عن الشق الثاني من السؤال وتوضيحه ان الصلاة وامثالها ان اريد بها في مخاطبات اللغة معانيها اللغوية كانت دلالتها عليها بالوضع اللغوي وان اريد بها في مخاطبات الشرع معانيها الشرعية كانت دلالتها عليها بالوضع الشرعي ومعلوم ان قوله صيغة واغة بمعنى هيئة ومادة تفصيلا وبمعنى وضعا اجمالا فيندرج فيه ما كانت دلالاته بالوضع اللغوي كالصلاة وامثالها بالتقديرين المذكورين بخلاف ما اذا اريد بها مخاطبات اللغة معانيها الشرعية او مخاطبات الشرع فانها حينئذ يكون



الابقرينة (قوله فاما ان يدل على الانفراد فهو الخاص) قيل المفهوم منه الخاص الشخصي واما الخاص النوعي كرجل  
وانسان فيدل على الاشتراك بين الافراد واجاب عنه بعض الافاضل بان المعنى الواحد اعم من ان يكون شخصا  
كزيد او نوعيا كرجل فان دلالة الرجل على الواحد النوعي على الافراد لا على الاشتراك غايته ان ذلك  
الواحد النوعي امر مشترك بين الافراد والفرق بين الدلالة على المشترك بين الافراد على الافراد وبين الدلالة  
على الاشتراك بين الافراد بين وان اشبهه على ذلك القائل (قوله او على الاشتراك بين الافراد فهو العام) جعله العام  
تמידل على معنى واحد موافق لما في التلويح وفي شرح المصنف رحمه الله لان اللفظ ان وضع لمعنى واحد فخاص  
اولا اكثر فان شمل الكل فعام فحمل العام مما يدل على اكثر من معنى واحد وهو الموافق لما في الكشف  
بجازات فلا يضر خروجها عما نحن فيه بهذا الاعتبار لانها دخلت في وجوه الاستعمال ولقد صرح القاآني وغيره  
بان النظم لا ينقسم الى الاربعة الاولى باعتبار وضعه ﴿ ٥٤ ﴾ واطلقوا الامر نعم ذلك ما اذا كان

الموضوع لغويا او شرعيا  
وان قيل في وجوه النظم  
صبغة ولغة اذ ليس المراد  
باللغة ما يقابل الشرع بل  
المراد بها المادة كما ان  
المراد بالصبغة الهيئة اعم من  
ان يكونا للموضوع لغة  
او للموضوع شرعا  
ويؤيد ذلك قول الشارح  
في تفسير قول المصنف  
فيها سيجيء ومعانيها  
ارادها ما يفهم من  
العبارات لغويا كان او شرعيا  
وهل يدعى قاصر  
ان الصلاة وامثالها

لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما ان يدل على  
الانفراد فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثاني فان  
ترجع البعض على الباقي  
النظم اربعة الخ قيل هذا القسم غير منحصر في الاربعة فان المطلق والمقيد غير هذه  
الاربعة وكذا المعرفة والنكرة \* واجيب بانها داخلة فيها فان المطلق اما عام  
او خاص واما مشترك وكذا البواقي وانما يكون غير منحصر ان لو وجد  
مطلقا او مقيدا خارجا عن هذه الاقسام ولم يوجد (قوله لان اللفظ اما ان يدل  
الخ) ذكر المصنف في وجه الحصر ان اللفظ ان وضع لمعنى واحد فخاص او  
لاكثر فان شمل الكل فعام والا فاشترك ان لم يترجح احد معانيه وان ترجح  
فأول انتهى وفيه شيء فان الترجيح وعدمه انما يكون بعد الاستعمال والكلام  
قبله على انه يلزم ان يسمى العين مثلا مشتركا قبل الاستعمال وذلك فاسد قيل  
والاولى ان يقال اللفظ اما ان يكون موضوعا للمعنى وضعا متعددا واولا والاول هو المشترك  
والثاني ان كان موضوعا للاشياء المتحدة في الحقيقة فعام والا فخاص هذا وفي  
جعل الاول من هذا القسم نظر لانه في بيان دلالة اللفظ نفسه على المعنى بالوضع

من الموضوعات الشرعية لا يجري فيها الاربعة الاولى فضلا عن كامل (قوله فاما على الانفراد) (من)  
ليس المراد به التعيين الشخصي ليلزم ان لا يكون الخاص الا ما به وله جزئي منطقي وليس كذلك لما يأتي (قوله فان ترجح  
البعض على الباقي فهو المؤول) الترجيح هنا وان كان بعد الاستعمال الا ان الاستعمال غير معتبر في مفهوم المؤول ليلزم  
ان يكون من وجوهه التي يعتبر هوى مفهومها مع هو خارج عند صاحب التوضيح عن اقسام النظم باعتبار الصيغة  
واللغة اى باعتبار الوضع مطلقا لانه ليس باعتباره بل باعتبار رأى المجتهد وهى عنده المشترك والخاص والعام  
والواسط بينهما اذ النظم باعتبار وضعه ان وضع للكثير وضعا متعددا فاشترك او واحدا والكثير غير محصور فعام  
ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه وان كان الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص  
فالعام عنده لفظ وضع وضعا واحدا الكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فيكون عنده دالا على كثير لا على  
واحد يشترك فيه كثير خلافا لصاحب التردد الذي ذكره الشارح بقوله لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد



والتحقيق (قوله لان معناه اما ان يكون ظاهرا اولاً) الاولى طرح قوله اولاً بان يقول لانه ان ظهر معناه فلما ان يحتمل التأويل كما في التلويح ﴿ ٥٥ ﴾ فان المقصود ههنا هو بيان وجه الانحصار في الاربعة فلو ادرج اقسام

الخفاء في هذا التقسيم ايضا يكون الاقسام ثمانية الا ان يكون الكلام مبني على اختيار الجواب الاول

او اكثر الى آخره (قوله

والافهوا النص) يفهم منه انه ان لم يكن ظهور معناه بمجرد الصيغة بل بها وبشيء آخر خارج عنها فهو

النص ويعضده ان المعتبر في النص هو ازدياد وضوحه على الظاهر لمعنى

في المتكلم وهو سوقه الكلام لاجل ذلك المعنى المقصود كما يقال احسنوا

الى فلان الذي يفرح بفرحي ويعتم بعمي فانه نص في الامر بالاحسان

ظاهر في بيان محبته ولو قيل ابتداء فلان يفرح بفرحي ويعتم بعمي كان

نصا في بيان محبته فان قلت لا يلائم ذلك قوله بعد هذا

فاما ان يكون خفاؤه الصفة او نفسها الى آخره اذحق العبارة ان يقال

فاما ان لا يكون خفاؤه لمجرد الصيغة او تكون بمجرد ما فالتاني الخفي

والاول الى آخر ما قال قلت لما كان الغرض من بيان المقابلات بيان مزايده الظهور في تلك الاقسام

فهو المؤول والا فهو المشترك ( والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم ) لان معناه اما ان يكون ظاهرا اولاً فان ظهر معناه فلما ان يحتمل التأويل اولاً فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم ( ولهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها وهي الخفي

من غير نظر الى امر آخر والمأول ليس كذلك فلا يستقيم جعله من هذا القسم وان كان الحكم بعد التأويل مضافا الى الصيغة كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص

والحقيقة والمجاز منه وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانضمام معنى آخر اليها وهو التركيب والاستعمال \* فان قلت اذا لم يكن المأول داخلا في اقسام الصيغة واللغة ولم يحجز ان يكون خارجا من اقسام الكتاب لوجوده فيه ففي اي قسم يدخل

\* قلت الاولى ان يكون داخلا في اقسام البيان كالمفسر لان التأويل بيان المراد كالتفسير الا انه بدليل ظني وذلك لا يقدح في البيان فان خبر الاشياء الستة وخبر القعدة بيان للتريد والصلاة وها ظنيان وامثاله كثيرة ﴿ قوله في المتن والثاني

في وجوه البيان بذلك النظم ﴾ القسم الذي مر بيانه كان في تقسيم النظم نفسه بحسب توحد المعنى وتكرره وهذا القسم في تقسيمه بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان هنا اظهار المتكلم المعنى للسامع وذلك

انما يكون بعد التركيب قيل قوله بذلك النظم اشارة الى الخاص والعام دون المشترك لان البيان لا يحصل بالمشترك ولا يظهر المراد به للسامع واليه اشير في بعض مصنفات الشيخ الامام فخر الاسلام رحمه الله لكن الاضداد المقابلة لهذا

القسم لو جعلت من اقسام البيان كما سنينه يكون الاسم اشارة راجعا الى الجميع قيل الصواب ان يقال في وجوه مابه البيان اذهذه الاربعة مابه البيان لا البيان واجيب بان البيان اسم لنفس البيان الواضح عندهم فان المعنى يتضح عند السامع

به فكان هو المبين للمراد فيطلق اسم البيان عليه كيف وقد سمي الله تعالى القران بيانا بقوله عز وجل هذا بيان للناس واتر لنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وله شواهد كثيرة من الكتاب والسنة ولئن سلمنا ان هذه الاربعة مابه البيان لا البيان لكن

يجوز اطلاق البيان عليها بطريق المجاز لما ذكرنا فيكون صوابا خصوصا عند عدم اشتباه المراد ﴿ قوله ولهذه الاربعة اربعة تقابلها ﴾ انما خص هذا القسم ببيان ما يقابله في قسم على حدة دون غيره لان بيان المقابل لتوضيح

والاول الى آخر ما قال قلت لما كان الغرض من بيان المقابلات بيان مزايده الظهور في تلك الاقسام واطاهر في ادنى درجات الظهور وجب ان يكون ضده ما يكون



من السؤال الآتي ذكره (قوله اجيب بانها داخله) استشكل بعضهم دخولها في البيان خصوصا بالنسبة الى المتشابه ودفعه المولى الفناي حيث فسر البيان بقوله اى اظهار المراد بحسب الدلالة الواضحة او الخفية بحكمة الابتلاء باحد الوجهين بمعنى اما بالطلب والتأمل والاستفسار كما في غير المتشابه واما بكنج عنان ذهنهم عن رجاء الوقوف (قوله لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تميم بيان الاقسام الاربعة) مستبعد جدا لان لكل منها احكام مخصوصة بها ولا تعلق لها بمقابلاتها اصلا كما سيحجى والاظهر انه لاحاجة على تقدير الدخول الى المعذرة عن ذلك فان غاية ما يلزم هو تقسيم اقسام البيان ﴿ ٥٦ ﴾ على وجهين لامر ما فاطلقت

الاربعة على الحاصلة من كل منها

في ادنى درجات الخفاء تحقيقا للمقابلة واقضى ذلك ان يكون الخفاء في ضده في غير الصيغة والا لازداد الخفاء اذا الخفاء الناشئ من الصيغة زائد لاحالة على الخفاء الناشئ من غير الصيغة كما نجد ذلك في الاقسام التي تليه ذكره القاى برمه فيندفع به انه اذا كان الخفى ضد الظاهر وظهوره بنفس الصيغة وجب ان يكون خفاء الخفى بنفسها ايضا لا لامر خارج عنها فلا يتلام ما ذكره الشارح في المقامين من المقالين (قوله لانه ان خفى معناه) هذا هو الخفاء اللغوي

والمشكل والمجمل والمتشابه) لانه ان خفى معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة او نفسها فالاول الخفى والثاني ان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فهو المتشابه \* فان قيل اقسام المقابل لا تخلو اما ان يكون خارجة عن تقسيم البيان او داخله فان كان الثاني لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان الاول لزم ان يقال واقسام النظم والمعنى خمسة \* اجيب بانها داخله ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تميم بيان الاقسام الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم

المعنى فان معرفة الشيء يتأكد بذكر مقابله ويستفيد به زيادة وضوح كما قيل وبضده يتبين الاشياء وهذا القسم لا يخالف بعضه بعضا لان الكل يدل على الظهور ولكن بعضه فوق بعض ومجال ايضا ان يضاد الظاهر من حيث انه ظاهر فاحتاج الى بيان ما يقابله في قسم آخر على حدة بخلاف الاقسام الاخر لان العام يقابل الخاص والمأول يقابل المشترك من وجه وكذا المجاز يقابل الحقيقة والصرح يقابل الكناية وكذا العبارة يقابل الاشارة والدلالة والاقتضاء فلا حاجة فيها الى بيان المقابل في قسم آخر وسنذكر ان هذا التقابل من هذه الاقسام (قوله لزم ان يقال اقسام النظم والمعنى خمسة) اى بجمل المقابل قسما آخر خارجا عن هذا القسم فيكون الاقسام خمسة وقد ذكرها اربعة (قوله واجيب بانها داخله) لان بيان المتكلم قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا فكان هذا تقسيما للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفائه مما يتعلق بالظهور اربعة وما يتعلق بالخفاء اربعة (قوله فيكون ذكرها تبعا) فيه نظر لان القول بالتبعية يتنافى القول بالدخول لان التسامع غير المتبوع قيل الواو في قوله وهي اربعة للحال

الموصوف به المعنى وهو جار في جميع اربعة الخفاء لا الاصطلاحى الموصوف به (والتقدير) اللفظ وهو ما وقع في مقابلة الاشكال وصاحبيه وهذا كما ان فيهما ظهورا لغويا موصوفا به المعنى وهو الجارى في جميع اربعة الظهور واصطلاحيا موصوفا به اللفظ وهو ما وقع في مقابلة التوصية وصاحبها فلا يلزم اجتماع الخفاء والظهور الاصطلاحيين مع اخواتهما (قوله فيكون ذكرها تبعا) اذا كان ذكرها تبعا لاجل تميم بيان تلك الوجوه المسماة بوجوه البيان المراد بها وجوه الظهور فقط فهي غير داخله فيها فكيف يعتبر ذكرها تبعا بتقدير دخولها فيها نعم يكون داخله في وجوه البيان



ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع وبالقسم المقابل لا يحصل معرفة احكام الشرع وانما يحصل به اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال والاجال واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل داخلا في الاقسام الاربعة (والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكنائية) لانه ان استعمل في موضعه حقيقة والافجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهرا المراد بحسب الاستعمال فهو الصريح

والتقدير والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة كأشغالها اربعة اضداد من هذا القسم يقابلها فيفهم منه ظاهرا انها اربعة اخرى منه اى من القسم الثاني فيرجع الحاصل الى انها ثمانية لكن لم يقل ثمانية لئلا يكون جامعا بين الاربعة في لفظ واحد مبالغة في رعاية التضاد \* واجيب بان جعل هذه الواو للحال غير مستقيم لان العامل في الحال وذى الحال شيء واحد ويشترط ان يكون العامل فعلا او ما يشبهه او معناه وههنا العامل في وهي اربعة عامل معنوى وهو لا يصلح ان تكون عاملا في الحال بوجهه ولان الحال قيد لذى الحال وكأشغال يصلح قيد الاربعة اذ كونها اربعة ثابت بدون ذكر هذا القيد ورعاية التضاد ليست بواجبة فان المتضادين قد يتفقان في امر عام كالسواد والبياض يتفقان في اللونية وهاتان الاربعتان متفقتان في البيانية وفي انها اقسام فلم لا يقال انها ثمانية مع ان المتكلم به لا يؤثر في دفع التضاد ولا يوجب نقضا فيه ولا خلل رعايته بل فيه رعاية مع رعاية التبيين والتفهيم ومحافظة الارشاد والتعليم هذا قال بعض الشراح وفي جعل هذا القسم المقابل في قسم البيان نظر لان البيان هو الاظهار وازالة الخفاء على ما عرف فلا يتناول هذا القسم اذ الشيء لا يتناول ما ينافية فلا يكون هذه الاقسام من قبيل البيان فلا يحتاج ان يقول وهي ثمانية ﴿ قوله والثالث ﴾ اى باعتبار اصل التقسيم والافهوه رابعة بالنظر الى الاضداد ﴿ قوله في وجوده ﴾ اى في طرق استعمال النظم في باب البيان اى بيان الحكم قيل الصواب ان يقال في وجوه النظم بحسب الاستعمال لان النظم ينقسم الى هذه الاقسام لا الى استعمال والفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان القسم الثاني في نفس البيان وهذا القسم في كيفية استعمال اللفظ في باب البيان وهو يشمل القسم الاول والثاني لان الاول خاص بالمفردات والثاني بالمركات وهذا القسم يجري فيها ﴿ قوله والا ﴾ اى وان لم يستعمل في موضوعه فهو المجاز فيه نظر لان اللفظ اذا لم يكن مستعملا في موضوعه لا يلزم ان يكون مجازا لجواز ان لا يكون مستعملا اصلا واللفظ قبل الاستعمال لا يسمى مجازا كالا يسمى حقيقة وان يكون غلطا وان يكون

اذا اريد بها وجوهه وجودا وعندما وهي الوجوه التي يوجد بها البيان او يعدم لكن يلزم على هذا التقدير ذكرانها ثمانية لا اربعة والالزم الكذب ولقد قلنا الشارح في جوابه هذا غيره غافلا عن قول الاكمل بعد سوجه اياه اشعارا بانه لا يرضاه وفيه تأمل



والافهوالكناية قدم اقسام النظم لان اللفظ مقدم على المعنى ( والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد ) بذلك النظم ( وهي اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وبشارته وبدلالته وباقتضائه ) لان مفهومه ان استفيد من المنظوم فان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة النص والا فان لم يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة وان توقف فبالاقتضاء وان استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان لم يستفد من المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلالات الفاسدة وستجىء بيانها

كناية لان الغلط ما استعمل في غير موضوعه لا لعلاقة والكناية ما استعمل في غير موضوعه من غير قرينة فيصدق على كل منهما ان استعمال اللفظ في غير موضوعه مع انه ليس بمجاز كما انه ليس بحقيقة فمن اين يتعين المجاز عند عدم استعمال اللفظ في موضوعه فالاولى ان يقال لان اللفظ اما ان يكون مستعملا فيما وضع له او في غير ما وضع له بقرينة فالاول الحقيقة والثاني المجاز وكل منهما اما ان يكون ظاهرا المراد بحسب كثرة الاستعمال او الاول الصريح والثاني كناية ( قوله قدم اقسام النظم ) وهي القسم الاول والثاني والثالث لان اللفظ مقدم على المعنى اى لان التصرف في اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على التصرف في المعنى طبعاً لان المعنى انما استفاد منه فيقدم وضعا ولذا قدم المفرد على المركب ( قوله والرابع في معرفة وجوه الوقوف الخ ) اى في الطرق التي بها يقف المجتهد على الاحكام الشرعية وهذا القسم ايضا متعلق بالمركبات لان عبارة النص ماسيق للكلام له والاشارة ما ثبت بنظم الكلام الخ والكلام يقتضى التركيب ولما كان هذا القسم مستفادا من الاقسام المتقدمة اخره عنها قيل الاقسام المتقدمة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام المتقدمة فقال في وجوه النظم في وجوه البيان بذلك النظم في استعمال ذلك النظم فتعين هذا القسم للمعنى وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهرا وكذا كون الاشارة والعبارة لان العبارة وان كانت نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذا الحكم انما ثبت بالمعنى دون النظم نفسه الا ان المعنى لما كان مفهومهما في النظم سمي الاستدلال به استدلالا بالعبارة وهو في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فيصلح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق ( قوله الاستدلال الخ ) الاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار وقيل بالعكس وهو المراد هنا لان المجتهد ينتقل في الدليل الذي هو المؤثر الى المدلول الذي هو الاثر وفي العبارة تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم تفد الاقسام بدونه عدمه تسامحا ( قوله لان مفهومه الخ ) ظاهر هذا ان العبارة والاشارة

( قوله وان توقف فبالاقتضاء ) المفهوم منه هو كون الاقتضاء ايضا مما استفيد من النظم وهو مخالف للمنفردة المعبرات والمذكور فيها هو انه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له بعبارة والاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو بالدلالة والاقتضاء فيأتمل

( قوله لان مفهومه الخ ) مخالف لما علمه صاحب التلويح والتحقيق من ان الدلالة والاقتضاء راجعان الى المعنى واخويهما الى النظم وبه قال الاكمل حيث قال لان المستدل يستدل باللفظ او بالمعنى فالاول ان كان مسبوقا فهو العبارة والافهوالاشارة والثاني ان كان مفهومهما لغة فهو الدلالة والاقتضاء فان كان مفهومهما شرعا فهو الاقتضاء والافهوالتمسكات الفاسدة



(قوله والاستقراء حجة فيه) اى حجة قطعية فيما يمكن ضبطه (قوله وكان المناسب ان يقول الرابع فى افادة الحكم) مؤدى ذلك هو ان لا يكون منشأ التسامح مجرد ايراد لفظ معرفة والا فلا وجه للتعريض لتغيير ما ذكر بعده ولا يذهب عليك انه لا وجه حينئذ للاقتصار فى بيان التسامح على قوله لان المعرفة صفة قائمة بالعارف ثم انه ان كان يدعى التسامح فيما لو قيل والرابع ﴿ ٥٩ ﴾ فى وجوه الوقوف فاما ان يكون من جهة لفظ الوجوه

او من جهة لفظ الوقوف  
ففيه كلام لان كل واحد  
منهما ليس بمخصوص بهذا  
القسم اما الاول فظاهر واما  
الثانى فلان البيان والاستعمال  
ايضاليسا بصفة قائمة بالكتاب

(قوله قيل فى قوله معرفة تسامح

الح) لا يخفى ان قوله الاول  
فى وجوه النظم صيغة ولغة  
اشارة الى انه كلى داخل  
فى ضمن هذه الوجوه  
الجزئية دخول المقسم  
من جهة المفهوم فى ضمن  
اقسامه وكذا قياس ما بعده  
فيلزم ان تكون معرفة  
وجوه الوقوف على المراد  
من النظم والمعنى اى  
ادراكها اقساما للرابع  
وهو قسم مما هو من المدركات  
اعنى النظم والمعنى فيلزم  
ان يكون ما هو مدرك  
منقسما الى ادراكات  
مخصوصة انقسام ما ليس  
بصفة الى صفات قائمة بالغير  
كالوقيل الاسم اما اختلاف

والاولى ان يتمسك فيه بالاستقراء التام الذى هو حجة لان الكتاب مما يمكن ضبط  
افراده والاستقراء حجة فيه \* قيل فى قوله معرفة تسامح لان المعرفة صفة قائمة  
بالعارف وتقسيم الكتاب باعتبار صفة قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقول  
الرابع فى افادته الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول (وبعد معرفة  
هذه الاقسام قسم خامس) على حذف المضاف اى معرفة قسم خامس (يشمل  
الكل) اى الاقسام العشرين السابقة لان كل واحد من الخاص والعام والنص  
والجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب والمعانى والاحكام وضرب

والاقتضاء من اقسام النظم والدلالة من قسم المعنى وهو مغاير لما قاله قبل قدم اقسام  
النظم الح لانه يدل على ان هذا القسم كله خاص بالمعنى كما قاله غيره من شراح  
الاصول وجعل بعض العبارة والاشارة راجعين الى النظم والدلالة والاقتضاء  
راجعين الى المعنى (قوله والاولى ان يتمسك فيه الح) اى الاولى ان يضرب  
عن مثل هذا التكلفات والتقسيمات صفحا لان بعض هذه الانحصارات غير تام  
يظهر بادنى تأمل فيتمسك فيه بالاستقراء التام الذى هو حجة قطعاً لان الكتاب محصور  
يمكن ضبط افراده وكما يمكن ضبط افراده كان الاستقراء فيه حجة قطعية \* لا يقال  
الاستقراء لا يفيد التعيين \* لانا نقول يفيد اذا كمال تاما (قوله قيل فى قوله معرفة  
تسامح الح) حاصله انه عد معرفة وجوه الوقوف فى اقسام الكتاب تساهلا  
لان معرفتها ليست فى اقسام الكتاب لكن لما تفقد هذه الاقسام بدون المعرفة  
والوقوف على معانيها عدت معرفة وجوه الوقوف من اقسام الكتاب تسامحا  
(قوله ويمكن ان يكون معرفة مصدرا بمعنى المفعول) قلت هو خلاف الظاهر  
\* فان قيل قسم الله تعالى الكتاب الى قسمين محكما ومتشابهما بقوله تعالى هو الذى  
انزل عليك الكتاب الآيه فيكون هذه التقسيمات مخالفة لظاهر الكتاب \* اجيب  
بان هذه الاقسام موجودة فيه فلا بد من قبولها وبانها اصطلاحات مناسبة وضعت  
لتمييز لفظ من لفظ آخر بحسب تفاوت الالفاظ فى اثبات الاحكام ولما ناقشة فيها  
على ان النص لا يقتضى الحصر على القسمين لعدم ما يفيد ذلك اذ ليس فيه شئ

الآخر لاختلاف العوامل او عدمه الى اقسام باعتبار صفات قائمة بالغير كالموقيل الاسم اما مختلف لا آخر  
لاختلاف العوامل او غيره فان هذا صحيح لاشبهه فيه واما الشارح مناسباً فعليه مثل ما اورده على  
عبارة المصنف (قوله ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول) على ان يكون معرفة الوجوه بمعنى  
الوجوه المعروفة كما قالوا حصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة على ان المصدر



العشرين في الاربعة ثمانون ولكنها ليست بثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع القرآن ينقسم على اقسام فباعتبار يشتمل على القسم الاول وباعتبار على القسم الثاني وهلم جرا الى آخر الاقسام فيكون في الحقيقة تقسيمات لاقسيمات (وهو اربعة ايضا معر فمواضعها) اى مواضع اخذ تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخاص مأخوذ من قولهم اختص بكذا وقس عليه سائر اسماء الاقسام (وترتيبها) اراد به ان يعرف المستندل الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر (ومعانيها) اراد بها ما يفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا (واحكامها)

من طرق الحصر الا يرى انه لو عطف عليه وآيات اخر مفسرات وآيات اخر محملات لاستقام ولو اقتضى الكلام الاول الحصر على القسمين لم يستقيم العطف عليه كالوقيل منه آيات محكمات والباقي متشابهات وانما خص القسمين بالذكر لانهما في اعلى درجات الظهور والخباء (قوله بل انما هي اعتبارات عقلية) اذ ليس للقرآن قسم يشتمل على الخاص والعام والمشارك والمأول وقسم آخر يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها وقسم آخر يشتمل على الحقيقة والمجاز والصريح والكنائية بل جميع القرآن ينقسم الى الخاص والعام والمشارك والمأول باعتبار ثم جميعه ينقسم الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها باعتبار آخر فلا جرم ان يكون لفظ واحد خاصا وظاهرا وخفيا وحقيقة وعبرة مثلا بالنسبة الى حكم واحد ولا يجوز ان يكون عاما وخافيا وظاهرا وخفيا وحقيقة ومجازا بالنسبة الى حكم واحد على انه لو جعل الجميع اقساما مقابلة لكفى فيه الاختلاف بالحديث والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول وذكروا بعض المحققين ان الاقسام في الحقيقة تبلغ سبعمائة وثمانية وستين قسما وذكروا بيان ذلك وما هي الا بالاعتبارات والحديث وليست اقساما حقيقة لان قسم الشيء حقيقة ما لا يجتمع مع ذلك الشيء وهذه الاقسام يجتمع بعضها مع بعض وبعضها لا يجتمع كالخاص مع العام (قوله وهلم جرا) قال في القاموس هلم اى تعال مركبة من هاء التنبيه ولم اى ضم نفسك الينا واستعمل استعمال البسيط يستوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث عند الحجازيين انتهى والمعنى هنا جر هذه التقسيمات بهذه الاعتبارات جرا (قوله قس سائر اسماء الاقسام) اى العام مأخوذ من قولهم مظر تام اذا شمل الامكنة والحقيقة فبعبارة بمعنى فاعلة من حق الشيء اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبتته والمجاز من جاز المسكان يجوزه اذا تعناه وقس باقي الاقسام (قوله كتقديم المحكم على المفسر) وكتقديم المفسر على النص والنص على الظاهر (قوله لغويا كان او شرعيا) اى سواء كان المفهوم

(قوله لاقسيمات) فلا يكون اقسام حقيقية بل اعتبارية (قوله اراد بها ما يفهم من العبارات) يريد بالعبارات اسماء الاقسام كالخاص والعام (قوله لغويا كان او شرعيا) كان الظاهر هو الاقتصار على ذكر الشرعي كإفعله صاحب الكشف حيث فسر هاهنا بقوله اى حقائقها وحدودها في اصطلاح الاصوليين وهو الموافق لما في شرح المصنف رحمه الله ايضا ووجه ذلك ان قولهم مواضعها مفسر بالمعنى اللغوية فاذا فسر قولهم معانيها بذلك يلزم

بمعنى الفاعل فافهم (قوله) من قولهم اختص بكذا) كان الملائم ذكر خصته بكذا ليكون الخاص اما بمعنى الخصوص بكذا نحو ماء دافق اى مدفوق او بمعنى الذى خص نفسه بكذا وهذا كما قيل في المقدمة انها سميت مقدمة بكسر الدال لانها لما اشتملت عليه من الموقوف عليه كانها قدمت نفسها على المقاصد نعم ان سمع خص بمعنى اخص فلا حاجة الى واحد من التأويلين المذكورين



الاستدراك لاجمالة (قوله وقوله قسم خامس انما يصح ان لو كان من اقسام القرآن) انما كان الاقسام في قوله و اقسام  
النظم والمعنى التقسيما دون حقيقة الاقسام كما صرح به صاحب التحقيق يرتفع الاشكال عن اصله اذ يكون  
معنى الكلام حينئذ وبعد معرفة هذه التقسيمات تقسيم خامس غاية الامر ان لا يكون هذا التقسيم  
من تقسيمات النظم والمعنى كالتقسيمات الاخر ولا يضر فيه (قوله ساء قسما مجازا) ليست الشبهة في تسميته قسما  
بل في جملة قسما خامسا فاتعرض له ههنا اشتغال باللاغية قال في التحقيق لم يرد الشيخ بقوله قسم خامس انه  
قسم الاقسام الاربعة لانه ﴿ ٦١ ﴾ غير مستقيم بل اراد ان معرفة تلك الاقسام متوقفة على هذا

القسم فكانه قسم خامس  
لها انتهى وهو الاوضح

(قوله بعضها اقسام نظمه  
وبعضها اقسام معناه)  
هو مثل ما سبق من دليل  
الحصر في الاربعة الامهات  
وقد عرفت ما فيه فقيه  
ما فيه (قوله لما توقف

معرفة تلك الاقسام عليه)  
اي على معرفته اقول  
في هذا التوقف نظر لانه  
ان اراد بمعرفتها معرفتها  
بحسب مفهوماتها فلا نسلم  
انها متوقفة على معرفة  
مواضع اشتقاقها ولا  
على معرفة الترتيب بين  
ما صدقاتها ولا على معرفتها  
بحسب مفهومات ما صدقاتها  
المشار اليها بقول المصنف  
ومعانيها على ما قرره

من كون الحكم قطبيا او ظنيا او واجب التوقف فيه \* فان قلت الاقسام الاربعة  
لاشك انها اقسام القرآن بعضها اقسام نظمه وبعضها اقسام معناه وقوله قسم خامس  
انما يصح ان لو كان من اقسام القرآن وليس كذلك \* قلنا نعم الا انه لما توقف معرفة  
تلك الاقسام عليه ساء قسما مجازا والحق ان اطلاق الاقسام على الاربعة ايضا  
مجاز لان الاقسام انما يكون مقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون نظم  
واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة النص

﴿ اما الخالص ﴾

( فكل لفظ ) وهو كالجنس متناول للمهمات

من العبارات حقائقها اللغوية او حدودها في الاصطلاح الاصوليين (قوله وليس  
كذلك ) اي لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه اذ لا يحكم على ماخذ الاشتقاق مثلا  
بانه خاص او عام لان الاشتقاق ومعرفة الراجح من المرجوح وكون الحكم قطبيا  
او ظنيا ليس من اقسام القرآن في شيء بل انما يعرف من خارج (قوله والحق  
ان اطلاق الاقسام الاربعة ايضا مجاز ) لاحاجة الى هذا لانه ذكر قبل ان هذه  
الاقسام اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج وانما الكلام هنا في قوله قسم  
خامس فانه ليس من اقسام القرآن لعدم اشتراك مورد القسمة وصدقه عليها وهو  
النظم والمعنى بخلاف الاقسام الاربعة فانها وان كانت تقسيمات لكن مورد التقسيم  
مشترك بينها وصادق عليها ففرق ما بين هذا القسم والاقسام الاربعة فان التجوز  
فيه اكثر من التجوز فيها ﴿ قوله الخالص ﴾ هو في اللغة المنفرد من قولهم اخصص  
فلان بكذا اي انفرد و فلان خاص اي منفرد به وخاصة الناس اهل العلم (قوله  
وهو كالجنس ) وباقى القيوم كالفصل لان الجنس والفصل انما يستعملان في الحائز

الشارح ولا على معرفة احكام ما صدقاتها المشار اليها بقوله واحكامها على ما نبه عليه الشارح ايضا وان اراد معرفتها  
بحسب ما صدقات مفهوماتها فلا نسلم انها متوقفة على معرفة مواضع الاشتقاق ولا معرفة الترتيب ولا معرفة الاحكام  
نعم العمل بما صدقات مفهوماتها من حيث هي ما صدقات تلك المفهومات متوقفة على الثلاثة اما على مواضع  
الاشتقاق فلا (قوله وهذه ليست كذلك) قلنا هي كذلك لما علمت من ان النظم بالنسبة الى المعنى ينقسم اليها بحثيات  
مختلفة واعتبارات شتى هي اعتبار وضعه له واعتبار استعماله فيه واعتبار ظهور المعنى و خفائه منه عند استعماله فيه  
واعتبار كيفية دلالة على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان المعنى او خفيا والنظم الواحد انما تكون خاصا ونصا  
وحقيقة واستدلالا بعبارة النص بتلك الحثيات المختلفة فهو بحسب حيثية غيره بحسب حيثية اخرى



والمستعمالات وما يكون دلالتيه بالطبع او بالعقل (قوله وضع

(قوله وضع لمعنى واحد) قال في الكشف يخرج بقوله واحد المطلق ايضا على قول من لم يجعل المطلق خاصا ولا عاما وهو قول بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله لان المطلق ليس يتعرض للوحدة ولا للكثرة لانهما من الصفات وهو معرض للذات دون الصفات انتهى والمصنف رحمه الله ممن جعل المطلق خاصا كما يدل عليه صريح كلامه في الشرح ولعله لذلك ترك تقييد المعنى بالواحد واسند اخراج المشترك الى قوله لمعلوم ولان المصنف رحمه الله جعل العام فيما يدل على المعنى الكثير على ما قلنا من شرحه فيما سبق عند ذكر وجه الحصر فلو قيد المعنى بالواحد لخرج به العام فيكون حينئذ قوله على الانفراد لغوا والشارح رحمه الله لعدم تنبيهه لذلك فعل ما فعل (قوله وما يكون دلالتيه بالطبع) كدلالة اخ على الوجود (قوله او بالعقل) كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود اللفظ

الموجودة كالحوان والانسان ومفهوم اخص مفهوم اصطلاحى غير متصل في الوجود \* فان قلت اللفظ جنس بعيد لانطلاقه على المهمل المستعمل والقول جنس قريب لاختصاصه بالمستعمل واستعمال الاجناس البعيدة في الحدود معيب عند اهل النظر \* قلت انما لم يؤخذ القول جنسا وان كان قريبا لماشع من استعماله في رأى والاعتقاد حتى صار كأنه حقيقة عرفية فيه واللفظ ليس كذلك لانه خاص بما يخرج من الفهم قيل خرج باللفظ الدوال الاربع وفيه نظر لان ذكر الجنس في اللمد انما يكون لبيان اصل الذات وتعيين ماهية لا الاحتراز عن شئ فان الاجناس اصول الماهيات والفصول متمماتها والاحتراز انما يناسب بعد تعيين الذات وقد يجاب بانه انما يجتزأ بالجنس اذا كان اعم من الفصل مطلقا كالحوان والناطق في تعريف اللسان واما اذا كان بينه وبين الفصل عموم وخصوص من وجه فيجوز الاحتراز به وهو ههنا كذلك لان الموضوع للمعنى قد يكون لفظا وقد لا يكون واللفظ قد يكون موضوعا وقد لا يكون وتحقيقه ان الجنس حينئذ يكون له جهتان فبالنظر الى عمومه يفيد اصل الذات كما هو وظيفة الاجناس والنظر الى خصوصه يفيد الاحتراز كما هو شان الفصول والحاصل ان كلا من الجنس والفصل هنا شامل من حيث عمومه ومخرج من حيث خصوصه وقد حققنا ذلك في حاشية المتوسط (قوله والمستعمالات) اراد بها الالفاظ الدالة بالوضع (قوله وما يكون دلالتيه بالطبع) كاخ بفتح الهمزة والحاء المعجمة الدالة على الوجود واح بفتح الهمزة او ضمها والحاء المهملة الدالة على وجع في الصدر فان طبع الالفاظ يقتضى التلطف به عند عرض ذلك المعنى له وبهذا الاقتضاء صار هذا اللفظ دالا على ذلك المعنى اعنى الوجود فيكون الدلالة منسوبة الى الطبع ايضا (قوله او بالعقل) كاللفظ المسموع من وراء الجدار فانه يدل على وجود لافظه عقلا فان المسموع من الشاهد يعلم وجود لافظه عقلا بمشاهدة لا بدلالة اللفظ اما المسموع في وراء الجدار فلا يعلم وجود لافظه الا بدلالة اللفظ عليه عقلا \* واعلم ان الدلالة المعتمدة عند المنطقيين الكلية واما اذا فهم من اللفظ معنى في بعض الاوقات بواسطة قرينة فلا يحكمون بان ذلك اللفظ دال على ذلك المعنى بخلاف اهل الاصول والعربية \* قوله وضع \* الوضع تخصيص شئ باخر ليفهم الثاني عند اطلاق الاول او احساسه وقيل هو جعل اللفظ دليلا على معنى من المعاني والاول تعريف للوضع العام وهذا تعريف للوضع الخاص وقد اوضحنا ذلك في حاشية المتوسط وهو اما لغوى او شرعى او عرفى او اصطلاحى واشاره على الدلالة لكونه اخص اذ كل موضوع دال ولاعكس ولو قال دال لاحتاج الى قوله بالوضع



( قوله خرج به الجمل ) وفي شرح المعنى للقاتي هو خارج عن المقسم فلا حاجة الى الاحتراز عنه وقوله معلوم ليس قيذا احترازا بل بيانا ﴿ ٦٣ ﴾ للواقع ( قوله والجمل معلوم المعنى في اصل وضعه ) وفيه بحث فانه

اذا كان الجمل كذلك فكيف يمكن الاحتراز عنه بقوله لمعنى معلوم ولو نظر الى الظاهر نعم لو لم يكن في خبر قوله وضع حتى يحمل على المعلوم من كل وجه لكان له وجه

( قوله معلوم خرج به الجمل لان معناه غير معلوم للسامع ) خالف فيه الاكمل حيث اخرج به المشترك فقال وبقوله معلوم خرج المشترك لانه مادام دائر بين الوضعين لم يعلم منه شيء معين ووافقه في حمل المعلومات على المعلومات عند السامع والحق انها المعلومات عند الواضع لان الكلام تقسيم النظم باعتبار الوضع فقط وان قوله معلوم بيان للواقع لا قيد احترازي وان الجمل خرج عن المقسم كما صرح بذلك كما القا آتى مشيرا الى ان الجمل اذا خرج عن المقسم ولا ريب في ان المقسم مأخوذ في تعريف قسمه حتى ان حيثية الوضع مأخوذة في تعريف الخاص كما هو منقول في الشرح

لمعنى واحد ) خرج به مالم يكن دلالة بالوضع والمشارك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر ( معلوم ) خرج به الجمل لان معناه غير معلوم للسامع قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا تقسيم بالنظر الى الوضع والجمل معلوم المعنى في اصل وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام المعاني بعوارض الاستعمال لكنه احتراز عنه نظرا الى الظاهر

( قوله لعنى ) المعنى مصدر ميمي من العناية ويمكن ان يعبراسم مفعول مخفف معنى اى المقصود وان يعتبر اسم مكان بمعنى المقصود من عنى يعنى اذا قصد وايا ما كان فهو لا يطلق على الصورة الذهنية من حيث هي بل من حيث انها تقصد باللفظ وذلك انما يكون بالوضع لان الدلالة اللفظ العقلية اى الطبيعية ليست معتبرة في العلوم كما تقرر في محله فان المعانى هي الصور الذهنية من حيث وضع بازائها الالفاظ وقد يكتفى باطلاق المعنى على الصورة الذهنية بمجرد صلاحيتها لان يقصد باللفظ سواء كان وضع لها الالفاظ ام لا ولا مناسبة له بهذا المقام والمفهوم اعم من المعنى على الاول ومرادف له على الثانى والمراد بالمعنى هنا مدلول اللفظ الوضعى سواء كان جوهر او عرضا ( قوله خرج به ) يبنى ان يقول وهو كالفصل خرج به مالم يكن دلالة بالوضع وهو المهملات وما يكون بالطبع والعقل وانما قيدها سلب الدلالة عن المهمل بالوضع ولم نكتف بعدم الدلالة لان اللفظ المهمل كالمحرف الذى يتخاطب به العامة ودين قديدل على المعنى المحرف عنه بالقرائن وقد يدل على ان من قام به هذا اللفظ حتى اذا كان الالفاظ به وراء جدار الان دلالتها على هذين ليست بالوضع فسلب الدلالة عن المهمل مطلقا كما جرى عليهم بعضهم ممنوع ( قوله والمشارك ايضا ) اى خرج بقوله لمعنى واحد المشترك فانه موضوع لمعنيين او اكثر على سبيل البدل فلا حاجة الى ذكر ايضا فان قيده بالوضع خرج به مالا يكون دلالة بالوضع \* وقوله لمعنى خرج به المشارك فهما قيدان يخترز بكل منهما على حدة لا قيد واحد يخترز عن شيئين وكان الاولى ان يقول وضع هو كالفصل الاول يخرج به مالا يكون دلالة بالوضع ولمعنى واحد كالفصل الثانى خرج به المشارك الى آخره \* فان قلت لا يلزم مما قاله في حل العبارة انها قيد واحد بل هما قيدان احترز بهما عماد كرتيه \* قلت مسلم لو لم يذكر ايضا لكن ذكرها عين جعلها قيذا واحدا فعدم ذكرها كان اولى ( قوله قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه ) اى عن الجمل بقوله معلوم لان هذا تقسيم بالنظر الى نفس الوضع لا بحسب السامع والقائل والجمل كالربوا معلوم المعنى للواضع عند الوضع وان تعدد لان الوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى ومحال ان يضع الواضع لفظا بازاء

لم يحتاج الى اخراجه بشى آخر لا يقال قوله معلوم خرج به الجمل نظرا الى الظاهر عن بعضهم لانا نقول اخراجه به يبنى على ارادة المعلومات عند السامع وارايتها



الوجه (قوله وان احتمل ان يكون كافرة او مؤمنة) وذلك باعتبار ان الذات لا يتخلو عن وصف من الاوصاف لا باعتبار ذات الاسم لانه مطلق والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات

خلاف الظاهر (قوله مع قطع النظر عن ان تكون له افراد) سواء لم يكن له افراد كالخاص العيني فهو الشخص او كانت له افراد ولكن قطع النظر عن ثبوتها له كالخاص النوعي والجنسي فان قلت من اى قبيل المضمرات مثلا من قبيل العيني هي أم من قبيل غيره قلت ان كان كل واحد منها موضوعا وضما واحدا بازاء كل خصوصية خصوصية كما عين انا مثلا لكل متكلم وجده وهو مذهب المحققين فهو عيني وان كان موضوعا لمفهوم كلى يستعمل في افراده المعينة دونه فقير عيني لكنه حينئذ يكون خاصا غير مستعمل في معناه

وقيل احترزبه عن المشترك فانه موضوع لمعنى من المعانى المختلفة على سبيل الابهام على قول والمراد منه ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام من حيث الصفات لا ينافيه ولهذا جعلنا الرتبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها اسما لذات مرقوقة ولا يابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان تكون كافرة او مؤمنة (على الافراد) صفة لمعنى اى على ان يكون اللفظ متناولا له مع قطع النظر عن ان يكون له افراد

معنى ولا يعلم ذلك المعنى وكذا السامع بعد العلم بالوضع وتعدده نعم مراد الالفاظ من اللفظ عند الاطلاق قد يكون غير معلوم له ما لم تنضم اليه قرينة لكن بين ارادة المعنى ودلالة اللفظ عليه بون بعيد وانما سمي اللفظ خاصا بالاعتبار الثانى دون الاول فالجمل في اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر وانما جعل من القسم الثانى لاحتياجه الى البيان (قوله وقيل احترز به الخ) اى بمعلوم عن المشترك فيكون المشترك داخلا تحت الموضوع لمعنى ولم يخرج به الا المهمل ومعلوم هو المنخرج للمشارك فانه موضوع لمعنى من المعانى المختلفة على سبيل الابهام على رأى فيكون مبهما من حيث الذات والخاص لا يكون مبهما من حيث الذات (قوله والمراد منه) اى من كون الخاص معلوما الخ هذا دفع سؤال يرد على قوله معلوم وتقريره ان يقال يرد على القيد الثالث قوله تعالى فتحرير رتبة لان الرتبة عندكم خاص مع انها مبهمة وتقرير الدفع ان يقال مطلق الابهام لا ينافى الخاص وانما ينافيه الابهام فى الذات وهو هنا محال لان الرتبة اسم لذات مرقوقة ولا يابهام فيها من هذا الوجه وان احتملت الابهام من حيث الصفات فى الواقع والابهام فى الصفات لا يقدح لانه بحسب العارض لان الذات فى الخارج لا يتخلو عن وصف كالكفر والايمان والصغر والكبر الى غير ذلك ومثله لا يكون قادحا كفى رجل بخلاف المأول فان ابهامه من حيث الذات لان ذاته غير معلوم لنا قطعنا (قوله صفة لمعنى) يجوز ان يكون حالامنه او من ضمير المستتر فى معلوم (قوله اى على ان يكون الخ) هذا بيان المراد بالانفراد وبه يتدفع ما قيل ان اراد بالانفراد ان لا يكون موضوعا لمعنى آخر فالعام كرجال ومسلمين ايضا كذلك لان معناه معلوم فهو موضوع له فقط وان اريد ان لا يكون فى معناه كثرة فيلزم ان لا يكون شئ من اسماء الاعداد كالثلاثة والاربعة الى غير النهاية خاصا وهو خلاف الاجماع توضيحه ان معنى الثلاثة لا يوجد فى الافراد كما لا يوجد معنى الزيدية فى اجزاء زيد من اليد والرجل ونحوها فكان هذا التكثير من ضرورة الوجود فلا يعتبر بخلاف معنى الرجولية فانه يوجد بكماله فى فرد من افراد الرجال

الموضوع هو له وهو امر غريب نعم ان كان صاحب هذا المذهب قائلا بان المجاز موضوع وضعا (وتقرير) تايها كما هو قول البعض فانه يكون خاصا عينيا بالقياس الى كل فرد معين لوضعه عنده ايضا



كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام وليس فيه دلالة على افراد خرج به العام كالمسلمين فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد لان دلالاته على سبيل الاشتراك كما مر \* فان قلت كلمة كل مستكررة في التعريف لانها للافراد والتعريف للحقيقة \* قلنا لا استبعاد اذا كان غرضه بيان التسمية وتطبيقه على الافراد لان التسمية للافراد لا للحقائق ولهذا عرف ابن الحاجب التوابع بقوله كل ثان باعراب سابقة من جهة واحدة (وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين كإنسان ورجل وزيد)

وتقرير الدفع ان المراد بالانفراد ان يكون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له في الخارج افراد او لم يكن والمسلمون ونحوه موضوع لمعنى لكن لا على الانفراد فان افراده منظورة للواضع في الوضع فلا يكون خاصا والثلاثة ونحوه موضوع لمعنى واحد على الانفراد لانها وضعت لنفس هذا العدد وهو الثلاثة من غير نظر الى شئ آخر وتركبه من الافراد لا يقدح في خصوصه ولا يوجب كثرة فيه لانه بمنزلة اجزاء زيد وتركبه منها فكان الكثير باعتبار الافراد زائدا على الوجود فيعتبر ويمنع الخصوص (قوله فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد) وهذا مخالف لتعريف المصنف العام بما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول لانه يفضى الى عموم المعنى وفيه كلام على ما سيجيء فتأمل \* والحاصل ان اللفظ الموضوع لمعنى واحد تحته افراد ان قطع النظر عنها حال الوضع فهو الخاص وان التفت اليها حالة الوضع وتعلقت الاحكام بها فهو العام (قوله مستكررة في التعريف) اى واقعة في غير موقعها لانها الاحاطة بالافراد والتعريف للحقيقة ولهذا كان من شرط الحد ان يصح اطلاقه على كل فرد من افراد الحدود لوجود الحقيقة فيه فانك اذا قلت الانسان حيوان ناطق يصدق هذا الحد على كل فرد من افراد الانسان فاذا قلت الانسان كل حيوان ناطق لا يستقيم اطلاقه على زيد مثلا فانه ليس كل حيوان ناطق فيكون ذكرها في التعريف مفضيا الى عدم اندراج شئ من افراد الحدود واجيب بان الفقهاء لم يلتفتوا الى اصطلاحات اهل المنطق في الحدود وذكرها وتعاريفات في تصانيفهم بوقف بها على المراد ومعنى اللفظ كما هو اللائق بالفقه ولذا لم يبالوا بذكرها في التعريف اذ الضبط يحصل ببيان الافراد كما يحصل ببيان الحقيقة \* والحاصل ان ذكرها في تعريف الاشياء بحسب الحقيقة في نفس الامر مستنكر واما في تعريف الاشياء بحسب الامور الاصطلاحية المطلوب فيها التطبيق على افراده فغير مستنكر قال بعض الشراح بل الجواب الصحيح ان يقال لانسلم ان هذا التعريف لبيان الحقيقة لعدم الجنس والفصل القريبين بل للامتيان عن ماعداه وذلك غير مناف للتعريف (قوله وهو اما ان يكون خصوص الجنس الح) وهذا

(قوله لا استبعاد الح) اشارة الى انه لا استبعاد في ذكر كل ههنا اذا كان الغرض بيان التسمية التي يكون للافراد دون التعريف الذي يكون للحقيقة وبها لا للافراد وبها وبالجملة فالقرضان متناهيات فلا يليق به ان يقول ولهذا عرف ابن الحاجب الح نعم ما اورد فيه كلمة كل من التعريفات فانه مع خروجه عن ان يكون تعريفا منهم للتعريف كما اشار الى هذا السيد الشريف في شرح المفتاح حيث قال عند ايراد السكاكي كلمة كل في تعريف الحقيقة وايراد كلمة كل في الحدود شائع في عبارة الادباء لان ذلك اقرب الى افهام المتعلمين واضبط كانه قيل كل كلمة اريد بها كذا فهي حقيقة ولا شك انهم يفهمون منه المعنى المشترك الصادق على كل فرد من الحقيقة اعنى الكلمة التي اريد بها كذا فيحصل حينئذ المقصود بالحد مع تقريب الى الفهم واشارة الى الضبط انتهى



( قوله لما كان مقصود الفقهاء الخ ) يريد به التنبيه على ان المراد بالجنس والنوع ههنا ما في لسان اهل الشرع لا ما هو مصطلح المنطقيين ( قوله دون الحقائق ) بخلاف اهل المنطق ( قوله جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين الخ ) وان كانوا متفقين في الحقيقة ( قوله جنسا ) ٦٦ ﴿ خاصا ﴾ الكلام في بيان اصطلاح الفقهاء.

لما كان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقائق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا فظهر انه امته لم ينعقد البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل \* فان قلت

لان معنى الانسان واحد وهو الحيوان الناطق وكذا معنى الرجل واحد وهو انسان ذكر جاوز حد الصغر وكذا معنى زيد واحد وهو الذات المشخصة فاستوت الثلاثة في ان لكل واحد معنى واحد وكون الاولين ذا افراد لا ينافي وحدتها لانها غير منظور اليها فصار الانسان والرجل كزيد لكن بخصوص الجنس يخصص الانواع وخصوص النوع يخصص الافراد وخصوص العين لا يخصص غير معناه ( قوله جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في احكام الشرع جنسا ) كالانسان فانه جنس كل يتناول افرادا مختلفة وكذا النوع يتناول افرادا متفقة الا ان الاعتبار في اصطلاح الفقهاء الاختلاف بحسب المقاصد والاحكام وكذا الاتفاق بحسبها وفي اصطلاح اهل المنطق بحسب الحقيقة ولهذا كان جنسا عند اهل الشرع لتناوله الرجل والمرأة فانهما نوعان مختلفان بحسب الاغراض والاحكام وان اتحدا حقيقة الا ترى ان رجلا يصلح للامامة الكبرى والصغرى والشهادة في الحدود والقصاص فيها دون المرأة وصار الرجل نوعا لاتفاق افراده في ذلك مع ان الانسان نوع من الانواع عند المنطقيين والرجل صنف ( قوله حتى ان من اشترى عبدا وظهر انه امته لم ينعقد البيع ) استشهد على تفاوت الحكم بين الرجل والمرأة اذ لو لم يتفاوت الحكم بينهما لانعقاد البيع ثم هذا الفرع مبني على اصل وهو ان الاشارة والتسمية اذا اجتمعتا والمشار اليه في جنس المسمى يتعلق بالحكم بالمشار اليه وان كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى كالمسمى كالمسمى فصاعلى انه ياقوت احمر فاذا هو احضر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والاثنى جنسان فيتعلق بالحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر صحيح الكلام في المعدوم \* واعلم ان الفقهاء حكموا تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى الجنس التفاوت بينهما في المقاصد والاحكام فقالوا لو اشترى عبدا فظهر انه امته لا ينعقد البيع مع ان اختلاف النوع لا يمنع لانعقاده وحكموا تارة بكونهما نوعي الانسان نظرا الى اشتراكهما

في الجنس والنوع فالاولى طرح قوله خاصا وكذا من قوله فيما سيجيء نوعا خاصا ( قوله حتى ان من اشترى عبدا وظهر انه امته الخ ) ذكر هذه المسئلة ههنا غير مناسب لما ذكر صاحب الكشف حيث قال حكموا تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا لما شخس التفاوت بينهما في المقاصد والاحكام فقالوا لو اشترى عبدا فظهر انه امته لا ينعقد البيع بخلاف البهائم مع ان اختلاف النوع لا يمنع الانعقاد انتهى فانه يظهر منه ان المسئلة فرع لكونهما جنسين لانوعين والكلام ههنا في الثاني لا الاول ( قوله واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا ) في التلويح ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطوقيا كالفرس وقد

لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل ( في ) بالاحكام ( قوله فان قلت الرجل ايضا الخ ) كان الاول في تقرير هذا المقام ما في الكشف حتى لا يرد السؤال المذكور ولا يحتاج الى ذلك الجواب البارد في دفعه وهو ان الحكم بكون الرجل والمرأة نوعي الانسان انما هو باعتبار اشتراكهما في الانسانية واختلافهما في الذكورة والانوثة



(قوله واللفظ الذي له معنى واحد) بالنصب عطفًا على قوله واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين وفي كلام بحث فان ما ذكر في صدد لما سر ﴿ ٦٧ ﴾ كون مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقائق مما امدخله

في جعل اللفظ الذي له معنى واحد حقيقة عينا خاصا كالإلخني الا ان يقال المترتب عليه هو مجموع الثلاثة دون كل واحد منهما وايضاليس الكلام ههنا الا في بيان اصطلاح اهل الشرع في لفظ الجنس والنوع على ما ذكرنا فالاولى الاقتصار في جواب لما على ذكرها فليتأمل ثم ان قوله حقيقة قيد للوحدة لا للمعنى (قوله بهذا الاسم) اي اسم الخاص

(قوله لانه جزء الجزئي) اي جزء جزئيه ولكن اذا كان ذاتيا له كالانسان بالنسبة الى زيد لا كالثوب بالنسبة اليه ولا كالماشى بالنسبة اليه (قوله وحكمه) يطلق الحكم عندنا على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين كمدلول الامر وعلى خطاب الوضع كالخطاب الوارد بسببية الشيء وشرطيته وعلى الاثر الثابت بالشيء كالوجوب الثابت للاول والسببية والشرطية الثابتة بالثاني وعلى الاثر الثابت للشيء

الرجل ايضا مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالجنون وغيره \* قلنا كلامنا بالنسبة الى من له اهلية معتبرة وما ذكرتم من العوارض واللفظ الذي له معنى واحد حقيقة عينا خاصا كزيد \* فان قلت العين اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة فيه فكان بالتقديم اولى \* قلنا انما قدم السكلي لانه جزء الجزئي ولا شك في تقدمه طبعيا فقدمه وضعلا للتناسب (وحكمه) اي الاثر الثابت للخاص من غير اعتبار الموانع الصارفة عن الحقيقة (ان يتناول المخصوص قطعا) تمييز اي قاطعا

في الانسانية واختلافهما في الذكورة والانوثة فتعريف الجنس بما ذكره الشارح ليس كليا دائما تأمله (قوله كالجنون وغيره) اي المعتوه والمغفل (قوله العين اولى بهذا الاسم من غيره) يعني خاص العين اولى باسم الخاص من خاص الجنس والنوع لعدم احتمال الشركة فان معناه الواحد المعلوم الذي لا يشمل غير فرد واحد لانه جزئي حقيقي فكان الواجب تقديمه لانه هو الحقيقة فردا (قوله وانما قدم السكلي لانه جزء الجزئي) اعلم ان السكلي جزء للجزئي غالبا كالانسان فانه جزء لزيد وكالحیوان فانه جزء للانسان والجزئي كل السكلي وذلك لان الجزئي عبارة عن السكلي مع شيء آخر فان زيدا له جزآن الانسانية والشخص فيكون الانسان جزءا لزيد وزيد كلاله لان كلية الشيء بالنسبة الى كله وجزئيه بالنسبة الى جزئه سواء كان ذلك الجزء حقيقيا كزيد او اضافيا كالانسان فانه جزئي للحیوان والحیوان جزء وله كل لتركيب الانسان من الحيوان والناطق وانما قلنا غالبا لان بعض السكليات ليس جزء الجزئيات كالخاصة والعرض العام واذا كان السكلي جزء فقدم وضعلا كما هو مقدم طبعلا للتناسب (قوله اي الاثر الثابت للخاص) حكم الشيء الاثر الثابت به اوله مثلا اذا قلت حكم الصلاة سقوط الواجب عن ذمة المكلفين بالاداء في الدنيا وحصول الثواب في الآخرة فمعناه الاثر الذي يترتب على اداء الصلاة هذا (قوله الموانع الصارفة) اي القرائن الصارفة عن ارادة الحقيقة ﴿ قوله في المتن ان يتناول المخصوص ﴾ اي مدلوله الوضی لا المخصوص المشهور وهو ما خص منه العام ﴿ قوله قطعا تمييز ﴾ يجوز ان يكون صفة لمصدر محذوف اي تناولنا قطعيا \* اعلم ان القطع يستعمل لمعنيين احدهما ان لا يكون ثمة احتمال اصلا كالحكم الثاني ان لا يكون احتمال ناش عن دليل والثاني اعم من الاول مطلقا لان الاحتمال الناش عن دليل اخص مطلقا من مطلق الاحتمال لان نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا والمراد بالقطع هنا المعنى الثاني لان الخاص كما يكون للمتواتر يكون لغيره وغير المتواتر الاحتمال فيه قائم فلا يطرده كونه قطعيا بالمعنى الاول ويطرده بالمعنى

كالوجوب الثابت للمأمور به والسببية والشرطية الثابتة لسببه وشرطه وهذا هو مراد المصنف بقوله وحكمه (قوله تمييز) الظاهر انه مفعول مطلق كما تقول لا افعله بته ولا افعله بالته اي قطع هو تناول الغير قطعيا



( قوله لانه يحتمل بيان التغير ) تعليل لتفسيره البيان بذلك ﴿ ٦٨ ﴾ وهذا عند قيام الدليل بطريق

ارادة الغير فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعالم عليه \* فان قلت كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز \* قلت الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل كالمعدوم ولا يمنع القطع الا ترى ان من لم يقيم تحت حائط غير مائل لاحتمال سقوطه يلام واذا كان مائلا لا يلام ( ولا يحتمل البيان ) اى بيان التفسير لانه يحتمل بيان التغير

الثانى \* فسقط بهذا التقرير ما قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال لان مطلق الاحتمال لا ينافى القطع بالمعنى العام \* قيل هذا عند مشايخ العراق والقاضى ابى زيد ومن تابعه خلافا لمشايخ نفس سمرقند \* وقيل انه لا نزاع فى المعنى فان من قال بالقطع لا يقول بالمعنى الاخص اظهور بطلانه اذ احتمال المجاز قائم اتفاقا ولهذا يجوز تأكيده فيكون مراده القطع بالمعنى الاعم اذ الخلاف فى المجرى عن القرائن الصارفة والمعنى الاعم فيه قرينة فيكون المراد نفي القطع بالمعنى الاخص فحصل التوفيق بين المذهبين ( قوله فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعالم عليه ) المراد بالحكم اسناد امر الى آخر فزيد خاص يوجب الحكم عليه بالعالم وكذا لفظ العلم خاص يوجب الحكم به على زيد على وجه يقطع احتمال ارادة التغير اعنى ان زيدا يختص بالعلم ويثبت له دون غيره من نفس اللفظ وان كان الغير عالما لكن نفس اللفظ لا يراد به الغير بل هو المخصوص بذلك ( قوله كيف يثبت القطع مع احتمال ارادة المجاز ) وذلك لانه مامن لفظ الا ويطلق عليه احتمال ارادة المجاز الا ما استثنى كالحكم وقد علمت ان المراد بالقطع ههنا المعنى الاعم وهو لا ينافى المجاز لان قطعته بالنظر الى اصل الوضع والوضع سابق على الاحتمال الذى يتوقف ثبوت الحقيقة والمجاز عليه فلم يعارضه المجاز ولان المجاز عارض لا يثبت الا بانضمام ارادة واعراض قرينة حالية او مقابلة والاصل فى العوارض العدم ( قوله قلنا الاحتمال الذى لم ينشأ عن دليل كالمعدوم الخ ) فهم من هذا الجواب ان الخاص لا ينافيه الاحتمال الذى لم ينشأ عن دليل قيل هذا فى غير خاص الكتاب والسنة اذ فى الخاص منهما احتمال ارادة المجاز حال الخلو عن القرينة منتف قطعاً والا كان ذلك تجهيلاً لا يقينياً اذ لا يلبق بمنصب الشرع ان يطلق لفظاً يتبادر منه معنى بخصوصه ويريد بذلك اللفظ معنى بخلاف ذلك المتبادر من غير قرينة تدل عليه فافهم ( قوله الا يرى ان من لم يقيم تحت حائط غير مائل الخ ) يقيم بكسر القاف من اقام يقيم لامن قام يقوم اى لم يمكن تحت الحائط يعنى لو قيل لك اقم تحت هذا الحائط وهى غير مائلة فقلت لا اقيم تحتها لاحتمال سقوطها على تلام على ذلك بخلاف ما اذا كانت مائلة فانك لا تلام بل تعذر لانه احتمال ناش عن دليل ( قوله اى بيان التفسير ) لان من شرطه ان يكون النص مجتملاً

المجاز كقولهم للحررة انت طالق ثنتين وكذا يحتمل بيان التقرير نحو جاءنى زيد نفسه كذا ذكره القاتنى

( قوله بالعلم عليه ) لا بقبر العلم لان العلم خاص فى معناه ولا على غير زيد لان زيدا خاص فى معناه الا ان زيدا عبنى والعلم غير عبنى ( قوله اى بيان التفسير ) القرينة على ارادته مع تعدد اقسام البيان ان المطلق ينصرف الى الكامل وبيان التفسير هو الكامل من بين اقسام مطلق البيان حتى جزم صاحب المعنى بان الخاص لا يحتمل زيادة البيان بزيادة لفظ الزيادة لقوة بيان التفسير بالنسبة الى غيره الا انه لم يقتصر على البيان ليكون ما ذكره اظهر او نقول القرينة على ارادته ذكر انه يتناول المخصوص قطعاً او لا وذكر كونه بينا ثانياً اذها تقتضيان انه لا يخفاء فيه فهو اذن لا يحتمل البيان الذى هو بيان التفسير لانه ما سيدكره الشارح بيان ما فيه الخفاء ومقاله الاكمل من ان قوله لا يحتمل البيان مهمة

فى قوة قولنا البيان لا يحتمل الخاص الذى هو فى قوة قولنا بعض البيان لا يحتمل الخاص فهو انما يقتضى ( او )



المصنف رحمه في الشرح  
فتخصيص القول الاول  
ببيان المذهب والثاني بنفي  
الزعم تحكم ظاهر والاشبه  
ان يقال ههنا امران كون  
الخاص غير محتمل للبيان  
لكونه بيانا في نفسه وقطع  
ارادة الغير عنه ولاخفاء  
في تغيرها مفهوما وخارجا  
فايرادها في الكلام معا  
مما لا يحتاج الى المعذرة  
وان كان بينهما استلزام  
على ان التعريفات الاتية  
بعضها متفرع على كون  
الخاص غير محتمل للبيان  
كعدم جواز الحاق التعديل

انه لا يحتمل بعض البيان  
لانه لا يحتمل بيان التفسير  
بخصوصه (قوله لنفي زعم)  
من قال لك ان تقول  
انه للمبالغة في نفي زعم من  
قال لان القول الاول  
اذا استلزم الثاني النافي  
لزعمه كفي في نفي زعمه  
الا ان يبلغ فيه (قوله)  
لان البيان امال (الح) هذا  
كلام قلده فيه القآني وفيه  
انه اذا كان اثبات الظهور  
حقيقة البيان وازالة الخفاء  
لازمة فحق العيسارة ان  
يقال لان البيان هو اثبات  
الظهور وازالة الخفاء

\* فان قلت هذا الحكم مع الحكم الاول متلازمان لان المقطوع يستلزم عدم احتمال  
البيان وكذا بالعكس فاي فائدة في ذكره \* قلت القول الاول لبيان المذهب والثاني  
لنفي زعم من قال الخاص يحتمل البيان حتى جوزوا الزيادة عليه بنحو الواحد (لكونه  
بيانا) لان البيان اما انبئات الظهور وهو حقيقة او ازالة الخفاء وهي لازمة  
واثبات الثابت او نفي المنفي محال \* لا يقال هذا مصادرة على المطلوب

او مشكلا والخاص بين بنفسه فلا يكون فيه اجمال ولا اشكال (قوله لانه  
محتمل لبيان التغيير) كانه جواب سؤال تقريره ان يقال المصنف نفي احتمال  
البيان مطلقا فلم حملته على بيان التفسير فقط فقال لانه محتمل بيان التغيير يعني  
عند دلالة القرينة لاحتمال المجاز فيه وكذا يحتمل بيان التبديل وبيان التقرير  
اذا اريد نفي المجاز \* فان قلت اذا كان يحتمل بيان التغيير والتبديل والتقرير  
فلم نفي المصنف احتمال البيان مطلقا \* قلت المراد نفي احتمال البيان المنافي للمقطع  
وهو بيان التفسير لان قوله لا يحتمل البيان مهملة في قوة الجزئية لانه في قوة  
قولنا البيان لا يحتمله الخاص فلا يراد نفي البيان مطلقا لانه وان لم يحتمل بيان  
التفسير لكنه يحتمل غيره من اقسام البيان (قوله هذا الحكم) يعني قوله  
لا يحتمله البيان مع الحكم الاول وهو قوله يتناول الخصوص قطعا متلازمان  
لان تناول الخصوص قطعا مستلزم عدم احتمال البيان وعدم احتمال البيان مستلزم  
تناول الخصوص قطعا (قوله والثاني لنفي زعم من قال الخاص يحتمل البيان) كالشافعي  
نظرا الى احتمال المجاز (قوله في المتن لكونه بيانا) علة لعدم احتمال البيان \* وقوله  
لان البيان الخ علة لكونه بيانا فهو علة العلة وعلة العلة علة وفي جعله علنا لكونه بيانا تأمل  
والاولى ان يجعل علة للكبرى المطوية وتقريرها وكل ما كان بيانا في نفسه لا يحتمل  
البيان لان البيان الخ فافهم (قوله وهو) اي اثبات الظهور حقيقة اي  
البيان (قوله وهي) اي ازالة الخفاء لازمة (قوله واثبات الثابت او نفي  
المنفي محال) هذا على طريق اللف والنشر المرتب فاثبات الثابت راجع الى قوله  
اثبات الظهور ونفي المنفي راجع الى قوله لازمة ازالة الخفاء وبيان ذلك ان الخاص  
لما كان بيانا وحقيقة البيان اثبات الظهور ولازمة ازالة الخفاء فلو حق البيان الخاص  
يلزم اثبات الثابت وهو الظهور او نفي المنفي وهو الخفاء فكلاهما محال \* قيل فيه  
نظر لان الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه \* واجيب بان المراد  
بالمبهم هنا ما لا يفهم منه المراد الا ببيان وهو لا يكون خاصا لان الخاص مادل  
على معنى معلوم (قوله لا يقال هذا) اي قول المصنف لكونه بيانا مصادرة  
على المطلوب وهي جعل المدعى جزءا من الدليل وذلك لان المدعى لا يحتمل البيان

لازمة فاذا كان ظاهرا لاخفاء فيه لم يمكن بيانه والا لزم اثبات الثابت وازالة الزائل وكلاهما محال



وبعضها على كون موجب قطعيا كبطلان التأويل بالاطهار في آية التبرص (قوله لان المدعى عدم احتمال البيان)  
يريدان البيان في المدعى هو البيان في الخارج بخلافه في الدليل كما يدل عليه قوله والدليل كونه بينا في نفسه ولا يريد  
مدخلة لفظ الاحتمال في دفع المصادرة حتى يرد عليه انه لو كانت ﴿ ٧٠ ﴾ العبارة لايبين لكونه بينا لا يكون

لان المدعى عدم احتمال البيان والدليل كونه بينا في نفسه (فلا يجوز) هذا تفرع  
لما ذكره من قوله ولا ياحتمل البيان (الحاق التعديل) اى الطمانينة في الركوع  
والسجود والاستواء في القومة والجلسة بين السجدين الثابت بخبر الواحد وهو  
قوله عليه السلام لاعرابي صلى في المسجد وترك التعديل ثم فصل فانك لم تصل بيانا  
(بامر الركوع والسجود) وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا (على سبيل  
الفرض) كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي لان قوله واركعوا خاص معلوم معناه  
وهو الميلان عن الاستواء وكذا السجود معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض  
ولا ياحتمل البيان

فالبيان جزء من المدعى وقد جعله جزءا من الدليل بقوله لكونه بينا في نفسه فاخذ البيان  
فيهما ويلزم من جعل المدعى جزءا من الدليل اثبات الشيء بنفسه وهو محال  
اذ الدليل يكون غير المدعى فدفع الشارح هذا الاعتراض بان المدعى عدم احتمال  
البيان اى هذا المجموع هو المدعى ودليله لكونه بينا في نفسه فلا يكون مصادرة  
على المطلوب لان المدعى ليس جزءا من الدليل فتأمل (قوله هذا تفرع  
لما ذكره) وتقريره الخاص لا ياحتمل البيان وكل ما لا ياحتمل البيان لا يجوز  
الحاق البيان فالخاص لا يجوز الحاق البيان به دليل الصغرى انه بين في نفسه  
ودليل الكبرى ان البيان اما اثبات الظهور وهو حقيقته او ازالة الخفاء وهى  
لازمته وكلاهما باطل لان الخاص بين في نفسه فيؤدى الى اثبات الثابت او ازالة  
المزال وهما محال (قوله اى الطمانينة في الركوع والسجود) اى القرار فيها  
بمقدار تسبيحة (قوله والاستواء في القومة) اى من الركوع (قوله وهو قوله  
صلى الله عليه وسلم لاعرابي صلى في المسجد وترك التعديل ارجع فصل فانك لم تصل)  
هذا حديث متفق عليه من حديث ابى هريرة رضى الله عنه (قوله كما ذهب اليه  
ابو يوسف والشافعي) ومالك واحمد وخالفهم ابو حنيفة ومحمد فانهما قالا بالوجوب  
في الركوع والسجود على رواية الكرخى واما على رواية الجر جاني فسنه واما القومة  
والجلسة فستتان عندهما باتفاق المشايخ وفائدة الخلاف تظهر في جواز الصلاة  
بدونه فعندها اذا لم يأت بالتعديل يجزيه وعندهم لا يجزيه (قوله وهو الميلان)  
اى معناه اللقوى الميلان يقال ركعت النخلة اذا مالت وركع البعير اذا طأطا

فيه مصادرة ايضا (قوله)  
هذا تفرع لما ذكره لا ياحتمل  
البيان كان الظاهر عدم الاقتصار  
عليه بل يذكر كون موجب  
قطعيا ايضا كما فعله السراج  
الهندي وغيره فان بعضهم من  
التفريعات الآتية كبطلان  
التأويل بالاطهار في آية  
التبرص مما تعلق له بعدم  
احتمال البيان بل هو متفرع  
على كون موجب الخاص  
قطعيا كما صرح به في التلويح  
وغيره (قوله والاستواء  
في القومة) اى من الركوع  
(قوله وهو الميلان  
عن الاستواء) وزاد عليه  
فخر الاسلام قوله بما يقطع  
اسم الاستواء وهو الظاهر

(قوله لان المدعى عدم  
احتمال البيان) اى اثبات  
الظهور وهو الان قوله  
لان الحاق الطمانينة الخ  
متنوع وكيف تكون  
ملحقة على سبيل الوجوب  
بامرهما المقضى للفرضية  
وهى انما وجبت نظر الى  
دليل وجوبها من غير الحاق

لها بشئ نعم هل ملحقة بما نفسهما لتكميلهما لافي الفريضة لدليل الفرضية الذى هو امرها خلا فالابى (رأسه)

يوسف والشافعي رضى الله عنهما وقد اشار المصنف الى نفي مذهبهما بما ذكره الا انه قال بامرهما لانهما تلويح الى ان  
ذلك الاحاق على سبيل الفرض ثم قال على سبيل الفرض تصريحاً بعد التلويح نظرا منه الى مقام الذكى ثم



ومن الحق التعديل به فجعله فرضا يكون زائدا على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز  
 \*فان قلت هب انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكن لم لا يجوز ان يكون  
 المراد هو الركوع الشرعي وهو محتاج الى البيان \*قلنا لان كل معنى شرعي  
 يحتاج الى قيد زائد على اللغوي ولئن سلمناه لكنه احتمال لم ينشأ عن دليل  
 وقد تقدم مجرانه \* وقيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق الطمانينة بامر الركوع  
 والسجود على سبيل الوجوب جائز نظرا الى دليله

رأسه وركع الشيخ اذا انحنى من الكبير ( قوله يكون زائدا على النص بخبر  
 الواحد وذا لا يجوز ) لانه يكون نسخا لاطلاق القاطع بالظني وهو ممنوع  
 عندنا \* ولقائل ان يقول سلمنا انه لا يصلح بيانا لهما لكن انما يلزم النسخ ان  
 لو لم يصح ان يكون ذلك بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة  
 وهو ممنوع \* ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يخلو اما ان يكون بيانا للصلوة او الركوع  
 او السجود ولا سبيل الى الاول والا يلزم ان يكون التعديل واجبا على حاله  
 واللازم باطل اذ الآتي بالركوع مع التعديل مثلآت بغرض واحد وان طوله  
 اجمعا فتعين الثاني وهو المطلوب وقد علمت انه لا يصلح بيانا لهما ( قوله  
 وهو اي الركوع الشرعي محتاج الى البيان ) اي لاحتياج المعنى الشرعي على  
 قيد زائد على اللغة ( قوله ولئن سلمناه ) اي ان كل معنى شرعي يحتاج الى  
 قيد زائد على اللغوي لكنه اي احتياج معنى الشرعي الى قيد احتمال لم ينشأ  
 عن دليل وفيه تأمل ( قوله لان الحاق الطمانينة بالركوع والسجود على سبيل  
 الوجوب جائز ) حتى تنقض الصلاة بدونه ويأثم بتركه ولكن لا تبطل لان  
 الحكم يثبت بقدر دليله كما هو منزلة اخبار الاحاد واذا سححت مع ان تمة الخبر  
 تفيد عدم توقف الصحة عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم وما انتقصت  
 من هذا شيئا فقد انتقصت من صلاتك اخرج هذه الزيادة ابو داود والترمذي  
 والنسائي في حديث المسئء صلاته وجه افادته عدم التوقف تسميتها صلاة والباطلة  
 ليست بصلاة ولانه وصفها بالنقص والباطلة انما توصف بالانعدام فلم انه  
 صلى الله عليه وسلم انما امره بالاعادة ليؤديها على غير كراهة للفساد وما يدل  
 عليه ايضا لو لم يكن هذه الزيادة تركه صلى الله عليه وسلم اياه بعد اول ركعة  
 حتى اتم ولو كان عدما مفسدا لفسدت باول ركعة وبعد الفساد ولا يخل المعنى  
 في الصلاة وحينئذ يجب حمل قوله صلى الله عليه وسلم فانك لا تصل على الصلاة  
 الخالية عن الاثم على قول الكرخي وعلى المسنونة على قول الجرجاني والاول  
 اولى لان المجاز حينئذ في قوله لم تصل يكون اقرب الى الحقيقة ولان المواظبة

( قوله يكون زائدا على  
 النص بخبر الواحد ) من زاد  
 متعديا والمفعول محذوف  
 اي زائدا شيئا ( قوله  
 ولئن سلمناه ) لكنه احتمال  
 لم ينشأ من دليل وفيه تأمل  
 ( قوله على سبيل الوجوب )  
 هو على رواية الكرخي  
 واما على رواية الجرجاني  
 فبطريق الاستناد وحكم  
 صاحب الهداية باولوية



(وبطل شرط الولاء) بكسر الواو وهو ان يتتابع في افعال الوضوء بحيث لا يجحف في خلاله عضو قبل اتمامه مع اعتدال الهواء وهو شرط صحة الوضوء عند مالك لانه عليه السلام واظب عليه ولو جاز تركه لفعله مرة تعليماً للجواز (والترتيب) وهو شرط عند الشافعي لقوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه

دليل للجوب وعن شمس الأئمة السر خشي من ترك الاعتدال تلزمه الاعادة وحينئذ فقول ابن حجر في شرح البخاري هذا الحديث يرد على الحنفية وليس لهم جواب اصلا ليس بظاهر ومن المشايخ من قال يلزمه الاعادة بكون الفرض هو الثاني ولا اشكال في وجوب الاعادة اذ هو الحكم في كل صلاة اديت مع كراهة التحريم ويكون جابراً للاول لان الفرض لا يكرر وجعل الثاني فرضاً يقتضي عدم سقوطه بالاول وهو لازم ترك الركن لا الواجب \* اللهم الا ان يقال ان ذلك امتنان من الله تعالى اذ تحسب الكامل وان تأخر عن الفرض لما علم سبحانه انه سيوقعه \* ولقائل ان يقول كيف جوز ابو يوسف هذه الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وهو ممنوع عنده ولهذا قال بعض المحققين ينبغي ان يحمل قول ابو يوسف انها فرض على الفرائض العلمية وهي الواجبة فيرفع الخلاف وفيه نظر \* ويمكن ان يجاب بان خبر الطمانينة اشتهر عنده والزيادة تجوز بالمشهور وفيه شيء اذ يقال انما ثبت ابو يوسف فرضية التعديل بفعله صلى الله عليه وسلم لانه صلى الله عليه وسلم ماصلي الا مطمئنا والصلاة كانت جملة وفعله صلى الله عليه وسلم وقع بيانا للاجمال فيكون فرضاً الا ما اخرج بدليل كالقعدة الاولى والفاحة واما الطمانينة فلم يوجد الدليل الخرج لها عن الفرضية فتأمل \* قوله في المتن وبطل شرط الولاء وهو من اضافة المصدر الى المفعول والمعنى خرج عن الصحة ان يكون الولاء شرطاً في صحة الوضوء (قوله وهو اى الولاء الخ) هذا يخالف تفسيره في شرح المجمع فانه قال الولاء هو ان يغسل الثاني قبل جفاف الاول في هواء معتدل وهذا هو المشهور في تفسير الولاء وقيل هو ان لا يشتغل بين العضوين بعمل غير الوضوء (قوله وهو شرط عند مالك) وابن ابي ليلى والشافعي في القديم (قوله لانه صلى الله عليه وسلم واظب عليه) واخرج ابن ماجه والطبراني والبيهقي عن ابي بن كعب ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ على سبيل الموالة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله تعالى صلاة امرء حتى يضع الطهور مواضعه) الحديث ذكر السمحاني في الاصطلاح واستدل به الرافعي في الشرح غير ان النووي ضعفه وقال غير معروف وزاد الدارمي ولا يصح وقال ابن حجر لا اصل له وقال فيخرجوا احاديث الرافعي

(قوله عند مالك) وابن ابي ليلى والشافعي في قوله القديم (قوله لانه عليه الصلاة والسلام واظب عليه) يعني ان البيان ههنا عندهم بفعل النبي صلى الله عليه وسلم (قوله وهي شرط عند مالك) وفي الكشف هو مذهب اصحاب الظواهر وقيل هو قول مالك فيجزم الشارح الى مقام الغبي (قوله لفعله) اى لفعلي تركه اى لتركه



كلمة ثم للترتيب (والتسمية) وهو شرط عند مالك لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسلم الله تعالى (والنية) وهو ان يقصد بوضوئه استباحة الصلاة وهي شرط عند الشافعي لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات (في آية الوضوء) وهي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الآية لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم خاصان معلوم معناهما وهو الاسالة والاصابة واشترط هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زيادة على النص ونسخه فيطل

بذلك ليس كما ينبغي (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام الاعمال بالنيات) فان قيل قوله

عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات مشهور والزيادة بالمشهور جائزة عندكم فهلا علمتم به قلنا قلنا انه وان كان مشهورا لكنه متروك الظاهر كما سيحى فانحط عن رتبته فلم يعمل به كذا في الشرح الاكمل (قوله لان قوله فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم خاصان معناها) فيه تسامح والاطهر لان الغسل والمسح (قوله زيادة على النص نسخ له) اذا النص باطلاقه يقتضى جوازها على اى وجه حصل والتعليق بهذه الاشياء يزيل اطلاق الجواز وهو حكم شرعى فكان نسخا بحكم الكتاب بخبر الواحد

لا وجود له في الروايات (قوله وهي شرط عند مالك) هذا ليس معروفا من مذهب مالك وانما المعروف انها شرط عند احمد وتركها لا يضر كذا في العيون (قوله صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسلم) رواه ابو داود وابن ماجه والترمذى والحاكم عن ابي هريرة بلفظ لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله تعالى واخرجه الدارقطني عن ابي هريرة رضى الله عنه بلفظ ماتوضاً من لم يذكر اسم الله تعالى (قوله وهو ان يقصد بوضوئه استباحة الصلاة) الاولى ان يقول وهو ان يقصد بقلبه ما لا يصح الا بظاهرة او رفع الحدث ليشمل مس المصحف والطواف عند الشافعي والسلام عند البعض بخلاف ما ذكره فانه خاص بالصلاة فقط (قوله وهي شرط عند الشافعي) وكذا عند مالك واحمد (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات) الحديث متفق عليه من حديث عمر واما الفاظه فانما الاعمال بالنيات والعمل بالنية والاعمال بالنية واما الاعمال بالنيات كما في الكتاب فقال النووي لم يصح استناده ونظر بعضهم فيه اذ قد رواه كذلك ابن حبان والحاكم وابو حنيفة في مسنده (قوله معناها) اى الغسل والمسح معلوم وهو اى المعنى الاسالة فى الاول والاصابة فى الثانى (قوله ونسخه) هو عطف تفسير وذلك لان النص لاطلاقه يقتضى جواز الغسل والمسح فى آية الوضوء على اى وجه حصل والتقيد بهذه الاشياء يزيل اطلاق الجواز وهو حكم شرعى فكان نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز \* فان قيل حديث الاعمال بالنيات مشهور والزيادة بالمشهور جائزة عندكم فهلا علمتم به \* قلنا ان شهرته بمنوعة بل هو غريب ولئن سلمنا انه مشهور لكنه متروك الظاهر كما سيحى فانحط عن رتبته فلم يعمل به \* واعترض باشتراط النية فى التيمم مع ان النص باطلاقه يقتضى الجواز على اى وجه حصل \* واجب بان النية فيه انما ثبت بالنص لا بغيره لان التيمم ينبى عنها او هو القصد لغة والنية هى القصد واستشكل بان ذلك انما يستقيم ان لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس الامر كذلك بل هى عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلاة وهذا اخص منه والعالم لا دلالة له على



(قوله قلنا لو قلنا بالوجوب الخ) قيل وفيه بحث اذ لا مانع من الحكم بان واجبه احط رتبة من واجبها وفيه ان اعتبار المراتب للوجوب غير معهود في الشرع (قوله لزم التسوية بين الاصل والفرع) كان الاظهر ان يقال لزم التسوية بين التبعين مع ثبوت التفرقة بين الاصلين على ما في الكشف او يقال يلزم التسوية بين فرع الفرع وفرع الاصل كما في الكافي وحينئذ لا يرد النظر المذكور ايضا (قوله ولقائل ان يقول) ٧٤ هو دفع للنظر الوارد على الجواب

\* فان قلت فلم ما وجبت النية واخواتها في الوضوء كما وجبت التعديل في الصلاة \* قلنا لو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما في مكمل الصلاة لزم التسوية بين الاصل والفرع قلنا بالسنية اظهارا للتفاوت وفيه نظر لظهور التفاوت من وجه آخر فان الوضوء لا يلزم بالنذر وبالشروع والصلاة تلزم بهما كذا قاله الشراح \* ولقائل ان يقول هذا التفاوت بين الوضوء والصلاة وليس الكلام فيهما بل في مكمليهما ومكملها لا يلزم بالنذر ولا بالشروع فان النذر بالطمأنينة منفردة عن الصلاة غير ملزم \* فالوجه ان يقال الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة او المحكمة والسنة المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المؤولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهوماتها قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة كالتى مفهوماتها ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث الوجوب وبالرابع السنة او الاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فيخبر التعديل

الخاص فكيف يستفاد ذلك منه ويمكن ان يقال لان سلم ان القصد هنا عام بل هو خاص بدلالة الغاء الدالة على السببية فيتمموا للصلاة والقصد للصلاة عين النية (قوله فان قلت الخ) تقرير السؤال ان يقال لم لا وجبت النية والولاء والترتيب والتسمية في الوضوء كما قلتم بوجوب التعديل والفاحة في الصلاة مع ان كلا منهما يثبت بخبر الواحد وتقرير الجواب ان الوضوء احط رتبة من الصلاة لكونه شرطا تابعا لها فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما قلنا في مكمل الصلاة يلزم التسوية بين فرع الفرع وفرع الاصل وفيه بحث اذ لا مانع من الحكم بان واجبه احط رتبة من واجبها كقرضته بالنسبية الى فرضها اذ قوة المتبوع ليست كقوة التابع (قوله ولقائل ان يقول الخ) هذا وارد على النظر واذا سقط النظر ثبت الجواب سالما وقد علمت انه لا يتم فكان الاولى للشراح ان يبين ضعف الجواب ثم يقول فالوجه ان يقال الخ فتنبه لذلك (قوله ومكملها الخ) هذا وجد في بعض النسخ وهو عطف تفسير وفي بعضها او مكملها فيكون في ذكر حكمهما نظر وقد عرفت ظهور التفاوت بين

المذكور فيكون ابقاءه لكن قوله فالوجه ريكح جدا ثم ان النظر المذكور منشأه هو قول الجيب لزم التسوية بين الاصل والفرع اذا المراد منهما هو الصلاة والوضوء فقوله وليس الكلام فيهما بل في حكمهما غير مفيد نعم لو قرر الجواب على ما في الكشف لكان له وجه (قوله فان النذر بالطمأنينة منفردة الخ) لا يذهب عليك ان هذه العبارة قاصرة في اثبات المدعى من وجهين فليتأمل (قوله كالنصوص المفسرة) لم يرد الشراح بالنص النص المصطلح فلماذا

(قوله لزم التسوية بين الاصل والفرع) اراد بهما مكمل الصلاة والوضوء لانهما مكمل اصل وفرع فهما اصل وفرع وعلى هذا يرد الاعتراض الآتي ويحتمل ان يكون المراد بهما نفس الصلاة والوضوء

فيكون المراد انا لو قلنا بالوجوب في المكملين لزم التسوية بين المكملين في وجوب مكمليهما وهما (المكملين) اصل وفرع فالتسوية بين الاصل والفرع غير لائقة (قوله كالنصوص) اي القرآنية لامطلقا (قوله والسنة المتواترة) اي المفسرة او المحكمة لامطلقا (قوله وبالرابع السنة او الاستحباب) اقول اذا كان ثبوت الحكم بقدر دليله باعترافه واذان حكمان متفاوتان فكيف يثبت بدليل واحد احدهما



قيدته بالمفسر والمحكم بخلاف صاحب الكشف حيث اكتفى بقوله كالنصوص المتواترة ثم قوله المتواتر صفة للنصوص لانه محكمة لفساد المعنى ووقع في بعض النسخ والسنة المتواترة وفيه تأمل (قوله والامر للوجوب) وهو خاص قطعي في مدلوله ومثله لو كان قطعي الثبوت يثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال عنه فاذا كان ظني الثبوت يثبت به الوجوب (قوله واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها الخ) وفي الكشف ان عدم القول بوجوب النية لكون خبرها عن القسم الرابع لان معناه اما ثواب الاعمال او اعتبار الاعمال على ماستعرفه فيكون مشترك الدلالة انتهى (قوله والوضوء ليس بعبادة) فيه اشارة الى ان الكلام في الوضوء الذي هو مفتاح الصلاة واما الذي هو قرينة فيفتقر الى النية بخلاف اذ بها يتميز العبادة عن العادة على ما صرح به صاحب التلويح

من القسم الثالث لانه عليه السلام امر بالاعادة ثلاثا فقال الاعرابي ثم فصل فانك لم تصل والامر للوجوب\* واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب في العبادات والوضوء ليس بعبادة وكذا خبر التسمية لان مثله يستعمل لثبوت الفضيلة المكملين من غير هذا الوجه فتفطن (قوله فخبر التعديل من القسم الثالث) فيه شيء لانه يحتمل نفي الكمال كما يحتمل نفي الاصل ولا قطع مع الاحتمال ويحجب بانه صرح بالنقصان في تلك الزيادة التي ذكرناها في حديث المسح وهو معنى نفي الكمال اذ هو لازم ترك الواجب لا السنة (قوله والامر للوجوب) اي ومثله لو كان يقتضي قطعي الثبوت يثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال فاذا كانت ظنية يثبت به الوجوب (قوله لانها انما تجب في العبادات) المراد بالوجوب الفرض ونفي الفرضية لا يستلزم القول بالسنة فالاولى ان يقال وخبر النية من القسم الرابع لانه احتمل ان يكون معناه ثواب الاعمال او اعتبارها فتكون مشترك الدلالة \* ولقائل ان يقول صاحب الهداية قد استدلل بقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات على كون النية شرطا في الصلاة فيظهر بذلك ان كون خبر انما الاعمال بالنيات من قبيل ظني الثبوت والدلالة كما ذكره المصنف في الكشف ليس كذلك فانه لو كان من ذلك القبيل لما صح استدلال صاحب الهداية على كون النية شرطا في الصلاة وصاحب الهداية تبع في ذلك القبيل شمس الأئمة في مبسوطه ويمكن ان يجاب بان هذا الحديث مشهور والزيادة بالمشهور على الكتاب على سبيل الفرض جائزة وان كانت مشتركة الدلالة فصنع شمس الأئمة وصاحب الهداية ظاهر لانه جار على قواعد الاصول والمصنف جعله من اخبار الاحاد التي مفهومها ظني فيكون من القسم الرابع الذي يثبت به السنة دون الواجب (قوله وكذا خبر التسمية) اي يدل على وجوبها والظاهر ان المراد بالوجوب الفرض كما مر وهذا لا يناسب المقام لان الكلام في ادخال هذه الاشياء في القسم الرابع من حيث السنة ففي دلالة اخبارها هذه الاشياء على الفريضة لا يدل على المطلوب فالاولى ان يقول ما ذكرناه اولا ثم يقول وكذا خبر التسمية الى آخره ويمكن ان يقال المراد بالوجوب الثبوت والازوم اعم من ان يكون قطعيا او ظنيا لان الواجب نوعان قطعي وظني فالواجب اعم والفرض اخص ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص لانه اذا انتفى الحيوان ينتفى الانسان والفرس فيلزم من نفي الوجوب نفي الفرض والواجب المصطلح (قوله لان مثله يستعمل لثبوت الفضيلة) لقائل ان يقول قد قاتم في قوله عليه السلام لا صلاة الا بالقائمة محمول على نفي الفضيلة مع انكم قاتم بوجوبها فلم قاتم هنا بسنية التسمية\* ويمكن ان يقال



وكذا دليل الولاية وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك اذا الاصل عدم الوجوب الا يرى ان النبي عليه السلام واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روى انه عليه السلام نسي مسح رأسه فتذكره بعد فراغه فمسحه بببل كفه (والتطاهرة) اي بطل شرط الطهارة (في آية الطواف) وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم لانه اول بيت وضع للناس قال الشافعي الطهارة شرط في طواف الزيارة لقوله عليه السلام ألا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقلنا شرطيتها باطلة لان الطواف خاص معلوم معناه وهو الدوران

خبر التسمية معارض بقول صلى الله عليه وسلم من توطأ وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلم يبق قطعي الدلالة وفيه نظر فان هذا حديث ضعيف لانه انما يرد به عن الاعمش يحيى بن هشام وهو متروك ولذا قال بعض المحققين مقتضى النظر وجوب التسمية في الوضوء غير ان صحته لا يتوقف عليها لان الركن انما يثبت بالقاطع وبهذا يتدفع ما قيل من ان المراد به نفي الفضيلة لئلا يلزم نسخ آية الوضوء يعني الزيادة عليها بخبر الواحد فانه انما يلزم بتقدير الافتراض لا الوجوب (قوله الا يرى انه صلى الله عليه وسلم واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان) وذلك لان الوجوب انما يثبت بالمواظبة المقرونة بعدم الترك اما مطلق المواظبة فلا يفيد الوجوب ومواظبته صلى الله عليه وسلم على الولاية كانت مع الترك احيانا كما في المضمضة والاستنشاق وهذا دليل السنية فيكون من القسم الرابع (قوله وخبر الترتيب معارض) بما روى انه صلى الله عليه وسلم نسي مسح رأسه فتذكره بعد فراغه فمسحه بببل في كفه لم اقف على هذا فيما بأيدينا من كتب السنة ولعله من التصرف واخرج الطبراني في الاوسط عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نسي مسح رأسه فذكر وهو يصلي فوجد في لحيته بللا فليأخذ منه وليمسح برأسه فان ذلك تجزيه وان لم يجد فعليه الوضوء والصلاة وفي مسند سهل بن سعد انهم بالكذب والله اعلم (قوله لانه اول بيت وضع للناس) علة لتسميته بالقديم (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم ألا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان) كذا رواية الفقهاء واخرج الترمذي والحاكم والدارقطني والطبراني والبيهقي من حديث ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وصححه ابن خزيمة وابن حبان وله طرق مرفوعة وموقوفة (قوله لان الطواف خاص معلوم معناه) وهو الدوران بالبيت وهو تحقق من المحدث كما يتحقق من الطاهر

في مباحث النسخ (قوله) يدل على رجحان الفعل على الترك) يخفى ان يفسر رجحان الفعل على الترك ههنا بما لا يشمل الوجوب ليصح التعليل بقوله اذا الاصل عدم الوجوب كما لا يخفى (قوله الا يرى ان النبي صلى الله عليه وسلم) تنوير لما يتضمنه الكلام من عدم دلالة المواظبة على الوجوب



( قوله لانه يخرج عن العهدة بأدنى الخ ) ان اراد به الخروج عن العهدة عندنا فممنوع كيف والمفروض عندنا انما هو ربع الرأس وان اراد عند الشافعي رحمه الله فغير مفيد وكان الاولى ان يقول وامكن العمل به بحمله على الاقل لتيقنه كما في شرح الهداية للشيخ اكمل الدين ثم ان الاظهر ان يقال ادنى ما يطلق عليه اسم المسح كما في سائر الكتب ( قوله قدره الشافعي رحمه الله بثلاث شعرات ) كذا في الهداية وفي شرح الوقاية لصدر الشريعة ٧٧ ❦ المفروض في مسح الرأس عند الشافعي رحمه الله

ادنى ما يطلق عليه اسم المسح وهو شعرة او ثلاث شعرات ( قوله فبقي ذلك لبعض مجملا ) قيل عليه الشارح يستشكل القول باجمال الآية فيما يأتي فكيف يختار ههنا انها مجملة انتهى ولا يذهب عليك ان الكلام ههنا في آية المسح وفيما يأتي في آية الطواف فاین هذا من ذلك ( قوله اولان ذلك يحصل بغسل الوجه ) اجاب عنه الشافعي رحمه الله بان عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبني على الخلاف في اشتراط الترتيب كذا في التساويح ( قوله واقائل ان يقول لانسم الاجمال من حيث

باليتم فلا يكون موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة بيان له لانه ليس بمجمل \* فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران باليتم بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداءه من الحجر الاسود \* قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل لها في معنى الطواف واجماله كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء فالتحقق خبر العدد والابتداء بيان له واجماله بهذا الوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر كما في مسح الرأس فانه مجمل بحسب مقداره وغير مجمل بحسب محله \* لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان وامكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بأدنى ما يطلق عليه اسم البعض \* لانا نقول قدره الشافعي بثلاث شعرات كذا قاله الامام السرخسي لكنه مدفوع لان من مسح برأسه بثلاث شعرات لا يقال انه مسح برأسه عادة فبقي ذلك البعض مجملا اولان ذلك يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب ذلك على حدة \* ولقائل ان يقول لانسم

( قوله فلا يكون موقوفا على الطهارة ) لان الحكم بانه متوقف على الطهارة كما قاله الشافعي رحمه الله لا يكون عملا بالكتاب لانه ساكت عن اشتراطها ( قوله فان قلت النص مجمل الخ ) اي واذا كان مجملا جاز ان يلتحق خبر الطهارة ببيان له ( قوله واجماله ) اي نص الطواف بهذا الوجه وهو العدد والابتداء ( قوله لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر ) فهو مجمل من حيث العدد والابتداء غير مجمل من حيث الطهارة واجمال النص بوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر لا اختلاف اللمة ( قوله فبقي ذلك البعض مجملا ) حاصله ان الآية مجملة في حق مقدار المسح وحديث المغيرة التحقق بيانا وهذا ضعيف لانه لا ينطبق عليه حد الجملة وحديث المغيرة لا يدل على ان مادون الربع لا يكون فرضا مع ان الشارح رحمه الله يشكك القول باجمال الآية فيما يأتي فكيف يختار انها مجملة ههنا وسيأتي في محله الله اعلم ( قوله فلا يحتاج الى ايجاب ذلك على حدة ) يمكن ان يجاب عن ذلك في طرف الشافعي بان يقال عدم

العدد ) لان الامر لا يقتضي التكرار اجيب عليه بان منشأ الاجمال من حيث العدد على ما صرح به صاحب الكشف وغيره هو ورود الامر بصيغة التفعّل فانها للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشي فالتحقق خبر العدد ببيان له

تارة والآخر اخرى لا بد لهذه الدعوى من دليل ( قوله لانا نقول قدره الخ ) حاصله انا لانسم انه يخرج عن العهدة بأدنى ما يطلق عليه اسم البعض اي بمسحه لان ادناه مقدر عند الشافعي بما لا يقال في حق ماسحه انه مسح



لانه يصلح لبيان اجماله ولا يخفى ان ذلك غير متوقف على كون الامر للتكرار كيف ولو عبر بالماضي او المستقبل او الامر والصفات لكان ذلك كما كان بقى ههنا انه لو كان باب التفعّل يقتضى الاجمال لكان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا مجملا وليس كذلك اجماعا وتمسك القآنى في هذا المقام بقول صاحب الهداية في رد قول مالك رحمه الله في طواف القدوم بان قوله وليطوفوا لا يقتضى التكرار مردود لان معناه لا يقتضى تكرار الطواف المبين ههنا وهو بان يكون الطواف المقدر بالسبعة واجبارتين (قوله ولا نسلم الاجمال من حيث المبدأ) لان تعين ٧٨ الحركة زائد على ماهيتها فيبانه

الاجمال من حيث العدد لان الامر لا يقتضى التكرار ولا نسلم الاجمال من حيث المبدأ والاولى ان يقال ثبت العدد وتعين المبدأ بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة على الكتاب (والتأويل) اى بطل تأويل الشافعى رحمه الله القروء (بالظهار في آية التبرص) وهى قوله عز وجل والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء يعنى ليتربصن المطلقات المدخولات بهن من ذوات الاقراء مدة ثلاثة

تأدى الفرض بما حصل من ضمن غسل الوجه مبنى على فوات الترتيب وهو شرط عنده الا ان ذلك المقدار لا يجوزى عن المسح وايضا كل ما يدخل تبعا لغيره يعتبر فرضا فى شىء من الطهارة (قوله لان الامر لا يقتضى التكرار) ولا يحتمله فلا يكون النص مجملا من حيث العدد حتى يلحق خبر العدد بياناه وقد يقال احتما التكرار مستفاد من صيغة الفعل لان باب التفعّل للمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع فى المشى فالتحقق خبر الواحد بيانا \* وقد يجاب بانه لو كان باب التفعّل يقتضى الاجمال لكان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا مجملا وليس كذلك اجماعا سلطنا ان فى ذلك بالنسبة الى العدد لكن لا نسلم الاجمال بالنسبة الى المبتداء فلا يصلح خبر الابتداء بيانا له (قوله والاولى ان يقال الخ) يعنى لما ثبت انه لاجمال فى الآية فالاولى ان يقال ثبوت العدد وتعين المبتداء بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة بالاخبار الاحاد \* وبقائل ان يقول لو ثبتنا بالخبر المشهور لكانا فرضين لا يجوز تركهما لان الزيادة بالمشهور يقتضى الفرضية مع انهم قالوا ان الاشواط الثلاثة الاخيرة تجبر بالدم اذا تركها والفرض هو الاربعة الاول ولهذا تجبر بالدم ويفسد الحج بتركها وكذا يجوز البداية من غير حجة الحجر الاسود فتأمل (قوله والتأويل) يقرء بالرفع عطفا على فاعل بطل كما فعله الشارح والبواقي مجرورات لعطفها على المضاف اليه وهو الولاة (قوله يعنى ليتربصن الى آخره) يشير الى ان لفظ الآية خبر

من باب بيان الاوصاف لبيان الذات فلا يتحقق الاجمال به والا كان الخاص خصوص النوع او الجنس مجازا وقد اجيب عنه بان الامر كذلك الا ان الاجمال ههنا انما حصل لتابعه الاجماع على ان الابتداء من محل معين هو المراد بالطواف ولم يجوز واحد منهم الابتداء من اى موضع كان وقالوا الابتداء من غير الحجر مكروه وافسد حيث علم به ان حقيقة الحركة من حيث هى وكيفما تحققت غير مرادة بل حركة اعتبر تعين مبدأها (قوله والاولى ان يقال ثبت العدد وتعين المبدأ الخ) بخلاف الطهارة فانها ثابتة بخبر الواحد (قوله بالاخبار المشهورة) وفى الكشف بالاخبار المتواترة (قوله اى بطل تأويل)

اشاره الى ان التأويل مرفوع لعطفه على فاعل بطل بخلاف البواقي فانها مجرورات لعطفها على (ومعناه) المضاف اليه (قوله يعنى ليتربصن) يريد التنبيه على كون يتربصن خبرا فى معنى الامر على ما صرحوا به (قوله المدخولات بهن من ذوات الاقراء) لمادلت الآيات والاخبار ان حكم غيرهن خلاف ما ذكر كذا فى تفسير برأسه عادة فبقى ذلك البعض الذى يقال فى حق ماسحه انه مسح برأسه عادة مجملا وفى شرح المجموع للشارح ان بعض الرأس المفروض مسحه مقدر عنده باقل ما يطلق عليه اسم بعض الرأس ولو كان على شعره (قوله لا نسلم الاجمال من حيث العدد) قد جاءت صيغة التفعّل من



القاضي (قوله حمل الشافعي القروء على الاطهار) وهو مذهب زيد بن ثابت وابن عمر وعائشة رضى الله تعالى عنهم وما اخترناه من حمل **٧٩** القروء على الحيض هو مذهب الخلفاء الراشدين وابي

الدرداء رضى الله عنهم (قوله والحيض مؤنث) كذا في نسخ هذا الشرح واكثر نسخ سائر الشروح لكن الموجود في نسخ الكشاف الحيضة وهو الصواب اذ الحيض ليس من المؤنثات السماعية فانها محصورة وليس فيها لفظ

الحيض واختصاصه بالنساء لا يقتضى ذلك كما لا يخفى الا ان يدعى كون الحيض جمعا جنسيا للحيضة كالتمر للتمره وجواز اعتبار التذكير والتأنيث في مثل هذا الجمع يكفى في المقام لكنه محل كلام مع ما في قوله والحيض مؤنث من عدم الملائمة لحمل الكلام على ذلك

الطواف للتكثير في الفعل بنص من علماء التصريف نحو طوف زيد فلا يبعد ان يكون صيغة التفعل منه لذلك ايضا فيكون فيها حينئذ ما يشعر بالاجمال من حيث العدد نحو تجرعه اى شربته جرعة بعد جرعة (قوله والحيض مؤنث) لم اقف على تأنيثه

ولكن على تذكيره في قول صاحب النهاية تحيض المرأة اذا قعدت ايام حيضها تنتظر انقطاعه (قوله كما في قولهم لدوا للموت) الذي نرفقاه من قول الشاعر له ملك ينادى كل يومه لدوا للموت وابنوا للخراب وان جازان الناس كانوا

قروء \* والقروء مشترك يستعمل في الطهر والحيض حمل الشافعي القروء على الاطهار مستدلا بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان اللام تجي بمعنى الوقت كقولك آتيك لصلاة الظهر اى وقتها فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القروء الحيض يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة وليس مأمورا به وبان الهاء في الثلاثة تدل على ان الاطهار مرادة من القروء لان الطهر مذكر والحيض مؤنث وتأنيث العدد عكس التوايىث والجواب عن الآية بان اللام فيه للعاقبة كما في قولهم \* لدوا للموت وابنوا للخراب \* اوبان المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها

ومعناه الامر اى ليربصن المطلقات المدخولات بهن في ذوات الاقراء ثلاثة قروء اى معنى ثلاثة قروء على انها مفعول به او مدة ثلاثة قروء على انها ظرف وقيل هو على بابها والمعنى حكم المطلقات ان يربصن ثلاثة قروء وقروء جمع كثرة والموضع موضع قلة فكان الظاهر ان يقول ثلاثة اقراء واختلف في تأويله فقيل وضع جمع الكثرة في موضع جمع القلة مجازا وقيل لما جمع في المطلقات اى بلفظ جمع الكثرة لان لفظ كل مطلقة تربصن ثلاثة اقراء من قروء (قوله والقروء مشترك يستعمل في الطهر والحيض) حمل الشافعي القروء على الاطهار وهو مذهب زيد بن ثابت وعبدالله بن عمر وعائشة رضى الله عنهم وحملناها على الحيض وهو مذهب الخلفاء الراشدين وابي الدرداء رضى الله عنهم والشافعي في الترجيح (قوله يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض) اى لكونه مأمورا به على هذا التقدير واللازم باطل بالاجماع لانه بدعة فالملزوم مثله (قوله وبان الهاء في الثلاثة الخ) تقريره ان الهاء علامة التذكير في مثل هذا العدد يقال ثلاثة رجال وثلاثة نسوة والحيضة مؤنثة والطهر مذكر فدللت الهاء على ان المراد من القروء الاطهار (قوله والجواب عن الآية الخ) كان الاولى ان يذكر هذا الجواب بعد ان يذكر الدليل لنا لان الجواب عن دليل الخصم لا يكون الا بعد اقامة دليلنا (قوله بان اللام) الاولى عدم ذكر الباء في الموضعين كما فعل في قوله وعن الثاني ان الحيض (قوله فيه) اى في قوله تعالى لعدتهن كما في قوله \* لدوا للموت وابنوا للخراب \* وكما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فيكون المعنى فطلقوهن ليكون عاقبة طلاقهن العدة (قوله اوبان المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن) حاصله ان اللام على هذا تكون بمعنى الوقت داخله على مضاف



(قوله بدليل قراءة ابن عباس وطلقوهن لقبل عدتهن) وفي الكشف وفي قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم في قبل عدتهن (قوله كذا روى عن الزهري وقتادة) في شرح المغني لسراج الدين الهندي رحمه الله وقال الزهري وقتادة يطلقها لقبل عدتها انتهى وعبارة الشارح رحمه الله توهم ان المروى عنهما ايضا القراءة المذكورة فلي تأمل (قوله وفي الكشف معنى الآية مستقبلات لعدتهن) كقوله \* اتيته ليلة بقيت من المحرم \* اى مستقبلاتها (قوله ولا استبعاد في تسمية شئ واحد الخ) لو كان بقوله وعن الثاني ان الحيض وان كان مؤنثا فالقرء مذكر فلما اضيفت الثلاثة الى القرء روى **٨٠** جانب التذكير لكان اظهر

بديل قراءة ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فطلقوهن لقبل عدتهن كذا روى عن الزهري وقتادة وفي الكشف معنى الآية مستقبلات لعدتهن وعن الثاني ان الحيض وان كان مؤنثا فالقرء مذكر ولا استبعاد في تسمية شئ واحد باسم المذكر والمؤنث كالخنطة والبر فلما اضيفت الثلاثة الى المذكر روى علامة التذكير وقتلنا هذا باطل لان الثلاثة خاص لعدد معلوم فلو حمل القرء على الاطهار انتقص عن الثلاثة لانها

واخصر وتسمية شئ واحد باسم المذكر والمؤنث ايس مظنة انكار للخصم حتى يتعرض لنفي استبعادها كيف وكون القرء مشتركا بين الطهر والحيض متفق عليه بيننا وبينهم وانما الشأن في الترجيح (قوله كالخنطة والبر) كذا في الكشف واعترض عليه ابن كمال باشا في حواشي التلويح بان البر جمع مفردة البرة والخنطة مفرد وجمعه خنط كذا في الصحاح وما غره الامسالة الجوهري في قوله الخنطة البر ولا يذهب عليك ان صحة التمثيل المذكور غير متوقفة على الترادف وان البر ليس بجمع صبي

مخدوف على ان الاضافة للبيان (قوله بدليل قراءة ابن عباس) وروى ايضا سفيان عن عمرو بن دينار ان ابن عباس قرأ فطلقوهن عدتهن وقال الزهري وقتادة فطلقها لقبيل عدتها وروى طاوس عن ابيه قال حد الطلاق ان يطلقها قبل عدتها قلت وما قبل عدتها قال طهر من غير جماع فدل ان العدة في الحيض (قوله في الكشف معنى الآية مستقبلات لعدتهن) لان الطلاق سابق على العدة (قوله وعن الثاني ان الحيض الخ) تقريره ان يقال ان الهاء وان دلت على تذكير المعدود لا يدل على خصوص الاطهار دون الحيض لجواز ان يكون دخولها نظرا الى لفظ قرء فانه لفظ مذكر وضع للدم المخصوص كما وضع لانتقاعه فيعامل معه العدد مع المعدود فالقرء والحيضة اسمان لمسمى واحد وهو القرء من الحيض غير ان القرء يدل عليه بدون التاء والحيضة بها ولا يبعد ان يكون لمعنى واحد اسمان مذكر ومؤنث يجري على كل منهما احكامه اللفظية عند ذكره على المانع ان يمنع تأنيث الحيضة بناء على ان الحيض من اسماء الاجناس التي يفرق بينها وبين واحدها بالتاء كتمرة وتمر وما للوحدة والمرة لا يكون للتأنيث (قوله وقتلنا هذا باطل) هذا شروع

بل جمع جنس كالتمر للتمرة يتناول القليل والكثير فيتوارد البر والخنطة على شئ واحد لاحتمال (في) (قوله فلما اضيفت الثلاثة الى المذكر روى علامة التذكير) وفي شرح المغني لسراج الدين الهندي لان مادة العرب شاعت في المعدود اذا كان مؤنثا واللفظ مذكرا وبالعكس فوجهان لكن اعتبار اللفظ عندهم اولى انتهى وفيه بحث فان ما نحن فيه ليس من هذه المسئلة في شئ وانما هي فيما اذا ذكر لفظ الشخص مثلا مراد به المرأة او لفظ النفس مرادها الرجل (قوله وقتلنا هذا باطل) قيل كان الاولى

تقولون به وحده (قوله وعن الثاني الخ) اذا كانوا يذكرون الشئ ويؤنثونه معبر عنه بلفظ واحد كقريش يلاحظ فيه معنى القبلتارة والحي اخرى وكالصوت وعلى تأنيثه قوله سائل بن اسد ما هذه الصوت فلان يذكروه ويؤنثوه معبرا



تقديم هذا على الجواب ليرتبط الكلام ( قوله لانه اذا طلقها في الطهر ) كما هو الطلاق الشرعي ( قوله  
يجعل الشافعي رحمه الله ذلك الطهر ) محسوبا ومن العدة وكل من فسر القرء بالاظهار على ذلك الابن شهاب من  
اصحاب المالك فانه لم يحسبه منها ﴿ ٨١ ﴾ ( قوله لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين ) والالزم

انقضاء العدة بطهر واحد  
بل اقل ضرورة اشتغال  
على ثلاثة اطهار واكثر  
بحسب الساعات وهذا وقع  
لما عسى ان يورد من ان  
ذلك انما يكون اذا لم يكن  
بعض الطهر طهرا وهو  
ممنوع ( قوله وطلقت فيها )  
قيل اى في الحيضة وفيه  
انه لاحاجة الى التأويل  
المذكور لان الحيض  
مؤث على ما زعم الشارح

عنه بلفظين اولي ( قوله  
وبعض الثالث ) هذا ثالث  
اعتبارا اول حقيقة  
( قوله لان المعتبر هو الطهر  
المتحلل بين الدمين ) دفع  
لما يقبل من ان الانتقاص  
عن الثلاثة انما يلزم ان  
لوم لم يكن بعض الطهر طهرا  
وهو ممنوع وكان الملائق  
الواضح ان يقول وان كان  
بعض الطهر طهرا فليس بطهر  
شرعا عند الشافعي اذ هو  
عنده اسم لمجموع ما يتخلل  
بين الدمين ولهذا انتقض

اذا طلقها في الطهر يجعل الشافعي ذلك الطهر محسوبا من العدة فتكون العدة  
قرئين وبعض الثالث لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون رد النص  
الكتاب فلو حملناه على الحيض وطلقت فيها لا يكون تلك الحيضة محسوبة بالاتفاق  
فيكون الاقراء ثلاثة كاملة فان قلت الثلاثة كما لا يحتمل القصان لا تحتمل الازداد  
واذا حمل القرء على الحيض يلزم الازداد لانه لو طلقها في الحيض لم يحتسب تلك

في ترجيح ما ذهبنا اليه من ان المراد بالقرء الحيض وابطاله ما قاله الشافعي ولا يخفى  
عدم ارتباط الكلام وكان الاولى تقديم هذا على الجواب كما قلناه ( قوله وطلقت  
فيها ) اى في الحيضة فتأمل ( قوله لان المعتبر هو الطهر المتحلل بين الدمين )  
جواب سؤال توجيهه انا لان سلم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق تكون  
العدة قرئين وبعض الثالث لان ثلاثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع  
ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة  
وتقرر الجواب ان الطهر لا يخلو اما ان يكون اسما للمجموع واسما للقليل والكثير  
لا سيبل الى الثاني والاولى سبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض  
فيلزم انقضاء العدة بمضى شيء من الثالث من غير توقف على انقطاعه بل يلزم انقضاءها  
بطهر واحد واول لاشتماله على ثلاثة اطهار نظرا الى الساعات وذلك خلاف  
الاجماع فتعين الاول فيلزم الانتقاص \* فان قيل المراد لاهذا ولا ذلك بل طهر  
انقطع بالحيض وهذا لان الطهر امر بمتعدد والامور الممتدة لا تدخل تحت العدد  
الابانتهاؤها وانقطاعها بالاضداد كالحركة والسكون وحينئذ لا يلزم انقضاء العدة  
بطهر واحدة وانما يلزم ان لو كان كل بعض منه طهرا منتهيا بالحيض وظهور الفرق  
بين الاول والثالث لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف  
البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع \* اجيب بان دخول الامور  
الممتدة تحت العدد كما يتوقف على انتهائها تتوقف على ابتدائها فانه كما لا يتصرف  
اول النهار بكونه يوما فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض  
من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد  
الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك ومن ادعى جواز الاول دون  
الثاني لم يكن بد من البيان ( قوله فيكون الاقراء ثلاثة كاملة ) والحمل على ما يوافق

العدة عنده بطهر واحد (٦) ( شرح المنار ) على ان له ابعاضا ثلاثة اطهار هذا وقد صرح  
القآنى بانه قد ثبت ان الطهر لغة اسم لما يتخلل بين الدمين اى لمجموعه قال ولهذا لا ينقض العدة  
بطهر واحد اى عند الشافعي



رحمه الله (قوله قلنا ذلك البعض لما لم يحتسب من العدة الخ) وتقريره ان الحيضة لما لم يكن متجزية لكونها اسما لما يتخلل بين الطهرين من الدم شرعا الغينا ما يقع فيه الطلاق والايلازم مضي بعض العدة قبل الطلاق مع انه معقب له فبالضرورة يلزمها تربص اربعة حيض وقد يقال في الجواب انه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزئة ومثله جائز في العدة كافي عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة (قوله قلنا الاشهر عام الخ) اعترض عليه صاحب الترجيح بان الخاص كما هو قطعي في معناه كذلك ❦ ٨٢ ❦ العام قطعي فيما انتظمه فان

الحيضة فيكون التربص بثلاثة قروء وبعض قراء ❦ قلنا ذلك البعض لما لم يحتسب من العدة لم يكن العدة الاثلاثة قروء ❦ فان قلت قد جاء النقصان عن الثلاثة في قوله تعالى الحج اشهر معلومات فان المراد شهران وبعض الثالث وادنى الجمع ثلاثة ❦ قلنا الاشهر عام

الكتاب اولى من الحمل على ما يخالفه (قوله قلنا الخ) تقرير الجواب ان هذه الزيادة ثبتت ضرورة وجوب التكميل فلا يعابها وذلك لان الحيضة الواحدة لا تجزى والعدة محتملة مثل هذه الزيادة كافي عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة ❦ ولك ان تقول في تحمل النقصان ايضا ضرورة وهي ان لا يلزم تطويل العدة على ان هذا المحذور الذي يلتزمونه يندفع بان يرجح الطهر ولا يحتسب الطهر الذي طلقت فيه من العدة ❦ اجيب بان تحمل النقصان وان كان فيه ضرورة لكنهم لم يعهد مثله في العدة بخلاف الزيادة على ما مر وتطويل العدة محذور بعد التكميل بدليل وجوبها على من امتد طهرها وبان قوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ينافي ذلك لان اثر الرق في التنصيف لا في التغيير (قوله فان قلت قد جاء النقصان عن الثلاثة الخ) هذا وارد من جهة الشافعي تأييدا لما قاله والزاملنا بانه يصح النقص عن الثلاثة وبين ذلك ان اقل ما يطلق عليه الجمع ثلاثة مع انه اطلق هنا لفظ الجمع واراد به شهران وبعض الثالث فكأنه قال ثلاثة اشهر والمراد شهران وبعض الثالث فكذا هنا يجوز ان يراد من ثلاثة قروء قرآن وبعض الثالث فيصح انقضاء العدة بطهرين وبعض ولا يلزم ابطال العمل بموجب النص (قوله الاشهر عام) يعني وكلامنا انما هو في الخاص والعام يجوز ان يراد بعضه وفيه نظر لان اخص الخصوص في العام اذا كان جمعا

انصرف السؤال عنه بوجه اناه بوجه آخر انتهى وقد يقال في الجواب نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال رأيتك سنة كذا وانما رآه في ساعة منها وفي كشف الكشاف انه اذا شرع في الثالث ساغ الاطلاق شائما في نحو قولهم ابن ثلاث سنين وابن تسع سنين وهو مطرد في عرف العرب والمعجم وذلك لان الزائد جعل فردا ثم اطلق على المجموع اسم العدد الكامل ويمكن الجواب ايضا بان ماهو القطعي في مدلوله الخاص من حيث هو خاص من غير اعتبار العوارض والموانع كالتريفة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا

فلا يحمل القروء على الاظهار لعدم القرينة الصارفة عن حمل الثلاثة على مدلولها بخلاف (ثلاثة) الاشهر فان وضعها بالمعلومات قرينة صارفة عن ارادة الحقيقة فان المراد بها هو شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة ويمكن

(قوله قلنا الاشهر عام يجوز ان يراد بعضه) اقول ظاهره يقتضي انه عام مخصوص ولا يخفى انه اذا خص العام فاما يكون المراد بعض افراده لبعض افراده مع جزء من الفرد الاخر كما يريدنا شهران وبعض الثالث فالخق ان قوله اشهر من الجواز لكونه كما قالوا من قبيل التغليب والقرينة ماورد في الحديث من بيان ان زمن الحج شوال وذو القعدة وعشر



يجوز ان يراد بعضه ( ومحلية الزوج الثاني ) اى كون الزوج الثانى مثبتا للحل الجديد ثابت ( بحديث العسيلة لبقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره )  
وتقريره موقوف على تقرير مسألة مختلف فيها وهى ان رجلا اذا طلق امرأته واحدة او اثنتين فانقضت عدتها فتزوجت بآخر فطلقها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابى حنيفة وابى يوسف يعود بثلاث طلاقات ويهدم الزوج الثانى الطالقة والطارقتين كما يهدم الثلاث وعند محمد وزفر والشافعى تعود بما يبقى من الطلقات ولا يهدم الزوج الثانى مادون الثلاث وهذا الخلاف مبنى على ان الزوج الثانى فى الطلقات الثلاث مثبت للحل الجديد عندها وغاية للحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثانى محملا فالاولى ان يكمل الحل فى الطالقة والطارقتين فيملكها الزوج الاول بالطلقات ومن ذهب الى الثانى قال الحرمة لا تثبت الا فى الطلقات فلا يكون للزوج الثانى حكم الا فى الطلقات لا فى الطالقة والطارقتين \* واذا عرفت هذا فنقول احتج محمد وزفر والشافعى بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره

ثلاثة ولا يجوز التخصيص بعده كما سيحىء فالاولى ان يقال هذا السؤال انما يرد ان لو قال ثلاثة اشهر ( قوله ) وتقريره موقوف على مسألة مختلف فيها ) اعلم ان الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا فى مسألة الهدم فقال عبد الله بن مسعود وابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم وطه الزوج الثانى يهدم حكم ماضى من الطلقات واحدة كانت او اثنين او ثلاثة وبه قال ابو حنيفة وابو يوسف وقال عمر وعلى وابى بن كعب وعمران بن الحصين وابو هريرة رضى الله عنهم لا يهدم مادون الثلاث وبه قال محمد وزفر والشافعى واحمد ومالك وهذا الخلاف مبنى على ان الزوج الثانى اما غاية للحرمة الثابتة فى الطلقات الثلاث مثبت حلا جديدا أم هو غاية للحرمة الثابتة بها فقط فعند الاولين هو مثبت للحل وعند الآخرين هو غاية للحرمة ( قوله ) فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثانى محملا ) اى فى الطلقات الثلاث ( قوله ) فالاولى ان يكمل الحل فى الطالقة والطارقتين ) اى بطريق الدلالة لانه لما كان محملا فى الحرمة الغليظة فى الحقيقة اولى لتقصان الحل الثابت للزوج من غير المحلل بعد الطلاق لانها كانت تحل له بعد اثنتين واذا طلقها طالقة او طالقتين ثم عادت لا تحل له الا بعد طلاق واحدة فى الاول فقط فاذا كمل الحل ملكها الزوج الاول بالطلقات الثلاث ( قوله ) فيملكها الزوج الاول بالطلقات ) الباء صلة يملك لاسيية ( قوله ) فلا يكون للزوج ) اى لثانى حكم فى الحل اى فى الطلقات الثلاث ( قوله ) احتج محمد وزفر والشافعى بقوله تعالى فان طلقها ) المراد منه الطالقة الثالثة بالاجماع والمراد بالنكاح

تخرج الجواب المذكور فى الشرح ايضا على ذلك اذ العام كالتخصيص فى الحكم المذكور ويكون التعرض لكونه عاما ببيان للواقع لالعدم تاتى ذلك لو كان خاصا فيندفع اعتراض صاحب الترجيح عنه ( قوله ) يجوز ان يراد بعضه ) اى على طريق المجازية بنصب القرينة الصارفة عن الحقيقة كما فى قوله تعالى فقد صغت قلبى كما وقوله تعالى وقالت الملائكة والمراد جبريل عليه السلام لا بطريق التخصيص فلا يرد عليه ما قيل وفيه نظر لان اخص الخصوص فى العام اذا كان جمعا لانه ولا يجوز التخصيص بعده كما سيحىء ( قوله ) بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له ) والمراد منه الطالقة الثالثة بالاجماع



(قوله فالقول بانه مثبت للحل كاقال به ابو حنيفة و ابو يوسف رحمهما ٨٤ ﴿ الله يعني فمن جعل الزوج

فالله تعالى جعل الزوج اثناي غايه للحرمة الثابتة بالطلقة الثالثة فكلمة حتى موضوعة للغاية وهي غير مؤثرة في الحل بل منهية للحرمة فقط وانما ثبت الحل بعدها بالسبب السابق وهو كونها امرأة اجنبية فالقول بانه مثبت للحل ليس عملا بالكتاب ولا بيانا له لان حتى خاص معلوم معناه وهو النهاية بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضى ان يكون الزوج الثانى غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية للحرمة الغليظة يقتضى ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة واحدة ادلا وجود للغاية قبل وجود المغني وجعله مثبتا للحل الجديد يقتضى خلافه فيكون ابطالا \* لا يقال نفس الزوج لا يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع لان الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون الزوج الثانى مع الاصابة غاية \* فاجاب المصنف عنهم بان محليسة الزوج الثانى تثبت

التزوج اى تزوج زوجا غيره اى رجلا اجنبيا وسماه زوجا باعتبار ما يؤل اليه كتسمية العنب خمر ( قوله فالله تعالى جعل الزوج الثانى غاية للحرمة الثابتة بالطلقة ) اى بسبب الطلقة الثالثة ( قوله وهى اى الغاية غير مؤثرة في الحل ) لان الغاية لا تأثير لها في اثبات ما بعدها بل هى منهية للحرمة فقط فاذا انتهى المغني ثبت الحكم فيما بعده بالسبب السابق كفاي الايمان الموقته ينتهى الحرمة الثابتة بها للغاية ثم ثبت الاباحة بالسبب السابق وكفاي الصوم تنتهى حرمة الاكل والشرب بالليل ثم ثبت الحل بالاباحة الاصلية فكذا ههنا يكون اصابة الزوج الثانى منهية للحرمة ثم ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن اسباب الحرمة \* لا يقال الحل الاول قد اضمحل بضده وهو الحرمة فلا بد من ان يثبت حل آخر ترضى محل به الحرمة لاستحالة عود الحل الاول \* لانا نقول نحن لانكر ذلك ولكن انما ثبت بالسبب الذى ثبت به الاول وهو كونها من بنات آدم لا بالزوج الثانى الذى هو غاية لان اضافة الحكم الى السبب الذى ظهر اثره مرة اولى من اضافته الى سبب آخر لم يظهر اثره اصلا ( قوله فالقول بانه ) اى الزوج الثانى مثبت للحل كما قال به ابو حنيفة و ابو يوسف ليس عملا بالكتاب ( قوله ادلا وجود للغاية قبل وجود المغني ) لان غاية الشيء بمنزلة بعضه وبعض الشيء لا ينفصل عن كله ادلا انفصل لا يكون بمضاله فيلغو قبل وجوده ولهذا لو قال اذا جاء رأس الهلال فوالله لا اكلم فلانا حتى استشير الى فاستشاره قبل محي رأس الشهر لا يعتبر في البرحتى لو كفه حنث لان الاستشارة غاية للحرمة الثابتة باليمين فلا يعتبر قبلها واذا لم تعتبر كان وجودها كعدمها فكان وجود الزوج الثانى في هذه الحالة كعدمه ( قوله لا يقال نفس الزوج لا يصلح ان يكون غاية ) يعنى في الحرمة الغليظة ( قوله فاجاب المصنف

الثانى مثبتا حلا جديدا بقوله صلى الله عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له فقد الحق بالنص خبر الواحد بطريق البيان ولا يجوز ان يكون بيانا لعدم الاجمال فيه ( قوله بل كان ابطالا ) قال في التحرير لا وجه له لان عدم التحليل ليس مما صدق عليه مدلول حتى يلزم ابطاله بالخبر فهو اثبات مسكوت الكتاب بالخبر ( قوله وهى غير مؤثرة في الحل ) فيه تسامح ( قوله وكونه غاية ) اى للحرمة الغليظة ( قوله لا يقال نفس الزوج لا يصلح ان يكون غاية ) يعنى فيكون النص متروك الظاهر فلا يستقيم التمسك به ( قوله بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة ) قوله فيكون الزوج الثانى مع الاصابة غاية ) فكأنه قيل هذه الحرمة مغيية بالتزوج والاصابة فيصح التمسك به ( قوله فاجاب المصنف عنهم بان محليسة ذى الحجة ) قوله لان الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور ) هو حديث



بحديث العسيلة وهو ما روى انه عليه السلام قال لامرأة رفاعة وقد طلقها  
 عنهم الخ) حاصله انه يقول ما ذكرتم من عدم العمل بالكتاب انما يلزم ان لو اثبتنا صفة  
 التحليل وكونه مثبتا حلا جديدا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وليس  
 كذلك بل انما اثبتنا ذلك بخبر مشهور يجوز بمنسله الزيادة لابانص فلا يرد  
 ما ذكرتموه وهذا على قول الجمهور من ان المراد بالنكاح العقد حيث اضيف الى  
 المرأة لانها في مباشرة العقد كالرجل فصحت اضافته اليها فاما إضافة الوطء فلا يضاف اليها  
 حقيقة لانها محل للوطء فكانت موطوءة لا واطئة وانما سميت زانية لتمكنها  
 من الزنا وقيل المراد بالنكاح الوطء عملا بالحقيقة وحمل الكلام على الافادة  
 دون الاعادة اذ العقد استفيد باطلاق اسم الزوج على ان اسناد النكاح بمعنى الوطء  
 الى المرأة وان كان مجازا فهو مجاز واحد سائغ باعتبار التمكين كاسناد الزنا اليها بخلاف  
 النكاح اذ احل على العقد فانه يكون مجازا ولفظ الزوج مجاز ايضا مع ما يتكرره من معنى  
 الزوج المستفاد من النكاح فيكون في الكلام مجازان واعادة ومجاز واحد وافادة  
 خير من مجازين واعادة وحينئذ يكون الايلاج ثابتا باشارة النص كما انه ثابت  
 بالسنة واختار بعض مشايخنا رحمه الله هذا القول لقلة المجاز \* ويمكن ان يقال  
 المحل على العقد صحيح وان كان مجازا لكنه مجاز اقرب الى الحقيقة على ان اضافة النكاح  
 بمعنى الوطء اليها غير مسبوقة في كلامهم ولو جاز واطئ ان يسمى واطئة باعتبار  
 التمكين لجاز ان يسمى المركوب راكبا وهو خلاف اللغة واما اضافة الزنا اليها  
 فليس بطريق المجاز بل انه اسم لتمكين الحرام كما في الوطء الحرام وان سلم ان النكاح هنا  
 بمعنى التمكين لا يحصل المقصود لان الحل ثابت بالوطء الذي هو فعل الزوج ولا يلزم  
 من التمكين الوطء وهذا الجواب صحيح ان كان المراد بالتمكين هو المطاوعة المطلقة وان  
 كان المراد به المطاوعة بالمباشرة فليس بصحيح لان ذلك يستلزم الوطء لاحتمال \* لا يقال  
 مجرد دعوى شهرة الحديث لا يكفي بل لابد من البيان \* لاننا نقول يكفي في شهرة  
 الحديث قول العلماء المتقدمين وتلقيهم له بالقبول والعمل به وكان على المصنف  
 ان يقول وانما ثبت الوطء والحللية بحديث العسيلة لا بقوله تعالى حتى تنكح  
 لان المراد بالنكاح عنده العقد كما هو قول الجمهور \* لا يقال هذا الحديث لا يثبت المدعى  
 في المتنازع فيه وهو صورة الهدم بل انما يثبت ذلك في صورة الحرمة الغليظة \* لانا  
 نقول يثبت بطريق الدلالة لان ما يثبت اصل الحل ووصفه فلان يثبت وصفه  
 اولى ( قوله وهو ما روى انه صلى الله تعالى عليه وسلم ) الحديث رواه  
 الجماعة الا ابا داود من حديث عائشة رضی الله تعالى عنها ولفظه جاءت امرأة رفاعة  
 القرطبي الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقالت كنت عند رفاعة فطلقني

الزوج الثاني ثبت بحديث  
 العسيلة) لا يقال ان ذلك  
 في صورة الحرمة الغليظة  
 لان ذلك محل والمحال  
 لا تدخل في التعليل لانه  
 لو دخل لانسد باب  
 القياس لان محل الاصل  
 غير محل الفرع كذا  
 في جامع الاسرار ثم ان  
 في كلام الشارح اشارة  
 الى ان قول المصنف هذا  
 جواب سؤال مقدر على  
 ما مهد من القاعده من  
 ان الخاص لا يمتثل البيان  
 فلا يزداد عليه وان لم يثبت  
 عليه صريحا كما فعله سائر  
 الشراح ( قوله لامرأة  
 رفاعة ) هو بكسر الراء  
 وبالفتاء والعين المهملة

العسيلة ( قوله وهو ) اي  
 ذلك الرد الذي هو العدد  
 حالة حادثة بخلاف الحالة  
 الاولى المردود اليها



(قوله ثم نكحت بعد الرحمن بن زبير) هو بفتح الزاء وكسر الباء بلا خلاف وكان عبد الرحمن صحابيا والزبير قتل يهوديا في غزوة بني قريظة (قوله الا كهدة نوبى) هذب الثوب بالضم ٨٦ وبالضمتين خيوطه في اطرافه

ثلاثا ثم نكحت بعد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمة بالعتة وقالت ما وجدته الا كهدة نوبى فقال صلى الله تعالى عليه وسلم اتريدن ان تعودى الى رفاة قالت نعم فقال عليه السلام لاحتى تذوقى من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك غي عليه الصلاة والسلام عدم العود بذوق العسيلة فاذا وجد الذوق وجد العود والعود رد الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة لا بالسبب السابق لانه كان ثابتا

فتزوجت بعده بعد الرحمن بن الزبير بفتح الزاء لا غير وان مامعه مثل هدة الثوب فتبسم عليه الصلاة والسلام وقال اتريدن ان ترجى الى رفاة قالت نعم قال عليه الصلاة والسلام لاحتى تذوقى من عسيلته ويذوق من عسيلتك وفى لفظ البخارى كذبت والله يارسول الله انى لا تقضها نقض الاديم ولكنها ناشزة تريد ان ترجع الى رفاة قال عليه الصلاة والسلام فان كان كذلك لم تحل له حتى يذوق من عسيلتك (قوله بالعتة) العنة عدم القدرة على الجماع لمرض او كبر او سحر او عدم الوصول الى البكر دون الثيب او الى بعض النساء دون بعض (قوله اتريدن) هو مقول قول النبي عليه الصلاة والسلام (قوله والعود رد الى الحالة الاولى) فتعود بثلاث تطلقات فيه بحث لصدق حقيقة العود قبل الزوج الثانى لو قال بعد الطلقة او الطالقتين بالتحليل زوج اتريدن ان تعودى الى فلان صدق حقيقته وان كان العود لا الى ما يملك به ثلاثا فالعود الى عين الحالة الاولى محال فالمراد العود الى شبهها وذلك يصدق بمجرد ملك النكاح والحل لانتفاء اشتراط عموم وجه الشبه (قوله لا بالسبب السابق) معطوف على قوله بحديث العسيلة اى المحلية ثبت بحديث العسيلة لا بالسبب السابق وهو قولهم المنغيا ينهى بالغاية والعمل بالسبب السابق ليس بمطرد بل فيه تفصيل وهو ان سبب الحرمة ان كان يحتمل التوفيق كان الحل بالسبب السابق كما قالوا فى الاكل والشرب فان سبب الحرمة هو الامساك وهو موقت وان كان غير محتمل له ثبت بالسبب الجديد كالذى نحن فيه فان سبب الحرمة هى الطلقات الثلاث وهى تقضى حرمة مؤبدة الا اذا طء عليه ما يبطله وهو الزوج الثانى (قوله لانه كان ثابتا) اى السبب السابق كان ثابتا وهو كونها من بنات آدم (قوله والذوق علة للعود الخ) طريق اخرى فى وجه الاستدلال بالحديث وتوجيهه انه صلى الله تعالى عليه وسلم علق العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق وتعليق الحكم بالمشقق دليل على انه مأخذ الاشتقاق هو العلة فيكون الذوق علة للعود وهو حادث فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول (قوله

واحدته هدة يقال له بالتركي سحق والتشبيه من جهة الاسترخاء والضعف (قوله فاذا وجد الذوق وجد العود) قال فى الكشف لان حكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها وهو امر حادث لانه لم يكن قبل ولا بد له من سبب وقد ثبت بعد الدخول فيضاف اليه ثم قال وعبرة بعض الشروح ان العود هو الرد الى الحالة الاولى وفى الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فيكون فعل الزوج الثانى مثبتا للحل الذى عدم لانه حدث بعده انتهى ولا يذهب عليك ان فى كلام الشارح خلطا لاحد التقريرين بالآخر (قوله وهو حالة حادثة) اى الرد الى الحالة الاولى (قوله لا بسبب السابق) قيل هو معطوف على قوله بحديث العسيلة اى المحلية ثبت بحديث العسيلة لا بالسبب السابق انتهى وهو غلط صريح لفظا

ومعنى (قوله لانه كان ثابتا) والعود لم يكن ثابتا بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وسببه كونها من بنى آدم الا ان حكمه تخلف باعراض الحرمة فاذا انتهت امكن ان يقال (لم)



ثبت بالحل السابق (قوله فذلك الحالة لان تكون الخ) قيل اى الحالة الاولى وفيه تأمل (قوله ولو كان ثبوت  
الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثانى محملا) هذا مصادرة فان المطلوب ههنا هو اثبات كونه محملا  
بعدم كون ثبوت الحل بالسبب السابق فاذا ثبت عدم المذكور بتسمية النبي صلى الله عليه وسلم اياه محملا  
يكون مصادرة لاحالة والصواب ان يجعل الحديث المذكور جوابا آخر عن النقص الوارد بان يقال انما  
يلزم ما قلتم ان لو اثبتنا محلتيه ﴿ ٨٧ ﴾ الزوج الثانى بقوله تعالى حتى تنكح زوجا وليس

كذلك بل ثبتته بقوله

عليه الصلاة والسلام

لعن الله المحلل والمحلل له

كافى سائر الكتب (قوله

لعن الله المحلل والمحلل له)

الاول بكسر اللام

والمراد به الزوج الثانى

والثانى بفتح اللام

والمراد به الزوج الاول

(قوله كالتيس المستعار)

هو الذكر من الغنم وقد

يستعيره الناس لاستيلاء

(قوله في قوله لعن الله المحلل

والمحلل له) قال القاتنى انه

من الاحاد وانه وان كان

منها ولكن لا يخالف

مقتضى الكتاب فيجوز

العمل به فيما سكت عنه

الكتاب اشارة منه الى

ان مقتضى الكتاب كون

الزوج الثانى منها للحرمة

الغليظة واما كونه مثبتا

للحل الجديد فامر هو

والعود لم يكن ثابتا فذلك الحالة لان تكون الاحلا جديدا والذوق علة للعود  
فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول فيكون الزوج  
مثبتا للحل الذى عدم فتعود بثلاث طلاقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب السابق  
لم يكن الزوج الثانى محملا وقد سماه النبي عليه السلام محملا في قوله لعن الله المحلل  
والمحلل له \* فان قلت ما معنى لعنهما \* قلت معنى اللعن على المحلل لانه نكح على  
قصد الفراق والنكاح شرع للذوام فصار كالتيس المستعار واللعن على المحلل له

والعود لم يكن ثابتا) فيحدث به الحل اذ هو السبب الظاهر واضافة الحكم الى السبب

الظاهر الاولى (قوله فذلك الحالة) اى الحالة الاولى لا يكون الاحلا

جديدا لان حدوث السبب يستلزم حدوث السبب (قوله في قوله لعن الله

المحلل والمحلل له) رواه ابن ماجه من حديث عقبة بن عامر ورواه النسائى

واحمد والترمذى من حديث ابن مسعود بلفظ لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم

المحلل والمحلل له (قوله لانه نكح على قصد الفراق الخ) قلت قد استدلت بهذا

الحديث فى الفروع على كراهة اشتراط التحليل بالقول لان عمومه غير مراد

اجمعا والا لشمى المتزوج بتزويج رغبة فقالوا اذا تزوجها بشرط التحليل

بان يقول تزوجتك على ان احلك له او تقول هي فهو مكروه كراهة التحريم المنتهضة

سببا للعقاب لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له فان الزيلعي رحمه الله

فى التخرىج استدلت بهذا الحديث على كراهة النكاح المشروطة به التحليل وظاهره

التحريم كما هو مذهب احمد لكن يقال لما سماه محملا دل على صحة النكاح لان المحلل من ثبت

الحل فلو كان فاسدا ساء ما سماه انتهى وظاهره انه اعتراض ثم جوابه اما الاعتراض

فمنشأؤه عدم معرفة اصطلاح اصحابنا وذلك انهم لا يطلقون اسم الحرمة الاعلى

منع ثبت بقطعي فاذا ثبت بظنى سموه مكروها وهو منع ذلك سبب للعقاب

ساكت عنه فيجوز العمل بهذا الحديث فيما سكت عنه لكون هذا الحديث غير مخالف لمقتضاه ويكون القول

بانباته للحرمة الغليظة عملا بخاص الآيه والقول بانباته للحل الجديد عملا بخاص الحديث كما حصل عن هذا

الكشف فيما يأتى عن عبارة الكشف ومن قال انه اذا كان غاية للحرمة الغليظة لم يهدم الطلقة والطلاقين فانها

حكم بذلك لعدم اطلاعه على دليل محلتيه بعد الثلاث حتى لو اطاع عليه لثبت عنده انه محلل بعدها ثم بعد مادونها

بالطريق الاولى وظهر هدمه لما دونها وبهذا التقرير يتقرر الامر الآتى لما يورده الشارح من اراد التنافى



لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خساستهما لان الطبع  
السليم ينفر عن فعلهما لاحقيقة اللعن لان النبي عليه السلام ما بعث لعانا قال  
صاحب الكشف تحليله لا ينافي كونه غاية لجواز ان يكون مثبتا للحلل ومنهيا  
للحرمة فالقول بالتحليل ليس بترك العمل بخاص بل عمل بخاصين الى هنا  
كلامه \* ولقائل ان يقول عدم المناقاة مناف لوضع المسألة لان الزوج الثاني اذا  
كان مثبتا للحلل يهدم الطالقة والطلاقين واذا كان غاية للحرمة لا يهدمهما وتنافي

واما الجواب فكلامه يقتضى تلازم الحرمة والفساد وليس كذلك اذ قد يحكم  
بالصححة مع لزوم الاثم في العبادات فضلا عن غيرها هذا ثم قالوا ولونوا به اى اشترط  
التحليل ولم يقوله فلاعبره ويكون الرجل مأجورا لقصد الاصلاح فيحمل  
قول الشارح على قصد الفراق على ماذا اشترطه بالقول اما اذا نواه لم يستوجبا  
اللعن على ان بعضهم انه مأجور وان شرطه بالقول لقصد الاصلاح وتأويل اللعن  
عندهؤلاء اذا شرط الاجر على ذلك \* فان قلت لم لم يستدل الشارح على مسألة  
الكتاب بهذا الحديث دون حديث العسيلة لانه صريح في كون الزوج مثبتا للحلل  
لان المحلل هو المثلث للحلل \* قلت لان الاستدلال به لا يتم على قول ابى يوسف  
رحمه الله لانه يحمل هذا الحديث على شرط الحل او طاله كاتقرر في الفروع  
لاعلى مثبتته (قوله لانه صار سببا لمثل هذا النكاح) والسبب شريك المباشر  
في الاثم والثواب (قوله والمراد منه اللعن الخ) الواو هنا بمعنى اولانه جواب  
آخر وهو الاشبه بالغرض من اللعن (قوله اظهار خساستهما) اما خساسة المحلل  
فلمباشرة مثل هذا النكاح بدليل قوله صلى الله عليه وسلم انا ابنيكم بالتيس  
المستعار رواه ابن ماجه واما خساسة المحلل له فلعباشرة ما ينفر عنه الطبع السليم  
من عودها اليه بعدمصاحبة غيره اياها واستمناعه بها لاحقيقة اللعن اذ هو ليس الا ليق  
بمنصب الرسالة في حق الامة لانه لم يبعث لعانا (قوله بل عمل بخاصين) يعنى  
خاص الكتاب وهو حتى في انتهاء الحرمة وخاص السنة وهو العود في اثبات الحل  
الكامل وهذا اولى مما قاله محمد وزفر والشافعي من ان المثبت للحلل هو الاباحة  
الاصابية لا خاص السنة فيلزمهم الغاؤه مع امكان العمل به وعدم مناقاة اخص  
الكتاب والاعمال اولى من الاهمال (قوله ولقائل ان يقول الخ) هذا وارد على مقاله  
صاحب الكشف ونقرره ان يقال قد اخرجت المسئلة بهذا عن موضوعها فان موضوعها  
ان من اثبت الحل بحديث العسيلة فقد زاد على خاص الكتاب بخبر الواحد فيكون الجواب  
الصحيح ان الحديث المشهور يزداد بمثله على الكتاب لا احاد لاخراج هذا الخاص عما زيد  
عليه بالخبر وادخاله فيما عمل فيه بخاصي كتاب سنة وكيف وقد جعل الزوج الثاني

الغنى (قوله بل عمل بخاصين)  
خاص الكتاب وهو حتى  
في انتهاء الحرمة وخاص  
السنة وهو العود في اثبات  
الحل الكامل وهذا اولى  
من اهدار احدهما كما فعله  
المخالف في المسئلة (قوله  
ولقائل ان يقول عدم  
المناقاة الخ) هذه مغالطة  
منشأها الغفول عن  
تحقيق المقام كيف لا  
ومن قال بكونه مثبتا  
للحل لا يمكنه انكار  
كونه غايئا للحرمة لدلالة  
صريح الآية عليه (قوله  
واذا كان غاية للحرمة  
لا يهدمهما) المراد به هو  
ان كونه غاية للحرمة  
من حيث هي غاية من غير ان  
يدل شئ آخر على الهدم  
لا يقتضى ذلك ولا يدل  
عليه لانه لا يجمع الهدم  
ويقتضى عدمه كما زعمه  
الشارح حيث بنى  
الاعتراض عليه والفرق  
بين عدم الدلالة على  
الهدم والدلالة على عدم  
الهدم واضح والمراد  
ههنا هو الاول دون



اللوازم يدل على تنافي الملزومات \* فان قلت الحل ثابت في الطالقتين فلو كان الثاني محلا يلزم اثبات الثابت \* قلنا لان سلم لزومه لان الثاني اثبت حلالا لم يكن قبله لان حله كان ناقصا وهو اثبت حلالا كاملا \* العسيلتان كنايةتان عن العضوين وفي ذكره بصيغة التصغير اشارة الى ان غيبوبة الحشفة كافية في الاحلال

الثاني (قوله العسيلتان  
كنايةتان عن العضوين)  
ليكونهما مظهرى الانتداز  
كذا في الكشف وهو  
موافق لما في الاساس لكن  
ما ذكر هنا من نكتة  
التصغير لا يناسبه اذ من  
الظاهر انه لا مدخل  
لتصغير العضوين في ذلك  
وفي طلبه الطلبة قال  
العبي ان العسيلة كناية  
عن حلالة الجماع وقال  
الشيخ اكل الدين رحمه الله  
هو تمثيل لاصابة حلالة  
الجماع ولذته ثم قال وقد  
صقرت اشارة الى القدر  
الذي تحل به يعني ان تلك  
الحلوة وان نلت يثبت  
الحل ولقد اجاد قدس  
سره فيما افاد والله تعالى ولى

منهيا للحرمة الغليظة فيقتضى عدم هدم الطلقة والطارقتين كما قال به محمد وزفر  
والشافعي وجعله مثبتا للحل فلا يقتضى ذلك كما قال به ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله  
وتنافي اللوازم تقتضى تنافي الملزومات \* واجيب بان المسئلة من باب المناقضة والجواب  
من باب الممانعة غير ان ما اجاب به صاحب الكشف من الممانعة اصح مما اجاب به  
غيره منها لان منع احادية الحديث بمجرد دعوى الشهرة غير كاف بخلاف منع  
الزيادة باظهار اعمال خاص للحديث فيما لم يعمل فيه خاص الكتاب بما ذكر من  
الدليل لانه اقطع لعرق النقض على ان المنظور اليه في الجواب هو مفهوم حتى  
وهو الغاية ومفهوم العود وهو الرجوع الى ما كانت عليه من الحل لا كون الزوج  
الثاني مثبتا للحل ومنهيا للحرمة ليتوهم تنافيهما لتنافي لوازمهما على انا لو اردنا  
التقرير على ذلك لناصرنا التنا في المذكور لجواز قيام الحثيث المتنافية بالمحل الواحد  
لعدم الاعتداد بخصوص المحال فتأمل (قوله فان قلت الحل ثابت في الطالقتين  
الح) تقريره لان سلم ان الزوج الثاني محلل في المتنازع فيه لانه لو كان كذلك للزم  
اثبات الثابت وهو محال لان الحل ثابت لان زواله متعلق بالثلاث فقبله لا يثبت  
منه شيء لان اجزاء الحكم لا يتوزع على اجزاء العلة (قوله قلنا لان سلم  
لزومه) اي لزوم اثبات الثابت الح حاصله ان الحل الذي يثبت به الزوج الثاني غير  
الحل الذي كان قبله وذلك لان الحل الذي كان قبله ناقصا بزياله الطلقة والطارقتان  
والحل الذي يثبت به الزوج الثاني حل كامل لا يزيله الطلقة والطارقتان بل الثلاث فكان  
مثبتا لما ليس بثابت والحل اي المرأة ان لم يقبل اصل الحل يقبل ثبوت وصف الكمال  
بان يملك تجديده بعد الطلقة والطارقتين وما صلح سببا لاصل الشيء صلح سببا لوصفه  
قال بعض المحققين وفيه بحيث اذغاية ما يفهم من كلام الشارح لا يزيد على انه مثبت  
لمجرد الحل وكون الحل على وجه المذكور ليس من مفهومه وثبوت كذلك  
في صورة الحرمة الغليظة ليس منه بل باتفاق الحال وهو انه محل ابتداء فيه الحل  
لاستيفاء الزوج ماله من الطلقات بثلاثة قبله وحيث ابتداء ثبوت الحل كان ثلاثا شرعا  
فظهر ان القول ماقاله محمد وباقي الائمة الثلاث (قوله العسيلتان كنايةتان)  
العسيلة تصغير عسلة وهي القطعة من العسل كنى بها عن حلالة الجماع لما روى  
عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال العسيلة الجماع (قوله اشارة الى ان غيبوبة  
الحشفة كافية) قلت بل الشرط الايلاج بشرط كونه عن قوة نفسه فلو اوج



الرشاد (قوله سواء هلك المال في يد السارق او استهلكه) اما اذا قطع والعين قائمة بيده فيجب ان يرد الى صاحبها لبقائها على ملكه لان السرقة لم يزل عن ملكه فقد وجد المسروق منه عين ماله ومن وجد عين ماله فهو احق ثم ان انتفاء الضمان بالاستهلاك هو الظاهر من مذهب ابي حنيفة ﴿ ٩٠ ﴾ رحمه الله وروى الحسن عنه انه

وفي ذكر الذوق لطيفة وهي ان الانزال غير مشروط لانه شيع (وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا) اعلم ان القطع في السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال في يد السارق او استهلكه وقال الشافعي يجتمعان لانهما مختلفان حكما لان الضمان لجبر المحل والقطع للزجر وسببا لان سبب القطع الجنابة على حق الله تعالى وسبب الآخر الجنابة على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الآخر الذمة فمن قال القطع يوجب انتفاء الضمان لقوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه لم يكن عاملا بهذا الخاص

الشيخ الكبير الذي لا يقدر على الجماع لا بقوته بل بمساعدة اليد لا يحلها الا اذا انتشر وعمل والصغير الذي لا يجامع مثله اولى لانه لا يجرد لذة اصلا بخلاف من في آتة فطور واولجها فيها حتى التقي الختانان فانها يحل به وخرج المجهوب الذي لم يبق له شيء يوجب به فانها لا تحل بسحقه وفي المبسوط ان كان المجهوب لا ينزل لا تحل ولا يثبت نسب الولد منه وفي التحرير لو كان مجبوبا لم تحل فان حبلت وولدت حلت للاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد ويشترط كونه في المحل بيقين حتى لو جامعها وهي مفضاة لا تحل ما لم تحبل (قوله وهو ان الانزال غير مشروط) خلافا للحسن البصري فانها لا تحل عنده حتى ينزل حلالا للعسيلة عليه ومنع بانه تصدق معه ومع الايلاج وانما هو كمال (قوله اعلم ان القطع مع الضمان لا يجتمعان) الاصل من مذهبنا ان عشرة لا تجامع مع عشرة \* القطع مع الضمان \* والجد مع النفي \* والقصاص مع الكفارة \* والجد مع العقر \* والمتعة مع المهر \* والتيمم مع الوضوء \* والحيض مع الحمل \* والعشر مع الخراج \* والصدقة مع الزكاة \* والقديعة مع الصوم \* حكم السرقة عندنا قطع بنفي الضمان عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع او بعده او استهلكه لا يضمن وهذا ظاهر المذهب المفتى به وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يضمن اذا استهلكه (قوله لانها) اي القطع والضمان مختلفان حكما وسببا ومحلا واستحقاقا فان مستحق القطع هو الله تعالى ومستحق الاخذ هو العبد واذا اختلف من كل وجه لا يقتضى ثبوت احدهما ثبوت الآخر ولا انتفاؤه فامكن اعتبارهما معا حكما للسرقة وقد دل الدليل على ثبوت الضمان وهو عموم مفهوم قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى تؤدى فيجب القول به (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم لا غرم للسارق بعد ما قطعت يمينه) قال الشيخ الاسلام ابن حجر لم نجد

يجب الضمان لان الاستهلاك فعل آخر غير السرقة (قولانها مختلفان حكما) الظاهر في التقرير ان يقال وقال الشافعي رحمه الله يجتمعان لان الله تعالى امر بالقطع وهو خاص في مدلوله ولم ينف الضمان لا صريحا ولا دلالة ولا هو من ضروراته لانها مختلفان حكما الخ كما في شرح الاكمل وغيره مأخوذا من الكشف والشارح رحمه الله قصد تلخيص الكلام فاخذ بالمرام ويمكن توجيهه بان يقان قوله يجتمعان يدل التزاما على كون القطع غير ناف للضمان بوجه فيصالح ان يكون هذا تعليلا له بذلك الاعتبار (قوله لان الضمان لجبر المحل الخ) كذا في الشرح الاكمل وصاحب الكشف جعله من الاختلاف مقصودا وهو الظاهر (قوله لم يكن عاملا بهذا الخاص) حيث

جعل القطع في الآية جميع الموجب ومع نقل العصمة يكون بعضه ولو لا هذا الاعتبار لما ورد (بهذا) الايراد لان اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد غير محذور كذا في فصول البدائع للمولى الفناري



(قوله فقد اتيتم بما اتيتم) من ترك العمل بالخاص وهو الموافق لما في الشرح المصنف رحمه الله وتفسيره بالزيادة على النص بخبر الواحد ليس كما ينبغي اذ يلزم منه ان لا يكون لا يراد هذا البحث ههنا تقريبا اصلا وتحقيق ذلك ان المسائل المذكورة ههنا البحث عنها والنظر فيها بجهتين الاولى هي انه هل فيها ترك للعمل بالخاص اولا والثانية هي انه هل فيها زيادة ﴿ ٩١ ﴾ على النص بخبر الواحد اولا ولذا اورد صاحب التوضيح اكثر المسائل المذكورة

وهو قوله تعالى فاقطعوا الآية لانه لا ينبغي عن بطلان العصمة بل زائدا عما به بخبر الواحد فقد اتيتم بما اتيتم اشار المصنف رحمه الله الى جوابه بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله تعالى جزاء لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى

بهذا اللفظ والذي في النسائي من طريق المستورين ابراهيم عن عبدالرحمن بن عوف رفعه لا يفرم صاحب سرقة اذا اقيم عليه الحد وقال بعده هذا منقطع لا يثبت ورواه الدارقطني وقال المستور لم يدرك عبدالرحمن وكذا البزار والطبراني في الاوسط وكذا نقل ابن ابي حاتم في العائل وقال منكرو قرقر عليه السهقي في المعرفة ويحجبان بان ائمتنا قد عملوا بهذا الحديث واستدلوا به فدل ذلك على صحته لان القاعدة عندنا ان المجتهد اذا عمل بدليل من السنة وطعن الخصم لا يلتفت الى قوله لان المجتهد بذل وسعه في ذلك وكذا لا يلتفت الى قول المجتهدين من انه ضعيف او غير صحيح لان ذلك اصطلاح حادث نشأ من طول الطريق ( قوله وهو قوله تعالى فاقطعوا ) اذ هو لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة ولادلالة على نفي الضمان وانقطاع العصمة اصلا ولا هو من ضروراته لاختلافهما اسما وهو ظاهر قوله بل زائد عليه بخبر الواحد لا يخفى ان هذا الاستدلال الزامى لانه يقول بجواز الزيادة على الكتاب بخبر الواحد ( قوله فقد اتيتم بما اتيتم ) اي جئتم بما منعمت وهو الزيادة على النص بخبر الواحد ( قوله ثبت باشارة قوله تعالى جزاء ) يعني سقوط عصمة المال ثبت باشارة نص مقرون بالقطع وهو قوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا لنتجه ما قلتم واول الكلام يتوقف على آخره في اثبات الحكم وتقدير موجهه ( قوله يراد به ما يجب حقا لله تعالى ) على الخلوص وحقه على الخلوص حقا حرمة هي له على الخلوص فالجزاء المطلق لهتك حرمة هي له على الخلوص بالحرمة التي هي له على الخلوص يكون الفعل حراما اما لذاته كسرب الخمر لالغيره كسرب عصير العنب فالجزاء المطلق يكون لما حرم لذاته فانه صادق على طواف لاطهارة فيه وطواف فيه طهارة بل نفي الضمان حكم آخر غير مندرج تحت الاول ثبت بالحديث

ههنا في مبحث الزيادة على النص فليكن هذا على ذكر منك فانه ينفك في مطالعة هذا المقام ( قوله ثبت باشارة قوله تعالى جزاء ) وقد يجوز ان يتغير النص بدليل تقترن به كقوله انت حرص في اثبات الحرية فاذا اتصل به الاستثناء او الشرط تغير موجهه فكذلك ههنا غيرنا النص الذي لم يوجب سقوط عصمة المال وهو قوله تعالى فاقطعوا ايديهما بدليل زائد اقترن به وهو قوله جزاء وقد اجاب ابن الهمام عن ذلك الايراد بانه ليس من الزيادة بخبر الواحد على النص لان القطع لا يصدق على نفي الضمان واثباته ليكونا مما صدق عليه المطلق وهو القطع بحيث يكونان فردين له بخلاف الطواف

(قوله فقد اتيتم بما اتيتم) لنا ان نقول لانسلم فقد عملنا بخاص الآية في حق القطع وبخاص هذا الخبر في حق انتفاء الضمان وهذا الخبر وان كان من الاحاد ولكن لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه الكتاب على ما مر في حديث لعن الله



المذكور ( قوله ولان الجزاء مصدر جزى بمعنى كفى ) كذا في اصول فخر الاسلام وقال في الكشف فعلى هذا يكون الهمزة اصلية وهو غير ظاهر لانه مصدر جزى يجزى يقال جزيته بماصنع جزاء فلما كونه مهموزا فما وجدته في كتب اللغة التي عندي ولعل الشيخ وقف عليه انتهى واعترض على ذلك ابن الهمام في التحرير بوجه آخر وهو انه ليس ما هو بمعنى الكافي جزاء للمصدر الممدود بل الجزء من الاجزاء والجزاى من الجزء وهو الكفاية

المحلل والمحلل له ( قوله ولان الجزاء الخ ) ظاهره يقتضى ان ماقبله دليل مستقل والامر كذلك الا انه مبنى على مقدمة مشهورة تركها الشارح لشهرتها وهي ان العصمة واحدة وهي العصمة لحق العبد ومستلزم بالضرورة حيث اشهر ان العصمة واحدة لتحويلها اليه تعالى الا ان الشارح ترك ذكر تحويلها اليه تعالى للزومه بالضرورة لما ذكره مع ما اشتهر من ان العصمة واحدة ولذا الحق القاتنى ما ذكره الشارح ببيان انه اذا كان القطع حق الله على الخصوص كانت ﴿ ٩٢ ﴾ الجناية واقعة على حقه تعالى

الى ان قال ومن ضرورة

في مقابلة فعل العبد ولان الجزاء مصدر جزى بمعنى كفى وهو يدل على ان القطع لاغيره ومادامت العصمة باقية على حالها لا يكون الفعل حراما لذاته فلا يثبت الجزاء المطلق والجزاء المطلق ثابت بالنص فقد تحولت العصمة بالضرورة متى تحولت اليه لم يبق للعبد حق والتحقق في حقه بما لا قيمة له كعصير المسلم اذا تخمر فلا يجب الضمان رعاية للحق لأنتقال حقه وقد استوفى بالقطع ما وجب لحق الله تعالى فلا يجب عليه شيء آخر ووجوب الرد حال قيام المسروق لا يدل على بقاء العصمة كالتحريم المعصومة للمسلم تسترد وان لم يكن معصومة له فالرد للملك للعصمة والضمان للعصمة للمالك \* لا يقال فعليه لاقى عصمتين عصمة الله تعالى لكون الحال محترما حقه لوجود النص فيجب القطع وعصمة العبد لانه محترم لحقه لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان كما في قتل المسلم خطأ وشرب خمر الذمي فانه يجب الدية مع الكفارة والحد مع الضمان \* لانا نقول الجناية ههنا متحدة لان محلها العصمة وهي واحدة وقد تحولت الى الله تعالى ( قوله ولان الجزاء المصدر جزى الخ ) الجزاء اما ماخوذ

ذلك تحول العصمة من جانب العبد الى الله تعالى عند فعل السرقة والعصمة واحدة اى والحال انها واحدة ثم قال فمتى تحولت الى الله تعالى لم يبق للعبد حق فلم يجب الضمان لكن قال بعد ذلك فان قلت لانتم ان العصمة واحدة بل المال معصوم لحق الله تعالى لوجود النهى فيجب القطع ولحق العبد لبقاء

حاجته اليه فيجب الضمان كما في قتل الصيد المملوك في الحرم فانه يجب الجزاء مع القيمة ( من )

قلت الدليل على انها واحدة انا لانجد القطع يجب الا بمال معصوم حقا للعبد وقد اوجب الله تعالى القطع به نفسه تحقيقا لصيانه وانتقلت تلك العصمة اليه كما ذكرنا فلم يبق عصمة للعبد يضاف الضمان اليها بخلاف جزاء الصيد فانه لا يجب بالجناية على حق العبد بل على الحرم بدليل انه يجب في الصيد الذى ليس بمملوك واذا لم يصر حقه مقتضيا به وجب الضمان ولقائل ان يورد عليه فيقول سلمنا انا لانجد القطع يجب الا بما ذكر لكنه لا يلزم من ذلك وحدتها لم لا يجوز ان يكون ذلك القطع بعصمة ثانية هي العصمة لحق الله تعالى لوجود النهى ولو لحاجة العبد الى بقاء حقه وحينئذ تسقط المقدمة المشهورة ويسقط دليل الشارح الاول المبنى عليها كالثاني لاعتراف الخصم بان سببا لقطع الجناية على حق الله تعالى مع القول بان سبب الضمان امر آخر على ما مر فان قلت نحن نستدل بما لا يتنى على المقدمة المشهورة وهو ما نقله الشارح الهندي عن شمس الأئمة من ان لفظة الجزاء اشارة الى الكمال فيكون القطع كل الموجب فلو اوجبنا معه



(قوله ولا يكون ذلك الا بكامل الجنابة) لثلازيد الجزاء على الجنابة (قوله لانه مباح نظرا الى ذاته) وذلك اعظم شبهة في سقوط الحد فلا يجب معها الحد كما لا يجب بالغصب فيؤدي الى انتفاء القطع وهو ثابت نصا واجماعا (قوله فلو بقيت العصمة في المال) ٩٣ من جهة العبد لا يكون حراما لعينه) لان العصمة من جهة العبد

انما تقتضي الحرمة لغيره فلا يجتمع مع العصمة الله

الضمان لزم نسخ ما ثبت بالنص قلت للخصم ان

يقول نعم هو كل الموجب ولكن في مقابلة الجنابة

على حق الله تعالى واما الضمان فكل الموجب في

مقابلة الجنابة على حق العبد الا انه لم يذكر في الآية

لان السارق غاصب وحكم الغصب وهو الضمان معلوم

من دليل آخر واعلم ان تسمية القطع جزاء تدل

لفظة على كماله في الزجر ومنشأ ذلك على ما ذكرنا

انه من جزى المعتل اللام بمعنى قضى اى احكم واتم

او من جزأ المهموز بمعنى كفى وما كان كافيا واما

فهو كامل والحق انه اذا كان من جزى بمعنى قضى

فليس قضى حينئذ بمعنى احكم واتم وان جاء قضى

بهذا المعنى في قوله هو عليه ما مسرودتان فضاها داودا

وضع السواغ تبع \* ذمعي قولهم جزاء الله خيرا قضاء الله ما سلف كما ذكره صاحب عمدة الحفاص فاذا اردت معنى الكفاية همزت وعن الراغب

ما يقتضى وجود معنى الكفاية في جزى المعتل اللام وذلك انه قال الجزاء ما فيه الكفاية من المقابلة ان خيرا فخيروا

وان شرا فشر يقال جزيته كذا وبكذا قال الله تعالى ذلك جزيناهم بما كفروا

جزاء كامل كاف للسرقة ولا يكون ذلك الا بكامل الجنابة وهي انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله تعالى لانها جنابة من جميع الوجوه والجنابة على حق العبد جنابة من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته واما حرم حفظه على المالك فوجب نقل العصمة الى الله تعالى ليكون حراما لعينه فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه \* فان قلت لو انتقل العصمة الى الله تعالى يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر \* قلنا من شرط القطع ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة

من جزاء بالهمزة اى كفى وعلى هذا يكون الهمة اصلية او من جزى بالياء اى قضى وهو الاتمام فعلى هذا يكون اصله جزايا غير انها قلبت الفا لوقوعها

بعد الالف خامسة متطرفة وكل من المعنيين يدل على ان القطع جزاء كامل وكال الجزاء يستدعى كمال الجنابة ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الجنابة

كاملة فلا بد من انتقال العصمة الى الله تعالى لتصير الاضافة والحرمة كاملتين وفيه نظر (قوله فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه)

بل لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا بالنظر الى ذاته كالمغصوب للغاصب فيؤدي الى انتفاء القطع للشبهة وهو ثابت نصا واجماعا فيكون ما يؤدي الى انتفائه منتفيا

\* لا يقال لانسلم ان هذه الشبهة مسقطه للقطع وانما يستقيم ذلك ان لو كانت الشبهة التي لا يمكن الاحتراز عنها معتبرة في دره الحد كهذه الشبهة وليس كذلك \* لانا نقول

الحدود مما تدرى بالشبهات ولا نسلم ان هذه شبهة لا يمكن الاحتراز عنها بل يمكن الاحتراز عنها بالطريق الذي قلناه فتأمل \* فان قيل لو انتقلت العصمة الى الله تعالى

انتقالا صار الفعل به حراما لعينه ولم يبق حقا للمالك فكان ينبغي ان يكتب في السرقة بالثبوت المجرد عن الدعوى كسائر حقوق الله تعالى مثل الزنا وشرب الخمر

\* قلنا يلزم ذلك في حالة الاقرار على ما في البدائع من ان السارق اذا اقر انه سارق من فلان الغائب قطع استحسانا ولا ينتظر حضوره وتصديقه واما في حالة البينة

والاقرار على الراجح فلان القطع وان كان حدا من حدود الله تعالى الا انه مترتب على تحقق السرقة وهي من باب الخصومات المالية والدعوى فيها شرط (قوله

لانه) اى المال او حق العبد (قوله يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر) فانه لا يقطع مع انتقال العصمة الى الله تعالى واللازم وهو عدم القطع منتف ههنا

قولهم جزاء الله خيرا قضاء الله ما سلف كما ذكره صاحب عمدة الحفاص فاذا اردت معنى الكفاية همزت وعن الراغب ما يقتضى وجود معنى الكفاية في جزى المعتل اللام وذلك انه قال الجزاء ما فيه الكفاية من المقابلة ان خيرا فخيروا

وان شرا فشر يقال جزيته كذا وبكذا قال الله تعالى ذلك جزيناهم بما كفروا

وان شرا فشر يقال جزيته كذا وبكذا قال الله تعالى ذلك جزيناهم بما كفروا



تعالى لتنافي بينهما (قوله واحتر ليس كذلك) فعدم الحكم لعدم شرطه بخلاف المال المسروق فقد كان معصوماً قبل السرقة  
حقاً للعبد ومفتقراً إلى الصيانة فوجب القطع لوجود شرطه كذا في الكشف (قوله وليس من ضرورة انتقال  
العصمة انتقال الملك إلى الله تعالى) لأنه لا سائبة في الإسلام كيف ﴿ ٩٤ ﴾ وانه يستلزم أثبات الثابت

حقاً للعبد واحتر ليست كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك  
إلى الله تعالى لأنه لو انتقل إليه لصار مباحاً وامتنع القطع والمسروق مملوك  
للمالك ولهذا لو وجد قائماً بعينه فله ان يسترده وعصمته انتقلت إلى الله تعالى  
فانتقال العصمة دون الملك مشروع كالصير إذا تخمر يبق مملوكاً ولم يبق  
معصوماً فصارت محرمة العين لله تعالى \* اعلم ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة  
ولكن إنما يتقرر هذا إذا قطع لأن ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء فان قطع  
تبيين ان الحرمة كانت لله فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان في الحكم  
أما فيما بينه وبين الله فيبقى بالضمان فيما روى عن محمد فان لم يقطع تبيين انها  
كانت للعبد فيجب الضمان \* فان قلت القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول

فالملزوم مثله وهو انتقال العصمة (قوله واحتر ليس كذلك) أي ليس  
حقاً للعبد فعدم الحكم لعدم شرطه (قوله وليس من ضرورة انتقال العصمة  
انتقال الملك) جواب سؤال بان يقال ينبغي ان يتحول الملك إلى الله تعالى ايضاً  
حتى لو لم يبق للمالك حق الاسترداد وان كان المسروق قائماً لأنه كان العصمة شرط  
لكون السرقة موجبة للقطع فالمالك كذلك اذا لقطع في غير الملك فهلا انتقل الملك  
كالعصمة \* وتقرير الجواب انه لو انتقل الملك إلى الله تعالى لصار مباحاً لان ملك الله  
تعالى لا يوصف بالعصمة بل بالاباحة فلو قلنا بانتقال الملك إلى الله تعالى لبطلت العصمة  
اصلاً وفي بطلانها بطلان الجنابة والمقصود من النقل تحققها لا ابطالها فامتنع القول  
بانتقال الملك بخلاف العصمة فان انتقالها انما ثبت لكمال الجنابة وانها واقعة  
على المال فيتحول ماهو من اوصاف المال وهو العصمة لانها عبارة عن كونها  
حرام التعرض فاما الملك فصفة المالك اذ هو عبارة عن القدرة على المحل  
فلا ينتقل لان المالك ليس بمحل للجنابة فتأمل (قوله اعلم ان العصمة تنتقل  
حال انعقاد السرقة) موجبة للقطع لمساس الحاجة إلى الحفظ في تلك الحالة  
ولتصير الفعل اما لعينه مضموناً بالعقوبة الزاجرة (قوله ولكن إنما يتقرر  
الح) دفع لما يقال قد قائم بان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة موجبة للقطع  
ومقتضاه سقوط الضمان عند ذلك سواء قطع او لم يقطع فما بالك اسقطتموه بالقطع  
وايتهموه بسقوطه وتقرير الدفع انما قلنا بالانتقال يقع القطع حداً لله تعالى وما كان  
حداً لله تعالى تمامه بالاستيفاء فالانتقال تمامه بالاستيفاء وما لم يتم الانتقال لا يسقط الضمان

اذ جميع الاشياء ملكه  
ثم الاظهر ان هذا الكلام  
مستأنف لاتعلق له بما ذكر  
قبيله من السؤال والجواب  
والغرض منه دفع ما عسى  
ان يورد من انه ينبغي على ما  
ذكر ان يتحول الملك إلى الله  
تعالى حتى لم يبق للمالك حق  
الاسترداد وان كان المسروق  
قائماً بعينه (قوله وامتنع القطع  
مع ان المقصود من النقل  
تحقيق القطع لا ابطاله  
(قوله كالعصير اذا تخمر  
أي كالعصير للمسلم اذا كان  
بعيد السرقة خيراً فانه  
لا يبقى للعبد بالسرقة منه  
عصيراً حق فيه فلم يجب  
الضمان رعاية لحقه لانتقال  
حقه إليه تعالى (قوله  
حال انعقاد السرقة كان  
الاظهر ان يقال حال  
انعقاد السرقة موجبه  
للقطع كافي للكشف وغيره  
(قوله ولكن إنما يتقرر  
دفع لما عسى ان يقال لما كان  
انتقال العصمة حال انعقاد  
السرقة ينبغي ان يسقط

الضمان عند ذلك سواء قطع او لم يقطع (قوله فان لم يقطع تبيين انها كانت للعبد) (لأنه)  
مانقول عن المبسوط بين هذا وبين قوله فان قطع تبيين مما لا يظهر وجهه والظاهر انه سهو من قلم الناسخ

هذا كلامه ولا نعلم في القرآن فعل الجزاء الامعتل الام كما تلا وكقوله تعالى ليجزي الذين آمنوا وجاهلوه



بسقوط العصمة ابطال حقه \* قلت ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل  
معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان \* فان قلت قد يوجد  
العصمة بلا ملك فانه لو سرق مال الوقف من المتولى يجب القطع ولا ملك فيه  
لاحد \* قلنا لا نسلم فان الوقف باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب

(قوله ففيه تكميل معنى

الحفظ عليه) لان من تصور  
ان السارق يقطع يمينه  
يرتدع عن السرقة فتبقى  
الاملاك محفوظة في ايدي  
ملاكها وهذا يرجع الى  
ماقرر عندهم من ان  
العبرة في الاشياء للمعاني  
دون الصور كما في القصاص  
فانه سمي حياة وان كان  
فيه افساء صورة (قوله  
فان الوقف باق على ملك  
الواقف حكما وعليه  
القوى كذا في الكشف

منه اولى (قوله ففيه تكميل

معنى الحفظ عليه) لان القطع  
انفي للسرقة اى من الضمان  
كما يقال القتل انفي للقتل  
اى من اعطاء الدية فاذا  
قطع لم يعد الى سرقة  
غير ماسرقة في غالب العادة  
واذا ضمن قرب عقلا  
ان يعود الى سرقة ماسرقة

لانه اذا لم يتم كانت العصمة لحق العبد باقية واذا كانت باقية لحق العبد كان الضمان  
لازما عملا بتحقيق اصل السبب وهو حق العبد وعدم تمام العارض وهو الانتقال بحق  
الرب (قوله فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان) فديقال هذا اذا اقتصر  
على الضمان اما اذا وجب معه القطع فلا شك ان الحفظ بهما اتم ويوجب مما قاله  
بعض الشراح الاصح ان القطع لصيانة حقوق الناس وفيه ضرر على السارق  
لما فيه من انواع عضوه فلا يضم اليه ضرر آخر وهو الضمان لثلاثيجمع عليه  
ضرران الدمع ضرر واحد وهو خارج عن موضوع المجازاة واما الضرر الخاص  
اللاحق لرب السرقة باسقاط الضمان فمجبور بالنفع العام وهو كمال الحفظ عليه  
وعلى سائر الناس بالقطع والنفع العام يجعل له الضرر الخاص وانما لم يسقط  
بالقطع باسقاطهم لان المقصود الزجر وشرع القطع في حقهم ازجر وامنع  
او لعدم تصور اجتماعهم على الاسقاط \* لايقال لو كان القطع لمصلحة العامة لكان  
الشرط طلب شخص مامنهم لا خصوص طلب المسروق منه \* لانا نقول لما كانت  
السرقة من باب الخصامات المالية اشترط في ثبوتها لا يترتب عليها من القطع طلب  
من له يد حافظة على المال المسروق وفي الكافي وهذا اختيار المالك القطع واما اذا قال  
انا اضمنه لم يقطع عندنا (قوله في المبسوط الخ) حاصله ان سقوط الضمان  
انما هو في القضاء والحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى فيقضى بالضمان ليخرج  
من الخلاف فيضمن ديانة لا قضاء محترزا عن شبهة الخلاف (قوله فان قلت  
قد يوجد العصمة الخ) هذا نشأ من قوله من شرط القطع ان يكون المسروق  
معصوما قبل السرقة حقا للعبد فقال السائل قد يوجد القطع ولم يوجد شرطه  
اذ ليس مال الوقف ملكا لاحد فعلى ماقلت ينبغي ان لا يقطع لعدم المالك مع  
انه يقطع ويحصل الجواب بالمنع والتسليم يعني لا نسلم ان مال الوقف ليس ملكا لاحد  
بل هو على ملك الواقف حكما فقد وجد الشرط ولئن سلمنا انه ليس على ملك  
الواقف لكن مرادنا بالملك التعلق بحق الغير سواء كان ذلك الغير مالكا حقيقة  
اولا كمشحق الوقف لكن مرادنا بالملك اعم من الملك حقيقة او حكما لان الملك  
ليس شرطا في العصمة لعينه بل غيره حتى نشترط حقيقة بل انه متعلق حق الغير



اليه واثن سلطنا فالملك شرط في العسة لالعينه بل لانه متعلق حق الغير ليصير خصما ومال الوقف كذلك (ولذلك) اى ليكون الخالص قطعيا في معناه (صح ايقاع الطلاق بعد الخلع) وقال الشافعي لا يصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده تمسك المصنف بقوله تعالى فان طلقها وهو معطوف على ما قبله وهو فان خفتم الا يقيا حدود الله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به ومعنى الآية ان علمتم او ظننتم ايها الحكم ان لا يقيم الزوجان حقوق الزوجية فلا اثم على الزوج فيما اخذه ولا على المرأة فيما اقتدت به نفسها وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع لكونه اقرب يعنى فان طلقها بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فواجب صحته بعده من

﴿ قوله ﴾ ولذلك صح ايقاع الطلاق الخ اعلم ان المصنف كما اورد من قبل الخصوم فروعا يترأى انا خالفنا فيها الاصل المذكور وهم قد عملوا به فيها واجاب عنها واورد عليهم فروعا خالفوا فيها الاصل المذكور وعلمنا فيها ولا جواب لهم عنها فقال ولذلك ومرجع الاشارة الى تناول الخالص المخصوص قطعاً وعدم احتمال البيان وقوله صح ايقاع الطلاق بعد الخلع \* اعلم ان المختلعة يلحقها الطلاق عندنا خلافاً للشافعي حتى لو ان رجلاً قال لزوجته خلعتك عن عصمتي وقد بقي شيء من عدد الطلاق ثم قال لها وهي في العدة انت طالق مثلاً صح ذلك منه ووقع هذا الطلاق على المرأة ونقص به العدد وان لو كان وزال به الملك ان لم يكن ولم يصح عند الشافعي بل يكون لغوا ﴿ قوله ﴾ لان الطلاق لازالة ملك النكاح) هذا القول ممنوع فان الطلاق الرجعي لا يزول به الملك فالاولى ان يقول في تعريف الطلاق هو رفع القيد الثابت شرعاً بالنكاح ﴿ قوله ﴾ تمسك المصنف الخ) الاولى والاحسن ذكر معنى الآية ووجه الاستدلال بها عند قول المصنف عملاً بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد كما هو طريق المزج لان فائدة المزج ذكر حل العبارة عقيبها ﴿ قوله ﴾ ومعنى الآية) يعنى قوله تعالى فان خفتم الا يقيا حدود الله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به ﴿ قوله ﴾ فلا اثم على الزوج فيما اخذ وما على المرأة فيما اقتدت به) حتى لا يكون دفعها اسرافاً ولا اخذها ظلماً ﴿ قوله ﴾ وصل الطلاق بالافتداء بالمال) وذلك لان الفاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الوصل والتعقيب فيقتضى وصل الطلاق بالافتداء فيصح الطلاق بعد الخلع وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اى ثنتان ثم ذكر افتداء المرأة بقوله تعالى فان خفتم الا يقيا حدود الله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به وفي تخصيص فعل المرأة ههنا

(قوله لان الطلاق لازالة ملك النكاح) هذا ممنوع لان الطلاق الرجعي واقع ولا يزول الملك بالاجماع كذا في الشرح الاكمل (قوله وهو الخلع يعنى ان المراد به ذلك ههنا بدليل سبب النزول فانها نزلت في خلع وقع بين جميلة بنت عبدالله بن ابي وزوجها ثابت بن قيس وكان اول من خلع في الاسلام والا فالافتداء بالمال اعم من الخلع ومن الطلاق على مال (قوله) لكونه اقرب لتعليل لوصول الطلاق بالافتداء لا بقوله الطلاق مرتان (قوله يعنى فان طلقها بعد المرتين الاظهر ههنا ان يقان يعنى فان طلقها بعد الخلع فان ما ذكره انما يناسب وصل قوله فان طلقها بقوله الطلاق مرتان لا بالافتداء بالمال والكلام في الثاني دون الاول فال تفسير لا يطابق المفسر وان امكن تصحيحه يحمل كلامه على ما سيحجى في الجواب من ان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء



(قوله لم يرد به حقيقة التثنية بل التكرير كافي ليك) هذا هو ما اختاره صاحب الكشاف ومن تبعه ومختار القوم ان التثنية على حقيقتها عليه قول الشارح رحمه الله فيما سبق يعني فان طلقها بعد المراتين وقد اعترض ابو حيان على صاحب الكشاف في تفسيره بان التثنية التي يراد بها التكرير لا يقتصر تكريرها على اثنتين ولا على ثلاثة بل يدل على التكرير مطلقا فقوله لم يرد به حقيقتها بعد اجابة بعد اجابة فزاد ﴿ ٩٧ ﴾ وقد نقله ابن كمال في حواشيه على التلويح على وجه

القبول ويمكن ان يحجب عنه بان الاقتصار ليس بحسب دلالة اللفظ فلا يقدح في ذلك (قوله يعني فان طلقها بعد التلويحتين تطلقه اخرى) لا يذهب عليك ان هذا التفسير غير ملائم لكون التثنية

ابطال الطلاق بعده لا يكون عاملا بالخاص وهو الفاء \* اعترض عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور في عامة التفاسير انها متصلة بقوله تعالى الطلاق مرتان يعني التعليل الشرعي تطلقه بعد اخرى على التفريق دون الجمع لانه بدعي لم يرد به حقيقة التثنية بل التكرير كما في ليك يعني فان طلقها بعد التلويحتين تطلقه اخرى واستوفى نصابه ولان موجب الفاء الترتيب في الذكر وهو لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية والا لما يتصور الطلقة الثالثة قبل الخلع

تقرير فعل الزوج فيما سبق من قوله تعالى الطلاق مرتان لانه لما جمع بينهما في قوله تعالى يقيا ثم خص جانب المرأة مع انها لا تختص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا لضرورة ان فعل الزوج في هذه الحالة اي في حالة الخلع هو الذي تقدر فيما سبق في اول الآية وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوع الطلاق اعني الطلاق بغير مال والطلاق به وهو الافتداء فصار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما يروى ذلك عن الشافعي وان كان الصحيح من مذهبه خلافه لثلايلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق قال الله تعالى فان طلقها اي بعد المراتين سواء كانتا على مال او بدونه فيدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع بموجب الفاء (قوله من ابطال الطلاق بعده) او وصل قوله تعالى فان طلقها باول الآية وهو قوله تعالى الطلاق مرتان لا يكون عاملا بالفاء بل فيه فساد التركيب لما فيه من العدول عن العطف على الاقرب الى العطف على الابدع مع توسط كلام اجنبي بينهما على تقدير ان يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا مستقلا واردا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه عامة المفسرين من ان الافتداء منصرف الى الطلقتين المذكورتين والمعنى لا يحل لكم ان تأخذوا في الطلقتين شيئا ان لم تخافا أليقها حدود الله فان خافا ذلك فلا تم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله تعالى الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء ويتم المطلوب فتأمل (قوله واعترض عليه) اي على الاستدلال برواية ودراية (قوله لان المذكور) هذا اعترض الرواية (قوله ولان موجب الفاء الخ) هذا اعترض الدراية (قوله

او غيره) قوله بل التكرير كافي ليك) قيل ممنوع والا لكان قوله فان طلقها مجحولا ولم يتعين ارادة الطلقة الثالثة منه اللهم الا ان يقال تبعيتها لان اقل ما يحصل به التكرير الطلقتان وهو متعين لا دليل على ما وراءه فالاولى ان يكون التثنية على بابها لا يقال فيلزم ان يكون التعليل الشرعي على الجمع لانا نقول لو طلقها طلقتين بلنظ واحد لم يصدق انه طلقها مرتين بل انه طلقها مرة واحدة طلقتين لا يقال فيلزم جواز تطلقها مرتين مرة واحدة

ومرة اثنتين بلفظ واحد مع (٧) (شرح المنار) جواز رابعة بمقتضى فان طلقها لانا نقول العبرة باقل ما تحصل به المرتان حيث لا دليل على ما وراءه على ما مر وانما هو الطلقتان بلفظين (قوله والا لما يتصور الطلقة الثالثة قبل الخلع) ناظر الى ترتيبها عليهما بقاء فان خفتم وقوله ولما صار الخ ناظر الى كليهما فان قلت قوله وكل ذلك بخلاف للاجماع يقتضي تصور الطلقة الثالثة قبل الخلع وهو لا يكون بعدها اصلا قلت اراد بقوله قبل الخلع بدون الخلع بقريئة قوله فيما سيبيء واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فغير لازم ومثل ذلك



للتكرير ( قوله ولما تصور الخلع قبل الطلقتين ) عملا بموجب الفاء في قوله فان ختم الايقام حدود الله ( قوله )  
واجيب عنه بان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء ( لو عكس لكان النسب ) قوله ثم رتب على  
الافتداء الثالثة ) يعنى بقوله فان طلقها ( قوله وهذا لم يقل به احد ) اى كون موجب الفاء الترتيب في الذكر  
وفيه بحث فان الفاء العاطفة لا تجمل قد تفيد كون المذكور بعدها كلاما مرتبا على ما قبلها في الذكر كقوله  
تعالى ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فيئس مثوى المتكبرين ﴿ ٩٨ ﴾ وقوله تعالى واورثنا الارض تنبوء

من الجنة حيث نشاء فنعم اجر  
العاملين فان ذكر ذم الشيء  
او مدحه يصح بعد جرى  
ذكره على ما صرح به  
الرضى وغيره الا ان يقال  
ان ذلك على طريق المجاز  
والكلام في حقيقة الفاء  
ولا وجه للعُدول عن المعنى

ولما يتصور الخلع قبل الطلقتين ولصار عدد الطلاق اربعة لان الطلقة الثالثة  
مرتبة على الخلع والخلع مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع \* واجيب  
عنه بان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج  
عن الطلقتين لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج فكأنه قيل فلا جناح  
عليهما فيما اقتدت به في الطلاقين المذكورتين ثم رتب على الافتداء الثالثة وذلك  
يفيد جواز وقوع الطلاق عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعة  
وموجب الفاء التعقيب والوصل في الوجود لا الترتيب في الذكر وهذا لم يقل به

وكل ذلك ( الاشارة من قوله والاما يتصور الى آخره ) قوله واجيب عنه بان اتصاله  
اى قوله تعالى فان طلقها هذا جواب اعتراض الرواية ( قوله فكأنه قيل فلا جناح  
عليهما فيما اقتدت به في الطلقتين المذكورتين ثم رتب على الافتداء الثالثة ) وتوجيهه  
ان قوله تعالى الطلاق مرتان يحتمل ان يكون بطريق الخلع او غيره فتبين بقوله  
فيما اقتدت به جوازه بطريق الخلع فكأنه قال فان طلقها بعد الطلقتين الخاليتين  
عن الخلع والافتداء دالتين كلتاها او احدهما خلع وافتداء وبه يتم المقصود ايضا  
وهو صحة ايقاع الطلاق بعد الخلع ويندفع ما قيل من انه لو كان الفاء للتعقيب  
لزم من مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء  
والطلاق على مال الزيادة على الكتاب وترك العمل بالفاء في قوله تعالى فان طلقها  
لان التعقيب على ما حققناه من التعميم في الطلقتين فبقى الزيادة والنساء على انا  
لو قلنا بان تعقيب الثالثة على الطلقتين مقيد بكونهما او احدهما خلفا وافتداء لكانت  
مشروعيتهما بعدها حالتين عن الخلع والافتداء نابتة بالاجماع والخبر المشهور  
ولا ضير في اثبات كل بدليل ( قوله فلا يلزم ان يكون الطلاق اربعة ) لان الافتداء  
بيان للطلقتين وذكر في الكشف لان الله تعالى ذكر الطلقة الثالثة بعوض وبغير  
عوض فلا يلزم تربع الطلاق لاطلقة نالته فتأمل ( قوله ) وموجب الفاء التعقيب  
والوصل ) هذا جواب عن اعتراض الدراية ( قوله وهذا لم يقل به احد )

قوله قبل الطلقتين اى ولما  
تصور الخلع بدون الطلقتين  
السابقتين عليه ويجوز  
ان يكون على باه لتصورهما  
بعده بقاعدة ان الصريح  
يلحق البائن الا ان ما صرح  
انصب واشمل فهو اكمل  
( قوله واجيب بان اتصاله  
الح ) اقول اذا كان متصلا  
بالافتداء وكان الافتداء  
غير خارج عن المرتين كان  
حاصل هذا الاتصال هو  
الاتصال بالمرتين اللتين  
لم يخرج عنهما الافتداء  
اما بان كان فيهما او بان كان

في احدهما لا الاتصال بالمرتين مطلقا اذ هو حاصل الاتصال بقوله الطلاق مرتان لافادته ( الاولى )  
جواز وقوع الطلقة الثالثة بعد المرتين اللتين لم يخرج عنهما الافتداء او خرج بتقدير الخوف او عدمه كقاعدة  
الاتصال بالافتداء جواز وقوعها بعد المرتين اللتين لم يخرج عنهما الافتداء خاصة وبهذا يظهر فساد قول  
الشارح في تقرير الاتصال بالافتداء يعنى فان طلقها بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه اذ لا يصلح  
ذكره على ما فيه من قصور التعميم على ما عرفت الا في تقرير الاتصال الآخر كما لا يخفى ( قوله وهذا لم يقل به احد )



الحقبي بعد ما يمكن تصحيح الكلام بالمثل عليه ( قوله واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع  
فغير لازم الخ ) لما كان جواب قول المعترض ولما يتصور الخلع قبل الطلقتين منهما منه اكتفى به ولم يتعرض  
لجوابه على الاستقلال ( قوله فان قلت على ما ذكرتم ) من ان الافتداء منصرف الى الطلقتين ( قوله لا يكون  
المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي ) لان الخلع طلاق بائن ( قوله وقد اتفق المفسرون على ان المراد به  
الرجعي ) فيه كلام فان صاحب ج ٩٩ الكشاف اورد ذلك بقيل اشارة الى ضعفه ( قوله فلنا

انه رجعي على تقدير عدم

الاخذ ) وعلى تقدير الاخذ

فلا وفيه بحث فان المحذور

اي لم يقل احد بان موجب

الفاء الترتيب في الذكر وان

جاءت ايضا عند بعضهم

للترتيب في الذكر دون

الوجود وبالجملة فوجهها

التعقيب في الوجود لا

الترتيب فيه والا فهو

حاصل في ثم وحتى ولا

الترتيب في الذكر والا فهو

كما جزم به صاحب التلويح

حاصل في جميع حروف

العطف ( قوله واما الانحصار

فن اين يفهم ) يشير الى انه

لا يفهم انحصار جواز

الطلقة الثالثة فيما كان بعد

الخلع كما لا يفهم انحصار

احتياج الزوج الاول

الى التحليل بعدها فيما

كان بعده ايضا وهذا

احد واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فقير لازم لان غاية ما يفهم من ذلك جواز  
وقوع الطلقة الثالثة بعد الخلع واما الانحصار فن اين يفهم \* فان قلت على ما ذكرتم بقولكم  
لان الافتداء ليس بخارج عن الطلقتين لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي  
وقد اتفق المفسرون على ان المراد منه الرجعي \* فلنأناه رجعي على تقدير عدم الاخذ

الاولى ان يقول لان هذا الخ لان المقام التعليل ومرجع الاشارة كون الفاء  
للترتيب في الذكر فقط لان الفاء انما هي للترتيب في الوجود والا فالترتيب  
في الذكر حاصل في جميع حروف العطف ( قوله واما عدم تصور الطلقة الثالثة  
بدون الخلع الخ ) جواب عن قوله والا لما تصور الطلقة الثالثة قبل الخلع وهو  
من تنمة جواب اعتراض الدراية ( قوله لان غاية ما يفهم من ذلك ) اي من  
كون الفاء للتعقيب والوصل في الوجود ولم يتعرض الشارح للجواب عن قول  
المعترض والا لما يتصور الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى  
فان خفتم والجواب ان الخلع ليس مرتبا على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور  
عقيب الفاء ليس نفس الخلع حتى يلزم ترتبه على الطلقتين فقط بل انه على تقدير  
الخوف لا جناح في الافتداء \* قيل لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانما يلحقه  
صريح الطلاق لان المذكور في الآية هو الطلاق على مال لا الخلع \* واجيب بان الآية  
نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع  
لانه قديكون بصيغة الطلاق على مال وقد يكون بصيغة الخلع فيبدل على المطلوب  
لعمومه فلان سلم ان المذكور فيها هو الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع على مال لا الخلع  
بل اعم وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخضم الا في الافتداء بصيغة الخلع طلاق  
على مال ام لا حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق  
( قوله فان قلت على ما ذكرتم ) اي من ان الافتداء منصرف الى الطلقتين  
وان المراد بهما الطلاق بطريق الخلع فلا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي  
لان الخلع طلاق بائن واللازم باطل لاتفاق المفسرين على ان المراد منه الرجعي

كاه ينبي على القول باتصال فان طلقها بقوله الطلاق مرتان لا بآية الافتداء اذ لا وجه له كيف وقد  
اعترض على قائله بان معنى الآية حينئذ يكون فان طلقها بعد الخلع فلا تحمل له حتى تنكح زوجا غيره ولا يكون  
فيه دلالة بان الزوج الاول يحتاج الى التحليل بعد الطلقة الثالثة مطلقا اي سواء كانت بعد الخلع اولا  
والامة قد اجتمعت على استفادة ذلك من هذه الآية وبهذا الاعتراض يظهر ان الامة قد اجتمعت ايضا  
على استفادة جواز وقوع الطلقة الثالثة



الذي ذكره السائل انما هو مخالفة اجماع المفسرين ولا يذهب عليك ان ذلك لا يندفع بما ذكره فان معنى تفسيرهم  
العلاق بالرجعي هو تقييده بذلك والتوزيع المذكور يأتي عنه (قوله من فوضت امرها الى وليها) اي اذنت  
في الترويج بلا مهر ثم ان من هنا وفي قوله وبفتحها من فوضها موصولة والتأنيث باعتبار المعنى  
ولا يذهب عليك كونها جارة على ما هو المتبادر في مثله لمكان قوله وزوجها بلا مهر فليتأمل (قوله وبفتحها  
الح) كذا في جميع المعتمرات لكن المطرزي قال في المغرب ﴿ ١٠٠ ﴾ ومن روى بفتح الواو على معنى ان

وليها زوجها بغير تسميته  
المهر فقيه نظر انتهى

وعلى تقدير الاخذ فلا \* ولقائل ان يقول هذا البحث مبني على ان يكون التسريح  
باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى  
ابورزين العقيلي ان النبي عليه الصلاة والسلام سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح  
باحسان فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى اذنت انه لا بد  
بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح  
بالطلقة الثالثة فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فحينئذ لا يكون في الآية  
دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع فالاولى ان يتمسك بما رواه ابوسعيد الخدرى  
عن النبي عليه الصلاة والسلام الختمة بالحقها صريح الطلاق مادامت في العدة (ووجب  
مهر المثل بنفس العقد) اي بمجرد رجوعه بلا تأخير (في المفوضة) عندنا وهي بكسر  
الواو من فوضت امرها الى وليها وزوجها بلا مهر وبفتحها من فوضها

مطابقا منها فمن قال بانه  
لا يستفاد منها الاجواز  
وقوعها بعد الخلع فاجواز  
وقوعها لا بعده فمكوت  
عنه فقوله مخالف لاجماع  
الامة (قوله فحينئذ لا يكون  
في الآية دلالة الح) قلنا  
ممنوع لان قوله فان طلقها

وتقرير الجواب يؤخذ مما حققناه من التعميم في الطلقتين فتنبه لذلك (قوله  
ولقائل ان يقول الح) هو كلام ظاهر جلي ليس بحثا من عند الشارح كما ترى بل المحققون  
ذكروه بردليل وعبارتهم فيه واعلم ان هذا البحث مبني على ذلك الح (قوله فالاولى  
ان يتمسك الح) ويرد دليل الشافعي لانه قياس في مقابلة النص على ان قوله ان الطلاق  
لازالة ملك النكاح ممنوع لان الطلاق الرجعي واقع ولا يزول به الملك بالاجماع  
(قوله في المفوضة) التفويض التسليم وترك المنازعة واستعمل في النكاح بلا مهر  
او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا يصلح محلا للخلاف  
لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي لعدم الولى بل المراد من المفوضة هي التي اذنت  
لوليها ان يزوجهام غير تسمية مهر وعلى ان لا مهر لها تزوجهام كانت من اهل الاذن  
او الصغيرة التي سلم الاب نكاحها من الزوج كذلك كذا في شرح الاصول وفي الحقائق  
لا يتصور ذلك في صبية او مجنونة اذ ليس لاحد اسقاط مهرهن (قوله وهي بكسر الواو  
الح) حاصله انه يجوز في المفوضة كسر الواو وفتحها على انه اسم فاعل  
او اسم مفعول كما ذكره الشارح واما الامة المزوجة بلا مهر فلا يسمى المفوضة

وان كان بيانا لحكم  
الشرع وهو الطلقة الثالثة  
الا انه بيان حكمه بعد  
المرتين بعد بيان انهما  
على وجه الافتداء كلا  
او بعضا او عدمه فيكون  
بيانا لحكمه بعد الخلع او  
عدمه فان قلت انما المذكور  
في الآية الطلاق على مال  
لا الخلع اجيب بما في التلويح  
من انها نزلت في الخلع  
لا فيه فيصح التمسك بها  
في ان الخلع يلحقه الصريح

(قوله فالاولى الح) انما اعتبره اولى لعدم انتهاض الآية عنده دليلا على ما ذكره الاعلى التقدير (بالتحج)

الاولى ثم المراد بصريح الطلاق في هذا الحديث الرجعي ولو طلقة ثالثة الا ترى انهم اخذوا الصريح  
في مقابلة البائن وهو ما ليس برجعي فكان المراد به الرجعي حتى قال الزيلعي في شرح قول النسفي  
رحمه الله والبائن يلحق الصريح لا البائن الا اذا كان معلقا اما كون البائن يلحق الصريح فظاهر  
لان القيد الحكمي باق من كل وجه لبقاء الاستمتاع فاشار الى انه



(قوله وعند الشافعي رحمه الله وجوبه) اي وجوب المهر مطلقا ولذا قال اما بالتسمية ولو قال وعند الشافعي وجوبه بالوطء لكان اظهر واخصر اما الثاني فظاهر واما الاول فلان الكلام في وجوب مهر المثل في المفوضة (قوله وفائدة الخلاف تظهر في المفوضة) في التهذيب للإمام يحيى السنة انه ان زوج الاب الصغيرة او المجنونة مفوضة او الاب زوج البكر البالغة دون رضاها مفوضة في انعقاد النكاح قولان اصحهما يصح ويجب مهر المثل بالعقد انتهى فالاحوط ان يقيد المفوضة ههنا بما عدا صورتين ليصح اطلاق قوله فيما سيجيء وعند الشافعي لا يجب (قوله فعندنا يجب المهر) اي مهر المثل (قوله وعند الشافعي لا يجب) اي شيء (قوله ويجب المتعة) وفيه خلاف مالك والمتعة ثلاثة اثواب من كسوة مثلها وهي درع وحمار وما حفة وهذا التقرير مروى عن عائشة وابن عباس رضي الله تعالى عنهم كذا في الهداية وفي العناية ان المتعة تجب عندنا في موضعين قبل الدخول عند عدم التسمية وعند التسمية الفاسدة كالوسمى خنزيرا او خمرا (قوله قلنا هذا ليس بقياس) اي التنصيف بالطلاق قبل الوطء واجيب عنه في الكافي بان المسمى معلوم يمكن تنصيفه بخلاف

اراد بالصرح الرجعي لاخذه في مقابلة البائن وان كان في الاصل مقابلا للكنىة عندهم وكان قد جعل من حقوق الصريح البائن لحوق ﴿ ١٠١ ﴾ الثالثة الخلع فعمل ان الثالثة عنده رجعية ومعلوم انها رجعية

في نفسها اذ هي لولا ما عرض عليها من استيفاء النصاب بها رجعية فكان المراد بالصرح ما كان رجعيا ولو في نفسه لا ما لم يكن كناية ولو بانها وان كان الصريح بمعنى ما ليس بكناية اعم عندهم

وليها الى الزوج بالامهر وعند الشافعي رحمه الله وجوبه اما بالتسمية او بالوطء وفائدة الخلاف تظهر في المفوضة اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا يجب المهر عليه وعند الشافعي لا يجب لقول ابن عباس في المفوضة حسبها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب مهر المثل اتفاقا وان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا ويجب المتعة \* فان قلت لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان ينصف بالطلاق قبل الوطء \* قلنا هذا ليس بقياس وانما يعرف بالنص والنص ورد في المسمى دون **(قوله ويجب المتعة)** ذكر في العناية لان المتعة يجب عندنا في موضعين

من البائن وغيره وبهذا يظهر ان اعتبار الثالثة رجعية بالنظر الى نفسها امر لا يقدر فيه انتفاء الرجعة بعدها بالاجماع ولقد اعتبرها من قبيل الرجعي صاحب الحقائق حيث قال فيما نقله عن مفتي الروم الرجعي هو صريح الطلاق بعد الدخول غير مقرون بالثلاث ولا بالعوض عربيا كان او فارسيا ولو اعتبرها بائنة لقال غير مقرون بالثلاث ولا مكملها (قوله وعند الشافعي رحمه الله وجوبه) اي مطلقا في المفوضة وغيرها اما بالتسمية او بالوطء اي حيث لا تسمية كما فيها ومعلوم ان للعقد مدخلا في وجوبه عنده لا عندنا لقولنا بوجوبه لمجرده ولذا قال المصنف بنفس العقد ولم يقل بالعقد وان صح (قوله وعند الشافعي لا يجب) اي لا يجب مهر المثل في مسألتى موته وموتها قبل الدخول فيتجه ان ما ذكره بعدم الاثر على تقدير صحته غير مثبت لمهر المدعى (قوله والنص) ورد في المسمى دون غيره فلا ينصف غيره الذي هو مهر المثل ولكن تجب المتعة خلفا عنه لانه وجب بالعقد ولهذا كان لها ان تطالبه بجميعه قبل الدخول بها كما ذكره الزيلعي وغيره ثم بالطلاق قبل الدخول يسقط ووجب المتعة خلفا عنه لما ان ما وجب بالعقد كان على شرف السقوط حتى يدخل بها فيتقرر بالدخول ورجح الزيلعي انه يسقط نصفه ويجب نصفه بطريق المتعة حيث قال ثم بالطلاق قبل الدخول يسقط نصفه وقيل كله ويجب النصف بطريق



مهر المثل ( قوله ارادة ان تبتغوا النساء ) ذكر الارادة تقرير للمعنى لا بيان الاحتياج اليها في جواز حذف اللام اذ لا يشترط في حذفها مع ان وان كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل الممثل مثل جئتكم ان تكرمي ( قوله ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم ) اي على الاشتمال وعلى هذا يلزم تقدير مفعول تبتغوا ضميرا يعود اليه كما في العجبي زيد حسنه واما التقدير الاول فالمفعول المقدر ١٠٢ هو لفظ النساء على ما

غيره ( وكان المهر مقدرًا شرعا غير مضاف الى العبد ) عندنا وقال الشافعي تقديره مفوض الى رأى العاقدين كما كان البدل مفوضا الى رأيهما في البيع والاجارة ( عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد \* ان تبتغوا باموالكم ) لما فرغ من المسائل ذكر الادلة عقيبها على صنعة اللف والنشر قوله فان طلقها متعلق بقوله صح وقدمر بيانه وان تبتغوا متعلق بقوله وجب يعنى بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور فيكون ان تبتغوا مفعولا له ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والتمتع

قبل الدخول عند عدم التسمية كما هنا وعند التسمية الفاسدة كما لو سمي لها خرا او خنزيرا \* فان قلت ينبغي ان ينصف مهر المثل في مسئلة المفوضة كالمسمى \* قلنا التصيف في المسمى ممكن لانه معلوم يمكن تصيفه وفي مهر المثل ليس بممكن لانه مجهول لا يمكن تصيفه كذا في الكافي \* فان قلت فكان ينبغي ان ينصف المتعة بالطلاق قبل الدخول \* قلت المتعة قائمة مقام مهر المثل فلما لم ينصف مهر المثل لكونه مجهولا لا ينصف المتعة بالطلاق وان كانت معاومة نظرا الى وصف الاصل لالى وصف الخلف ( قوله ارادة ان تبتغوا ) انما قدروا الارادة دون ان يقول ابتغواكم باموالكم لان الارادة لازمة للطلب لان تنفك عنه ولان المفعول له شرط ان يكون قليلا فلذا اول بقاى ( قوله ويجوز ان يكون بدلا ) لك ان تقول شرط البدل ان يحل محل المبدل منه وهذا ليس كذلك والجواب انه لا يشترط ذلك على الصحيح كما في قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن \* فان قلت من اى الابدال \* قلت هو بدلا للاشتمال والعائد محذوف تقديره ان تبتغوها ( قوله والابتغاء هو الطلب الخ ) حاصله ان الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب والياء حرف خاص وضع اعني مخصوص وهو الاصاق وقد تعلق المال بالابتغاء وهو الطلب بالعقد الصحيح فالابتغاء المثل عن الطلب بالعقد الصحيح ومن ضروراته وجوب المال بنفس العقد الصحيح فالقول بترأخي وجوب المال عن الابتغاء الى زمان استيفاء المطالب وهو الدخول

صرح به اهل التفسير وفي الكشف ان الاجود حينئذ ان لا يقدر بالمفعول ووجهه مذكور في شرحه للعلامة التفتازاني قدس سره ( قوله والابتغاء هو الطلب بالعقد ) اراد بالعقد الخاصة عند النكاح وان كانت مطلقة ينتظم عقد الاجارة ايضا وكأنه لم يصرح به تعويلا على قرينة التقابل والتعليل بقوله تعالى غير مسافحين ويحتمل ان يريد به عقد النكاح وعقد البيع كليهما على ما فصح عنه البيضاوي في تفسير الآية حيث قال ارادة ان تبتغوا النساء باموالكم بالصرف في مهورهن او ائمانهن ثم ان في تفسير الشارح الابتغاء بذلك قصر المسافة والوضع ان يفسر الابتغاء بالطلب ثم يقال والطلب بالعقد المتع ( قوله فيكون ان تبتغوا

مفعولا له ) ولكن بتقدير الارادة المراد بها ارادته تعالى كما في بريككم البرق خوفا وطمعا ( كما قال )

في من يجعله على معنى ارادة خوفكم وطمعكم ونظيره بين الله لكم ان تضلوا اي كراهة ان تضلوا ولك ان تقدر لام الجر قبل ان تبتغوا ولكن الاسهل ان يجعله بدل اشتمال مما وراء ذلكم اي واحل لكم غير ذلك المذكور مما حرم عليكم من الحرائر وما احل لكم مما ملكت ايمانكم من الاماء ان تبتغوه اي ذلك الغير



يقع كما في الكشف ( قوله لقوله تعالى غير مسأخين ) والسفاح الزنا من السفح وهو صب المني فانه الغرض منه  
( قوله والمراد منه العقد الصحيح الخ ) اشارة الى دفع ماعسى ان يورد على ما ذكر بالعقد الفاسد فان الحكم فيه  
ليس وجوب المهر بنفس العقد عندنا ايضا مع ان مطلق العقد يعمه ووجه الدفع هو ان حكم العقد الفاسد  
مختص عن عموم الآية بالاجماع ﴿ ١٠٣ ﴾ الوارد فيه ( قوله اذ لا يجب المهر بنفس العقد ) كذا

في التلويح وقال ابن كمال باشا  
ان هذا التعليل لا يتخلو عن  
مصادرة لان الكلام في  
بيان وجوب المهر بنفس  
العقد فالتمسك به في تعليل  
ما ذكر في ذلك البيان  
مصادرة على المطلوب  
انتهى وهو مدفوع لان  
ذكر تلك المقدمة ليس  
اللائيات اعتبار قيد  
الصحة في العقد وليس  
اعتبار ذلك لبيان وجوب  
المهر بنفس العقد فيما نحن  
بصدده وتوقف ذلك  
البيان عليه حتى يكون  
مصادرة بل لامر آخر كما  
نبهنا عليه كيف وجوب  
المهر بنفس العقد في  
المفوضة منهم من الآية  
سواء قيد العقد بالصحيح  
ارعم للصحيح والفاسد  
فليتأمل على ان المذكور  
ههنا هو عدم وجوب  
المهر بنفس العقد في العقد  
الفاسد والمدعى هو وجوب  
المهر بنفس العقد في المفوضة

لقوله تعالى غير مسأخين والمراد منه العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد  
اجما بل يترأخى الى الوطاء فيجب المال عند العقد عملا بالباء الموضوع للاصاق \* فان  
قلت المفهوم من الآية ان العقد المشروع هو المالصق بالمال فيلزم ان لا يكون العقد الذي

كما قال الشافعي لا يكون عملا بالخاص من كتاب الله تعالى هذا ما فهم من كلام فخر  
الاسلام وفيه نظر والاولى ان يقال الابتداء انما يكون بالعقد الصحيح لقوله تعالى  
غير مسأخين ولا شيء من العقد الصحيح غير مالصق بالمال واعترض لقوله تعالى  
باموالكم فلا شيء من الابتداء غير مالصق بالمال ونكاح المفوضة ابتداء فلا يصح للاصاق  
مال \* واعترض بان التمسك بهذه الآية في المفوضة لا يستقيم لان فيها دلالة على كونه  
مشروعا بالمال وليس فيها نفي كونه مشروعا بالمال بل ذلك مسكوت عنه وقد قام الدليل  
على مشروعيته بالمال وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله وانكحوا  
الايا منكم والمطابق يجري على اطلاقه والمقيد على تقييده \* وواجب بان المطلق يحمل  
على المقيد في الحكم الواحد والحادثة الواحدة بالاتفاق كما في كفارة اليمين بالصوم وهنا  
كذلك فيجب حمل على المقيد بالمال وفيه نظر اذ لا نسلم اتحاد الحكم بل هو عين النزاع  
فالصواب ما مضى من تركيب القياس فانه يستلزم نفي كونه مشروعا بالمال  
واما قول ابن عباس فمارض بما رواه الخمسة من حديث علقمة ان ابن مسعود  
رضي الله عنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها مهرا ولم يمس حتى مات  
فردد هم قال اقول فيها برأى فان كان صوابا فمن الله تعالى وان كان خطأ فمن الشيطان  
ان لها مهر امرأة من نساءها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث فقام  
معقل بن سنان الاشجبي فقال اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضاهنا فبنا  
في بروع بنت وائق حين مات زوجها هلال بن امية الاشجبي كما قضيت  
ففرح عبد الله بن مسعود فرحاشديدا حيث وافق قضاؤه قضاء رسول الله صلى الله  
عليه وسلم قال البيهقي جمع روايات هذا الحديث اسانيدھا صحاح وماروى عن علي  
رضي الله تعالى عنه انه قال لا تقبل رواية معقل بن سنان فانه اعرابي بوال على عقبه  
قال ابن المنذر لم يصح مثل هذا عن علي رضي الله تعالى عنه ( قوله اذ لا يجب المهر  
بنفس العقد الفاسد اجما بل يترأخى الى الوطاء ) لان العقد لما فسد فسد ما في  
ضعفه من المسمى فيجب مهر المثل لانه لموجب الاصل وهو انما يجب اذا واطؤها

وهو من العقود الصحيحة فيبين تلك المقدمة والمدعى تغاير من وجهين ( قوله عملا بالباء الموضوع للاصاق ) وهي مجاز  
في غيره ترجيح المجاز على الاشتراك فيكون خاصا في ذلك ( قوله فان المفهوم من الآية الخ ) لو اخرج ذكر هذا السؤال  
وجوابه عن قوله فمن اخرج وجوب المهر الخ لكان اولى كمالا يخفى ( قوله ان العقد المشروع هو المالصق بالمال ) في الحصر



كلام ( قوله نفي فيه المهر ) كما اذا تزوجها على ان لا مهر لها ( قوله سواء سمياه او نفياه ) او سكتا عنه واما سكت عنه لانفهام حكمه من صورة النفي

من حرائر او اماء ( قوله لمعارضته نص الكتاب ) ١٠٤ ﴿ اي لمنافاته اياه في الحكم

نفي فيه المهر مشروعا وقد حكمتم بصحة ذلك \* قلت لانسلم لزوم لان المهر لا يفتي بنفيه فيكون المال ثابتا عند العقد سواء سمياه او نفياه فمن اخر وجوب المهر الى الوطء فقد خالف النص وبطل مذهبه \* فان قلت ثبت في الحديث ان النبي عليه الصلاة والسلام قال زوجتكها بما معك من القرآن فعلم ان المهر ليس بمقدر بالمال \* قلت هذا خبر الواحد وهو غير مقبول لمعارضته نص الكتاب او يقال الباء للسببية لالامعاوضة ( قد علمنا ما فرضنا عليهم ) هذا متعلق بقوله وكان المهر مقدرا \* وجه التمسك ان الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير فيجب ان يكون المهر مقدرا الا انه في تعيين المقدار يحمل فلحق البيان بقوله عليه الصلاة والسلام لا مهر اقل من عشرة دراهم واما كونه

ولم يجب بالخلوة في الصحيحة لان التمكن فيه منتف شرعا اذ لكل واحد من المتعاقدين فسحة قبل الدخول بغير حضرة صاحبه واما بعد الدخول فليس اكل منها فسحة الا بحضرة صاحبه وفي الخلاصة المراد من المهر في الفاسد العقر وهو مقدار ما يجب اجرة لزوجها لو كان حلالا وهذا الخلاف العقد الصحيح فانه يجب المسمى بالعقد ويكمل بالخلوة فالخلوة في الصحيح قائمة مقام الوطء للتمكن منه بخلاف الفاسد ( قوله وقد حكمتم بصحة ذلك ) كالو تزوجها على ان لا مهر لها وهذا بخلاف البيع فانه يبطل بنفي الثمن وقيل يفسد كالسكوت عنه \* والفرق ان الثمن في البيع ركن بخلاف المهر فانه لا يظهر شرف المحل للصحة العقد ( قوله زوجتكها بما معك من القرآن ) رواه البخاري ومسلم في حديث سهل بن سعد الساعدي وليس فيه دلالة على ان القرآن جعل مهرا ولهذا لم يشترط ان يعلمها وانما قال بما معك اي بسبب ما معك من القرآن ( قوله فلحق البيان بقوله عليه الصلاة والسلام لا مهر اقل من عشرة دراهم ) رواه الدارقطني من حديث جابر وفيه بشر بن عبيد وحجاج بن اربعة واما ضعيفان عند المحدثين لكن البيهقي رواه في طرق وضعفها في السنن الكبير والضعيف اذا تعدد طرقه صار حسنا لغيره فيحتاج به ذكر النووي في شرح المهذب وماصح ان يحتاج به ببيان به المجهول ويعضده مارواه البيهقي وابن عبد البر عن علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه قال اقل ما يستحل به المرأة عشرة دراهم \* اعلم ان الفقهاء والشارح جعلوا في الفروع هذا الحديث بيانا للمال في قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم \* ولقائل ان يقول لانسلم الاجمال في الآية بل انما تقتضى وجود المال مطلقا

وان لم يعارضه شرعا والا فما كان ظني الثبوت كيف يعارض قطعيته ولا بد في المعارضة بين الحجتين شرعا مع المناقاة بين حكميهما من ان تتساويا في القوة والالم تحقق المعاناة بينهما لانها لا تحقق بين القوي والضعيف بل يترجح القوي عليه كالمواتر يترجح على الآحاد فالعلمه ( قوله لالامعاوضة ) يعضده على ما في تبين الحقائق انه قال بما معك ولم يقل بتعابم ما معك ( قوله فوجب ان يكون المهر مقدرا ) ان اراد ان بمجرد ماصر من كون الفرض خاصا في التقدير ووجب ان يكون المهر مقدرا شرعا فمنوع اذ وجوب ذلك انما هو كون فرضنا من حيث اشتماله على اسناد ما هو خاص في التقدير الى الشارع وكون اسناد الفعل الى فاعله حقيقة في صدوره عنه خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع وان اراد ان بمجرد ذلك ووجب ( فالتعيين ) ان يكون المهر مقدرا كالو قيل قد علمنا ما فرضوه على انفسهم فسلم الا انه لا يلايم ذلك الاستدراك بقوله الا انه الخ وانما يلايم وجوب كون المهر مقدرا شرعا لما استعرفه من مفصل تعريف

ان يكون المهر مقدرا كالمو قيل قد علمنا ما فرضوه على انفسهم فسلم الا انه لا يلايم ذلك الاستدراك بقوله الا انه الخ وانما يلايم وجوب كون المهر مقدرا شرعا لما استعرفه من مفصل تعريف



مقدرا شرعا فلان الكناية في قوله تعالى فرضنا لذات المتكلم فدل ذلك على ان متولى التقدير هو الشارع فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا للنص لاعماله واعتراض عليه باننا لانسلم ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك لانه يحىء بمعنى القطع

فالتعيين الخاص زيادة عليه بنجر الواحد واتم تمنعونه ( قوله فلان الكناية ) المراد بها الضمير في فرضنا لان الكناية عند الاصوليين ما استتر المراد به ولا يفهم منه الاقربى لفظية او معنوية كالفاظ الضائر نحو انا وانت وهو فانها لا تميز بين اسم واسم الاقربىة تنضم اليها من تكلم او خطاب او غيبة وسيأتى تفسير الكناية في اصطلاح اهل البيان \* والفرق بينها وبين المجاز على كل من الاصطلاحين في محله ان شاء الله تعالى ( قوله فدل ذلك على ان متولى التقدير هو الشارع ) لان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حديث اشتاله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو موضوع الاسناد ( قوله واعتراض عليه الخ ) اى على التمسك بالآية في ان الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير الخ وحاصله اننا لانسلم ان الفرض خاص بل مشترك بين الايجاب والقطع والبيان والتقدير ولو سلمنا ذلك لكن لانسلم انه خاص في التقدير بل هو حقيقة في القطع كما قال صاحب الكشاف في سورة النور اصل الفرض القطع وكذا غيره من أئمة اللغة ثم نقل الى الايجاب والتقدير لان الفرض مقطوع به وكذا المقدر مقطوع به عن الغير فكان مجازا فيهما على ان محله على الايجاب هنا اولى بقربىة كلمة على فانها صلة الايجاب لاصلة التقدير وبقربىة عطف المملوكات على المنكوحات فالايجاب يستقيم في حق الاماء كما يستقيم في حق الأزواج واما معنى التقدير فلا يستقيم في حق الاماء ولهذا فسرأئمة التفسير الفرض هنا بمعنى الايجاب قال صاحب الكشاف معنى قد علم انه ما يجب فرضه على المؤمنين في الأزواج والاماء \* وتقرير الجواب ان العلماء اجمعوا على ان حمل اللفظ المستعمل في عدة معان على الحقيقة والمجاز اولى من محله على الاشتراك لمصالح المجاز ومفاسد الاشتراك وان التبادر من علامات الحقيقة ولفظ الفرض مع ورود استعماله فيما ذكر من المعانى قد غلب في معنى التقدير دون غيره والغلبة تبادر الى الذهن دون غيره وما يتبادر اليه الذهن دون غيره كان حقيقة فيما يتبادر فيه دون غيره فلفظ الفرض حقيقة في التقدير دون غيره وبه قال الاصوليون واما التعدية بعلى والعطف فلتنضمه معنى الايجاب اذ اللازم من تقدير الشرع ايجابه على ان بعضهم وان محله في الآية على الايجاب لكن لا يكون محله ذلك قاضيا على من محله فيها على التقدير لان احدا الحلمين لا يفضى على الآخر مع انا لو سلمنا ان المراد به الايجاب يحصل المطلوب ايضا اذ يصير التقدير قد علمنا ما فرضنا على الأزواج من المهر وغيره وكل معلوم مقدر عند الله فيكون المهر مقدر عند الله

بالاولوية ( فن لم يجعل المهر مقدارا شرعا ) وهو الشافعى رحمه الله فانه قال كل ما يصلح نمنا في البيع يصلح مهرا حتى لو تزوج امرأة بخمسة دراهم كانت الخمسة مهرا عنده وعندنا . يجب عشرة دراهم ( قوله ) لانه يحىء بمعنى القطع ) لو قال لانه يحىء ايضا كان احسن لئلا يتوهم اخراج التقدير عن معانيه فانه خلاف



المراد ( قوله لانه يقال اوجب عليه ولا يقال قدر عليه ) الظاهر منه هو الاستدلال بذلك على تعدية  
 الفرض بمعنى الإيجاب بعلى وعدم تعدية الفرض بمعنى التقدير بها وهذا لا يكاد يصح اذ قد صرح  
 الرضى وغيره من المحققين ان مثل ذلك موكول الى اختيار العرب فانهم قد يخصون احد المتساويين  
 فى المعنى بحكم لفظى دون الآخر من ذلك تعدية عرف الى مفعول واحد وعلم الى مفعولين مع انهما  
 مترادفان على المختار ولو قال لانه يقال فرض عليه اى اوجب ولا يقال فرض عليه بمعنى قدر  
 على ما فى الكشف وغيره لكان اصوب ( قوله وبقريته قوله وماملكت ايمانهم الخ ) اوجب عنه المولى  
 الفنارى بان المقدر فى الاماء الاعواض لالنفقة والكسوة غير ان تقدير العوض لم يبين اصلا فافترق المهر  
 وعوض الامة اعنى الثمن فى جواز القلة انتهى وهو موافق لما فسرت به الآية فى تفسير التيسير حيث  
 قيل اى ما اوجبتا من المهور فى امتك فى ازواجهم ومن العوض فى ايمانهم ( قوله لانه غالب الاستعمال )  
 يعنى بحيث يستغنى الحمل عليه عن القرينة ( قوله لان قرينته واحدة فى المجاز كافية وفى المشترك يحتاج لارادة  
 كل معنى من معانيه الى قرينة ) كذا وقع فى بعض المعبرات ﴿ ١٠٦ ﴾ لكنه مشكل لان قرينة المشترك

يقال فرض الخياط الثوب وبمعنى البيان كما قال الله تعالى سورة انزلناها  
 وفرضاها اى بينها وبمعنى الإيجاب بل فى الآية حمله على الإيجاب اولى بقرينة  
 قوله تعالى عليهم لانه يقال اوجب عليه ولا يقال قدر عليه وبقريته قوله تعالى  
 وماملكت ايمانهم فان نفقة الاماء وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم  
 فى حقهن لانه لم يقدر على الموالى للاماء شىء \* ويمكن ان يجاب عنه بان الفرض حقيقة  
 فى معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه لاسيا فى الشرع يقال فرض القاضى النفقة  
 اى قدرها وسمى الفرائض فرائض لكونها سهاما مقدرة واذ ثبت انه حقيقة فيه ثبت  
 انه مجاز فى المعانى الباقية لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى  
 لان قرينة واحدة فى المجاز كافية وفى المشترك يحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة  
 وهو مجمل فى حقا فباحق الحديث المذكور بالتزام الشق الثانى وما امتنع بيانا

انما هى الارادة لالدلالة  
 ولا يذهب عليك ان  
 الارادة لاتعاق الا بمعنى  
 واحد فلامعنى لاحتياجه  
 الى تعدد القرائن وكأنه  
 مأخوذ من كتب الشافعية  
 وهم يقولون بعموم  
 الجممل ( قوله لانه غالب  
 الاستعمال ) فيه هذا القدر  
 لا يكفي فى انه حقيقة فيه  
 فقد صرح السيد الشريف

قدس سره فى شرح المفتاح بان الاستعمال الغالب يستدل به على الوضع والاصالة اذا لم يكن ثمة ( كالمثل )  
 معارض ولذا كان الاصل فى اذا القطع لغلبة استعمالها فى المقطوعات كغلبة استعمال ان فى المشكوكات  
 ( قوله لان قرينة واحدة الخ ) فيه بحث اذ وحدة القرينة فى المجاز الذى له معنى واحد مجازى مسلمة  
 واما كثرتها فى المشترك فمنوعة اذ هو انما يستعمل فى معنى واحد يقام عليه قرينة واحدة لا اكثر منها  
 واما انه يستعمل فى معنيه او معانيه فلا فوجه ان يعمل بان المجاز اغلب من المشترك والحمل على الاغلب اولى  
 او بان ذا المعنيين من الالفاظ ان اعتبر معناه الآخر مجازيا لم يحتاج الا الى قرينة واحدة لاحدها وهو المجازى  
 او حقيقيا ايضا احتيج الى قرينتين لكليهما فكان اعتباره مجازا فى الآخر اولى من اعتباره مشتركا بينه  
 وبين غيره وعلى هذا القياس ما كان ذا معان احدها حقيقى كالفرض على ما قرره الشارح من انه حقيقة  
 فى معنى التقدير مجاز فى الثلاثة الباقية الا ترى ان معانيه الاربعة لا يحتاج بهذا التقدير الى قرائن اربعة  
 لاستغناء معنى التقدير عن القرينة بخلافها بتقدير الاشتراك فانها يحتاج اليها كلها هذا وان تعدد المعانى  
 المجازية للفظ الواحد قليل يحتمل كانه عليه الشارح الهندى



المشترك فليتأمل ( قوله وفيه بحث لان حرف العطف الخ ) ولا يذهب عليك ان ما ذكره ماصرح الزمخشري بجوازه وجرى عليه في مواضع في الكشف والآية المذكورة انما ذكرت ههنا مثالا له لا شاهدا ودليلا لجوازه حتى يفيد منع كونها من هذا القبيل فيما نحن بصدده ايضا فعرض الشارح للبحث عن كون الآية من هذا القبيل او الاشتغال بما لا يعنيه في المقام ( قوله لان السجدة بمعنى الاقياد موجودة في جميع الناس لاني كثيرهم ) قد يمنع ذلك اذ المراد بالاقياد اطاعة بما ورد في حقه من الامر تكليفيا كان او تكوينا على وجه ورد به الامر ولا يذهب عليك ان الكفار لاسيما المنكرين منهم لاحظ لهم من ذلك ثم ان هذا المحذور لا اختصاص له بكون حرف العطف بمثابة تكرار ﴿ ١٠٧ ﴾ الفعل بل هو مقتضى وجود حرف العطف مطلقا فيلزم من ذلك ان يكون حاصل بحثه

ولانسلم ان قوله تعالى وما ملكت ايمانهم قرينة على انه بمعنى الايجاب لان الواو بمثابة تكرار الفعل فكأنه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم فيكون الفرض المقدر النائب عنه الواو بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقدير كما في قوله تعالى ألم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس لان معنى السجود المذكور الخضوع ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة وذلك مجاز كذا قال الشراح \* وفيه بحث لان حرف العطف اما ان يكون بمثابة الفعل السابق من حيث اللفظ والمعنى اعني يسجد بمعنى الاقياد واما ان يكون بمثابة من حيث اللفظ والعملية لا من حيث المعنى والاول غير جائز لعدم مكانه في بعض المعطوفات لان السجدة بمعنى الاقياد موجودة في جميع الناس لاني كثيرهم وفي الثاني يلزم الحذف من غير دليل اذ لا يقال زيد يضرب وعمر وعلى معنى يضرب عمر وفيراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني استعمال آلة الضرب \* ويمكن ان يجاب عنه بان عدم قولهم لانعدام القرينة على ان المراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني استعمال آلة الضرب والآية ليست كذلك لان فيها قرينة على ان المراد من السجدة الاولى الاقياد ومن الثانية وضع الجبهة واما صلة عليهم كما لو سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر لكان ما وجبه الله تعالى على الازواج من المهر غير معلوم فيكون مجمولا ايضا فالحق به الحديث بيانا ( قوله ويمكن ان يجاب عنه ) اى عن البحث المذكور بيانا كما نالو سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر لكان ما وجبه الله تعالى على الازواج من المهر وغيره غير معلوم بالتزام الشق الثاني وانما امتنع العطف في المثال المذكور

في ابتغاء الرزق ( قوله واما صلة عليهم ) اشارة الى دفع ما ذكره المعترض

فكيف يعتد به ( قوله لان السجدة ) يعنى الاقياد موجودة لم يرد بالاقياد امتثال اوامر التكليف ونواهيها لعدم صحته في غير المكلفين وانما اراد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذلك ( قوله لان فيها قرينة ) على ان المراد من السجدة الاولى الاقياد ومن الثانية وضع الجبهة اما القرينة على الاول فقوله والشجر والدواب واما القرينة على الثاني فقوله وكثير من الناس واذ ورد مثل \* علقها تبنا وماء باردا \* اى وسقيتها ماء باردا مع تحالف الفعسل المفوظ والمقدر لفظا ومعنى فلان يرد مثل تلك الآية وفيه تحالفهما



من ان حمله على الايجاب اولى بقريته قوله عليهم ولا يذهب عليك ان ما ذكر من اعتبار التضمنين انما يصاح للتصحيح فاندفاع ما قاله المعترض من وجه الترجيح بذلك محل تأمل ( قوله ويمكن ان يقال سألنا ان المراد به الخ ) وانت خبير بان ذلك عدول عما ذكره اصحابنا واستبدال على المطلوب بوجه آخر فلا تعلق له بما نحن بصدده ومحل ذكره ليس ١٠٨ ❀ الا كتب الفروع ( قوله وغير ذلك

فالتضمنين معنى الايجاب \* ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به الايجاب لكن المطلوب حاصل على ذلك التقدير ايضا لانه يصير التقدير قد علمنا ما او جئنا على الازواج من المهر وغير ذلك وكل معلوم مقدر فيكون مقدر عند الله تعالى وذلك مجمل في حقا فينبه النبي عليه الصلاة والسلام بالحديث المذكور ولئن سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر فما اوجب الله تعالى غير معلوم وذلك مجمل فينبه النبي عليه الصلاة والسلام ❀ ومنه ❀ اي من الخصاص ❀ الامر ❀

( وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل ) احترز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة بالقيد الثاني عن الدعاء والالتماس فان قوله افعل بهذين الوجهين لا يكون امرا وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع ليس بشرط

لعدم القرينة والآية ليست كذلك لوجود القرينة ( قوله وغير ذلك معلوم ) في هذه العبارة ثلاثة اوجه لانه ان قرئ وغير ذلك بالرفع على الابتداء ومعلوم خبره فلامعنى لهذا الكلام وان قرئ بالجر عطفا على المهر فظاهر لكن يبقى قوله معلوم سواء كان بالرفع او بالجر لاعمى له فالاولى ان يقول وغير ذلك بالجر وكل معلوم عند الله مقدر الخ كما ذكرنا ( قوله بالحديث المشهور ) لاحاجة الى التقييد بالمشهور لان خبر الواحد يجوز فيه البيان مع ان هذا الحديث خبر واحد فلامعنى لدعوة الشهرة وفي بعض النسخ بالحديث المذكور وهو الاول اللهم الا ان يقال اراد بالمشهور ماشتهر على ألسنة الناس لا المشهور المصطاح

### ❀ مباحث الامر ❀

( قوله احترز بالقيد الاول عن الفعل والاشارة ) وحديث النفس والكلام النفسى فانه لا يطلق عليه القول في هذا الاصطلاح وخرج بالقائل ما يصدر عن الطير وبالغير نفس القائل وبملاوة السبيل وهو قصد الطريق والاعتبار ما يصدر من غير قصد كما في الجنون والاعماء والنوم والسهو ( قوله وبالقيد الثاني عن الدعاء والالتماس ) اعلم ان الصيغة الدالة على طاب الفعل دلالة وضعية ان قارنت الاستعلاء فهو امر وان قارنت التساوى فهو التماس وان قارنت الخضوع فهو سؤال ودعاء ( قوله وقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع ليس بشرط ) بل الشرط عد الامر

وكل معلوم مقدر ) كذا في النسخ الموجودة عندنا ومن زعم ان العبارة وغير ذلك معلوم وقع فيما وقع ( قوله بالحديث المذكور ) كذا في النسخ الموجودة عندنا ومن زعم ان العبارة بالحديث المشهور قال ما قال ❀ مباحث الامر ❀

( قوله اي من الخصاص ) لانه لفظ وضع لمعنى معلوم على الافراد وهو طلب الفعل ( قوله وبالقيد الثاني عن الدعاء والالتماس ) فان الاول على سبيل النضرع والثاني على سبيل التساوى ( قوله لا يكون امرا ) يعنى عند الاصوليين واما عند اهل العربية فكل ذلك امر ( قوله ووقيد بالسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع ليس بشرط ) خلافا للمعتزلة ولا يذهب عليك انه لا مدخل لقيد

معنى فقط اولى ( قوله وقيد بالسبيل الخ ) يفهم

من ظاهره انه لو قال استعلاء كما قال صاحب التنقيح لم يكن في ذلك اشارة الى ان العلو ليس بشرط ( نفسه ) وهو فاسد لان الاستعلاء اعم من ان يكون معه علو اولا وفي الاقتصار على اشتراطه من غير ذكر السبيل اشارة الى ان العلو ليس بشرط نعم لو قيل على سبيل العلو بمعنى على سبيل العلو وان لم يكن ثمه علو نحو قول ابن الحاجب



السبيل في حصول تلك الإشارة بل هي انما تفهم من لفظ الاستعلاء لان معناه طلب العلو وعد الأمر نفسه طالبا سواء كان عاليا في نفس الأمر اولا الا يرى انه لو اقط لفظ السبيل من بين وقيل وهو قول القائل لغيره استعلاء لكانت الافادة كما كانت ولو قيل عد الأمر نفسه عاليا على ان ماهو معنى الاستعلاء امر معنوي لا يمكن الاطلاع عليه وانما المدار تحقق ذلك بحسب الظاهر فلهذا اتى المصنف رحمه الله بلفظ السبيل لكان له وجه ( قوله والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا على طريقة افعل ) كذا في كتب القوم والظاهر ان ليس مرادهم خصوص هذه الطريقة بل نوعها على ما تبين عليه بعض الافاضل وهو طريقة اشتقاق الأمر ﴿ ١٠٩ ﴾ من المصدر مطلقا في تناول امر المزيادات وامر الغائب فلا يرد عليه

حتى ان صدر افعل بمن هو ادنى حالا من المأمور على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا على طريقة افعل وهي القاعدة المشهورة في استخراج الامر من المضارع كذا في الشرح الاكمل وفيه نظر لخروج الامر

نفسه عاليا سواء كان عاليا في نفس الامر أم لا ( قوله حتى ان صدر افعل بمن هو ادنى حالا من المأمور على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب ) والحق وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه فاذا تأمرون مجازا اي يشيرون لان قولهم ارجه واخاه وارسل لم يكن على سبيل الاستعلاء لانهم ما كانوا مستعلين عليه فهو في قوة تشير بكذا \* ولقائل ان يقول بعد تسليم ان المعتبر في الاستعلاء كما اختاره اكثر الاصوليين هو ان المعروف هو الامر الذي يجب امتثاله فلا يجب ذلك الا اذا كان الأمر اعلى رتبة من المأمور في نفس الامر ( قوله وهي القاعدة المشهورة في استخراج الامر من المضارع ) وهي ان تحذف حرف المضارعة ويعامل آخر الباقي معاملة المضارع المجزوم فان كان ما بعد حرف المضارعة متحركا نطق به على ماهو عليه نحو دحرج وان كان ساكنا زيدت همزة وصل مضمومة ان كان عين الفعل مضمومة ومكسورة فيما سواه نحو اقتل اضرب اعلم واما اكرم ونحوه بفتح الهمزة امرا فبناء على الاصل المرفوض فافهمه وحينئذ فلا يرد تم ودحرج وصل ونحوه لانه ليس المراد خصوصا صيغة افعل بل المراد ما كان مشتقا على طريقة افعل فيكون ذكر افعل في التعريف على سبيل التمثيل دون التقييد وفيه تأمل ( قوله وفيه نظر ) وجه النظر انه اذا كان المراد من الامر الامر بالصيغة وهو ما اخذ من المضارع فيرد امر الغائب فانه امر وليس مشتقا من

الغائب فلا يرد عليه  
النظر وكأن تفسير الشيخ  
اكمل الدين لها بقوله  
بني القاعدة المشهورة  
في استخراج الامر  
من المضارع لترويج نظره  
( قوله وفيه نظر لخروج الخ )  
هذا ايضا مذكور  
في الشرح الاكمل وكذا  
قوله والاصوب ان يقال  
الخ وما ذكره من قبيل  
النظر من كلمات القوم ذكره  
الشيخ في شرحه واورد  
عليه النظر المذكور ثم  
قرر رأيه على ما ذكره  
بقوله والاصوب الخ  
فما فعله الشارح ههنا  
خارج عن دائرة الانصاف

في تعريف الفاعل على جهة  
قيامه به اي وان لم يكن

بم قيام به لكان في ادراج السبيل إشارة الى ما ذكر فان قلت اذا فهم ان العلو ليس بشرط لو قيل استعلاء فاعنى على سبيل الاستعلاء قلت الاضافة فيه بيانية ولو قيل على سبيل العلو قصدا الى المعنى الذي ذكرناه لكان فيه ايهام ان الاضافة فيه بيانية وان العبرة بالعلو ليس الا وكان الشارح اعتبر الاستعلاء بمعنى العلو اعتمادا على قول الجوهرى واستعلى الرجل اي علا وهو خلاف ماهو المشهور من اختلافهما الا ترى الى تفسير مثل التفقازاتي قول صاحب التنقيح استعلاء بقوله اي على طريق العلو وعد نفسه طالبا وقول مثل السبكي وان كان من الشافعية ايضا ولا يمتنع فيه



(قوله خرج بهذا) اى بقيد افعال على اى تفسير كان (قوله) ١١٠ وكذا القول يطلق بمعنى المقول

وحينئذ يكون افعال بدلا  
عن القول (قوله والانشاء

الغائب عن التعريف والاصوب ان يقال مراده من افعال ما يدل على طلب فعل ساكن الآخر خرج بهذا قول من قال لمن دونه اوجب عليك ان تفعل كذا \* اعلم ان الامر يطلق على نفس الصيغة افعال صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى نفس المتكلم بالصيغة وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف المذكور على الاعتبارين لكن كونه بمعنى المقول اولى لان الامر والنهى من اقسام الانشاء والانشاء

اى فى الامر علو فافهم (قوله والاصوب ان يقال) بل  
الاصواب ان يقال ما يطلب  
على طلب الفعل بالوضع  
مطلقا معربا كان او مبينا

المضارع بل هو صيغة على حدة فينتقض التعريف به فلا يكون جامعا ولذا قال بعضهم لا بد من زيادة قيد آخر وهو ما يقوم مقام افعال ليندرج الامر من غير العربية وسائر صيغ الامر (قوله والاصوب انه يقال مراده الى آخر) يعنى فيكون ذكر افعال للتمثيل وفيه نظر لان التعريف لا يقصد به التمثيل والمراد لا يدفع الايراد والحاصل انه ليس مراده هذه الصيغة على الخصوص بل المراد من افعال ما دل على طلب فعل ساكن الآخر ليشمل سائر صيغ الامر (قوله خرج بهذا) اى بقوله افعال اوجب عليك ان تفعل كذا او اطلب منك فعل كذا او اوجب عليك فعل كذا فان ذلك كله طلب تحصيل الفعل ممن هو دونه بالقول وليس بامر قال العلامة النسفي وبه ظهر ضعف قولهم ان طلب الفعل بالمقول على سبيل الاستعلاء لورود هذه الصيغة عليه لصدق الحد عليها واجيب بانه انما يتوجه هذا عليهم ان لو لم يكن مرادهم بذلك طلب الفعل بالمقول الموضوع له وهو ممنوع والصيغ التي ذكرت غير موضوعه لا طلب بل هي اخبار عن الطلب لانشاء (قوله لكن كونه بمعنى المقول اولى) قال بعض الشراح المراد بالقول معناه المصدرى لا المقول كما خطر ذلك فى بعض الاذهان لان ذلك صيغة الامر كما صرح به صاحب المفتاح وصاحب الكشاف والامام الرازى ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كلف على جهة الاستعلاء وارىد بالاقضاء ما يقوم بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجازا لدالاتها عليه واحترز بغير كلف عن النهى ويرد عليه نحو كلف ولا تكلف اللهم الا ان يراد غير كلف عن الفعل الذى اشتقت منه صيغة الاقتضاء وايضا اذا كان القول بمعنى المقول يكون هذا التعريف مناسبا لمذهب المعتزلة لانهم لما انكروا الكلام النفسى لزمهم ان يجدوا بالكلام اللفظى فقالوا الامر عبارة عن قول القائل الخ اما مذهب اهل السنة فالامر فى الحقيقة هو المعنى القائم فى النفس فيكون قوله افعال عبارة عن الامر لاحقيقة الامر ذكره صاحب البدائع وابن الحاجب ويمكن ان يجاب بان بحث الاصولى ليس فى الكلام النفسى وانما يبحث عن المتكلم وقولهم انه مناسب لمذهب المعتزلة

ثلا يدخل نحو كتب  
عليكم الصيام ولثلا يخرج  
نحو استقيما واقموا ونحو  
لينفق ذو سعة من سعته  
(قوله لكن كونه بمعنى  
المقول اولى) اقول بل  
هو متعين فى هذا المقام  
لانه جعل الامر من  
الخاص بقوله ومنه  
الامر فيكون مقولا لا قول  
على ان الامر والنهى قسمان  
من الانشاء وهو قسم  
من الكلام وهو قسم من  
القول بمعنى المقول وان  
شئت قلت وهو قسم من  
اللفظ بمعنى الملفوظ فيكون  
ايضا مقولا لا قول واعلم  
ان هذا التقدير مبنى على ان  
المراد بالانشاء الكلام  
الذى ليس لنسبته خارج  
تطابقه او لا تطابقه وقد يقال  
كما ذكره التفتازانى  
فى مختصره على ما هو فعل  
المتكلم وهو اثناء مثل  
هذا الكلام ويكون كل  
من الامر والنهى قسما منه

ولكن لا يكون مقولا ولا مطلوباً به بل قولاً طلبياً ويكون هو قسماً من القول ولكن بالمعنى المصدرى (قلنا)



قسم من اللفظ) وفيه بحث لان الانشاء كما يطلق على الكلام الذي ليس نسبته خارج تطابقه اولا كذلك يطلق على فعل المتكلم اعني ألقاء الكلام الانشائي كالاخباري على ما صرح به العلامة النفاذاني في شرح التايخيز فما ظنه سالحا لترجيح كون القول بمعنى المقول ليس كذلك ولو استدلل على ذلك بقول المصنف رحمه الله ومنه الامر لكان اسلم ووجه ذلك ان اقسام اللفظ لا محالة وما يصاح ان يعمل من اقسام اللفظ ليس الا الامر ١١١ ❦ بمعنى الصيغة كما لا يخفى (قوله وان اراد اصطلاح اهل

الاصول فغير مانع لان

صيغة افعال على طريق

الاستعلاء الخ) قال فيما سبق

والاصوب ان يقال ان

مراده من افعال ما يدل

على طلب فعل ساكن

الآخر ولا يذهب عليك

ان ما استعمل في التهديد

والتعجيز خارج حينئذ

عن التعريف بقيد الطلب

فايراد هذا الايراد بعد

ذلك مستدرك جدا

ويؤيد ما سبق ما في اوضح

المفصل وهو ان افعال

علم جنس لكل ما يدل

على طلب الفعل من لغة

العرب كفعل ويفعل

لكل مبنى للمفعول من

الفعلين ثم ان قول من قال

في الجواب عن هذا الشق

من هذا السؤال ان

التعريف على قول من

يرى من الاصوليين ان

قسم من اللفظ \* ولقائل ان يورد عليه بانه ان اراد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعال عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اراد اصطلاح اهل الاصول فغير مانع لان صيغة افعال على طريق الاستعلاء قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب قدم الامر لان ما يجب على المكلف اولا الايمان وهو بالامر

قلنا سلعمناه من الحيثية التي ذكرتم فما من حيثية ان الامر من قبيل الخاص وهو من اقسام القرآن وهو عبارة عن النظم والمعنى وبحث الاصولي ليس الا فيه فهذه الحيثية يليق بالفقهاء والاصوليين لانهم يثبتون الاحكام بنظم القرآن المتلو دون النفسى (قوله ولقائل ان يورد عليه الخ) يمكن ان يجاب عن الاولى بان احد الاصطلاحين لا يقتضى الآخر على انه من الحقائق الاصطلاحية فلا يبعد تعريفه باعتبار اصطلاح خاص وان لم يجز مثله في الحقائق اللغوية والعرفية ومن الثاني بان التعريف على قاعدة من يرى من الاصوليين ان الامر حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه فلا يرد النقص عليه بما ذكر مما هو مجاز عندهم فتأمل \* لا يقال لا يرد على الطرد الصادر عن السامى والتائم والمجنون ونحوه مع انه يسمى امرا \* لانا نقول التقييد بعلاوة السبيل اخرج ذلك لانها قصد الطريقة والاعتبار المذكور وهو عد الامر بنفسه عاليا (قوله قدم الامر لان ما يجب على المكلف اولا الايمان) قيل ما يجب على المكلف المعرفة وقيل النظر وقيل القصد والاول الاصح وقيل لا خلاف فان اول واجب خطابا ومقصودا المعرفة واول واجب اداء واشتغالا القصد الى النظر والتحقيق ان اول واجب المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار التي هي الايمان لامطلق المعرفة والنظر والقصد مقدمتان لها لان النظر يتوقف على القصد والمعرفة على النظر وقيل قدم الامر لان معظم التكاليف ثبت بالامر وقيل لان ما ثبت بالامر اشرف

الامر حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه فلا يرد عليه النقص مما ذكر مما هو مجاز عندهم مبنى على عدم فهم المراد (قوله قدم الامر) يعنى على النهى (قوله وهو الامر) يريد به قوله تعالى

لا بمعنى المقول (قوله وليست بامر) ممنوع اذ هي قد استعملت في المراد منها وهو طلب الفعل ولكن مرادا به ما يتبادر منها من التهديد وغيره فيثبت منع التعريف المذكور وهو اطراده قال ابن الهمام بعد ذكر تعريف المعتزلة وهو قول القائل لمن دونه افعال وابطال طرده بالتهديد وغيره مدفوع بظهور ان المراد مراد به ما يتبادر



آمنوا (قوله يعني يختص المراد من الامر) المراد من الامر في هذا المقام هو الاسم يعني امر والمذكور فيما سبق هو المسمى ففي قول المصنف رحمه الله اما تسامح او استخدام ولا يفرنك ما في الافاضة ههنا وهو اى ماهو المراد بالامر يوجد بصيغته فقط سواء كان ذلك واجبا او نديا او غيره ولهذا لا يكون الفعل واجبا لان الوجوب يصاح مرادا بالامر انتهى فان له مفسد منها ان ما يراد به هذه الاشياء ليس الا بصيغته لاحالة فاذا كان محل النزاع هو ما يراد بالصيغة ﴿ ١١٢ ﴾ لما كان لاستدلال المخالف على المدعى باطلاق لفظ الامر

( ويختص مراده ) يعني يختص المراد من الامر وهو الوجوب ( بصيغة )  
 افعال ( لازمة ) لذلك المراد حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة  
 \* اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا بالمعنى به كالمترادف وقد يكون على العكس

لان العبادات والايمان ثابتان به والشرف من اسباب التقديم وقيل لان الامر اول مرتبة ظهر لتعلق الكلام الاذلى اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ماهو المختار فيكون مقدما على سائر التعلقات ﴿ قوله بصيغة افعال ﴾ حذف الشارح التنوين من صيغة و اضافها الى افعال وليس هذا طريقة المزج وكان الاولى ان يقول بصيغة هي افعال محافظة على بقاء التنوين ﴿ قوله حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة ﴾ في هذا الحصر نظر اذ الوجوب يستفاد من اخبار الشارع كما في قوله تعالى كتب عليكم الصيام وقوله تعالى والله على الناس حج البيت وغيرها نحو احل الله البيع فهذه كلها اخبار وقد افادت الوجوب والجواب ما قاله صدر الشريعة في التوضيح اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان الخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع تعالى عن ذلك والمأمور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجوب المأمور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا انتهى فعلى هذا الحصر المذكور في عبارة هذا الشارح انما هو بالنسبة الى حقيقة الامر والله اعلم وقال في التلويح المحكوم في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن ذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي ببالغ وجه ﴿ قوله اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا بالمعنى به ﴾ يعني يكون اللفظ مقصورا على المعنى بحيث لا يتجاوز الى معنى آخر اما المعنى فيتجاوز الى لفظ آخر ﴿ قوله كالمترادف ﴾ المترادف ان يكون معنى

المدعى باطلاق لفظ الامر على الفعل وجه صحيح ولما احتجنا في التفصي عنه الى ان يقال انه مجاز بل الظاهر حينئذ ان نقول انه ليس من محل النزاع ومنها ان مؤدى ما ذكره هو عدم صحة الاستدلال بفعل النبي صلى الله عليه وسلم على التدب والاباحة ايضا وهو خلاف الاجماع ﴿ قوله حتى لا يستفاد الوجوب ﴾ تفريع على اختصاص المراد بالصيغة بقي ههنا اشكال وهو ان الاختصاص المذكور ظاهره منتقض بمثل قوله تعالى كتب عليكم الصيام وقوله والله على الناس حج البيت فانه يفيد الوجوب وليس بصيغة الامر الا ان يقال الاختصاص اضافي والغرض نفي كون الفعل

موجبا على ماهو محل الخلاف واما الجواب عنه بانه اخبار يراد به الامر مجازا فلا يكاد يصح (اللفظين) لان ذلك انما يتصور في مثل قوله تعالى والمطلقات يترصن وقوله والوالدات يرضعن اولادهن واما كون جميع ذلك من هذا القبيل فما لم يقل به احد ولا مقتضى له (قوله كالمترادف) لاعلى اطلاقه منه يعني من الامر (قوله اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى الخ) ادخل الباء على المقصور



بل اذا لم يكن مشتركا كالعين بالنسبة الى الميزان فانهما مترادفان وليس اللفظ مختصا بالمعنى فان للعين معان اخر (قوله كالمشترك) هذا ايضا ليس على اطلاقه ولقد احسن صاحب الكشف حيث قال كبعض الالفاظ المشتركة (قوله تعرض المصنف رحمه الله لهما) ويحتمل ان يكون مراده التنبيه على اختصاص المعنى بالصيغة فقط فيكون قوله لازمة تأكيداً لذلك قال في الكشف بعد ما ذكر هذا الوجه وهو الذى يدل عليه ظاهر اللفظ انتهى ويؤيد ذلك اقتصار المصنف رحمه الله على ذكر التفريع لاختصاص المعنى بالصيغة فقط وما ذكر في بعض الشروح من ان قوله وموجبه الوجوب تفريع على اختصاص جانب اللفظ بالمعنى ﴿ ١١٣ ﴾ لايساعده سياق الكلام على ان المصنف رحمه الله عنوانه

في الشرح بقوله فصل في موجب الامر ثم ان معنى لزوم الصيغة على

عليه لانه احد المترادفين مقصور على معناه واحد معني المشترك مقصور على لفظه دون العكس فيهما (قوله لجانب المعنى) بقوله ويختص مراده بصيغة وجانب اللفظ بقوله لازمة اذا كانت الباء داخلية في عبارة المصنف على المقصود عليه كما في عبارة الشارح السابقة لم يكن قوله لازمة اشارة الى اختصاص الصيغة بمراده وقصرها

كالمشترك وقد يكون الاختصاص من الجانبين \* ولما كان الاختصاص ههنا من الجانبين تعرض المصنف رحمه الله لهما لجانب المعنى بقوله ويختص مراده بصيغة وجانب اللفظ بقوله لازمة وقدم الاول لانه هو المقصود من هذا الباب

بلفظين واحدا كيث واسد فلفظ اسد مختص بالحيوان المفترس وهو ليس مختصا به بل هو مدلول للفظ ليث وغضنفر وغير ذلك (قوله وقد يكون على العكس) اى بان يكون المعنى مختصا باللفظ فيكون المعنى مقصورا على اللفظ بحيث لا يتجاوز الى لفظ آخر اما اللفظ فيتجاوز المعنى الى معنى آخر (قوله كالمشترك) اى كالعين مثلا فان المراد من العين نفس الذهب مثلا فانه مختص بلفظ العين وهو غير مختص بالذهب بل يطلق عليه وعلى غيره كالبصرة والينبوع وغير ذلك (قوله وقد يكون الاختصاص من الجانبين) اى يكون المعنى مختصا باللفظ واللفظ مختصا بالمعنى فيكون كل منهما مقصورا ومقصورا عليه كالالفاظ المتباينة مثل الانسان والفرس (قوله ولما كان الاختصاص ههنا) اى اختصاص لفظ الامر مع معناه من الجانبين لان الامر من الالفاظ التي اختصت بمعانيها واختصت بمعانيها بها (قوله لجانب المعنى) اى اختصاص المعنى بالصيغة وهو بدل بعض من كل (قوله وجانب اللفظ) اى اختصاص الصيغة بالمعنى (قوله وقدم الاول) اى اختصاص المعنى باللفظ لانه هو المقصود اى لان

عليه بمعنى انها لا تفيد (٨) (شرح المنار) الاياه لما ان شأن الملزوم من حيث هو ملزوم ان يكون مقصورا على اللازم بالاضافة الى تقيده كزيد المقصور على الكاتب بالقوة بالاضافة الى اللاكاتب بالقوة فالصواب ان يقال ان المصنف رحمه الله ادخل الباء على المقصور نحو واخص بوا (٢) ليستفاد قصر الصيغة على مراده ووضعها بلزومها اياه لتستفاد ملزوميتها لها فيستفاد قصره عليها وبهذا التقرير على هذا التقدير يظهر ان قوله حتى لا يكون الفعل موجبا ملصق في المعنى بما قرب من قوله لازمة لا بما بعد من قوله ويختص مراده بصيغة كما ظن ثم القصر المستفاد من قوله لازمة اضافى بالاضافة الى الفعل ان كان مراده بالصيغة صيغة افعال والافراد الامر وهو الوجوب ليس بحيث لا يستفاد الامنها لاستفادته ايضا من نحو كتب عليكم الصيام وحقيقى ان كان مراده بها مطلق الصيغة وهو مطلق القول المقابل للفعل ويعضده انه لو اراد صيغة افعال لم ينكر ولم يعرف التعريف العمدهى فافهمه

(٢) قوله نحو واخص بوا آه اى بهذه العبارة لتمثيل قصر الصيغة وهي عبارة ابن الحاجب في الكافية في بحث المنادى فلينبه قاله مصححه



هذا التقدير انه لا بد من وجود تلك الصيغة لتحقق ذلك المراد ( قوله وفيه رد على من زعم ) اي في كلام المصنف هذا وهو من جهة قوله لازمة فلا يرد ما قيل ان الظاهر عود الضمير الى الاول لكنه لا يصح من جهة المعنى وعوده الى قوله لازمة خلاف الظاهر من حيث العربية وان صح من حيث المعنى ( قوله الذي ليس بسهو ولا طبع ) اذ الايجاب في جميع ﴿ ١١٤ ﴾ ذلك اجماعا وينبغي ان يخرج

وايضاً عن محل النزاع ما كان يجب اتباعه من افعاله عليه الصلاة والسلام اجماعا مثل ما وقع بيانا لمجمل الكتاب \* فان قلت في كلام المصنف رحمه الله نظر لانه اطلق القول في الفعل وهو مخصوص \* قلنا انه اتى بمهملة في قوة الجزئية كذا في الشرح الاكمل وفيه نظر والاشبه ان يقال ان محل النزاع معهود فيما بينهم فالمصنف رحمه الله ترك التقييد تعويلا عليه ( قوله مثل وجوب التهجد ) الظاهر ان المراد بوجوبه هو المواظبة عليه كما يواطب على الواجب لان الدلائل كلها قطعية في حقه عليه

المقصود هنا بيان اختصاص الوجوب بصيغة افعال ( قوله وفيه رد ) اي في قول المصنف لازمة رد على قول من زعم من الواقفة بمن قال بان الامر من الالفاظ التي اختصت معانيها بها لا التي اختصت بمعانيها لان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد بالاشترار اللفظي وفي قوله يختص مراده بصيغته رد قول من قال من اصحاب مالك والشافعي ان صيغة الامر وان كانت مختصة بالوجوب لكن ليس الوجوب مختصا بها بل انه كما يستفاد منها يستفاد من غيرها وهو الفعل وليس الضمير في قوله وفيه رد راجعا الى الاول لانه لا يفي بالرد على ما لا يخفى وانما يفي بالرد اذا عاد الى لازمه كما قررناه لكن عوده الى لازمه خلاف الظاهر من حيث العربية وان صح من حيث المعنى والظاهر عوده الى الاول لكنه لا يصح من جهة المعنى لذلك ﴿ قوله حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي ﴾ هذا نتيجة قوله يختص مراده بصيغة وانما لم يذكر المصنف نتيجة اختصاص اللفظ بالمعنى لانه ليس خلافا معتدا به بخلاف الاول قيل في كلام المصنف نظر فانه اطلق القول في الفعل وهو مخصوص واجيب بانه اتى بمهملة وهي في قوة الجزئية اقول وعلى هذا التقدير لا يخلو ايضا كلامه عن تسامح لانه لا يعلم موضع الخلاف من موضع الوفاق ( قوله ولا خصوصا به الخ ) ولا بيانا لمجمل الكتاب مثل قطعه يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما ويتمه الى المرفقين فانه بيان لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم والحاصل ان ما كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا وما كان بيانا لمجمل يجب اتباعه

ايضا عن محل النزاع ما كان يجب اتباعه من افعاله عليه الصلاة والسلام اجماعا مثل ما وقع بيانا لمجمل الكتاب \* فان قلت في كلام المصنف رحمه الله نظر لانه اطلق القول في الفعل وهو مخصوص \* قلنا انه اتى بمهملة في قوة الجزئية كذا في الشرح الاكمل وفيه نظر والاشبه ان يقال ان محل النزاع معهود فيما بينهم فالمصنف رحمه الله ترك التقييد تعويلا عليه ( قوله مثل وجوب التهجد ) الظاهر ان المراد بوجوبه هو المواظبة عليه كما يواطب على الواجب لان الدلائل كلها قطعية في حقه عليه

( قوله وفيه رد الخ ) سوق العبارة يقتضى ان الرد بمفاد قوله او لا ويختص مراده بصيغة بناء على

ان البناء فيه داخلة على المقصور عليه على نهج عبارة الشارح السابقة مع انه انما يكون ( اجماعا ) مفاده بتقدير دخولها فيه على المقصور وهو الصواب على ما مر ( قوله ولا خصوصا به ) ولا بيانا لمجمل مثل قطعه يمين السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما كذا في التحقيق ففي اقتصاره على ما ذكره خلل بين كيف لا وان ما كان سهوا او طبعا او خاصا به فغير موجب اجماعا وما كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا ومحل الخلاف انما هو ما كان غير ذلك كله كانه عليه في التلويح



الصلاة والسلام (قوله اذ لاخلاف بيننا وبينهم في ان الامر اسم لما هو موجب الخ) وكذا في ان الصيغة  
المخصوصة يسمى امرا على الحقيقة فيحصل به الايجاب (قوله هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا) والقائلون  
بالاطلاق اختلفوا فيما بينهم ﴿ ١١٥ ﴾ فذهب بعضهم الى الاشتراك اللفظي وبعضهم الى

اذلا خلاف بيننا وبينهم في ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب لا يستفاد  
الامن الامر وانما الخلاف في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا  
فعندهم يطلق لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله لان الموصوف  
بالرشد هو الفعل وعندنا لا يطلق تمسكوا بان النبي عليه السلام شغل عن اربع  
صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلى فجعل المتابعة

اجمعا وماليس كذلك فهو محل النزاع (قوله فعندهم يطلق) الامر على  
الفعل ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب بعضهم الى الاشتراك اللفظي كالعين وبعضهم  
الى الاشتراك المعنوي كالحيوان بين الانسان والفرس والانسان بين افراده  
(قوله لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد) وقوله تعالى وامرهم شورى  
بينهم اى فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم في الامر اى فيما تقدمون عليه من الفعل  
وقوله تعالى اتمججين من امر الله اى صنعه والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يجوز  
بطريق المجاز لعدم الاتصال بينهما صورة ومعنى لان الامر للطلب ومعنى  
الفعل تحقق الشيء والاتصال بينهما بوجه واثن سلم جوازه مجازا فالحمل على  
الحقيقة اولى (قوله وعندنا لا يطلق) اى الامر على الفعل حقيقة بل انما  
يطلق حقيقة على القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه وعلى الفعل  
مجازا اذ لو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاختلاله  
بالتفاهم فلا يرتكب الابدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح  
على الاشتراك لكونه اكثر وابلغ (قوله تمسكوا) اى القائلون بان الفعل  
موجب الخ والحاصل ان هنا مقامين احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني  
متفرع عليه وهو ان فعله صلى الله عليه وسلم للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله  
تعالى وما امر فرعون برسيد ونحوه واحتجوا على الفرع بقوله صلى الله عليه وسلم صلوا  
الحديث \* فان قيل اى حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل \* فالجواب ان  
فيه تنبيه على انه مع ابتناؤه على الاصل ونبوته بادلته ثابت بدليل مستقل (قوله  
بان النبي صلى الله عليه وسلم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق) الحديث  
اخرجه الترمذى والنسائى من طريق ابى عبيدة بن عبد الله بن مسعود عن ابيه  
وقال الترمذى ابو عبيدة لم يسمع من ابيه وعد العشاء من الفوائت عن وقتها المعتاد  
وفي اللباب عن ابى سعيد حبسنا يوم الخندق عن الظهر والعصر والمغرب والعشاء

الاشترك المعنوى وعبارة  
الشارح رحمه الله  
تنظم كليهما (قوله لقوله  
تعالى الخ) للمخالفين  
مقامان احدهما الاصل  
وهو ان الفعل امر  
والثاني متفرع عليه وهو  
ان فعل النبي عليه الصلاة  
والسلام للايجاب فهذا  
الاستدلال على الاول  
وقوله وتمسكوا استدلال  
على الثانى \* فان قلت  
اى حاجة الى الاحتجاج  
على الفرع بعد اثبات  
الاصل \* قلت فيه تنبيه  
على انه مع ابتناؤه على  
الاصل ونبوته بادلة  
ثابت بدليل مستقل كذا  
فى التسلويع (قوله اى  
فعله) والاصل فى الاطلاق  
الحقيقة (قوله لان  
الموصوف بالرشد هو  
الفعل) سيحى فى الجواب  
منعه (قوله وعندنا  
لا يطلق) اى حقيقة  
(قوله اذ لا خلاف  
الخ) فيه نظر لان

مثل كتب عليكم الصيام موجب وليس الامر اماله عندنا ولا عندهم اللهم الا ان يقال ان مراده بالموجب  
الموجب وضعا ومثل كتب عليكم الصيام غير موجب وضعا كما سينبه هو عليه فكان الاولى ان يقول  
في ان الامر موجب كما بين



لازمة ثبت ان فعله موجب (للمنع عن الوصال) هذا اشارة الى متمسك العامة وهو ما روى انه صلى الله عليه وسلم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم بقوله عليه الصلاة والسلام ايكم مثلى انى ابيت عند ربي يطعمني ربي ويسقيني فدل ان فعله ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم (وخلع النعال) وهو ما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك فقال ان جبرائيل اخبرني ان فيهما قدرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قدرا فليمسحه وليصل فيهما هذا دليل على ان الفعل غير موجب والا لما انكر عليهم كذا في الكشف وجامع الاسرار \* ولقائل ان يقول

الحديث اخرجه النسائي وابن ماجه ﴿ قوله عن الوصال ﴾ هو استدامة الامساك عن المفطرات الثلاث ليلا ونهارا من غير ان يخللها فطر (قوله وهو ما روى انه صلى الله عليه وسلم) الحديث متفق عليه من حديث ابن عمر وابي هريرة وعائشة وانس وانفرد به البخاري من حديث ابي سعيد (قوله وهو ما روى انه عليه الصلاة والسلام كان يصلي باصحابه) الحديث اخرجه ابو داود واحمد والحاكم وابن خزيمة وابن حبان من حديث ابي سعيد الخدري (قوله والا) اي لو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم لكنه انكر عليهم فلا يكون موجبا اذ لو كان موجبا لصار كأنه امر بالوصال وخلع النعال ثم انكر عليهم الوصال والخلع وهذا تناقض باطل وانهم ما قال الغزالي رحمه الله انهم لم يتبعوه في جمع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم تصر مخالفتهم في البعض دليلا (قوله ولقائل ان يقول الخ) يجاب بان دعوى الخصوصية مردودة بحديث ابي هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما نهى عن الوصال فابوا ان ينتهوا واصل بهم يوما فيوما ثم يوما ثم رؤا الهلال فقال لو تأخر الهلال لنزدكم كالتسكيل لهم حين ابوا ان ينتهوا وفي حديثه لوبدلنا الشهر لو اصلنا وصالا يدع المتعمقون بعمقهم فلو كان الوصال خصوصية له لما واصل بهم بل كان يخبرهم بها كما اخبروا بغيرها كيف وقد روى احمد في مسنده من حديث ليلى امرأة بشير بن اخصاصية قالت اردت ان اصوم يومين مواصلة فنهى بشير وقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال وقال انما يفعل ذلك النصراني وبه علم ان وصاله صلى الله تعالى عليه وسلم وان كان وصالا صورة لم يكن وصالا في الحقيقة لوجود السقي والاطعام اما حقيقة او معنى يخفق ما يشاء عنهما من شيع ورى له وبه علم ايضا ان التعلل بهما انما هو للاعلام بان النهي للاشفاق عليهم خاصة ولذلك قال لو اصلت وصالا يدع المتعمقون بعمقهم

(قوله انه صلى الله عليه وسلم واصل) اي صام بصوم الوصال وهو ان لا يفطر ليلا ونهارا (قوله بقوله عليه الصلاة والسلام ايكم مثلى انى ابيت عند ربي يطعمني ربي ويسقيني) يجوز ان يكون ذلك حقيقة الطعام والشراب كما ثبت ذلك لمن دونه من الاولياء بطريق الكرامة ويجوز ان يكون ذلك كناية عما يتقوى به الروح من القسرة والمشاهدة والانس بذكره وطاعته وغير ذلك قال بعضهم \* وذكرك للمشتاق خير شراب \* وكل شراب دونه كسراب \* (قوله ان فيهما قدرا) هو بفتحين خلاف النظافة

عبارة التحقيق (قوله ولقائل ان يقول الخ) حاصله ان الانكار لم يكن لنفس المتابعة ليلزم ان لا يتابع في شئ من افعاله فلا يكون ما هو محمل الخلاف منها موجبا بل للمتابعة فيما لا يبلغ فيه بالاتفاق وهو ما كان من



(قوله لم يكن للمتابعة) اي لها من حيث هي هي وقد يجاب عنه بان الانكار لو كان لامر زائد لما انكر بل بين تحقق العلة والخصوص كذا قيل (قوله كان مخصوصا به) وهو خارج عن محل النزاع كما سبق (قوله علل الانكار باخبار جبرائيل عليه السلام) لامدخل لخصوصية اخبار جبرائيل في الحكم المذكور فكان الاولى ان يقال بوجود القدر في تعليقه وهو ايضا مخصوص به في تلك الحالة فيتم المقصود (قوله وكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقدمنا به بقوله تعالى فاتبعوني ﴿١١٧﴾ الخ) لم لا يجوز حمل الاتباع في الآية على الاتباع في الاقوال

وان كان ظاهره عاما  
توفيقا بين الادلة (قوله  
وايضا هذا الدليل مشترك  
الالزام الخ) يمكن ان يجاب  
عنه باننا نسلم ان المتابعة  
مبنية على فهم الوجوب  
لم لا يجوز ان يكون مبنية  
على فهم التنبه لاعتقادهم  
ان فعل النبي صلى الله عليه  
وسلم قرينة ولئن سلمنا  
ذلك فلانسلم انهم فهموه  
من الفعل بل من قوله  
عليه الصلاة والسلام  
صلوا كما رأيتموني اصلي  
مثلا (قوله اي الامر  
سبب الفعل) فيكون اطلاق  
الامر عليه مجازا بعلاقة  
السببية وقد يقال شبه  
الداعي الى الفعل بالامر  
فسمى الفعل امرا تسمية  
للمفعول بالمصدر  
ولا يذهب عليك انه وجه  
آخر غير ما ذكره المصنف

الانكار لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به عليه الصلاة والسلام  
ولهذا علل بقوله يطعمني ربي ويسقيني وكذا في خلع النعال علل الانكار باخبار  
جبرائيل عليه الصلاة والسلام وهو كان مخصوصا به عليه الصلاة والسلام وكيف  
يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا به بقوله تعالى فاتبعوني يجبكم الله  
وايضا هذا الدليل مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعت  
الصحابة وفهمهم الاتباع دليل لهم (والوجوب استفيد من قوله عليه الصلاة والسلام  
صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل) اذ لو كان الفعل موجبا لما كان الى الامر  
حاجة هذا جواب عن تمسكهم بالحديث (وسمى الفعل به) اي بالامر (لانه  
سببه) اي الامر سبب الفعل فهو مأمور به فقيل له امر تسمية للمفعول بالمصدر  
هذا جواب عن تمسكهم بالآية لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع ويقول

كان المعلوم ان الاختصاص في النزاع المسبب عن وجود الاذى واما اختصاصه باخبار  
جبرائيل عليه الصلاة والسلام فهو لاختصاص هذه الواقعة (قوله ايضا هذا  
الدليل مشترك الالزام) كما قال ان نهيته يدل على ان الفعل ليس بموجب يقال  
ان متابعتهم له تدل على انهم فهموا من فعله ايها اما الوجوب وفهمهم في ذلك حجة  
فيعمل به ويجاب بانه لودلت متابعتهم على فهمهم الوجوب لوجب كل ما تابعوه  
فيه وهو باطل بالاجماع ومالزم منه الباطل فهو باطل وما كان باطلا وجب الغاؤه فهذا  
الاحتمال يجب الغاؤه ﴿قوله﴾ والوجوب استفيد من قوله الى آخره ﴿هذا تقرير  
جواب عن استدلالهم عن الفرع يعني وجوب الاتباع في الصلاة ثبت بقوله صلوا  
لا بالفعل فالوجوب هو القول لا غير اذ لو كان الفعل بنفسه موجبا لما احتج الى قوله  
صلوا بعد قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله افعلوا كذا الى شيء آخر  
يوجب الامتثال به (قوله) لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع الى آخره

رحمه الله فالشارح لم يصب في قوله فهو مأمور به فقيل له امر تسمية للمفعول بالمصدر حيث خلط احد  
الوجهين بالآخر والحق بيان كلام المصنف رحمه الله ما لا يتعلق به بوجه من الوجوه (قوله هذا جواب  
عن تمسكهم بالآية) وهي قوله تعالى

خصائصه ﴿قوله لانه سببه﴾ هذا يقتضى ان تسميته بالامر تسمية للمسبب باسم السبب لان



وما امر فرعون برشيد لا يقال المراد من امر فرعون فعله وامره كيف يكون سببا لفعله وانما يكون سببا لفعل غيره شئنا لا يحسن بناء المجاز على السببية لانا نقول هو منى على ما ذهب اليه كثير من البيانين من انه يكفي للمجاز بعلاقة السببية اطلاق السبب على جنس المسبب كما اذا قلت رعينا الغيث و اردت به مطلق النبات وان لم يحصل بالمطر ( قوله لان الرشد بمعنى الصواب الخ ) وهذا اولى بمما قيل انه ملكة يصدر بها عن الشخص ما يوافق الشرع ويقابل السفه وكان ذلك يكون بالفعل يكون بالقول ايضا فانه اصطلاح حادث للفقهاء ولا ينبغي تفسير كلامه القديم به ثم ان الامام قال في المحصول الاظهر ان المراد بالامر القول ووصفه بالرشد مجازا من باب وصف الشيء بوصف صاحبه

ضمير به في قوله وسمى الفعل به يعود الى الامر مراد به لفظه وفي لانه في قوله لانه سببه يعود اليه مراد به المقول المخصوص الذي هو افعال على طريق الاستخدام في قوله \* فتقى الغضا والساكنيه وان هم \* شبوه بين جوانحي وضلوعي \* وتسمية الفعل به باعتبار انه اسم للقول المخصوص الذي هو قول افعال وان كانت صحيحة ايضا الا انها باعتبار الاولى هي المناسبة لما عليه المصنف ١١٨ من جعل الامر قسما من

لانسلم ان المراد من الامر الفعل بل المراد منه القول لان الرشد بمعنى الصواب طريق ارباب المناظرة المنع ثم التسليم اى يمنع قول الخصم ويرده ثم يسلمه ويدفع ما يرد عليه وهو اقوى في الرد وحاصل المنع ان يقال لانسلم ان المراد من الامر في الآية الفعل بل المراد به القول لان الرشد بمعنى الصواب وهو مما يصلح ان يقع صفة للقول والفعل ولا صارف يصرف لامر عن حقيقته وهو القول الى مجازه وهو الفعل وكذا ان اخذ الرشد باعتبار انه ملكة يصدر بها عن الانسان ما يوافق الشرع لا يمتنع اطلاقه على القول كما لا يمتنع على الفعل فلا اختصاص له ايضا بقول ولا فعل والترجيح للحقيقة ولئن سلمنا ذلك ان المراد من الامر فيها الفعل فاطلاق الامر على الفعل مجاز بطريق اطلاق السبب على المسبب لان الامر سبب وجوب الفعل فالعلاقة السببية وهي بعض علاقات المجاز والمجاز خير من الاشتراك وبهذا يخرج الجواب عن الآيات الاخر \* واعلم ان ما ذكره المصنف انما هو جواب عن قال بالاشتراك

الخاص الذي هو من قبيل المقول وان كان قول افعال ادخل في السببية من افعال نفسه ويجوز على خلاف ما عليه المصنف رحمه الله من ان تكون تسميته به تسمية للمفعول بالمصدر والشارح قد خلط بحسب ظاهر عبارته احد الوجهين بصاحبه ولو ذكر او موضع فاء فهو مأمور به لم يختلط فان قلت ليس من ضرورة

الفعل ان يكون مأمورا فواجه تسميته امر باعتبار انه مأمور به قلت نعم ليس من ضرورته ( اللفظي ) ذلك ولكننا نقول شبه الامر الداعي الى الفعل بالامر والفعل بالمأمور به ثم وقعت التسمية المذكورة كما سمي المشؤن اى المقصود بالشأن مصدر شئت اى قصدت وبالجملة فالامر مجاز عن الفعل باى وجه كان من الوجهين المذكورين وبمجازيته عنه لقول الشافعية الآن لتبادر القول المخصوص منه الى الذهن دونه نحو وشاورهم في الامر اى في الفعل الذى تعزم عليه ( قوله لان الرشد بمعنى الصواب ) فالقول متصف به كالفعل اعلم ان الرشيد هو المهتدى كما ان الغوى هو الضال قال تعالى لعلمهم يرشدون اى يهتدون فرشيد في الآية ان اريد به الصواب مجازا فالقول يوصف به كالفعل حقيقة وان اريد به المهتدى حقيقة فهو يوصف به مثله مجازا على طريق وصف الشيء بوصف صاحبه فدعوى ان المراد من الامر في الآية الفعل ممنوعة على كل من التقديرين لا على الاول فقط على انه قد جزم الامام في المحصول بان الاظهر ان المراد منه فيها القول لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم به بنساء منه على ان الامر في هذه الآية المتقدمة هو القول له تعالى ولا تطيعوا امر المسرفين اى المسرفين في امرهم الذى هو فعل



( قوله الا ان الامر بمعنى الفعل يجمع الخ ) استدرارك على كون اطلاق الامر على الفعل مجازا وبيان ذلك ان المخالفين قالوا ان اختلاف الجمع في لفظ واحد باعتبار معنيين مختلفين يدل على انه حقيقة في كل واحد منهما فان العود بمعنى الخشب يجمع على عيدان وبمعنى اللهو على اعواد وقد جمع الامر بمعنى الفعل على امور وبمعنى القول على اوامر فيكون الامر حقيقة فيهما وقال صاحب الكشف لا تمسك لهم فيه لان الامور جمع الامر بمعنى الشان والصفة لا بمعنى الفعل والاعواد والعيدان كلاهما جمع عود مطلقا كذا في الصحاح انتهى ثم ان من ﴿ ١١٩ ﴾ العجب استدلال صاحب المعنى باختلاف الجمع على

مذهبنا كما استدلت به المخالفون على مذهبهم ( قوله لكنه غير مستقيم لان امرا على صيغة الخ ) هو ايضا مذكور في الكشف فنسبة ما ذكره القوم الى صاحب الكشف و اراد ما اورده ذلك المحقق على كلام القوم في صورة الرد على نفسه خارج عن دائرة الانصاف ( قوله اللهم الا ان يجعل الخ ) المصدر باللهم كونه دفعا لما ذكر قبله من المحذور وذلك ليس كذلك فلو قال بل الظاهر كونه جمعا لا امرة لكان اولى ومع ذلك لا يصح هذا استدلال المخالف على مذهبهم باختلاف الجمع لان

فالقول متصرف به كالفعل ولئن سلم ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه الا ان الامر بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر كذا في الكشف لكنه غير مستقيم لان امرا على صيغة فعل لا يجمع على فواعل البتة اللهم الا ان يجعل اوامر جمع امرة كأن صيغة افعال جعلت امرة مجازا وعلى هذا التأويل جمع نهى على نواه ويمكن ان يقال يجوز ان يكون اوامر جمعا اللفظي ولم يجب عن قال بالاشتراك المعنوي والجواب عنه انه لو كان مشتركا بينهما معنى لمفهوم منه عند الاطلاق القول عن الان مسما اعم ولا دلالة للام على الخاص كالدلالة للحيوان على الانسان فاذا انتفى الاشتراك عن الامر انتفى الاجاب عن الفعل لانه من لوازمه ( قوله الا ان الامر بمعنى الفعل الى آخره ) جواب عن سؤال مقدر بان يقال اذا كان الامر يطلق على القول والفعل فهل بين الامر بمعنى القول وبينه بمعنى الفعل فرق في اللفظ ايضا فاجاب بان الفرق حاصل باعتبار الجمع لان الامر اذا اريد به الفعل يجمع على امور لا غير وان اريد به القول يجمع على اوامر على غير واحد على غير قياس كرهط وراهط واختلاف الجمع بحيث يختص كل واحد منهما بمعنى واحد يدل على اختلاف المعنيين وحينئذ لا يخلو اما ان يكون لفظ الامر حقيقة فيهما بالاشتراك اللفظي ومجازا فيهما او حقيقة في الفعل مجاز في القول او بالعكس لاسبيل الى الاول لان الاشتراك خلاف الاصل ولا الى الثاني والثالث لان عقد الاجماع على خلافه فتعين الرابع وهو المطلوب \* فان قيل التفرقة بين الجمعيين دليل على كون كل واحد منهما حقيقة اذا المجاز لا يفارق الحقيقة في الجمع \* قلنا لان سلم ذلك الاتري ان اليد تجمع على ايدي اذا اريد بها النعمة وعلى الايدي اذا اريد بها الجارحة مع انه مجاز في احدهما وحقيقة في الآخر ( قوله لكنه غير مستقيم

محل النزاع هو لفظ الامر ( قوله جمع امرة ) وفواعل يكون جمع فاعلة اسما وصفة ككواكب وضوارب ( قوله كأن صيغة افعال جعلت امرة مجازا ) قال في القاموس الامر ضد النهي كالا مة على فاعلة فاذا ثبت الامرة

الاسراف ( قوله الا ان الامر الخ ) اى لكن الامر يختلف جمعه باعتبار هذين المعنيين الحقيقي والمجازي كما يختلف جمع بعض الالفاظ باعتبار معنييه الحقيقيين نحو قوله \* اتانى وعيد الخوص من آل جعفر \* فيا عبد عمرو لو نهيت الاحوصا \* حيث جمع احوص صفة على حوص واحوص علما على احوص ولقد جزم



بمعنى الامر في اللغة ينبغي ان يستغنى عن التكلف المذكور ويجعل ﴿ ١٢٠ ﴾ الاوامر جماعها كما لا يخفى (قوله

لامر مبنيا على غير واحد نحو اراهط في رهط ﴿ وموجبه ﴾ اي موجب الامر المطلق ( الوجوب لا الندب ) كما ذهب اليه بعض الفقهاء كقوله تعالى فكاتبوهم متمسكين بانه لطلب الفعل فلا بد من ترجيحه على الترك فادنى الترجيح الندب ( والاباحة ) كقوله تعالى فاصطادوا لان الامر يقتضى حسن المأموره ومن ضرورته التمكن من الاقدام وذلك بالاباحة ( والتوقف ) كما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك بين هذه الثلاثة لانه يستعمل في هذه

الى آخره ) مناقشة ظاهرة مسبوقة بها ﴿ قوله ﴾ وموجبه ﴿ كما فرغ من بيان ماهو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ماهو المدلول الحقيقي لمسامه اعنى صيغة افضل \* واعلم ان صيغة الامر ترد لمعان للوجوب والندب والاباحة والتهديد والارشاد والاكرام والامتنان والاهانة والتسوية والتعجب والتكوين والاحتقار والابخار والتسخير والتعجيز والتمني والتسديد والدعاء لانهم اجمعوا على ان صيغة افضل مجاز فيما عدا الاربعة الاول وكان المصنف يرى التهديد ايضا من جملة ذلك ولذا لم يذكره ثم اختلفوا فيه فذهب بعض الواقفة الى انها مشتركة بين المعاني الاربعة بالاشتراك اللفظي ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن شريح وبعض الشيعة وذهب بعضهم الى انها مشتركة بين الثلاثة الاول بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنى وقد يكون نظر المصنف في ايراد الثلاثة دون التهديد الى هذا وذهب بعضهم الى انها مشتركة بين الاولين فقط بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنى وقال بعضهم لاندري اهي حقيقة في الوجوب او الندب او فيهما وعلى ما ذهب اليه هؤلاء لاحكامه اصلا بدون القرينة الى التوقف مع اعتقاد ان ما اراد صاحب الشرع منها حق لانها مجاز لا زدها المعاني وحكم المجمع التوقف الا ان التوقف عند البعض في نفس الموجب وعند البعض في تعينه وذهب جمهور العلماء الى انها حقيقة في احد الثلاثة الاول من غير اشتراك ولا اجمال مجازا فيما عداه ثم اختلفوا في تعينه فذهب جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة الى انه الوجوب وذهب جماعة الفقهاء والشافعي في احد قوله وعامة المعتزلة الى انه الندب وذهب بعض اصحاب مالك الى انه الاباحة ( قوله فادنى الترجيح الندب ) هذا فاسد لان الموضوع للشيء محمول على الكامل منه لانه ثابت من كل وجه دون الناقص منه لانه ثابت من وجه دون وجه والكامل من الطلب ما لا يكون فيه رخصة الترك وذلك في الوجوب دون الندب ( قوله وذلك بالاباحة ) لاشك ان القائلين بالاباحة يقولون ان الامر لطلب الفعل ايضا وحينئذ يرد عليهم ماورد على القائلين بالندب من جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب

اي موجب الامر المطلق )  
يعنى المجرد عن القرينة  
الدالة على الوجوب او  
عدمه ( قوله كما ذهب اليه  
بعض الفقهاء ) وعليه ابو  
هاشم وعامة المعتزلة وهو  
احد قولي الشافعي رحمه الله  
( قوله كما ذهب اليه طائفة  
من ان الامر مشترك بين  
هذه الثلاثة ) قال في التحقيق  
قال بعض الواقفة هي  
مشتركة بين الوجوب  
والندب والاباحة والتهديد  
بالاشتراك اللفظي وقيل  
بين الثلاثة غير التهديد  
كذلك وقيل بالمعنى  
وقيل بين الايجاب  
والندب بالاشتراك اللفظي  
وقيل بالمعنى وقال ابو  
الحسن الاشعري والقاضي  
الباقلاني والغزالي ومن

ابن الهمام بجواز اختلاف  
جمع لفظ واحد باعتبار  
معنييه مطلقا حتى منع  
ملازمة من استدل على ان  
الامر ليس بحقيقة في الفعل  
بانه لو كان حقيقة فيه للزم  
اتحاد الجمع وهو متف مع  
اختياره انه مجاز فيه  
( قوله من الامر مشترك  
بين هذه الثلاثة ) اراد  
المشترك اللفظي كما هو

المتبادر من اطلاق لفظ المشترك وقيل الاشتراك بينهما معنوي وهو ان يكون حقيقة في الاذن ( المعقول )



تبعهم لا يدري انها حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيهما معا بالاشترك فعلى قول هؤلاء جميعا لاحكم له اصلا بدون القرينة الاتوقف انتهى فتخصيص الشارح مذهب الاشتراك بين الثلاثة بالذکر في صدد بيان التوقف ليس كما ينبغي اذ الظاهر تعميم التوقف لجميع هذه المذاهب ليكون كلام المصنف رحمه الله تعالى اعم فائدة (قوله قلنا هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا الخ) لا يقال ذلك لما شاهدوا من الاحوال لا بصيغة الامر لان من كان غائبا منهم عن مجلسه اشتغل به كما بلغه صيغة الامر حسبما اشتغل به من كان حاضرا ومشاهدة الحال لا توجد في حقهم (قوله ولو لم يكن موجبا) وعبارة شمس الائمة رحمه الله تعالى ولو لم يكن موجب هذه الصيغة معلوما وهو الاظهر لان الكلام ههنا في ابطال التوقف فقط ودلائل الوجوب سيأتي

الشامل لها (قوله من غير ترجيح احدها) لم يرد انتفاء ترجيح احدها بالقرينة ترجيح ما هو المراد من معاني المشترك على غيره بل انتفاء ﴿ ١٢١ ﴾ ترجيحه ترجيح المعنى الحقيقي على المجازى بالقرينة او العكس

بالقرينة ﴿ قوله سواء كان بعد الحظر او قبله ﴾ هذا مشكل بعد قوله وموجبه الوجوب على ما عليه الشارح من ان المراد موجب الامر المطلق وهو المجرد عن القرائن كلها ما كان بعد الحظر لا يكون ذا اطلاق وتجرد عنها لان الورد بعد قرينة على ان المقصود رفع الحظر والتحريم وهو اما بالاباحة كما اختاره

المعاني من غير ترجيح احدها والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر امر لا بد ان يتوقف فيه ما لم يوجد قرينة تعين احدها \* قلنا هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا امر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من غير توقف ولو لم يكن موجبا لطلبوا دليلا آخر للعمل به (سواء كان بعد الحظر او قبله) يعنى موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله المعقول (قوله ولو لم يكن الامر موجبا لطلبوا دليلا آخر للعمل به) لا يقال انما عرفوا ذلك بمشاهدوا من الاحوال لا بصيغة الامر لان من كان غائبا منهم من مجلسه اشتغل به كما بلغه صيغة الامر حيث اشتغل به من كان حاضرا او مشاهدة الحال ولا توجد في حق من كان غائبا ثبت ان موجبه الوجوب (قوله موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله) يعنى للدلائل الآتية فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وفيه نظر لان تلك الدلائل اتما تدل على الامر المطلق واما الوارد بعد الحظر فوروده قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب زيادة لابلها من دليل والجواب انه لا يجوز

بعضهم وهو ما قواه صاحب التلويح او بها ان اعترض الحظر عليها وبالوجوب ان اعترض الحظر على الوجوب كما اختاره ابن الهمام في تحريره قال في التلويح بعد ذكر دلائل تدل على الوجوب بعد الحظر لعدم تفرقها بين ما ورد بعده وغيره ما لفظه ولقائل ان يقول الدلائل المذكورة اتمامي في الامر المطلق والورد بعد الحظر قرينة على ان المقصود دفع التحريم لان المتبادر الى الذهن هو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب زيادة لها من دليل وقال في التحرير الحق ان الاستقراء دل على انه بعد الحظر لما اعترض عليه فان اعترض على الاباحة كاصطادوا فلها وعلى الوجوب كاعسلى عنك الدم وصلى في حديث فاذا ادبرت الحية فاعسلى عنك الدم وصلى فله فانخرت ذلك هذا كلامه بمزيد ابضاح فافهمه واعلم ان قول المصنف رحمه الله سواء كان بعد الحظر او قبله لما كان ردا على من زعم ان موجبه الوجوب قبله وفاقالنا والاباحة بعده خلافا لنا قدم فيه بعد على قبل وان كان الظاهر ان يكون قبل قبل وبعد بعد اهتماما



(قوله فانهم قالوا موجه في اغلب الاستعمال) ليس في كلام المحققين تقييد قول ذلك البعض به منهم المصنف رحمه الله تعالى حيث قال في الشرح وقال بعض اصحاب الشافعية انه للإباحة بعد الحظر على انه ريك من جهة المعاني ايضا وفي التحقيق احتج من قال انه يفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر للإباحة في اغلب الاستعمال وكان الشارح رحمه الله رام تلخيص كلامه فاختلف بمرامه (قوله قلنا الاباحة ما فهمت من الامر بل من قوله تعالى الخ) وفيه كلام لان هذا المنع انما يفيد ان لو كان المراد من هذا ﴿ ١٢٢ ﴾ الامر حينئذ الوجوب لا الاباحة

ولا يخفى انه خلاف النص والاجماع ولو جعل قوله تعالى احل لكم قرينة محل الامر في قوله تعالى فاصطادوا على الاباحة ويكون الفرق بينه وبين الجواب الآتي من جهة خصوص القرينة كان اظهر ثم ان المراد بالطيبات في الآية الذبح على اسم الله تعالى وقوله

هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعي فانهم قالوا موجه في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا \* قلنا الاباحة ما فهمت من الامر بل من قوله تعالى قل احل لكم الطيبات وما علمتم

ان يكون الورد بعد الحظر قرينة على ان المقصود الاباحة والا لما صح ان يراد من الامر بعد الحظر الوجوب لامتناع الجمع بين قرينة المجاز والمعنى الحقيقي لكن التالي باطل بدليل قوله تعالى فاذا اسلخ الاشهر الحرم الآية وغيره من النصوص الواردة بعد الحظر الدالة على الوجوب فالقدم مثله (قوله هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعي) اي ممن قال بالوجوب قبل الحظر وبالاباحة بعده \* واعلم ان من قال بان موجب الامر التوقف او الندب او الاباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده من قال بان موجه الوجوب قبل الحظر فعامتهم على ان موجه الوجوب بعده ايضا وذهب طائفة من اصحاب الشافعي الى ان موجه الوجوب قبل الحظر وبعده الاباحة كذا في التحقيق وفي بعض نسخ اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا ثم ورد حظر معاق بغاية او بعلة او بشرط فالامر الوارد بعد زوال معلق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لان الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله وان الحظر وارد ابتداء غير معلق بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه وذكر بعض المحققين ان المشهور في كتب الأصول ان الامر المطلق بعد الحظر للإباحة عند الاكثرين وللو وجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب بما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة فليتأمل (قوله كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا) وكقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا وقوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم كنت نهيتكم عن الختم والمزفت والنقير فانتدبوا فيها ولان الحظر المتقدم قرينة

بشان الرد عليهم (قوله وبعده الاباحة) اي وموجه في اغلب الاستعمال بعده الاباحة فهو على هذا القول لها حقيقة قال المحلى من الشافعية لتبادرها الى الذهن في ذلك لغلبة استعماله فيها حينئذ والتبادر علامة للحقيقة قال وقال القاضي ابو الطيب والشيخ ابواسحق الشيرازي والسمعاني

والامام الرازي للوجوب حقيقة كما في غير ذلك وغلبة الاستعمال في الاباحة لاتدل (دالة)

على الحقيقة فيها هذا كلامه وما يأتي من قول الشارح والاستعمال مشترك الى آخره ففيه ان للخصم ان يقول بموجه ويدعي ان ماجاء للوجوب بعد الحظر فعلى غير الاستعمال الاغلب



وما علمتم في تقدير وصيما علمتم ( قوله والحظر السابق لا يصلح دليلا الخ ) هذا جواب عما ذهب اليه المخالفون  
لا عن استدلالهم على ذلك بقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا بخصوصه فتوسيط ذلك بين الجواب عن  
الاستدلال المذكور معنا وتسلما ليس كاي ينبغي ويمكن توجيهه بان يراد بالحظر السابق الحظر السابق  
في المثال المذكور فيكون جوابا آخر عن الاستدلال به بخصوصه فليتأمل ( قوله شرع لنا ) اي ليعود منفعة الى  
العباد ( قوله بان ائمتنا على الترك ) ١٢٣ ❦ كذا في النسخ الموجودة عندنا وزعم بعض الناظرين

في المقام ان العبارة لانا ائمتنا  
فقال هو تحريف من  
الكاتب وصوابه ولكننا  
ائمتنا انتهى ثم ان قوله  
وصوابه ولكننا ائمتنا خطأ  
كلا يخفى ( قوله فيمسود  
الامر على موضوعه  
بالنقض ) وموضوع الامر  
ههنا هو كونه مشروعا  
لنا وحاصله انقلاب المنفعة  
بالمفردة ويوضحه ان كل امر  
شأنه ذلك لا يثبت  
الوجوب وان لم يتقدمه  
الحظر كالكتابة عند المدابنة  
والاشهاد عند المباينة

من الجوارح والحظر السابق لا يصلح دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال  
من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك فانه جاء بعد  
الحظر للوجوب كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وان  
سلمنا انها فهمت من الامر لكن كلامنا في الامر المجرد عن القرائن وما ذكرنا  
فيه قرينة على عدم الوجوب وهي ان الاصطيد شرع لنا ولو وجب لكان علينا  
لالتنا بان ائمتنا على الترك فيعود الامر على موضوعه بالنقض ( لانتفاء الخيرة  
عن المأمور بالامر ) هذا دليل لقوله وموجبه الوجوب وهو قول عامة العلماء

دالة على ان المقصود رفع الحظر لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة  
والوجوب والتدب زيادة لابدلها من دليل ( قوله كقوله تعالى فاذا انسلخ  
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ) وقوله عز وجل ولكن اذا دعيتم فادخلوا وكلاما  
للحائض والنفساء بالصلاة والصلاة بعد زوال الحيض والنفساء والامر بالصلاة بعد  
زوال السكر وكلاما بالقتل في شخص حرام القتل بالاسلام او الذمة بارتكاب اسباب  
موجبة للقتل من الحرب والردة او قطع الطريق وكلاما بالحدود بسبب الجنايات  
بعد ما كان الايذاء محظورا وهذه الاوامر كلها تفيد الوجوب وان كانت بعد الحظر  
لان المقضي للوجوب قائم وهو صيغة دالة على الوجوب ولم يتفاوت صيغة الامر  
قبل الحظر وبعده فلا يتفاوت حكمه وهو الوجوب فثبت ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة  
لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة  
لصرف النهي الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة بالاتفاق وانما فهمت  
الاباحة فيما ذكرنا من النظائر بقرائن غير الحظر المتقدم والكلام في المجرد على  
انها امثلة جزئية لا تثبت بمثلها القواعد الكلية ( قوله لانا ائمتنا بالترك ) تحريف  
من الكاتب وصوابه ولكننا ائمتنا بالترك ( قوله فيعود الامر على موضوعه  
بالنقض ) وذلك لان الاصطيد واخوانه انما شرعت حقا للعبد فلو وجبت  
لصارت حقا عليه وهي نقيض المشروع ولهذا لم يحمل الكتابة عند المدابنة  
والامر بالاشهاد عند المباينة على الايجاب وان لم يتقدم الحظر كيلا يصير حقا علينا بعدما

( قوله لانه كما جاز الانتقال  
من المنع الى الاذن ) حقه  
ان يقول الى الاباحة لان  
الخصم لا يقول الا بالانتقال  
اليها بخصوصها الى الاذن  
الشامل لها ولا غير ما على ما  
( قوله والاستعمال مشترك )  
اي بين ما هو بعد الحظر

الاباحة وما هو بعده للوجوب بدليل الآية المذكورة مع ما علم من آية واذا حللتم فاصطادوا فلا يصح تخصيصه بعده  
بالاباحة هذا وانت تعلم ان الخصم ان يقول نعم يصح ذلك حملا على الاعم الاغلب كيف لا وانما لم ادع الكلية ولكن الاغلبية  
وان يقول انا احمل عليه ما لم يعلم انه ليس منه كاية فاقتلوا المشركين فان الامر فيها للوجوب لعدم تجرده عن قرينة  
بخلاف ما تجرد عن قرينة غير الاباحة مما ورد بعد الحظر فهو للاباحة حملا على الاعم الاغلب لتعيينه للحمل عليه  
( قوله شرع لنا ) بدليل قوله تعالى احمل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح



فانهم لم يوجبوا بالاجماع وان ورد الامر بهما ابتداء قال الله تعالى اذا تدانتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه واشهدوا  
فانهم لم يوجبوا بالاجماع اذا تابعتهم ( قوله وهو قوله تعالى مامنعك ان لا تسجد اذا امرتك ) اي ما منعك  
من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى تقيضه ( قوله فانه ورد  
في معرض الذم على المخالفة ) وفي التلويح الاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير  
كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتي السجود فالى اللوم والانكار  
وما قيل من ان القائل ان يقول كون الامر هنا للوجوب انما عرف بقريضة الذم والكلام في الامر  
المطلق مندفع بان القريضة انما تقدر في كون الامر مطلقا ان وجدت حين ورد الامر وقريضة الذم ههنا  
ليس كذلك ( قوله فلم ان لا اختيار للمأمور ) المراد بالاختيار المنفي هو الاختيار الناشئ من التخيير كما يكون  
في التدب والاباحة فلا ينافي التكليف والتعرض لانتفاء الاختيار في تقرير الاستدلال بهذه الآية مبنى  
على ما وقع فيه الشارح من تفسير النص الوارد لانتفاء ﴿ ١٢٤ ﴾ الخيرة بها والحق في ذلك

ما قلناه عن التلويح ( قوله )  
وقيل المراد بالنص قوله  
تعالى وما كان لمؤمن الخ  
كان الظاهر الاقتصار على  
هذا الوجه فضلا عن  
تأخيره وتصديره بصيغة  
التمريض كما في سائر الشروح  
حتى في شرح المصنف  
وجعل الآية السابقة دليلا  
آخر على المدعى غير  
متعلق بانتفاء الخيرة ولفظ  
المصنف في المتن ايضا  
كالصرح في ان المراد ذلك  
وبالجملة تفسير النص

( بالنص ) وهو قوله تعالى مامنعك الاتسجد اذا امرتك بعد قوله اسجدوا  
لا دم فانه ورد في معرض الذم على المخالفة فلم ان لا اختيار للمأمور في فعل  
ما امر به وهو دليل الوجوب وقيل ان المراد بالنص قوله تعالى وما كان  
شرح حقلنا ( قوله وهو قوله تعالى مامنعك الاتسجد اذا امرتك الخ )  
اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان  
المانع من الشيء داع الى تقيضه والاستفهام للتوبيخ والذم والانكار والاعتراض  
وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله  
ان يقول انك ما الزمتي السجود \* فان قيل هذا لا يدل الاعلى كون الامر بالسجود  
للايجاب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له  
وخاصه \* قلنا اطلاق قوله اسجدوا لا دم من غير قريضة مع قوله اذا امرتك دون  
ان يقول اذا امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو  
المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقريضة تستعمل في غير الايجاب مجازا \* ولقائل

المذكور بالاية الاولى دون الثانية غير موجه عقلا ونقلنا ان القضاء في الآية عبارة عن الحكم ( ان يقول )

( قوله وقيل ان المراد بالنص قوله تعالى الخ ) نبه على ضعف هذا القول الذي ارتضاه الاكل في شرحه  
بايراد كلمة قيل مع ان حمل النص على هذه الآية المشتملة على لفظ الخيرة اولى لكونها الصق بعبارة المص  
المشتملة عليه ايضا وادل على ما ذكره من انتفاء الخيرة على المأمور بالامر مطلقا بخلاف الآية الاولى  
فانها انما تدل على انتفائها عن ابليس المأمور بامر السجود خاصة لولا قوله اذا امرتك حيث لم يقل  
اذا امرتك بالسجود وان كان هو المراد بل اطلق للتنبية على ان هذا الانكار التويخي انما توجه اليه من حيث  
تركة امثال امر السجود لكن لا من حيث انه امر بالسجود بل من حيث انه امر وايضا في اطلاق قوله  
اسجدوا من غير قريضة مع قوله اذا امرتك من غير ان يقول امر وجوب اشعار بما هو المدعى من ان الامر  
المطلق للوجوب وبهذا سندفع ان هذه الآية انما تشعر بكون الامر بخصوصية السجود للوجوب  
ولا نزاع لاحد في ان الامر يستعمل للوجوب وانما النزاع في كونه حقيقة له



(قوله اي امر النبي صلى ﷺ ١٢٥) الله عليه وسلم) لانه المقصود بالذکر كما يشهده سياق

الآية ويحتمل ان يكون الضمير لله فان الامر له في الحقيقة كذا في تفسير القاضي (قوله فلا يقتضى ان يكون مخالف كل امر مأمورا بالحذر) مع ان المطلوب لا يحصل الا بذلك لان كون بعض الاوامر للوجوب مما لا نزاع فيه (قوله قلت انه عام) لانه مصدر مضاف من غير دلالة على مفهوم ومجرد ما ذكره الشارح من وجود علامة العموم فيه بدون التعريض لما يدل عليه لا يسمن ولا يفتى من جوع (قوله واما اعتقاد حقية الامر فانما هو الخ) فيكون انكار حقية الامر هو مخالفة الدليل الدال على حقيقته (قوله قلنا المفهوم من الآية التهديد)

لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم (واستحقاق الوعيد لتساركة) بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي امر النبي صلى الله عليه وسلم ان تصيبهم فتنه او يصيبهم عذاب اليم فالله تعالى خوفهم وحذرهم من اصابة الفتنه في الدنيا او العذاب في الآخرة بسبب مخالفتهم الامر لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنه الا اذا كان المأمور به واجبا \* فان قلت قوله تعالى عن امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضى ان يكون مخالف كل امر مأمورا بالحذر \* قلت انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر عنه وجواز الاستثناء علامة العموم \* فان قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكار حقيقته فلا يدل على وجوب اتيان المأمور به \* قلنا موافقة الشيء عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الامر هو اتيان المأمور به ومخالفتيه تركه واما اعتقاد حقية الامر فانما هو موافقة الدليل الدال على حقيقته لا موافقة الامر \* فان قلت هذا انما يتم على تقدير وجوب الحذر وهو عين النزاع \* قلنا المفهوم من الآية التهديد

ان يقول كون الامر هنا للوجوب انما عرف بقريته الذم والكلام في الامر المطلق فتأمل (قوله وقيل ان المراد بالنص قوله تعالى وما كان لمؤمن الخ) هذا هو المناسب للمقام والمعنى ما صح للمؤمنين والمؤمنات اذا حكم الله ورسوله حكما ان يختاروا من امرها شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط والضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق التني وغلبة المذكر وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم واذا انتفت الخيرة عن المسأور تعين الوجوب \* قوله واستحقاق الوعيد لتساركة \* هذا استدلال آخر على المطلوب (قوله لان تعليق الحكم بالوصف المراد بالحكم اصابة الفتنه وبالوصف المخالفة) (قوله مشعر بالعلية) اي بعالية الوصف للحكم (قوله فان قلت قوله تعالى عن امره الخ) تقريره ان الامر في الآية مطلق فلا يفيد الا كون امر واحد للوجوب (قوله فلا يقتضى ان يكون مخالف كل امر مأمورا بالحذر) بل المأمور بالحذر هو المخالف لامره اخص وهو ما يذكره قريته للوجوب فلا تدل الآية على ان جميع الاوامر للوجوب فلا يتم المطلوب اذ لا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب (قوله لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر عنه) بان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني واذا جاز الاستثناء منه كان عاما لان جواز الاستثناء معيار العموم (قوله فان قلت هذا) اي الدليل الذي ذكرتموه انما يتم على تقدير ان يكون الحذر واجبا وهو عين النزاع فيكون استدلالا

(قوله قوله تعالى عن امره ليس بعام) كأن كان الوجه تركه عن وان يقول في الجواب لانه يجوز استثناء كل واحد من افراده عنه ليتناسب المستثنى والمستثنى منه (قوله فان قلت هذا انما يتم الخ) اقول توضيح السؤال ان يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب



حاصله منع توقف تمام الاستدلال على التقدير المذكور في السؤال وقد يجاب ايضا تارة بانه لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للإيجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القيسل بقريته السابق وانه لامعنى ههنا للندب والاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وتارة بان الحكم لا يطلب الحذر عن شئ وان لم يوجب الا لان فيه توقع مكروه ولا يتوقع ذلك الا لكونه تركا للواجب ( قوله لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر الخ ) وفي اصول فخر الاسلام وكذلك دلالة الاجماع حجة لان من اراد طلب فعل لم يكن في وسعه ان يطلبه الا بلفظ الامر والمصنف رحمه الله حذا حذوه في الشرح فبيان الشارح دلالة الاجماع بذلك تفسير للكلام بما لا يرتضيه صاحبه لكن ما ذكره فخر الاسلام لا يدفع قول من ﴿ ١٢٦ ﴾ قال بالندب الا ان يكون مراده

الطلب على آكد الوجوه او لا يلتزم استقلال كل واحد من الادلة في دفع جميع اقوال المخالفين

الحذر بقوله تعالى فيلحذر الآن وهو عين محل النزاع واول المسئلة وقد اجاب عنه صاحب التلويح بجوابين احدهما انه لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للإيجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القيسل بقريته السابق وبقرينة انه لامعنى ههنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وتانيهما وهو الاقرب عنده والمختار عند الشارح

والحاق الوعيد عليهم فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما ليلحق به الوعيد ( وكذا دلالة الاجماع ) لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر فيكون الطلب كاملا لان الاصل في كل شئ الكمال وكال الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب في ترك المأمور به اذ لو رخص لم يكن طالبا من كل وجه وهذا الاجماع يدل على ان موجب الامر الوجوب وانما قال دلالة الاجماع لان الاجماع المذكور لم ينعمد على نفس المدعى وانما يدل

بمحل النزاع فلا يفيد المطلوب اذ للخصم ان يقول لانسلم ان الامر بالحذر ان يكون للوجوب لجواز ان يكون الاباحة او الندب وتقرير الجواب انه لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للإيجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القيسل بقريته السابق وانه لامعنى ههنا للندب او الاباحة لان استحقاق العذاب بترك الواجب لا بترك المباح والمندوب والاقرب ما قال الشارح من ان المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحق الوعيد فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وترك الواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد ( قوله لانهم اجمعوا على ان الموضوع الخ ) وايضا قد اجمع اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بصيغة افعال فيدل على انه يطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم تزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ ( قوله لان الاجماع المذكور لم ينعمد على نفس المدعى ) وهو ان الامر

ان المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحق الوعيد بها فيجب ان تكون مخالفة ( للوجوب ) حراما وترك الواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد وحاصلهما لانسلم ان هذا انما يتم به على التقدير المذكور لجواز ان يتم على تقدير آخر هو ان المفهوم من الآية التهديد الخ حتى لو كان نظم الآية هكذا فالخالفون عن امره محذرون ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم لم يتم ذلك ايضا سلمنا انه انما يتم على التقدير المذكور لكننا لانسلم ان وجوب الحذر بالامر المذكور عين محل النزاع واول المسئلة اذ محله انما هو وجوب الفعل بالامر المطلق لا وجوب الحذر بالامر بالمقيد بقريته الوجوب ( قوله لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر ) وضعه له على وجه يكون استعماله في كل من قسميه الوجوب والندب من حيث انه طلب للفعل استعمالا حقيقيا قد عزاه المحلى من الشافعية الى ابى منصور الماتريدي منا ( قوله فيكون الطلب كاملا ) ممنوع اذ لا يدرك العقل منه انه موضوع



(قوله وما ذكرت اخبار عن الطلب) لوقال اخبار عن الايجاب والطلب كما في الكشف لكان اظهر (قوله اى الدليل العقلي) قال المولى الفناى يعنى بالمعقول الاستفادة من موارد اللغة للدليل العقلي لان البحث لغوى انتهى والظاهر ان مراد من فسر به بالدليل العقلي ايضا ذلك لا المعنى المشهور (قوله كالماضى والحال والاستقبال) يريد بالعبارة المختصة بالحال صيغة المضارع مجردة وبالمختصة بالاستقبال صيغة المضارع داخلة عليه السين اوسوف كما هو مذهب الفقهاء (قوله مختص بعبارة) الباء داخلة على المقصور حتما والا لا يفيد المطلوب (قوله فلان توضع له عبارة) يعنى مختصة به ثم ان ما ذكره الشارح رحمه الله تفسيراً للمعقول فى آيات اختصاص الصيغة بالايجاب هو ما جعله فخر الاسلام والمصنف رحمه الله عليه فى الشرح دليلاً لعكسه

لطلب الا انه موضوع للقدر ١٢٧ المشترك بين الوجوب والتدب كيف وان الطلب كما قال

الهندي فى شرح المغنى ترجيح الفعل على الترك فان قلت هو انما ذكر ان طائفة ذهبت الى انه موضوع للطلب المشترك بينهما ثم قال وهو ترجيح الفعل على الترك فلم يفسره به الا الطلب المشترك بينهما لا الطلب مطلقاً فجاز ان يتبادر من لفظ الطلب فى بيان ما اجمعوا عليه الطلب على سبيل الوجوب كما يتبادر من لفظ الوجود عند الاطلاق الوجود الخارجى مع انه يقال الوجود المشترك بين الخارجى والذهنى هو المنقسم اليهما قلت لا نسلم بل هو تفسير للطلب

عليه \* فان قلت لانسلم الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب ولهذا لوقال الشارع اوجبت عليك او اطلب منك يثبت الوجوب \* قلنا كلامنا فى الموضوع للطلب وما ذكرت اخبار عن الطلب لاموضوع له (والمعقول) اى الدليل العقلي وهو ان كل مقصد من مقاصد الفعل كالماضى والحال والاستقبال مختص بعبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه مناط الثواب والعقاب فلان توضع له عبارة كان اولى

للاجوب اذ لو انعقد عليه لما وقع الاختلاف فيه وانما انعقد على محل آخر وبدلالة ذلك ثبت المدعى لان الدلالة تعمل عمل الصريح اذ لم يوجد ما يخالفها والمراد بدلالة الاجماع هي كون الاجماع بحيث اذا لوحظ محله من المجمع عليه دل على المطلوب (قوله وما ذكرت اخبار عن الطلب لاموضوع له) لكن قد يراد به الانشاء ويصير كناية عن الامر حينئذ ثبت به الالتزام بطريق الاقتضاء وصار معناه اوجبت عليك لاني امرتك به فتأمل (قوله كالماضى والحال والاستقبال الخ) مراده بالصيغة المختصة بالاستقبال نحو اضرب وبالحال نحو يضرب وهذا بناء على ان المضارع حقيقة فى الحال عند الفقهاء حتى لو قال كل مملوك املكه فكذا يتناول ما يملكه فى الحال لا ما يملكه هكذا فى الجامع الصغير (قوله والايجاب اعظم مقاصد الفعل) مراده قبل النقل من الوجود الى الوجوب لان المراد بالايجاب فى الشرع شغل الذمة بالواجب والفعل متراح

مطلقاً ووصفه اياه بالاشتراك بينهما ليس الا لبيان ان شأنه ذلك وهذا كما اشار الى انه موضوع للاذن المشترك بين الثابتة عند بعضهم فوصف الاذن باشتراكيهما لبيان ان شأنه ذلك ولذلك جزم المحلى فان القدر المشترك بينهما هو الطلب قائلاً بان للطلب قسمين الوجوب والتدب وان الوجوب هو الطلب الجازم كالاجباب فنقول منه وجب كذا اى طلب بالبناء للمفعول طلباً جازماً (قوله وما ذكرت الخ) العبارة المحررة ان يقال وما ذكرت اختيار بالايجاب او بالطلب وضعاً لا موضوعاً لانشاء الطلب (قوله فلان توضع له عبارة كان اولى) اعادة العبارة نكرة تقتضى ان تكون الثانية غير الاولى فيستفاد من هذا الكلام والذى قبله ان كلا من مقاصد الفعل كالفعل الماضى نحو ضرب وفعل الحال كيضرب على رأى من جعل مثله حقيقة فى الحال وحده وجعل



فيمسبوق وقالا ههنا الدليل المعقول ان تصارييف الافعال وضعت لمعان على الخصوص فصار معنى الماضى حقا لازما  
 الادلل وكذا الحال فكذلك صيغة الامر لطلب المأمور به فيكون حقا لازما به على اصل الوضع ( قوله وهى  
 الامر) لانه اذا وجب ان يكون له صيغة مفردة فتلك الصيغة اما ان تكون افعال او غيرها وبطل الثانى اجماعا  
 فتعين الاول كذا فى شرح المصنف رحمه الله فلاحاجة الى ما قيل المدعى ليس الاختصاص ذلك بالصيغة وانما تعينت  
 صيغة الامر بملاحظة ما تقدم من ان الامر يدل على الطلب والاصل فيه الكمال وذلك بالايجاب كما زعمه  
 بعض الناظرين فى المقام ( قوله فان قلت هذا اثبات اللغة الخ ) يومهم كون ذلك بحثا لغويا لكن قوله  
 لانه مناط الثواب والعقاب لا يلائمه لان ما يكون كذلك انما هو الايجاب الشرعى لا اللغوى ( قوله وهو باطل )

الافعال الثلاثة منقسمة على الازمنة الثلاثة وفعل الاستقبال كضرب امرا مختص بعبارة وان الايجاب مختص  
 بعبارة رابعة وذلك بين الفساد اللهم الا ان يكون مراده ان كلا من مقاصد الفعل الثلاثة التى هى الاخبار الماضوى  
 والاخبار الحالى والاخبار الاستقبالى مختص بعبارة بمعنى انه لا يستفاد الامنها غاية ما فى السبب ان الاول عبارة  
 وللآخرين كليهما عبارة هى المضارع على رأى من جعله مشتركا بين الحال والاستقبال ولا شك ان الايجاب اعظم  
 مقاصد الفعل فلان توضع له عبارة اخرى بتلك المثابة لاعظمتيه ﴿ ١٢٨ ﴾ كان اولى من ان لا يكون له عبارة

وهى الامر \* فان قلت هذا اثبات اللغة بالقياس وهو باطل

الى اختيار المكلف ( قوله وهى الامر ) فيه شىء لان هذا الدليل انما  
 يقتضى اختصاص الايجاب بمطلق الصيغة لا بصيغة الامر والجواب اذ المدعى  
 ليس الاختصاص ذلك بالصيغة وانما تعينت صيغة الامر بملاحظة ما تقدم من ان الامر  
 يدل على الطلب والاصل فيه الكمال وذلك بالايجاب ( قوله هذا اثبات  
 اللغة بالقياس وهو باطل ) مراده اثبات اللغة ابتداء من غير تقدم وضع قاعدة

اصلا كما هو مذهب اهل  
 الاباحة والندب القائلين  
 بان الايجاب بالقرينة  
 المقارنة لصيغة افعال  
 او يكون له عبارة بتلك  
 المثابة لكنها ليست  
 باخرى كما لو كان المضارع

مشتركا بينه وبين الاخبار الحالى والاستقبالى اما الاول فللحذر من ان يكون الايجاب ( كلية )

مقصدا لاعبارة له واما الثانى فللحذر من ان يكون هو اعظم مقاصد الفعل مع ان العبارة الدالة عليه مشتركة بينه  
 وبين غيره والاصل عدم الاشتراك لعدم اصالة الاشتراك وبهذا يظهر سقوط مذهب اهل الاباحة والندب  
 وكذا مذهب القائلين بالاشتراك بين الوجوب وبينهما لانه اذا بطل اشتراك صيغة ليست باخرى بامر بطل اشتراك  
 صيغة اخرى جزما ( قوله هذا اثبات اللغة بالقياس ) اعلم ان معظم اصحابنا واصحاب الشافعى ذهبوا الى انه لا مدخل  
 للقياس فى اثبات اللغة وذهب بعض الشافعية وبعض اهل العربية الى مدخليته فيه وتحرير موضع الخلاف من الوفاق  
 انهم اتفقوا على انه لا يجرى فى العلم كزيد لانتفاء الجامع فيه مع انه لا بد من معنى جامع بين المقيس والمقيس عليه  
 ولا فى الصفة كالعالم لوجوب اطرافها فى كل محل وجد فيه مفهومها وضعا وكون اطلاقها عليه بالوضع دون القياس ولا  
 فى اسم الجنس كالرجل لانتفاء الجامع فيه ايضا لانتفاء ان الرجل موضوع بازاء آدمى ذكر جاوز حد الصغر من غير  
 تعيين لفرد وان كل من وجد فيه هذا المعنى اطلق هو عليه بالوضع وان قولهم هذا سيبويه لثجوى غير سيبويه  
 فعلى المجاز باطلاق سيبويه على حافظ كتابه او علمه او تقدير مثل سيبويه فى علمه وموضع الخلاف انما هو  
 الاسم الموضوع لمسمى مستلزم لمعنى هو مدار التسمية كالخمر الموضوع للئى من ماء العنب اذا غلا  
 واشتد وفذف بالزبد فان مسماه هذا مستلزم لما هو مدار تسميته بالخمر من تخمير العقل وهو تغطيته فمن جوز  
 القياس فى اللغة جوز اطلاق ذلك الاسم على مسمى آخر وجد فيه ذلك المعنى



اراد باثبات اللغة بالقياس هو اثباتها ابتداء من غير تقدم وضع قاعدة كلية من اهل اللغة فلا ينساقى القياس اللغوي كقولهم كل اسم فاعل من الثلاثي المجرد على وزن فاعل ومن افعال على وزن مفعول ( قوله قلت القياس لاثبات عدم اصالة المشترك ) الظاهر ان اثبات ذلك غير كاف في المقام فان الادلة المذكورة ليست الادلة كون موجه الوجوب والجواب عنه يحتاج الى التمهّل كما يظهر ﴿ ١٢٩ ﴾ بادنى تأمل ( قوله وقد يقال الخ ) اى في الاستدلال

الا ان الواضع لم يسمه به لوجود الجامع بين المسميين كالتيذ الخمر للعقل ومن لافلا وبهذا التقرير يظهر ان اللغة انما لا تثبت عند المعظم بالقياس الذي هو التمثيل والافكثير من الاحكام اللغوية يثبت بالقياس الذي هو الاستقراء لحذف عامل المفعول المطلق قياسا في المواضع المذكورة في كافيته ابن الحاجب مع انه من المانع لاثبات اللغة بالقياس الذي هو التمثيل ولقد صرح الاصفهاني في شرحها بان مراده بالقياس ثمة الاستقراء لا التمثيل الذي هو محل الخلاف وان القياس يطلق عليهما وعلى الضابط الكلي الذي يعلم بطريق الاستقراء ( قوله القياس لاثبات عدم اصالة المشترك )

قلت القياس لاثبات عدم اصالة المشترك لا لاثبات اللغة وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك \* وقد يقال الامر متعد لازمه الايتار فالامر لا يتحقق بدون الايتار كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل الوضع لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وصار ملحقا بالجمادات وهو باطل فنقل الشارع الوجود الى الوجوب كلية والا فلا شك في ثبوت القياس اللغوي لان القياس ثلاثة شرعى ولغوى وعقلى والمراد باللغوى ان يضع الواضع قاعدة كلية يندرج تحتها جزئيات كان يقول مثلا اسم الفاعل مادل على حدث وصاحبه فانه يندرج تحته ضارب وشارب وحاجب وغيرها ( قوله القياس لاثبات عدم اصالة المشترك لاثبات اللغة ) يعنى اثبتنا نفي كون الامر مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة بالقياس على اختصاص كل مقصد من مقاصد الفعل بعبارة لان الايجاب من مقاصد الفعل فيختص بعبارة على ان بعضهم جوز اثبات اللغة بالقياس ولكن الاصح منه اذ اللغة انما تستفاد من الواضع هكذا قالوا وفيه شيء فان المدعى اختصاص الايجاب بصيغة الامر ونفي استفادته من غيرها ان المدعى ان الامر مختص بالوجوب ونفي اشتراكه بين الثلاثة حتى يستقيم قولهم ان المراد نفي كونه مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة فتدبره ويمكن ان يجاب عنه بانه اذا ثبت اختصاص صيغة بالايجاب ثبت نفي الاشتراك بين الثلاثة بطريق اللزوم لان الاختصاص ينفي الاشتراك ( قوله ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك ) اى استحقيقه بالوعيد لا يقال لو كان المأمور به معصية فانه لا يستحق الوعيد بتركها لغة لاننا لانسلم وانما يستحقه شرعا وهو غير مفيد سلمنا انه يلزم لغة لكن المعصية لما خرجت بدليل وجب فيما وراءها حمل كلامهم على ظاهره ( قوله وقد يقال ) هذا الاستدلال بطريقة اخرى من جهة المعقول على كون الامر للوجوب تقريرها ان امر فعل متعد لازمه ايتار بمعنى امثل ووجود المتعدى بدون لازمه محال فتقتضى

اعلم ان ذلك القياس انما هو (٩) ( شرح المنار ) لاثبات ان الامر للايجاب على وجه لازم منه عدم الاشتراك بينه وبين غيره لاعظيتمه واصالة عدم الاشتراك لعدم اصالة الاشتراك على ما مر لانه لاثبات عدم اصالة الاشتراك او عدم اصالة المشترك كما زعم ( قوله لاثبات اللغة ) لان في اثباتها بالقياس على ما علمت من تحرير المراد به اطلاق اسم المقيس عليه على المقيس وفيما نحن فيه اطلاق فعل آخر عليه ( قوله وقيل المعقول الخ ) يدل على ان موجب الامر الوجوب لغة وقد اختلف في قولهم الامر للوجوب امسئلة شرعية لانه وجوب شرعى اولغوية لانه لغوى قال ابن الهمام وهو الوجه اذ لاخل



بالمقول (قوله والمراد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب) اشارة الى الجواب عما يرد من ان الامر حينئذ يكون حقيقة في طلب الوجود و ارادته مجاز في الايجاب ولا يلزم ذلك كون موجه الوجوب كما هو المدعى وتقرير الجواب ظاهر وفي فصول البدائع وحين منع الاختيار لزوم الوجود ﴿ ١٣٠ ﴾ عادة وشرعا استعمل الامر

لانه مفض الى الوجود قضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن والمراد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية لان الوجوب ليس الابحسب الشرع وفيه نظر اما اولاً فلأن الخلاف في صيغة الامر نحو اقبل وغيره لافي لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا على المدعى واما ثانياً فلأنه لا يخلو اما ان يراد به اللزوم الحقيقي او اللغوي لاسيما الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الايتار

القياس ان لا ينفك الايتار عن الامر كما لا ينفك الاجتماع عن الجمع والانجراح عن الجرح والانكسار عن الكسر لكن لو كان الوجود لازماً للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وهو باطل لان للعبد نوع اختيار نفياً للجبر واستحقاقاً للشواب بالافتداف على الايتار مختاراً او العقاب بتركه كذلك فنقل الشارع الوجود الى الوجوب تحامياً عن الجبر فبقى الوجوب المفضى الى الوجود في ذمة المكلف جبراً من غير اختيار منه على وجه لا بد للمكلف من الايتان بموجه شرعاً حتى يستحق العقاب بتركه وهذا اولى من القول بترأخي وجود اللزوم هنا الى زمان اختيار المكلف تحامياً عن الجبر لما يلزم عليه من التناقص على ما لا يخفى (قوله والمراد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب الحقيقة الشرعية) هذا جواب سؤال بان يقال قد قلتم ان الشارع نقل الوجود الى الوجوب فلم يكن الامر حقيقة في الوجوب بالوضع مع انهم قالوا الامر حقيقة في الوجوب فاجاب بان المراد الحقيقة الشرعية اذا الحقيقة على ثلاثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية (قوله فلان الخلاف في صيغة الامر) لافي لفظ الامر بل الخلاف في حقيقة الامر واتم قد اتمتم الدليل على لفظ الامر حيث قلتم ان امر متمدد لازمه ايتار فلا يكون الدليل وارداً على المدعى اللهم الا ان يقال اذا صدرت هذه الصيغة عن الحكيم يصدق عليه انه امره به فعلى هذا يكون الدليل وارداً على المدعى لكن للواقعية ان يقولوا لا نسلم صدق ذلك بل نتوقف حتى يأتي البيان فان ظهر ان المراد منه الوجوب يقال امرني او التذنب يقال ندبني او التهديد يقال هددني وعلى هذا فقس (قوله لا يخلو اما ان يراد به اللزوم الحقيقي) اي الذي ينتفي الملزوم بانتفائه او اللزوم اللغوي وهو الذي في مقابلة المتعدى لاسيما الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الايتار في حق الكفار فانه متحقق

للو جوب المفضى اليه لغة وشرعية فهو حقيقة فيه من الحيتين (قوله اللزوم الحقيقي) اي الذي ينتفي الملزوم بانتفائه (قوله او اللغوي) يريد به ما يقابل المتعدى (قوله لاسيما الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الايتار) قد اجاب عنه المحققون بان الايتار لازم الامر في الاصل وتحقق الامر

فان الايجاب لغة الاثبات والالزام وايجابيه سبحانه وتعالى ليس الا الزامه واثباته على المخاطبين لطلبه الحتم فهو من افراد اللغوي واستحقاق العقاب بالترك ليس جزء المفهوم بل مقارن بخارج عقلي او عادي لامر كل من له ولاية الالزام وهو حسن عقاب مخالفة الى آخر ما قاله (قوله لان الوجوب ليس الابحسب الشرع) مبني على ان استحقاق العقاب بالترك جزء مفهومه وهو

ممنوع لما مر (قوله فلا يكون الدليل وارداً على المدعى) اللهم الا ان يقال اذا صدرت هذه الصيغة (في حقهم) عن الحكيم يصدق عليه انه امر بها فيكون وارداً عليه كذا قال القاتني (قوله واما ثانياً الخ) حاصله منع ان الايتار الذي اذا لزم الامر بمعنى صيغة اقبل لانه لا يخلو اما ان يراد به اللزوم اللغوي وهو المطاوع



عند انتقائه انما هو من جهة نقل الشرع له من الوجود الى الوجوب لانه يتضمن تراخي الایتمار الى حين اختياره وجاز ان لا يختاره بخلاف الكسر مع الانكسار فلا يقال كسره فلم ينكسر لعدم تخلل الاختيار بينهما وبذلك يظهر ان المطاوع على قسمين قسم يجوز تخلفه وذا فيما يتخلله الاختيار وقسم لا يجوز وذا فيما لا يتخلله ( قوله ولا الى الثاني لانا لانسلم ان الایتمار بمعنى الخ ) كذا في شرح المغني للقآني وفيه ان معنى منع ذلك بعد ما ثبت عن ائمة اللغة غير موجه وعليه كلام الزمخشري في الاساس غاية الامر ان يكون ذلك مخالفا لما هو المشهور في المطاوعة من كون الفعل المطاوع متحصلا لتحصيل الفعل المطاوع له وكم من شيء في لغة العرب يكون كذلك ( قوله بل بمعنى صيروته مأمورا ) دفعه بعض الافاضل بان الاثر المطلوب بالامر ليس المأمورية بل الوجود وحين منع الاختيار لذلك استعمل للوجوب المفضى اليه ثم انه قد ذكر في كشف الكشافي في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين ان حقيقة امرته فأتى وجه الامر اليه فتوجه ثم استعمل في الامثال مجازا فعلى هذا لم لا يجوز ان يقال ان مراد فخر الاسلام بكون الایتمار بمعنى الامثال لازم الامر هو ذلك الاستعمال ﴿ ١٣١ ﴾ لا اصل للغة فلا يرد عليه شيء ( قوله كيف وان

الایتمار بمعنى الامثال ليس بلازم بل هو متعد اجاب عنه صاحب الكشف بانا لانكسر ذلك لكن ما هو متعد الى مفعول واحد فديكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى مفعولين للزومه على الفاعل والمفعول الواحد وعدم تعديه الى المفعول الآخر فيصلح

يقال امرته فلم يأتى ولا الى الثاني لانا لانسلم ان الایتمار بمعنى الامثال لازمه بل بمعنى صيرورته مأمورا كالكسر لازمه الانكسار بمعنى صيرورته منكسرا كيف وان الایتمار بمعنى الامثال ليس بلازم بل هو متعد يقال أتم امر فلان اي امثله

في حقهم بدون الایتمار منهم ولهذا صح ان يقال امرته فلم يأتى كما يقال امرته فأتى ولا يصح كسره فلم ينكسر ولا الى الثاني لانه متعد اذ يقال أتم زيد عمرا واجيب عن الشق الاول بان الایتمار لازم اي للامر في الاصل كما ذكرنا من ان المقصود منه حصول الفعل كما ان الغرض من الكسر الانكسار الا انه لو بقي كذلك لسقط الاختيار من المأمور فقله الشارع من الوجود الى الوجوب وعن الثاني بانا لانكسر ذلك لكن ما هو متعد الى مفعول واحد

ان يكون لازما اي مطاوعا لما هو متعد الى مفعولين كما يقال علمته القرآن فعلمه والامر متعد الى مفعولين الى احدهما بنفسه والى الآخر بالياء يقال امرت زيدا بكذا فيصلح ان يكون الایتمار لازماله ( قوله يقال أتم امر فلان اي امثله ) كذا في الكشف وغيره وفيه بحث لان كون أتم متعديا في هذا الاستعمال لا يفيد شيئا اذ من شيء يكون متعديا ولازما فيجوز ان لا يكون أتم الجاري على امرته جريان المطاوع على المطاوع له متعديا بل الظاهر هو ذلك اذ لا شبهة لاحد في صحة قولهم امرته فأتى و ذكر المفعول معه غير مسموع ولا مقتضى لان التزام الحذف ولعل هذا المنع اولى في الجواب مما نقلناه سابقا عن صاحب الكشف من ان تسميته لازما تامها بالنسبة فانه

غيره لان ذلك هو الایتمار بمعنى الامثال وهو ينفك عن الصيغة المذكورة حيث يتحقق بدونه لانه يقال امرته فلم يأتى بمعنى لم يمثل ولا يكون هو مطاوعا للفظ الامر لما مر ايضا من انه يقال امرته فلم يأتى بمعنى لم يمثل بل يكون المطاوع له الایتمار بمعنى صيرورة المأمور مأمورا وهذا لا يلزم من لزوم لفظ الامر ان يكون الامر للوجوب لانه لا ينافي عدم الامثال وكيف يكون الایتمار بمعنى الامثال لازم لفظ الامر لغة كالانكسار اللازم للفظ الكسر لغة وانه متعد والانكسار لازم هل قياسه عليه الا قياس

مع الفارق وقوله بمعنى صيرورته منكسرا خطأ



غير ميهود (قوله كالواريد من العام بعضه وكالواطلاق لفظ الانسان الخ) وقال في الكشف وليس هذا كالعام اذا اريد به بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع لشمول جمع من المسميات للاستغراقها عندنا والشمول موجود في البعض والكل حتى ان من شرط الاستغراق فيه يقول انه مجاز في البعض ايضا ﴿ ١٣٣ ﴾ وكذا لفظ الانسان موضوع بازاء

( وان اريد به الاباحة او الندب ) لما بين ان موجب الامر هو الوجوب وقد كان يطلق على الندب والاباحة شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق ( فقيل انه حقيقة لانه بعضه ) وهو مختار فخر الاسلام يعني ان الاباحة جزء من الوجوب اذ الشيء مالم يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب جزء منه لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فكان حقيقة فيهما كالواريد من العام بعضه وكالواطلاق لفظ الانسان

فديكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى مفعولين للزومه على الفاعل والمفعول الواحد فيصالح ان يكون لازما الى مطاوعا لما هو متعد الى مفعولين كما يقال علمته القرآن فتعلمه وكسوته الثوب فاكتساه والامر متعد الى مفعولين الى احدهما بنفسه والى الآخر بنفسه وبالباء يقال امرته الخير وامرته بكذا وفيه بحث اما اولا فلان قوله المقصود من الامر حصول الفعل ممنوعا خصوصا على مذهبنا على ما تقرر من ان الامر لا يتوقف على ارادة الفعل من المأمور فيجوز ان لا يكون مرادا اولا ولا يحصل الاتجار ولا يكون المقصود الحصول بل يكون المقصود الابتلاء والاختيار واما ثانيا فلان قوله قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى اثنين غير مفيد للمطلوب لانه لا يدل على ان الامر للوجوب اذ كون الامر متعديا الى واحد غير متعد الى اثنين لامساس له بالدعوى فلا يفيد شيئا ﴿ قوله وان اريد به الاباحة او الندب فقيل انه حقيقة ﴾ قال ابو اليسر وصاحب الميزان الاجماع على انه مجاز ان اريد به الاباحة لكن الشيخ جمع بينهما تبعا لفخر الاسلام وسنوضح توجيه ما اختاره والخلاف فيما اذا اريد به الندب انه حقيقة فيه ام مجاز فذهب عامة اصحابنا وجمهور عامة الفقهاء والمحققون من اصحاب الشافعي وشمس الأئمة وصدر الاسلام الى انه مجاز وذهب اصحابنا الشافعي وفخر الاسلام وجمهور المحدثين الى انه حقيقة فيه ﴿ قوله شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق ﴾ يعني هل هو بطريق الحقيقة ام بطريق المجاز وهذا الخلاف ليس في صيغة الامر على ان فخر الاسلام اثبت كونها حقيقة في الوجوب مجازا فيما عداه بل الخلاف في ان اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة في الاباحة والندب حقيقة ام مجاز فبه لذلك

معنى الانسانية وبالعلمي او الشلل لا ينتقض ذلك المعنى بخلاف الامر فانه موضوع للطلب المانع من النقيض والندب مغايله لاحالة انتهى وقال بعض المحققين ان الحقيقة القاصرة على اصطلاحهم هو الشيء المستعمل في بعض المعنى الفاتت بعض اجزائه الغير المحمولة مع تمام مسماه كما في الامثلة المذكورة اذ لا ينتقض مسمى الانسان

والصواب ان يقال بمعنى صيرورته مكسورا (قوله كالو اريد بالعام بعضه ) لا يقال هذا على اطلاقه ليس يجيد اذ ربما يكون العام الذي اريد به بعضه مجازا كالو اريد بالجمع الاثنان او الواحد بخلاف ما لو اريد به بعد التخصيص الثالث فصاعدا فانه لا يكون مجازا لعدم خروجه عن عمومه على ما عرف في محله نعم لو قال كالو خصص العام لكان جيدا اذ كلما خصص العام كان حقيقة وليس كل ما اريد به بعضه

كان حقيقة لانا نقول انما يكون ذلك على اطلاقه غير جيد على ما ذهب اليه غير فخر الاسلام من ان المجاز (قوله)

لفظ اريد به غير موضوع له من غير تفرقة بين ما كان جزءا وخارجا واما هو فانه وان عرفه بهذا الا انه لا يجعل الجزء غير ما وضع له كتابه عليه الشارح وبسمى اللفظ المستعمل في الجزء حقيقة قاصرة ولو كان جزءا في التقدير ويجعل



بنحو العمى وكذا ما وراء الاثنين تمام حقيقة الجمع العام عند شارطى الانظام وان كانت قاصرة عند شارطى الاستغراق انتهى وبه يظهر ما فى كلام صاحب الكشف من الخلل ( قوله اى قال الكرخى والخصاص ) وفيه كلام اما اذا اريد به التدب فلانه لاختصاص لهذا القول بهما بل هو مذهب عامة اصحابنا وجهور الفقهاء واما اذا اريد به ﴿ ١٣٣ ﴾ الاباحة فكما ذكره ابو اليسر وصاحب الميزان انه اذا اريد به الاباحة

فهو مجاز فيه بالاجماع كل ذلك مذكور فى الكشف هذا وقد يقال قول فخر الاسلام انه حقيقة قاصرة مبنية على اصطلاح خاص فى المجاز بزيادة قيد على ما ذكره القوم فى حده وهو ان يكون المعنى المجازى خارجا عن المعنى الحقيقى فالنزاع فى انه مجاز فيهما كما ذهب اليه الخصاص والكرخى او حقيقة كما ذهب اليه البعض واختاره فخر الاسلام لفظى

صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فى التدب والاباحة مع القول بان كلا منهما بمنزلة الجزء منه لتباين ثلاثتها مع اشتراكها فى جواز الفعل بناء على ما نقل عنه فى التلويح من ان معناها من معناه

على مقطوع اليد فكان حقيقة قاصرة ( وقيل لا ) اى قال الكرخى والخصاص لا يكون حقيقة ( لانه جازا صله ) اى اصل الموضوع له وهو الوجوب يعنى لازم التدب والاباحة عدم الاستحقاق بالعقوبة بتركه ولازم الايجاب الاستحقاق بها بتركه فيكون الوجوب والاباحة والتدب غيرين للتساقى بين لازميتهما فاستعمال الامر فيهما يكون مجازا \* فان قلت كيف اختار فخر الاسلام كونه حقيقة فيهما وكونهما جزءين

( قوله يعنى لازم التدب والاباحة ) الاولى ان يقول لان المقام مقام التعليل ( قوله غيرين ) اى الوجوب قسما والتدب والاباحة قسما فلذا اتى بلفظ المثني وكذا الضمير فى لازميتهما راجع الى الوجوب والتدب والاباحة بالاعتبار الذى ذكرناه ( قوله يكون مجازا ) الاصح ما اختاره فخر الاسلام من انه حقيقة لانا وان سلمنا ان الاباحة مبنية للوجوب باعتبار انها جواز الفعل والترك وان الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك الا معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لانه يدل على كلا جزئيه وهما جواز الفعل والترك لان الامر لادلالته على جواز الترك حينئذ بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التى هى جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على انه الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذى يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاقه على كل منهما من باب اطلاق لفظ الكل على الجزء وهو ليس بمجاز بل حقيقة قاصرة لان المجاز هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له والجزء ليس بغير كما انه ليس بعين وسيأتى بقية الكلام على ذلك ( قوله فان قلت كيف اختار فخر الاسلام الخ ) الاعتراض على فخر الاسلام فى شيئين الاول انه اثبت الجزئية وهما ليسا كذلك والثانى انه قال انه حقيقة فيهما وهو ليس كذلك بل مجاز فيهما لانه اذا اثبت الجزئية انتفى كونه فيهما حقيقة لانه انما اثبت الحقيقة على تقدير الجزئية ثم المعتز يقول وعلى تقدير الجزئية ليس الامر فيهما

بعضه فى التقدير وبهذا يظهر ان البعضية التى ذكرها المصنف هى التقديرية دون التحقيقية وان فخر الاسلام لا يقول بما قرره الشارح فى بيان مذهبه من ان الشئ ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا لقوله بالتباين بين الثالثة وكذا لا يقول بان الشئ ما لم يكن مندوبا لا يكون واجبا لقوله به ايضا ( قوله بين لازميتهما ) اى لازم الوجوب ولازم الاخوية المعدودين غيرا واحدا له ( قوله فاستعمال الامر فيهما ) اى فى الاباحة والتدب كما لا يخفى ( قوله وكونهما جزءين من الوجوب غير مسلم ) جملة حالية تفيد مع قبلها ان جزئيهما منه لو كانت مسلمة



(قوله مرجوحا او مساويا) تفصيل للترك وتقسيم له والاول اشارة الى فصل التذب والثاني الى فصل الاباحة (قوله ولادلالة لها على جواز الترك اصلا) ان اراد بحسب الحقيقة فقير مفيد وان اراد بحسب المجاز فمنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا بجماع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه (قوله بل معناه انه يدل على الجزء الاول من التذب او الاباحة وهو جواز الفعل الخ) قيل عليه ان معنى الامر حينئذ لا يكون ندبا وابعاحه بل امرا ثالثا ليس معدودا في معانيه (قوله وانما يثبت ذلك بالقرينة) الاشارة الى جواز الترك حتما لكن يرد عليه انهم قد اختلفوا في الامر المطلق اى المجرى عن القرائن واختار بعضهم كونه للاباحة وبعضهم كونه للتذب فاذا توقف مابه الافتراق بينهما على قرينة كيف يصح جعل الامر المطلق محل النزاع وفي التلويح ١٣٤ وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل

اذ لا دليل على حرمة

من الوجوب غير مسلم اذ ليس التذب والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون جزءا من الوجوب بل الثلاثة انواع متباينة داخلية تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والتذب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوى وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا \* قلت ليس معنى كون الامر للتذب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولادلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من التذب او الاباحة وهو جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة ولاخفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب

لكانت صيغة الامر حقيقة فيهما عنده لكنهما متنوعة وانت تعلم انها غير متنوعة لثبوتها تقديرا عنده فلا يرد السؤال المذكور اصلا واما جواب الشارح الاقنى فلا يليق من طرف فخر الاسلام لوروده على وفق مذهب اليه صاحب التوضيح من

حقيقة ايضا والجواب المذكور في الشرح (قوله وهو جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب) ثم حرمة الترك فصل للوجوب وجواز الترك مع اولوية الفعل فصل للتذب ومساوات الطرفين فصل للاباحة فان الفعل ان كان بحيث يعاقب فى الآخرة فهو الحرام وان لم يكن كذلك فهو ينقسم الى هذه الاقسام فعدم العاقبة على الفعل عبارة عن جواز الفعل وهو جزء داخل

ان ذلك من قبيل اطلاق لفظ الكل على الجزء جزئية تحقيقية لا تقديرية كما هو مذهب فخر الاسلام (قوله ليس معنى كون الامر للتذب او الاباحة

الخ) ذكره صاحب التلويح على انه محصل مذهب اليه صاحب التوضيح الا انه لم يقل (في مفهوم) وانما يثبت ذلك بالقرينة لان مذهب صاحب التوضيح ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب فيكون امتناع الترك داخلا في مفهومها فلو قال ذلك لفهم انه خارج عنه ثابت بالقرينة لابعاحه وهو خلاف مذهبه كما انه خلاف مذهب فخر الاسلام الذى جعل الشارح هذا الجواب من طرفه نعم قال في موضع ذلك مانعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في التذب بواسطة القرينة فلم يذكر ثبوت امتناع الترك بها لما علمت ولان الكلام انما هو في التذب والاباحة والمعتبر فيهما انما هو جواز الترك فقط لا جوازه وامتناعه وبالجملة فصيغة الامر عند صاحب التوضيح دالة بالوضع على الوجوب حتى يقوم القرينة الصارفة عنه فتدل على مجرد جواز الفعل ويكون جواز الترك ثابتا بحكم الاصل ثم لا يثبت رجحان الفعل وهذا انما يكون في التذب دون الاباحة حتى تقوم



الترك فان قيل غاية ما لزم مما ﴿١٣٥﴾ ذكر ان يكون معنى صيغة الندب والاباحة تجوز الفعل المقيد بتجوز

الترك وهو يمتنع ان يكون جزءاً من الوجوب فلنا لامتناع لان القيد خارج عن المقيد فيتحد التجوز الذى فى الندب والاباحة والتجوز الذى فى الوجوب ذاتاً وان تفسيرا اعتبارا ( قوله فان قلت فعلى هذا لافرق بين قولنا هذا الامر للندب او الاباحة ) كان الاظهر فى العبارة ان يقال وبين قولنا هذا الامر للاباحة لان بين يقتضى شيئين ( قوله فعلم من الاول انه انسان ) ومن الثانى انه طائر مع ان مدلول اللفظ واحد ( قوله اراد فخر الاسلام من غير الموضوع له ) اى فى حد المجاز وهذا شروع فى الجواب عن قول السائل وعلى تقدير جزئيتها يكون استعمال اللفظ فى غير الموضوع له فينبغى القرينة عليه ( قوله كما اذا قلنا رعى حيوان ) اى فى مقارنة القرينة لافى استعمال الكل فى الجزئى لسان استعمال امر الندب من قبيل استعمال الكل فى الجزاء على ما صرح به فافهمه

من جواز الفعل مع امتناع الترك فاستعمال الصيغة الموضوعه للوجوب فى مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل فى الجزء \* فان قلت فعلى هذا لافرق بين قولنا هذا الامر للندب او الاباحة اذ المراد انه مستعمل فى جواز الفعل \* قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل فى جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا رعى حيوان وطار حيوان فعلم من الاول انه انسان اراد فخر الاسلام من غير الموضوع له

فى مفهوم هذه الاحكام فيكون جزء المفهوم الوجوب ( قوله من قبيل استعمال الكل فى الجزء ) فيه نظر لان استعمال الكل فى الجزء من باب المجاز على ما تقول فى محله فيكون اطلاق الامر على الاباحة والندب مجازا فلا بد لكلام الشارح من تمة بعد قوله من قبيل استعمال الكل فى الجزء كما ذكره بعض الشراح وهى ويكون معنى استعمال الصيغة فى الاباحة والندب وهواستعمالها فى جزئها الذى هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذى هو جواز الترك بحكم الاصل لابدالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل فى الندب بالقرينة وهذا مبنى على امرين احدهما ان المراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا فيه بناء على ان الوجوب عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك والاباحة عدمهما وان المأذون فيه جنس للواجب والمندوب والمباح والمناقشة فى امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى انهم يقولون الامر حقيقة فى الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابق للفظ ثم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك والثانى ان المراد من استعمال الامر فى الندب والاباحة ان يستعمل على نحو ما صرحوا به من استعمال الاسد فى الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لامن حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر فى الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل فى الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة ( قوله كما اذا قلنا رعى حيوان وطار حيوان ) فان مدلول اللفظ واحد لان الاول مستعمل فى الانسان بقرينة الرعى والثانى فى الطير بقرينة الطيران ( قوله اراد فخر الاسلام من غير الموضوع له ) اى فى تعريف المجاز المعنى الخارجى الح هذا جواب قول السائل وعلى تقدير جزئيتها يكون استعمال اللفظ فى غير ما وضع له فينبغى ان يكون مجازا وتقريره ان اللفظ المستعمل فى جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه



ان يكون مجازا ( قوله بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء ) ١٣٦ وقد يقال مبنى مقاله فخر الاسلام على

المعنى الخارجى بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء على ما عرف من تفسير  
الغير فى علم اصول الكلام وهذا بحث دقيق لا يتم الا بما مر من التحقيق  
وبه سقط نظر بعض الشارحين بان الاباحة ليست بعضا من الوجوب اصلا  
ولا يقتضى \* اى الامر المطلق ( التكرار ) اى لا يوجب ما فرغ من بيان  
اختصاص الامر بالوجوب وعكسه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص  
هل يوجب التكرار بلا قرينة اولا وان لم يوجب هل يحتمله اولا التكرار  
ان تفعل فعلا ثم تعود اليه قال بعض اصحاب الشافى انه يوجب التكرار

يجب فى المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه  
ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع  
وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعند فخر الاسلام اللفظ ان استعمل  
فى غير ما وضع له اى فى معنى خارج عما وضع فجاز والا فان استعمل فى عينه  
حقيقة والا حقيقة قاصرة وكل من التدب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب  
فيكون صيغة الامر الموضوع للوجوب حقيقة قاصرة فيهما ( قوله بناء على  
عدم اطلاق الغير على الجزء ) قد عرفت وجه البناء على ذلك ( قوله على  
ما عرف من تفسير الغير ) هو متعلق بعدم الاطلاق وقد فسروا الغربية فى علم  
الاصول بكون الموجودين بحيث يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر  
اى يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود او بحسب الجزء \* فان قلت فعلى هذا  
يكون الجزء مغايرا للكل للقطع بوجوده بدون الكل وحينئذ فلا يتم المطلوب  
\* قلت الجزء من حيث هو جزء للكل لا يوجد بدون الكل فلا يكون الجزء  
مغايرا له وبقي الكلام على ذلك فى علم الكلام فليطالع ( قوله وهذا بحث دقيق )  
الاشارة الى ان المراد بالغير المعنى الخارجى بناء الح والذى مر من التحقيق  
انبات ان التدب والاباحة جزآن من الوجوب لان هذا البحث متفرع على  
ثبوت جزئيهما فلا يتم الا به فتنبه له ( قوله وبه سقط نظر بعض الشارحين  
الح ) اى بما مر من التحقيق وبالتسمة التى ذكرها سقط ذلك والمراد ببعض  
الشارحين هو الشيخ اكل الدين ( قوله وان لم يوجب هل يحتمله او لا )  
اى وان لم يحتمله هل يوجب بصفة او شرط ام لا فهذه اربعة مذاهب سيبأتى  
ذكرها فى الشرح والثلاثة الاخيرة تؤخذ من اشارة المتن كما يؤخذ الاول  
وهو مذهب عامة اصحابنا من عبارته وهو سلب الايجاب المطلق واما الثالث  
فمن اشارة الطلب السلب الثانى وهو الاحتمال المطلق واما الرابع فمن اشارة التفصيل  
المنفى بالتسوية المذكورة ( قوله قال بعض اصحاب الشافى الح ) يحكى

زيادة قيد على ما ذكره  
القوم فى حد المجاز وهو  
ان يكون المعنى المجازى  
خارجا عن المعنى الحقيقى  
لاعلى ان الغير لا يطلق  
على الجزء عنده كما توهم  
لان المذكور فى حد المجاز  
هو المغايرة اللغوية لا المغايرة  
الاصطلاحية والمغايرة  
اللغوية متحققة بين الجزء  
والكل قطعاً ( قوله على  
ما عرف من تفسير الغير  
فى علم اصول الكلام ) فان  
اربابه فسروه بكون  
الموجودين بحيث يقدر  
ويتصور وجود احدهما  
مع عدم الآخر اى يمكن  
الانفكاك بينهما ولا يذهب  
عليك ان الجزء من حيث  
هو جزء لا يتصور انفكاكه  
عن الكل ( قوله وبه  
سقط نظر بعض الشارحين )  
يريد به الشيخ اكل الدين  
( قوله اى الامر المطلق )  
يريد به المجرى عن قرينة  
التكرار او المرة فلا ينافى  
التقييد بذلك دخول  
المقيد بالشرط مثلا فى محل  
التزاع ( قوله اراد ان يبين  
ان هذا الاختصاص هل  
يوجب التكرار بلا قرينة

اولا ) كذا فى الشرح الاكمل وفيه بحث ظاهر اذا تعلق لايجاب التكرار وعدمه ( هذا )

بالاختصاص المذكور اصلا ( قوله قال بعض اصحاب الشافى رحمه الله ) ومنهم ابو اسحق الاسفراهى



قالوا ان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر اى قولنا طاقى يفيد فائدة قولنا اوفى الطلاق على سبيل الاختصار وذلك يفيد العموم لانه اسم جنس معرف باللام فكذا هذا لان المختصر من الكلام كالمطول فى الافادة وقد اجيب عنه بانه لا دليل على التعريف (قوله لان افرع بن حابس كان من اهل اللسان فهم التكرار الخ) وجوابه انا لانسلم انه فهم التكرار ﴿١٣٧﴾ بل انما سأل لاعتباره الحج كسائر العبادات من الصلاة

والمستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع عنه لان افرع بن حابس كان من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج فقال لعامنا هذا ام لا يبدى فان قلت لو فهم لما سأل \* قلت سأله لعلمه ان لا حرج فى الدين وان فى حمل الامر على موجه من التكرار حرجا عظيما قيدنا الامر بالمطلق لان الامر المقيد بقريضة التكرار او المرة يفيد ذلك بالاتفاق (ولا يحتمله) وقال الشافى رحمه الله يحتمله لان اضرب مختصر من اطرب منك ضربا والتكررة فى الاثبات

هذا عن المزنى من اصحاب الشافى وهو اختيار ابى اسحق الاسفرائنى من الشافعية وعبد القاهر البغدادى من المحدثين وبه قال مالك (قوله لان افرع بن حابس الخ) اخرج احمد وابو داود والنسائى وابن ماجه والدارقطنى والحاكم عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس قال ائى كل عام يارسول الله قال لو قلتها

لو جبت ولم يستطيعوا ان تعملوا بها الحج مرة وما زاد فتطوع وروى مسلم من حديث ابى هريرة رضى الله تعالى عنه خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل كل عام فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب الحديث وجه الاستدلال به ان الامر لو لم يكن يقتضى التكرار لما كان لسؤال من هو من اهل اللسان وجه ولخطاه رسول الله صلى الله عليه وسلم \* لا يقال لو فهم لما سئل لانا نقول علم انه لا حرج فى الدين وان فى حمل الامر على موجه من التكرار حرجا عظيما فاستشكل عليه فسئل وجوابه انا لانسلم انه فهم التكرار بل سئل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلاة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرر الاوقات وحينئذ استشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالزمان والمكان واحدهما متكرر دون الآخر (قوله وقال الشافى) وبعض اصحابه وبعض المعتزلة يحتمل التكرار مطلقا وان كان لا يقتضيه حتى يحمل عليه عند النية وهذا هو المذهب الثالث (قوله لان اضرب مختصر من قولك اطرب منك الضرب الى آخره) فيه نظر سيحى بيانه (قوله والتكررة فى الاثبات مختص) لانها تدل على فرد ولم يقترن بها ما يوجب العموم وقيد يفيد العموم نحو تمر خير من جرادة ورجل

وفيه بحث اذ من الظان الامر المقيد بقريضة التكرار انما يفيد اذا كان مطلقه موجبا اياه او محتملا له اما اذا كان لم يحتمل اصلا كما عند عامة علماءنا فقريضة التكرار يكون تغييرا موجه لا تفسيرا لمحتمله فكيف يكون الامر مفيدا له (قوله وقال الشافى يحتمله) وان كان لا يوجب وهذا رواية عن الشافى رحمه الله والصحيح ان مذهبه كمنهنا كذا فى فصول

(قوله سأله لعلمه ان لا حرج فى الدين الخ) اى مع ما عنده من العلم بان الامر موجب للتكرار وذلك انه لما علم بهذا وبذلك تردد بين

ان يجب تكراره لانه موجب الامر اولا لما فيه من الحرج فسئل ولو كان الامر عنده محتملا للتكرار لم يسأل لعلمه بان لا حرج فى الدين وان فى حمل الامر المذكور على التكرار اثباتا للحرج فلا بد من حمله على محتمله الآخر وهو عدم التكرار والجواب انا لانسلم ان سؤاله مبنى على فهمه ايجاب التكرار لجواز ان يكون مبنيًا على انه وجد بعض العبادات متكررا بتكرر السبب كالصلوة وبعضها غير متكرر كالايان فاشتبه عليه ان سبب



البدائع ( قوله لكنها تحتمل العموم ) والعموم يستلزم التكرار في عامة اوامر الشرع وان كانا يفترقان في مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار ولذا اختصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار ثم ان ما ذكره الشارح موافق لما في الكشف وغيره وفي التلويح مختصر من اطلب منك ضربا ووافعل ضربا والتكررة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم انتهى وفيه بحث لانه ان اراد بالقرينة قرينة التكرار والعموم ففيه ان محل النزاع هو الامر المطلق والافادة العموم محل كلام فليتأمل ( قوله وتحمل عليه بقرينة تقترن بها ) قيل عليه الكلام في المجرد عن القرينة لافي المصحوب بها اذ عندها يكون محل وفاق وفيه بحث لان المقترن الى اقتران القرينة هو العموم بالفعل والكلام في احتماله فاین هذا من ذلك ( قوله لان في الكتاب ورد هكذا ) لتعليل لقوله يفيد والاشارة ﴿ ١٣٨ ﴾ الى التكرار بتكرار الشرط والوصف

على ما يفهم من السباق ولو قدمه على قوله لان الغسل يتكرر بتكرار الجنابة لكان كلامه اكثر

تخص لكنها تحتمل العموم وتحمل عليه بقرينة تقترن بها كقوله تعالى وادعوا ثبورا كثيرا وصفه بالكثرة ولو لم يحتمله لما صح ذلك ( سواء كان معلقا بالشرط ) كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ( او خصوصا بالوصف ) كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الامر بالصلوة مقيد بتحقيق وصف دلوكها اى غروبها ( اولم يكن ) قال بعض اصحاب الشافعي انه يقيد التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف لان الغسل يتكرر بتكرار الجنابة والصلوة تتكرر بتكرار الدلوك لان في الكتاب ورد هكذا وفي السنة ايضا كقوله

الحج ما لا يتكرر وهو البيت او ما يتكرر وهو الوقت فسأل ( قوله كقوله تعالى وادعوا ثبورا كثيرا ) تمثيل للامر المحتمل للتكرار فكثيرا صفة دعاء المقدر او للتكررة المحتملة للعموم فكثيرا صفة ثبورا ويؤكد الاول ما في عمدة الحفاظ في تفسير اشرف الالفاظ

خير من امرأة فهذا الاصل اكثرى ( قوله لكنها تحتمل العموم الى آخره ) ولا يناقض بان العموم غير التكرار فان الاول عبارة عن احاطة الافراد والشأنى عبارة عن الاتيان بشيء واحد مرة بعد اخرى فلا يلزم من ثبوت العموم ثبوت التكرار الا انها يتلازمان ههنا لان عامة اوامر الشرع مما يستلزم فيها العموم التكرار ولهذا اقتصر في تحرير البحث على ذكر التكرار ( قوله تحتمل عليه ) اى على العموم ( قوله بقرينة تقترن بها الى آخره ) قلنا الكلام في المجردة عن القرينة لبالمصحوب بها اذ عندها يكون محل وفاق ( قوله قال بعض اصحاب الشافعي ) اى وبعض اصحابنا وهذا هو المذهب الرابع ( قوله كقوله

من انهم يقولون واثبورا اى واهلا كاه فيقال لهم لاتدعوا دعاء واحدا بهذا القول ( صلى ) بل كرروه وما في لباب التفاسير من ان الملائكة تحييمهم ليقولوا ذلك مرة واحدة بل مرارا كثيرة ( قوله وصفه بالكثرة ولو لم يحتمله ) اى وصف الدعاء بالكثرة ولو لم يحتمل ادعوا التكرار على الاحتمال الاول او وصف الثبور بالكثرة ولو لم يحتمل ثبورا العموم على الثاني ( قوله قال بعض اصحاب الشافعي انه يفيد التكرار الخ ) اى يوجب علم ان هذا القول بعض اصحابه ممن قال انه لا يوجب ولكن يحتمله حتى يعلق او يقيد فيوجبه وقال بعض مشايخنا انه لا يوجب ولا يحتمله حتى يعلق او يقيد فيوجبه فيكون قول المص سواء الخ مرتبا بكل ما ذكره من عدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله اياه ليفهم من ربطه بالاول منع ما ذهب اليه الفريقان كلاهما من انه يقتضى ان كان معلقا او مقيدا وبالشأنى منع ما ذهب اليه الاول من انه يحتمل ان لم يكن معلقا ولا



انتظاماً (قوله اي ليتوضأ) يعني انه وان ﴿ ١٣٩ ﴾ لم يكن امراً صريحاً لكنه في معنى الامر فيجزي فيه احكامه (قوله

بلانية) متعلق بيقع في المتن  
(قوله يقع على الواحدة)  
سواء لم يتوضأ او نوى

مقيداً (قوله كقوله عليه  
السلام الوضوء من كل  
دم سائل) اي الى موضع

يلحقه حكم التطهير لما انه  
من العام المخصوص بما ذكر  
في كتب الفروع من دليل  
الخصوص واعلم ان هذا

الحديث لا يصلح دليلاً ههنا  
الامن طرف من يقول من  
مشايخنا بايجاب الامر التكرار

عند تعليقه او تقيده لامن  
طرف من يوافقهم في ذلك  
من اصحاب الشافعي الا ان

يوافقهم ايضا في ايجاب  
الوضوء من كل دم سائل  
الى موضع يلحقه حكم

التطهير (قوله اي ليتوضأ)  
اشارة الى ان ذلك الخبر  
الايجابي قد اريد به الامر

كما اريد النهي بقوله تعالى  
فلا رفث ولا فسوق الآية  
هو خبر سلبي والنكته في

افادة معنى الامر والنهي  
بكلهما قصد المبالغة في  
طلب الفعل والترك على

ما تقرر في محله (قوله  
لكنه) اي مفهوم الامر اراد  
بمفهومه المصدر الثابت به

فيوافق ما ذكره صاحب  
التحقيق حيث قال الا ان  
المصدر الثابت بالامر اسم

صلى الله تعالى عليه وسلم الوضوء من كل دم سائل اي ليتوضأ والوضوء يتكرر  
بتكرر الدم (لكنه) اي مفهوم الامر (يقع على اقل جنسه) اي جنس  
الفعل المأمور به وهو الفرد حقيقة بلانية (ويحتمل كله) اي كل الجنس من حيث  
انه فرد اعتباري (حتى اذا قال لها) اي الزوج لامرأته (طابق نفسك  
انه يقع على الواحدة الا ان ينوي) اي الزوج (الثلاث) فيقع الثلاث

صلى الله عليه وسلم الوضوء من كل دم سائل) رواه ابن عدى في حديث زيد بن ثابت  
والدارقطني من حديث تميم الداري وهذا استدلال بما لا يقول به الشافعي  
لانه لا يقول بوجوب الوضوء من الدم فلا يفيد لانه في مقام الاستدلال وانما  
يفيد على قول بعض اصحابنا لكنه لم يذكره ويمكن ان يقال هذا وان لم يكن  
دليلاً اورده بطريق الالزام علينا فهو دليل الزام فان الخصم يستدل باذلة  
سواء كانت لاثبات مذهبه او لالزام الخصم والجواب عن هذا المذهب اذ التكرار  
في امثال ذلك انما لزم من تجدد الاسباب المقتضية الى تجدد المسببات لامن الامر المطلق  
ولامن المعلق بالشرط ولا في المقيّد بالوصف اذ لا يلزم من تكرار الشرط تكرار المشروط  
لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف وجود السبب الذي  
في معنى العلة فانه يقتضي وجود مسببه \* فان قيل الكلام في الامر المطلق والمعلق  
بشرط او وصف مقيّد فلا يكون ما نحن فيه \* قلنا المراد بالامر المطلق هو المجرّد  
عن القرينة الدالة على التكرار او المرة سواء كان موقفاً بوقت او معلقاً بشرط  
او مخصوصاً بوصف او مجرداً عن ذلك \* فان قلت ان الامر المطلق عند الاطلاق  
لا يحتمل التكرار فكيف ساغ لهم القول باقتضاء التكرار عند التقيّد بوصف  
او بشرط والتعليق لا يؤثر اثبات ما لا يحتمل اللفظ \* قلت نعم لكن ذلك قد يصرف  
عن اقتضاء الايرون صيغ الطلاق والعناق كيف توجب الوقوع في الحال لا عند الاطلاق  
واذا علق بالشرط تأخر الحكم الى زمان وجوده ﴿ قوله لكنه يقع ﴾ جواب  
دخل تقريره لو كان مفهوم الامر فرداً لا يحتمل العدد كما صحت نية الثلاث  
في قول الرجل لامرأته طلق نفسي لانها عدد بلا شبهة مع انها صحت بالانفاق  
فاجاب بانه وان كان فرداً لكنه يقع على اقل جنسه الذي عبر به عنه وهو  
ادنى ما بعده ممثلاً لانه المتيقن ويحتمل كل جنسه بدليله وهو النية باعتبار الواحدة  
الجنسية لا باعتبار ان له افراداً في الذهن او الخارج الا ترى ان الطلاق جنس في اجناس  
التصرفات يصح وصفه بالوحدة وان كان ذا افراد في الخارج فيقال الطلاق واحد  
باعتبار معناه الذهني ولا يقدح في ذلك كونه ذا افراد في الخارج كما مر في خصوص  
الجنس والنوع والحاصل ان كثرة الاجزاء والحزب لا يمنع الواحدة الاعتبارية  
(قوله فيقع الثلاث) لانها الواحدة الاعتبارية والحقيقية الجنسية الذهنية ولو اوقعت  
واحدة يقع واحدة ولو نوى واحدة واوقعت ثلاثاً لم يقع شيء عنده وعند ما يقع واحدة  
جنس وانه يقع على الادنى المتيقن بفرديته ويحتمل كله باعتبار معنى الفردية فيسه (قوله فيقع الثلاث



واحدة او اثنتين ( قوله طلقتين ) مفعول لنوى ( قوله لان مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقي ) وفيه تأمل ( قوله ولهذا قالوا يقع الطلاق بالعدد لا بالصيغة ) ١٤٠ ❦ اى فى كل ايشاع قرن بالصيغة

ان طلقت نفسها ثلاثا وانما احتيج فيه الى النية لانه يحتمل ( ولا تعمل نية الثلثين )  
يعنى لو نوى الزوج من قوله طلقى نفسك طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة  
ولا اعتبارا والحاصل ان الفرد الحقيقي موجب والاعتبارى محتمله والعدد  
لاموجبه ولا يحتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتر الى النية  
ويحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى \* فان قلت  
لولم يحتمل الفرد العدد لما صح تفسيره به فى قوله طلقى نفسك ثنتين \* قلنا لان سلم  
انه تفسير بل تغيير لان مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقي فتقيده به يخرج  
عن موضوعه الاصلى ولذا قالوا يقع الطلاق بالعدد لا بالصيغة حتى اذا قال  
لامرأته طلقتك ثلاثا او قال واحدة فانت قبل ذكر العدد لا يقع شئ \* ولقائل  
ان يقول هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجب فكيف يكون اقترانه به

**( قوله والاصل ان موجب اللفظ الى آخره )** هكذا اورده بعض الشراح الى آخره  
واجيب عنه بان موجب الامر واحد اقتضى لا يقبل التوكيد كما لا يقبل التعليل على  
ان موجب العدد قطعى لم يتقدم عليه مماثل ولا مرادف ليكون تأكيذا لفظيا وليس  
هو من الفاظ التوكيد المعنوى فى شئ ليكون تأكيذا معنويا فاذا اتى التقرير  
والتوكيد تعين التأسيس والتغيير ويمكن ان يقال موجب الواحد الغير المذكور  
لان الصيغة تقع على الفرد الحقيقي من غير ذكره فيكون ذكره تغييرا لحكمه فلهذا اضيف  
الوقوع اليه لا الى الصيغة هذا وفى طلاق العدد على الواحد شئ لان الواحد ليس بعدد  
على الصحيح مع ان الشارح يذكر قريبا ان العدد مركب من الوحدات وبين  
الفرد والعدد تناف تأمل **( قوله حتى اذا قال الزوج لامرأته )** طلقى نفسك فقالت  
طلقت نفسى او انا منك طالق كان الحكم انه اى الامر بالطلاق يقع على الطلقة  
الواحدة المتيقن بها لانها الوحدة الحقيقية **( قوله فانت قبل ذكر العدد لا يقع شئ )**  
ولومات الزوج قبل ذكر العدد فهى واحدة لاتصال المحل بالصفة وعدم  
ذكر المغير بخلاف الاول لانعدام المحلل قبل ذكر المغير من محل قابل له كذا  
فى النهاية **( قوله لانها جنس طلاقها )** جواب سؤال بان يقال ينبغى ان لا يصح  
نية الثلثين فى الامة كما لا تصح فى الحرة لانه عدد والفعل فرد فلا يحتمله  
فاجاب بان الثلثين جنس طلاقها وحينئذ تعمل نية الثلثين لانه فرد اعتبارى  
كالثلاث فى الحرة

فيه ذكر العدد ( قوله )  
ولقائل ان يقول هذا بعد  
التسليم مشكل ( كذا  
فى شرح المغنى للقاسمى  
وقد اجاب عنه بعض  
الافاضل بان ليس المراد  
بكون الواحد موجب  
انه موضوع له فى اللغة فانه  
مخالف لاجماع اهل  
العربية بل انه يستعمل  
عرفا فى الجنس من حيث  
تحققه فى ضمن الواحد  
ضرورة ان الاحكام انما  
تجرى عليه من حيث  
وجوده ولما كان الواحد  
ادنى ما تحقق الجنس  
فى ضمنه ولم يوجد دليل  
على انه ازيد منه صار  
موجبه عرفا فتمت اختصر  
المتكلم على المصدر علم  
انه المراد موجب العرفى  
ان طلقت نفسها ثلاثا )  
اى جملة او متفرقة  
بان قالت مثلا طلقت  
نفسى واحدة وواحدة  
وواحدة اما الاول فلان  
المفروض ان الزوج نوى  
بمجموع الثلث واما الثانى  
فلان ذكر فى الفروع  
انه لو قال لها طلقى نفسك

ثلثا فطلقت واحدة وقعت واحدة باتفاق الامام الاعظم وصاحبيه رحمهم الله لانها ( قوله )  
ملكتم ايشاع الثلث فتملك الواحدة ضرورة لان من ملك شيئا ملك كل جزء من اجزائه فعلى ما ذكر لو طلقت  
نفسها ثلثا متفرقة فى تلك المسئلة فانها تقع لانها اتت بجميع الاجزاء التى ملكتها فاية ما فى السباب انها



واما اذا زاد العدد علم انه اراد معناه الغوى المطلق ولاشك ان تقييد المطلق تغيير بل تبديل  
 وفيه بحث لان ما ذكره انما يصح ان لو كان المراد بالمطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك  
 للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحريرو فرد من افراد هذا المفهوم من غير تقييد  
 لشيء من العوارض على ما صرح به في التلويح والافكيه يكون ذكر الواحدة تقييدا له فلتأمل  
 (قوله لانهما جنس طلاقها) اذ لا مزيد للطلاق في حقها على الثنتين فصار الثنتان في حقها من  
 طريق الجنس واحدا كالثلث في حق الحرة فيصلح محتمل اللفظ ايضا (قوله وكذا لو قال  
 لاجني طلق امرأتى) يعنى قوله للاجني هذا كقوله لها طلقى نفسك فانه ايضا يقع على الواحدة  
 الا ان ينوى الثلث ولا تعمل نية الثنتين الا ان يكون المرأة امة كذا في المعنى وبعض شروحه (قوله  
 الا ان في المرأة يقتصر على المجلس) ١٤١ ❦ لانه تملك والتملكات تقتصر على المجلس (قوله وفي الاجني  
 لا يقتصر) لانه توكيل

تغيرا بل يكون تقريرا (الا ان يكون المرأة امة) فصحة نية الثنتين لانها  
 جنس طلاقها وكذا لو قال لاجني طلق امرأتى الا ان في المرأة يقتصر على  
 المجلس حتى اذا قامت من المجلس لم تبق لها ولاية الطلاق وفي الاجني لا يقتصر  
 \* فان قلت قوله طلقك مثل طلقى فهلا صححت فيه نية الثلث \* قلت لا لانه اخبار  
 وهو يقتضى وجود الخبر به بالضرورة ليثبت صدقه وهى ترتفع بالواحدة لان  
 المقتضى لا عموم له واما قوله طلقى فامروله اثر في ايجاد المأموره وهو الطلاق  
 فصار الطلاق مذكورا حكما فصح التعميم فيه

(قوله الا ان في المرأة يقتصر على المجلس) وفي الاجني لا يقتصر وذلك لان  
 قوله طلقى نفسك في معنى تخيير لزوجته في امر الطلاق وخيار الخيرة  
 نفسها مقيد بالمجلس بآثار الصحابة فكذا هذا بخلاف قوله لاجني طلقى امرأتى  
 لانه توكيل فالتوكيل استعانة فلا يقتصر على المجلس (قوله واما قوله طلقى  
 فامروله اثر في ايجاد المأموره وهو الطلاق) ولقائل ان يقول تخلف المأمور  
 به عن الامر جائز عندنا لان بعض المأمورين بالايمان لم يمثلوا لعدم الارادة عليها  
 عرف في محله - وحينئذ فلا نسلم ان الامر يؤثر في ايجاد المأموره دائما فتأمل  
 (قوله فصار الطلاق مذكورا حكما فصح التعميم فيه) لانه جنس يقتضى

مبنية على انه فرد اعتبارى لاعلى التعميم والتكرير على ما صرح حوايه الا ان يكون المراد بالتعميم تعميم الفرد الذى هو  
 مدلول اللفظ الى الحقيقى والاعتبارى وفيه ما فيه بقى ههنا بحث وهو ان بناء الحكم المذكور فى مسألة طلقى  
 نفسك على التكرار وعدمه واحتمال محل كلام لان المتفرع هو تعدد الافراد وعدمه وليس التكرار

فرقتها (قوله فصار الطلاق مذكورا حكما) لم يرد انه صار مذكورا بحسب حكم الشرع لان طلقى من قبيل  
 المحذوف كما ان طلقك من قبيل المقتضى والمحذوف ثابت لغة كما ان المقتضى ثابت شرعا بل اراد انه صار مذكورا  
 حكما وان لم يكن مذكورا حقيقة اذ لم يقل افعلى فعل الطلاق ليكون مذكورا حقيقة بل اختصر فقيل  
 طلقى وذا لا ينساقى ان يكون ثابتا لغة فان قلت ما ذكرت يقتضى ان لا يكون المصدر محذوفا من بعد  
 طلقى \* قلت من قال انه من قبيل المحذوف لم يرد به المحذوف المصطاح لانه لا تقدير فيه اصلا بل هما عبارتان  
 وضعتا لمعنى واحد كخمسة وعشرة الا خمسة هكذا ذكره القاتنى



عين تعددها ولا لازماله لتحقق التعدد بحسب الافراد مع كون الفعل واحدا غير مكرر كافي ايقاع  
التطبيق دفعة واحدة ثنتين او ثلثا فلا يلزم من ثبوت ﴿١٤٢﴾ التعدد ثبوت التكرار ولا من

( لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل ) وهو مفهوم المصدر  
( بالمصدر ) اى بلفظ المصدر ( الذى هو فرد ) سواء قدر معرفا او منكرا  
هذا دليل المذهب المختار وهو ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحمّله وبين الفرد  
والعدد تناف لان الفرد مالا تتركب فيه والعدد مركب فالفرد لا يقع على العدد

الفرد الحقيقي ويحتمل الفرد الاعتبارى فتعمل فيه التية لاحتماله وتلغو في الخبر  
لاقتضائه ﴿ قوله ﴾ لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر ﴿ قيل  
في هذه العبارة نظر من وجهين الاول ان المطلوب ليس هو فعل اصطلاحى ضرورة  
فيلزم طلب المصدر بالمصدر لان قوله طلق مختصر من اطلب التطبيق والمراد من الفعل  
المأمور به هو التطبيق فيكون معناه اطلب التطبيق بالتطبيق والثانى اذ قولهم  
مختصرة من طلب الفعل لا يخلو اما ان يراد به اختصار الوضع او غيره فان اريد  
الاول فهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون وضعه من غير ان يحظر بسببه الاختصار  
او عدمه وهو الظاهر في الاوضاع وان اريد الثانى يلزم ان لا يكون هي الصيغة  
الموضوعة وليس كذلك والجواب عن الاول ان المراد من الفعل مفهوم المصدر  
وقوله بالمصدر اى بلفظه فيكون المعنى طلب مفهوم التطبيق بلفظ وعن الثانى  
ان المعنى وضعت وضعا مختصرا او معناه ان طلب الفعل من الفاعل ووضعت له  
عبارة مختصرة ومطولة فالمختصرة صيغة الامر كالفعل والمطولة صيغة الخبر كاطلب  
منك فعل كذا والمختصر والمطول فى افادة اصل المعنى سياتى لاحالة والا لما كان  
المختصر مختصرا لذلك المطول اذا اختصار تعليل الحروف مع تأدية المعنى بكماله  
الا كان اقتصارا لا اختصارا ﴿ قوله ﴾ وبين الفرد والعدد تناف ﴿ قيل كل عدد  
مركب من الافراد فلو كان منافيا لما وقع جزء لان الشيء لا يتركب مع منافيه  
والجواب ان كون الجزء فردا انما هو بحسب المفهوم والتنافى بحسب ما صدق عليه  
وايضا الشيء انما لا يتركب من منافيه اذا كانت المنافاة بينهما ذاتية واما اذا كانت  
عرضية فيتركب والمنافاة بين الوحدة والكثرة ليست بذاتية بل لكون الواحد  
ميكالالها والميكالالية عرضية على ما عرفت ﴿ قوله ﴾ لان الفرد مالا تتركب فيه والعدد  
مركب ﴿ وكل ما ليس بمركب لا يصدق على شىء من العدد فالفرد لا يصدق  
على شىء من العدد واذا ثبت ان معنى المطول فرد لا يصدق على شىء من العدد  
ثبت اذن معنى المختصر وهو لفظ الامر كذلك وما لا يصدق على شىء

انتفاء التكرار انتفاؤه  
كذا قال ابن الهمام  
فى تحرير الاصول ويمكن  
الجواب عنه بان التكرار  
والعموم كلاهما داخلان

فى محل النزاع كما يدل عليه  
صريح كلام فخر الاسلام  
وصاحب التوضيح  
واقصر البعض كالمصنف  
على ذكر التكرار مبنى  
على ان غاية او امر الشرع  
مما يستلزم فيه العموم  
التكرار كما نبه عليه صاحب  
التلويح لاخر وجهه عن  
محل النزاع فيظهر وجه  
التفريع المذكور ﴿ قوله ﴾  
وهو مفهوم المصدر  
فاللعمل بفتح الفاء ﴿ قوله ﴾  
سواء قدر معرفا كاذب  
اليه القائلون بكونه  
موجبا للتكرار ﴿ قوله او  
منكرا ﴾ كما ذهب اليه  
القائلون بكونه محتملا

﴿ قوله لان صيغة الامر الخ ﴾  
لا يخفى ان هذا دليل على  
ما افاده بقوله لكنه يقع  
على اقل جنسه ويحتمل  
كله الى آخره من انه  
لا يقتضى العدد ولا يحمّله

وانما يقتضى الاقل ويحتمل الكل فهو حينئذ دليل ناف للعدد ولما كان الدليل (من العدد)

التنافى له نافية للتكرار للزوم العدد اياه وكون نفي اللازم مستلزما لنفي الملزوم صح من الشارح ان  
يجعله دليلا على نفي التكرار مطلقا ومما يشعر بلزومه اياه قول المصنف الا ترى وعند الشافعى لما احتمل التكرار



محمتم للسكرار ( قوله ولقائل ان يقول قوله هو فرد ان اراد به انه موضوع الى آخره ) كذا في شرح المقنى  
 للمنصور القاتنى والجواب عنه هو انه في وضع اسم الجنس مذهبن احدهما ان يكون وضعه لاهية المقيدة بالوحدة  
 الشايعة المسماة بالفرد المنتشر والآخر ان يكون نفس الماهية فاخذنا سبحانه بالاول وجعلوا جميع اسماء الاجناس  
 موضوعا بهذا الاعتبار مصدرا او غيره وان كان اكثر من ذهب الى الاول من اهل العربية يفرق في ذلك بين المصدر  
 وغيره حيث يجعل مثل رجل و فرس موضوعا كذلك دون المصدر على ما بان عنه الشريف قدس سره  
 العزيز في الحالة المقتضية ﴿ ١٤٣ ﴾ لتعريف المسند من شرح المفتاح والاعتراض المذكور

منشاء ليس الاعلى  
 المذهب الثانى او على ما ذهب  
 اليها اكثر اهل العربية فلا  
 اتجاه له ( قوله او العدد )  
 ممنوع وليس بمسموع  
 ولو صح لكان المصدر  
 كسائر الالفاظ لانها ايضا  
 لا يثنى ولا يجمع الا عند  
 قصد العدد مع ان الكلام  
 فى الحكمة المتخصص  
 بالمصدر على انه يناقض دعوى  
 كونه موضوعا للطبيعة  
 الجنسية مطلقا ( قوله ولكن  
 لانسلم ان ذلك مانع  
 الخ ) اجيب عنه بان المراد  
 ذلك والمنع المذكور  
 مكابرة لان المراد بالاحتمال  
 ليس مجرد جواز اطلاقه  
 عليه بل صحة استعماله

ولقائل ان يقول قوله هو فرد ان اراد به انه موضوع للفرد من حيث هو فرد فلا نسلم  
 ذلك لانه موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة ولهذا قالوا  
 المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع او العدد وان اراد ان لفظه فرد بمعنى  
 انه ليس بتثنية ولا جمع فسلم ولكن لانسلم ان ذلك مانع من احتمال العدد وانما  
 من العدد لا يمحتمل العدد والتكرار وهو المطلوب وهو ان الامر لا يقتضى التكرار  
 ولا يمحتمله فتنبه ( قوله ولقائل ان يقول الخ ) هكذا ذكر هذا الاشكال بعض  
 الشراح ايضا ولم يجب عنه والجواب ان هذا التردد ليس بمحاصر لاختلاله  
 من المحتملات بما جعل سندا للمنع وهو المرادف عدم اشعار الواضع بالوحدة  
 حالة الوضع اشعارا يكون به الوحدة جزءا من الموضوع له لا يستلزم عدم  
 الوحدة وانما ملحوظة له فيه على جهة كونها جزءا له لان معنى التوحيد مراعى  
 وملحوظ في وضع الفاظ المعانى الوجدان وان لم يعتبر جزءا مما وضعت له الفاظ  
 الوجدان والا لما كانت الوجدان ولما صح وصفها بها على ان ليس الكلام فيما  
 كالانسان لان العموم فيه بقرينة اللام وهو محل وفاق كما مر وانما الكلام  
 فى المجرد وبهذا يندفع قول القائل لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد  
 المقترن بشئ من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع  
 الافراد فان زعمت ايضا انه واحد اعتبارى فهو المطلوب اذ لا تنفى باحتمال العموم  
 والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل لانا نقول انه اذا قرن  
 بشئ من ذلك خرج عن محل الخلاف وبطل الزعم وكفت مؤنة الجواب ( قوله  
 ولكن لانسلم ان ذلك ) اى كون المصدر فردا بهذا الاعتبار مانع من احتمال

فيه و ارادته منه ولا يخفى على ذى مسكة ان الموضوع للطبيعة من حيث هو لا

الخ ( قوله بالوحدة ) زاد القاتنى فقال والتكرار قاصدا به خلاف الوحدة فهو الكثرة ( قوله ليس بتثنية ولا جمع ) قاله  
 القاتنى وهو اخل به وبما مر وزاد على ما ذكره القاتنى من هذا اليراد الذى اورده بقوله ولا نعتى الخ اخذا  
 بما ذكره صاحب التلويح حيث قال فى اليراد على من قال ان المفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة او الواحد  
 اعتبارا وهو المجموع من حيث هو مجموع ولقائل ان يقول لانسلم انه لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من ادوات  
 العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتبارى فهو المطلوب اذ لا نعتى  
 باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل مضمنا ايراده هذا تقوية



دلالة على العدد من حيث هو هو اذ دلالة للعام على الخاص اصلا ولا دليل خارجي يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعاً ( قوله فلا نفي باحتمال الامر العموم والتكرار الخ ) قال في التلويح ولقائل ان يقول لانسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء منه ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لانفي باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل والشارح اخذ من جملة كلامه قوله لانفي باحتمال الامر الخ وجملة تقريرا لما ذكره وفيه ما فيه ( قوله هذا جواب عن قال الخ ) وفي الشرح الاكمل هذا جواب سؤال يرد على مقدمة الدليل وهي قوله ومعنى التوحيد مراعى في الفاظ الوجدان فقبل اذا كان معنى التوحيد مراعى ولا يحتمل التكرار كان الواجب ان لا يتكرر مأمور به اصلا والواقع خلافه فان العبادات منها ما يتكرر فاجاب بقوله انما ذلك بالاسباب لا بالاورام انتهى ﴿ ١٤٤ ﴾ ولا يذهب عليك انه لا مانع على هذا

يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا للجنس كالانسان قال الله تعالى \* ان الانسان لفي خسر \* فلانفي باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ( ومعنى التوحيد مراعى في الفاظ الوجدان ) جمع واحد كر كان وراكب وازافتها كاضافة خاتم فضة ( وذلك بالفردية والجنسية والمثني بمغزل ) اى بمكان بعيد ( منهما ) اى من الفردية والجنسية ( وما تكرر من العبادات فباسبابها ) هذا جواب عن قال الاوامر المعلقة او المقيدة تتكرر يعنى تكرر مدلولات اوامر الشرع باعتبار تكرار الشرط الذى هو فى معنى العلة او الوصف الذى هو علة \* فان قلت كلامنا فى تكرار موجب الامر وهو وجوب

العدد ( قوله هذا جواب عن الخ ) ويحتمل ايضا ان يكون جواب سؤال يرد على مقدمة الدليل وهي قوله ومعنى التوحيد مراعى فقبل لو كان مراعى وانه لا يحتمل التكرار لكان الواجب ان يتكرر بشيء من الاوامر والواقع خلافه لان من العبادات ما يتكرر فلا يكون معنى التوحيد مراعى فاجاب بقوله انما ذلك بالاسباب لا بالاورام ( قوله او الوصف الذى هو علة ) ولو كان التكرار باعتبار الامر استغرق الاوقات بحيث لا يخلو وقت عن وجود المأمور به اذ ليس فى لفظ الامر اشعار بوقت

التقدير ايضا من جملة جوابا عن المذهب المذكور ضمنا ( قوله يعنى تكرر مدلولات اوامر الشرع ) شروع فى تفسير كلام المص رحمه ( قوله هو فى معنى العلة ) كما لو قيل ان كان زانيا فارجمه فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة

ما ذهب اليه الشافعي من انه لا يوجب العموم والتكرار ولكن يحتمله لكونه اضرب مثلا مخص من اطلب منك

ضربا او افعال ضربا والتكررة فى الانبات يخص لكنه يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بلام ( معين ) الاستغراق بدلالة القرينة فيكون الامر حينئذ محتملا للعموم والتكرار ( قوله ان لو لم يكن موضوعا للجنس ) اى لكن موضوع له بواسطة دخول لام الجنس عليه فيكون الامر محتملا لطلب ايقاع كل فرد من افراد الفعل بناء على احتمال ان تلك اللام للجنس والحقيقة لكن لا من حيث هي بل من حيث وجودها فى ضمن كل فرد من افرادها وحينئذ يكون محتملا للعدد ( قوله وذلك بالفردية ) هي الوحدة الشخصية المنسوبة الى الفرد بمعنى الشخص لا الفردية بمعنى كون الشيء فردا اى غير تنبئة ولا جمع والا لكان المراد بالجنسية كونه جنسا فلا تكون هي منافية لها لجواز اجتماعهما لكنها منافية نعم يجوز ان يراد بالفردية كون الشيء فردا على ان الفرد بمعنى الشخص ( قوله وما تكرر من العبادات فباسبابها ) اى وتكرار ما تكرر من العبادات بتكرار اسبابها ثم المراد بالاسباب ههنا العلة لا الاسباب المحضة كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب على العلة ويندرج فى العلة ههنا العلة الصريحة وغيرها وهو الشرط الذى فى معناها



يستلزم تكرار المعلول وفيه اشارة الى دفع ما يرد من ان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب وذلك بان يكون المراد بالاسباب ههنا العلة لا الاسباب المحضة كما ظن وكثيرا ما يطلق السبب على العلة كذا في شرح المعنى للقائى لكن يكون ايراد السؤال المذكور بعده ركيكا ( قوله بل المتعلق به ) أى بالسبب ( قوله والحاصل ان الفرقين قائلون بالتكرار ) وفي شرح المعنى للقائى وحاصله ان التكرار لا يكون مستفادا من اللفظ بل يكون مستفادا من الامر بالقياس قال العلامة الرازى في محصولة هذا هو الحق وعند هذا يظهر انه لا يخالفه بين هذا المذهب وبين ظاهر المذهب من انه لا يفيد التكرار لان ١٤٥ من قال بالتكرار عني به انه يفيد قياسا ومن نفي التكرار

عني به ان اللفظ لا يفيد فلا منافاة بين المذهبين ( قوله بناء على ان نفس الوجوب الخ ) كذا في الشرح الاكلى وفيه تأمل والظاهر ان يقال بناء على انه لا فرق عند الشافعى رحمه الله بين الوجوب ووجوب الاداء كما يحكى، ولكن يرد عليه ايضا ان ذلك انما هو في العبادات البدنية والخلاف المذكور ههنا عام لها وللعالية ثم ان ما ذكره مستغنى عنه في تمام الجواب المذكور فالاولى عدم التعرض له في بيان الحاصل

الاداء والاسباب لا تعلق لها في ذلك عندنا بل المتعلق بها نفس الوجوب فلا يكون مما نحن فيه قلت التكرار في وجوب الاداء لا يكون الا بتكرار نفس الوجوب والسبب والحاصل ان الفرقين قائلون بالتكرار لكننا نسنده الى اسبب وهم يسندونه الى الامر بناء على ان نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابتان بشئ واحد عندهم \* فان قلت هذا مشكل بقوله ان دخلت الدار فانت طاق اذ لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول قلت الانسان اذا جعل شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرره تكرار الحكم الا يرى انه لو قال اعتقت

معيّن وليس بعض الاوقات اولى من بعض وهو باطل بالاجماع ( قوله فلا يكون مما نحن فيه ) والا لا يكون فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في كونهما ثابتين بالاسباب وليس كذلك عندنا ( قوله قلت التكرار في وجوب الاداء لا يكون الا بتكرار نفس الوجوب والسبب ) فحينئذ يكون تكرار وجوب الاداء لضرورة تكرار السبب لا بالامر وفيه نظر لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب عندنا بل الى الامر فيكون التكرار مضافا الى الاوامر وهو محل النزاع ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالاسباب العلة لا السبب المحض وكثيرا ما يطابق السبب على العلة وتكرار العلة يستلزم تكرار المعلول والحاصل ان الحكم متفق عاينه والطريق مختلف فيه لان هناك علتين مستقلتين هما الامر وما علق به من سبب هو علة او في معناها ولا يرد علتان مستقلتان على معلول واحد دفعة لاستحالة بالضرورة فقال المخالف قد ثبت التكرار بالامر بناء على عدم الفرق عنده بين نفس الوجوب ووجوب الاداء وثبوتها بشئ واحد وقلنا بل يثبت بالاسباب لا بالامر بناء على ثبوت التفرقة بينهما وثبوت كل منهما بغير ما ثبت به الآخر ( قوله فان قلت هذا مشكل الخ ) حاصل السؤال ما للفرق بين

( قوله قلت التكرار الخ ) حاصله ان تكرار وجوب الاداء بتكرار نفس الوجوب وتكراره بتكرار سبب

نفس الوجوب فيكون (١٠) ( شرح المنار ) تكرار وجوب الاداء بتكرار سبب نفس الوجوب وانت تعلم بانه لو كان تكرار وجوب الاداء بتكرار سبب نفس الوجوب لكان وجوب الاداء بسبب نفس الوجوب فيلزم ان يكون الامر الذي قد مر ان موجبه الوجوب اى وجوب الاداء لانفس الوجوب لانه بالسبب لغو لكون سبب نفس الوجوب سببا لوجوب الاداء ايضا وذلك بين الفساد للقطع بان سبب وجوب الاداء انما هو الامر ثم الحق ان كلامنا انما هو في تكرار الفعل لا في تكرار وجوب ادائه بالامر يقال ان الاسباب لا تعلق لها بوجوب الاداء فكيف يكون لها تعلق بتكراره ( قوله قلت الانسان الخ ) يريد انه اذا جعله علة صريحة للحكم كما في الصورة المذكورة لم يلزم ذلك فكيف بما اذا جعله علة غير صريحة بان جعله شرطا في معنى العلة الصريحة بقوله ان دخلت



(قوله لانه نوى محتمل كلامه) وهذا بعينه علة لصحة الثلاث ﴿ ١٤٦ ﴾ ايضاً عنده اذ انواه الزوج لا عندنا

غلاما لسواده وكان له عبد آخر اسود فانه لا يعتق عليه ولو جعل الشارع شيئا  
علة للحكم يلزم من تكرره تكرار ذلك الحكم باجماع القائلين ( لا بالاول امر )  
بموجب اللغة حتى لو قال لعبيده اشترى اللحم ان دخلت السوق فالامر لا يقتضى  
التكرار بالاجماع وان احوالوا ذلك على الدليل احلنا ما تكرر ايضاً على الدليل لا على الامر  
( وعند الشافعي لما احتمل التكرار تملك ) المرأة في قوله طالق نفسك ( ان تطلق نفسها  
ثنتين اذ نوى الزوج بهما ) لانه نوى محتمل كلامه وان لم ينو او نوى واحدة  
فلها ان تطلق واحدة وكذا عند من قال موجه التكرار لكنه اذا لم ينو فلها ان تطلق  
واحدة وثلثين وثلاثاً ( وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ) لغة ( ولا يحتمل

ما جعله الشارع علة للحكم وبين ما جعله العبد علة له حيث يتكرر الحكم في الاول  
بتكرره دون الثاني حتى لو قال الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ولعبيده انت  
حر لسوادك لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول ولا يقع العتق على غير ذلك العبد من  
يملكه من العبيد السود ولو قال الشارع افعلوا كذا ان كان كذا وافعلوا كذا لكذا تكرر  
المأمور به ما تكرر ذلك الشيء ومحصل الجواب هو كون الشارع شارعا والعبد عبداً مكلف  
لان هذا من باب التشريع وهو للشارع دون العبد المكلف ( قوله وعند الشافعي الخ )  
هذا بما يلتحق بتفريع قوله حتى اذا قالها طالق نفسك تيمناً للتفريع واطهار الثمرة بخلاف  
ولكن كان من حقه ان لا يفصل بينهما وان كان فيه ايلاء العلة للمعاول ( قوله وان  
لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق واحدة ) ولو اوقعت الثلثين لا يقع عنده الا واحدة  
عملاً بما تقدم له من الدليل لان المحتمل لا يثبت الا بالنية ( قوله وكذا عند من قال موجه  
التكرار ) قلت وكذا عند المفصل ان علق بشرط او قيده بوصف وحاصله ان التكرار  
لا يكون مستفاداً من اللفظ بل يكون مستفاداً من الامر بالقياس قال الامام الرازي  
وهذا هو الحق عندي وعند هذا يظهر ان لمخالفة بين هذا المذهب وبين ظاهر  
المذهب من انه لا يفيد التكرار لان من قال بالتكرار عني انه يفيد قياساً ومن نفاه  
عني به ان اللفظ لا يفيد فلا منافاة بين المذهبين ( قوله لكنه اذا لم ينو فلها  
ان تطلق نفسها واحدة وثلثين وثلاثاً ) جملة او متفرقا اما اذا نوى واحدة  
او ثنتين يذبح ان يقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم  
الا انه قد يمتنع عنه بالدليل والنية دليل هكذا ذكره بعض الشراح وهو مفهوم  
عبارة الشارح لكن المنقول عنهم في بعض الشروح انه يقع على ما اوقعت المرأة  
نواه الزوج او لم ينو لان موجب اللفظ يقتصر على عزيمة اللفظ ﴿ قوله  
وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد ﴾ اعلم ان هذا  
التركيب ظاهره غير مستقيم يحتاج الى تأويل بيان ذلك ان الضمير المستتر في قوله

كاسبق ( قوله وان لم ينو  
او نوى واحدة فلها ان  
تطلق واحدة ) ولو اوقعت  
الثلثين لا يقع عنده الا  
واحدة ( قوله وكذا  
عند من قال ) اي تملك ايضاً  
ان تطلق نفسها ثنتين اذا  
نوى الزوج قال في التحقيق  
اذا نوى واحدة او ثنتين  
يذبح ان يقتصر على ما نوى  
لانه وان اوجب التكرار  
عندهم قد يمتنع عنه بدليل  
والنية دليل ( قوله فلها  
ان تطلق واحدة وثلثين  
وثلاثاً ) وذلك لانه يقع على  
الثلاث كذا ذكره ابو اليسر

الدار فانت طالق بخلاف  
قوله تعالى وان كنتم  
جناباً فاطهروا فان مقتضاه  
تكرار الطهر بتكرار  
الجنابة لان الشارع هو  
الذي جعلها علة ولو  
غير صريحة له وانما فرض  
عبداً آخر اسود لعدم  
امكان تكرار السواد  
وتكرار العتق بتكرره  
بالنسبة الى عبد واحد  
بخلاف تكرار الدخول  
وتكرار الطلاق بتكرره بالنسبة  
الى امرأة واحدة فانه  
ممكن في الجملة بدليل وقوعه

فيها اذا قل كما دخلت الدار فانت طالق فدخلت ثم دخلت ثم دخلت حيث تطلق ثم تطلق ثم تطلق ( لا )







(قوله لانه لو اراد كل السرقات آه) يريد بيان انه كما لا يحتمل العدد لا يجوز ١٤٨ ان يراد به القر والاعتباري (قوله

لانه لو اراد كل السرقات لم يجب القطع الابعدها وذلك لا يعرف الا بموت السارق وذلك منتف بالاجماع ( وبالفعل الواحد لا تقطع الايد واحدة ) وهي النبي بالسنة قولاً وفعلاً وبقرأة ابن مسعود ايمانها مكان ايديهما وبالاجماع فلم يبق اليسرى مرادة ولم يمكن هنا تكرار القطع بتكرار السرقة لفوات المحل وهو النبي بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا لان المحل وهو البدن باق والجواب عن الشافعي ان قراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق بها وقوله

لان المصدر الذي دل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد فعني السارق والسارقة الذي سرق والتي سرفت سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والاتوقف قطع السارق على آخر الحياة اذ لا يتحقق جميع سرقاته الا في ذلك الوقت وهو باطل بالاجماع ( قوله وهي النبي بالسنة قولاً وفعلاً ) اما كون النبي تعينت بالسنة قولاً فلما اخرجه الجماعة الا ابن ماجه عن عائشة رضی الله عنها في شأن الخزومية وفيه فامر النبي صلى الله عليه وسلم بقطع يمينها واما تعينها بالسنة فعلاً فراوه الدارقطني من حديث صفوان بن امية رضی الله وفيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع يمين السارق من الزند ( قوله ) فلم يبق اليسرى مرادة ( من الآية ) والرجل اليسرى انما صارت محلاً في المرة الثانية بالاجماع والسنة فظهر ان السارق لا يؤتى على اطرافه الاربعة ولكن يجبس حتى يحدث توبته ( قوله ) ولم يمكن هنا تكرار القطع ) جواب سؤال بان يقال يلزم على قولكم قوله تعالى الزانية والزاني حيث يتكرر الجلد بتكرار الزنا من شخص واحد مع ان المصدر وهو الزنا لا يدل على العدد كما لا يدل السرقة عليه فليكن السرقة كذلك لانه قد ثبت في قواعد الشرع ان بناء الحكم على المشتق دليل على الاشتقاق على ان مأخذ الاشتقاق وهو البدن قائم في المرة الثانية والثالثة بخلاف آية السرقة فانها وان دلت على علة السرقة ولكن حكمها قطع اليمين لما بينا ان المراد بالايدي الايمان فلم يتكرر ذلك عند تكرار سببه لانتهاء محله وهو اليمين ( قوله والجواب عن الشافعي الخ ) الشافعي الزنا بشيئين الاول ابطال صيغة الجمع والثاني ابطال اطلاق الايدي وذلك يجري مجرى النسخ واجاب الشارح عن الاول ثم عن الثاني على طريقة اللف والنشر المرتب ولم يجب عن الحديث الذي استدل به الخصم وتقرير الجواب عنه ان الحديث الذي ذكره معارض بما رواه ابن ابي شيبة من طريق ابي جعفر كان على رضی الله عنه لا يزيد على ان يقطع للسارق يد او رجلاً فاذا اتى به بعد قال اتى لاستحجي ان ادعه لا يتطهر للصلاة ولكن احبسوه ومن طريق عمرو بن دينار كتب

وذلك لا يعرف الا بموت السارق) فيؤدى الا ان لا يقطع وان سرق الف مرة الا عند الموت وان فقد الاجماع على خلافه كذا في الكشف ( قوله وذلك منتف ) لا يرى في كلام الشارح ما يصلح ان يكون مشاراً اليه بذلك فتدبر ( قوله ولم يمكن هنا تكرار القطع بتكرار السرقة ) اشارة اجمالاً الى ما فصله بعض الشراح وهو انه لا يلزم على هذا قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا حيث يتكرر الجلد بتكرار الزنا من شخص واحد مع ان المصدر وهو الزنا لا يدل على العدد كما لا يدل السرقة عليه فليكن السرقة كذلك لانه قد ثبت في قواعد الشرع ان بناء الحكم على المشتق دليل على الاشتقاق على ان مأخذ الاشتقاق وهو البدن قائم في المرة الثانية والثالثة بخلاف آية السرقة فانها وان دلت على علة السرقة ولكن حكمها قطع اليمين لما بينا ان المراد بالايدي الايمان فلم يتكرر ذلك عند تكرار سببه لانتهاء

محله وهو النبي ( قوله يجوز تقييد المطلق بها ) مع ان الحكم واحد ( الى )



والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيد اتفاقا وانما يحمل الشافعي رحمه الله المطلق على المقيد ههنا لانه لا يعمل بالقرآنة الغير المتواترة مشهورة او لا لعدم حمله في مثل هذه الصورة (قوله لانه استدلال بما لا يراه) اي بما لا يراه الشافعي رحمه الله (قوله نعم يصار الى مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع الخ) ولا يذهب عليك ان تلك المقدمة في كلامهم انما ذكرت في مقام الدفع لا الاستدلال على ما زعمه الشارح رحمه الله (قوله وصيغة الجمع يكون مجازا) وهو ههنا متعين ضرورة ثبوت التقييد وانم قال من قال ان قرآنة العامة وهى ايديهما لا يمكن العمل بها لان الله ﴿ ١٤٩ ﴾ تعالى لم يذكر السرقة وانما ذكر اسم السارق وهذا يقتضى السرقة ولا يتناول الا

تقييد المطلق بنسخ عندكم غير مفيد لانه استدلال بما لا يراه نعم يصار الى مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع واما في مقام الاستدلال فلا يفيد وصيغة الجمع يكون مجازا عن التثنية كما في فقد صفت قلوبكما ﴿ وحكم الامر ﴾ لمسا فرغ عن بيان موجب الامر وعدم احتماله التكرار شرع في بيان ذلك الواجب وهو بالقسمة الاولى

الى ابن عباس رضى الله عنه شيئا له فكتب له مثل قول على رضى الله عنه ومن طريق سناك عن بعض اصحابه ان عمر رضى الله تعالى عنه استشارهم في سارق فاجهوا على مثل قول على رضى الله تعالى عنه وقد حاج على على بقية الصحابة رضى الله عنهم في ذلك فحجهم والموقوف في مثله كالمرفوع لانه مما لا يهتدى اليه الراى وقرآنة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق بها على ان النص لو كان باقيا على عمومته لتعين قطع اليد اليسرى في المرة الثانية دون الرجل لانه مع بقاء النص لا يجوز العدول الى غيره بخلاف الاجماع والتمسك بالالزام في مقام الاستدلال غير مفيد وان افاد في مقام المنع على انا لا نسلم ان في حمل الايدي على يمين السارق والسارقة ابطال صيغة الجمع كيف وهو جار على ما عرف من القاعدة اللغوية وهى ان تثنية الاثنين من اثنين وهاجزان منهما تكون بصيغة الجمع ومنه قوله تعالى فقد صفت قلوبكما فان كلا من اليد والقلب جزء من اضيف اليه فهى صيغة مستعملة فيما وضعت له فتكون حقيقة لا مجازا كما ظن (قوله تقييد المطلق نسخ) هذا معنى قولهم وذلك يجرى مجرى النسخ (قوله وهو بالقسمة الاولى نوعان) انما قيد بالاولية للمساى من ان الاداء ينقسم الى انواع وكذا القضاء لكن بالقسمة الثانوية \* واعلم ان حكم الامر هو الوجوب وهو لا يتنوع الى نوعين او الانواع بل المتنوع اليهما هو الفعل لكن لما كان الفعل متعلقا بالوجوب الذى هو حكم الامر اطلق لفظ حكم الامر واريد منه الفعل مجازا فقيس حكم الامر نوعان او على حذف مضاف اى متعلق حكم الامر

سرقة واحدة بالاجماع لا يقطع بسرقة واحدة الايد واحدة فان كانت قرآنة العامة معمولا بها لقطعت اليدان كلاهما بالمرّة الاولى لان العقوبة المذكورة جزاء جنسية واحدة كالجلد مائة في الزنا فيعرف منه ان هذه الآية لا يتناول الايمين ثم ان هذا المجاز بما يكثر وقوعه وليس كسائر المجازات وذلك لان المحققين من اهل العربية صرحوا بانه اذا اضيف الجزآن الى متضمنيهما لفظا او معنا فان كان المتضمنان بلفظ واحد فلفظ الافراد في المضاف اولى من لفظ التثنية ثم لفظ الجمع فيه اولى من

الافراد كقوله تعالى قد صغنت قلوبكما (قوله شرع في بيان ذلك الواجب) اذا كان موجب الامر هو الوجوب يكون متعلقا به الامر واجبا لا محالة والاشارة بهذا الاعتبار فكأنه مذكور (قوله وهو بالقسمة الاولى) والافبا اعتبار انقسام الاداء والقضاء الى انواعها يتكثر اقسامه

(قوله وحكم الامر) عبر غير بحكم الواجب بالامر واطافة الحكم الى الامر لادنى ملاسقة ثم ان مراده بالامر الامر المطلق الذى موجبه وجوب الاداء وكذا وجوب القضاء على ما يأتى والمراد بالواجب ههنا كما قال في التلويح ما يعارض الفرض ايضا



(قوله اى اخراجه من العدم الى الوجود) اشارة الى دفع ما قيل ان التسليم انما يمكن في الاعيان الباقية والافعال اعراض ثم ان مؤدى ذلك التفسير هو حمل التسليم على المجاز ولاضير لان استعماله في التعريفات شائع عند ظهور المراد من غير نكير (قوله اذ تسليم كل شيء بما يناسبه) والمناسب لتسليم الافعال هو ذلك (قوله فيسقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الوجوب) كذا وقع في بعض ١٥٠ النسخ والصواب نفس الوجوب

(نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب) اى اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شيء بما يناسبه قوله تسليم كالجنس يشمل الاداء والقضاء وبقوله عين الواجب خرج القضاء والنفل (بالامر) هذا اشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح لا مافى الذمة قبل الامر وهو نفس الوجوب لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب فيسقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الواجب وهو وصف في الذمة لا يتصرف فيه \* فان قلت تسليم الافعال وهى اعراض غير متصور \* قلنا لها حكم الجواهر شرعا ولهذا توصف بالبقاء \* فان قلت تسليم العين كيف يتصور والديون

وهو الفعل الواجب (قوله اى اخراجه من العدم الى الوجود) لان التسليم في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها لان العبادات حق الله تعالى والعبد يسلمها ويؤديها بايجادها اياها على الوجه الذى يعتبر لان تسليم كل شيء بحسبه مع ان للافعال الشرعية حكم الجواهر باتفاقهم ولهذا توصف بالبقاء شرعا بدليل قبول العقود الفسخ والاقالة فيجرى فيها التسليم جريه في الاعيان فلا مجاز في التعريف ولو كان مجازا فهو في التعريف دون التحديد مع انه مجاز مشهور واستعماله في التعريفات جائز مطلقا على الصحيح (قوله خرج القضاء) لانه مثل الواجب اذ المراد بنفس الواجب ما ثبت بالامر ابتداء وبمثله ما ثبت به عوضا عن القاتت فيكون القضاء تسليم مثل الواجب به \* (قوله بالامر الى آخره) \* اورد اسلام الصبي العاقل واداء الصوم في السفر وتسليم الثمن قبل طلب البائع والدين المؤجل قبل حلول الاجل من حيث ان كلامهما اداء وليس بتسليم نفس الوجوب بالامر بل بالسبب واجب بان المراد تعريف الاداء الذى هو موجب الامر لا الاداء مطلقا (قوله فان قلت تسليم الافعال الى آخره) هذا السؤال والجواب مستغنى عنهما بما تقدم من قوله اى اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شيء بما يناسبه ولهذا كان محلها لو لم يذكر تفسير التسليم قبل (قوله فان قلت تسليم نفس العين كيف يتصور الى آخره) هذا السؤال مستدرك ايضا بحسب الظاهر لانه ذكر قريبا ان المراد

كما في بعضها موافقا لما في الكشف والا لا يظهر وجه تماق هذا الكلام بعبارة المصر رحمه الله (قوله فان قلت تسليم الافعال وهى اعراض غير متصور الخ) ايراد هذا السؤال بالترجيع على ما قبله بعدما فسر التسليم بما يتدفع به ذلك على ما شرنا اليه ليس كما ينبغي وان كان ما ذكره في جوابه حقا لانه مما صرح به المحققون (قوله ولهذا توصف بالبقاء) بدليل قبول العقود الفسخ والاقالة (قوله فان قلت الخ) ذكر هذا السؤال وجوابه ههنا تكرر مستغنى عنه لان حاصل الجواب هو ما ذكره بقوله هذا اشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح وحاصل السؤال هو ذلك القول الذى نبه الشارح على سقوطه (قوله تسليم العين) يعنى عين الوجوب

(قوله اى اخراجه من العدم الى الوجود) يعنى بطريق الكسب والا فخلق انما هو للحق لا للخلق (من) ثم بهذا التفسير يسقط ما يشير اليه من انه لا يتصور تسليم الافعال وهى اعراض لان الاعراض لا تبقى بخلاف الجواهر قال القاتى غاية الامر ان يكون ذلك التسليم مجازا في ذلك الاخراج لكن استعماله في التعريفات شائع عنده ظهور المراد من غير نكير انتهى (قوله ليس المراد من الواجب بالامر نفس الوجوب) اى ليس المراد من وجوبه ذلك بل وجوب الاداء والقضاء (قوله والديون تقضى بامثالها) الملايم ان يقول تؤدى



(قوله قلت العينية والمثلية) (الح) وفيه بحث لانه ان صح ذلك لا يكون لقولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها وجه ظاهر ولا لجعل الاداء المستعمل في الدين مجازا عن القضاء على ما صرح به المحققون اذ الظاهر انه عين ماعلم بالامر لانه لا يتصور شيء علم بالامر وراء ذلك حتى يكون هذا مثلاً بالنسبة اليه واعطاء عين ما اخذ من الدائن ليس بمأموره كما لا يخفى (قوله ليست بالقياس الى ما في الذمة) الذي هو ثابت بالسبب لا بالامر (قوله لان التسليم الى غير مستحقة) كتسليم الدين الى الاجتبي (قوله وزاد صاحب المنتخب) يريد به الاخسيكتي (قوله اولان معنى التسليم تحصيل السلامة) في صحة اعتبار ذلك كلام خصوصاً في مقام التعريف وان كانوا يقولون ذلك على هذا المعنى كما تعرف لان الكلام في منع ان الاداء تسليم العين لافي اثبات ان القضاء تسليم المثل وهذه العبارة بلفظ تقضى موهمة له (قوله العينية والمثلية) اي في تعريف الاداء والقضاء

تقضى بامثالها لا باعيانها \* قلت العينية والمثلية ليست بالقياس الى ما في الذمة بل بالقياس الى ماعلم من الامر فان المأموره ان كان عين ماعلم به فهو الاداء والا فهو القضاء وزاد صاحب المنتخب قيدا آخر وهو الى مستحقة في الاداء والقضاء لان التسليم الى غير مستحقة لا يكون اداء ولا قضاء فقول لا احتياج الى هذا القيد لان قوله بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقة لان الامر ورد به اولان معنى التسليم تحصيل السلامة وهو في اداء ما وجب من عين الواجب افعال الجوارح لا ما في الذمة وهو نفس الوجوب وبه سقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الواجب الى آخره اذ هذا السؤال هو ذاك القيل الساقط بعينه لانه وارد على ان المراد بعين الواجب نفس الوجوب الشاغل للذمة وقد ذكر هذا السؤال صاحب الكشف وعبارة فان قيل كيف يمكن تسليم عين الوجوب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد ولهذا قيل الديون تقضى بامثالها لا باعيانها قلت لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب وصار كأنه عينه اويقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فعل الصلاة الذي يحصل به فراغ الذمة مثلاً وهو يمكن التسليم فاما الوصف الشاغل للذمة فخالص بالسبب لا بالامر انتهى لكن صاحب الكشف اورد ذلك ابتداء من غير ان يذكر قبله ما يعني عنه (قوله وزاد صاحب المنتخب قيدا آخر الى آخره) اعلم ان مقال المصنف من حد الاداء اختيار فخر الاسلام وعبارة تسليم نفس الواجب بالامر وقال شمس الأئمة الاداء اسم لتسليم عين الواجب بسببه الى مستحقة قيل والتعريفان متقاربان لان النفس هي العين والواجب مستلزم لسببه لان الواجب لا يكون واجبا الاسبابه والتسليم هو الدفع الى من يستحق المدفوع واقول بينهما فرق كثير لان المراد بنفس الواجب في عبارة فخر الاسلام افعال الجوارح لا ما في الذمة وبعين الواجب في عبارة شمس الأئمة نفس الوجوب الشاغل للذمة لانه هو الذمة الثابت بالسبب وحينئذ يرد سؤال صاحب الكشف ذكره المتقدم على تعريف شمس الأئمة (قوله لا احتياج الى هذا القيد الى آخره) مسلم لكن ليس من الواجب ان يكون كل واحد من القيود المذكورة في التعريفات للاحتراز عن شيء بل الاصل فيها ان يكون لبيان الواقع (قوله لان الامر ورد به) اي بالتسليم الى مستحقة قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وهو في تسليم اعيانها الى اربابها (قوله اولان معنى التسليم الى آخره) حاصله ان التسليم هو الدفع الى من يستحق المدفوع لان ماخذ التسليم وهو المثل



(قوله فنقول انما اهمل المص رحمه الله هذا القيد ليعلم الخ) والظ ان من زاد ذلك من الشافعية زاد لان الاداء والقضاء يختصان عندهم بالعبادات الموقته واما عند اصحابنا رحمهم الله فهما من اقسام المأمور به موقتا كان او موقتا ذكره صاحب التلويح رحمه ثم ان تسمية العبادات الموقته في غير وقتها لا يرد على هذا التعريف لانه قد خرج بقوله عين الواجب بالامر (قوله اعلم ان هذا التعريف على قول من خصص الامر بالوجوب الخ) وفي الشرح الاكمل يحتمل ان يكون معنى قول المص نفس الواجب نفس التاسبت بالامر فيتناول الجميع وهو مع كونه اخراجا للكلام عن ظاهره مخالف لما صرح به المصنف رحمه الله في الشرح حيث قال وقد يدخل النفل في قسم الاداء عند من جعل الامر حقيقة في الندب لانه تسليم عين مآذب الى تسليمه

(قوله انما اهمل الخ) فديقال لو قال في وقته ليشمل ذلك الوقت الموسع ﴿١٥٢﴾ والمضيق وما ليس بموقت اي بذي وقت

انما يكون اذا سلمه الى مستحقه وزاد بعض قيدا آخر وهو في وقته لان التسليم في غيره لا يكون اداء فنقول انما اهمل المصنف هذا القيد ليعلم غير الموقت كالزكاة والكفارات يقال ادى زكاة ماله وطعام كفارته \* اعلم ان هذا التعريف على قول من خصص الامر بالوجوب واما على قول من جعله حقيقة في الندب فالاداء السلامة لا تحصل بدونها وما لم يتحقق مأخذا الاشتقاق لا يتحقق المشتق (قوله كالزكاة والكفارات) والمندورات المطلقة والامانات وقضاء الحقوق والحج وصدقة الفطر والعشر يقال ادى زكاة ماله وطعام كفارته وصدقة فطره مع انه ليس لها وقت معين وهذا بناء على ان الاداء والقضاء عندنا لا يختصان بالموقت من العبادات بل هما من اقسام المأمور به موقتا كان او غير موقت خلافا للشافعي (قوله اعلم ان هذا التعريف على قول من خصص الامر بالوجوب الى آخره) اعلم ان هذا التعريف انما ينطبق بطريق الحقيقة على القول بان الامر اسم للطلب الجازم كاهو المذهب الصحيح اما على القول بانه اسم للطلب مطلقا جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له ليدخل في المأمور به الواجب والمندوب والمباح وعلى القول بانه حقيقة في الطلب الجازم والراجح كاهو مذهب الجمهور فلا ويمكن ان يعتبر تعريف المصنف عاما بالنسبة الى كل من الاقوال ويحمل الواجب على الثابت بالامر فيتناول الجميع \* فان قلت في حمل الواجب على الثابت نقض لطرده التعريف بالمباح الذي ورد به الامر

مضيق كالزكاة فله وقت موسع لما تقرر من ان جميع العمر فيه بمنزلة الوقت في الموقت (قوله اعلم ان هذا التعريف الخ) لمن يخص مطلق الامر بالوجوب ويجوز مجيئه للندب مجازا كالمصنف ان يعرف مطلق الاداء بما يعنى اداء النفل فيقول هو تسليم عين مآذب بالامر واجبا كان او نفلا الا ان المصنف رحمه الله لم يعرف ههنا الاداء خاصا هو احد نوعي حكم الواجب بالامر لا حكم التاسبت به ولو مندوبا لان كلامه في الامر

المطلق الذي موجهه الوجوب لافي مطلق الامر ولو للندب مجازا وكذا يكون ذلك لمن (كلاصطياد)

يجعل المطلق منه للندب فقط فيكون حقيقة فيه عنده مع تجوز مجيئه للوجوب مجازا وقد وقع في التلويح نقل تعريف مطلق القضاء بتسليم مثل ما واجب بالامر عن اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه قال واعتبر في القضاء الوجوب لانه مبنى على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك هذا ما ذكره والحق ان يعرف بتسليم مثل ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا على اسلوب مآذب في الاداء ليدخل في ذلك قضاء سنة الفجر مثلا وان كان قضائها مخالفا للقياس بناء على ما ذكره الزيلعي من القياس في السنة ان لا تقضى باختصاص القضاء بالوجوب لو رواد الخبر بقضائها قبل الزوال تبعا للفرض ومن ثمه بقي ما وراءه من القضاء بعد الزوال او قبله لاتبعا للفرض على ما هو الاصل من المتع فان قلت كيف يعرف القضاء بهذا وان القضاء لا يجري في النفل كله قلت هذا التعريف لا يقتضى سوى ان من القضاء ما هو قضاء نفل وذا لا يلزم منه قضاء كل نفل



( قوله فيقضى لكونه واجبا عليه بالشروع ) فلا ينتقض به تعريف القضاء ( قوله قلنا الواجب بالامر تسليم مثل الواجب من عنده ) وقد يجاب عنه بان المراد بالمثل هو ما كان عوضا عن الغائت شرطا وما ذكر ليس كذلك ( قوله فلا يقضى النفل ) الحق ان بعضه يقضى كما علمت وما ذكره المصنف انما هو تعريف قضاء الواجب بالامر لان قضاء التائب به واجبا كان او نفلا فلا ينافي ان يقضى بعض النفل ويكون قضاءه خارجا عنه ( قوله بان يكون حقه ) تمة ما قيل انه كان عليه ان يزيده لعدم كفاية مجرد قوله من عنده ولذا قال صاحب المنتخب ان القضاء اسقاط الواجب بمثل من عنده وهو حقه لدفع توهم ان صرف دراهم الوديعة الى رب الدين اسقاط ﴿ ١٥٣ ﴾ له بمثل من عنده فيكون القضاء حقيقة قال شارحه اى المراد من

قوله من عنده ان يكون ذلك حقه لا مجرد الحضرة انتهى واما قوله اى من عند المأمور فنفسي معترض من قبل المعترض بين التهمة وما هي له تمة ( قوله لا يكون قضاء ) اى حقيقة ويكون للمالك ان يستردها من رب الدين كما جزم به في التلويح واما ما يكون قضاء للدين حقيقة فانما هو تسليم دراهم يكون حقه وقولهم فيه ادى فلان ما عليه من الدين من باب استعمال الاداء وكان القضاء لان اداء حقيقة الدين متعذر اذ الديون تقضى بامثالها لا باعيانها كما علم بذلك

تسليم ما طلب من العمل بعينه فيدخل فيه النفل ( وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به ) اى بالامر فلا يقضى النفل لانه غير مضمون بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فيقضى لكونه واجبا عليه بالشروع \* فان قلت كان عليه ان يزيد قوله من عنده اى من عند المأمور بان يكون حقه اذ لو صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء \* قلنا الواجب بالامر تسليم مثل الواجب من عنده لان تسليم مثل كالاصلطاد بعد الاحلال فانه لا يسمى اداء مع صدق التعريف اذن عليه \* قلت بل ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة في الوجوب والنسب والاباحة لان الكل موجب الامر كما ذكره صاحب الكشف واثبت سلمنا فالمباح ليس بما مور به عند المحققين لانه لم يثبت بالامر الاعلى قول الكعبى فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا و مندوبا ( قوله فيدخل فيه النفل ) اى لانه تسليم عين ما ندب بمثله تسليم ولا يدخل في قسم القضاء لان النفل لا يضمن بالترك قبل الشروع \* قوله وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به \* \* \* \* \* اورد عليه ان قضاء المعنى عليه والمجنون اذا لم يزد الاغماء والمجنون على خمس صلوات وكذا النائم والحائض تسليم مثل الواجب بالسبب لا بالامر لعدم توجه اليهم والجواب ان التعريف للقضاء الذى هو موجب الامر لا مطلقا والخطاب فيهم تقديرى وعرف شمس الأئمة القضاء بانه اسقاط الواجب بل من عنده وهو حقه والتعريف ان متلازمان اذ لا اسقاط للواجب بدون تسليم المثل ولا تسليم بمثل الواجب بدون الاسقاط و ذكر العندية والحقية تصريح باللازم ( قوله لكونه واجبا عليه بالشروع ) يعنى فلا يرد على تعريف القضاء بصدق التعريف عليه

القائى قال ولكن في جعلهم الاداء مجازا عن القضاء في اداء الدين نظر لانهم صرحوا بان اداء الدين من قبيل الاداء الكامل قال فخر الاسلام واما الاداء الكامل فمثل رد المبيع واداء الدين هذا ما ذكره القائى ولا يقدح فيه ما يقال من ان الديون تقضى بامثالها لا باعيانها لجواز ان يكون من باب استعمال القضاء مكان الاداء فان قلت الاداء انما يكون بالاعيان دون الامثال قلت قد فهمت من كلام الشارح آفا ان العينية والمثلية المعترتين في القضاء والاداء ليستا بالقياس الى ما في الذمة فيجوز ان يكون ما تؤدى به الديون امثالا بالقياس الى ما فيها ويكون تسليمها اداء باعتبار انها اعيان بالقياس الى ما علم بالامر والى كون قضائها بامثالها هو ادائها يشير كلام صاحب الكشف حيث فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فى المالى بان الاول لزوم مال متصور فى الذمة والثانى اخراجه من العدم الى الوجود الخارجى ثم قال الا انه لما لم يكن فى وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه فى حق



(قوله لان المراد منها الجمعة وهي لا تقضى) وقال صاحب الكشف ورأيت في نسخة من اصول الفقه ان الواجب الاصلى في يوم الجمعة هو الظهر لقول عائشة رضی الله عنها انما قصرت الصلوة لمكان الخطبة الا ان الجمعة اقيمت مقامها مع القدرة على اداها النوع حاجة فكان اسم القضاء لها حقيقة من هذا الوجه (قوله وهو من كلام المصنف) يريد ان جميع ما ذكر مأخوذ من اصول فخر الاسلام الا هذه العبارة فانها زيادة من المصنف رحمه الله اقتداء بالامام ابى زيد وشمس الأئمة السرخسى

صححة الاداء والخروج عن العهدة وجعله كأنه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها انتهى كلامه منقولاً من التلويح على ما فيه مما هو مذکور فيه (قوله ﴿ ١٥٤ ﴾ مجازاً) اما استعمال القضاء في الاداء

الواجب مطلقاً فلا احتياج الى هذا القيد (ويستعمل احدهما مكان الآخر) اى يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله نويت ان اؤدى ظهر الامس والقضاء مكان الاداء كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانثروا في الارض اى اديت الصلوة لان المراد منها الجمعة وهي لا تقضى (مجازاً) وهو من كلام المصنف متعلق بالقسامين (حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس في الصحيح لوجود

حينئذ لانه تسليم مثل الواجب ولاوجه ان يؤول الواجب هنا ايضا بالتأنيب للثاير اذ اطلاقهم القضاء على سنة الفجر اذا فاتت مع فرضها او لامعها على قول محمد وسنة الظهر الاولى اذا اخرت عن فرضها لعذر الجماعة اولضيق الوقت مع انها لا يخرجان عن كونهما نفل على الصحيح (قوله فلاحاجة الى هذا القيد) اى لكونه معلوماً من ذكره فقد صرح باللازم اداء المثل المسقط الكامل للسلامة لان المثل بهذا المعنى انما يكون حقاً للمأمور صادراً من عنده شرعاً ودراهم الغير لا يكون مثلاً على ما عرف من تفسير المثل هنا فلا تراءد عند حذف القيد المذكور كما لا يراد اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء عن ظهر امسه او عصره قضاء عن ظهره مع قوة المماثلة لان هذا ليس من عنده بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى (قوله كقوله نويت ان اؤدى ظهر الامس) فان بقرينة الامس يفهم القضاء وكما يقال فلان ادى دينه اى قضاء لان حقيقة الدين وصف شرعى قائم بالذمة والمؤدى عين ثابت في الخارج واحدهما غير الآخر فلا يكون عينه هكذا قال بعض الشارحين ولكن في جعلهم الاداء مجازاً عن القضاء في اداء الدين نظر لانهم صرحوا بان اداء الدين من قبيل الاداء الكامل قال فخر الاسلام واما الاداء الكامل فنزل رد المبيع واداء الدين (قوله وهو من كلام المصنف) وانما اسند الشارح ذلك

فلما فيه من اسقاط الواجب واما عكسه فلما فيه من تسليمه كذا قال السراج الهندي (قوله متعلق بالقسامين) هذا مما لا يخفى فيه ثم تعلقه بهما هو مذهب شمس الأئمة واما فخر الاسلام فانه جعل القضاء حقيقة في الاداء وغيره لعدم معناه والاداء حقيقة في الاداء مجاز في غيره حتى احتيج فيه الى القرينة كالامس في نويت ان اؤدى ظهر الامس الا انه لما اختص القضاء بتسليم المثل عرفاً وشرعاً كان في غيره مجازاً عرفياً او شرعياً كما كان فيهما حقيقة لغوية وما سينقله الشارح عنه بعد قوله فاذا استعمل في غيره يكون مجازاً اى اصطلاحياً

يؤهم ان القضاء عنده حقيقة اصطلاحية في معنى الاداء وليس كذلك بل هو فيه حقيقة لغوية (الى)

(قوله حتى يجوز الى آخره) تفريع لما جاز شرعاً على ما جاز لغة فيجوز الاداء بنية القضاء بان يقال نويت ان اقضى فرض هذا الوقت كاجاز استعمال القضاء مكان الاداء في قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة ويجوز عكسه بان يقال نويت ان اؤدى ظهر الامس كاجاز عكس ذلك في قولهم ادى ما عليه من الدين بناء على تعذر الاداء حقيقة كما يظهر هذا التقدير من كلام القاتنى ومنه يظهر ان تمثيل الشارح آنفاً نويت ان اؤدى ظهر الامس تمثيل للمفرغ بما يليق بالمفرغ غير المفرد عليه فان قلت انما في مثالي المفرغ عين اداء بلفظ القضاء وقضاء بلفظ الاداء لا بنية ما قلت المراد نيتها بما بلفظها وعلى هذا فلفظ القضاء نوى به



(قوله وجعل فخر الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء) وصاحب الكشف رحمه الله اشار الى التوفيق بين القولين بان فخر الاسلام نظر الى معناها اللغوي فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين وتسايم المثل فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى الاداء خاصا في تسايم ١٥٥ العين فجعله مجازا في غيره والقاضي الامام وشمس الائمة نظرا الى العرف

والشرع فوجد اكل واحد منهما خاصا بمعنى جملاه مجازا في غير ماخص كل واحد به انتهى وعلى هذا يكون المراد بالمجاز الواقع في كلام المصنف المجاز الشرعي او العرفي (قوله لانه لفظ متسع بالكسر اي عام (قوله بمعنى الفراغ) وفي الكشف لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وهذه المعاني موجودة في تسليم عين الواجب كما هي موجودة في تسليم مثله (قوله وهو الامر) انما فسر به لان وجوب الاداء لا يضاف الا اليه دون السبب اذ لا يثبت به الانفس الوجوب (قوله عند المحققين من اصحابنا) كالامام ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهم وعليه الحنابلة وعامة اصحاب الحديث (قوله وهم العراقيون من مشايخنا)

تسليم الواجب فيهما) لان كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحا فاذا استعمل في غيره يكون مجازا وجعل فخر الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء لانه لفظ متسع يجيء بمعنى الفراغ وهو موجود في تسليم العين والمثل والاداء فيه معنى شدة الرعاية في الخروج عما لزمه وذافي تسليم عين الواجب (والقضاء يجب بما يجب به الاداء) وهو الامر عند المحققين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي (خلافا لبعض) وهم العراقيون من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعي فانهم قالوا القضاء يجب بامر

الى المصنف لثلاث توهم انه من كلام فخر الاسلام لان المنار مختصر فخر الاسلام الا ان النسفي رحمه الله زاد شيئا آخر هذا منها فنبه الشارح عليه هنا لانه يغير كلام فخر الاسلام بحسب الظاهر كما سيأتي ولو لم ينبه عليه لتوهم انه من كلام فخر الاسلام فيحصل التناهي بين كلاميه (قوله متعلق بالقسمين) هذا هو الظاهر من كلام المصنف وبه صرح القاضي ابو زيد وشمس الائمة رحمهما الله حيث قالوا استعمال القضاء في الاداء مجازا فيه من اسقاط الواجب واستعمال الاداء في القضاء مجازا فيه من التسليم وكأنيما نظرا الى العرف الشرعي فوجد كل واحد منهما خاصا بمعنى جملاه مجازا شرعا في غير ماخص به واما بحسب اهل اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجازا في تسليم المثل لانه يبنى عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك تسليم العين دون المثل واليه يميل كلام فخر الاسلام حيث قال يسمى الاداء قضاء لان القضاء لفظ متسع وقد يستعمل الاداء في القضاء مقيدا لان الاداء خصوصا بتسايم نفس الواجب وعينه فقوله مقيد في استعمال الاداء في القضاء يدل على انه هو المجاز فقط واما الآخر فمطلق لا يحتاج الى القرينة فحينئذ يكون حقيقة هذا وانما لم يذكر المصنف الاعادة في التقسيم وهي ما فعل في وقت الاداء ثانيا لنقصان في الاول لان هذا تسليم الواجب بالامر وهي ليست كذلك بل انما هي بمنزلة الجارية للاول كسجدة السهو ولهذا وقع الاول عن الواجب على القول الاصح اما على القول بان الفرض هو الثاني فهي داخلية في قسم الاداء (قوله والقضاء يجب بما يجب به الاداء) اتفق العلماء على ان القضاء بمثل غير معقول انما يكون بامر جديد اي بنص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء واختلفوا في القضاء بمثل معقول فقال المحققون من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي والحنابلة

القضاء في الاول ولفظ الاداء نوى به الاداء في الثاني والسراج الهندي مصرح بان في الاول اطلاق القضاء على معنى الاداء وفي الثاني اطلاق الاداء على معنى القضاء نعملي هذا يكون الاول اداء بلفظ القضاء لابنيته والثاني قضاء بلفظ الاداء لابنيته هذا واما صحة الاداء بنية القضاء حقيقة كنية من نوى اداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن بقاءه وعكسه كنية من نوى قضاء الظهر على ظن خروجه وقته وهو لم يخرج فليس مبني على هذا الاصل



وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وعليه عامة المعتزلة ايضاً (قوله لان النفل شرع له من جنسه) لتعليل لقوله مقدورا على مثله والضمير المجرور في له للمكلف وفي من جنسه لمافات (قوله وهو مثل له) الضمير المرفوع للنفل والمجرور لما فات (قوله قلنا لا نسلم فان الوتر سنة على قولهما) وهي نفل اذ المراد بالنفل ههنا العبادة الزائدة على الفرائض لا ما شرع زيادة على الفرائض والواجبات والسنة ﴿ ١٥٦ ﴾ كما هو المصطاح ثم انا ذكره لو سلم

جديد لان الواجب في العبادة الموقته انما عرف قرابة في وقتها وقد فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال عليه السلام من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد من امر آخر يعرف به ان القضاء مماثل لمافات واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلاة والصوم عند القوات لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء او باسقاط من له الحق وكلاهما منتفحين مافات كان باقيا في ذمته مضمونا ومقدورا على مثله لان النفل شرع له من جنسه وهو مثل له فامر بصرف ماله من النفل الى ما عليه من القضاء \* فان قلت على هذا ينبغي ان لا يقضى المغرب لان ثلاث ركعات نفل غير مشروع \* قلنا لا نسلم فان الوتر سنة على قولهما

وعامة اصحاب الحديث انه يجب بالامر الاول وقال الرايون من اصحابنا وصدر الاسلام وصاحب الميزان وعامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة لا يجب بالامر الاول بل بامر جديد (قوله كما قال صلى الله عليه وسلم من فاته صوم يوم من رمضان الحديث) رواه البخاري وابوداود والترمذي من حديث ابي هريرة رضي الله تعالى عنه (قوله فلا بد من امر آخر يعرف به ان القضاء مماثل لمافات) فان قيل لو وجب القضاء بنص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء لما سحت تسميته قضاء حقيقة بل يكون بمنزلة الواجب ابتداء قلنا صح ذلك لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء (قوله واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلاة والصوم عند القوات) قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اى فاطر فعليه عدة من ايام اخر وقال صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها الحديث وهذا معقول لان الاداء كان مستحقا واجبا عليه في الوقت وقد علم من قواعد الشرع بالاستقراء ان الواجب لا يسقط عن المكلف الا بالاداء او باسقاط من له الحق او بالعجز ولم يوجد شي من ذلك اما عدم الاداء فظاهر واما عدم السقوط من قبل من هو له فلورود النصوص بالقضاء اذ لو سقط لما وردت النصوص بالقضاء واما العجز فليس الا في حق ادراك فضيلة الوقت لبقاء القدرة على اصل العبادة فيقدر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم الثواب ان لم يتعمد ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه لقدرة عليه فيطالب بالخروج عن عهدة بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر ويأمله

فانما يصلح لدفع الاشكال في صلاة المغرب واما اذا صور في الوتر لما انه مما يقضى ايضاً فباذا يرتفع والاسلم في الجواب ما ذكره صاحب الكشف بانه انما يشترط لصحة القضاء كون النفل مشروعا ومن غير نظر الى الكيفية والكمية فانه يجب قضاء الظهر مع ان النفل لم يكن مشروعا على صفة الظهر ركعتان بقراءة وركعتان بغير قراءة

عند البعض لانه ان اقتصر على النية فكلامنا في اطلاق اللفظ على المعنى وهو لم يوجد والا فقد اريد بكل لفظ حقيقة حينئذ وليس كلامنا فيه بل هو مبنى على انه اتى باصل النية ولكنه اخطأ في الظن واخطأ في مثله معفو هكذا ذكروه (قوله لم يقضه صيام الدهر كله) كانه بمعنى لم يجز تمام فضيلته (قوله انما

يسقط بالاداء او باسقاط من له الحق) كان الحق ان يقول او العجز ثم يحكم بانتفاء التامة كما فعل (في) القا انى وجه انتفاء الثالث كما قال انه لم يوجد بخروج الوقت الا العجز عن ادراك فضيلة الوقت فسقط اعتبارها لالى مثل وضمان غير انه يأنم ان كان عامدا فيبقى الوجوب كما كان قبله وحاصله انه لم يقع العجز عما هو المقصود من العبادة وان وقع عما ليس بمقصود فلا يضرنا وفي شرح سراج الهندي انه انما عجز عن استدراك شرف



(قوله ولو سلم) أى ان النقل بثك ركعات غير مشروع (قوله فقضؤها ثبت بقوله عليه الصلاة والسلام) ولا يذهب عليك انه غير قادح ﴿ ١٥٧ ﴾ في كون وجوب القضاء في صلوة المغرب ايضاً بما يجب

واحدى الروايات عن ابى حنيفة ولو سلم فقضؤها ثبت بقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان فات النص ورد في الناسى والنائم والمدعى اعم قلت الاستدلال ليس بعبارة الدليل لانه اخص وانما هو بدلالته وانما ذكر النائم والناسى اشارة الى ان المؤمن ليس من شأنه ان يترك الصلاة متعمدا فيترك القياس به

في الهيئات والاذكار حساو عقلا في ازالة الماء ثم شرعوا ان يمانه في حق احراز الاحاطة الفضيلة فان قيل لا نسلم ان القدرة على اصل الواجب تبقى بعد فوات الوقت لان الواجب مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاول عليه لا يصح فيكون الواجب موصوفا بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يتبقى بدون تلك الصفة اجيب بان هذا اذا كانت الصفة مقصودة ولا كذلك الوقت فان المقصود بالعبادة تعظيم الله تعالى ومخالفة هوى النفس وذلك لا يختص بوقت دون وقت كما لا يختص بمكان دون مكان واما امتناع التقديم فلكون الوقت سببا والحكم لا يتقدم على السبب هذا ولقائل ان يقول يشكل على قولكم القضاء صرف ماله الى ما عليه كما اذا ترك الفاتحة والسورة في الاولين فانكم قلتم الفاتحة لا تقضى في الاخيرين مع انها شرعت فيهما حقاله فينبى ان يملك صرفها الى ما عليه وقتتم بقضى السورة فيهما انها لم يشرع حقاله فيهما مع ويمكن ان يجاب عنه بان على رواية الحسن عن ابى حنيفة قراءة الفاتحة واجبة في الاخيرين ايضا فلم يمكنه صرفها الى ما عليه لانها لم تشرع حقاله واما السورة فشرعت نفلا في الاخيرين حتى لو قرأها في الاخيرين ساهيا لم يجب عليه سجدة السهو فلكم صرفها الى ما عليه بقى هنا شئ وهو ان قول الشارح الشرع اوجب قضاء الصلاة الى آخره يوهم ان القضاء بنص جديد وسيأتى هذا والجواب عنه قريبا في الشرح (قوله ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها) الحديث اخرجه البخارى ومسلم بلفظ من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها لا كقراءة لها الا ذلك واخرجه الدارقطنى والبيهقى من حديث ابن عمر رضى الله عنه مرفوعا بلفظ من نام عن صلاة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام فيصل التي فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليعد التي صلى مع الامام وصحح الدارقطنى انه من قول ابن عمر كما رواه مالك وغيره وفيه شئ فان هذا الحديث يقتضى ان قضاء المغرب ثبت بنص جديد واجيب عن السؤال المذكور في الشرح بان البراء منتهى عنها والنهى يقتضى المشروعة باصله والحاصل ان الوتر وان صح كونه واجبا على احدى الروايات عن ابى حنيفة رحمه الله لا يخرج عن شبهة النقل ولذا وجبت القراءة في جمعة احتياطاً (قوله فيترك القياس به) والمراد بالقياس المعنى المعلوم الذى ذكره السائل او لا بقوله

به الاداء غاية الامر ان من شرط وجوب القضاء وجود النقل من جنس الغاية فحين لم يوجد الشرط المذكور كما في قضاء المغرب نقول ثبت قضاؤها بالنص على خلاف القياس ثم ان نام في الحديث ضمن معنى غفل فلذا عدى بعن (قوله فيترك القياس به) أى بقوله عليه الصلاة الوقت وفضيلته فلا يسقط بسقوطه اصل العبادة كمن اتلف مثليا وعجز عن تسليم المثل صورة يجب عليه القيمة التي هي مثله معنى وان نفس الوقت ليس بمقصود لان معنى العبادة كون الفعل عملا على خلاف هوى النفس او كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات (قوله ولو سلم فقضائها ثبت بقوله عليه الصلاة والسلام) ليس المراد بانه ثبت به ابتداء لان المحققين الذين هذا من جملة كلامهم لا يقولون به وانما المراد ان له دخلا في الثبوت لمساأتى من انه

عرف به ان الواجب لم يسقط وانه لطلب تفرغ ماوجب بالامر فاقموا الصلاة مثلا موجب لاقمتها اداء وقضاء والحديث المذكور لطلب تفرغ ماوجب بذلك الامر قضاء (قوله فيترك القياس به متعلق بما قبل



والسلام ومراده بالقياس ما ذكره بقوله على هذا ينبغي ان لا يقضى المغرب ( قوله معقولا ) قال في التلويح وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادة وما ذكره الشارح ليس بصالح لبيان معقولية المعنى بل هو حكم القياس فليتأمل ( قوله الحق به المنذورات المعينة الخ ) اى على وجه القياس وما ذكر مأخوذ من اصول فخر الاسلام وهو مما اقتفى اثره فيه جميع اصحاب المتون والشروح لكن يلوح بالبال الفاتر ههنا اشكال نرجو من الله تعالى ان يوفقنا لجوابه بعد وهو ان القضاء اذا وجب بما وجب به الاداء كما هو المذهب فالحاجة في الحكم بوجوب قضاء المنذورات ﴿ ١٥٨ ﴾ المعينة الى اعتبار القياس ولم لا يكون

فلما كان وجوب القضاء في الصوم والصلاة معقولا لانه اوجب ما قدر عليه وهو اصل الواجب واستسقط ما لم يقدر عليه وهو فضل الوقت الحق به المنذورات المعينة كمن نذر صوم يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب عند المحققين وغير واجب عند غيرهم لعدم ورود النص فيه وفيها تظهر فائدة الخلاف هذا اذا فات المنذور بمرض او غيره واما اذا فوته وجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد التزمه تانيا وهو عندهم بمنزلة نص مقصود قال ابو اليسر الفوات والتفويت سواء عندهم فعلى هذا تظهر ثمره -

على هذا ينبغي ان لا يقضى المغرب وتانيا بقوله النص ورد في الناسي والتائم والمدعى اعم فعلى هذا ينبغي ان لا يقضى المتعمد اى فيترك هذا المعنى بالنص المذكور وهو الحديث ( قوله فلما كان الى آخره ) تفرع متعلق بقوله بان الشرع اوجب قضاء الصلاة الى آخره ( قوله لانه ) اى الشارع اوجب على المكلف ما قدر عليه هذا بيان لكون وجوب القضاء معقولا فيما ذكر ليصح الاخلاق لان شرطه معقولية حكم الاصل ( قوله الحق به المنذورات المعينة ) يعنى لما ثبت وجوب القضاء في الصوم والصلاة بنص معقول المعنى تعدى الحكم منها الى ما لانص فيه كالمندورات المعينة من الصلاة والصوم والاعتكاف وغيرها بجامع ان كلامها عبادة وجبت بسببها ( قوله وغير واجب عند غيرهم ) اى عند العراقيين من اصحابنا ومن وافقهم على ان القضاء يجب بنص جديد ( قوله وفيها ) اى وفي مسألة النذر فظهر فائدة الخلاف بين الفريقين ( قوله بمرض او غيره ) اى بامر سماوى بان جن في الشهر المنذور فيه صومه او اغنى عليه في اليوم المنذور فيه الصلاة ( قوله وهو عندهم بمنزلة نص مقصود ) لانه اذا فوته فقد التزمه تانيا والتزم قضاء المنذور قصدا ( قوله قال ابو اليسر الى آخره ) ذكر

ثبوته بالنص الدال على ادائها كقوله تعالى او فوا بالمهود ولو كان ثبوت وجوب القضاء متوقفا على دليل آخر غير ما وجب به الاداء لكان مذهب الجمهور عين مذهب العراقيين لا يقال ما ثبت بما وجب به الاداء هو ايجاب القضاء والقياس في المنذورات المعينة اتمامه للاعلام ببقاء الواجب كالنص في المقيس عليه لانا نقول الاول يعنى عن الثاني كما يظهر على من يدرك اول المعاني على ان صاحب الكشف قال فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس ( قوله وغير واجب عند غيرهم ) اى عند المخالفين ههنا لثروايات الاولى عدم الوجوب مطلقا والثانية الوجوب

بالتفوية لالفوات يمثل المرض والجنون والاعماء والثالثة الوجوب بالفوات والتفويت كذا ( ابو ) في فصول البدائع والظاهر ان المحققين يريدون بقوله غير واجب عندهم الرواية الاولى فلاوجه لتقييد ذلك بصورة الفوات كما فعله الشارح ( قوله وفيها يظهر ) اى في مسألة النذر ( قوله وهو عندهم بمنزلة نص مقصود ) اى التفويت بمنزلة نص قصد به التزام القضاء ( قوله سواء عندهم ) اى في وجوب القضاء ثم ان ذلك السؤال والجواب المذكورين ( قوله اتفاقا ) اما عند المحققين فبما وجب به الاداء واما عند غيرهم فبالتفويت على ماسياتى ( قوله وهو عندهم ) اى التفويت عند غير المحققين فضمير هو للتفويت بقرينة ما يأتي



هو مقتضى كلام شمس الأئمة ومقتضى كلام ابى اليسر هو ما ذكر اولاعلى ما ذكر فى الكشف والتحقيق  
فنسبته الى ابى اليسر كما وقع من الشيخ اكل الدين وتبعه الشارح ليس كما يبنى ( قوله فى التخرىج ) اى لافى الحكم  
فهو عند المحققين بالامر السابق ١٥٩ وهم يطالبون بامر جديد ( قوله قال الشيخ قوام الدين الاتقانى ) كتابه

المشهور فى الاصول هو  
شرح منتخب الاحسيكى  
المسمى بالتبيين لكن  
المذكور فيه هو ترجيح  
قول المحققين ويحتمل  
ان يكون ذلك فى شرحه  
للهداية لكن يكون بين  
كلاميه تدافع ( قوله اشبه  
بمسائل اصحابنا ) اى اوفى  
حيث اعتبر فيها حالة  
وجوب الاداء دون  
وجوب القضاء وهو دليل  
على انه يجب بالسبب السابق  
( قوله ومن فاته صلوة الليل  
الح ) المستلثان المذكوران  
فى الكشف هكذا انهم  
قالوا ان قوما فاتتهم صلوة  
من صلوة الليل فقضوها  
بالنهار بالجماعة جهرا  
امامهم بالقراءة ولو فاتتهم  
صلوة من صلوات النهار  
فقضوها بالليل لم يجهر  
امامهم بالقراءة وقد نقلها  
عن شمس الأئمة وامامسئلة  
المفر دفليس من ذلك لان  
من فاته صلوة الليل خافت  
فى قضائها حتما على ما صرح  
به فى الوقاية وقول الشارح

الخلافا فى التخرىج قال الشيخ قوام الدين الاتقانى الصحيح عندى قول العراقيين  
لان الامر بالاداء فى وقت بعينه لا يتناول ما بعده كمن امر عبده بفعل يوم الجمعة  
لا يقال انه مأمور به بعده ولو امر به يكون غير الامر الاول واليه مال الامان  
الغزالى والرازى قال فخر الاسلام القول الاول اشبه بمسائل اصحابنا من انهم  
قالوا من فاتته صلاة فى الحضر قضاها فى السفر اربعا ولو فاتته صلاة فى السفر  
قضاها فى الحضر ركعتين ومن فاتته صلاة الليل مع الامام قضاها فى النهار جهرا  
ولو فاتته صلاة النهار قضاها فى الليل سرا \* ولقائل ان يقول وجوب مراعاة الجمهور  
وعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار المثل لالانه  
وجب بالسبب الاول \* فان قلت اذا فاتت صلاة من مريض قادر على الائمة فقط  
فقضاها فى الصحة يقضيها كصلاة السحراء وكذا اذا فاتت صلاة فى الصحة فقضاها

ابو اليسر فى اصوله انه لو نذر بصوم او صلاة فى يوم معين ولم يف به يجب القضاء  
بالاجماع سواء كان عدم الايفاء بالفوات والنفوت عن العبد وكذا ذكر شمس الأئمة فحينئذ  
لا يظهر فائدة الخلاف فى الاحكام وانما تظهر فى التخرىج فن قال بالامر الجديد  
قال انه النفوت ومن قال بالامر الاول قال انه النذر قياسا على الصوم والصلاة قيل  
فيه نظر لان النصين الواردين فى القضاء ليسا للايجاب بل هما لبيان ان الواجب  
لم يسقط كما سيأتى فلا يصح تخرىج وجوب القضاء فى المنذورات المعينة بالقياس  
على قول العامة واجيب بانه اذا ثبت بالنصين ان الواجب بالسبب الاول من الصوم  
والصلاة لم يسقط بخروج وقته المعين وانه باق مطلوب التسليم ثبت البقاء وعدم  
السقوط فيما عداه من الواجبات الموقفة باسبابها الاول قياسا على عدم سقوطهما  
بعد خروج وقتها بجماع الوجوب الموقت فسقط النظر وصح التخرىج فنأمل  
( قوله قال الشيخ قوام الدين الاتقانى الصحيح عندى قول العراقيين الى  
آخره ) هو كلام ظاهر وسيأتى الجواب عنه لكن قال الاتقانى فى التبيين الاصح  
القول الاول يعنى قول المحققين فيحتمل ما نقله الشارح عند ذكره فى موضع  
آخر ولا يقال فيحصل التنافى بين كلاميه لان الاصح فوق الصحيح ( قوله  
ولقائل ان يقول الى آخره ) يمكن ان يجاب عنه بانه اذا كان وجوب القضاء  
باعتبار المثلية فهو بالسبب الاول لان المماثلة يكون من جميع الوجوه بحيث يسد  
احدها مسد الآخر فلا يكون القضاء مثل الاداء الا اذا كان بالسبب الاول

مع الامام ليس له معنى ظاهر حتى يمكن حمل كلامه على صورة الجماعة ( قوله ولقائل ان يقول وجوب مراعاة الجمهور  
وعدمه ) لا يقال ليس المعتبر فى القضاء المماثلة من جميع الوجوه الا يرى الى فوات فضيلة الوقت لانا نقول هذا فيما لا يمكن  
تداركه مسلم كادر الشرف الوقت واما فيما يمكن كانه نحن بصدده فممنوع والحق ان الاعتراض المذكور ظاهر الورود



(قوله قلت ماصلى بالاياء في الفصل الاول كان للضرورة الخ) يعنى ان السبب في حق الاداء انعقد في الفصلين موجبا للقيام والركوع والسجود باعتبار توهم القدرة مجوزا للانتقال الى الخلف وهو القعود او الاياء عند المعجز ان اختار الفعل في هذه الحالة فكذلك عمله في حق ﴿ ١٦٠ ﴾ القضاء من غير تفاوت فاذا فاتته صلوة

في حالة المرض او الصحة فقد فاتته صلوة كاملة بقيام وركوع وسجود وكان له فيها ولاية الانتقال الى الخلف عند الفعل للمعجز فاذا قضاه فيها بتلك الصفة بعينها فان وجد شرط النقل في هذه الحالة كان له ذلك والا فلا ( قوله فان قلت اذا وجب القضاء فيهما بالنص ) اى في الصلوة والصوم والنص في الصلوة وهو قوله عليه الصلوة والسلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وفي الصوم قوله تعالى فعدة من ايام اخر ومنشأ السؤال في كلامه هو ما ذكره من قياس المنذورات الميئة عليهما لان المقيس عليه يجب ان يكون ثابتا بالنص والا فلم يسبق في كلامه صريحا كون ثبوت قضاء الصوم بالنص ( قوله قلت عرف بالنص ) اى النص الموجب للقضاء كما في الكشف

في المرض يجزبه الاياء فلو كان حال الاداء معتبرا لما جاز ذلك \* قلت ماصلى بالاياء في الفصل الاول كان للضرورة فاذا صح زالت الضرورة فزال ما ثبت بها وفي الفصل الثاني ثبت الضرورة فثبت الاياء \* فان قلت اذا وجب القضاء فيهما بالنص كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بما يجب به الاداء \* قلت عرف بالنص ان الواجب ما سقط وهذا لطلب تفرغ ما وجب بالامر ولهذا سمي قضاء \* فان قلت اذا وجب قضاء المنذورات بالقياس يكون القضاء بسبب جديد لا بما وجب به الاداء \* قلنا القياس مظهر لا مثبت

قال في البداية المماثلة انما يثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلف في وصف واحد لا يثبت المماثلة وفيه نظر ( قوله قلت ماصلى بالاياء في الفصل الاول الى آخره ) الاخفاء في قوة السؤال من حيث ان المعتبر في القضاء حال الاداء واجيب بان السبب في حق الاداء انعقد في الفصلين موجبا للقيام والركوع والسجود الا ان العبد لعجزه الانتقال الى الخلف وهو القعود او الاياء فكذا في القضاء من غير تفاوت اما اذا قلنا ان السبب انعقد موجبا للمقدور والقضاء يحكى الاداء فيرى الاشكال ( قوله اذا وجب القضاء فيهما ) اى في الصلاة والصوم او في التأمم والناسى بالنص اى غير نص الاداء ووجوب قضاء ما عداها بالقياس عليهما كان وجوب القضاء بسبب جديد لا بما ثبت به الاداء وهو قول المخالف فيكون ما جعلتموه دليلا لكم دليلا عليكم ( قوله وهذا لطلب تفرغ ما وجب بالامر ) فيه بحث لان فيه تسليم ان القضاء يجب بنص جديد فيكون مناسبا لقول العراقيين لان معنى النص الجديد عندهم انه لطلب التفرغ تائبا لانه تكليف آخر اما المحققون فليس هذا النص عندهم لطلب تفرغ الذمة لان ذلك الطلب انما هو بالامر الحاصل بالخطاب عند ضيق الوقت وانما هو للاعلام لبقاء الواجب في ذمة المكلف وسقوط شرط الوقت لالى مثل وضمان اذا كان اخراج الواجب عن وقته بعذر وهو كذلك على انه لا يناسب قول العراقيين ايضا لان شغل الذمة بالسبب لا بالامر بالاتفاق فكيف يقول لطلب تفرغ ما وجب بالامر بل كان المناسب ان يقول لطلب تفرغ ما وجب بالسبب وقد يقال لا يلزم من كون القضاء بالامر الاول ان يكون الواجب واحدا كيف وفي الاداء تساميم السين وفي القضاء تساميم المثل فيكون هذا النص لطلب التفرغ عند

( قوله ان الواجب ما سقط ) اى لم يسقط بخروج الوقت ( قوله وهذا لطلب تفرغ ما وجب بالامر ) ( المحققين ) اى النص المذكور لطلب تفرغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل ( قوله ولهذا سمي قضاء ) ولو وجب به ابتداء لما صح تسميته قضاء حقيقة ( قوله بسبب جديد ) اى دليل مبتدأ ( قوله قلت القياس مظهر لا مثبت )



فيكون وجوب المنذور ثابتا ﴿١٦١﴾ بالنص الوارد الخ ( كذا في التلويح ولم يتعرض له احد من ناقديه لاردا

ولا قبولاً لكن فيه بحث  
اذ المراد بالسبب الجديد  
ههنا دليل غير ما وجب  
به الاداء على ماصر حوايه  
ولا يذهب عليك ان النص  
الوارد في الصلوة والصوم  
ليس ما يجب به الاداء  
في المنذور ليكون سببا  
جديدا لا محالة ولا يفيد ما

ذكره وقال المولى الفناري في  
جواب السؤال المذكور  
ان القياس مظهر لسببية  
السبب ( قوله لو كان القضاء  
بالسبب الاول ) وهو ههنا  
النذر ( قوله اذ لا اثر  
للنذر الموجب للاعتكاف  
في اجاب الصوم الخ )  
فاجابه بالصوم يكون زيادة  
على ما التزمه ( قوله لانه  
لا اعتكاف الا بالصوم )  
يحتمل ان يريد به الاعتكاف  
الواجب لان في الاعتكاف  
النفل لا يشترط الصوم  
في ظاهر الرواية ويحتمل  
ان يريد به الاعتكاف  
مطلقا بناء على رواية  
الحسن عن ابي حنيفة انه  
يشترط الصوم في النفل  
ايضا لانه في الاعتكاف  
كالطهارة في الصلوة وعلى  
هذا لا يكون الاعتكاف  
النفل اقل من يوم

فيكون وجوب قضاء المنذور ثابتا بالنص الوارد في وجوب قضاء الصوم والصلوة  
فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق ( وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر  
رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود ) هذا اشارة الى  
سؤال وارد على قول المحققين وهو ان يقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان  
ينبغي ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة كما ذهب اليه ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب  
الاعتكاف في اجاب الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولا يمكن اجاب القضاء  
بالصوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم

المحققين ايضا لكن لم يبق الفرق بين القولين فتنبه لذلك ( قوله فيكون  
وجوب قضاء المنذور ثابتا بالنص الوارد في وجوب قضاء الصوم والصلوة )  
هذا الجواب فيه ايضا تسليم ان وجوب القضاء فيهما بنص جديد مع انه  
ينافيه قوله فيما بعد فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق يعني لانه هذا النص  
اما في الصوم والصلوة في الامر الوارد بوجوب الاداء واما في المنذور فيب النذر  
ولو قال فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم  
والصلوة لا بالقياس فيكون الواجب في الكل بالسبب السابق لا بنص جديد  
لكان اولي \* فان قيل لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن  
قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضى صوم يوم الجمعة والافات  
فائدة التوقيت وصار اداء على التخيير بمنزلة صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة  
ولم يتحقق العيصان بالتأخير لاستوائهما \* قلنا هذا اذا لم يتضمن الامر بالمأمور به  
الموقت امرين امرا بالواجب وامرا بايقاعه في الوقت المخصوص فاذا فات الايقاع  
في الوقت المخصوص الذي به كمال الواجب بقي الوجوب مع نقصان فيه فلا يلزم  
حيث شئ مما ذكرتم ( قوله كما ذهب اليه ابو يوسف ) اي في رواية عنه  
وهو رواية عن زفر ايضا واليه ذهب الحسن بن زياد ( قوله ولا يمكن  
اجاب القضاء بلاصوم ) وكذا لا يمكن اجابه بالصوم لانه يزيد على ما التزمه وحيث  
وجب القضاء بصوم مقصود بانفاق بين احتجاجنا في ظاهر الرواية دل على انه  
وجب بسبب آخر غير السبب الاول ( قوله لانه لا اعتكاف الا بالصوم )  
كما اخرج الدارقطني والبيهقي من حديث عائشة رضی الله عنها وههنا بحث  
وهو ان ائمتنا رحمهم الله انما يشترطون الصوم في الاعتكاف المنذور اما الاعتكاف  
النفل فالصوم ليس بشرط فيه في ظاهر الرواية ثم انهم يستدلون على اشتراطه  
في المنذور بقوله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بالصوم وهذا عام يشمل  
المنذور والنفل فما وجه تخصيصه بالمنذور ولهذا رجح بعض المحققين رواية

( قوله كما ذهب اليه

ابو يوسف ) نعم هو ذهب ( ١١ ) ( شرح المنار ) الى عدم وجوبه لكن اعدم جوازه عنده لامع جوازه



مع ان قضاءه واجب بصوم مقصود بالاتفاق ولجاز قضاؤه في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر لانه مثل الاول في الشرف مع انه لم يجز عرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول بل الى التفويت (لعود شرطه الى الكمال) جواب عما اورد يعني انما وجب القضاء بصوم مقصود لان النذر كان موجبا للصوم اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم ولكن يسقط الصوم المقصود لشرف الوقت ولما انفصل

الحسن في اشتراط الصوم في اعتكاف النفل ايضا لاطلاق الحديث ( قوله ) ولجاز قضاؤه في رمضان آخر ) هذا وجه آخر في تقرير السؤال وحاصله ان السؤال يقرر بوجهين فيقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان الحكم اما سقوط القضاء رأسا كما ذهب اليه ابو يوسف رحمه الله واما جواز القضاء في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر واللازم باطل ( قوله ) عرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول ) اذ لو كان مضافا اليه لجاز في رمضان الثاني ولم يجز عرفنا انه غير مضاف اليه والمراد بضمير المتكلم في عرفنا العراقيون ومن وافقهم ( قوله ) بل الى التفويت ) وهو سبب مطلق لوجوب الاعتكاف بصوم مقصور مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف شهرا ما ( قوله ) لان النذر كان موجبا للصوم ) اي لانه شرطه كما ان النذر بالصلاة نذر بالوضوء لان النذر بالمشروط نذر بشرطه ( قوله ) ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح الخ ) وعن ابى يوسف تنزيمه بيومها ولونوى بالليلة اليوم يلزمه ولو نذر اعتكاف ليلتين صح نذره اذا لم ينو الليلتين خاصة بل نوى اليومين معهما وهذا لان الصوم شرط في الاعتكاف المنذور والليل ليس محلا للصوم شرطا اما الاعتكاف النفل فينبغي ان يجوز اذا نوى الاعتكاف ليلتا لان الصوم ليس بشرط في النفل في ظاهر الرواية ( قوله ) ولكن سقط الصوم المقصود لشرف الوقت ) واختصاصه بفرضية الصوم فيه من قبل الله تعالى فلم يظهر للاعتكاف اثر في ايجاب صوم مقصود فيه فاكتفى بصوم رمضان لان الشرط يراعى وجودها لا ايجادها قصدا كما نذر بالصلاة وهو متوضىء لا يجب عليه وضوء آخر ثم لما انفصل الاعتكاف عن الصوم بان صام ولم يعتكف فات ما ثبت من الفضيلة بشرف الوقت بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يحتمل فيه الحياة والموت فلم يثبت القدرة على اكتساب مافات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فيسقط فيبقى الاعتكاف مضمونا باطلاقه في ذمته بذلك السبب وصار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق فيظهر اثره

( قوله بالاتفاق ) الا عند حسن بن زياد و ابى يوسف في روايته عنه حيث قال بعدم الوجوب وعند زفر حيث قال بجواز قضاؤه في رمضان آخر وكأنه اراد بالاتفاق اتفاق الجمهور ( قوله ) لان النذر كان موجبا للصوم ) يعني ان نذر الاعتكاف موجب للصوم لكونه شرطه كالتنذر بالصلاة فانه موجب للوضوء ( قوله ) ولكن سقط الصوم المقصود بشرف الوقت ) ويحصل المقصود بصوم الشهر ايضا لان الشرط يعتبر وجوده مطلقا لا وجوده قصدا كالطهارة

( قوله بالاتفاق ) اي باتفاقكم وان قال ابو يوسف بخلافه ( قوله ) لان النذر كان موجبا للصوم ) اي للصوم المقصود



الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم يعتكف صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق  
عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال  
المانع وهو رمضان وفيما قاله ابو يوسف اسقاط الاصل الذي هو الاعتكاف  
لتعذر التبعية وهو الصوم وما قلناه اولى لان الاكتفاء بشرف الوقت وعدم  
ايجاب صوم مقصود كان رخصة وكان فيه نقصان فلما اوجبه بصوم مقصود عاد  
من النقصان الى الكمال فلم يجز قضاؤه في رمضان آخر لان الاعتكاف الواجب مطلقا

في ايجاب الصوم لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب  
لابسبب آخر كما اذا لم يؤد تلك الصلاة حتى انتقض وضوءه يجب عليه وضوء  
آخر بذلك النذر لابسبب آخر وهو معنى قوله فعاد شرطه الى الكمال  
وهو ان يجب بصوم مقصود بالنذر الموجب للاعتكاف واذا وجب الاعتكاف  
بصوم مقصود لا يتأدى بصوم رمضان آخر كما اذا نذر باعتكاف مطلقا او مضافا  
الى شهر غير رمضان لا يقال جاز في الصلاة المنذورة ان يؤديها بوضوء مكتوبة  
يكون بعد النذر فكان ينبغي ان يجوز الاعتكاف في رمضان اذا نذر ان يعتكف  
شهر او اذا جاز ذلك جاز ان يتأدى في رمضان آخر لان الوضوء متى وجب وجب لغيره  
فكان شرطاً محضاً لحجاز ان ينوب احدهما عن الآخر فاما الصوم فتارة يجب لعينه  
كصوم رمضان وتارة يجب لغيره كصوم الاعتكاف فلم يكن شرطاً محضاً بل عبادة  
مقصودة وما وجب لعينه لا ينوب عن غيره اذ يمتنع ان يكون الشيء الواحد  
واجبا لعينه ولغيره وانما جاز في رمضان الاول للضرورة وعند انفصاله انتفت  
الضرورة وفي قوله ومما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت الحجة اشارة الى انه  
للم فصل بان فاته الصوم والاعتكاف جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء  
هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما كذا في الجامع الكبير واصول الفقه  
لشمس الائمة السرخسي **(قوله وما قلناه اولى الح)** حاصله ان ما قلناه وهو وجوب  
قضاء الاعتكاف بصوم مقصود الاول واحوط لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما  
احتمل السقوط بمضى رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى  
باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يؤدى  
بصوم مقصود ومخصوص به وانما كان سقوط النقصان اولى لوجهين احدهما  
ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها واجباها اولى من نفيها وزيادتها اولى  
من نقصانها فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وثانيهما ان موجب  
سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني  
وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف فاذا ثبت ما ثبت

(قوله لان الاعتكاف الواجب

مطلقا الح) مبني على ما سبق

منه من ان ذلك النذر

صار بالانفصال عن صوم

الوقت بمنزلة نذر مطلق

عن الوقت والافليس

مانحن فيه من قبيل

الاعتكاف الواجب مطلقا

(قوله وما قلناه اولى) اي

من قول زفر شروع

في بيان ما في قوله من

ترك الكامل الى الناقص



( قوله يزداد اثره ) وهو ههنا الفضيلة والثواب ( قوله كمن اسلم في الجزء الناقص ) متعلق بقوله فلم يجز قضاؤه في رمضان آخر وصورة المسئلة ان الكافر اذا اسلم عند احمرار الشمس ووجب عليه صلوة العصر ناقصا فلم يؤدها حتى دخل وقت الاحمرار من اليوم الثاني فانه لا يؤديها فيه وان وجبت ناقصة كاسيحي تفصيله ( قوله لعود شرطه الى الكمال ) وهو الوقت لان نقصانه ليس باعتبار ذاته بل ﴿ ١٦٤ ﴾ باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة

لم يتأد في رمضان لان الشرف الحاصل بالقصد يزداد اثره على الشرف الحاصل من التضمن كما ان النفل بحرمة مبتدأة افضل من نفل حصل في تحريمه فرض كمن اسلم في الجزء الناقص لا يجوز له القضاء في مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال \* فان قلت على هذا كان ينبغي ان لا يتأدى ذلك الاعتكاف في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا \* قلت امتناع وجوب الصوم في ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون لاتصال بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء فيجوز لبقاء احدى العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء ولئن سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات كذا قاله صاحب الكشف \* ولقائل ان يقول العلة

خوف الموت فقط فالولى ان يثبت ما يشبه خوف الموت مع شئ آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجوب السبب ( قوله لان الشرف الحاصل بالقصد الخ ) وكذا قوله كما ان النفل بحرمة مبتدأة الخ لا يناسب المقام لان الكلام في الجواز وعدمه اللهم الا ان يقال ان المقصود منه النظر من حيث زيادة الشرف وعدمه لا في الافضية وعدمها المناسب قوله بمد كمن اسلم في الجزء الناقص الخ ( قوله كمن اسلم الخ ) يعنى اذا اسلم الكافر عند الغروب فوجب عليه صلاة العصر ناقصا فلم يؤدها حتى جاء اليوم الثاني عند الغروب فانه لا يؤديها في ذلك الوقت وان وجبت ناقصة لانه لما زال ذلك النقصان في اليوم الاول عاد الفرض الى الكمال فلم يجز ادائها الا كاملة لانها صارت دنيا في ذمته بصفة الكمال وهذا على قول شمس الائمة وقال فخر الاسلام البردوى لارواية في هذه المسئلة فينبغي ان يجوز لانه اداها كما وجبت ( قوله لبقاء احدى العلتين ) وهى الاتصال بصوم الشهر والعلة الاخرى شرف الوقت ( قوله ولقائل ان يقول ) هذا وارد على النظر يعنى علة جواز الاعتكاف في صوم القضاء الاتصال بصوم الشهر مطلقا اداء وقضاء فلها هذا جاز فيه

الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل كان كاملا ( قوله فان قلت على هذا ) اى على تقدير عود شرطه الى الكمال ووجوبه بصوم مقصود ( قوله في صوم قضاء ذلك الشهر ) اى فيما اذا لم يصم ولم يعتكف في رمضان ثم صام قضاء واعتكف فيه ( قوله قلت امتناع وجوب الصوم الى آخره ) اى وجوب الصوم المقصود فيما اذا وقع الاعتكاف في رمضان ( قوله يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون لاتصال بصوم الشهر ) كذا في الكشف ولا يذهب عليك ان مقتضى هذه العبارة هو التردد في تعيين العلة لا الحكم المذكور ولا يلايم ذلك قوله لبقاء احدى العلتين فليتأمل ( قوله كذا قاله صاحب

الكشف ) كان الواجب تقديم هذا القول على ذكر النظر لانه غير مذكور في كلام صاحب ( قوله )

الكشف لافيه ولا في التحقيق والظاهر ان تأخيرها عنه وقع سهوا من قلم الناسخ ( قوله ولقائل ان يقول العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا ) اى التعلق له بوجه ما فيشتمل الاداء والقضاء ويندفع به كلا وجهي النظر

( قوله امتناع وجوب الصوم في ذلك الاعتكاف ) اراد الاعتكاف الذى في رمضان الاول وكان الاولى ان يقول وجوب امتناع الصوم لان امتناع وجوبه لا ينافى جوازه مع انه غير جائز بخلاف وجوب امتناعه فانه ينافى



وقوله قلنا القياس كادل على وجوب القضاء الى آخره ) جواب عما قالوا انه يجب بالتفويت وتقريره على ما ذكر في اصول فخر الاسلام وشروحه هو انه انما وجب القضاء في النذر بالقياس لا بما هو بمنزلة نص مقصود في باب النذر وهو التفويت واذا ثبت هذا لم يكن بد من اضافته الى السبب الاول ووجوبه مرة بالفوات ومرة بالتفويت دليل على انه لا يمكن اضافته الى التفويت ولا يخفى ما في كلام الشارح ههنا من اهمام خلاف المقصود ( قوله دل على وجوبه ﴿ ١٦٥ ﴾ بالفوات ) بان مرض مرضا لا يمنعه من الصوم ويمنعه

من الاعتكاف بان صار مبطونا او نحوه ( قوله وهو منقسم على نوعين ) هذا هو الموافق للمنفعة باعتبار كون فخر الاسلام استعمل الاداء المحض مرادفا للاداء الكامل وتبعه صاحب المنتخب ولعله اصطلاح من عنده او اراد به المعنى اللغوي

الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود \* فان قلت الشرط يراعى وجوده ولا يجب كونه مقصودا كما لو توشأ للتبرد يجوز به الصلاة ورمضان الثاني على هذه الصفة \* قلت حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا ( لان القضاء وجب بسبب آخر ) وهو التفويت لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا فالتفويت سبب لوجوب القضاء بمنزلة نص مقصود عندهم قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات ﴿ والاداء انواع ﴾ اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم على نوعين

( قوله فان قلت الخ ) هذا السؤال وارد على قوله فلم يجز في رمضان آخر لعود شرطه الى الكمال ( قوله حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه ) وهذا في الجملة فالاحسن في الجواب ما قدمناه من ان الصوم ليس بشرط محض بخلاف الوضوء والشروط المحضة هي التي يراعى وجودها لا قصدا ( قوله قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات ) هذا الزام للقائل بان وجوب القضاء بسبب جديد وتقريره انه لا فرق في وجوب القضاء في هذه المسئلة بين الفوات والتفويت اتفاقا مع انكم تقولون بالسبب الجديد وهو التفويت فماذا هو السبب الجديد في صورة الفوات كما اذا حدث به مرض مانع من الاعتكاف فان قلتم التفويت بمنزلة نص دون الفوات فان وجوب القضاء فيه بالسبب السابق تقول ليس لكم قاعدة كلية مع ان هذا خلاف المشهور عنكم من ان القضاء يجب بسبب جديد مطلقا ﴿ قوله والاداء انواع ﴾ ينقسم الاداء اولا الى نوعين اداء محض واداء يشبه القضاء ثم المحض ينقسم الى نوعين كامل وقاصر وهذه الانواع الثلاثة كما تحقق في حقوق الله تعالى تحقق في حقوق العباد فيكون

منع حدوثها اياه عن مقتضاه كما كان وجودها قبل دخوله كذلك اذ لاحظه لان يتوفر عليه حتى يجوز ان لا يكون مقصودا لان كاله ليس الا بكونه مقصودا فان قلت لم لا يجوز ان يحدث صفة النقصان عند دخول رمضان الثاني كما حدث عند دخول الاول قلت لتعيين الاول للاعتكاف فيه بالنذر بخلاف الثاني وان تساويا في سقوط الصوم المقصود فيهما بالضرورة هذا ما ظهر لي في تقرير وتجريد هذا المقام ( قوله القياس كادل الخ ) الباء فيه للمصاحبة والا فالحققون لا يقولون بالقضاء بشيء من الفوات ولا التفويت كما لا يخفى ولكن بالنص الذي ثبت الاداء



(قوله والآداب) اخذه من قول صاحب الكشف عند قول فخر الاسلام والمحض منه هو الذي يؤديه الانسان ملتبساً بوصفه كاشع مثل الصلوة بجماعة لان هذه صلوة توفر ﴿١٦٦﴾ عليها حقها من الوجبات والسنن

(كامل) وهو الذي يؤديه الانسان مع توفير حقه من الواجبات والسنن والآداب (وقاصر) وهو ما يؤديه ببعض اوصافه (وما هو شبيهه بالقضاء كالصلاة بجماعة) في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح والجماعة في غيرها نقصان كالاصح الزائدة هذا مثال للكامل (والصلاة منفرداً) مثال للقاصر وقصورها لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة (وفعل اللاحق بعد فراغ الامام) وهو الذي ادرك اول الصلاة وقاته الباقي كمن نام خلف الامام ولم يتبته الا بعد فراغ الامام فهو مؤداه يشبه القضاء امانه اداء فلبقاء الوقت واما انه يشبه القضاء فلانه قد التزمه مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام حيث لا امام محال بل هو مثله والاتبان بالمثل قضاء لكن لكونه قضاء باعتبار الوصف واداء باعتبار اصل الفعل قلنا انه اداء يشبه القضاء لبالعكس لان الوصف تبع والتسمية باعتبار الاصل اولي قيد باللاحق لان فعل المسبوق وهو مافات منه اول الصلاة اداء محض قاصر لكن

الاقسام بالنظر الى المعين سنة ﴿قوله كامل﴾ وهو الذي يؤديه مع توفير حقه من الواجبات والسنن والآداب والاولى ان يقال في تعريف الكامل هو ما يؤديه الانسان على الوجه الذي امر به كما قال شمس الأئمة السرخسي الكامل هو اداء المشروع بصفة كما امر به والتحقيق ان كل اداء ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل كما ذكر بعض المحققين (قوله في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح) والعيدن والكسوف (قوله والجماعة في غيرها) اي في غير هذه المذكورات نقصان \* ولقائل ان يقول ورد ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى النفل بجماعة بالليل في غير شهر رمضان فلا تكون الجماعة في غيرها مطلقاً نقصاناً ويمكن ان يجاب عنه بان ذلك داخل في التراويح لانه قيام الليل ﴿قوله﴾ والصلاة منفرداً ﴿قوله﴾ فان قيل ينبغي ان يكون اداء المنفرد كاملاً لاناقصا لانه هو الواجب بالامر والجماعة لم تجب بالامر بل هي سنة فيكون الاداء بها اكمل لان تركها يوجب القصور \* اجيب بان الجماعة سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب او واجبة فكانت داخلية في الامر الذي ثبت بمثله الواجبات وكان تركها موجبا للنقصان كترك الفاتحة فليأمل (قوله وهو) اي اللاحق الذي ادرك اول الصلاة وقاته الباقي كله فالاولى ان يقال هو من فاته بعد ما دخل مع الامام بعض الصلاة اي صلاة الامام لنوم او سبق حدث او غير ذلك

والآداب لكن اعتبار الآداب في كون الاداء كاملاً محل كلام وكانه لتفطنه بذلك بعده ترك ذكر الآداب في التحقيق واقتصر على ذكر الواجبات والسنن وقال فيه فان قيل ينبغي ان يكون اداء المنفرد كاملاً لاناقصا لانه هو الواجب بالامر والجماعة لم تجب بالامر بل هي سنة فيكون الاداء بالجماعة اكمل لان تركه يوجب النقصان قلنا الجماعة سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب فكانت داخلية في الامر الذي ثبت به الواجبات فكان تركها موجبا للنقصان كترك الفاتحة وترك ضم السورة اليها انتهى ولا يذهب عليك ان الآداب ليست بهذه الحيثية ولقد اصاب بعض الافاضل حيث قال اداء المحض بجميع الاوصاف المشروعة قطعاً كامل وقال في الحواشي يريد بها ما يوجب تركه انما يخرج به الآداب (قوله في المكتوبات) الظاهر ان صلوة الجمعة والعيدن

والمراد ان قياس المنذور المتعين على الصلاة مثلاً في وجوب القضاء كادل على وجوبه مع التفويت (قوله)

دل على وجوبه مع الفوات لما اشار اليه آنفاً من ان القياس مظهر لامثبات فيكون وجوب قضاءه بالنص سواء فاته او فوته



داخلة فيها فلا يرد على قوله والجماعة في غيرها نقصان (قوله او سماء قاضيا باعتبار حال الامام) لفوات ما التزمه من الاداء مع الامام بفرغه فيكون ماتي به بعده مثلا لذلك الملتزم لاعينه وهذا الوجه ايضا مذكور في الكشف وغيره لكن يلوح بالبال الفاتر ههنا ﴿١٦٧﴾ اشكال وهو ان كون اللاحق اداء انما هو باعتبار الوقت وكونه يشبه

القضاء انما هو باعتبار حال الامام كما سبق وعلى ما ذكره تحقق هذان الامران في المسبوق ايضا فعمل اللاحق من الاداء الشبيهة بالقضاء والمسبوق من الاداء المحض تخكم ظاهرا (قوله فنام ثم اتبه بعد فراغ الامام فاحدث) وكذلك الحكم اذا سبقه الحدث قبل فراغ الامام ابتداء (قوله حال اداء مابق عليه) وفي لفظ الاداء اشارة الى ان المفروض

(قوله والمسبوق مفرد فيما سبق) اقول هو مفرد فيه اذ لا تحريمه بخلاف اللاحق فانه مقتصد حكما قال الهندي لانه قاضي لما دركه مع الامام والقضاء يقوم مقام الاداء فيكون بعض صلاته وهو ماتي به مع الامام كاملا حقيقة وبعضه وهو ماتي به بعد فراغه كاملا حكما وماتي به المسبوق بعد فراغ الامام ليس بكامل حقيقة ولا حكما (قوله او سماء قاضيا باعتبار حال

قصوره دون تصور فعل المنفرد لانه مفرد اداء وتحريمه والمسبوق مفرد فيما سبق وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق \* فان قلت كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال عليه الصلاة والسلام وما فاتكم فاقضوه \* قلت سماء قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب او سماء قاضيا باعتبار حال الامام ونحن جعلناه مؤديا باعتبار الوقت (حتى لا يتغير فرضه بنية الإقامة) ولا يصير اربعا هذا تفريع لكون فعل اللاحق شديها بالقضاء هذه المسئلة متصورة في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم اتبه بعد فراغ الامام فاحدث فذهب الى مصره فتوضأ ونوى الإقامة في موضعها بعد فراغ امامه حال اداء مابق عليه من غير تكلم

(قوله والمسبوق مفرد فيما سبق الخ) المسبوق مفرد اداء لا تحريمه لان تحريمه مبنية على تحريمه الامام حتى لا يصح الاقتداء بالمسبوق ادراك اول الصلاة ليس بشرط وكذا فوات الباقي لان احرامه احرام فلم يجوز لغيره بناء تحريمه على تحريمه ففعله في القصور دون المنفرد وفعل اللاحق في القصور دون فعل المسبوق لانه في حكم المقتدى فيما فاته ولهذا لم يقرء ولا يسجد لسهولانه خلف الامام حكما بخلاف المسبوق فاللاحق ليس مفردا لا تحريمه ولا اداء (قوله حيث قال صلى الله عليه وسلم وما فاتكم فاقضوه) رواه احمد في مسنده وابن حبان في صحيحه من حديث ابي هريرة (قوله قلت سماء قاضيا مجاز الخ) قيل الاولى ان يقال ان ذلك من الشارع اطلاق لغوى بمعنى اتما يؤيده رواية البخاري وما فاتكم فاتموه فلا يضر معه مخالفة التسمية الاصطلاحية لما مر من المناسبة واعتبار البلاغة المقابلة فان قوله فصلوا بمعنى فادوا المقابل له اقضوا لادوا فلوقال فادوا لفات ذلك وحصل من التكرار ما يرفع عنه بلاغة من اوتى جوامع الكلم صلى الله عليه وسلم واما الجواب الذي ذكره الشارع ففيه مخالفة الشارع صلى الله عليه وسلم في الاعتبار واذا دار الامر بين موافقة الشارع ومخالفته فيه كانت موافقته واجبة بلا خلاف فانه افصح الخلق واعرفهم بوجوده المناسبة فلا يستقيم به حينئذ جواب اليراد (قوله هذه المسئلة متصورة في مسافر الخ) ولو كان هذا المسافر مسبوقا ووجد منه نية الإقامة او الدخول في المصر فانه يصلي اربعا سواء تكلم او لا فرغ الامام او لا لانه مؤد اداء قاصرا فنية الإقامة قد اعترضت على الاداء فغيرته (قوله من غير تكلم) زاد بعضهم قيدا آخر وهو مع بقاء الوقت والحق ان هذا القيد

الامام) اقول ولكن لا من حيث انه قد التزمه معه وقد فاته ذلك الملتزم والام يمكن بينه وبين اللاحق فرق لكن الفرق ظاهر ظهور البرق بل من حيث ان الامام اتى به في وقت والمسبوق اتى به بعده ذلك فكأنه قضاء بعد الوقت (قوله بعد فراغ امامه) قيد لمساتي دخوله مصره ونية الإقامة في موضعها (قوله من غير تكلم) قيد لمساتي دخوله



في المسئلة بقاء الوقت (قوله علم من القيد الاول) اراد بالقيد الاول قوله بمسافر وبالتالي قوله في موضعها قوله موضعها وبالتالي قوله بعد فراغ امامه وبالرابع قوله من غير تكلم (قوله لان حاله يبطل عزيمته) وهي نية الاقامة (قوله قال مولانا سراج الدين الهندي ولفائل ان يقول الخ) ويمكن ان يجاب عنه بان كونه اداء باعتبار الاصل وكونه قضاء باعتبار الوصف كما سبق فالجهدون قدس الله تعالى اسرارهم ﴿١٦٨﴾ رجحوا في هذه المسئلة اعتبار

جانب الوصف لا مراح لهم على ان هذه المسئلة انما ذكرت ههنا لكونها دليلا انيا على ان في فعل اللاحق شبه القضاء وليس اداء محضا والالما كان لعدم تغير فرضه معنى ولا يلزم منه كون شبه القضاء علة لحكم المسئلة حتى يرد عليه ما اورد (قوله

ويمكن ان يجاب عنه بان هذا لا يسمى ترجيحا بل عملا بالشبهين) وفيه بحث اذ ليس ههنا شبهان فضلا عن العمل بهما على ان كونه اهدارا لجانب الاداء بالكلية مما لا يحتاج الى البيان فلا اتجاه لقوله فلو عمل بما قال هذا يكون اهدارا لجهة القضاء بالكلية لانه اذا قوبل الاهدار بالاهدار يبقى كون جانب الحقيقة راجحا مرجحا

مصر ونية الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه

علم من القيد الاول ان الامام لو كان مقيما والمقتدى مسافرا يتغير فرضه ومن الثاني ان نية الاقامة لا بد ان تكون في موضعها اذ هي في غيره كالمفازة لغو لان حاله يبطل عزيمته ومن الثالث انه اذا لم يفرغ الامام ونوى المقتدى الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة اعترضت على الاداء ومن الرابع انه اذا تكلم تبطل صلاته ويجب عليه الاستيناف فيتغير فرضه لكونه مؤديا قال مولانا سراج الدين الهندي ولفائل ان يقول انه مؤد حقيقة وقاض شبها فباعتبار كونه مؤديا يقتضى تغير فرضه الى الاربع وباعتبار كونه شبها بالقضاء لا يقتضى فلم رجحتم الشبه على الحقيقة وكان العكس اولى احتياطا لامر العباداة الى ههنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه بان هذا لا يسمى ترجيحا بل عملا بالشبهين فلو عمل بما قال هذا يكون اهدارا بجهة القضاء بالكلية (ومنها) اى

لا يحتاج اليه في تصوير المسئلة وانما يحتاج اليه في محذرات بعض القيود على ما لا يخفى (قوله علم من القيد الاول الخ) القيد الاول كون الامام مسافرا والثاني كون المقتدى نوى الاقامة في موضعها والثالث كون النية بعد الفراغ والرابع من غير تكلم (قوله ان الامام لو كان مقيما والمقتدى مسافرا يتغير فرضه) الى الاربع للتبعية مع بقاء الوقت (قوله ومن الثاني ان الاقامة لا بد ان تكون في موضعها) ظاهرة انه قيد اتفاق لانه لم يخرج شيئا لان نية الاقامة انما تعتبر اذا كانت في موضعها اما اذا لم يكن في موضعها فهي لغو فهذا القيد كقولك حبشى اسود وكافور ابيض والقيود لا يجب ان يكون للاخراج بل الاصل فيها ان تكون لبيان الواقع (قوله لان حاله يبطل عزيمته) حال كونه في المفازة وعزيمته هي نية الاقامة (قوله لان نية الاقامة اعترضت على الاداء) فغيره بخلاف ما اذا فرغ الامام ثم وجد المغير لا يتغير فرضه لانه انما اعترض على القضاء دون الاداء واذا لم يتغير الاداء لا يتغير القضاء (قوله ومن الرابع انه) اى اللاحق اذا تكلم بعد وجود المغير تبطل صلاته فيصلى اربع احوال وشبه القضاء بالخروج عن التحريم المشتركة وبقاء الوقت (قوله انه) اى اللاحق مؤد حقيقة لوقوع التحريم في الوقت وقاض شبهها اى للفوات عن الامام (قوله ويمكن ان يجاب عنه بان هذا لا يسمى ترجيحا بل عملا بالشبهين الخ) فيه نظر اذ ليس

حتى لو تكلم بعد احدهما فانه يتغير فرضه لزوال شبه القضاء بالخروج عن التحريم المشتركة (هنا)

مع الامام بالفسد وهو الكلام وكون فعله بعد ان تكلم اداء محضا (قوله اذ هي في غيره كالمفازة لغو) كما ان دخوله غير مصره لغو فليس واحد منهما ما يغير اذا اعترض على الاداء المحض حتى اذا اعترض على ما نحن فيه ولم يقع التغير علم انه ليس اداء محضا وبهذا يظهر انه فوت بيان فائدة تقييد الذهاب المراد به الدخول بمصره (قوله لكونه مؤديا) اراد الاداء المحض للمصر (قوله بل عملا بالشبهين) فيه نظر لان ههنا اداء وشبه قضاء فلا يصح القول بوجود الشبهين



( قوله باعتبار الشرع ) متعلق بالعين لابل الواجب فليتدبر ( قوله كبديل الصرف وتسليم المسلم فيه ) وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الديون وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب ( قوله وهو وصف ) اى الثابت في الذمة ( قوله لثلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه ) ولثلا يلزم امتناع الجبر ﴿ ١٦٩ ﴾ على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على

التراضى ( قوله وهو حرام ) اى الاستبدال فيهما يعنى قبل القبض كما ذكر في الكشف والتلويح ( قوله اداؤه زيفا ) الزيف هو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار والجمع زيوف كذا في التلويح ( قوله بجناية اودين ) قوله اودين مستدرك فان الاول يعنى عنه لكن ينبغي ان يقول مستحقا بهما رقبته الا ان

من انواع الاداء هذا شروع في بيان انواعه في حقوق العباد قدم حقوق الله القديم في الذكر لانه اولى بالتقديم و قدم الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء خلف عنه ( رد عين المغصوب ) وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة وكذا يكون اداء كاملا لورد عين الواجب باعتبار الشرع كبديل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لثلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام \* فان قلت اذا كان اداء كاملا فاقاصر فيهما \* قلت القاصر فيهما اداؤه زيفا ( ورده مشغولا بالجناية ) كمن غصب عبدا فارضا ثم جنى على انسان آخر او تلف مال الغير في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بجناية اودين مستحق بها رقبته او طرفه وهو اداء قاصر وكذا تسليم

هنا شبهان بل حقيقة وشبه وعلى تقدير جعل الحقيقة شبها ايضا فليس في اعتبار الشبهة في عدم التغيير اعمال بالشبهين بل باحدهما فافهم فالاولى ان يجاب بان فعل اللاحق اداء يشبه القضاء كما ذكرنا والمغير انما يعمل في الاداء المحض لا فيما فيه شبه القضاء وهذا لان اللاحق صار قاضيا لما انعقد له الاحرام بمثل والقضاء بمثل يجب بما وجب به الاصل وهو الاداء مع الامام فما لم يتغير الاصل لم يتغير المثل وبعد فراغ الامام لم يتغير الاصل فلا يتغير المثل ( قوله وكذا يكون الاداء كامل لورود عين الواجب باعتبار الشرع الخ ) هذا اداء كامل حكما بخلاف الاول فانه اداء كامل حقيقة فالاداء الكامل في حقوق العباد نوعان ( قوله الا ان الشرع ) جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة ( كان المقبوض عين ما يتناول العقد حكما وان كان غيره حقيقة اذ العقد يتناول الدين وهو وصف في الذمة والمقبوض عين ( قوله والقاصر فيهما اداؤه زيفا ) لانه دون حقه في الصفة ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد انها اذا هلك عند القابض ثم علم لم يرجع بشيء لانه اداء باصه لانه من جنس حقه وبطل حقه في الجوددة وقال ابو يوسف يرد مثل المغصوب وبطله بالجباد احياء حقه في وصف الجوددة ( قوله اودين ) مستدرك فان الاول يعنى عنه لكن

فضلا عن القول بالعمل بهما ولئن سلمنا صحة على التعليل فلا نسلم ان القول بعدم تغير فرضه عمل بهما بل باحدهما فالصواب ان يجاب عنه بان هذا لا يسمى ترجيحا بل عملا باحد الاعتبارين وهو لا يتناقى العمل بالآخر صوتا له عن الاهدار بالكلية وقد عمل به اهل الفروع فيما اذا احدث الرجل والمرأة خلف الامام فتوضا

خاذاثة بعد فراغه حال اداء ما فاتهما حيث حكموا اذا ذاك بفساد صلته اعتبارا لمعنى الاداء لكون اللاحق خلف الامام حكما فيتحقق الشر كونه بينهما تحريمية واداء بخلاف ما اذا سبقا خاذاثة في اداء ما سبقا به حيث لانفسده صلته لعدم الشر كونه بينهما اداء مع انه سيأتيك تنبيه المصنف على العمل بالاعتبارين فيما هو من الاداء الشبيه بالقضاء غاية الامر انه مما يتعلق بحقوق العباد ( قوله القاصر فيهما اداؤه زيفا ورده مشغولا ) اى رد كل واحد منهما ما قال القائل وتسليم بل الصرف والمسلم فيه زيفا اداء لوجود تسليم اصل الواجب اذ الزيف من جنس الدراهم ولهذا لو تجوز بهما في الصرف والسلم



يقال الدين جناية ايضا وفيه بحث اما ولا فلان ذلك ليس في اكثر النسخ ويؤيده توحد ضميرها في جميعها واما ثانيا فلان المراد بالجنائية الجنائية المذكورة فيما سبق وهي مقابلة لاتلاف المال واما ثالثا فلان ركافة وحدة الضمير حينئذ لا تندفع بكون الدين جناية على ان يؤدى ذلك الوجه هو ان لا يذكر الدين بعد الجناية (قوله اما كونه اداء فلانه لو هلك) المسائل المذكورة دلائل انية على كون ذلك ١٧٠ الرد من قبيل الاداء القاصر ذكرها

بعد ما بين وجهه كونه اداء قاصرا فلا يرد على كلامه شيء كما زعم بعض الناظرين (قوله لو هلك في يد المالك او المشتري) كذا في اكثر النسخ لكن المناسب له هو عدم الاقتصار على الغاصب في قوله برى الغاصب من ضمانه فالاولى وعدم قوله او المشتري كافي بعضها (قوله يرجع المالك على الغاصب بالقيمة) بالاخلاف لان الرديكون كانه لم يوجد (قوله والمشتري على البائع) بالتمن لو سلم البائع العبد المبيع مشغولا بالدين فيبيح في ذلك الدين يرجع بكل الثمن بالاخلاف ولو سلمه مشغولا بالجناية فهلك في ذلك الوجه يرجع بكل الثمن عند ابي حنيفة رحمه الله وعندها يرجع بنقصان العيب بان قوم حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن كذا

المبيع مشغولا بالجناية ومعنى قصوره انه اداء لاعلى الوصف الذى وجب اداؤه وهو السلامة عن كل عهدة اما كونه اداء فلانه لو هلك في يد المالك او المشتري قبل الدفع الى ولى الجناية برى الغاصب والبائع من ضمانه واما قصوره لان لو دفعه المالك او المشتري الى ولى الجناية او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالتمن (واما هار عبد غيره) كمن تزوج امرأة على عبد الغير بعينه تحت التسمية بالاجماع ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم ولم يقض بها القاضى

كان ينبغي ان يقول مستحق بهما رقبته اللهم الا ان يقال الدين جناية ايضا لان الجناية تتناول ما يكسبه العبد على خلاف ما اقتضاه الشرع من تلف نفس او عضو او مال ومعنى الشغل بالجناية الاتصاف بها عند الرد الى المالك بعد ان لم تكن في يد المالك كذلك (قوله ومعنى قصوره الخ) اى اداء العبد المغصوب المشغول بالجناية الى المالك وكذا الضمائر الثلاث بعد المستتر في هلك وكان المناسب ان يقول اما كونه اداء فلكونه تسليم عين الواجب واما كونه قاصرا فلكونه اداء لاعلى الوصف الذى وجب الخ واما قوله بعد اما كونه اداء الخ فانما هو تفرغ على كونه اداء قاصرا لا لبيان المعنى فافهم (قوله يرجع المالك على الغاصب بالقيمة) بالاخلاف لقصور الصفة لان الرد لم يوجد (قوله والمشتري على البائع بالتمن) يعنى يرجع المشتري على البائع بالتمن فيما اذا سلم المبيع مشغولا بالجناية او بالدين وقتل بها او بيع في الدين اما في الفصل الاول فالرجوع بكل الثمن انما هو عند ابي حنيفة لانتقاض القبض عنده حتى كان المشتري لم يقبضه لان يده زالت عن المبيع بسبب كانت ازالته باه مستحقة في يد البائع بمنزلة مالواستحقه مالك او امرتهن او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العبد وعندها الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فلا يرجع المشتري بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن واما في الفصل الثانى فالرجوع بكل الثمن بالاخلاف لان الاداء كان قاصرا فاذا تحقق القوات بسبب مضاف الى ما به صار الاداء قاصرا جعل كأن الاداء لم يوجد ولا يخفى ما في عبارة الشارح من الخرازة فتنبه لذلك (قوله ولم يقض به القاضى) ليس نفي لان للقاضى ان يقضى

في الكشف واطلاق كلام الشارح انما يصح على قول ابي حنيفة رحمه الله (قوله ووجب عليه قيمة لها)

العبد لعجزه عن التسليم) قصد بذكر ذلك فائدة زائدة والا فالكلام ههنا انما هو في تسليم العبد بعد الشراء لا تعلق له بصورة العجز اصلا وقوله لعجزه عن التسليم اى عند عجزه (قوله ولم يقض به القاضى) والصواب ذكر

يجوز مع ان الاستدلال فيهما حرام قبل القبض ولكنه قاصر لانه دون حقه لقوات الوصف وهو الجودة



ذلك عند قوله حتى تجبر المرأة على القبول بان يقال هذا اذا لم يقض القاضي بالقيمة قبله وسيجيء فائدة التقيد به من انه لو  
قضى القاضي بقيمة العبد على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول  
واما ذكره ههنا فلا يظهر له معنى لان اشتراط عدم قضاء القاضي بالقيمة في وجوب قيمة العبد عليه غير متصور  
لا شرعا ولا عقلا ( قوله وسائر ) ١٧١ ( تصرفاته ) كالكتابة والبيع والهبة ( قوله لان تبدل الملك

اوجب تبديلا في الصفة)  
شروع في بيان كونه شبيه  
القضاء ثم ان التبديل في الملك  
من قبيل التبديل في الصفة  
لا انه موجب له و كانه  
اراد بالصفة كونه حرام  
الانتفاع او جائزه ولو قال  
ابتداء لان تبدل الملك  
اوجب تبديلا في الذات  
حكما كما في عامة المعبرات  
لكن اظهر واخصر  
( قوله يتعلق بالشيء من  
حيث انه مملوك ) المقصود  
من هذا الكلام هو التثنية  
على ان حكم الشرع على  
الشيء بالحل والحرم  
ليس من حيث الذات بل  
من حيث الصفة وقد حصل  
ذلك لكن اقتصر على ذكر  
حيثية المملوكية لحصول ما  
هو المطلوب ههنا بها فلا  
يتعلق بغيرها غرض  
عامي فلا يرد عليه ما قيل  
ان الوصف غير منحصر  
فيما ذكر فان صيد الحرم

( وتسليمه بعد الشراء ) يعني لو اشترى الزوج العبد الذي جعله مهرا  
وسلمه الى المرأة كان ذلك التسليم اداء شيئا بالقضاء ( حتى تجبر ) المرأة  
( على القبول ) لكونه عين حقها هذا تفريع على كونه اداء وكذا يجبر  
الزوج على تسليمه اذا طلبته المرأة ولم يسلمه \* فان قلت ما الفرق بين هذا وبين  
ما اذا باع عبدا واستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر  
البائع على تسليمه الى المشتري \* قلت بالاستحقاق ثم ظهر ان البيع كان موقوفا على  
اجازة المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم اما الموجب  
لتسليم العبد ههنا فقام وهو النكاح لانه لا يفسخ باستحقاق المهر كما يفسخ بهلاكه  
فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه ( وينفذ اعتاقه فيه ) وسائر تصرفاته لكونه مصادفا  
ملك نفسه ( دون اعتاقه ) وسائر تصرفاتها وهذا تفريع على كونه شيئا  
بالقضاء لان تبدل الملك اوجب تبديلا في الصفة الا ترى ان العبد كان حرام الانتفاع  
على المشتري جائز الانتفاع للبائع وبعد الشراء انعكس الامر وببديل الصفة يتبدل  
الذات حكما كما لمجر اذا تخلل لان حكم الشرع وهو الحل والحرم يتعلق بالشيء  
من حيث انه مملوك لبعض لان حيث الذات اذ لو كان كذا لما تغير حكم الخنزير  
والمراد من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية

لها بالقيمة في الصورة المذكورة وانما الواو واو الحال اي والحال ان القاضي لم يقض  
بها بالقيمة حتى لو ملك الزوج العبد يجبر الزوج على التسليم فهذا قيد لكون الزوج  
يجبر على التسليم بعد الشراء وتجبر المرأة على القبول اذا قضى القاضي لها بالقيمة ثم  
ملك الزوج العبد لا يجبر على تسليمه ولا تجبر المرأة على القبول لان حقها في القيمة  
تقرر بقضاء القاضي فلا ينتقل الى العين بعد ذلك والله اعلم ( قوله لان حكم الشرع  
الح ) دليل على ان تبديل الصفة يوجب تبديل الذات ( قوله يتعلق بالشيء من حيث  
انه مملوك ) لبعض الافراد فيحل للمالك ويحرم على غيره وهذا بيان الصفة ( قوله  
كحكم الخنزير ) اي فانه حرام لذاته ولهذا لا يتبدل حرمة اصله لان ما بالذات لا يتغير  
بتغير الملك فهو تشبيه للمنفى ( قوله والمراد من العين الح ) هذا يناسب عبارة  
صدر الشريعة حيث قال تبدل الملك يوجب تبديل العين واستدل على ذلك بان العين

انما يحرم ما دام في الحرم فاذا خرج منه يحل ثم الاوضح في تقرير ذلك ما ذكره المولى الفساري رحمه الله حيث  
قال لان تعلق الحكم الشرعي بالشيء المملوك لامن حيث هو بل باعتبار مملوكيته فيتبدل المجموع بتبدله وهو المراد  
بالعين سواء اعتبر مجرد الذات جزأ او مقيدا ( قوله كحكم الخنزير ) فانه حرام لعينه ( قوله والمراد من العين )  
لو قال فيما سبق بدل قوله يتبدل الذات حكما بتبديل العين كما في التوضيح لكان كلامه ههنا اوضح

( قوله كان ذلك التسليم اداء شيئا بالقضاء ) ايماء الى ان في عبارة المصنف تسامحا اذ كان ينبغي ان يقول وتسليمه عبد



(نوله بتبدل البعض) وهو المملوكية (قوله ولقائل ان يقوم لم لا يجوز) اخذه من التلويح والمولى الفارسي اشار الى جوابه فيما نقلنا عنه من تقرير الكلام فليتدبر (قوله وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات) اجيب عنه بان تبدل الوصف يوجب تبدل الذات شرعا وان لم يوجبه حقيقة فلا فرق بين المجموعة والمقيدة

غيره بعد ان امهره ثم اشتراه (قوله كذا قاله صدر الشريعة) اقول بل الذي قاله هو ان تبدل الملك يوجب تبدل العين واستدل عليه بدليل منقول فقال روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة فانت بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال صلى الله عليه وسلم الاتجملين لتامن اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم هي لك صدقة ولناهدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما ثم استدل عليه بدليل معقول فقال ولان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمه وغيرها ﴿ ١٧٢ ﴾ يتعلق بذلك الشيء من حيث

انه مملوك لامن حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق من حيث الذات لا يتغير اصلا لحكم

الخزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعاق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار يتبدل هذا المجموع وازاد بالعين التي استدل بهذين الطرفين على ان تبدل الملك يوجب تبديها كما ذكره ايضا هذا المجموع فان قلت كيف تريد

بالعين المذكورة ما ذكرت مع ان باستبداله الاول يظهر ان المثلية المعبرة في كون ما نحن فيه شيها (عائشة) بالقضاء مثلية حكمية لتبدل العين حكما بتبدل وصفها واستبداله الثاني يظهر انها مثلية حقيقية لتبدل الكل حقيقة يتبدل جزؤه فتكون العين على الاول هي الذات من حيث الاعتبار وعلى الثاني هي الذات مع الاعتبار وعلى كليهما فقد تبدلت العين بتبدله قلت لما كان الدليل النقلى مقتضيا لتبدل الذات حكما بتبدل الملك حقيقة وكان تبديها حكما مع تبدل الملك حقيقة مقتضيا لتبدل المجموع الذي ذكره كان الدليل النقلى مقتضيا لتبدل المجموع بالواسطة وصحيح انه اراد بالعين في جانب المدعى ما ذكر من المجموع المذكور الا انه لم يرد بها في جانب الدليل النقلى الا بمجرد الذات بقرينة قوله حكما (قوله فالاولى) انما كان ذلك الاستدلال اولى لانه لا يرد عليه شيء فيحتاج الى دفعه بخلاف الاستدلال الآخر فانه برد عليه كما اشار اليه آفا انه لم لا يجوز ان يكون المتصف بالحل



(قوله دخل على بريرة) معتقة عائشة رضي الله عنها وعائشة رضي الله عنها من بني تميم ولا تحرم الصدقة على موالها بل على موالى بني هاشم على انها كانت ١٧٣ صدقة التطوع وهي لا تحرم الا على النبي صلى الله عليه

وسلم (قوله وهذا الوضى الخ) اي ليكون العبد مثل المسمى لا عينه كاهم من سباق الكلام (قوله ولو كان لها حكم المسمى) بعينه لعاد حقها اليها الضمير في اها واليه اراجع الى العين لا القيمة لفساد المعنى وفي حقها الى المرأة (قوله ولم يتغير بالقضاء) اي حقها

بقضاء القاضى (قوله قلت قضاء الدين الخ) الظاهر طرح لفظ القضاء من البين ثم ان الفرق بين القرض والدين هو ان القرض مال يعطيه الرجل من امواله فيعطيه عينا فاما الحق الذى يثبت له عليه ديننا فليس بقرض كذا في المغرب وفي القاموس الدين مال الاجل وما لا اجل

والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية للغير وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات فيحتاج الى دفع ذلك بان تبدله ان لم يوجب تبدلها حقيقة كما ذكرت فهو يوجب تبدلها حكما كما دلت على ذلك السنة المذكورة او بما يقال من

دخل على بريرة فأتت بتمر والقدر كان يعلى باللحم فقال عليه السلام الانجملين لان اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا به يا رسول الله فقال عليه السلام هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل الذات حكما والعين واحدة ولهذا وقضى القاضى في الصورة المذكورة بقيمة العبد على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان حقها انتقل من العين الى القيمة ولو كان لها حكم المسمى بعينه لعاد حقها اليها ولم يتغير بالقضاء وانما جعل اداء يشبه القضاء ولم يعكس لان جهة اداءه باعتبار الذات وجهة قضائه باعتبار الصفة والذات هو الاصل كالاداء \* فان قلت لم يذكر المصنف تسليم الدين انه من اي قسم وقد جعله فخر الاسلام من الاداء الكامل وهو مشكل لان الديون تقتضى بامثالها واعداء القرض قضاء فما الفرق بينهما قلت قضاء الدين

عائشة وعائشة من بني تميم ولا تحرم الصدقة على موالها بل على موالى بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع ولا تحرم الا على النبي صلى الله عليه وسلم (قوله) فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل الذات (قوله) فانه صلى الله عليه وسلم قد اكل مما تصدق به على بريرة لما اهدته اليه ولو لم تصر تلك العين بالهبة غيرها بالصدقة شرعا لما حل له التناول منها لحرمة الصدقة عليه (قوله) ولهذا) اي ولو كان تبدل الملك يوجب تبدل الذات وان العبد الممتلك ثانيا في الصورة المذكورة في المتن غير ما استحقته المرأة بالتسمية بعد القضاء بالقيمة \* وقوله لان حقها اي المرأة \* وقوله ولو كان لها للقيمة \* وقوله لعاد حقها اي المرأة اليها اي الى العين ولم يتغير اي حقها بالقضاء (قوله) زائد من قضاء الدين (الظاهر ان لفظه قضاء زائدة والله اعلم) (قوله) لان الديون تقضى بامثالها) وذلك ان الديون وصف في الذمة والدين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الوصف الواجب في الذمة حكما والدين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخالص لا يوجب انتفاء العالم فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة ضرورة تحقق التعاثر في الواقع وما جعل الشارع تسليمه تسليم الدين فهو الواجب وتسليم الواجب اداء كامل فاداء العين عن الدين اداء كامل بخلاف القرض فان المؤدى مثلا لم يجعله الشارع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن بان يردده قبل التصرف فيه فانظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالنسل

انه من شيء حكم الشرع عليه بالحل وآخر حكم عليه بالحرمة وليس بمملوكين لاحد كالصيد في المفازة والسم في فم الحية (قوله واعداء القرض) اي اداء مثله بقرينة ما يأتي اي اداء عينه حيث لم يهلك ولم يستهلك (قوله قلت قضاء الدين)



له فقرض وما في المغرب هو الممول عليه ( قوله ولقائل أن يقول كان ينبغي أن يكون الخ ) ذكره صاحب الكشف وقال في جوابه قلنا بدل القرض غير المقبوض حقيقة وإنما أخذ حكم المقبوض ضرورة الاحتراز عن الربا فلا يظهر فيما وراء موضع الضرورة وهو كونه أداء ثم قال كذا قيل والاولى ١٧٤ ان يقال كونه شبيها بالأداء لا يمنع

لا يمكن تسليم عينه لانه وصف ثابت في الذمة فجعل تسليم العين مكان الدين كتسليم الدين حكما لانه لا وجه لتسليم الدين سوى ذلك واما القرض فتسليم عينه ممكن فكان تسليم مثله قضاء ولقائل أن يقول كان ينبغي أن يكون قضاء القرض يشبه الأداء لانه قضاء حقيقة واهاء حكما لسواك طريق الاعارة حتى لم يجز فيه الربا بمقابلة النقد بالنسيئة

من أن يكون من اقسام القضاء بمثل معقول كما اشترنا اليه فيما سبق لان الشيخ قسم القضاء بالمثل المعقول مطلقا ولم يقيد به بالقضاء المحض فيدخل فيه القضاء المحض وغير المحض انتهى كلامه ولعله إنما عدل عن الجواب المذكور لانه اذا تحقق اخذ بدل القرض حكم المقبوض تحقق شبه الأداء وليس كونه أداء امراً وراء ذلك الا يرى ان تسليم الدين قد جعل من الأداء المحض باعتبار جعل الشرع المؤدى عين الواجب في الذمة فكيف يشبه الأداء ( قوله لسواك طريق الاعارة ) فان القرض في الابتداء يكون عارية وفي الانتهاء يكون معاوضة فبالنظر الى الابتداء لم يلزم فيه التأجيل وبالنظر الى الانتهاء يضمن بالهلاك والاستهلاك ( قوله حتى لم يجز فيه الربا ) ولولم يجعل القرض في حكم الاعارة لكان مبادلة الشيء لجنسه نسيئة فيكون ربا لفضل النقد على النسيئة ( حتى )

ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك ديناً في الذمة كما كان ديناً في ذمة المديون فقاصا ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا مثله لان المثل على هذا التقدير ثابت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون فرق بين قضاء الدين والقرض وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تأدية القرض بمثل معقول وتأدية الدين أداء كامل ويمكن ان يجاب بان ذلك طريق آخر في قضاء الدين بقطع النظر عن تسليم العين والمثل فلا يوصف بالأداء ولا بالقضاء بل بالمقاصد ( قوله قلت قضاء الدين ) الظاهر ان لفظة قضاء زائدة والله اعلم ( قوله ولقائل أن يقول كان ينبغي ان يكون قضاء القرض يشبه الأداء الى آخره ) اجيب بان حقيقة القرض وهو تسليط المالك المستقرض على ما قطعه له من ماله استهلاكاً مضموناً بالمثل ضماناً غير قابل للتوقيت يأتي ذلك لان العارية هي تملك المنافع بغير عوض تملكاً لا يقتضي ضمان ما تلف من العين حالة الاستعمال ولا يأتي قبول التوقيت فهو منافع لها ولا شيء من المتنافين مسلوكة به مسلك الآخر وإنما لم يجز فيه الربا وهو فضل مال لا يقبله عوض في معاوضة مال بمال لانه من باب التبرعات بالمنفعة كالعارية الا ان المقصود بالقرض لا يتحقق مع بقاء العين ولا يمكن ذلك فيه مع بقائها فاستدعى تملك العين ليتحقق المقصود منه باستهلاكها بخلاف العارية ولهذا قالوا ان عارية التقدين قرض فعلم بذلك ان معنى كون القرض مسلوكة به مسلك العارية انه من قبيل التبرعات بالمنفعة وان اشتمل على تملك العين تغليباً لجهة المقصود منه كالعارية لانه من باب المعاوضات كالصرف وحينئذ يكون رد المثل فيه رداً للمثل حقيقة وحكما مأمراً فواقع في الهداية مخالف لما في كتب الاصول من ان المؤدى في القرض مثل الحق لا عينه بحسب الحقيقة

اي ادائه اي الدين المؤدى بمعنى الذي يراد ادائه كما يكون في الذمة من ثمن او اجرة او بدل كتابة او نحو ذلك ولو ترك لفظ قضاء لكان اولي ( قوله تسليم مثله قضاء ) اي محضاً وهو ما لا يشبه الأداء



( قوله لانه ينفيه ) لان العقل من حجج الله تعالى ولا يتناقض حججه قط اذ هو من امارات العجز والسفه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ( قوله يشعر ) ﴿ ١٧٥ ﴾ اى قضاء الصوم بتقدير المضاف في عبارة المصنف وليس بصواب

لانه يلزم ان يكون كلا الصورتين عبارة عن الفأنت فيكون كون قضاؤه صوماً غير متعرض له في الكلام مع انه محط الفأنت في المقام ويمكن توجيهه بحمله على الاضافة البيانية ( قوله بالكف عن مألوفها ) اى شهوتى البطن والفرج ( قوله معناه لا يطيقونه )

﴿ والقضاء انواع ايضاً ﴾ اى ككون الاداء انواعاً قضاء محض وهو ما لا يكون فيه شبهة الاداء وهو ايضاً قسماً قضاء ( بمثل معقول ) وهو ان يعقل فيه المماتة ( وبمثل غير معقول ) يعنى انه لا يدركه العقل لانه ينفيه ( وما هو في معنى الاداء كالصوم ) اى كقضاء الصوم ( للصوم ) الفأنت هذا نظير القضاء بمثل معقول ( والفدية له ) اى للصوم هذا نظير القضاء بمثل غير معقول يعنى الفدية وهى نصف صاع من بر او صاع من غيره خلاف عن الصوم وقضاء من عجز عنه دائماً كالشيوخ فانا لانعقل المماتة بين الفدية والصوم لاصورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنه جاز لقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام قال فخر الاسلام معناه لا يطيقونه

حتى لا يكون اداء بل قضاء فيكون قضاء محضاً لا قضاء حقيقة واداء حكماً لانتفاء تحقق بقاء العينية فيه حقيقة وحكماً فتأمل ( قوله والقضاء انواع ايضاً ) انواع القضاء سبعة ثلاثة في حقوق الله تعالى واربعة في حقوق العباد وبيان ذلك ان القضاء ينقسم الى قضاء محض والى قضاء يشبه الاداء ثم المحض اما قضاء بمثل معقول واما بمثل غير معقول وهذه الانواع الثلاثة كما تحقق في حقوق الله تعالى كما تحقق في حقوق العباد ثم القضاء بمثل معقول في حقوق العباد ينقسم الى كامل وقاصر فصارت الاقسام سبعة وقيل مثل هذا التقسيم يجرى في حقوق الله تعالى ايضاً كقضاء الفأنتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة اصل الصلاة لا وصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل ( قوله وهو ان يعقل فيه المماتة ) للفأنت اى يدرك العقل مماتة للفأنت ( قوله يعنى لا يدركه العقل الى آخره ) يعنى لا يدرك العقل مماتة للفأنت لانه ينفيه ويحكم بعدم مماتة له لان العقل من حجج الشرع ولهذا لا يتناقض اذ هو من امارات العجز والسفه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ( قوله والفدية له ) اى للصوم وكاحجاج الغير بماله ( قوله اما صورة فظاهر ) لان الصوم امسك والفدية اعطاء ( قوله بالكف ) اى عن شهوتى البطن والفرج نهارة مع التنية ( قوله والفدية تنقيص المال ) اذ هى رفع جزء من المال على وجه مخصوص ولا مماتة بين اتعاب النفس وتنقيص المال ( قوله قال فخر الاسلام الى آخره ) قال فخر الاسلام هذا مختصر بالاجماع يعنى يطيقونه مختصر من قوله لا يطيقونه كقوله تعالى بين الله لكم ان تضلوا اى ان لا تضلوا وفي تفسير الاجماع اقوال قيل نقلها عنه في مبسوطه باجماع اهل التفسير وقال المصنف باجماع الفقهاء

( قوله معنى انه لا يدركه العقل لانه ينفيه ) اى لا يدرك بماليه عقلنا لقصوره لان مطلق العقل ينفيه قال في شرح البديع بمثل غير معقول اى غير مدرك بما يليه بالعقل لعجزنا لا لانه مخالف للعقل في نفس الامر لان العقل ايضاً حجة من حجج الله سبحانه وتعالى وحججه لا يتناقض فلا يرد الشرع ما ينكره العقل ( قوله هذا نظير القضاء بمثل غير معقول ) ومثله قضاء الصلاة للصلاة وسقط شرف الوقت لانه ليس في وسع المكلف الا اتيان بهما خارجة قضاء مع كونهما في الشرف

مثل الاتيان بهما في وقتها اداء ولو لا سقوط شرف الوقت لما كانا مثلين لما ثبت ان من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله كذا في شرح البديع ( قوله معناه لا يطيقونه ) يعضده قراءة من اظهر لا ويجبى حذفها



كنا فسرہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ویعضدہ قراءة حفص لا یطیقونہ بانبات لاکمسیحی  
(قوله بل معنی الآیة) وعلی المطیقین الذین الخ هذا الوجه هو المذکور فی الکشاف وتفسیر القاضی (قوله  
وجعل وان تصوموا الخ) الظاهر کون جعل علی صیغة المجهول ﴿ ۱۷۶ ﴾ لان القاریء لیس هو

الجماع ای وجعل علی هذه  
القراءة ویمكن جعل القاریء  
جاعلا تجوزاً لجرایه فی  
القراءة علی ماقتضى ذلك  
فیكون علی صیغة المعلوم  
کما هو المتبادر ثم ان ذلك  
غیر مختص بقراءة لا یطیقونہ  
بانبات لابل یتأتى ایضاً  
علی ما اختاره فخر الاسلام  
فی قراءة الاثبات وكذا  
ما ذكره بعده بقوله  
ویمكن ان يكون الخ فیندفع  
ما قاله الزاهدی من المخذور  
(قوله لا بمعنی الاخير)  
حتى یلزم ثبوت الخیرية  
فی صورة ترك الصوم  
ایضاً (قوله ویمكن ان  
یکون معطوفا علی قوله  
لا یطیقونہ) صحة العطف  
محل بحث لفظاً ومعنی  
والظاهر ان یقال متعلقاً  
بقوله لا یطیقونہ (قوله  
وخاف ان یرفع الامام  
رأسه الخ) واما اذا علم  
انه یدرك الامام فی الركوع  
فیاتى بتكبيرات العید قائماً

كجاء حذف لافي قوله تعالى یبین الله لكم ان تصلوا ای ان لاتصلوا قال  
الامام الزاهدی هذا التأویل غیر صحیح لانه تعالی قال وان تصوموا خیر لكم  
ومثل هذا التذب لا یرد فی حق العاجز بل معنی الآیة وعلی المطیقین الذین لا عذر  
لهم ان افطروا فدية وكان الاغنیاء یفطرون ویفدون ثم نسخ ذلك بقوله تعالی  
فمن شهد منكم الشهر فلیصمه فحينئذ یثبت وجوب الفدية فی الشیخ الفانی  
بالاجماع دون النص وقرأ بعضهم وعلی الذین لا یطیقونہ وجعل وان تصوموا  
خیر لكم معطوفا علی الكلام الاول وهو قوله تعالی كتب علیكم الصیام  
والخیر بمعنی البر لا بمعنی الاخير ویمكن ان يكون معطوفا علی قوله لا یطیقونہ  
فیكون معناه لا یطیقونہ بحسب الظاهر بطریق البسر وان كان ممكناً علی طریق  
العسر فحينئذ الصیام خیر لهم فیكون وجوب الفدية بالنص ( وقضاء تكبيرات  
العید فی الركوع ) كمن ادرك الامام فيه وخاف ان یرفع الامام رأسه لو اشتغل

واما المفسرون فلهم فيه اقاویل وقیل باجماع القائلین بعدم نسخه وقیل بالاجماع  
ای بدلالة الاجماع فان حکم الشیخ الفانی جمیع علیه وهو استفاد من الکتاب  
ولا یستفاد بدون حرف لا ( قوله وقال الامام الزاهدی الی آخره ) قال الکبیر  
نسخت هذه الآیة بالی بعدها وكذا قال القتیبي وكذا روى عن سلمة بن الاكوع  
انه قال لما نزلت وعلی الذین یطیقونہ الآیة كان من اراد ان یفطر ویقضى فعل حتى  
نزلت الآیة بعدها فنسختها وروی الجماعة عن عطاء انه سمع ابن عباس یقول  
وعلی الذین یطیقونہ فدية طعام مسکین قال ابن عباس لیست منسوحة وهی  
للشیخ الکبیر والمرأة الکبیرة لا یستطیعان ان یصوما فیطعمان مکانه کل یوم  
مسکینا وقول ابن عباس مقدم لانه مما لا یقول بالرأى بل عن سماع لانه مخالف  
لظاهر القرآن لانه مثبت فی نظم کتاب الله تعالی فجعله منقياً لا یقدم علیه الا بسماع  
البتة وكثیرا ما یضمر حرف لا فی اللغة العربیة فی التنزیل الکریم نحو تالله فتؤ  
تذكر یوسف ای لا فتؤ ویبین الله لكم ان تصلوا ورواسی ان تمیدبکم ای لان  
لا تمیدبکم ویعضد هذا التفسیر قراءة حفصة لا یطیقونہ بانبات لا ( قوله والخیر  
بمعنی البر لا بمعنی الاخير ) ای لیس فی الصوم اخیر وهو الثقل لان الصوم مع  
المسلمین اخف فكان خیرا ( قوله وخاف ) ای من ادرك الامام

فی نحو تالله فتؤ واما یبین الله لكم ان تصلوا فیحمل ان يكون بتقدير كراهة ان تصلوا ( فی )

( قوله لا بمعنی الاخير ) اقول وذلك لعدم جواز ترك ما كتب علینا من الصیام ولكن لم لا یجوز ان يكون  
بمعناه علی معنی انه بعد الکتابه خیر لكم بما كان من تركه قبلها قولاً بان الخطاب لتاركه قبلها خاصة



بتكبيرات العيد قائماته يكبر للافتتاح او لانهم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه هذا مثال للقضاء الذي يشبهه بالاداء اما كونه قضاء فلان التكبيرات قد فاتت عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل والاختفاء غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة وقال ابو يوسف رحمه الله لا يكبر تكبيرات العيد من ادرك الامام في الركوع لانه لا يقدر على اتیان مثلها كما لا يقدر في الركوع في تكبيرات العيد ان يرفع الامام رأسه لو اشتغل بالتكبير قائماته يكبر الى آخره اما اذا غلب على ظنه ادراكه في الركوع ان كبر قائمًا كبر قائمًا ثم ركع لان القيام هو المحل الاصلى للتكبير وتخرج المسئلة حينئذ من هذا الباب لانه يكون اداء فقط ويكبر برأى نفسه لانه مسبوق وهو منفرد فيما يقضى والمذكر الفاتح يقضى قبل فراغ الامام بخلاف الفعل (قوله فانه يكبر الافتتاح او لانهم يكبر للركوع) اما تكبير الافتتاح فهو فرض واما تكبير الركوع فهو واجب كذا في التقرير فمن هذا قيل محل الخلاف ركوع الركعة الثانية لان تكبير الركوع فيها واجب اما الاولى فلا يأتي بها اتفاقا وفيه نظر وفي المحيط من فاته اول الصلاة مع الامام يكبر في الحال لانه لا يمكنه التأخير الى آخر الصلاة لانه ليس محلا له ويكبر برأى نفسه لانه كالمنفرد والمسبوق انما لا يشتغل بقضاء ما سبق به او لا فيما يمكنه القضاء آخرًا ثم بالموافقة مع الامام وهنا لا يمكنه القضاء آخرًا لانه لو اخر لقوته التكبير اصلا فيقضى للحال وان كانت يتخصل استماع القرآن لانه لا يفوت الاستماع اصلا بل يتخصل انتهى (قوله من غير ان يرفع يديه) لان الوضع على الركبتين في الركوع سنة في محله والرفع يكون سنة لا في محله واذا رفع الامام رأسه سقط عنه ما بقى من التكبير لانه ان اتى به في الركوع لزم ترك المتابعة المفروضة للواجب والقومة ليست معتبرة بل شرعت للفصل حتى لم يصير مدركا بادراكها فلا يكون محلا للتكبير اداء ولا قضاء (قوله فلان الركوع يشبه القيام) لاستواء النصف الاسفل لان الفارق بين القيام والقعود انتصاب الشق الاسفل وذلك موجود (قوله فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة) فلما اعطى للركوع حكم القيام شرعا في حكم المسبوق حتى كان مدركا للركعة كان محلا للتكبير في حقه فيأتي به احتياطا لشبهة الاداء ولهذا لو ادرك الامام قائمًا ولم يكبر حتى ركع الامام لا يكبر في الركوع لانه ليس لهذا الركوع حكم القيام وقبل يكبر والصحيح هو الاول ولوركع الامام قبل ان يكبر فانه لا يكبر في الركوع لانه ليس لركوعه حكم القيام ولا يعود الى القيام فيكبر قائمًا في ظاهر الرواية لما فيه من رفض الركن وهو الركوع لما هو واجب وفي رواية النوادر يعود ويكبر وقد انتقض ركوعه الاول فيعيده هكذا ذكره الكرخي وهو قياس ما لو تذكر في الركوع انه لم يقنت في الركوع لا يعود في اظهر الروايتين وفي الاخرى يعود (قوله وقال ابو يوسف) اي في رواية عنه

(قوله كما لا يقدر الخ) اي كما لا يقدر المصلي مطلقا في الركوع ولا يقنت فيه اذا فاتاه اما فوات القنوت فيتصور عنده في المصلي مطلقا ولو مقتديا لانه يقرأ أوه عنده بل قد نقل عنه انه يتابع الامام في الدعاء الذي بعد القنوت خلافا لمحمد رحمه الله فانه لا يتابعه فيه ولكن يؤمن فيه فقط واما فوات القراءة فانما يتصور عند ابي يوسف رحمه الله في المنفرد او الامام خاصة اما لانه لا يقول بجوازها خلف الامام لقول صاحب الهداية ثم ان المقتدى لا يجوز له ان يقرأ خلف الامام عندنا اولانه يقول بجوازها مع الكراهة لما نقل في بعض الشروح من كراهتها في قولهما خلافا لمحمد وحينئذ فليس ضمير يقرأها عائدا الى من ادرك الامام في الركوع اذ لا يتصور عند ابي يوسف ان يفوت القراءة المقتدى لان قرائته اما غير جائزة او مكروهة فليس من شأنه ان يأتي بها فكيف يكون من شأنه فواتها الا ان لا يكون بفواتها اياه فواتها اياه



(قوله وهو نصف صاع) قال في الكشف نقلا عن المبسوط اذامات وعليه صلوات يطعم عنه لكل صلاة نصف صاع من حنطة او صاع من غيرها وكان محمد بن مقاتل رحمه الله يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلاة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح (قوله بنص غير معقول) اي غير معقول المعنى (قوله فكيف اوجبتم الخ) ومن شرط القياس ان يكون حكم المقيس عليه معقولا (قوله للاحتياط) اي بالقياس (قوله وان لم يعقل) اي وان لم يتحقق كونه معقولا والايقين كونه معلولا بالعجز وكونه غير معقول تدافع ظاهر (قوله تمنحو بها السيئة) كذا ﴿١٧٨﴾ في النسخ والصواب اسقاط قوله بها

(قوله ولهذا قال محمد) اي لما كان الوجوب للاحتياط اذ لو كان بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء به كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس (قوله اعلم ان قوله الخ) الظاهر انه يريد قول المصنف في التشرح وهذا الاشكال مما اورده

القآني في شرح المغنى ويمكن الجواب عنه بان بناء الحكم على المشتق ليس بنص في الدلالة على العلية خصوصا على العلية شرعا المعتبرة في القياس وانما المدار فيها هو الملازمة والتأثير كما يجيء في بابه ان شاء الله تعالى وما قيل في الجواب من ان كونه علة لوجوب الفدية في الصوم لا يقتضى كونه علة لوجوب

ولا يثبت اذافاته (ووجوب الفدية) وهي نصف صاع لكل فرض (في الصلاة للاحتياط) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الفدية في الصوم ثبت بنص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية في الصلاة بلا نص قياسا على الصوم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط بيانه ان ما ثبت من الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان لم يعقل فيجب الفدية في الصلاة لانها نظيره في كون كل واحد منهما عبادة بدنية وان لا يكون معلولا فيكون الفدية حسنة مندوبة تمنحوبها السيئة فقلنا بوجوبها احتياطيا ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلاة تجزيه ان شاء الله تعالى اعلم ان قوله يحتمل ان يكون معلولا بالعجز مشكل لان بناء الحكم على

(قوله يحتمل ان يكون معلولا بالعجز الى آخره) فلما احتمل الوجهين امرناه بالفدية احتياطيا فان كان هذا الحكم مشروعا في الصلاة فقد تأدى والا فلا بأس به لانه يكون برا مبتدأ يصلح ما حيا للسننات فليست الفدية جائزة عن الصلاة قطعا ولهذا قال محمد في الزيادات في فداء الصلاة يجزيه ان شاء الله تعالى كما قال في اداء الوارث الفداء عن المورث بغير امره في الصوم يجزيه ان شاء الله تعالى ولو كان نابة بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء به كما في سائر الاحكام الثابتة به ولا يقال لما كانت الصلاة مثل الصوم او اهم منه يلزم ان يثبت الحكم فيها بالدلالة وان كان غير معقول المعنى لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء كان تأثيره في الحكم معقولا كالابضاء في التأفب او غير معقول كالجنانية على الصوم في ايجاب الكفارة وههنا غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس (قوله اعلم ان قوله) اي قول المصنف في الكشف لاهنا لانه لم يذكر ذلك في المتن وانما ذكره في الكشف وكان الاولى ان يقول ولقائل ان يقول التعليل

الفدية في الصلاة لانه موقوف على التعمدى والتعمدى فرع كونه معقولا فيه اما اولافلان منشأ (باحتمال)

الاشكال هو بناء عدم كون وجوب الفدية في الصلاة بالقياس على الشك في كونه معلولا بالعجز على ما ذكره القوم والمذكور في هذا الجواب هو بناء ذلك على كونه علة قاصرة مع تسليم كونه معلولا بالعجز فيكون امرا آخر فلا يفيد في دفعه واما ثانيا فلان مؤدى ما ذكر من تسليم كون العجز علة في الاصل هو صحة الحاق بطريق دلالة النص اذ لا يشترط فيها كون المعنى في الاصل معقولا كما صرح به صاحب الكشف في عدة مواضع وكذا ما قيل من ان معنى النص يحتمل ان يكون عدم الاطاعة كما فسره البعض فيكون لبيان وجوب الفدية في حق غير المطبق كالشيخ الفاني ومن بمنه ويحتمل ان يكون الاطاعة ويكون النص لوجوب الفدية في حق المطبق كما كان في بدء الاسلام



فلا يكون المعنى معلوما قطعا لان الكلام ههنا مع من جزم بكون ثبوت وجوب الفدية في الصوم بالنص المذكور وان حذف لامتعين غاية الامر ان يكون الاشكال الزاميا على ان يؤدى ما ذكر هو ان يكون وجوبها في الصوم ايضا احتياطا لثبوت الشك على التقرير المذكور وليس كذلك (قوله دليل على علية وصفه) الضمير اما الى المشتق اولى العجز وفي كل منهما ﴿ ١٧٩ ﴾ خزاة والصواب دليل على علية المشتق منه (قوله اى كما

اوجبنا التصديق الخ) هذا لدفع الاستبعاد وليس بمقيس عليه لان الحكم في المقيس عليه يجب ان يكون ثابتا بالنص والتصديق بالعين او القيمة ليس كذلك ومعناه ان وجوب الفدية في الصلاة للاحتياط بناء على احتمال التعليل نظير التصديق في كونه واجبا للاحتياط بناء على احتمال الاصل (قوله المعينة) اى التضحية (قوله بنذر التقير) بان قال الله على ان اضحى هذه الشاة ثم انه لافرق في الحكم المذكور بين المعينة بنذر الفقير والمعينة بنذر الغنى كما صرح به في كتب الفروع ثم ان كلام المصنف ينتظم ما اذا ترك الغنى الاضحية ومضت ايامها فان الواجب حينئذ ايضا تصديق القيمة فتخصيص الشارح رحمه الله صورة الشاة المعينة بالذكر

المشتق في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه دليل على علية وصفه وهو الاطاقة (كالتصدق بالقيمة) اى كما اوجبنا التصديق بقيمة الشاة المعينة بنذر الفقير او اشتراؤه باحتمال العجز مشكل الخ وحاصل الاشكال ان بناء الحكم على المشتق دليل على علية وصفه وقد بنى وجوب الفدية على عدم الطاقه في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية اذا المراد ولا يطيقونه وهو العجز عن الصوم فيكون متعينا للعلية لا محتمل لها والجواب ان تقدير النفي غير متعين في الآية وان قرئ به للقول بجرى القراءة المتواترة على ظاهر اثنائها وان ذلك كان مشروعا ثم نسخ بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وان وجوب الفدية في الشيخ الفاني انما ثبت بالاجماع على مامر واذا لم يتعين تقدير النفي لا يتعين ثبوته واذا لم يتعين ثبوته لا يتحقق علمه واذا لم يتحقق علمه كانت محتملة وهو المطلوب واذا جاز الاحتمال كان الاتيان بما ليس على العبد اولى واحوط من تركه ما عليه (قوله كالتصدق بالقيمة) هذا لدفع الاستبعاد وليس بمقيس عليه لان الحكم في المقيس عليه يجب ان يكون ثابتا بالنص والتصديق بالعين او بالقيمة ليس كذلك ولانه يكون قياسا تمثليا وهو مهجور عندنا ومعناه وجوب الفدية في الصلاة للاحتياط بناء على احتمال اصله ويجوز ان يكون جواب اشكال آخر وهو ان يقال التقرب باراقة الدم عرف بنص غير معقول المعنى فيقول بمضى ايام النحر لان مثله غير مشروع قرابة للعبد في غير ذلك الوقت وقد اوجبتم التصديق بالقيمة او بالعين بعد مضيتها وما ذاك الا اعتبار الخلف مقام الاصل بالرأى في امر غير معقول المعنى وحاصل الجواب انا انما اوجبنا التصديق باعتبار كونه اصلا وجابرا لما فوت من العبادة لالكونه مثلا لها وخلفا عنها حتى يلزم نصب الخلف بالرأى فيما لا يعقل (قوله بنذر الفقير الخ) انما قيد بالفقير لانه ليس عليه اضحية فاذا نذرها وجبت واذا اشتراها بنية الاضحية تعينت للوجوب لانها بالثراء مع النية صارت

(قوله دليل على علية وصفه) اراد انه دليل على علية المشتق منه فيكون دليلا على ان وجوب الفدية معلول بالعجز قطعا فيشكل القول باحتمال معلوليته به وانت تعلم ان هذا انما يتم على القطع بان المعنى لا يطيقونه وهو ما عليه فخر الاسلام والا فالزهدى على القطع بعدم تقدير لا واما نحن فالآية بالنسبة لنا يحتمل الامرين وان كان الرجح احدهما (قوله المعينة بنذر الفقير) اى المعينة للتضحية بنذره وانما قيده لان الغنى ان لم يذبح حتى مضت ايام النحر فانه يتصدق بالقيمة لا بها حية



في تفسير كلامه ليس كما ينبغي ( قوله او التصدق بعينها ) حية ان لم تستهلك ظاهر عبارته يومهم دخول تلك الصورة ايضا تحت ارادة المصنف وليس بصحيح لعدم مساعدة عبارته لذلك ( قوله لاحتمال كون التصدق بالعين الخ ) لوقال لاحتمال كون التصدق ليشمل الكلام التصدق بالعين والقيمة لكان اولى والقصر على الاول مع كون الثاني اهم في المقام قصور لا يخفى ( قوله لانها عبادة مالية ) ولهذا شرط لوجوبها الغنى كما في الزكاة وصدقة الفطر ( قوله نقل قربة التصدق ) لوقال نقل القربة من التصدق كما في بعض الشروح لكان اظهر وفي التحقيق نقل القربة من تملك العين او القيمة ( قوله ليزول ما فيها من اوساخ الذنوب والآثام ) وذلك ان مال الصدقة يصير من الاوساخ لازالة الآثام بمنزلة الماء المستعمل كما يشير ﴿ ١٨٠ ﴾ اليه في قوله تعالى خذ من

اموالهم صدقة تطهرهم  
ولهذا حرم على النبي  
عليه الصلاة والسلام  
وعلى من التحق به عليه  
السلام نسبا لكرامتهم  
فلا يابق بالكرام المطلق  
الغنى على الحقيقة ان يضيف  
عباده بالطعام الخبيث فنقل  
القربة من عين الشاة الى  
الاراقة لينتقل الخبث الى  
الدماء فيبقى الاحوم طيبة  
فيتحقق معنى الضيافة  
في هذه الايام باستواء  
الغنى والفقير فيه ثم انه  
ليس في كلام الشارح  
رحمة الله ما يصلح كونه  
مرجعا للضمير الجرور  
فيها فليتأمل ( قوله  
وليكون ضيافة الله من اطيب  
الطعام ) لوقال ليكون بغير

بنية الاضحية ان استهلك او التصدق بعينها حية ان لم تستهلك ( عند فوات ايام التضحية ) بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق بالعين اصلا في التضحية لانها عبادة مالية الا ان الشرع نقل قربة التصدق الى اراقة الدم ليزول ما فيها من اوساخ الذنوب والآثام وليكون ضيافة الله تعالى من اطيب الطعام لان الناس اضياف الله واجبة كالمنذور بها اذ الشروع في السبب كالشروع في المسبب واما الغنى الذي لم يضح ولم يشتر شيئا يتصدق بثمنها اشتراها او لالانها واجبة عليه فاذا فات وقتها تصدق بالثمن اخراجاله عن العهدة كما في الجملة اذا فاتت فانه يصلى الظهر وقول المصنف في المتن كالتصدق بالقيمة تحته فردان بينهما الشارح في جانب الاستهلاك وكان ينبغي ان يقول بعد قوله كالتصدق بالقيمة او العين كما قال غيره وبين الشارح ان ذلك عند عدم الاستهلاك ( قوله لانها عبادة مالية ) والمشروع للمعهود في ذلك التصدق بالعين او بالقيمة كما في سائر الصدقات لان شكر كل نعمة انما يجب بحسبها كشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر نعمة اللسان باللسان وشكر المال بدفع البعض فاحتمل ان يكون الاصل هو التصدق بالعين الا ان الشارع نقل قربة التصدق الى التضحية وهو نقصان في المالية باراقة الدم عند محمد وباراقة الدم وبازالة التمول عند ابي يوسف حتى اذا اضحى الموهوب له لا يرجع الواهب عند ابي يوسف ويرجع عند محمد ( قوله ليزول ما فيها ) اي ما في العين وهو الشاة مثلا ( قوله من اوساخ الذنوب والآثام ) لان مال التصدق يصير نجسا من اوساخ الناس لكونه آلة لسقوط الواجب ولذا حرمت الصدقة على نبينا صلى الله عليه وسلم وعلى

واوليتعين كونه تعليلا لقوله ليزول لكان اولى وتخلص كلامه عن ايها خلاف المقصود ( من )

( قوله ليزول ما فيه من اوساخ الذنوب ) زوالها باراقة الدم كزوالها باسالة الماء واصالته في الوضوء المنوي وانما زالت باراقته لما انها انتقلت اليه بعد استقرارها في الاضحية بناء على ان لمال الصدقة اشتها لا على خبث ذنوب المتصدق به وهو المراد باوساخ الذنوب والافلا ذنوب لمالها واما قوله صلى الله عليه وسلم لتؤذن الحقوق الى اهلها يوم القيمة حتى يقاد للشاة الجلياء من الشاة القرناء فلاعلام العباد بهذا القود انه لا يضيغ الحقوق ويقص حق المظلوم من الظالم وان كانت الشاة غير مكلفة لكونه فعلا لما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون فان قلت كيف جعلت نفس الصدقات اوساخا في قوله صلى الله عليه وسلم ان هذه الصدقات انما هي اوساخ الناس وانها لا تحل لمحمد ولا آل محمد قلت على الحجاز مبالغة في سفير آله عنها والافهى محل الخبث المسمى بالاوساخ لكونه بمنابته



( قوله لكن سقط ذلك الاحتمال الخ ) يعني ان ما ذكرنا محتمل ثابت بالرأى ويحتمل ان يكون معنى التضحية اسـ الا دون التصديق فلم يعتبر هذا الموهوم ﴿ ١٨١ ﴾ وهو التصديق في معارضة المنصوص المتيقن به وهو التضحية ( قوله

عملنا بالاصل ) واوجبنا التصديق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة او لم يعين شيئا ( قوله احتياطا ) في باب العبادة واخذنا بالمحتمل لاعمالا بالقياس فيما لا يعقل معناه ( قوله لم ينتقل الى التضحية ) حتى اذا جاء ايام النحر من العام القابل قبل ان يتصدق بشيء لم يجز له قضاء ما فاته من الاضحية في العام الماضي مع قدرته على المثل الكامل

من عنده قرابة لشرعية التضحية بطريق النقل في هذه الايام ( قوله لانه لما احتمل جهة اصله الخ ) ولو كان وجوب التصديق بطريق الخلافه عن التضحية لانتقل الحكم الى الاراقه التي هي مثل الاراقه الفائتة من كل وجه عند حصول القدرة عليها كمن وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم تسقط عنه الفدية وينتقل الحكم الى الصوم الذي هو مثل الفائتة من كل وجه ( قوله عدة الآتية ) هي التي بلغت سن الاياس وهو خمسة

تعالى في هذه الايام ولهذا حرم فيها الصيام وكره الاكل قبل الصلاة ليكون اول متناولهم من ضيافة اكرم الكرام لكن سقط ذلك الاحتمال في هذه الايام لكون الاراقه منصوصا عليها فاذا فات الوقت عملنا بالاصل احتياطا واذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصله ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اى باحتمال كون الاراقه اصلا \* فان قلت اذا نقله الشارع الى الاراقه يكون التصديق منسوخا فلا يمكن اعتباره بعد فواته \* قلت لان سلم لزوم النسخ من النقل لان الشرع نقل عدة الآتية الى الاشهر ولم ينسخ الحيض فتى حاضت تعتد بالحيض ( ومنها ) اى من انواع القضاء هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد ( ضمان المقصوب بالمثل ) يعنى القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى ( وهو السابق ) اى الكامل هو السابق على القاصر حتى لو ادى القيمة في المثل مع القدرة على المثل الكامل لا يجبر المالك على القبول كالمثل الكامل مع القدرة على رد العين لان حق المستحق في الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة

من تعلق به نسبا وهذا لان المال لما صار آلة لسقوط الواجب تسرى اليه الذنوب والى هذا الاشارة بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم فقلل الشارع القرابة الى التضحية لتزول الآثام بالدماء النجسة ليصير اللحم طيبا طاهرا صالحا لضيافة الكريم بخلاف التصديق بالعين فان اللحم يتنجس لان القرابة حينئذ محل الاوساخ والذنوب كالماء المستعمل فانه يصير نجسا باقامة القرابة ( قوله لكن سقط ذلك الاحتمال ) وهو التصديق بالعين لانه ثابت بالرأى فلا يعتبر في مقابلة النصوص ( قوله عملنا بالاصل ) اى المحتمل وهو التصديق بالعين ( قوله واذا جاء العام القابل الخ ) يعنى اذا جاء ايام النحر من العام القابل قبل ان يتصدق بشيء لم يجز له قضاء ما فاته من الاضحية في العام الماضي مع قدرته على المثل لكون التضحية مشروعا حاقلا فمر فنان ايجاب التصديق لاحتمال الاصاله لا بطريق الخلافه اذ لو كان بطريق الخلافه لعاد الحكم الى الاصل المنصوص عند القدرة عليه كما اذا قدر على الصوم فانه يبطل حكم الفدية ( قوله لم يبطل بالشك ) فانه لما دار بين ان يكون اصلا لا يبطل بالقدرة على الاراقه وبين ان لا يكون اصلا فيبطل بها وقد حكم بها بكونه اصلا فلا يبطل بالشك كما ان الاراقه في الوقت لما احتملت ان تكون اصلا وان لا تكون لاحتمال اصاله التصديق فلا تبطل بالشك لكونها منصوصا عليها ( قوله فلا يمكن اعتباره ) في مقابلة المنصوص ولا بعد فواته ( قوله قلت لان سلم لزوم النسخ الخ ) اجيب ايضا بان الانتقال من التصديق الى الاراقه يعارض الضيافة فلا يتمتع بقاء احتمال اصاله التصديق

وحسون سنة ولم تخض ( قوله فتى حاضت تعتد بالحيض ) اذا اعتدت بالاشهر ثم رأيت الدم انتقض ماضى من عدتها ووجب عليها ان تستألف العدة بالحيض



( قوله ولو اخر المصنف قوله وهو السابق الخ ) بان يقول والاول هو السابق ( قوله لكان نسب ) ليتعين المسبوق ولا يكون ظاهر الكلام موها لكون ضمان المعصوب بالمثل سابقا على رد العين ايضا وتفسير كلامه بالسابق على القاصر عناية لا يخفى لانه غير سابق ( قوله فان قلت هذا التقسيم الخ ) اى تقسيم القضاء الى الكامل والقاصر ( قوله لا الصلاة بوصف الجماعة ) لانه لا يصير بعد الفوات دينيا فى الذمة بالاجماع حتى يلزم فى القضاء كذا فى الكشف ( قوله لانه مالك والمال مملوك ) والمالكية سمة القدرة ﴿ ١٨٢ ﴾ والمملوكية سمة العجز فلا تخافان

( قوله بخلاف القياس ليس المراد بالقياس فى مثل هذا المقام القياس الشرعى فليتب له ( قوله قيدنا بقولنا فى حالة الخطأ لانه لو كان الخ ) هذا التقييد لا يفيد ههنا شيئا لان ضمان النفس والاطراف بالمال لا يكون الا فى حالة الخطأ بل المصنف رح انما قيد الضمان المذكور بقوله بالمال ليكون الكلام مختصا بحالة الخطأ فذا ذكره الشارح ليس الافائدة تقييد المصنف رح لا تقييد نفسه لا يقال ان كلام المصنف يعنى الصلح بالمال عن دم العمد فيكون تقييد الشارح رح بحالة الخطأ للاحتراز عن ذلك وان كان غيره من صور الجناية عمدا خارجا عنه بتقييد المصنف رح لانا نقول لا يلازم ذلك اطلاق قوله لانه لو كان الجناية عمدا ( قوله لا يضمن ) اى بالمال بل

يجبر المالك على القيمة ضرورة ( او بالقيمة ) اى ضمان المعصوب بالقيمة اذا لم يكن له مثل او كان له مثل وانقطع بان لا يوجد فى الاسواق قضاء قاصر ولو اخر المصنف قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان نسب \* فان قلت هذا التقسيم يتحقق فى حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الصلاة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر فلم يذكره هنالك \* قلت اثابت فى الذمة اصل الصلاة لا الصلاة بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل غاية الامر ان الاول اكمل منه ( وضمان النفس والاطراف بالمال ) فى حالة الخطأ قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة لاتعمل بين الادعى والمال لانه مالك والمال مملوك وانما وجب ضمانها بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر قيدنا بقولنا فى حالة الخطأ لانه لو كان الجناية عمدا واحتمل القصاص لا يضمن لانه مثل له صورة ومعنى وكان هو السابق ( واداء القيمة ) هذا نظير قضاء يشبه الاداء قيل فى عبارته تساهل لان تسليم القيمة قضاء لا محالة فكان يذنبى ان يقول وقضاء القيمة واجيب عنه بان الاداء مستعمل مكان القضاء

( قوله ولو اخر قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان نسب ) وجه كونه نسب ان مذهب الجمهور ان الموجب الاصلى فى الاعيان المضمونة المثل او القيمة ورد العين مخلص عنه ولهذا يصح البراءة عن الضمان والكفالة حال قيام العين مع انها غير جائزين عن العين فاذا كان تأخير قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان نسب ولعل المصنف اختار مذهب بعض المشايخ من ان الموجب الاصلى فى الاعيان المضمونة رد العين واداء المثل والقيمة مخلص فيكون الانسب ذكر وهو السابق عقيب قوله بالمثل ( قوله بخلاف القياس ) المراد القياس العقلى لان احكام الشرع نارة يوافقها العقل بمعنى انه يدركها ونارة لا يوافقها بمعنى انه لا يدركها وليس المراد بالقياس الشرعى الذى هو الحاق فرع باصل بعلة ( قوله واحتمل القصاص ) فان لم يحتمل القصاص لعدم امكان المماثلة كقطع اللسان والذكر الاحشفه وقلع العين بان قورت او انخرفت لان كانت قائمة وزهت ضوؤها وحلق الشعر اذا لم ينبت وكسر العظم الا لسن وبعض

يجب القصاص لان القصاص مثل للجناية ولا تعذر فى ايجابه ههنا كما تعذر فى صورة الخطأ لكون ( الشجاج ) الخاطئ معذورا ثم ان المراد بقوله لا يضمن هو عدم الحكم بوجود الضمان من جانب الشرع كفى صورة الخطأ فلا يرد عليه الصلح عن دم العمد بالمال ( قوله لان تسليم القيمة قضاء لا محالة ) وان كان فيه شبهة الاداء ( قوله لكان نسب ) اقول لو آخر لفهم عود هو الى قسم القضاء بمثل معقول مطلقا فلم يستفد الا سابقه على اخويه ولم يستفد



(قوله اختار لفظ الاداء اهتماما ١٨٣ لبيان معنى الاداء) واما كونه قضاء فظاهر لا يحتاج الى

اختار لفظ الاداء اهتماما لبيان معنى الاداء فيه ( فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه )  
صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي لان جهالته جهالة في الوصف لا في الجنس كتسمية ثوب  
او دابة فتحتمل فيما بنى على المسامحة كالنكاح دون البيع اما كونها قضاء فظاهر  
واما شبهها بالاداء فلان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيين ولا تعين الا  
بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى ( حتى تجبر  
على القبول ) اى قبول قيمته ( كالواتاها بالمسمى ) اى بعبد وسط تجبر على  
قبوله وانما يجبر الزوج لان التسليم عليه فالعبد بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب  
وبالنظر الى انه مجهول الوصف تجب القيمة فصار الواجب بالعبد احد الشئتين  
فيخير الزوج بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء  
محضا فلم تعتبر عند القدرة على العبد فان قلت لوقال تزوجتك على هذا العبد  
او قيمته فقد التسمية ويجب مهر المثل فكيف صحت هنا قلت انما فسدت لكون  
القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهى مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين وصحت  
في مسئلتنا لان القيمة لم تجب بالعقد لانه ماساها وانما اعتبرت

الشيح كالهامة والمنقلة والامة وقطع بعض الشفة يجب الدية لا القصاص ( قوله  
لان جهالته جهالة في الوصف ) وهو كونه حبشيا او سودانيا او هنديا واما الجنس  
فلا جهالة فيه لان العبد جنس بخلاف ما لو قال على مرقوق فان الجهالة تكون في الجنس  
لانه يشمل الذكر والانثى ( قوله كتسمية ثوب او دابة ) تمثيل للجهالة  
في الجنس فان الثوب يشمل الغزل والحريير والقطن والجهالة في جنس الثوب  
اذا ثياب اجناس مختلفة وكذا الدابة يشمل الفرس والحمار والقراد والنمل  
( قوله فتحتمل فيما بنى على المسامحة كالنكاح ) دون البيع وذلك لان المهر  
في النكاح مقابل بالمس بمال فلا يكون عوضا من حيث المالية بل يكون صلة مبتدأ  
فلا تجرى فيه المنازعة عادة بل تجرى فيه المساهلة والمسامحة بخلاف البيع فان المالية  
فيه مقصودة وانما تختلف باختلاف الوصف فجهالته توقع في المنازعة ( قوله  
فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه ) مزاحما للمسمى ويعتبر مقدما على العبد  
حتى كان العبد خلفا عنها ( قوله حتى يجبر بالرفع ) لان حتى هنا ابتدائية لا للغاية  
كقولهم مرض فلان حتى لا يرجونه ( قوله وانما لا يجبر الزوج الخ )  
جواب سؤال بان يقال ينبغي على ما ذكرتم ان يتعين القيمة ولا يجبر الزوج بين  
اداء العبد والقيمة وحاصل الجواب ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى  
الاول يجب هو كالمهر عبدا بعينه لان العلم ثبت القدرة على التسليم والنظر الى الثاني  
تجب القيمة كالمهر عبدا غيره لان الجهالة تثبت المعجز عن التسليم فصار الواجب بالعقد  
احد الشئتين فيخير الزوج نظرا الى شبهة الاداء في القيمة فايهما ادى يجبر المرأة  
الكامل فتأمل ( قوله ولا تعين الا بالتقويم ) لانه الموصل الى معرفة عبد المتوسط القيمة الواجب دفعه

مزدي بيان ( قوله خلافا  
للشافعي ) فالواجب عنده  
في تلك الصورة مهر المثل  
( قوله كتسمية ثوب  
او دابة ) تمثيل للجهالة  
في الجنس ولذا كان الواجب  
عند ذكرها مهر المثل  
( قوله فيما بنى على المسامحة  
كالنكاح ) لعدم مبالاة  
العاقدين فيه بالقليل  
والكثير عادة ( قوله  
اما كونها قضاء ) الظاهر ان  
الضمير للقيمة وفيه ما فيه  
( قوله ولا تعين الا بالتقويم )

ليعرف الوسط من الاعلى  
والادنى ( قوله وانما لا يجبر  
الزوج وقد وقع في  
بعض النسخ وانما يجبر  
الزوج فهو من التخيير  
( قوله فصارت قيمته ) اى  
تسليم قيمته ( قوله فكيف  
صحت ) بل عدم الصحة مع  
جهالة العبد اولى ( قوله  
لاختلافها باختلاف  
المقومين ) فكان كانه قال  
على عبد او دراهم

ما ذكره الشارح من عدم  
جبر المقصوب منه على القبول  
لو اديت اليه القيمة في  
المثلى مع القدرة على المثل

معرفة عبد المتوسط القيمة الواجب دفعه



لان تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفةها (وعن هذا) اى ولاجل ان الكامل سابق على القاصر ( قال ابو حنيفة رحمه الله في القطع ثم القتل ) اى اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل ان تبرأ يده ( عمد اللولى فعلهما ) اى يتخير الولى ان شاء قطعته ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لانهما جنائبان عنده ( وخالفاه فى الاول ) اى قال صاحباه لا يقطع الولى بل يقتل لانه جنسية واحدة عندها قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلاثة لان القتل لو كان بعد البرء فهما جنائبان اتفاقا سواء صدرا من شخصين او من شخص عمدين او خطئين او اوحدهما عمدا والآخر خطأ وكذا اذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر او من شخص واحد لكن كان احدهما خطأ والآخر عمدا واما اذا كانا خطئين من شخص واحد فهو جنسية واحدة اتفاقا لهما ان القطع انما يكون موجبا

على القبول ( قوله لان تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفةها ) اى القيمة فكانت مبنية على تسمية شىء معلوم ابتداء اقتضاء بخلافها اذا كانت مبنية فى العقد فان ثبوتها اذن يكون قصديا وهى مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين فتكون مفسدة كالوقال على عبد او درهم وكم من شىء يقتصر ضمنا لا قصداً ( قوله قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلاثة ) يعنى بها اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل ان تبرأ يده عمدا وفيه تسامح فان القيد الثالث وهو العمد انما ذكره المصنف فكيف يضيفه الشارح الى نفسه ويمكن ان يقال اضاف بطريق التغليب والحاصل ان القطع والقتل اما ان يصدرا عن شخص واحد او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكون خطئين او عمدين او احدهما عمد والآخر خطأ وعلى التقدير اما ان يكونا القتل قبل البرء او بعده ( قوله فهما جنائبان سواء صدرا من شخص او من شخصين الخ ) فى العمدين القصاص فيهما وفى الخطئين الدية فيهما وفى المختلف الدية فى الخطأ والقصاص فى العمد فان كان القطع خطأ والقتل عمدا ففي اليد نصف الدية وفى النفس القصاص وان كان بالعكس ففي اليد القصاص وفى النفس الدية ( قوله وكذا الخ ) اى يكونان جنائبتين اذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر فانه يقتصر منهما وهذا محترز القيد الاول ( قوله ) او من شخص واحد لكن كان احدهما خطأ والآخر عمدا ) ويجب فى العمد القصاص وفى الخطأ الدية كما ذكرنا وهذا محترز قيد العمد ( قوله واما اذا كان خطئين ) وهو ايضا محترز قيد العمد ويكفى فيهما دية واحدة لدخول دية اليد فى دية النفس والحاصل ان هناسة مسائل عند اتحاد الجنائي وستة عند تعدده فلا تدخل الا فى الخطئين فانهم ما يتداخلان فتجب دية واحدة ان لم يتخال برؤء وان تخال فلا تدخل فيجب فى اليد النصف وفى النفس الدية الكاملة ( قوله لهما ان القطع الخ ) قطع

( قوله اى يتخير الولى ان شاء الخ ) تفسير لا يطابق المفسر اذ لا دلالة فيه على ان لولى قتله بغير قطع ان شاء الا ان يقال يدل عليه عبارة المصنف بالاولوية ويكون التفسير المذكور اخذا بالحاصل

( قوله اى لاجل ان الكامل سابق على القاصر ) اى لمجرد هذا لاجل ان القضاء الكامل سابق على القضاء القاصر لان مسألة القطع ثم القتل عمدا ليس فيها قضاء شىء اصلا كما لا يخفى لكنسه اوردها به استطراد المناجزة ما نحن فيه ثم ان مراد الشارح بالكامل السابق على القاصر المثل الكامل السابق على المثل القاصر بقرينة تقريره الآتى



(قوله موضوع عنا) اى ساقط من وضع عنه الجناية اسقطها ثم انه مما يجب التنبيه له في هذا المقام ان هذه المسئلة ليست من قبيل القضاء في شيء ﴿ ١٨٥ ﴾ وهو ظاهر لكننا انما اوردها استطرادا من حيث انها داخلة تحت قوله وهو السابق كذا

في شرح المعنى للقائى  
(قوله انما يظهر وقت  
القضاء بها) اى بالقيمة وفيه  
اشارة الى ان المراد بيوم  
الخصومة هو تمام يوم  
الخصومة باتصالها بالقضاء  
(قوله التحق بما لا مثل له)  
اى في وجوب اعتبار القيمة  
(قوله فيعتبر قيمته يوم  
الغصب) لان الخلف انما  
يجب بالسبب الذى يجب  
به الاصل وذلك هو  
الغصب (قوله والجامع  
الح) يعنى بين ما لا مثل له  
وما انقطع مثله حتى يلحق  
احدهما بالآخر

اذا تبين انه لم يسر الى القتل فاذا قتل عمدا فقد افضى الى القتل ودخل  
موجبه في موجب القتل وله ان مبنى القصاص على المساواة وفي القتل بغير  
القطع مراعاة المساواة في المعنى وهو الاهلاك وفي القطع مع القتل مراعاة  
المساواة في صورة الفعل ايضا فيتخير الولى بينهما بخلاف الخطأ فالمعتبر هناك  
صيانة المحل عن الاهدار لاصورة الفعل لان الخطأ موضوع عنا \* فان قلت  
كان ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند ابى حنيفة لانه يلزم المصير الى  
القاصر عند امكالك الكامل \* قلت يتعين عليه القطع والقتل الا ان للولى ان يقتصر  
على القتل لانه وجب حقاله فكما له ان يسقط الكل عفوا كان له ان يسقط  
القطع فصار كاستيفاء بعض الدين وبراءه الباقي (ولا يضمن المثل) اى على  
اعتبار سبق الكامل على القاصر قال ابو حنيفة في باب ضمان العدوان لا يضمن  
ماله مثل (بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة) لان العجز عن المثل  
الكامل انما يظهر وقت القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابى يوسف  
لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فيعتبر قيمته يوم الغصب والجامع كون يوم

الجاني يد المجنى عليه انما يكون قطعاً حقيقة اذا ظهر عدم سرايته الى القتل اما اذا  
سرى اليه فصار قتلاً لا قطعاً وقد حقق القتل ههنا موجب القطع وهو السراية  
الى القتل وقد دخل موجبه في موجب القتل فكان جنائية واحدة وفي عبارة  
الشارح حرازة والاولى عود الضمير في افضى الى القطع هذا ولا يخفى ظهور  
قول الامام قنامل (قوله لان الخطأ موضوع عنا) يعنى ان صورة القتل والاثم  
في الخطأ موضوعان عنا من الشارع كرما منه لان حكمه مشروع واما قولهم  
المراد برفع الخطأ رفع الحكم فرادهم حكم الآخرة وهو الاثم لاحكام الدنيا \* واعلم  
ان هذه المسئلة ليست من قبيل القضاء لانه تسليم مثل الواجب بالسبب الذى وجب  
به الاداء والضمان في هذه الصورة عين ما وجب بالسبب ابتداء وهو ظاهر فيكون  
من الاداء لا القضاء وانما اوردها استطرادا من حيث انها دخلت تحت قوله ولا يصار  
الى المثل القاصر الا عند تعذر الكامل ﴿ قوله الايوم الخصومة ﴾ استثناء من  
قوله لا يضمن (قوله لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء  
بها) لان القيمة مثل قاصر والمثل القاصر لا يصير مشروعاً مع احتمال الاصل  
ولا ينقطع احتمال الاصل الا بالقضاء فلا يصير المثل القاصر مشروعاً الا بالقضاء  
(قوله وعند ابى يوسف الح) حاصله انه قاس ماله مثل على ما لا مثل له وهو قياس

(قوله وفي القتل بغير  
القطع مراعاة المساواة  
في المعنى وهو الاهلاك)  
لا يخفى ان هذه المساواة  
المعنوية انما هي في الجملة  
والا ففي هذا اهلاك غير  
مسبوق بايلام القطع وفي  
ذلك اهلاك مسبوق به  
(قوله فصار كاستيفاء  
بعض الدين وبراءه الباقي)  
لا يشكل هذا بمسئلة  
القتل العمد حيث وجب  
فيه القود عينا عندنا لانه

هو المثل صورة ومعنى فيكون سابقاً على الدية المماثلة ومع هذا لم يجوز للولى الاقتصار عليها كاجازة الاقتصار  
على القتل ههنا لانها غير داخلة فيما وجب له وهو القود عينا فلواستوفائها لكان استيفاءها تبديلاً محضاً وذا لا يجوز



( قوله وقت سبب وجوب القيمة ) المراد بالسبب هو الغصب ( قوله كونه وقت وجوب السبب ) كذا في اكثر النسخ والصواب وجود السبب ( قوله وعند محمد رحمه الله يعتبر قيمته يوم الانقطاع ) اى انقطاع المثل وليس المراد به ان لا يوجد اصلا في موضع من المواضع ولان لا يوجد في هذا الموضع خاصة بل المراد به على ما ذكره الفقيه ابو بكر البلخي ان لا يوجد في السوق الذي يباع فيه وان كان يوجد في البيوت كذا في النهاية ( قوله لاتضمن قيمتها ) لا يذهب عليك انه الحاق مفيد ( قوله وعند الشافعي رحمه الله تضمن بهما ) اى باتلاف منافع الحر واتلاف منافع العبد على ما يفهم من سابق الكلام ولو اجرى على ظاهره لكان الاستدراك ﴿ ١٨٦ ﴾ المذكور مستدركا كما لا يخفى

( قوله باتلاف منافع الحر ) كما لو استسخره ( قوله ولا يضمن منافعه ) في قول كافي الكشف ولا بد من ذكره حتى يظهر التوفيق بينه وبين ماسيجي من ان الخلاف ثابت في صورة الغصب لان حبس الحر من باب غصب المنافع على ما صرحوا به وذلك بحمله على قوله الآخر ( قوله بخلاف العبد وحبسه ) الاظهر بخلاف حبس العبد ( قوله لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل هو السابق ) ظاهره يوهم ان يكون الخلاف في الاتلاف بناء على ذلك وليس كذلك كما صرح به نفسه فيما سيجي من ان

الغصب وقت سبب وجوب القيمة واجيب بان العلة في الاصل كونه وقت وجود السبب ووجود العجز عن رد عين المغصوب وفيما نحن فيه ليس كذلك لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققا يوم الغصب وانما يتحقق يوم الخصومة فافتراقا وعند محمد رحمه الله يعتبر قيمته وقت الانقطاع لان العجز عن اداء الكامل ثبت فيه ويمكن ان يقال لكن العجز لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة وقضاء القاضى فيكون وجوبها في ذلك اليوم قيد بالمثل لان ما لمثله يعتبر قيمته عند السبب وهو الغصب اتفاقا ( وقلنا جميعا المنافع ) سواء كانت لحر او لعبد ( لاتضمن ) قيمتها ( بالاتلاف ) اى بان يستخدم مثلا عبد غيره او يركب دابته وعند الشافعي رحمه الله تضمن بهما لكن يضمن اجر المثل باتلاف منافع الحر قولا واحدا ولا يضمن منافعه لو حبسه وتعطل لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها كشيء بخلاف العبد وحبسه قيد بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتا في صورة الغصب بان يمسك عين غيره ولا يستعملها لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل هو السابق بل بناء على الاختلاف في زوائد المغصوب فانها لاتضمن على الغاصب عندنا خلافا له لما ان الغصب عندنا ازالة اليد المحقة واثبات يد المبطلة وعنده اثبات اليد المبطلة فقط فيكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها ان المنافع اموال متقومة عرفا كالحلقات فانها تقوم بمنافعها وشرعا حتى

مع الفارق كما قرر في الشرح ( قوله وعند محمد رحمه الله يوم الانقطاع ) لان القاصر لا يصير مشروعا الا بالعجز ولا يحجز الا بالانقطاع فالقاصر لا يصير مشروعا الا بالانقطاع ( قوله قيد بالاتلاف الخ ) حاصله ان الخلاف في مسألة غصب المنافع ليس بناء على الاصل

هذه المسئلة ليست بمتفرعة على كون الكامل سابقا على القاصر بل على ان ضمان العدوان يعتمد ( المذكور ) الممانعة الكاملة او القاصرة فيبين كلاميه تدافع ( قوله لتحقق الغصب فيها ) لان الغصب عنده ليس الا اثبات اليد المبطلة وقد يتحقق ذلك في الزوائد فكذلك المنافع لان اليد تثبت على المنفعة كما ثبتت على العين ( قوله لعدم تحققه فيها ) اذ لا يتصور ازالة في الزوائد لحدوثها في يد الغاصب فكذلك المنافع اذ هي زوائد تحدث في العين شيئا فشيئا ( قوله له ) اى للشافعي في مسألة الاتلاف المذكورة في المتن ( قوله عرفا كالحلقات ) فانها انما تقوم بمنافعها ( قوله لان الخلاف في غصب المنافع الخ ) يقتضى انه لو قال بالغصب بدل قوله بالاتلاف لفهم ان الخلاف في صورة الغصب مبنى على ان المثل الكامل هو السابق وهو مدافع لقطعه فيما سيجي بعدم كون قنا عطفنا على ما هو



في الكشف واما العرف فلان ﴿١٨٧﴾ الاسواق انما تقوم بالمنافع والاعيان جميعا فان الحجرات والحنانات انما

بذبت للتجارة وقد يستأجر  
المرىء جملة متفرقة لا ابتغاء  
الربح كما يشتري جملة ويبيع  
متفرقا ( قوله وذا دليل  
على انها مال ) اى مال  
متقوم على ماهو المدعى  
( قوله لا يجعل غير المال مالا )  
ولا غير المتقوم متقوما  
( قوله مقدر بالمثل )  
لقوله تعالى فاعتدوا عليه  
بمثل ما اعتدى عليكم  
( قوله ولا مماثلة بين  
العين والمنفعة ) يعنى ان  
المنافع وان كانت اموالا  
متقومة فهى دون الاعيان  
فى المالية فلا تضمن بالاعيان  
كالا يضمن الدين بالعين  
والردى بالجيد وهذا  
لان المنفعة تقوم بالعين  
والعين تقوم بنفسها  
وما يقوم بغيره تبع له  
والتفاوت بين التسع  
والمتبوع ظاهر ( قوله  
والمالية للشئ الخ ) هذه  
طريقة اخرى لعلمائنا  
فى نفي المماثلة بين المنفعة  
والعين وعبارة الكشف  
ههنا ان صفة المالية للشئ  
بالتمول والتحول عبسارة  
عن صيانة الشئ الخ  
فلتأمل ( قوله فلا تكون  
مالا ) فضلا عن التقوم

صلحت مهرا لانها مخلوقة لمصلحة الادعى كالا عيان وورد العقد عليها فى الاجارة  
وذا دليل على انها مال اذ العقد لا يجعل غير المال مالا ولنا ان ضمان العدوان  
مقدر بالمثل ولا مماثلة بين العين والمنفعة والمالية للشئ عبارة عن صيانه وادخاره  
لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لاتبقي وقتين فلا تكون مالا \* فان قلت المنفعة

المذكور بل بناء على الاختلاف فى زوائد المغصوب فانها ليست مضمونة على الغاصب  
عندنا الا بالتعدى او بالنفع بعد الطلب لان الغصب ازالة اليد المحقة بانبات اليد  
المبطله ولا يتصور الازالة فى الزوائد بمجردوها فى يد الغاصب فكذا المنافع اذ هى  
زوائد تحدث فى العين شيئا فشيئا وعنده هى مضمونة لان الغصب ليس الا انبات  
اليد المبطله وقد تحقق ذلك فى الزوائد فكذا المنافع لان اليد تثبت على المنفعة كما  
تثبت على العين واما الخلاف فى الاتلاف فبناء على الاصل الذى سذكروه لا على  
اثبات اليد وازالتها ولقائل ان يقول لان سلم ان تقييده بالاتلاف احتراز عن غصب  
المنافع بل هى مندرجة فيه لان المراد بالاتلاف اعم من ان يكون حقيقيا بالاستيفاء  
او حكيميا بالتعطيل ولا سلم عدم اثباتها على الاصل المرفوع عليه ذلك الذى لم يذكره  
المصنف وهو ان مالا يعقل له مثل لا يضمن كما سذكروه قريبا فتأمله تفهمه ( قوله  
ولا مماثلة بين العين والمنفعة ) لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز  
لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء للاحالة  
وغير المحرز غير متقوم فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمتقوم ومالا يكون  
مثلا لشئ لا يقضى به الا بنص فى ذلك ولا نص فى ذلك فلا قضاء وعلى عدم بقاء  
الاعراض منع ظاهر لانه مبنى على ان البقاء عرض ولا يجوز قيام العرض  
بالعرض وكل من المتقدمين ممنوع ولكن سلم فان عدم الاعيان فى كل آن ومشاهدة  
بقائها تجدد امثالها مع انهم جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا فيكون بقاء الاعراض  
ايضا ضروريا اللهم الا ان يخص الحكم ببقاء الاعراض المتفرقة كالمنافع وايضا  
للخصم ان يقول التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهى راجعة الى المنافع  
اذ بها اقامة المصالح وتفضية الحوائج لابنفس الاموال ( قوله والمالية للشئ  
عبارة عن صيانه الخ ) جواب عن قوله انها اموال وحاصله انا لان سلم انها اموال  
لان مالية الشئ بالتمول وهو عبارة عن ادخاره لوقت الحاجة لاعن الانتفاع باتلافه  
لان مثل الاكل لا يسمى تمولا والمنفعة عرض لا يبق ومالا يبق لا يكون تمولا ومالا يكون  
تمولا لا يكون مضمونا واما ورود عقد الاجارة عليها فباعبار قيام العين  
مقامها على ان الاجارة وردت بالنص على خلاف القياس ولا يصح القياس عليها  
واما تقومها فى عقد النكاح وغيره من العقود فباعبار التراضى الثابت بالنص بدليل

متفرع على ان المثل الكامل هو السابق اللهم الا ان يكون مراده انه لوقال ذلك لفهم ما ذكر بالنظر  
الى الظاهر لما يصرح به من ان الظاهر عطفه عليه وليس كذلك



(قوله قلنا هذا الاحراز ضمنى لا قصدى) اى واعتبار الاحراز ضمنى فى اثبات التقوم ممنوع وما ذكره بقوله الا يرى سند المنع (قوله ولكنه ليس بمتقوم) الغرض من ذكر مسألة الحشيش ههنا الاستدلال بعدم وجوب الضمان باتلافه على عدم اعتبار الاحراز ضمنى فى التقوم فالمناسب له ان يقول الا يرى ان الحشيش الثابت فى ارض مملوكة لا يجب الضمان باتلافه وان كان محرزا ضمنا تبعا ❦ ١٨٨ ❦ لاحراز الارض ولو حصل التقوم

بمحركة باحراز ما قامت هى به \* قلنا هذا الاحراز ضمنى لا قصدى الا يرى ان الحشيش الثابت فى ارض مملوكة وان كان محرزا تبعا للارض ولكنه ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه ليس بمال فالعقد ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال آجرتك منافع هذه الدار سنة بكذا لا يجوز ولا بد ان يقول آجرتك هذه الدار ثم ينتقل العقد على المنفعة شيئا فشيئا ولئن سلم انه وارد على المنفعة ولكنه ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره \* فان قلت ثبت التقوم للمنفعة فى غير العقد كما فى وطىء جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر \* قلنا منافع البضع التحقت بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين

وقوعها فى بعضها غير مقابلة بمال كما فى الخلع والصلح عن دم العمدة (قوله قلنا هذا احراز ضمنى الخ) جواب تسليمى فكان الاولى المنع ثم التسليم بان يقول لان سلم انها محرزة باحراز ما قامت به لان صفة الاحراز للشيء انما يثبت بعد الوجود وقد بينا ان بعد الوجود لا يبقى وقبل الوجود لا يمكن ثبوت هذه الصفة ولئن سلمنا ان احراز محلها يكون احرازها لكان ذلك يوجب كونها محرزة للغاصب لان العين محرزة بمحرزه لا للمغصوب منه لكن انما يكون مضمونا ان لو كان الاحراز ضمنى اعتبار فى اثبات صفة التقوم وهو ممنوع فثبت ان المنافع ليست بمال فضلا عن التقوم والعين مال متقوم ومالا يكون متقوما لا يكون مثلا للمتقوم لا يقال ان لم يكن بين العين والمنفعة تماثلة فيبين المتقوم والمنفعة تماثلة فيتضمن احدهما بالآخرى لانا نقول ذلك غير جائز اجماعا فان الحجر المبنية على تقطيع واحد وتوجير باجرة واحدة لاتضمن منفعة احدى الحجر بالآخرى مع وجود المماثلة بينهما اجماعا على ان مشايخنا قالوا ان الغصب والاتلاف لا يتحقق فى المنفعة فان المعدوم ليس بشيء فلا يتحقق فيه فعل حتى يقال انه غصب او اتلاف واذا لم يجب الضمان لتعذر ايجاب المثل كان ذلك لضرورة ثابتة فى حقنا وهو انا لا نقدر على القضاء بالمثل وذلك مستقيم مع ان حق المظلوم لا يهدر بل يتأخر الى الآخرة ولو اوجبنا الزيادة على القدر المتلف لصارت هدرا فى حق المتلف فيبطل حقه عنها اصلا فكان ما قلنا اعدل من هذا الوجه لا يقال

بالاحراز ضمنى لما كان لعدم وجوب الضمان فيه معنى والشارح عكس الكلام فاختلف المرام (قوله لكونه ليس بمال) تعليل لعدم وجوب الضمان بالاتلاف حاصله يرجع الى الاستدلال بانتفاء الملزوم لان التقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة رحمه الله فلو قال ولكنه ليس بمتقوم لكونه ليس بمال بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه لكان الكلام اظهر فى افادة المرام ثم ان المقصود يتم بدون ذكر هذا التعليل فلو اسقطه من الكلام كما فى الكشف لكان اصوب ووجه الاستدلال حينئذ مستغن عن البيان (قوله فالعقد ورد على العين لا المنفعة) جواب عن استدلال الشافعية على ان المنافع اموال متقومة بورود

العقد عليها فى الاجارة لكن الانسب تبديل الفاء بالواو (قوله ثم ينتقل العقد على المنفعة) (لا) الظاهر تبديل على بالى (قوله جارية مشتركة) اى بين الواطىء وبين غيره (قوله نصف العقر) هو مهر المثل وقيل هو مقدار اجرة الوطىء كذا فى الدرر وفى المغرب العقر صدق المرأة اذا وطئت بشبهة (قوله منافع البضع) المباشرة والمباشرة والبضع اسم منها بمعنى الجماع وقد كنى به عن الفرج كذا فى المغرب (قوله عند الدخول) اى فى الملك



(قوله يعني من قتل من عليه القصاص) من الثاني مفعول بقتل. وبه يظهر ان المصدر في عبارة المصنف مضاف الى المفعول (قوله لا يضمن لمن له القصاص الدية) اي لا يضمن قاتل القاتل الدية لولى المقتول وانما قيد بكونه بقوله له القصاص لانه يضمن لولى القاتل الدية ان كان خطأ ويقتص منه ان كان عمدا كذا في الكافي للحاكم الشهيد ثم انه كما لا يضمن الدية لا يضمن القود وانما اقتصر في الذكر على الاول بخلاف الشافعي فيه بخلاف الثاني وكون هذه المسئلة ايضا مقول قول قلنا يشعر باختصاص الحكم المذكور باصحابنا وان امكن توجيهه باعتبار تركب الحكم المذكور من عدم وجوب القود وعدم وجوب الدية فان المركب منهما مخصوص بنا لاحالة (قوله) ويضمن عند ﴿١٨٩﴾ الشافعي رحمه الله هذا هو الذي يدل عليه كلام فخر الاسلام والذي ذكره صاحب الكشف

ذكرة صاحب الكشف ناقلا عن التهذيب والاسرار يدل على ان الاجنبى لا يضمن عنده شيئا لولى القصاص كما هو مذهبنا (قوله) وذا دليل على ماليتها) فيه ان المدعى التقوم ولا يستلزم المالية اتفاقا فلا يفيد والظاهر ما في الكشف من ان القصاص ملك مقوم للولى وان لم يكن مالا كما تضمن النفس بالاتلاف حالة الخطأ انتهى وذلك ان الملك مامن شأنه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال مامن شأنه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم

حكما (والقصاص) اي وقلنا القصاص (لا يضمن بقتل القاتل) يعني من قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص الدية عندنا ويضمن عند الشافعي رحمه الله لان القصاص ملك مقوم للولى لان النفس تضمن بالمال حالة الخطأ وذا دليل على ماليتها ولنا ان ملك القصاص ليس بمقوم لكونه غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة الخطأ بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره (وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول) هذه المسئلة مع ما قبلها ثلاث مسائل مقول لقوله قلنا وليس قلنا معطوفا على قوله قال

يجب ان يسقط اعتبار هذا التفاوت دفعا للظلم وزجرا للظالم عن اتلاف اموال الناس لانا قد اوجبنا للزجر عن ذلك التعزير والحبس وهو كاف هذا ويستثنى ارض الصبي او الوقف فانه لو غصبها او سكنها يجب اجر المثل كذا في الخلاصة ﴿قوله لا يضمن بقتل القاتل﴾ هذا من اضافة المصدر الى مفعوله والتقدير لا يضمن انسان بقتله القاتل ويجوز ان يقرؤ مبني للمفعول والتائب عن الفاعل ضمير القود والعوض (قوله) ويضمن عند الشافعي رحمه الله) اي في قول وقال في التهذيب ان القاتل لا يضمن الدية كما هو مذهبنا (قوله) فلا يكون مالا فلا يضمن) هذا بالنسبة الى ولى المقتول الاول واما اولياء القاتل الذي هو المقتول الثاني فلهم ان يقتصوا من قاتله والذي يدل على ذلك ما قاله البرازي فان قتله ثم ادعى الامر وصدقه الولي لا يثبت الامر الا بالينة ويقتص من القاتل ان لم يبرهن وكذا قال الاسبيجاني والحاكم الشهيد في كافي (قوله) وانما شرعت الدية بالنص حالة الخطأ على خلاف القياس) قد تقدم ان المراد القياس العقلي

يستلزم المالية عند ابي حنيفة رحمه الله والملكية عند الشافعي رحمه الله (قوله) ولنا ان ملك القصاص الخ) لو قال ولنا ان المتلف ليس بمال مقوم فلا يضمن بالمال لان المال ليس بمثل له صورة ولا معنى كافي الكشف لكان الكلام اوضح واظهر في بيان تفريع المسئلة على ما سبق (قوله) فلا يكون مالا) فيه ايضا ان عدم التقوم لا يستلزم عدم المالية ولو عكس الكلام لكان له وجه (قوله) وانما شرعت الدية الخ) شروع في الجواب عن الخطأ الذي هو المقيس عليه للخضم (قوله) وليس قلنا معطوفا الخ) كذا في شرح الاكلى (قوله) وذا دليل على ماليتها) لقائل ان يقول لانسلم ان ضمان النفس بالمسال في صورة الخطأ دليل على مائة القصاص وانما هو دليل على ماليتها



( قوله ويضمنان عند الشافعي رحمه الله مهر المثل ) يعنى للزوج ( قوله فلا يضمن ) اى بالمال لعدم المعاتلة بينهما وضمن العدوان مقدر بالمثل ( قوله والتقوم بالمال في حال الثبوت الخ ) جواب عن سؤال عسى يرد عليه بان ملك النكاح لو لم يكن متقوما لما وجب المال في مقابلته ﴿ ١٩٠ ﴾ عند المقدفاح باننا لانسلم ان المال

يجب بمقابلة ملك النكاح بل بمقابلة المملوك وهو البضع ولا يلزم من تقومه تقوم الملك كذا في شرح المغنى للقاتي لكن جعله جوابا عما استدل به الشافعي رحمه الله من ان ملك النكاح متقوم بثبوت فتقوم زوالا كما في الكشف

اظهر كما لا يخفى ( قوله له خطر كخطر النفوس ) لحصول النسل منه قال في الكشف واما الملك الوارد عليه فليس بذى خطر واهذا صح ازالته بالطلاق من غير شهود ولاولى ولاعوض ( قوله واما عند الزوال فلا يتقوم ) لان معنى الخطر للمحل انما يظهر عند التملك والاستيلاء عليه بانثبات الملك فاما عند زوال الاستيلاء واطلافة فلا كذا في اصول فخر الاسلام وشروحه ووضح منه ما في الهداية وشروحه لا الثرعى وهكذا في كل موضع يقال فيه انه على خلاف القياس ( قوله حيث لم يبين المتفرع عليه ) وكان الاولى ان يذكر الاصل وهو ان ضمان العدوان يعتمد المعاتلة الكاملة او القاصرة ثم يذكر ما يتفرع عليه ذلك ولك ان تقول لانسلم انه غير مذكور لان قوله ولا يضمن المتلى الخ مضمن لهذا الاصل فالعطف عليه اولى اقرب به ( قوله والزائل عين الثابت ) اى كملك اليمين فانه متقوم بثبوت وهو ظاهر وزوالا كما اذا شهد شاهدان على السيد بالعق وقضى به القاضي ثم رجعا فانهما يضمنان القيمة وكذا ملك النكاح بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف ملك النكاح حيث لا ينفك عن البدل ( قوله ولنا ان ملك النكاح ليس بمال الخ ) فلا يضمنه بالمال لان الضمان مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما لان ملك النكاح شرع للسكن والازدواج وبقاء النسل والمال خلف بدله لاقامة المصالح فلا يتأثران ( قوله وما يملك مجانا لا يعظم ) فينقوم البضع صيانة عن ان يملك مجانا لان له شرفا كسرف النفوس لحصول النسل منه ( قوله واما عند الزوال فلا يتقوم ) البضع لانه انما يتقوم عند الدخول لانه شريف فلا يشرع تملكه الا بعوض فاما الاقاط فنفسه شريف اذ يحصل به شرف البضع وهو التخلص من المملوكية فلا حاجة الى ايجاب الحال اذ لم يجب الا بهذا الغرض وهو حاصل هنا بدونه ( قوله واهذا صح ازالته الخ ) فثبت ان ملك النكاح ليس بذى خطر فلا يثبت له التقم وانما يتقوم للمملوكية وهو المحل ولا يلزم من تقومه تقوم الملك

( قوله حيث لم يبين المتفرع عليه ) بان كان يقول وعن هذا ان ضمان العدوان يعتمد ( قوله ) المعاتلة قلنا ( قوله واما عند الزوال فلا يتقوم ) لما بين ان ملك النكاح ليس بمتقوم عند الثبوت شرع يبين انه كذلك عند الزوال واهذا صح ازالته عند الشافعي بالطلاق بلا شهود ولاولى ولاعوض اقول واما عدم صحة اثباته بالنكاح عنده الا بهذه الامور ان لم فانما هو للمملوك الذي هو البضع دون الملك كما اشار اليه المفسر



من ان البضع شريف فلم يشرع تملكه الا بعوض فاما الاسقاط فنفسه شرف اي يحصل به شرف البضع للتخلص به عن المملوكة فلا حاجة الى ايجاب المال اذ لم يجب الا لهذا الغرض وهو حاصل بدونه ثم ان ظاهر كلام الشارح يوهم ان يكون مقصوده الفرق بين حال الزوال وحال الثبوت ليبطل بذلك اعتبار الشافعي الزوال بالثبوت وليس كذلك لان الكلام هناك في ملك النكاح وههنا في البضع فليتنبه له ( قوله ولهذا صح ازالته بالطلاق الخ ) جعل الشارح ذلك متفرعا على عدم كون البضع متقوما زوالا وقد جعله صاحب الكشف وغيره متفرعا على عدم كون الملك الوارد عليه ذا خطر كما نقناه عنه قبل اسطر فليتبدر ( قوله ويسمى بدل الخلع بدلا عما ليس بمال ) مع انه في مقابلة البضع فهذا ايضا يدل على كون ان البضع غير متقوم زوالا وقيل في تفسير كلام الشارح هذا فيكون تسميته بدلا مجازا انتهى ولا يذهب عليك انه ليس له وجه ظاهر ثم انه لو قال الشارح بدل ذلك وقالوا ان بدل الخلع بدل عما ليس بمال لكان اظهر في افادة المرام لما ان ذكر التسمية غير معهود في مثل هذا المقام ( قوله ولو خالعت ابنته الصغيرة ) ١٩١ على ما لها يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال ) وهذا

لانه لا نظرها فيه اذ البضع حالة الخروج غير متقوم والبذل متقوم فاعطاء المتقوم من مالها بعوض غير متقوم لا يجوز لانه في معنى التبرع بمالها بخلاف النكاح لان البضع متقوم عند الدخول فلو زوج ابنة الصغير بمهر المثل جاز عليه ولزم المهر من مال الابن لانه اعطى المتقوم من ماله بمتقوم ( قوله لا يقال عدم توفيقها على هذه الاشياء الخ ) ليس في كلامه السابق

ولهذا صح ازالته بالطلاق بلاشهود ولاولى ولاعوض وسمى بدل الخلع بدلا عما ليس بمال ولو خالعت ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال لا يقال عدم توفيقها على هذه الاشياء لا يدل على عدم تقوم الملك ولهذا لو اتلف مال انسان بلاشهود يضمه لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوكة المتقوم

( قوله ويسمى بدل الخلع بدلا عما ليس بمال ) يعنى فيكون تسميته بدلا مجازا ( قوله ولو خالعت ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال ) اما عدم لزوم المال فظاهر لان الخلع على مالها كالتبرع به لكونه مقابلا بما ليس بمال ولا يتقوم وهو البضع لانه قيمة له حالة الخروج والاب لا يملك التبرع بمالها واما وقوع الطلاق فهو على الصحيح لانه علقه بقبول الاب فيكون كتعليقه بسائر افعاله فلا يلزم من عدم وجوب المال عدم وقوع الطلاق الا ترى ان الخلع بالمرح يقع به الطلاق ولا يجب شيء وجه غير الاصح ان الاب لما لم يضم بدل الخلع كان هذا خالعا مع اليقظة فيتوقف على قبولها كالكبيرة اذا خالعت عنها الاجنبى ( قوله لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوكة المتقوم الخ ) جواب

الا الاستدلال بعدم توقف البضع على هذه الاشياء على عدم تقومه زوالا لانه على عدم تقوم الملك مما لا تقرب له نعم لو جعل هذه الاشياء فيما سبق دليلا على عدم كون الملك الوارد على البضع ذا خطر كما فعله صاحب الكشف وغيره لكان له وجه لكن الشارح قد خالفهم في ذلك كما نبهنا عليه فلا وجه لاقتفائه اثرهم في تقرير هذا السؤال ثم ان الضمير في قوله عدم توفيقه على تقريرهم راجع الى ملك النكاح لا البضع والظاهر من كلام الشارح رجوعه الى البضع فقيه ايضا نظر لان غير المتوقف على هذه الاشياء ازالة البضع لا البضع نفسه الا ان يحمل على التسامح او يكون المراد البضع في حالة الزوال ( قوله ولهذا لو اتلف مال انسان بلا شهود الخ ) الصواب ولهذا لو اتلف رجل ماله المتقوم بلاشهادة بان يأكله او يلقيه في البحر صح ومع هذا لو اتلف عليه انسان ضمن كافي الكشف وجميع المعتمدين اذ الغرض ليس الا الاستدلال على ان صحة الازالة في ملك ما بلا شهود مثلا لا يدل على كون ذلك الملك غير متقوم وما ذكره الشارح رحمه الله من المسئلة بمعزل عن الدلالة على ذلك مع ما فيه من خلل آخر وبما ذكرنا من الصواب يظهر وجه الجواب بقوله لان ضمانه الخ ( قوله باعتبار اتلاف مملوكة المتقوم ) اي المتقوم



في ذاته حقيقة والبضع ليس كذلك فلهذا لا يضمن ( قوله لانهما لورجعا قبل الدخول ) فيه ان قول المصنف  
رحمه الله بعد الدخول ظرف للشهادة بالطلاق لا ﴿ ١٩٢ ﴾ للرجوع بل لا معنى له فالصواب لورجعا

لأباعتبار اتلاف ملكة قيد بقوله بعد الدخول لانهما لورجعا قبل الدخول يضمنان  
نصف المهر اتفاقا لانهما الزموا ذلك النصف بشهادتهما وفوتاً يده عنه  
مع فوات تسليم البضع فكان كازالة اليد المحققة عن ذلك النصف فاشبهه الغصب

لا يقال هكذا اجاب عنه صاحب الكشف قيل وفيه نظر لانه اذا كان الضمان  
باعتبار الملك فالسؤال باق وان كان باعتبار المملوك فكذلك لان فيه تسليم  
ان ازالة الحظر عن الملك لا تتوقف على الشهادة فيبطل دليلكم ان كل  
ما لا يتوقف على الشهادة لا يكون لحظر وهو المطلوب انتهى وفي النظر  
نظر فان الضمان باعتبار المملوك وازالة خطر الملك وقعت ضمناً لا قصد  
اولعل اصل السؤال ساقط بعد بيان عدم تقوم ملك النكاح لان قوله  
ولهذا صح ليس بمقدمة في الدليل بل توضيح لبعض الاحكام ( قوله  
لانهما لورجعا قبل الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقاً الخ ) فان قيل لو لم يكن  
البضع متقوماً عند الزوال لما ضمن الشهود بالطلاق قبل الدخول نصف المهر  
بعد الرجوع واللازم متف فاللزوم مثله فالجواب ان كون وجوب نصف  
المهر قيمة للبضع ممنوع لان قيمة مهر المثل والمسمى كلاً وهذا القدر يكفي  
جواباً عن النقض ( قوله لانهما الزموا ذلك النصف الخ ) حاصله ان عود المعقود  
عليه اليها بوقوع الفرقة قبل الدخول مسقط لجميع الصداق اذا لم تكن الفرقة  
مضافة الى الزوج بان ارتدت العياذ بالله او مكنت ابن زوجها فهما باضافة  
الفرقة الى الزوج بشهادتهما على الطلاق منع العلة المسقطه من العمل في النصف  
فكانهما الزموا ذلك النصف بشهادتهما وفوتاً يده عنه بعد فوات تسليم  
البضع فيكونان بمنزلة الغاصبين له في حقه واعتراض بان الابن اذا اكره امرأة  
ابيه حتى زنى بها قبل الدخول يجب على الزوج نصف المهر مع ان الابن  
لم يوجد منه ما يصير الفرقة مضافة الى الاب واجيب بان الابن باكرهه  
اياها منع صيرورة الفرقة اليها وذلك يوجب نصف الصداق على  
الاب ثم يرجع به على الابن لانه فوت عنه يده وفيه نظر لان الذي ظهر  
من كلامهم ان عود المعقود عليه اليها قبل الدخول علة السقوط وانما منعها  
الشهود عن العمل باضافة الفرقة اليه وهذا الجواب يقتضي تخصيص العلة  
وهو عندهم جوز وسيجيء توجيه الجواب في تخصيص العلة ان شاء الله  
تعالى ( قوله فاشبهه الغصب ) فكانهم غصبوا حقه لان الغصب ازالة اليد

عن شهادتهما بالطلاق  
قبل الدخول ( قوله يضمنان  
نصف المهر ) لا يقال هذا  
يخالف ما قد تقرر من ان  
البضع غير متقوم زوالاً  
لا ناقول ليس ماوجب  
ههنا قيمة لما اتفوا عليه  
من البضع لان قيمته مهر  
المثل تماماً ولا يفرمونه بل  
يقرمونه نصف المسمى وان  
كان ذلك اقل من مهر المثل  
بكثير او اكثر منه بكثير  
فلو ضمنوا بدل المتلف لما  
اعتبر نصف الواجب بالعقد  
كما في مال اشتراه الانسان  
لا يعتبر الثمن عند الاتلاف  
كذا في الكشف ( قوله  
فكان كازالة اليد المحققة )  
وفيه اثبات اليد المبطله  
ايضا وهي يد المرأة

( قوله لانهما الزموا ذلك  
النصف بشهادتهما ) اراد  
انهما بشهادتهما بوقوع  
الفرقة من جهته الزموا ذلك  
النصف الذي كان على  
شرف السقوط بوقوع  
الفرقة من جهتها بارادها  
مثلاً ( قوله وفوتاً يده  
عنه ) وارد على طريق

الاستعارة المبنية على التشبيه وكان الاولى ان يصرح بالتشبيه كغيره فيقول ( المحققة )  
وصاروا كأنهما فوتا يده عنه فيلتم صريحاً بما يأتي من قوله فكان كازالة اليد المحققة عن ذلك النصف



(ولا بد للمأمور به من صفة الحسن ضرورة ان الأمر) وهو الشارع  
(حكيم) على الاطلاق ولا يلدق بالحكمة طلب ما هو قبيح كما قال الله تعالى  
ان الله لا يأمر بالفحشاء \* اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان الاول  
كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له كما فرح وانغم والثاني كون الشيء صفة كمال  
وصفة نقصان كالعلم والجهل والثالث كون الشيء متعلق المدح والذم كالعبادات

(قوله وهو الشارع) ولذا قيل  
ان حسن المأمور به من  
قضايا الشرع لان موجبات  
اللغة لان صيغة الامر  
يتحقق في القبح ايضا ألا  
يرى ان السلطان الجابر  
اذا امر انسانا بان تلاف مال  
انسان او نفسه بغير حق كان  
امرا حقيقيا حتى اذا خالفه  
المأمور ولم يأت بما امر به  
يقال خالف امر السلطان  
(قوله والثالث كون الشيء  
متعلق المدح والذم) يعنى  
في العاجل وكونه متعلق  
الثواب والعقاب فى الآجل  
كما فى التوضيح

المحقة باثبات اليد المبطله فقد وجد اثبات يدها على ذلك النصف وازالة يده  
عنه ﴿قوله ولا بد للمأمور به﴾ اى من قبل الشارع لان الامر لان قبله  
لا يستلزم صفة الحسن للمأمور به لجواز ان يأمر بما هو قبيح لان قول القائل  
اسرق مثلا على سبيل الالتزام امر صحيح لغة وليس بتقيد لحسن ما امر به  
وكذا الكلام فى النهي والمنهى عنه فعلم بهذا ان حسن المأمور به لا مجرد كونه  
مأمورا به بل انما هو لكونه مأمورا به من قبل الشارع فثبوت الحسن له من هذه  
الحيثية ﴿قوله من صفة الحسن﴾ الاضافة بيانية من قبيل باب ساج وخاتم حديد اى  
من صفة هى الحسن واقحام الصفة للمبالغة واللام للعهد الذهبى اى الحسن المعهود  
بالخلاف وهو الحسن الذى يعنى كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا لا الذى  
هو بمعنى كونه ملائما للطبع كالحلو ولا الذى يعنى كونه كالا كالعلم فانه يهذين الاعتبارين  
عقلى اتفاقا لا يقال يلزم من حسن المأمور به قيام العرض بالعرض فهو ممنوع لانا نقول  
هو صفة اضافية لا المعنى القاسم بالذات الموصوفة به فلا يلزم ما ذكرتم على ان  
الامور الشرعية بمنزلة الجواهر ﴿قوله ضرورة ان الأمر حكيم﴾ هو فيل  
من الحكمة وهى فى الاصل المنع عن الفساد وتطلق على العلم بالاشياء على ما هى  
عليه وعلى الايمان والاحكام وعلى وضع الاشياء على ما ينبغي وعلى ما منعهما  
عن الخروج عما يراد بها بحيث لا يكون لاحد الاعتراض على فاعلهما وهو اما  
بمعنى فاعل اى حاكم وقاض عدل او عادل او عالم احاط علمه بكل المعلومات او بمعنى  
مفعل اى محكم ومتقن الامور كما لا يتطرق اليها الفساد ومعنى الضرورة هنا اللزوم وعدم  
الانفكاك فينحل المعنى الى لزوم الحكمة للشارع وعدم انفكاكها عنه بحال ينحتم بحسن  
ما امر به وقبيح ما نهى عنه اذ لا يلدق بالحكمة الامر بالقبيح والنهى عن الجميل ﴿قوله اعلم  
ان الحسن الخ﴾ تحرير محل النزاع كما هو الواجب فى المناظرة فنكل من الحسن والقبح  
يطلق على ثلاثة معان فى المعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح والثانى العلم حسن  
والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومع كون الشيء متعلق  
المدح او الذم او الثواب او العقاب شرعا نص الشارع عليها او على دليله وهو  
لا ينافى جواز العفو ولهذا قالوا متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يساقب



( قوله فعند الاشعري حسن الافعال شرعى ) وكذا قبحها ولاحظ فيه للعقل وانما يعرف بالنبى ( قوله ولاحظ فيه للعقل الخ ) فالحسن عنده ما امر به سواء كان الامر للايجاب او للإباحة او للندب والقبيح ما نهى عنه سواء كان النهى للتحريم او للكره ( قوله لان الاصح واجب على الله تعالى ) قال فى التوضيح ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى فلان الاصح واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمه يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب حسن الافعال عليهم وقبحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشئ من ذلك والشارح اقتصر على ذكر دليلهم فى افعال الله تعالى ﴿ ١٩٤ ﴾ مع ان بيان حكم افعال العباد

وذكر دليلهم اهم فى المقام بل انما ذكر حكم افعاله تعالى ههنا استطرادا ( قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى ) لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلاق الله تعالى العلم بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه السلام وقبح الكذب المضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر فى الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الابانبي والكتاب ككثر احكام الشرع كذا فى التلويح

والمعاصى ولا خلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري حسن الافعال شرعى ولاحظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان الاصح واجب على الله تعالى بالعقل ففعله حسن وتركه قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى

عليه ومحل الخلاف هو الثالث ( قوله ) واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه الخ اعلم ان العلماء اختلفوا فى ان حسن المأموره بهذا التفسير من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له ذهب جماعة من المحققين منهم فخر الاسلام وشمس الأئمة وابو الحسن الاشعري وعامة اصحاب الحديث الى الاول وذهب آخرون الى الثانى منهم صاحب الميزان وجماعة من اصحابنا وكثير من المتكلمين والمعتزلة وهو الصحيح قال صاحب الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ فى معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان والعبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه فى العقل وموجبا لما عرف به ( قوله ) وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل وفى مذهب المعتزلة تفصيل فانهم قالوا حسن الافعال على ضربين يدرك بالعقل وضرب لا يدرك الا بالشرع فالضرب الاول ينقسم الى ما يدرك بنظر العقل كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار والى ما يدرك بضرورة العقل كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار والضرب الثانى كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شهر شوال لانه مما لا سبيل للعقل اليه ( قوله ) وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى لا يقال هذا مذهب الاشاعرة

( قوله وانما يعرف بالامر ) اختلفوا فى ان حسن المأموره من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فعند الاشعري هو من موجباته وعندنا من مدلولاته على ما سيحزم به الشارح ويقال ايضا هو من موجباته عنده ومن مقتضياته عندنا والفرق بين المقتضى والموجب هو ان المقتضى مقدم بمعنى ان الشئ يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعاقق الا بما هو حسن والموجب متأخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمأموره ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به قال فى التلويح وهذا ما يقال ان حسن المأموره عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته ( قوله لان الاصح واجب على الله تعالى بالعقل ) فيكون تركه حراما



( قوله فيكون الحسن من مدلولاته ) بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرفة له واما على مذهب الاشعري فيكون من موجبات الامر بمعنى انه يثبت بالامر ( قوله الحسن لذاته ) يريد به الحسن لمعنى في نفسه فيدخل فيه الاتيان بالأمور به من حيث انه أمور ﴿ ١٩٥ ﴾ به لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته بما يحكم العقل بحسنة ( قوله امان

يكون حسنة لعينه ) في التلويح او الجزئه

على الله سبحانه وتعالى بالعقل

ايضا والحكم بالوجوب

والحرمة يكون حكما

بالحسن والقبح ضرورة

هذا دليلهم على ان العقل

حاكم بهما على الله تعالى

واما دليلهم على انه حاكم

بهما على العباد فهو انه

عندهم يوجب الافعال

عليهم ويبيحها ويحرمها

من غير ان يحكم الله تعالى فيها

بشيء والحكم بالوجوب

والاباحة حكم بالحسن

ضرورة وبالحرمة حكم

بالقبح ضرورة وفي قول

الشارح وعندنا الخ اشارة

الى رد الدليلين ( قوله

لانه كان حسنا في نفسه )

وان كان قبيحا بالنسبة الينا

( قوله فنقول الحسن لذاته

الخ ) اراد به ما هو اعم

من الحسن لعينه لا الحسن

الذاتي الذي يكون ذاته

مبدأ الحسن لانه كما يصرح

به لا يحمّل السقوط وما

نحن فيه اعم من ان يحتمله

وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره خالق بعض الاشياء حسنا وبعضها قبيحا وامر به لانه كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهة حسنة فظاهره الشارع بالامر به فيكون الحسن من مدلولاته فنقول الحسن لذاته اما ان يكون حسنة لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالأمور به كالايان والصلاة

بمعينه لانا نقول الفرق ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قديرا فهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بلا كسب كحسن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وقبح الكذب الضار او عاذا مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي صلى الله عليه وسلم والكتاب كما كثر احكام الشرع ومن هنا يعلم الفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة في حسن الافعال التي يدرك بالعقل وهو انهم يقولون ان العقل موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد وهو ان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعند اصحابنا العلم بهما انما يحصل بخلق الله تعالى والعقل انما هو آلة لمعرفة حسن بعض الاشياء وقبحها لان كثيرا ما يحكم الله تعالى بحسنة او قبيحة لم يطلع العقل عليه قبل اطلاع الله تعالى له على تبليغ رسله واطهار وجهه وما وقف عليه العقل بغير ذلك فانما الله اطلمه عليه وخلق علمه بغير واسطة ليكون ذلك كله من الله تعالى على ما جرت به عادته من ان يخلق له البعض بغير كسب والبعض به بان يهديه الله تعالى الى ترتيب المقدمات ترتيبا صحيحا ثم يخلق له العلم بذلك المعلوم عقيب ذلك الترتيب خلقا عاذا ( قوله وامر به الخ ) اي بذلك القبيح كالتقتل قصاصا وسائر الحدود فانها بحسب الظاهر قبيحة وحسنة بحسب الشرع لما فيه من العدل فالشرع يوقف العقل على حسنها بعد الامر بها بحسب الظاهر لانه حسن في نفسه والمذكور في الكتب الكلام انه لا يبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق ( قوله فنقول الحسن لذاته الخ ) الانسب ذكر هذا التفصيل عند قول المصنف وهو اما ان يكون لعينه ( قوله كالايان والصلاة ) فانه متى تعقل ان العبادة فعل مخالف لهواء النفس مطلوب به رضاء الله تعالى يتعقل حسنها سواء ورد بها امر او لم يرد للزوم ثبوت الحسن لماهية هذا المفهوم عقلا ولا التفات الى المكابرة

كالصلاة اولا كالتصديق ولما تقرر من ان كل ما امر به الشارع فالايان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته ثم انه اراد انه امان يكون حسنة لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالأمور به واما ان



(قوله ونوع منه) الانسب بما سبق واما ان يكون حسنه كالايجتي (قوله وقد يجتمعان في الايمان) المأمور به انما قال وقد يجتمعان لجواز ان لا يكون الايمان به من حيث انه مأمور به ﴿ ١٩٦ ﴾ ثم ان المأمور به صفة كاشفة

ونوع منه يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمعان في الايمان والاول يوجد بدون الثاني فيما اذا آمن من غير ان يؤمر به والثاني يوجد بدون الاول فيما يكون مأمورا به ولا يكون حسنا لعينه وبشترط في النوع الثاني ان يكون الايمان به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يتدفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لاعلى قصد الامتثال كالوضوء للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المتوى فانه حسن لكونه اتيانا بالمأمور به وكونه شرطا للصلاة والمراد بالمأمور به الهيئة المخصوصة للصلاة واتيانه

(قوله ونوع منه) المناسب ان يقول واما ان يكون الخ لمقابلة اما السابقة وحاصل هذا ان الحسن لعينه نوطان نوع يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايان والصلاة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به كالامر بالصلاة والايان والزكاة والحج والصوم والوضوء ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان في مادة وينفرد كل منهما عن الآخر في اخرى فيجتمعان في مثل الايمان بان آمن بعدما امر به فانه حسن لذاته يقطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به لانه لا يحتاج في تحقيق حسنه اليه وحسن لكونه اتيانا بالمأمور به ويوجد الاول بدون الثاني فيما اذا آمن من غير ان يؤمر به ويوجد الثاني بدون الاول فيما يكون مأمورا به ولا يكون حسنا لعينه كالوضوء المتوى فانه حسن لعينه لكونه اتيانا بالمأمور \* فان قلت كيف يقول لا يكون حسنا لعينه مع انه في تقسيم الحسن لذاته وهل هذا الا التناقض \* قلت مراده انه ليس حسنا في حد ذاته كالتقسيم الاول بل حسنه لعينه لكونه اتيانا بالمأمور به فقط بخلاف الامر بالايمان فانه حسن لذاته بقطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به وحسن لعينه ايضا لكونه اتيانا به فقيه جهتان حسن لعينه بلا واسطة وبواسطة والمراد بالحسن لذاته في القسم الاول الحسن لعينه في حد ذاته اعم من ان يكون حسنه العيني بواسطة او بلا واسطة (قوله وبهذا) اى بسبب انه يشترط في النوع الثاني ان يكون الايمان بالمأمور به لاجل كونه مأمورا به يتدفع الخ (قوله وعلى هذا) اى كما ان النوعين من الحسن لعينه يجتمعان باعتبارين وان كانا متغايرين بحسب المفهوم لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره كذلك (قوله كالوضوء المتوى فانه حسن) لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلاة (قوله والمراد بالمأمور به الخ) جواب سؤال بان يقال

للايمان لا مقيدة كما سيظهر وجهه (قوله والاول يوجد بدون الثاني فيما اذا آمن من غير ان يؤمر به) ولا يذهب عليك ان الايمان مأمور به في كل حال وبالنسبة الى كل شخص وان اراد به الامر بايمان شخص بخصوصه ففيه انه ليس بمعهود الا ان يقال المراد بعدم الامر عدم بلوغه كما في ايمان من هو في شاق الجبل وفي التوضيح وقد يوجد الاول بدون الثاني اذا اتى حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يؤمر به (قوله وعلى هذا قد يجتمع الخ) يعنى في شىء واحد وهذا القسم يسمى اجماعا لاشتماله على ما هو حسن لعينه ولغيره (قوله فانه حسن لكونه الخ) فبالاعتبار الاول حسن لذاته وباعتبار الثاني لغيره (قوله والمراد من المأمور به الخ) اجمال لما فصله

يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به على سبيل منع الخلو فقط الا انه قصر اذا فرد اما عن اما وعن

او ولما كان بين طرفي مانعة الخلو ههنا العموم ومن وجه نحو زيد اما ان يكون في البحر واما ان لا يفرق (المأمور) مع ان الحق انها حيلتان شبيهتان بمانعة الخلو فقط نبه على العموم من وجه بينهما بقوله وقد يجتمعان الخ



صاحب التلويح حيث قال فان قيل المأمور به في الصلاة والزكاة ونحوها هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مأمور  
 بايقاع الفعل واحداثه فامعنى الاتيان بالمأمور به والاتيان هو نفس المأمور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا  
 ومعنى حاصل بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني الهيئة الموقعة فارادوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى  
 الحالة المخصوصة وبالايتيان به ايقاعه واحداثه ثم انه ليس مراد الشارح بهذا الكلام تصحيح العبارة الواقعة  
 في حق الموضوع بخصوصها على ما يوجهه ظاهر السياق بل هو مطلق جاريا ما وقعت هذه العبارة كما اذا وقعت في حق الصلاة  
 يكون المراد بكون المأمور به الهيئة المخصوصة للصلاة وبذلك يظهر ان ذكر الهيئة المخصوصة للصلاة انما هو بطريق  
 التمثيل (قوله بلا واسطة) اي ﴿ ١٩٧ ﴾ يدرك العقل حسن ذلك الشيء بلا واسطة حسن شيء آخر

وهو احتراز عن الحسن  
 لغيره ويتضح ذلك فيما  
 سيجيء (قوله ولا يقبل  
 السقوط اصلا ووصفا  
 او لا يقبله وصفا لا اصلا)  
 كلامه فيما سيجيء صريح في انه  
 اراد بالوصف كونه حسنا  
 والظاهر انه اراد بسقوط  
 الاصل عدم كونه مأمورا به  
 ولا يذهب عليك ان تقسيم  
 كل من قبول السقوط وعدمه  
 الى القسمين اخترعه  
 الشيخ اكمل الدين وتابعه  
 الشارح وليس في شيء من  
 المعتبرات ولا يساعده  
 كلام القوم خصوصا  
 كلام المصنف في الشرح  
 من جهة الامثلة وغيرها  
 وسيجيء التنبيه منا على  
 بعض ذلك وعليك بتخريج

ايقاعه وبحث الحسن والقبح طويل فانرجع الى حل الكتاب ( وهو ) اي  
 الحسن ( اما ان يكون لعينه ) اي يدركه العقل بلا واسطة ( وهو ) اي ما يكون  
 حسنا لعينه ( اما ان لا يقبل السقوط ) لما ذكر ان مطلق الحسن ثابت للمأمور به  
 شرع في بيان ان ذلك المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن المقيدات اما ان يوجد  
 تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا ولا يقبله وصفا لا اصلا  
 ( او يقبله ) اي يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا ( او يكون  
 ملحقا بهذا القسم ) يعني اما ان يوجد ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون ملحقا  
 بالحسن لعينه ( لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره ) اي غير المأمور به

المأمور به في الصلاة والزكاة ونحوها هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مأمور  
 بايقاع الفعل واحداثه فامعنى الاتيان بالمأمور به والاتيان هو نفس المأمور به  
 وحاصل الجواب ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصل بالمصدر والاول هو الايقاع  
 والثاني هو الهيئة الموقعة فارادوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر اعنى الحالة المخصوصة  
 وبالايتيان ايقاعه واحداثه فافهم ( قوله وبحث الحسن والقبح طويل )  
 واحسن ما يطالع عليه صدر الشريعة والتلويح ﴿ قوله وهو اي ما يكون حسنا  
 لعينه ﴾ اي لعين ذاته لا لورود الامر به وهذا مراد الشارح بسلب الواسطة  
 وليس المراد به قطع النظر عن الشرع اذ ليس منشأ حسن الفعل المأمور به ذاته  
 حتى يحكم العقل بانه حسن والا لما كان حسن لغيره لان ما بالذات لا يتخلف وسنوضح  
 ذلك ﴿ قوله اما ان لا يقبل السقوط ﴾ اي سقوط التكليف به

بعضه وليس المراد في القسمين الاسقوط التكليف بنفس المأمور به وعدم سقوطه على ما صرح به المحققون (قوله  
 او وصفا لا اصلا) الظاهر ان المراد سقوط حسن ذلك الشيء مع عدم سقوط نفسه كما اشترنا اليه ولا يذهب عليك ان عدم  
 سقوط نفس ذلك الشيء انما يكون بكونه مأمورا به وصفة الحسن لا يتخلف عن المأمور به فكيف يتصور هذا القسم وهذا  
 ايضا من جملة مفاسد هذا التقسيم الخترع (قوله اي في غير المأمور به) يعني ان الضمير راجع الى ما هو عبارة عن المأمور به  
 ( قوله اما ان لا يقبل السقوط ) ادرج فيه الشارح ما لا يقبله اصلا ووصفا او وصفا فقط وادرج في مقابلة ما يقبله اصلا  
 ووصفا او وصفا فقط مع ان ظاهر القسم الاول انه ما لا يقبله مطلقا وظاهر القسم الثاني انه ما يقبله في الجملة اما  
 اصلا ووصفا او اصلا فقط او وصفا فقط



( قوله كذا قاله بعض الشارحين ) يريد به القآنى شارح المعنى ( قوله اقول وهم بعض ان قوله او يكون الخ ) انما ورد القآنى النظر المذكور على صاحب المعنى وليس في كلامه هذه العبارة ولا ما يؤدى مؤداها بل هو صريح في ان المتنوع الى الثلاثة هو الحسن لعينه ولا يتحمل عبارته لما ذكره الشارح وان يتحمل عبارة المصنف رحمه الله فلا وجه لاسناد الوهم اليه في ذلك ( قوله وليس كذلك بل قسم للحسن المطاق الثابت للآمر ) فيكون قوله او يكون ملحقا بهذا القسم عطفًا على قوله اما ان يكون لعينه وبما ذكره يتدفع ايضا ما اورده القآنى من ان التعبير عن هذا القسم بقولهم او يكون ملحقا بما حسن لمعنى في نفسه ليس كما ينبغي لانه حينئذ لا يكون داخلًا في المقسم بقى ان كلام فخرا الاسلام وصاحب الكشف صريح في كون ذلك القسم نوعًا من الحسن لعينه بل كلام ❁ ١٩٨ ❁ المصنف ايضا في الشرح حيث قال اما

\* ولقائل ان يقول في هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة حتى تجعل قسمًا ثالثًا اذا الثالث اما ان لا يتحمل السقوط فيكون من النوع الاول او يتحمله فيكون من النوع الثاني كذا قاله بعض الشارحين اقول وهم بعض ان قوله او يكون ملحقًا قسم لان يكون لعينه وليس كذلك بل قسم للحسن المطاق الثابت للآمر وهو اما ان يكون لعينه او لغيره او يكون ملحقًا لعينه فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما وهى ان يكون حسنة لالعينه ولا لغيره كالزكاة فانها ليست حسنة لعينها لكونها اضعاءة مال ولا لغيرها لان واسطة حسنها وهى دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالتحقت للحسن لعينه ولو لم يجعل كلا

( قوله كذا قال بعض الشراح ) المراد به منصور القآنى شارح المعنى وال عميق النظر المذكور اللهم الا ان يقال انما ينقسم الحسن ثلاثة اقسام بالتقسيمين اذ ما يتحمل السقوط اما ان يكون مشابهًا او غير مشابه ومقاله الشارح من الجواب ظاهر ( قوله او يكون ملحقًا بعينه ) اى بما حسن لعينه انما الحق هذا القسم بما حسن لعينه دون ما حسن لمعنى في غيره لقوة ما بالعين وتقدمه على ما بالغير على ان ارتفاع الوسائط منه صير هذا القسم محض تعبد الله تعالى تصييرا كان لم يكن فيه مشابهة لما حسن لغيره اصلا ( قوله فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما ) فيكون قسمًا لما حسن لعينه ولما حسن لغيره لان حسنة لمعنى في نفسه ولمعنى في غيره بحيث لا يستقل العقل بادراك حسنة بخلاف القسم الاول فان العقل يستقل بادراك حسنة خاليا عن مشابهة ما حسن لغيره وهذا التقسيم الثلاثة كله يتحمل

النوع الثالث فالزكاة فانها انما صارت حسنة لما فيها من سد حاجة الفقير غير ان هذه الوسطة لا يخرجها من ان يكون حسنة لعينها والصواب في دفع النظر المذكور هو ما ذكره بعض الشارحين حيث قال في تقرير الكلام الحسن اما ان يكون حسنة لعينه او لغيره والقسم الاول ثلاثة اضرب لانه اما ان يكون حسنة لعينه حقيقة او ملحقًا به حكما والاول اما ان لا يسقط عن المكلف اصلا او يسقط في بعض الاحوال ثم قال فسقط به ما قيل ان القسم المالحق ليس بداخل في المقسم فلا

يصح التقسيم وان الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة حتى يجعل قسمًا ثالثًا ( السقوط ) انتهى فانه موافق لكلام القوم ( قوله او يكون ملحقًا بعينه ) كذا في النسخ وفيه شيء والظاهر ملحقًا بما حسن لعينه ( قوله وهى ان يكون حسنة لالعينه ولا لغيره ) وفيه كلام اما في نفس الامر فالظاهر انه غير متصور واما بحسب ( قوله فالقسم الثالث درجة ثالثة ) فيه بحث اذ المالحق بالحسن لعينه من قبيل الحسن لغيره والام يمكن ملحقًا به لاستحالة الحاق الشيء بنفسه فاين الدرجة الثالثة ويمكن ان يجاب عنه بان مراد المصنف التقسيم الى ما يكون لعينه على وجه الكمال وهو ما يدركه العقل بلا واسطة وما يكون لغيره كذلك وهو ما يدركه العقل بواسطة يعتد بها واسطة وما لا يكون لواحد منهما لكنه مشابه للقسم الثاني في مجرد وجود الوسطة وملحق بالاول بواسطة



واسطة لكانت حسنة غيرها ( كالتصديق ) هذا مثال لما حسن لعينه ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا لانه لو تبدل بضده على اى وجه كان يكون كفرا ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لاصلا الاقرار بالله تعالى

جعل اهل الفن فهذا القسم داخل في الحسن لعينه على ما يدل عليه صريح كلام المحققين كما اشرفنا اليه ( قوله على اى وجه كان ) اى باكره او غيره ( قوله ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لاصلا الاقرار ) كلام المصنف في الشرح صريح فى ان الاقرار مثال للقسم المعبر عنه بقوله او يقبله وكلام الشارح صريح فى خلافه حيث جعل القسم المذكور داخلا تحت قول المصنف ان لا يقبل السقوط فهذا ايضا من المفاسد المتفرعة على ذلك التقسيم المخترع

صيرورة الواسطة فيه كلا واسطة على ما ستعرف فاصرف

السقوط والحاصل من التردد المذكور اربعة فى امتن بالحقيقه ثلاثة اقسام وباعتبار السقوط والترديد فيه المستفاد من المثال اقسام لانه اما ان يكون شيئا بالحسن لمعنى فى غيره اولا والثانى اما ان يقبل سقوط التكليف اولا وما يقبل السقوط اما ان يقبله وصفا لاصلا او يقبله وصفا واصلا \* واعلم ان الاقسام العقلية فى السقوط اربعة لان الحسن لعينه اما ان لا يتحمل السقوط اصلا ووصفا او يتحملها او يتحمل سقوط الوصف دون الاصل او بالعكس فقوله لا يقبل السقوط اعم من ان لا يقبل اصلا ووصفا او وصفا لاصلا وهكذا قوله يقبله اعم من ان يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا فقط \* **قوله كالتصديق** \* التصديق هو الاذعان والقبول لوقوع النسبة اولا ووقوعها اى نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع فى القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا لانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان \* قلنا صحت ذلك باعتبار شموله على الاقرار وصرف القوة وترتيب المقدمات ودفع الموانع واستعمال الفكر فى تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما صح الامر بالعلم واليقين ونحوها ولك ان تقول ايراد الايمان فى نظائر هذا النوع مشكل لان حسن الايمان عرف بالعقل قبل الامر حتى قلنا بوجود الاستدلال على من لم يتبناه الدعوة وهو فى بيان الحسن الذى ثبت للمأمور به بالامر وعرف به لا بالعقل ولذا لم يذكره القاضى الا ان يكون عنده بالسمع كقول الاشعري لكن قوله لا يقبل السقوط ياباه والجواب انه يحتمل ان يكون عنده بالسمع كما ذكر فى متن البردوى ولا نسلم ان قوله ذلك ياباه لانه ليس كل ما هو بالسمع قابلا للسقوط بل القابل له حكمه يحتمل الوجود والعدم والايمان ليس كذلك **( قوله ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا )** المراد بالاصل هو الاعتقاد وبالوصف هو الحسن **( قوله ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لاصلا الاقرار )** فان اصله وهو التكليف بالتلفظ ساقط حالة الاكراه حتى لو بدله بضده لم يكن كفرا اذا كان مطمئن القلب بالايمان وهذا لان اللسان ليس معدن التصديق ولكنه دليل على التصديق وجودا وعندما فاذا بدله بغيره فى وقت يتمكن من اظهاره عد كفرا وان زال تمكنه من الاظهار لم يعد كفرا لان قيام السيف على رأسه دليل على



( قوله فان اصله ساقط ) الظاهر انه اراد بالاصل نفس الاقرار ﴿ ٢٠٠ ﴾ وفيه تسامح لان الساقط هو وجوب الاقرار

وصفاته فان اصله ساقط حالة الاكراه ومباح اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمينان قلبه على الايمان ووصفه وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان مأجورا \* فان قلت بقاء الصفة بدون الاصل محال \* قلنا هذا وصف اعتباري لا يقضى وجود محل يقوم به حقيقة

ان الحامل على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد فاما عند التمكن فتبديله دليل على تبديل الاعتقاد هذا وذهب جمهور المحققين الى ان الاقرار بالاسان ليس جزءاً من الايمان ولا شرطاً له بل هو شرط لاجراء الاحكام حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه ولم يقر بلسانه كان مؤمناً عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه فبالعكس وذهب بعض الى انه جزء من الايمان تمسكاً بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان الا ان كون الاقرار جزءاً له شائبة الفرضية والتبعية في حالة الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمناً عند الله وفي حالة الاضطرار يعتبر جهة الفرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار ( قوله وبصفاته ) احتراز بذلك عن اقر بواحدانية الله تعالى وانكر الصفات كاقلاسة والمعتزلة فانه لا يكون ايمانا معتبراً كذا قالوا وفيه شيء بالنسبة الى المعتزلة فانهم من اهل القبلة ومن ثم قال في شرح العقائد والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية اوسب الشيخين وامثال ذلك مشكل انتهى ( قوله ومباح ) فيه اشكال وهو انه يناهض ما سأتى في الشرح والمتن من ان المكروه على اجراء كلمة الكفر يستباح له ذلك مع قيام المحرم والحرمه ولا يلزم من سقوط المؤاخذه ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذه عليها والمراد من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذه لانه يصير مباحاً ( قوله ووصفه وهو الحسن غير ساقط الخ ) قال المصنف ومتى احتمل الاقرار السقوط احتمل الحسن السقوط ايضا قال صاحب الكشف وهو مشكل لان حسن الاقرار لا يسقط في حالة الاكراه الا يرى انه لو صبر حتى قتل كان مأجوراً فكيف يكون حسنه ساقطاً في هذه الحالة وانما سقط وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنه لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالتدبوعلى انالاسلم ان الوجوب ساقط بل استباح له مع قيام المحرم واجيب عنه بانه لا يلزم من كون الصابر عليه شهيداً بقاء حسن الاقرار وسقوط حسنه لا يلزم منه اباحه ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بقي ذلك حراماً كما كان الا ان الترخص ثبت رطاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيداً بناء على بقاء حرمه اجراء كلمة الكفر لاعلى بقاء حسن الاقرار فلان سلم ان عدم الوجوب ليس مستلزماً بالعدم الحسنى الثابت في ضمنه

لانفسه ( قوله ومباح اجراء كلمة الكفر على لسانه ) يخالف ذلك ما سيحكي في فصل المشروعات من ان المحرم والحرمه قائمان في حالة الاكراه فلا يكون اجراء كلمة الكفر على اللسان مباحاً لكنه عومل بمعاملة المباح في سقوط المؤاخذه فالظاهر ان يحمل كلامه ههنا على المسامحة ( قوله فان قلت بقاء الصفة بدون الاصل الخ ) هذا السؤال مع جوابه المذکور مأخوذ من الشرح الاكمل ولا يذهب عليك ان ايراد ذلك من قلة التدبر لان المتصف بالحسن هو نفس الاقرار والساقط ليس الا وجوب الاقرار لانفسه على ما اشرنا اليه فلا يكون الساقط ماهو الموصوف بالحسن حتى يرد ذلك على ان معنى عدم سقوط حسنه انما وجد يتصف بالحسن ولا ينفصل عنه اصلاً وليس المتصف به هو الاقرار الساقط كما هو منشأ السؤال ولا يخفى ان قبول الاقرار للسقوط لا يقضى سقوط كل اقرار

بالفعل ( قوله قلنا هذا وصف اعتباري لا يقضى وجود محل الخ ) بل يكفيه المحل الاعتباري ( لان )



فيجوز ان يقوم بما هو الساقط بمعنى ان ذلك الساقط متصف به ( قوله كالجنون الخ ) سقوط الحسن في بعض ذلك محل كلام ( قوله ومثال مايقبل السقوط وصفا لاصلا الصلاة في الاوقات المكروهة ) ليس مثال هذا القسم المذكور في كلام الشيخ اكمل الدين والشارح زاد في الطنبور نعمة اخرى لان سقوط نفس الصلاة ايضا في الاوقات المكروهة مما لا يشبهه على احد لا يقال اراد بالاصل مطلق الصلاة لا الصلاة في الاوقات المكروهة لانا نقول على هذا يلزم ان يكون الاعتبار في الحسن ايضا ذلك فلا وجه للحكم بسقوطه ثم الظاهر ان هذا القسم غير متصور كما سبق الاشارة اليه واعلم ان الشارح لو قال ههنا لكنها تقبل السقوط كما في حالة العذر وفي الاوقات المكروهة لكان اخصر واظهر مع كونه موافقا لكلام القوم لكنه لما اخذ ذلك التقسيم الذي اخترعه

( والصلاة ) فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله تعالى لكنها تقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون والاعماء والحيض والنفس ومثال مايقبل السقوط وصفا لاصلا الصلاة في الاوقات المكروهة ( والزكاة ) مثال لمايلحق به فان الزكاة غير حسنة في نفسها اذ هي اضاءة مال لانها صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمان عز وجل وكذا الصوم في ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عنها ولكنه صار حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله تعالى كما جاء في الخبر اوحى الله تعالى الى داود عليه السلام يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اماكن معلومة وهو في ذاته كسفر التجارة الا انه صار حسنا بواسطة شرف المكان كما قال بعض الصحابة ما انت يا مكة الاواد \* شرفك الله على البلاد

لان انتفاء المتضمن يوجب انتفاء المتضمن كانتفاء الوجوب فانه مستلزم لانتفاء الجواز الذي في ضمنه ﴿ قوله والصلاة ﴾ اي في الاوقات الكاملة ( قوله تدل على اعظم الله تعالى ) ولهذا قيل انها جمع خصلة من خصال الدين على التعظيم فكانت نظير الاقرار من جهة الحسن لمعنى في نفسها واحتمال السقوط الا انها في الدلالة على الايمان دونه فان الاقرار دليل عليه وجودا وعندما بخلاف الصلاة فان عدمها ليس دليلا على عدمه واما وجودها فليس دليلا على وجوده مطلقا بل مقيدا بصفة الجماعة حتى ان الكافر لو صلى مع الجماعة يحكم بايمانه لا باعتبار الصلاة وحدها بل بانضمام هيئة الجماعة التي مختصة بشريعتنا حتى لو صلى منفردا لا يحكم باسلامه لعدم اختصاصها بشريعتنا وايضا الاقرار لا يسقط الا بعذر واحد وهو الاكراه والصلاة باعذار كثيرة كالاغماء والجنون والحيض والنفس والمرض المفرط ( قوله لكنها تقبل السقوط الخ ) لا يقال القابل من شرطه ان يوجد مع المقبول والصلاة متى سقطت لم تكن موجودة لانا نقول هذا اذا كان المقبول وجوديا والسقوط ليس كذلك ( قوله الصلاة في الاوقات المكروهة ) فان صفة الحسن ساقطة لان هذه الاوقات ليست بصالحة للتعظيم واصلا وهو التكليف بها غير ساقط وانما لم يجز القضاء في تلك الاوقات لتقصانها وما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا لان القضاء اسقطه الشارع فيها عن المكلف ولذا جاز عصر يومه بصفة التقصان لتقصان سببه ولو كانت ساقطة لما حثت وانما حثت الفأسة في الارض المغصوبة مع وجود التقصان بالاكراهة لان اتصال الوقت بالصلاة فوق اتصال المكان بالمصلي لانه سبب وتقصان السبب يوجب نقصان المسبب والمكان ظرف ونقصان الظرف لا يوجب نقصان

الشيخ اكمل الدين مذهبها وقع فيما وقع ( قوله كما قال الصحابة ) في الكتف كما قال واحد من الصحابة وهو الظاهر



(قوله صارت كلا واسطة) جواب لما كالا (قوله فالتحقت ٢٠٢ ﴿﴾ هذه العبادات بالصلاة) فيه

ولما كانت هذه الوسائط بخلق الله تعالى اذ النفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار فانها محرقة بخلق الله تعالى وكذا حاجة الفقير بخلق الله تعالى صارت كلا واسطة فالتحقت هذه العبادات بالصلاة \* فان قلت هب ان حاجة الفقير وجناية النفس بخلق الله تعالى لا باختيار العبد ولكن كل منهما

المظروف على ان الوقت داخل تحت الامر فنقصانه يمنع الجواز والمكان لم يدخل فلا ينتقض المأمور به بنقصانه (قوله اذ النفس ليست بجانية في صفتها الى آخره) فان قيل لما لم تكن النفس جانية في صفتها كيف استحقت القهر فالجواب انما وجب قهرها لخالفه هواها وشهواتها لثلاث يقع المرء في الهلاك ويفوز بالتعظيم السرمدى قال الله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى كان التباعد عن النار احترازاً عن الهلاك واجب وان كانت مجبولة على الاحراق (قوله وكذا حاجة الفقير بخلق الله تعالى) قال الله تعالى وانه هو اغنى واقنى اى افقر في قوله (قوله فالتحقت هذه العبادات بالصلاة) ولهذا شرط لوجوبها اهلية كاملة من العقل والبلوغ فان ما كان عبادة خالصة يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا يجب على الصبي والمجنون ومالم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها ذلك كالعشر وصدقة الفطر \* فان قيل الصلاة حسننها بواسطة استحقاق الخلق ولذا لا تحسن غيرها فيكون حسننها بالغير لا بالعين \* قلنا لم ترد العلماء بحسن الفعل لعينه او لغيره حسنه مع قطع النظر عن الاضافات فان ذلك متعذر وانما ارادوا ان الفعل المضاف اذا صار مأموراً به يستلزم حسنها لا محالة فلذلك يجوز ان يكون باعتبار نفس الفعل المضاف كالايمان والصلاة ويجوز ان يكون لغيره وان يكون ذلك لغيره المنظور للأمر لانفس الفعل فالايمان بالله تعالى والصلاة كل واحد منهما حسن لعينه على معنى ان كل واحد منهما مطلوب الحصول لنفسه لالمعنى آخر والوضوء والجهاد كل منهما مطلوب الحصول لنفسه بل لاداء الصلاة واعلاء الدين واذا عرفت هذا ظهر الفرق بين الصلاة والعبادات الثلاث فان الصلاة حسنة لذاتها على معنى انها مطلوب الحصول لالتفات الامر في الطلب الى امر آخر بخلاف الزكاة والصوم والحج فان المطلوب منها امور اخر من دفع حاجة الفقير وقهر النفس وتعظيم الاماكن الشريفة وقد علم بهذا بطلان من انكر كون الفعل حسناً او قبيحاً لذاته فقال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسناً لذاته ولا قبيحاً كذلك لان ما بالذات لا يتخاف (قوله فان قلت هب ان حاجة الفقير وجناية النفس الى آخره) حاصل السؤال ان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد لانفس الحاجة وشهوة النفس

تساعح والمراد التحقت بما حسن لعينه فصارت كالصلاة ومعنى كونها كالصلاة اشتراط الاهلية الكاملة لها ايضاً فلا يجب على الصبي (قوله ولكن كل منهما ليست بواسطة) فيكون التعرض لكونهما بخلق الله تعالى غير مفيد في المقام وبهذا يظهر ان منشأ السؤال هو قوله اذ النفس ليست بجانية في صفتها وقوله وكذا حاجة الفقير بخلق الله تعالى ولا يذهب عليك ان ذلك لا يندفع بما ذكره الشارح في الجواب

(قوله وجناية النفس) هي لاجنابية لها كما مر فالصواب التعبير بشتها النفس وفي شرح الفتاوى فان قيل لما لم يكن النفس جانية في صفتها كيف استحقت القهر قلنا انما وجب قهرها بمخالفة هواها لثلاث يقع المرء في الهلاك بسبب متابعتها هواها ويفوز بالتعظيم السرمدى قال الله سبحانه وتعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى كان التباعد عن النار احترازاً عن الهلاك



(قوله اذا احسن فيهما) والواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وقد يجاب بمنع لزوم حسن واسطة الحسن كما ان الكلام متصف بالبلاغة والفصاحة بواسطة المعنى الاول ولا يكون المعنى الاول متصفا بهما كما تقرر في موضعه (قوله قلت الدفع والقهر يحمل على انه مصدر الخ) وفيه نظر اذ يلزم منه ان لا يوجد الحسن لغيره اصلا فان كل واسطة فيها جهة الاختيار فيها جهة الاضطرار ايضا ضرورة ان الهيئة الحاصلة بالفعل الاختياري ضروري لاقدرة للعبد فيه كالجهد مثلا فان حسنه انما هو ﴿ ٢٠٣ ﴾ بواسطة اعلاء كلمة الله تعالى او دفع كفر الكافر وكون

كلمة الله تعالى معللة وكفر الكافر مدفوعا ليس الا بخلق الله تعالى فاعتبار هذه الجهة في مثل الزكاة وعدم اعتبارها في الجهاد مثلا حتى يكون الاول ملحقا بما حسن لعينه دون الثاني تحكم ظاهر (قوله فان قلت كلامه متناقض الخ) ظاهره يقتضي ان يكون منشأ السؤال ذكر قوله اول غيره ولا معنى له لانه معطوف على قوله لعينه بحرف او كما صرح به الشارح نفسه فلا يتواردان على محل واحد فالوجه ان يذكر ذلك عند قوله لعينه وتقريره ان مقتضى قوله ضرورة حكمة الامر هو ان لا يكون الحسن في المأمور به لعينه بل لغيره فاذا جعل الحسن لعينه احدا اقسامه يلزم التناقض والمذكور في الشرح الاكمل ان ذلك

ليس بواسطة اذا احسن فيهما وانما الواسطة دفع حاجة الفقير وقهر النفس وبها باختيار العبد \* قلت الدفع والقهر يحمل على انه مصدر للمجهول فيكون بلا اختيار العبد (اول غيره) معطوف على قوله لعينه يعني او يكون حسن المأمور به لمعنى في غيره \* فان قلت كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون لغيره لان ما بالذات لا يكون لغيره وقد قال انه لضرورة حكمة الامر \* قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبدأ الحسن ذات المأمور به بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط او لا وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد وحينئذ يكون الزكاة والصوم والحج من الحسن لغيره قطعاً لان هذه الوسائط ليست بخلق الله تعالى فلا يتجه صيرورتها في حكم العدم واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكاة والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنهما وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذا الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنهما وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست كذلك ولهذا صرح بعض المحققين بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة الخصوصية ولا خفاً في انها ليست نفس الزكاة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الوسائط هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به بعض المحققين وحينئذ فالسؤال وارد واجيب بان الفقير والبيت انما يستحقان الدفع والزيارة من قبل الله تعالى لان من قبل العباد والنفس وان كانت بحسب الفطرة محال للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل وللشهوات اميل حتى كأنها بمنزلة امر جبلي لها فكانت كالجبولة على المعاصي فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط اذن اعتبار الحاجة والزيارة وقهر النفس وبصير كل من هذه الاشياء حسنا لعينه من غير واسطة كالصلاة اما الجواب الذي ذكره الشارح فهو اعتناء في الجملة وتقريره

اعتراض او رد على احتجاجنا منشأه سوء الفهم والشارح نقله بعينه الى كلام المصنف (قوله بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه الخ) ومقتضى حكمة الامر الحسن المطلق وهو انما يوجد تحت واحد من المقيدات المذكورة (قوله وانما الواسطة الخ) لقائل ان يقول لان ذلك لم لا يجوز ان يكونا واسطتين باعتبار الدفع والقهر كما ان شرف المكان واسطة باعتبار تعظيم الله تعالى (قوله الدفع والقهر تحمل الخ) اقول او يحمل دفع الحاجة وقهر النفس على الحاجة المدفوعة والنفس المقهورة على ارادة اشتهاها بتقدير المضاف لينطبق ماسبق على ما عليه القائل في آخرين من ان



يقبله فان الذاتى لا يقبل السقوط اصلا ( وهو ) اى ذلك الغير ( اما ان لا يتأدى بنفس المأمور به او يتأدى او يكون حسنا لحسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه او ملحقا به كالوضوء ) مثال لما لا يتأدى بنفس المأمور به فانه ليس بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا للتوسل به الى اداء الصلاة وهى لا تتأدى بنفس المأمور به وهو الوضوء بل بفعل مقصود بعده ( والجهاد ) مثال لما يتأدى بنفس المأمور به وهو ليس بحسن فى نفسه لانه تخريب ببيان الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله تعالى او دفع كفر الكافر وكل منهما يتأدى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان اعلاء كلمة الله ودفع كفر الكافر باختيار العبد

ان الدفع والقهر اذا جعل مصدرين للفعل المجهول تعين ان يكون الفاعل هو الله تعالى لانه الفاعل الحقيقى الخالق لجميع افعال العباد فيكونان بخلق الله تعالى فصارا كلا واسطة فيظهر وجه الالحاق حينئذ اما اذا جعل مصدرين للمعلوم فيكون الفاعل هو العبد بحسب الظاهر ﴿ قوله اى ذلك الغير اما ان لا يتأدى الى آخره ﴾ حاصله ان ذلك الغير اما ان يكون منفصلا عن المأمور به او قائما به فان كان الاول فلا يتأدى بنفس المأمور به بل يفترق الى الاثنيان به على حدة وان كان الثانى فيتأدى بنفس المأمور به ولا بد ان يكون ذلك الغير حسنا لذاته قطعاً للدور او التسلسل ﴿ قوله او يكون حسنا لحسن فى شرطه ﴾ هذا هو النوع الثالث من الحسن لمعنى فى غيره وهو القدرة وهو معطوف على قوله اول غيره واسم يكون هو الحسن المأمور به لا للغير وانما عطفه على المقسم مع انه من جملة الاقسام لكونه عاما يشعل المقسم وغيره \* فان قلت كيف يستقيم هذا التقسيم والقدرة ليست من اقسام المأمور به \* قلت هذا تقسيم حسن المأمور به بحسب الغير ووجهه ان يقول ما كان حسنا لغيره لا يخلو اما ان يكون ذلك الغير شرطا لوجوب المأمور به او لا الاول هو القسم الثالث والثانى لا يخلو اما ان يكون ذلك الغير حاصلًا بفعل المأمور به او بفعل آخر بعده وهو القسم الاول والثانى ﴿ قوله بعدما كان حسنا لمعنى فى نفسه او ملحقا به ﴾ يعنى ان المأمور به يكون حسنا لحسن فى شرطه ايضا بعدما كان حسنا لمعنى فى نفسه او بعدما كان ملحقا بحسن لمعنى فى نفسه اى كان حسنا لمعنى فى غيره فيضاف الى حسن المأمور به القائم به على اختلاف ايجابه حسن ما ثبت له لحسن شرطه فيكون فيه حسنان ﴿ قوله كالوضوء ﴾ ولك ان تقول لانسلم ان التطهير ليس بحسن فى نفسه وان لم يكن عبادة مقصودة فان الكلام فى الحسن لافى العبادة والجواب ان الحسن انما يكون شرعا ولا نسلم ان التطهير مع قطع النظر عن الصلاة ونحوها حسن شرعا وان كان الفعل قد يتصور فيه نوع حسن لحسنه

( قوله لانه تخريب ببيان الرب ) قال عليه السلام الا دعى ببيان الرب لعن الله تعالى من هدم بنيانه

حسنا للثلاثة يحصل قهر النفس ودفع الحاجة وتعظيم الله تعالى بتعظيم ما هو من شعائره ( قوله او يكون حسنا لحسن فى شرطه ) هذا بظاهره لا يصلح قسما ثالثا للغير كما ان المثالين الاولين الا ترى ذكرها لا يصلحان مثالين للقسمين الاولين وانما يصلح ذلك القسم قسما للحسن للغير كما انهما انما يصلحان مثالين له وكان الاوضح ان يقول او يكون شرطا حسن المأمور به لحسن فيه ثم يمثل بالصلاة بالنسبة الى الوضوء واعلاء كلمة الله تعالى بالنسبة الى الجهاد وبالقدرة بالنسبة الى اداء العبد المكلف ما لزمه الا انه غير الاسلوب فى جاني الممثل له والممثل به بما ذكر تنبيهها لك على ان التقسيم وان كان للغير فهو راجع الى الحسن لاجل ذلك الغير واعتمادا منه على فهمك وعدم وهمك ( للصلاة )



(قوله ولو جعل الاعلاء او الدفع) فيه ان عامة الاصوليين جعلوا مثل الزكاة ملحقا بالحسن لعينه ومثل الجهاد من الحسن لغيره وفعروا على ذلك احكاما كاشتراط الاهلية الكاملة في الاول دون الثاني فليس هذا بما يمكن تفرقه على جعل الاعلاء او الدفع مصدرا للمجهول او المعلوم على ان جعل الواسطة في الاول مصدرا للمجهول حتى يكون ملحقا بالحسن لعينه وفي الثاني ﴿ ٢٠٥ ﴾ مصدر المعلوم حتى يكون من الحسن لغيره تحكم ظاهر خصوصا

بالنسبة الى لفظ الدفع وليس مبنى الفرق الا انه لاجهة ههنا لا ارتفاع الواسطة وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثم كاذكر في التلويح (قوله لكن تمثيل المصنف الخ) قد عرفت انه ليس مجرد تمثيل بل بما يفرع عليه الاحكام وليس مخصوصا بالمصنف بل بما اتفق عليه عامة المشايخ رحمهم الله (قوله فكان الاولى في التمثيل ان يقول واقامة الحدود) لعدم احتمال الامرين في واسطتها وفيه بحث فان الواسطة فيها على ما ذكره هو الزجر ولا يذهب عليك انه ايضا يحتمل ان يكون مصدر المعلوم والمجهول وقول من قال وجه الاولوية ظاهر لعدم احتمال ان يكون اقامة الحدود مصدرا للمجهول لان الحدود انما يقيمها العبد سهو ظاهرا اذا الكلام ليس الا في الواسطة واقامة

ولو جعل الاعلاء او الدفع مصدرا للفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكاة لكن تمثيل المصنف بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع مصدرا للفعل المعلوم فكان الاولى في التمثيل ان يقول واقامة الحدود فانها ليست حسنة في نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنة بواسطة الزجر عن المعاصي وهو يتأدى بالاقامة (والقدرة التي يمكن بها العبد من اداء ما لزمه) هذا مثال للشرط يعني اما ان يكون الحسن المطلق من قبل اشتراط القدرة التي يمكن بها المكلف من اداء ما لزمه ولا شك في حسنه لان تكليف العاجز قبيح فصار الامر الذي حسن لعينه حسنا لشرطه وصار الملحق به ايضا حسنا لشرطه وصار الحسن لغيره الذي لا يتأدى بنفس المأمور به كالوضوء او يتأدى كالجهاد حسنا

للصلاة شرطا وهي لا تتأدى به (قوله ولو جعل الاعلاء او الدفع مصدرا للفعل المجهول الى آخره) الكلام فيه كما مر (قوله فكان الاولى في التمثيل ان يقول الى آخره) ظاهر لعدم احتمال ان يكون اقامة الحدود مصدرا للمجهول لان اقامة الحدود انما يقيمها العبد فتأمل ﴿ قوله والقدرة التي يمكن بها العبد الى آخره ﴾ هذا النوع يسمى جامعا لجمعه بين الحسينين لان به يصير الحسن لمعنى في نفسه باقسامه الثلاثة والحسن بمعنى في غيره حسنا لمعنى في شرطه فيكون للتصديق حسنان حسن لمعنى في نفسه وحسن ايضا لمعنى في شرطه وهو القدرة وكذا الصلاة والزكاة والصوم والحج والوضوء حسنان حسن لمعنى في غيره وحسن لمعنى في شرطه وكذا الجهاد وما شاكلة (قوله ولا شك في حسنه لان تكليف العاجز قبيح) انما كانت القدرة حسنة لانها ينتق التكاليف بما لا يطاق وهو قبيح وكما انتقل القبيح به فهو حسن واعلم ان ما لا يطاق اما ان يكون ممتعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق والجمع بين الضدين والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به واما ان يكون ممتعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه لانتفاء شرطه او وجود مانع كخلق الجسم فالجمهور على ان التكليف به غير جائز خلافا للاشعري ولانزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع او اخبر بذلك كعبض تكاليف العصاة والكفار هذا ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف ما لا يطاق بالمعنى الثاني وانما نسب اليه الاصليين

الحدود ليس كذلك على ان عدم احتمال اقامة الحدود لما ذكر ممنوع ودليله لا يفيد المدعى (قوله هذا مثال للشرط) فيكون في كلام المصنف نوع مساهلة حيث عطفها على الوضوء والجهاد مع انها ليست في اقسام المأمور به مثلها (قوله لكنها حسنة بواسطة الزجر) اورد عليه بعض الاخوان ان زجر النفس هنا كقهرها في الصوم وقد مر انه مصدر المبني للمفعول فلم لا يكون لزجر مثله



(قوله لكان اعم واوجز) لكن يكون فيه ايهام خلاف المقصود وهو اختصاص ذلك بالحسن لغيره (قوله قات لان الحسن الزائد الخ) وبهذا الجواب يندفع ما في التلويح من ان جملة من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جملة من اقسام الحسن لذاته (قوله اعلم ان القدرة على نوعين) قيل لم يذكر ﴿٢٠٦﴾ الشارح النوع الثاني وكانه تركه استغناء

بما أتى في المتن وهو ذهول عن قول الشارح فيما سيحجي<sup>١</sup> وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود (قوله وان كانت متقدمة بالذات) بمعنى احتياج الذات اليها (قوله لكان اعم واوجز) اما انه اوجز فظاهر واما انه اعم فلان المراد بما يكون

حسنا لحسن في شرطه ما كان شرطا لحسن المأمور به لحسن فيه الا ان الالوب قد تغير لما مر وهذا اعم مما كان شرطا للحسن لعينه او للمحقق به او للحسن لغيره وليس ذلك الغير شرطه سواء تأدى به اولا لا يقال كل من القسمين الاولين في تقويم المصنف اعم من ان يكون شرطا لحسن المأمور به لحسن فيه اولا فيصير قسم الشيء قسمه لانا نقول بل الثلاثة متباينة على ما فاده القاتن حيث قال ان ما كان حسنا لغيره فلا يخلو اما ان يكون ذلك الغير

شرطا لوجوب المأمور به اولا الاول هو القسم الثالث واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون ذلك الغير (قوله) حاصلا بفعل المأمور به او بفعل آخر بعده وهو القسم الاول والثاني ولعل المصنف انما قيد قوله بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به تصريحا بعدم ما يترتب من المناقاة بين حسن الشيء لمعنى في نفسه او الحاقه بما حسن لمعنى



بهذه القدرة لان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالمتنع \* قلت لو كان مشروطا  
بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة فيلزم ان لا يعصى بترك المأمور به لعدم  
التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بإيقاع الفعل في الزمان  
المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل  
مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وقصدته الى ايقاعه وانما الممتنع  
تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصدته  
الى ايقاعه وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهي قدرة مؤثرة عند انضمام  
الارادة اليها وهي سلامة الاسباب والالات وهي سابقة على الاداء وتلك على  
نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود عادة كمن ادرك على سعة الوقت مع  
كونه اهلا لاداء الصلاة يظهر اثر هذه القدرة في لزوم الاداء لعينه وقدرة  
يصير الفعل بها في حيز الجواز عقلا وان كان ينذر وقوعه يظهر اثرها في لزوم  
الاداء خلفه ( وهي ) اى القدرة التي يزداد بها حسن المأمور به ( نوعان

( قوله في لزوم الاداء لعينه )  
اى لا خلفه ( قوله يظهر  
اثرها في لزوم الاداء خلفه )  
كاذن السلم الكافر او ظهرت  
الحائض عند ضيق الوقت  
بحيث لم يسبق من الوقت  
الاماسع فيه كلمة الله تعالى  
عندها والله اكبر عنداني  
يوسف يكون الاداء واجبا

عليه خلفه لالعينه حتى  
لا يأتى بتركه ( قوله اى  
القدرة التي يزداد بها  
حسن المأمور به ) كان الظاهر  
ان يقول التي يتمكن بها  
العبد من اداء ما لزمه وقد  
تجنب عنه ليكون التردد  
الآتى في محله

( قوله لان الفعل بدونها ممتنع ) اى لانه غير مقدور عليه بدونها ( قوله  
فات لو كان مشروطا لم توجه التكليف الا حال المباشرة ) اى لتكون القدرة  
المستجمعة لجميع الشرائط وجدت حينئذ فما لم يباشر لم يكف لعدم القدرة فيلزم  
ان لا يعصى وهو محال واجيب ايضا بطريق المعارضة بان الفعل عند جميع شرائط التأثير  
واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك  
( قوله والتحقيق ) اى تحقيق كون القدرة المقارنة ليست شرطا للتكليف  
للزوم المحال بل قدرة غيرها فلا يلزم ما ذكره السائل وحاصله ان التكليف  
يستدعى مطلق القدرة كما يأتى وبهذا التحقيق يندفع ما يقال من ان الفعل بدون  
علته التامة ممتنع ومعها واجب ولا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفا  
بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل ( قوله مكلف بإيقاع  
الفعل في الزمان المستقبل ) وهذا وجوب الاداء بخلاف نفس الوجوب فان القدرة  
ليست شرطا فيه \* فان قيل تعين نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور  
بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب  
عن القدرة \* اجيب بان التكليف طلب ايقاع الفعل ونفس الوجوب لزوم  
وقوع الفعل ووجوب الاداء لزوم ايقاعه وقد ينفك نفس الوجوب عن  
وجوب الاداء الذي هو التكليف كما في التأمم فلا يكون نفس الوجوب تكليفا  
ولا مستلزما له فلا يكون مشروطا بالقدرة ( قوله بمعنى صحة تعلق قدرته  
وقصدته الى ايقاعه ) كالمستيقظ اذا دخل عليه وقت الصلاة فانه اذا كان قادرا  
يكون فعل الصلاة مقدورا له بمعنى انه يصح ان تعلق قدرته به ويصح به القصد  
الى ايقاعه ( قوله مما لا يصح تعلق قدرة العبد وقصدته الى ايقاعه )

في نفسه وبين حسنه حسنا  
آخر بحسن في غيره مما كان  
شرطا وتلويحا الى عدم  
المنافاة بين حسن الشيء  
لحسن في غيره مما لم يكن  
شرطا وبين حسنه حسنا  
آخر لحسن في غيره مما كان  
شرطا بالطريق الاولى



(قوله اى هذا القسم من القدرة) لو قال اى هذه القدرة لكان اظهر (قوله ولاقائل ان يقول فى عبارته بشاعة لان الظاهر ان هى راجعة الى القدرة المتقدمة فيلزم الخ) فيه بحث ظاهر لان القدرة المتقدمة هى التى يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه ولا يذهب عليك انها اعم من ان يكون ادنى ما يتمكن به العبد من اداء ما لزمه اولا لان مطلق التمكن ينظم التمكن بغيره وبغيره فالحدود الذى ذكره غير لازم ومنشأ اشتباه ذلك على الشارح هو الذهول عن ذكر لفظ الادنى ههنا (قوله الى نفسه والى غيره) قيل الاحسن ان يقول الى الشئ وحده واليه مع غيره وانت خير بان مجموع الشئ مع الغير يكون غير ذلك الشئ (قوله مع انه غير جائز فى التقسيم) لان مقام التقسيم مقام يذبحى ان يتميز فيه كل من الاقسام والمقسم فلا وجه لا يراد ما يورث الاشتباه فيه وفى كلامه ٢٠٨ - اشارة الى جواز ذلك فى الجملة وهو

مطلق (يعنى من غير اعتبار قيد) وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه (وهو) اى هذا القسم من القدرة (شرط فى اداء كل امر) اى اداء كل ما ثبت بالامر وهو المأمور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره \* ولاقائل ان يقول فى عبارته بشاعة لان الظاهر ان هى راجعة الى القدرة المتقدمة فيلزم انقسام الشئ الى نفسه والى غيره وان كانت راجعة الى القدرة المطلقة التى فى ضمن المقيدة مع انه غير جائز فى التقسيم ولا يقال الاسم ثلاثة انواع اسم وفعل وحرف

كالنائم ﴿قوله وهو ادنى ما يتمكن به المأمور الخ﴾ المراد منه التمكن العقلى وان كان نادرا عادة (قوله اى اداء كل ما ثبت بالامر وهو المأمور به) يشير الى المجاز فى عبارة المتن حيث اطلق المصدر على المفعول او السبب على المسبب لان الامر سبب للمأمور به وهذا النوع المطلق من القدرة شرط فى وجوب اداء كل ما امر به ما لسا كان اوبديا اذ فى لزوم الاداء بدون هذه القدرة حرج وهو مدفوع بالنص حتى اجمعوا على عدم وجوب الظهارة بالماء على من يحجز عنها بنفسه او بماله او لخلل فى بدنه لعدم معين او ارتفاع عن ثمن الماء ارتفاعا فاحشا وكذا اداء الصلاة لا يجب بدون التمكن منه واداء الحج لا يجب بدون الزاد والراحلة واداء الزكاة لا يجب الا بالممكنة ايضا حتى لو هلك النصاب قبل التمكن من الدفع سقط الواجب (قوله ولاقائل ان يقول) الظاهر هى راجعة الى الشئ والى نفسه والى غيره الاحسن

حق صرح به العلامة التفاضلى والشريف الجرجاني فى مواضع من شرح المفتاح (قوله ولا يقال الاسم ثلاثة انواع الخ) هذا من باب ذكر الخاص واردة العام وليس الكلام فيه بل فى رجوع الضمير الى المطلق الذى هو فى ضمن المقيد وجعل المقسم هو المطلق بهذا الطريق على ان ارادة الكلمة بالاسم ههنا مجاز مع علاقة مصححة وقرينة ظاهرة امتناعها ممنوع

(قوله وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه) هذه القدرة هى الممكنة التى يصير الفعل بهامتهم

الوجود وتكون سابقة على الاداء اعم من ان يصير بها غالب الوجوب ظاهرا التحقق عادة كمن ادرك (ان) سعة فى الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلاة وهذه يظهر اثرها فى لزوم الاداء لعينه حتى بأثم بتركه او يصيرها فى حيز الجواز عقلا وان كان ينذر وقوعه وهذه يظهر اثرها فى لزومه خلفه حتى لا يأثم بتركه كمن اسلم عند ضيق الوقت بحيث لم يبق منه الا ما يسع الله عندها وعند ابى يوسف الله اكبر ويقابلها بقسميها القدرة التى يصير الفعل بهامتحقق الوجود وتكون مقارنة له كذا فى شرح القاتنى (قوله سواء كان حسنا لعينه او لغيره) اراد الحسن لعينه ولو حكما او اراد الحسن لغيره وان كانت الواسطة كلا واسطة فلا يكون محلا للملحق بالحسن لعينه حقيقة (قوله ولاقائل ان يقول) الظاهر ان هى راجعة الى الشئ او الى نفسه او الى غيره وان كانت راجعة الى القدرة



(قوله ولو قال والقدرة المتقدمة الخ) بالكسر على الحكاية يعنى بدل قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه والمراد بالتقدم التقديم على الفعل (قوله واوجز) لصحة الاستغناء حينئذ عن قوله التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه وكذا عن قوله وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه (قوله لان المطلق في الاصطلاح مالم يقيد بقيد) اى بقيد زائد على نفسه وانت خير بان تتمكن من ذاتيات القدرة وليس بامر زائد عليها كاليسر مثلا في مقابله فعلى

المطلقة التي في ضمن المقيدة كذا في بعض النسخ ولا يخفى انه لم تسبق قدرة مقيدة به وانما الذي سبق مطلق القدرة اعم من ان يكون مطلقة عن ﴿ ٢٠٩ ﴾ قيد الكمال او مقيدة به وان النوع الاول منه هو

القدرة المطلقة عن قيد الكمال بقريضة تسمية قسمه بالكامل وهي المقيدة بالاطلاق عنه لا غير المقيدة اصلا لان غير المقيدة اصلا هي مطلق القدرة وقسم الشيء لا يكون عينه وهذا كما تقول التصور اما تصور بشرط شيء او تصور بشرط لاشيء او تصور لا بشرط شيء وتريد بالثالث المطلق عن قيد اخويه وبالمقسم المطلق عنهما وعن قيد الثالث الذي هو الاطلاق عنهما فقط فان قلت لو كان تقسيم المصنف على هذا الاسلوب لكان تفسير المطلق بما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه لا بدانه قلت هو لم يرد بادناه ما عرفت من ثاني قسمي الممكنة بل ما يعمها الا

ويراد به الكلمة فاي حاجة الى هذه الضرورة ولو قال والقدرة المتقدمة نوعان وذكر لفظ ممكنة مكان مطلق لكان اولي واوجز لان المطلق في الاصطلاح مالم يقيد بقيد والممكنة مقيدة بقيد فاطلاق المطلق عليها غير خاليق قيد بالاداء احترازا عن القضاء فانه ليس بشرط فيه حتى من فات عنه صوم يجب قضاؤه ان يقول الى الشيء وحده واليه مع غيره والمراد رجوعا معنويا لانحويا لان القدرة شاملة لاقسام الحسن الثلاثة فيلزم ان يكون قسم الشيء اعم من قسمه واجيب بان الضمير راجع الى القدرة المطلقة ليكون نوعاها مطلقا قدرة وقدرة كاملة لكن هذا الجواب انما يتشبه على القول بتحقيق الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق كما ذكره في بحث مطلق الماء والماء المطلق اما على القول بعدم الفرق فلا فالاولى ان يقال الضمير راجع الى القدرة من حيث هي لا بشرط الاطلاق وعدمه ليكون النوعان نوعا بشرط الاطلاق ونوعا بشرط الكمال وبه يخرج ما قاله الشارح لعدم خفاء الفرق بين ما كان لا بشرط الاطلاق وبين ما هو بشرط وبه ظهرت اولوية ذكر لفظ مطلق مكان ممكنة لتحصيل هذه اللطيفة وعدم ما يوجب العدول عن موافقة اصله المفيد لسعة الاصطلاح (قوله واوجز) لانه كان ينبغي ان يقول وهي نوعان ممكنة وهي شرط في اداء كل ما امر ويطرح قوله وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه للاستغناء عنه حينئذ (قوله لان المطلق) علة للاولوية (قوله فانه) اى مطلق القدرة (قوله حتى من فات عنه صوم الخ) حاصله انه قد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلاة والصوم مع عدم القدرة وليس كذلك ليظهر

انه سماه بذلك بالقياس الى (١٤) (شرح المنار) قسمه الكمال الذي هو اعلى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه ولو ترك كلمة ادنى لسلم من ايهام الاخلال باول قسمها كما فعل غيره (قوله ولو قال والقدرة المتقدمة نوعان وذكر لفظ ممكنة مكان مطلق لكان اولي واوجز) أما كونه اوجز فلوصف القدرة بالمتقدمة بمعنى المتقدمة على الفعل اوجز بما ذكره واما كونه اولي فلما ذكره الشارح من ان المطلق الخ وقد علمت ان اطلاق النوع الاول انما هو اطلاق عن قيد الكمال لاعتبار كل قيد والاطلاق عن قيد الكمال لا ينافي التقييد بقيد الممكن اصلا (قوله حتى من فات عنه صوم الخ) تفريع على عدم كون النوع المطلق من القدرة شرطا في القضاء وما في التلويح يقتضى ان يجعل استدلالا



هذا يكون اطلاق المطلق عليها موافقا لهذا الاصطلاح ثم ان اطلاق المطلق عليها ليس من محترطات المصنف كما يفهم من سياق كلام الشارح بل هو بما وقع في كلام فخر الاسلام واقفى اثره اكثر اصحاب المتون من العلماء الاعلام ( قوله وفيه نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق ولم يوجب شيئا غيره ) وفيه بحث لانه ان اراد على قول من يقول بوجوب القضاء بما يجب به الاداء فذلك ﴿ ٢١٠ ﴾ مسلم لكنه غير مفيد في المقام

في النفس الاخير وهو عاجز عنه في تلك الساعة لا يقال انه تكليف بما ليس في الوسع لان القضاء ليس بتكليف ابتدائي بل ابقاء التكليف الاول وما هو شرط لوجود شيء لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كالشهود في باب النكاح هذا عند من اوجب القضاء بالسبب الاول واما عند من اوجهه بنص جديد فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف آخر كذا قيل وفيه نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق ولم يوجب شيئا غيره بدليل قوله عليه السلام فليصالحها اذا ذكرها اي فليصل تلك الصلاة الواجبة غايته انه اثبت مماثلته والاولى ما قاله بعض الحدائق لافرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان لغيره يشترط توهمها وكذا القضاء ان كان مقصودا بنفسه يشترط فيه حقيقتها وان كان مطلوبا لغيره يشترط توهمها كما في النفس الاخير فان القضاء فيه واجب على توهم الامتداد

اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اذ لاخلف للقضاء وجوابه ان ذلك اما اعتبر ليظهر اثره في المؤاخذة في الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعاً ( قوله هذا عند من اوجب القضاء بالسبب الاول ) قيل فيه بحث فانه لا يلزم من كون وجوب الاداء بالسبب الذي يجب به الاداء ان يكون الواجب واحداً كيف وان في الاداء يجب عين المأمور به وفي القضاء مثله فلا يكون وجوب القضاء بقاء ذلك الواجب بعينه فلو لم يشترط القدرة في وجوب القضاء لزم تكليف ما ليس في الوسع ( قوله لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق ) اي تفرغ الزمة من الواجب السابق ( قوله والاولى ما قاله بعض الحدائق ) هو الامام ركن الدين النسفي رحمه الله ( قوله لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه ) اي كما اذا كان الوقت موسعا في حق المقيم ( قوله وان كان لغيره ) اي كما اذا تضيق الوقت ( قوله وكذا القضاء ان كان مقصودا ) كالمسافر اذا فاته صيام ايام من رمضان ثم اقام بمقدار الايام التي

اذ من الظاهر ان مورد النظر هو قول القائل فلا يد فيه من القدرة لانه تكليف آخر وليس ذلك القول على هذا المذهب وان اراد على قول من يقول ان يجب القضاء بنص جديد فما ذكره ممنوع كما سبق بتحقيقه ثم ان قوله اوجب اسقاط الواجب السابق لا يخلو عن شيء والظاهر اوجب عدم سقوط الواجب كما لا يخفى ( قوله والاولى ما قاله الخ ) ابتداء كلام لا تماقوله بالنظر المذكور كما يتبادر ( قوله لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه ) كما اذا كان في الوقت سعة ( قوله وان كان لغيره ) كما في آخر الوقت

عليه وذلك انه قال وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بمعنى بها النوع المطلق بالاداء بانه يلزم في النفس الاخير من العمر

قضاء جميع المتركات من الصلاة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره في الخلف كما في الجزء ( فانتبه ) الاخير من الوقت اذ لاخلف في القضاء الى ان قال وجوابه ان ذلك اما اعتبر ليظهر اثره في المؤاخذة في الآخرة كالميت تبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعاً ( قوله والاولى ما قاله بعض الحدائق ) قولهم ناش عما ذكره صاحب التلويح من جوابه عن الاستدلال على اختصاص هذه القدرة بالاداء وذلك انه قال بعد ذكره اياه ومن ههنا قيل لافرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما ان كان مطلوبا



(قوله عرض عليه الصافات) ﴿٢١١﴾ الصافن من الخليل الذي يقوم على طرف سنبك يد اورجل وهو من الصفات

المحمودة في الخليل لا يكاد  
يكون الا في العراب الخالص

لنفس الفعل فلا بد من بقاء  
القدرة اذ لا يتصور الفعل  
بدونها وان كان مطلوباً  
لامر آخر يكفي توهم  
القدرة قال ففي النفس  
الاخير من العمر تبقى  
الواجبات يعني في الذمة  
يتوهم امتداد الوقت  
ليظهر اثره في المؤاخذة  
وكذا الصلاة بعد فوات  
القدرة تبقى في الذمة  
بتوهم حدوث القدرة  
(قوله والشرط توهمه)  
لا يخفى ان هذا شرط  
للتوهم المطلق الذي هو  
شرط الاداء اي وجوبه  
بكل قسميه لما علمت من  
ان الفعل يصير به متوهم  
الوجود كيف ما كان  
وان قوله لاحقيقة اشارة  
الى ان ليس شرط هذا  
النوع حقيقة مألزم للمأمور  
من الفعل على ان ضميرى  
توهمه وحقيقته عائدان  
الى امر من قوله في اداء  
كل امر اي في كل فعل  
مأموره لزمه بخلاف  
مقابله الذي يصير به الفعل  
متحقق الوجود ويكون

ليظهر اثره في وجوب الايضاء (والشرط توهمه) اي توهم ما يتمكن به من الاداء  
(لاحقيقته) وهي انما تشترط للاداء اذا كان الغرض هو الاداء (حتى اذا بلغ  
الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت) يعني في جزء قليل منه  
مقدار ما يسع فيه التحريم (لزمه) اداء (الصلاة) عندنا (لتوهم الامتداد  
في آخر الوقت بوقف الشمس) وامكانه عقلاً وان كان نادراً عادة كما كان لسليمان  
عليه السلام على ما روى ان سليمان عليه السلام لما جلس على كرسيه عرض عليه  
الصافات فاشتغل بها وفاته صلاة العصر فاهلك تلك الخليل بالعقر وضرب الاعناق  
كما قال تعالى فطقق مسحا بالسوق والاعناق تشأماً بها حيث شغلته عن ذكر ربه  
وقهرها للنفس عن حفظها جزاء الله تعالى بأن اكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاتته  
وبتسخير الريح بدلا عن الخليل كذا في عصمة الانبياء عليهم السلام ويجوز ان  
يؤول عقر السوق وضرب الاعناق بالكي عليها وجعلها في سبيل الله كفارة

فانته فيها يكون القضاء مقصوداً بنفسه (قوله ليظهر اثره في وجوب الايضاء)  
قيل فيه نظر لانهم يعتبرون توهم القدرة للخالف ولان اسلم ان وجوب الايضاء  
خالف عن القضاء (قوله والشرط توهمه) اعلم ان القدرة على نوعين قدرة  
يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشروط  
وهي تقارن الفعل كما مر وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهي سلامة الاسباب  
والآلات وهي سابقة على الفعل وصحة التكليف يعتمد على هذه القدرة غير ان ما به  
يصير الفعل متوهم الوجود على نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود ظاهر  
التحقق عادة كمن ادرك سعة في الوقت مع كونه اهلاً لاداء الصلاة وهذا النوع  
من القدرة يظهر اثره في لزوم الاداء لعينه بمعنى انه يأثم بترك الاداء ونوع  
يصير الفعل به في حيز الجواز عقلاً وان كان يتندر وقوعه عادة وهذا النوع  
من القدرة يظهر اثره في لزوم الاداء خلفه الذي هو القضاء لالعينه ومثاله  
الصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم والحائض اذا طهرت عند ضيق الوقت بحيث  
لم يبق من الوقت الا ما يسع فيه كلمة الله عندهما وعند ابى يوسف الله اكبر  
يكون الاداء واجبا عليه خلفه لالعينه حتى لا يأثم بتركه (قوله لاحقيقته) لانه  
انما تشترط حقيقة القدرة اذا كان الاداء هو المقصود اما اذا كان المقصود هو القضاء  
فلا كما في المسائل الآتية فان الغرض انما هو الخلف فتوهم القدرة كاف لصحة التكليف  
وليس فيه تكليف مالا يطاق لان المقصود غير ما كلف به (قوله او طهرت  
الحائض في آخر جزء من الوقت) لكن الحائض اذا كانت ايامها دون العشرة  
فلا تلزمها الصلاة الا اذا ادركت جزءاً من الوقت بعد مدة الاغتسال لانها  
مقارن له فان شرطه حقيقته لا توهمه وحينئذ قول الشارح اي توهم ما يتمكن به من الاداء غير



(قوله لان القوم تهييوه) اى اخذهم الهيبة من حال سليمان عليه السلام ﴿٢١٢﴾ فلم يعلموه اشراف الوقت

عما صدر عنه لان القوم تهييوه ولم يعلموه كذا في شرح التأويلات ثم ينتقل الى لزوم القضاء لعجزه عن الاداء كفى الخلف على مس السماء انعقد اليمين توهم البر لان السماء ممسوسة ثم يحث ويلزمه الخلف وهو الكفارة فيكون آثما لان المقصود باليمين تعظيم المقسم به وهناك هتك حرمة الاسم وقال زفر لا يلزمه وهو القياس لان الوقت فات وانعدم القدرة واحتمال حدوث القدرة

من جملة حيزها لعدم التيقن بالخروج عن الحيض لاحتمال العود اما اذا كانت ايامها عشرة فلزومها اذا دركت جزأ من الوقت قدر ما يسع التحريم بعد الانقطاع سواء تمكنت من الاغتسال او لا للتيقن بالخروج عن الحيض بمجرد الانقطاع ولقائل ان يقول التحريم ليست من الصلاة بل هي شرط على الصحيح فكيف يكون بادراكها ادراك جزء من الصلاة فيلزمها القضاء (قوله لان القوم تهييوه ولم يعلموه) جواب لسؤال مقدر بان يقال لم لا يعلموه بغروب الشمس فاجاب بان القوم تهييوه لانه كان مهابا عندهم فلهيئته لم يعلموه بغروبها (قوله ثم ينتقل) اى عدم لزوم الاداء الى لزوم القضاء لعجزه عن الاداء ههنا وجه آخر في وجوب الصلاة بادراك الجزء الاخير من الوقت من غير نظر الى توهم امتداده وهو ما ذكر في طريقة الخلاف لبعض مشايخنا ان بادراك الجزء الاخير يلزمه تمام الصلاة لانه به يمكن من ادائها بان يأتى بالتحريم في الوقت ثم يتمها بعد خروجه فيكون ذلك اداء لا قضاء كما هو المذهب فيجب الاداء على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء اذا فوت وهذا في ما عدا الفجر صادق اما في الفجر فلا يجب ادائه بعدم تصويره وانما يجب قدر ما يتصور وهو مجرد الشروع فيه فاذا لم يشرع فيه او شرع ثم افسده يجب عليه قضاء ذلك القدر فاذا قضاء يجب عليه قضاء الباقي صيانة لذلك القدر عن البطلان فتأمل لكن على هذا الوجه خرجت القدرة عن ان يكون متوهمة وكانت متحققة وخرجت الفروع المذكورة عن هذا الاصل الى اصل آخر وهو ان المؤدى بعد الوقت بتحريم اديت في الوقت هل هو اداء او قضاء او مبعوض ويجرى الكلام على اختلاف مذاهبهم في ذلك (قوله كفى الخلف على مس السماء) وهذا بخلاف يمين الغموس لانه قديم تنع اعادة الزمان الماضى وان سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضى لا يصير الفعل الذى لم يوجد من الخالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله (قوله وقال زفر لا يلزمه) الا ان يدرك وقتا صالحا للاداء لعدم الشرط الخ فان قلت توهم القدرة لصحة التكليف كاف بالاتفاق فكيف يخالفه زفر في هذه الفروع قلت لانه يشترط عند توجه الخطاب ان يكون

على المضى ولا يذهب عليك ان ايراد هذا الكلام في صورة التعليل مع انه جواب عن سؤال مقدر غير موجه (قوله) ثم ينتقل الى لزوم القضاء عطف على قول المصنف رحمه الله لزمه اداء الصلاة (قوله لان السماء ممسوسة) قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء والملائكة يصعدون اليها ولو قدره الله تعالى على صعودها لصعدنا كعيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام (قوله وهو القياس) وما ذكره غيره استحسان ووجهه مذكور في الكشف وغيره

ما لم يلفظ المصنف لاخلاله بكلمة ادنى لو عاد ضمير توهمه الى قوله مطلق لا الى امر وقوله وهي انما تشترط للاداء اذا كان الاداء هو الفرض لا يخلو عن شيء لان الكلام انما هو في نفس اشتراطها لشرط الاداء لا للاداء على ان فيه ميلا الى ما عليه بعض الحدائق في حق

الاداء من انه قد يشترط فيه حقيقة القدرة كما في صورة اول قسمي الممكنة وقد يشترط فيه (الباقى)

توهمها كما في صورة ثانيهما وقولا بتخصيص اشتراط المصنف التوهم بثاني قسميها وهو خلاف الظاهر على انه



باحتمال امتداده بعيد لاعتبار به كالم يلزم الحجج باحتمال ملك الزاد والراحلة  
(وكامل) وهذا نوع ثان من الشرط الذي يزداد به حسن الواجب (وهو  
القدرة الميسرة للاداء) اى الموجبة ليسر الاداء على العبد سعى بالكامل لانها  
زائدة على الممكنة بدرجة لان بها يثبت التمكن ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت الا  
التمكن وليس معناه ان الأمور به كان واجبا باليسر بقدرة ممكنة ثم تغير  
باشترط هذه القدرة الى اليسر بل معناه انه لو اوجبه الله تعالى بقدرة ممكنة  
لكان جائزا كسائر العبادات الواجبة بها فلما توقف الوجوب في بعض الواجبات  
على هذه القدرة كأنه تغير من اليسر الى اليسر بواسطة وهذه القدرة شرطت  
في اكثر الواجبات المالية

(قوله لان بها يثبت التمكن  
ثم التيسر) ثم ههنا للتراخي  
لو عاد ضمير توهمه الى  
قوله مطلق لقال او حقيقته  
بدل لا حقيقته ليكون  
ذكر لما هو الشرط  
بتقديرى كون المطلوب  
من الاداء والقضاء مطلوباً  
لنفس الفعل ولا امر  
آخر جميعاً

الباقى من الوقت قدر ما يسع فيه الفرض بناء على عدم انتقال السببية عنده بعد ذلك  
كما سيأتى (قوله كالم يلزم الحج) باحتمال ملك الزاد والراحلة حاصل ما يقول  
زفر في وجه القياس ان هذا توهم بعيد لا يصلح شرطا للتكليف لعدم حصول  
المقصود به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون الزاد والراحلة واحتمال  
القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع  
للمريض الزمن والمقعد بزوال المرض والزمانة واهمال الابصار للاعمى بزوال  
العمى اقرب الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف  
فهذا اولى والجواب وهو وجه الاستحسان ان سبب الوجوب وهو جزء  
من الوقت قد وجد في حق الاهل فيثبت به اصل الوجوب وشرط وجوب  
الاداء موجود لجواز امتداد ذلك الجزء بتوقف الشمس فيثبت به هذا القدر  
وجوب الاداء ثم بالعجز المالى ينقل الحكم الى خلفه وهو القضاء على ان الشيخ الفاني  
والمقعد ومن بمعناه مكلفون بوجوب الاداء ايضا ولهذا انتقلت الوظيفة لعجزهم  
عن الخلف المشروع واما فاقد الزاد والراحلة فانما لم يتوجه اليه وجوب الاداء  
لفوات فائده عند العجز وهو الاتيان بالبدل لعدم الخلف المشروع في حق  
القضاء قال بعض الافاضل والحق ان توهم القدرة غير كاف لصحة التكليف  
ولكن العلماء استحسنوا بالوجوب في هذه المسائل للاحتياط لان اتيان المكلف  
بشئ ليس عليه اولى من ان يترك ما عليه ولهذا يؤتموه فافهم (قوله وليس  
معناه) جواب دخل مقدر حاصله ان تسميتها ميسرة على سبيل الفرض  
والتقدير بمعنى ان ما شرط بها من اداء الواجب لو لم يشترط بها لكان واجبا  
بالقدرة الممكنة وذلك جائز ولكن بصفة العسر فلما شرط بها وتوقف عليها  
صار كأنه تغير بها بواسطة اشتراطها من عسر الى يسر وصارت كأنها هي



دون البدنية لان اداءها اشق اذ المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب امر شاق ومهروب عنه ( ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب ) لانها شرط في معنى العلة ومغيرة للواجب من العسر الى اليسر تقديرا وهي كالتفاء في الزكاة فان الاداء تمكن بدونه الا ان اليسر يحصل به كيلا ينتقص اصل المال \* فان قلت بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها لبقاء الواجب \* قلنا نعم اذا تمكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج وههنا لم يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها \* فان قلت

المصيرة لادائه يسرا بعد ما كان عسرا لولا اشتراطها ( قوله دون البدنية ) اذ لو اشترطناها في البدنية لما صح التكليف في الجزء الاخير ولما وجب القضاء بفواته لفوات صفة اليسر وهو التمكن من الاداء واللازم باطل فاللزوم مثله فلم نشترطها الا في امر شاق محبوب النفس ( قوله لانها شرط في معنى العلة ) هذا دفع لما يقال لم شرط دوامها لدوام الواجب دون الممكنة فقال لانها شرط في معنى العلة مؤثرة في تغيير الواجب تقديرا لا شرط محض بخلاف الممكن ( قوله فان قلت بقاء الحكم ) هذا وارد على قوله شرط في معنى العلة ( قوله كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط ) هذا مسلم في بعض الشروط التي هي شروط انعقاد لا دوام كالنية والوقت والجماعة في الجمعة بخلاف الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة فانها شروط دوام لا يشترط بقاؤها لبقاء الواجب ( قوله قلنا نعم اذا تمكن البقاء بدون العلة ) اما اذا لم يكن بان يكون العلة مخصوصة ببقاء العلة شرط لبقاء الحكم وههنا كذلك لان اليسر لا يثبت بدونها فلماذا اشترط بقاؤها دون الممكنة وان كان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر \* فان قلت القدرة عرض وهو لا يبقى زمانين فكيف يتحقق دوامها \* قلنا المراد بدوام القدرة تجدد امثالها لا بقاء عينها ( قوله كالرمل في الحج ) والحق ان الحكم يزول عند زوال العلة لان الحكم ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال وزوال علة الرمل في الطواف مع بقاءه ممنوع فان النبي صلى الله عليه وسلم رمل في حجة الوداع تذكيرا لنعمة الامن بعد الخوف للشكر عليها وقد امرنا بتذكير النعمة في مواضع في كتاب الله ويجوز ان يثبت الحكم بعلم متبادلة فحين غلب المشركين كان علة الرمل ايها المشركين قوة المؤمنين وعند زوال ذلك كان علته تذكيرا لنعمة الامن كما ان علة الرق في الاصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار علته حكم الشرع برقه وان اسلم واورد بقاء الملك بعد زوال البيع والهبة وغير ذلك اجيب بمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت قائمة كالجواهر

في الرتبة ( قوله وهي كالتفاء في الزكاة ) بحولان الحول على النصاب ( قوله الحول في الحج ) هو ان يتبختر في مشيته في الطواف ويرى نفسه غير عاجز قويا في افعاله وكان علة هذا ضعف الاسلام والآن قد زال ضعف الاسلام وبقي المعلول وهو الرمل ( قوله لان اليسر لا يبقى بدونها ) مع ان الواجب لم يشرع الا بصفة اليسر فلم يكن بدلبقاء



لو كان دوامها شرطاً لما وجب الزكاة في الباقي اذا هلك بعض النصاب لان النصاب شرط لليسر \* قلت ما شرط النصاب لليسر فان الواجب ربع العشر واداء درهم من اربعين كداء خمسة من مائتين بل شرط في الابتداء للتمكن من الاغناء اى اغناء الفقير عن المسئلة والاغناء لا يتحقق من غير الغنى كالتملك لا يتحقق من غير المالك واحوال الناس متفاوتة في الغنى فقدرة الشرع بملك النصاب ( حتى تبطل الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال ) اى النصاب في الزكاة يعنى اذا هلك المال بعد التمكن من اداء الزكاة ولم يؤد سقط عنه الزكاة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة التى هى وصف الثمأ لانها كانت ممكنة بدونها فمشرط الثمأ ليكون المؤدى جزءاً من المال التامى والواجب اذا وجب بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائها والا لانقلاب اليسر

الواجب من بقائها ( قوله اذا هلك بعض النصاب ) يعنى بعد الحول ( قوله لعدم بقاء القدرة الميسرة التى هى وصف الثمأ ) وبهذا يدفع ما يقال ان تفرغ سقوط الزكاة بهلاك النصاب على ما سبق ليس كما يذنبى لانه مشعر بكون اشتراط النصاب لليسر وليس كذلك كما صرح به الشارح قبل اسطر ووجه الاندفاع بيان ان تفرغ ذلك على هلاك النصاب ليس الامن جهة ان القدرة الميسرة التى هى وصف الثمأ يفوت بهلاكه

( قوله واداء درهم من اربعين كداء خمسة من مائتين ) يريد انه مثله من حيث انها اداء ربع العشر والا فاداء ربع عشر القليل ايسر على النفس من اداء ربع عشر الكثير

( قوله لو كان دوامها شرطاً لما وجب الزكاة في الباقي ) لان كمال النصاب علة للوجوب فكما لا تجب الزكاة ببعض النصاب ابتداء لا تجب ببعضه بقاء واللازم باطل لان كل جزء يبقى بقسطه تحقيق الجواب بالفرق بين الابتداء والبقاء لان اشتراط النصاب في الابتداء للتمكن من الاغناء لا ليسر الواجب فاصل النصاب بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط بقاءه لبقاء الواجب ( قوله بل شرط في الابتداء للتمكن ) جواب سؤال مقدر تقديره اذا كان النصاب ليس بشرط لليسر الخ لكان ينبغي ان لا يشترط كمال النصاب في الابتداء فاجاب بقوله انما شرط للتمكن من الاغناء الخ واعترض بان الاغناء الواجب تملك لا يدفع به حاجة الفقير لا الاغناء الشرعى وذلك لا يتوقف على كمال النصاب واجيب بان الاغناء الحسن لا يتحقق من غير الغنى لان الزكاة وجبت لدفع حاجة الفقير لا للاحوال المؤدى الى المزكى وذلك من الغنى بلا احوال ورد بان بحسن الاغناء لا يتوقف على الغنى الشرعى فانه مدح اقواماً على الايتار مع مساس حاجتهم لقوله تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة الخ واجيب بان بناء الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على الشدة ثبت ان الغنى لا بد منه وهو بكثرة المال وليس للكثرة حد يعرف به فقدرة الشرع بحد واحد وهو ملك النصاب من غير ان يعقل معناه لان مقادير الشرع لا يدرك معناها وذلك الحد شرط النفس للوجوب ( قوله فقدرة الشارع بملك النصاب ) فكان النصاب شرطاً للوجوب لليسر بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط بقاءه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا يشترط بقاء شرطه وكان ينبغي ان لا يسقط الزكاة بهلاكه وانما سقطت لفوات الثمأ الذى تعاق اليسر به لالفوات النصاب فاذا هلك بعضه يبقى بقسط الباقي ببقاء الثمأ في ذلك القدر ( قوله والواجب اذا وجب بصفة اليسر الخ ) ولك ان تقول ينتقض هذا



عسرا وقال الشافعي لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمسك من الاداء بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة والساعي في الاموال الظاهرة قيد بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكاة اتفاقا لانه لما اسقط الواجب عن نفسه بالتعدي خرج عن ان يكون محلا للنظر فحمل القدرة الميسرة باقية فيه تقديرا زجراله ونظرا للفقير وقيدنا بالتمسك من الاداء لانه اذا لم يتمكن منه تسقط عنه الزكاة اتفاقا وكذا يبطل العشر بهلاك الخراج لان الشارع اوجبه بصفة اليسر الا يرى انه لم يوجب كل الخراج ولم يوجب ايضا في الارض بدون الخراج وهو اسم اضافي لا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي فشرط قيام تسعة الاعشار في وجوبه وكذا يبطل الخراج لان وجوبه يتعلق بنماء الارض تقديرا حتى لو امتنع نموها بان كانت الارض سبخة او زرعها ولم ينبت لم يجب شيء والتمسك من الزراعة يكفي لوجوب الخراج لانه ليس من جنس الخراج فلا

بالقدرة الممكنة لان الواجب هناك تعلق بالممكنة ولم يشترط دوامها لدوام الواجب والجواب ان الواجب متى تعلق بالممكنة وحصل التمكن من الاداء لم يشترط استدامتها ولئن سلمنا فنقول لو شرط الدوام في الممكنة لكانت ميسرة فلم يبق فرق بينهما وهو خلاف الاجماع فلهذا الضرورة تركنا هذا الاصل فثبتت بالضرورة لا يقدح فيما ثبت بغيرها (قوله لانه اذا استهلك المال لا يسقط الخ) وهذا بخلاف الكفارة فانها تسقط باستهلاك المال كالهلاك وان وجبت بقدرة ميسرة والفرق ان المال في الكفارة غير معين ولم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير فكان الهلاك والاستهلاك سواء بخلاف الزكاة فان المال لما كان متعينا كان الاستهلاك تعديا في محل مشغول بحق الغير فوجب الضمان وللمتعين المال في الكفارة لم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير بوجه فتساوى الهلاك واتفاقنا لان المال غير معين لانها وجبت في الذمة فاي مال وجده بعد الحث حصلت به ولو قدر على المال بعد المعجر عنه والانتقال الى الصوم فان كان ذلك القدرة في آخر جزء من ايام الصوم يلزمه التكفير بالمسال وينقلب الصوم تقلا بخلاف الزكاة فانه لو وجد المسال بعد الهلاك لا يلزم الزكاة (قوله لانه ليس من جنس الخراج) يعني اعتبر النماء هنا تقديرا بالتمسك من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخراج فامكن اعتبار النماء التقديري بالتمسك فلا يجعل تقصيره عن ذرا في ابطال حق الغزاة هذا في الخراج الموظف اما في خراج المقاسمة فهو كالعشر الكثير بخلاف ما اذا اصطلم والمراد بالآفة الحر الشديد والبرد الشديد والجراد والامطار الكثيرة المفسدة وغير ذلك من الافات العارضة للفرع واصطلام الزرع في الارض المستأجرة لا تسقط الاجرة قيد بالاصطلام وهو ذهاب الكل لانه لو ذهب بعضه قال محمد ان بقي

(قوله والساعي في الاموال الظاهرة) وهو الوالي على الزكاة (قوله وكذا يبطل العشر بهلاك الخراج) كان الانسب لقوله فيما سبق اي النصاب في الزكاة ان يقول ههنا والخارج في العشر عطفًا عليه لان الاقتصار في تفسير المال على النصاب في الزكاة قصور لا يخفى (قوله بان كانت الارض سبخة) السبخ بفتح السين وكسر الباء ما يقال له بالفاسية «شوره»

(قوله لان وجوبه يتعلق بنماء الارض تقديرا) كان الوجه ان يقول ولو تقديرا



يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة ويجعل التما موجودا حكما بتقصيره بخلاف  
 ما اذا اصطلم الزرع آفة حيث سقط الخراج لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام  
 مدة يمكن استغلال الارض الى آخر السنة لا يسقط الخراج ( بخلاف الاولى )  
 اى القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض  
 وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود في النكاح ( حتى لا يسقط  
 الحج وصدقة الفطر بهلاك المال ) وهو الزاد والراحلة في الحج والنصاب  
 في صدقة الفطر بعد وجوبهما وفي هذا رد لمن زعم ان الحج وصدقة الفطر  
 صارا واجبين بقدرة ميسرة لان الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة  
 الفطر زائدان على اصل القدرة لان ادنى القدرة في الحج القدرة على المشى  
 واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر تملك نصف صاع من بر او صاع  
 من شعير فقال انهما وجبا بقدرة ممكنة لان الشرط في الحج نفس الاستطاعة  
 وهي لا تحقق الا بالزاد والراحلة عادة \* فان قلت هذا يناقض ما قلت من ان القدرة  
 الممكنة سلامة الآلات والاسباب \* قلنا لا يناقض لانهما من قبيل الآلات التي

مقدار الخراج يجب الخراج وان بقى اقل منه اخذ نصفه قال مشايخنا والصواب  
 ان ينظر اولا الى ما انفق الرجل ثم ينظر الى الخارج فيجب ما انفق اولا  
 من الخارج فان فضل شيء اخذ منه على ما نحو ما ينسأ والمراد بالآفة آفة  
 السماوية اما غير السماوية التي يمكن الاحتراز عنها كاكل القرود والسباع  
 ونحوها فلا يسقط الخراج على الاصح ( قوله حتى لو كان بعد الاصطلام  
 مدة يمكن استغلال الارض الى آخر السنة لا يسقط الخراج ) لانه مبنى  
 على التمكن من الزراعة وقد حصل ( قوله حتى لا يسقط الحج الخ )  
 حتى هذه والتي قبلها وما تقدم من قوله حتى يجبر على القبول هي التي استعيرت بمعنى  
 الفاء لانها تفيد فائدة فاء النتيجة ( قوله وفي هذا رد لمن زعم الخ ) بيان الرد  
 انهما لو وجبا بقدرة ميسرة لسقط هلاك المال واللازم باطل فالملزوم مثله فصرقا  
 انهما وجبا بقدرة ممكنة ( قوله فقال ) اى للزعم بعضهم فقال المصنف  
 ردا لهذا الزعم ولا يخفى ان المصنف لم يقل هذه العبارة وانكسره مأخوذ  
 من كلامه بالقوة باعتبار التفريع والحاصل ان اشتراط الزاد والراحلة والنصاب  
 لبيان ادنى التمكن لا لليسر فكان من قبيل الممكنة دون الميسرة ( قوله  
 فان قلت هذا ) اى جعل الزاد والراحلة والنصاب من قبيل القدرة الممكنة  
 يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب لانهما ليسا منها ( قوله قلنا  
 لا يناقض ) وكأنه اخذ الآلات بالمعنى الاعم اى اعم من ان يكون جوارح

( قوله بخلاف ما اذا اصطلم  
 الزرع آفة ) اى استأصله



( قوله فان قلت للمراد من الاغناء عن المسئلة ) هذا ٢١٨ ﴿ السؤال المذكور في التلويح

هي وسائط حصول المطلوب وكذا النصاب ليس بشرط في صدقة الفطر لليسر بل ليصير الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير الغنى الشرعي ﴿ فان قلت المراد من الاغناء عن المسئلة وذلك لا يتوقف على الغنى الشرعي ﴿ قلت مادون الغنى الشرعي في حكم العدم لان من لم يتصف به يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها للتساقف بينهما ( وهل تثبت به صفة الجواز للمأمور به اذا اتى به ) اي المأمور بالمأمور به ( قال بعض المتكلمين لا ) اي لا تثبت حتى يقترن به دليل مستدلين بان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضى على افعال الحج ولا يجوز المؤدى اذا اداه ( والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به ) اي بمطلق الامر ( صفة الجواز ) لانه

او غيرها ( قوله وكذا النصاب الخ ) هذا شروع في بيان ان صدقة الفطر وجبت بقدره ممكنة لاميسرة ﴿ قوله وهل تثبت به صفة الجواز الخ ﴾ اعلم ان الفعل كما يوصف بالصحة والبطالان يوصف بالاجزاء وعدمه فيقال هذا الفعل مجزى وغير مجزى ووجه ايراده هنا كونه في بيان حكم المأمور به وحسنه لان الاجزاء من لوازم الحسن ﴿ قوله اذا اتى به ﴾ انما قال اذا اتى به لان الصفة الحقيقية انما تحقق اذا تحقق الموصوف ﴿ قوله قال بعض المتكلمين ﴾ اي من المعتزلة اعلم ان الاجزاء تفسيرين احدهما للمتكلمين وهو ان يكفى الاتيان في سقوط المأمور به وذلك بان ينتفى عنه الموانع وتجمع فيه الشرائط والثاني للفقهاء انه اسقاط القضاء وامثال الامر محصل للاجزاء بالمعنى الاول بالاختلاف والاختلاف انما هو اسقاط القضاء فقال الفقهاء الامر يدل على الاسقاط عند الاتيان بالمأمور به فقال ابو هاشم وعبد الجبار واتبعهما من المعتزلة لا يدل بل يكون عدم وجوب القضاء مستفادا من الاصل هكذا حرره بعض المحققين والتحرير يفيد ان لاختلاف وهذا الاختلاف يفيد ان لاختلاف في البراءة عند الاتيان للمأمور به انما لاختلاف في ان البراءة مستفادة من الامر كما هو قول الفقهاء او من الاصل كما هو مذهب المعتزلة وهذا التحرير مستفاد من كلام المصنف في المتن والشرح حيث قال عن المعتزلة لا يثبت الا بدليل زائد وراء الامر والدليل سكوت الشارع عن القضاء فانه لما لم يوجب القضاء دل ذلك على الجواز ( قوله مستدلين الخ ) وبان من صلى عند ضيق الوقت ظانا انه على طهارة كان مأمورا ببدء الصلاة ولم يجز صلاته ويجب عليه القضاء اذا ظهر ان الماء نجس فدل ان الاتيان بالمأمور به لا يدل على الجواز ولا سقوط القضاء ولان النهي عن الفعل الشرعي لا يدل على الفساد ولهذا لو صلى في الارض الموصوبة

وجوابه المذكور فيه هو ان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب من حال البشر عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكائد الحاجة فلا بد في اهلية اغناء المأمور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب) قوله قلت مادون الغنى الشرعي في حكم العدم) ان اراد عند اهل الشرع فسلم لكنه غير مفيد في دفع السؤال وان اراد في حق الاغناء عن المسئلة فنوع ( قوله فلا يكون اهلا ) لوجوبها للتساقف بينهما وذلك لانها شرعت لاغناء الفقير عن السؤال فلو كان الفقير اهلا لوجوبها لصارت مشروعا لاجواجه الى السؤال ( قوله ولا يجوز المؤدى اذا اداه ) اي ادى ذلك المؤدى من افعال الحج بل يلزمه القضاء في السنة القابلة فقد جاز اجتماع فعل المأمور به مع وجوب القضاء ( قوله بمطلق

الامر ) الظاهر انه بيان لرجع الضمير المجرور وهو بمعونة السياق وان كان ذلك غير مذكور ( تجزئه ) في السابق ويحتمل ان يكون من قبيل اعدوا و اقرب للتقوى لان لفظ المأمور به يدل عليه وقيد الاطلاق ايضا



منفهم من اطلاقه ( قوله وكان النزاع بينهما لفظي ) اخذه الشارح من الشرح الاكمل وفيه اسناد القصور الى مشايخ الفن في تحرير محل النزاع وربتتهم اعلى من ذلك بل الجواز الذي هو محل النزاع ههنا هو الجواز بمعنى سقوط القضاء لا غير ولذا ترى بعض اهل الفن عبر عن عنوان المسئلة بقوله واتيان المأمور به هل يوجب الاجزاء ( قوله وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل زائد ) وفيه بحث لانان اراد بالاتفاق بين الفريقين فممنوع كما اشرنا اليه وان اراد عند المتكلمين فقط فلا يدل ذلك على كون النزاع لفظيا ( قوله والجواب عن استدلالهم الخ ) اذا كان النزاع لفظيا لا حاجة الى الجواب عنه فهو ببناء على ما هو المذكور في المتن وحاصل الجواب ان وجوب القضاء انما هو باعتبار انه ﴿ ٢١٩ ﴾ افسد ولم يؤد المأمور به بالامر الاول كما وجب والمضى على الباقي من الافعال

يقتضى حسن المأمور به وذلك انما يكون بعد جوازه شرعا وكأن النزاع بينهم لفظي راجع الى تفسير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة عن سقوط القضاء عن مآتي به وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل زائد وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الامتثال بآتيان المأمور به كما وجب فلو لم يثبت الجواز عند آتيانه يلزم تكليف ما لا يطاق والجواب عن استدلالهم ان الثابت بالامر وجوب اداء

تجزئه واذا كان النهي لا يدل على الفساد فالامر لا يدل على الجواز ( قوله وكأن النزاع بينهم لفظي الخ ) يعني ان الاتيان بالمأمور به يحصل للاجزاء بلا خلاف وكذا سقوط القضاء والتحقيق ما ذكره بعض المحققين ولا يخفى ان التفسيرين الذين ذكرها الشارح للفريقين عكس ما ذكره بعض المحققين من التفسيرين لهما وما ذكره الشارح ذكره غيره ايضا وما ذكره بعض المحققين ذكره غيره ايضا فيمكن ان ينقل عن كل من الفريقين تفسيران فتأمل ( قوله وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الاتيان بالمأمور به كما وجب ) وسقوط القضاء مبنى عليه فاذا اتى به كما وجب سقط والا لا ( قوله فلو لم يثبت الجواز عند آتيانه ) اي المأمور به يلزم تكليف ما لا يطاق وهو محال لبيان الملازمة ان التكليف متعلق بآتيان المأمور به على وجه الصحة وليس في وسعه الاتيان به كما وجب اعنى كونه مشتملا على شرائطه واركانه فلو لم يحصل الجواز حينئذ يلزم تكليف ما لا يطاق ( قوله والجواب عن استدلالهم ) حاصله ان الثابت بالامر قبل الفساد وجوب اداء الافعال بصفة الصحة والثابت بعده هو وجوب التحلل

ليس بهذا الامر بل بالامر آخر فلا يجتمع فعل المأمور به مع وجوب القضاء بالنسبة الى امر واحد كما هو مدعى الخضم

( قوله وكان النزاع بينهم لفظي راجع الى تفسير الجواز الخ ) لو كان لفظيا راجعا الى ما ذكره لكان من فسر بسقوط القضاء وقال بعدم جواز المأمور به قائلا بالجواز بمعنى حصول الامتثال وهذا مسلم ولكن من فسر بحصول الامتثال وقال بجوازه قائلا بعدم الجواز بمعنى سقوط القضاء وهذا ممنوع لانه قائل بسقوطه

وبان حصول الامتثال دليل سقوطه وفي البدائع نسبة التفسير بسقوط القضاء مع القول بان الامتثال لا يكون دليلا الى القاضي عبد الجبار غير ان تضيفه عبر بالاجزاء في موضع التعبير ههنا بالجواز وذلك انه حكم بانه اذا ثبت حسن المأمور به كان الاتيان به مجربا وبانه ان فسر الاجزاء بامتثال الامر فهو دليله اتفاقا وعلى هذا يكون تفسيره به على التسامح تفسيراً للمدلول بدليله وان فسر بسقوط القضاء فكذلك والالم يعلم امتثال ابدا الى ان نقل عنه ما توضحه انه لا يكون دليلا والا يلزم ان لا يعيد او ان يأثم اذا علم الحدوث بعدما صلى بظن الطهارة اما عدم الاعادة فتقدير كونه مأمورا بالصلاة بطهارة ظنية واما الاتم فتقدير كونه مأمورا بها بطهارة يقينية ثم اجاب عنه بان لمن يوجب القضاء بما وجب به الاداء ان يجعل اجزاء الصلاة بظنها مشروطا بعدم العلم بخطأ ذلك الظن في كلام طويل له هناك



(قوله وجب عليه التحلل عن احرامه) اي بما هو طريق التحلل وهذا معنى المضى على الباقي في افعال الحج (قوله  
بامر جديد) وهو قوله عاياه الصلاة والسلام حين سئل عن واقع امرأته وهما محرمان يريان دما ويمضيان على مجهما  
وعليهما حج من قابل ولما كان وجوب الحج الصحيح في العام ﴿ ٢٢٠ ﴾ القابل المذكور في الحديث ذكره

الافعال بصفة الصحة فلما افسد ولم يمتثل وجب عليه التحلل عن احرامه  
والحج الصحيح في العام القابل بامر جديد واذا اتمه فاسدا خرج عن هذا  
الامر لانه عليه السلام امر بالمضى فيما افسده (وانتفاء الكراهة) هذا اشارة  
الى خلاف آخر حكى عن ابى بكر الرازى انه قال لا يثبت بمطلق الامر ان  
المأمور به غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس جائز مأمور به شرعا  
ولكنه مكروه قلنا المأمور به هو الصلاة ولا كراهة فيها بل الكراهة في التشبه  
بعبدة الشمس (واذا عدم صفة الوجوب) الثابت (للمأمور به لاتبقي صفة  
الجواز عندنا خلافا للشافعي) هو يقول تبقى لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم  
من انتفاء الخاص انتفاء العام الا يرى ان صوم يوم عاشوراء كان فرضا فبانتساح  
وجوب الاداء فيه لم ينتسخ الجواز ولنا ان موجب الوجوب الاداء على وجه  
لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف فلا يجوز اضافة غير  
موجبه اليه اللهم الا ان يرد من الجواز ما اذن في فعله من غير ان يتقيد بقيد الاذن

عن الاحرام بطريقه وهو بامر آخر سوى الاول فلا يكون في شئ مما نحن فيه واما  
وجوب القضاء على الظان فممنوع لان من كان عنده اثر على طهارة فصلى  
جازت صلاته لما نص عليه محمد في كتاب التحرى حيث قال فيما اذا توشأ  
بماء نجس صلاته جائزة ما لم يعلم فاذا علم اعاد والاعادة لتبديل الحال لا تكون تكرارا  
لان التكليف بحسب الوسع والنهي عن الصلاة في الارض المغسوبة متعلق بشغل  
الارض وهو ليس بصلاة ولا داخل فيها ولا وصف لها فلذا لا تفسد (قوله  
واذا اتمه فاسدا خرج عن هذا الامر) يعنى الذى هو التحلل عن احرامه والتحلل  
عن احرامه ثبت بدليل منفصل وهو امره صلى الله عليه وسلم بالمضى فيما افسده لا بالامر  
الاول وكلامنا في الاتيان بالمأمور به بالامر الاول (قوله وبينهما تناف) فيه  
نظر لانه لا يلزم من نفي احد المتنافين نفي الآخر فكيف يلزم من نفي الوجوب  
نفي الجواز اللهم الا ان يقال هذا دليل الزامى لا لتحقيقى على انا نقول المناسق  
لوجوب هو الجواز المنطوق لا المقيسد بالمنع من الترك وهو محل النزاع وهذا  
غير منساف لانه جواز خاص فيعدم بانعدام قيده لان الفصل علة للجنس

الشارح ايضا والافه وغير  
متوقف على امر جديد  
وفي الافاضة اما الحج اذا  
فسد فقد انعدم الامتثال  
فيه لانه لم يؤده على الوصف  
الذى امر به واما لزوم  
المضى في الفاسد مع انه يلزم  
الحج الصحيح في السنة  
القابلة فيامر جديد فاذا  
اتم فاسدا يخرج عن عهدة  
هذا الامر ايضا لانه اتى به  
على الوجه الذى امر به  
انتهى ولا يذهب عليك ان  
تقريره اوضح من تقرير  
الشارح (قوله لانه عليه  
الصلاة والسلام امر بالمضى  
فيما افسده) لا لكونه  
ايبانا بالمأمور به بالامر  
الاول حتى يلزم المحذور  
(قوله ولا كراهة فيها)  
اي في الصلاة من حيث  
انها صلاة فلا ينافى ذلك  
ما يدور بينهم من اسناد  
الكراهة الى الصلاة  
(قوله ولنا ان موجب  
الوجوب الحج) وجواز  
صوم يوم عاشوراء بدليل

آخر لا بموجب ذلك الامر كذا في شرح المصنف رحمه الله (قوله وبينهما تناف) من قال (وانتفاء)

(قوله لان الوجوب خاص الحج) هذا الدليل لا يثبت به المدعى فيما يظهر لنا لانه اذا لم يلزم من انتفاء  
الخاص انتفاء العام فاما ان يلزم من انتفائه وجوده اولا يلزم واذا لزم فاما ان يلزم من انتفائه بقاء  
كما هو المدعى اولا



نفي الجواز لم يحتم حول  
المراد كما لا يخفى على ذوى  
الرشاد ( قوله وعلى  
هذا التقدير ايضا يتنفي  
الجواز بانتفاء الوجوب )

فيقال على قول الشافعي  
ولا يلزم من انتفاء الخاص  
انتفاء العام ان اردت فيما  
وراء حصة ذلك الخاص  
من عامه فليس محل النزاع  
وان اردت بالنظر الى  
تلك الحصة فممنوع  
( قوله لاستحالة بقاء حصة

النوع ) وهي ههنا الجواز  
المقيد بعدم الترك ( قوله  
من حلف على يمين )  
هو مجموع المقسم به والمقسم  
عليه لكن المراد به ههنا  
هو المقسم عليه مجازا  
ذكرنا للكل وارادة للبعض  
( قوله فرأى غيرها خيرا  
منها ) كما اذا حلف على

( قوله لاستحالة بقاء  
حصة النوع من الجنس  
بعد عدم النوع ) لا يقال  
فحينئذ يستحيل بقاء حصة  
الوجوب من الجواز بعد  
عدم الوجوب لكن لانسلم  
انه اذا انعدم لم يبق حصة  
اخرى من الجواز يكون  
في الاباحه لانا نقول لو  
وجدت من بعده الحصة

في الترك فيصالح ان يكون جنسا للوجوب وعلى هذا التقدير ايضا يتنفي الجواز  
بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواز  
بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل وفائدة  
الخلافا تظهر في قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها  
خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير فانه يدل على وجوب

وانتفاء العلة يوجب انتفاء المعلول ( قوله لاستحالة بقاء حصة  
النوع من الجنس بعد عدم النوع ) بيان ذلك ان النوع فيه حصة من الجنس  
فاذا عدم النوع ينعدم تلك الحصة ضرورة انعدام اجزاء المركب بانعدامه  
كالانسان فانه نوع من الحيوان ففيه حصة من الجنس وهي الحيوانية الخاصة  
المقيدة بالناطقة فاذا عدم الانسان ينعدم تلك الحصة اذا عرفت ذلك فينعدم  
الجواز بانعدام الوجوب لان الوجوب نوع والجواز جنس ففي الوجوب حصة  
خاصة من الجنس وهي جواز مقيد بعدم الترك فاذا عدم النوع تنعدم تلك  
الحصة واما عدم انتفاء العام بانتفاء الخاص فسلم فيما وراء حصة ذلك الخاص  
من عامه وليس ذلك محل النزاع واما بالنظر الى تلك الحصة فممنوع وهو محل  
النزاع حيث كان الجواز بعد انتفاء الوجوب كان حكما شرعيا ثابتا بدليل  
شرعى منفصلا عن دليل الوجوب ( قوله وفائدة الخلافا تظهر في قوله صلى الله  
عليه وسلم ) الحديث رواه الطبراني من حديث ام سلمة رضى الله عنها لكن هذا  
الحديث لا يحسن اظهور ثمرة الخلافا لورود الاحاديث الصحاح المقتضية لتقدم  
الحث على الكفارة ايضا كما اخرجه مسلم من حديث ابى هريرة رضى الله عنه قال  
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها  
فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه وفي المتفق عليه عن عبد الرحمن بن  
سمرة رضى الله عنه نحوه ولفظه فأب بالذى هو خير وكفر عن يمينك وقد  
اختلف الرواة في حديث ابى هريرة وعبد الرحمن بن سمرة فمنهم من قدم  
الحث على الكفارة ومنهم من عكس ورواه مسلم بالوجهين من حديث عدى  
بن ابى حاتم ووقع عند مسلم من حديث موسى وعدى بن ابى حاتم بغير ذكر  
الكفارة ولكن قال ابو داود الاحاديث كلها فيها وليكفر الا ما لا يعاب به ولان  
ثبوت النسخ فرع ثبوت المنسوخ ولم يكن وجوب التقديم مشروعا فيما عدا الظهار  
ليكون محلا للنسخ واذفات محل النسخ بطلت دعوى الاجماع لا يقال يدل على ان  
وجوب التقديم كان مشروعا ما اخرجه ابن ابى شيبة عن ابن عمر وسلمان وابى الدرداء  
رضى الله عنهما انهم كانوا يكفرون قبل الحث لان فعل الصحابي وان كان حجة

الاخرى في الاباحه بدليل الاباحه لم نقل ان الجواز بقي من بعده ولكن وجد وليس محل النزاع وجوده من بعده ولكن بقاءه



سبق الكفارة على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع فبقي جوازه عنده ولم يبق  
عندنا ( الامر نوعان مطلق عن الوقت ) المحدود اى غير متعلق به على وجه  
يفوت الاداء بفواته ( كالزكاة وصدقة الفطر وهو ) اى المطلق ( على التراخي )  
اراد به ان لا يتقيد بالحال لان يتقيد بالمستقبل ( خلافا للكرخي ) فان المطلق  
عنده على الفور وهو اتيان المأمور به عقيب ورود الامر لان الامر يقتضى  
وجوب الفعل فى اول وقت الامكان ولهذا لواتى به سقط عنه الفرض اتفاقا  
فتأخيره عنه نقض لوجوه به اذ الواجب لا يجوز تركه عن وقته ( لتلا يمود على

عندنا لا يدل على ان فعل من عداه كان كفعله ولئن كان فغاية ما ثبت به جواز الفعل  
لا وجوبه واما قضية الوجوب فقدر زائد لا يثبت الا بدليل يخصصه فلا قعد لظاهر  
ثمرة الخلاف نحو مسألة صوم يوم عاشورا مما نسخ وجوبه مع جواز فعله  
فعنده يكون الجواز بعد الوجوب ثابتا بمقتضى الامر المنسوخ وجوب موجه  
وعندنا يكون ثابتا بدليل الاباحة الاصلية ان لم يكن له دليل يخصه ( قوله  
منسوخ بالاجماع ) يعنى كونه منسوخا يجمع عليه لان الاجماع ناسخ له لان ذلك  
لا يستقيم ( قوله الامر نوعان ) مما تقدم كان فى تقسيم الامور به باعتبار  
احوال قائمة بنفسه وهذا شروع فى تقسيمه باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت  
فتقدير الكلام ما يثبت الامر وهو المأمور به لان الاطلاق والتقييد وصفان للمأمور  
به لا للامر ( قوله مطلق عن الوقت الح ) المراد بالمطلق ما لا يتعلق بوقت محدود  
تعلقا لا يكون الا تيان به فى غير ذلك الوقت اداء بل قضاء او لا يكون الا تيان به  
فى غير ذلك الوقت مشروعا اصلا كالصوم فى غير النهار والمطلق بخلافه وان كان واقعا  
فى وقت بالضرورة كالزكاة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء صوم رمضان  
( قوله وهو على التراخي ) اى عند اكثر اصحابنا واصحاب الشافعى والمتكلمين  
وبه قال ابو يوسف فيما نقله عنه ابو سهل الزجاجى وهو رواية عن ابى حنيفة  
رحم الله وهو الصحيح ( قوله خلافا للكرخي ) وبعض اصحاب الشافعى وعامة  
اصحاب الحديث وبعض المعتزلة وبه قال محمد بن الحسن والشافعى فيما ذكره  
ابو سهل الزجاج ايضا وقيل انه لا يدل على الفور ولا على التراخي وانما يدل  
على القدر المشترك فلا يثبت كل منها الا بقريضة وبه قال الفخر الرازى  
واختاره بعض وقد اتفقت كلمتهم على ان معنى الفور هو امتثال الامر عقيب  
وروده بحيث يجب تعجيل الفعل فى اول اوقات الامكان واختلف فى معنى  
التراخي فذهب الجمهور الى انه الا تيان به متأخرا عن ذلك الوقت بحيث يجوز  
التأخير ولا يجب وذهب صدر الشريعة الى انه عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال

ان لا يتكلم والده ( قوله  
وذلك منسوخ بالاجماع )  
يعنى ان كونه منسوخا  
يجمع عليه لان النسخ  
الاجماع فانه غير مستقيم  
كايحى ( قوله على وجه  
يفوت الاداء بفواته ) فيكون  
قضاء كالصلاة خارج الوقت  
او لا يكون مشروعا اصلا  
كالصوم فى غير النهار  
( قوله لان يتقيد بالمستقبل )  
بحيث لواتى فى اول اوقات  
الامكان لا يعتد به فانه  
ليس مذهبنا لاحد كذا  
فى الشرح الاكمل ( قوله  
لان الامر يقتضى وجوب  
الفعل فى اول وقت  
الامكان ) مصادرة على  
المطلوب ( قوله ولهذا  
لواتى به سقط عنه الفرض )  
فيه كلام



موضوعه بالنقض) هذا دليل على انه للتراخي يعنى ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع وذلك انما يوجد في الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل سواء ولو اقتضى الفور يصير كأنه قال افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اى ناقضما وضع له وهو الاطلاق واما قوله فتأخيره نقض لوجوبه فممنوع لانه يجوز ان يفعل في الجزء الثاني وفي الذي بعده الى آخر العمر ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان لا يكون فعله في الجزء الثاني اداء وليس كذلك \* فان قلت ان مات في الجزء الثاني فان كان لا ياتم يلزم اضاعة الوجوب وان كان ياتم يلزم الفور \* قلنا لا ياتم واما ياتم لوفوته وبمجرد التأخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء في جزء آخر ولهذا لو ظن انه لا يعيش الى آخر الوقت واخر ياتم والموت عليه نجاة نادر لا يصلح لبناء الحكم عليه والفوات مضاف الى صنع الله لاليه

فيكون التراخي عنده اعم من الفور وغيره ( قوله ان الامر وضع لطلب الفعل) باجماع اهل اللغة وخصوص الوقت خارج عن موضوعه غير ان ثبوته من ضرورات حصول الفعل فيستوى فيه كل الازمنة ويصير كما لو قيل افعل في اى زمن شئت فلو حملناه على الفور لصار مقتضاه كما لو قيل افعل الساعة ولا يخفى ما بينهما من التناقض ( قوله ويعود على موضوعه بالنقض) قيل فيه نظر اذ لا نسلم ما ذكر ان لو لم يكن افعل الساعة بيان تقرير وهو ممنوع وايضا لهم ان يقولوا انما يكون للفور اذا لم يقترن به شئ من القيود لا مطلقا فلم يكن عند التقيد يفيد الفور حتى يلزم التناقض ويمكن ان يقال لو كان قوله افعل الساعة بيان تقرير لبقى على اطلاقه كما كان قبل التقيد اذ ليس بيان التقرير الا تأكيد السابق باللاحق وانقاد الاجماع على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد بما يكذبه فلا يكون تقريراً بل تغييراً ( قوله واما قوله فتأخيره عنه نقض لوجوبه فممنوع) بل هو مصادرة على المطلوب وكذا قوله لانه يقتضى الوجوب في اول اوقات الامكان لانه انما يلزم على تقدير الوجوب على الفور كالأوجب المضيق وهو عين النزاع اما الموسع فيجوز تأخيره وما نحن فيه من الموسع لان المكلف بالفعل في الزمن الثاني والثالث وما بعده الى آخر العمر يكون مؤديا لاقضاي من غير اثم وحرمة واما ياتم بالتأخير اذامات من غير اتيان به بالاتفاق ( قوله ولهذا) اى لكون مجرد التأخير لا يكون تفويتا لو ظن انه لا يعيش واخر ياتم بالتفويت ( قوله والموت نجاة نادر) جواب عن سؤال بان يقال ينبغي ان لا يجوز له التأخير لاحتمال الموت نجاة ( قوله والفوات مضاف الى صنع الله تعالى) فيما اذا اخر غير ظان

( قوله فممنوع ) قال

في التحقيق هو حكم

الواجب المضيق فاما

الموسع فيجوز تأخيره

الى وقت مثله بشرط ان

لا تخلى الوقت ( قوله

وبمجرد التأخير لا يكون

تفويتا) فلا يلزم من عدم

الاتم اضاعة الوجوب

( قوله هذا دليل على

انه للتراخي ) ويجوز

ان يكون دليلا على انه

للفور فيتصل اقوله خلافا

للكرخى اذ هو يقول

بوضعه للوجوب في اول

الوقت فلو اقتضى التراخي

لماد ناقضا لما وضع له

زرعه الا ان عناية المصنف

بما هو مختاره ترجح الاول



(قوله مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده) القيد ﴿٢٢٤﴾ الاول لتفي الركنية والثاني لتفي

(ومقيد به) اي مخصوص جوازه بوقت يفوت بفواته (وهو) اي المقيد  
(اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى) اي يكون زمانا يحيط به ويفضل عنه  
(وشرط الاداء) اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهوم  
الاداء ولا مؤثر في وجوده كذا قاله الشراح \* ولقائل ان يقول الشرط يوجب  
الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا

ولا يلزم اضاعة الوجوب لان اثر الواجبية بالنسبة الى فعل العبد ترك التفويت  
حذرا من استحقاق العقاب ولم يفوت شيئا بل فائت بصنع الله تعالى فجعل الوقت سببا  
لوجود المؤدى غير مناسب اللهم الا ان يقال لما كان وجوب الاداء عبارة عن طلب  
تفريع الزمة عن ذلك الواجب الثابت بالسبب كان سببا بوجوب المؤدى وفيه كلام  
﴿قوله ومقيد به﴾ المقيد بالوقت ثلاثة انواع لان الوقت امام موسع او مضيق او مشكوك  
والموسع يسمى ظرفا والمضيق معياراً والمشكوك مشكلاً ﴿قوله﴾ اذ لا يتحقق الاداء  
بدون الوقت ( هذا دليل على شرطية الوقت للاداء ولك ان تقول كان المشروط  
لا يتحقق الاداء بدون الشرط كذلك المسبب لا يتحقق بدون السبب فلا يتم هذا  
الاستدلال على جهة الشرطية والجواب ان سببية الوقت للاداء منتفية لان الوقت سبب  
لنفس الوجوب كما ان سبب الوجوب الخطاب وسبب الاداء مباشرة العبد الفعل  
في الوقت وسبب المؤدى والاصل فيه فوات المشروط بفوات الشرط بخلاف  
المسبب فانه قديثت باسباب متبادلة فلا يلزم من عدم السبب عدم المسبب  
ولا يلزم من عدم الشرط عدم المشروط ببقى شيء وهو ان الشرط هو يقتضى التقدم  
على المشروط ولا يمكن ذلك هنا ويمكن ان يجاب بان المراد بالشرط هنا ان  
يجعل الواجب موصوفا بالاداء فلا بد من مقارنته للمشروط فالظرفية لازم  
للشرطية هنا وبمضهم جعل الجزء الاول شرطا حتى يصح التقدم وفيه كلام  
ياتى ﴿قوله﴾ ولقائل ان يقول الخ ( قال بعض مشايخنا هذا الاعتراض غير  
وارد بل هو خارج عن حيز الاعتدال اذ الايجاب شان السبب لا الشرط  
وليس معنى قولهم لا يتحقق بدون الوقت الا عدم صحة الوجود عند عدم الوقت  
فينحل الى ان الوقت انما كان شرطا لصحة الاداء لتوقف صحة وجودها عليه وهو  
غير داخل في مفهومها فمضى كلامهم وهو عين الاولى واقول وما ذكره الشارح  
من تعريف الشرط انما هو للشرط الجملي كدخول الدار فانه يلزم من وجوده  
الوجود ولا يوجب العدم عند العدم بل عدم الحكم يبقى على العدم الاصلى كما  
سيأتى والكلام هنا في الشرط الشرعى وهو لا يوجب الوجود عند الوجود  
فكان الاولى ان لا يذكر هذا هنا فانه غير مناسب للمقام ولكنه تبع فيه غيره

العالية فان الشرطية تتوقف  
على انتفاءها معا (قوله)  
ولقائل ان يقول الشرط  
يوجب الوجود عند  
الوجود الخ) فيه بحث  
لان ذلك هو شان الشرط  
الجملي الذي يعتبره المكلف  
ويعلق عليه تصرفاته مثل  
قوله ان دخلت الدار  
فانت طالق دون الشرط  
الحققي وما نحن فيه من  
قبيل الثاني دون الاول  
وعدم تحقق المشروط  
عند عدم الشرط الحقيقي  
ليس محل كلام (قوله)  
ولا يوجب العدم) عند  
العدم كما هو المفهوم من  
الاستدلال المذكور لانه  
اذا كان شان الشرط عدم  
تحقق المشروط بدون  
يلزم ان يكون عدم الشرط  
مستلزما لعدم المشروط

(قوله يوجب الوجود  
عند الوجود الخ) الحق  
ما يوضحه ان الشرط المعبر  
عندنا هنا موجب للعدم  
عند العدم لان من عد  
الوقت من شروط الصلاة  
اي اداؤها فسر الشرط  
بما يتوقف على وجوده  
الشيء وهو خارج عن  
ماهية الشيء وكذا عد

من شروط اداؤها الظهارة وغيرها كما لا يوجب الوجود عند وجوده ويوجب العدم عند عدمه عندنا (في)



( قوله والاولى ان يستدل بصحة الاداء ووجوده عند الوقت ) ان اراد عند الوقت فقط دون غيره فيرجع الى ما ذكره الشراح وان اراد اعم من ذلك فمع كونه خلاف الواقع دلالة على الشرطية محل كلام ( قوله هو صفة الاداء لانفس الهيئة ) والمؤدى من الصلاة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من عدم الى الوجود ﴿ ٢٢٥ ﴾ ( قوله فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم

شرطية ) فيه بحث لانه ان اراد شرطية للمؤدى كما هو الظاهر فليس المذكور في المتن ذلك حتى يكون ذكره مستغنى عنه بل شرطية للاداء وان اراد شرطية للاداء

فلاستلزام ممنوع الا ان يقال المراد ان ظرفية المؤدى من حيث هو المؤدى لامع قطع النظر عن وصف الاداء يستلزم شرطية للاداء ثم انه اذا كان المراد ذلك يصح ان يقال في الجواب ان اللزوم المذكور وان كان مسلما لكنه غير بين بحيث يستغنى عن ذكره فليتأمل ( قوله قلت لانسلم الاستلزام الخ ) قد اوجب عنه في الشروح اولا بان الظرفية باعتبار المؤدى والشرطية باعتبار الاداء ولا يلزم من كون الشيء ظرفا لشيء كونه شرطيا لآخر ( قوله ولو سلم فالمقصود بيان

الاستدلال والاولى ان يستدل بصحة الاداء او وجوده عند الوقت قيد بالاداء لانه ليس بشرط للمؤدى اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء لانفس الهيئة \* فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطية اذ الظروف محال والمحال شروط فلا حاجة الى ذكرها \* قلت لانسلم الاستلزام لان الوطاء ظرف لما فيه وليس بشرط له ولو سلم فالمقصود بيان اشتراك الصلاة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلاة بظرفيته فلا حشو في ذكرها ( وسببا للوجوب )

في هذا المقام ظنا منه انه مناسب ووارد كما ظن ذلك الغير ( قوله والاولى ان يستدل ) هذا ليس جوابا عن السؤال بل جواب عن ايراد آخر وهو ان يقال ان الشرط يوجب الوجود عند الوجود حيث يوجدونها لا يوجب الوجود عند الوجود حيث يوجد الوقت ولا اداء فقال والاولى الخ وحاصله ان المراد من قولهم الوقت شرط الاداء اي شرط صحة الاداء يعني اذا وجد الوقت وجد صحة الاداء عند وجود الاداء واما في صورة الفوات فكان ينبغي ان لا يفوت الاداء بفوات الوقت لان انتفاء الشرط لا يستلزم انتفاء المشروط مع انه ليس كذلك هنا فتأمل ( قوله اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء ) من الكمال والنقصان فان الوقت ان كان كاملا فالاداء كامل وان ناقصا فنقص وفيه نظر فان هذا انما يناسب الاستدلال على سببية الوقت للوجوب لا على شرطية للاداء فان المؤثر في كمال الاداء ونقصه كمال السبب ونقصه بخلاف المشروط فانه لا يختلف باختلاف شرطه على ان كمال الاداء ونقصه قديتبع الظرف كما في صوم يوم النحر ويمكن ان يجاب بان عدم اختلاف المشروط باختلاف الشرط ممنوع فان المشروط قديتبع الشرط كالصلاة بالنسبة الى الطهارة والالم الشديد للسوط الشديد عند شدة قتله وعدمه وسبباني ابصاح ذلك قريبا ( قوله اذ الظروف محال ) فيه شيء لان الظرفية تقتضى المقارنة والشرطية يقتضى التقدم فكيف يكون الظروف شرطا ولهذا قلنا في وقت الصلاة لما كان الوقت ظرفا وشرطا لان الجزء الاول شرط وجملة الوقت ظرف ( قوله وليس بشرطه ) لانه يوجد بدون هذا الشرط

اشترك الصلاة والصوم (١٥) ( شرح المنار ) في شرطية الوقت وامتياز الخ ) فلا بد من التعرض لكل مما به الاشتراك والامتياز ( قوله فلا حشو في ذكرها ) الا وفق للسباق هو ان يكون الضمير الى شرطية الوقت وان كان ( قوله تستلزم شرطية ) اي شرطية الوقت للاداء فلا حاجة الى ذكرها بقوله وشرطا للاداء ( قوله لان الوطاء ظرف لما فيه وليس بشرطه ) هذا يشعر بان مراد السائل استلزام ظرفية الوقت للمؤدى شرطية استلزامها شرطية



الظاهر عوده الى الظرفية (قوله فان قلت هذا لا يصح دليلا على السببية لان تقديم المشروط لا يجوز ايضا) فيجوز ان يكون فساد المؤدى قبل الوقت لكون الوقت شرطا للاداء لانه سببا للوجوب (قوله قلت قد يصح تقديم المشروط الخ) فيه اشارة الى ان الاصل عدم صحة التقديم ﴿٢٢٦﴾ كافي الصلاة بالنسبة الى الوضوء

(قوله ولقائل ان يقول بطلان تقديم الشيء الخ) هذا مما اورده العلامة التفتازاني على صاحب التوضيح وقد اجيب عنه بان المراد ان الوقت لو كان شرطا للوجوب لما نافي جواز الاداء قبله كالحول ولما لم يجز اجماعا علم انه سببه وحاصل ذلك ان الاستدلال المذكور يرد عليه الاشكال بوجهين الاول بطلان التقديم لا يدل على سببية الوقت اذ يجوز ان يكون ذلك لكونه شرطا للوجوب والثاني انه لا يدل على السببية لجواز ان يكون ذلك لكون الوقت شرطا للاداء والمذكور في كلام صاحب التوضيح هو دفع الاول دون الثاني وليس مداه جواز تقديم المشروط على شرطه كما توهم ثم اعلم ان عبارة صاحب التوضيح هكذا وبطلان التقديم عليه فان التقديم على شرط وجوب الاداء صحيح كالزكاة قبل الحول والشارح رحمه الله غير عبارته وقرر السؤال (ضروري) والجواب بوجه لم يبق فيه مساغ التوجيه المذكور على ما شرنا اليه وفيه ما فيه (قوله ضروري) وفيه بحث للمؤدى لا للاداء وهو غير ملائم لقول المصنف وشرطا للاداء نعم لو قال له شرطا له لكان ملائما له على انه

اي لوجوب المؤدى بدليل ان المؤدى يفسد قبل الوقت \* فان قلت هذا لا يصح دليلا على السببية لان تقديم المشروط لا يجوز ايضا \* قلت قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكاة على الحول واما التقديم على السبب فلا يصح ابدا \* ولقائل ان يقول بطلان تقدم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكاة الحول ليس بشرط للوجوب اول الاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط للاداء حاصله ان الشرطية ليست بالازم بين للظرفية ليكتفي بها عنها غاية الامر انه قد يستفاد الشرطية من الظرفية لكن هنا بالنسبة الى المؤدى ليس كذلك لجواز الاتيان بالصلاة في وقت آخر على ان الظرفية باعتبار المؤدى وهو الهيئة والشرطية باعتبار الاداء فلا يلزم من كون الشيء ظرفا لشيء كونه شرطا لآخر (قوله لوجوب المؤدى) الاولى ان يقال لنفس الوجوب لان سببية الوقت انما هي لنفس الوجوب الذي هو شغل الذمة بالواجب اما وجوب الاداء الذي هو طلب تفرغ الذمة بالفعل الخارجي المطابق لتلك الحقيقة الذهنية فتأب بالخطاب عند ضيق الوقت فجعل الوقت سببا لوجوب المؤدى غير مناسب اللهم الا ان يقال لما كان وجوب الاداء عبارة عن طلب تفرغ الذمة عن ذلك الواجب الثابت بالسبب كان الوقت سببا لوجوب المؤدى وفيه كلام (قوله بدليل ان المؤدى يفسد قبل الوقت) وهذا علامة كونه سببا اذ تعجيل الشيء قبل انعقاد سببه لا يجوز ولك ان تقول هذا الدليل لا يطابق المدعى لان المطلوب سببية الوقت لنفس الوجوب لا لوجوب المؤدى فتأمله (قوله الحول ليس بشرط للوجوب) لان شرط الوجوب العقل والبلوغ والاسلام والحرية وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحاجته الاصلية تام ولو تقديرا (قوله اول الاداء) لان شرط الادائية مقارنة للاداء اول عزل ما وجب او التصديق بالكل (قوله ولا يتصور تقدمه) اي وجوب الاداء عليه اي على الحول لان الخطاب بالاداء انما يكون عند حولان الحول فلا يتصور تقديمه عليه وانما يتصور التقديم على الشرط لو كان الحول شرطا للاداء وهو ممنوع وانما صح تقديم الزكاة على الحول لانه تعجيل بعد وجوب السبب وهو ملك النصاب وذلك جائز (قوله بخلاف وقت الصلاة الخ) لما بين ان بطلان تقديم المشروط

على شرط وجوب الاداء صحيح كالزكاة قبل الحول والشارح رحمه الله غير عبارته وقرر السؤال (ضروري) والجواب بوجه لم يبق فيه مساغ التوجيه المذكور على ما شرنا اليه وفيه ما فيه (قوله ضروري) وفيه بحث للمؤدى لا للاداء وهو غير ملائم لقول المصنف وشرطا للاداء نعم لو قال له شرطا له لكان ملائما له على انه



بل الضرورى خلافه فانه اذا وجد سبب واقضى حكما وتوقف على شرط متأخر وجوده فعند وجود الشرط يثبت الحكم متقدما على الشرط مقارنا للسبب وجميع المستندات من هذا القبيل كسبوت الملك بالغصب عند اداء الضمان فلا ينافى الشرطية صحة الاداء قبل الوقت ( قوله لجواز ان يثبت باسباب شتى ) اورد عليه ان السببية فيها على سبيل البدلية فالسبب فى الحقيقة ﴿ ٢٢٧ ﴾ احد الامور المذكورة وحينئذ يتمتع تقدمه على سببه على انه يجوز

ان يكون لشيء مشروط شروط ايضا بان يكون واحد من عدة امور لا على التعيين شرط الوجوده فلاظهرية ممنوعة فليأمل

فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار شرطية لاسببته والحق ان بطلان تقدم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى اولان الوجوب يختلف باختلاف صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقصا

( قوله اولان الوجوب يختلف باختلاف صفة الوقت الخ ) هذا دليل آخر لكون الوقت سببا للوجوب وذلك لان الاصل فى اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جازان يكون باختلاف الطرف او الشروط الا انه لا يقدح فى كونه امانة السببية ثم انه لو قال اولان المؤدى يختلف باختلاف صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون المؤدى كاملا كما فى سائر الكتب لكان اصوب فان اختلاف الوجوب باختلاف صفة الوقت خلاف الواقع بل لاعمى له مع ما فيه من عدم الملازمة لما ذكره بقوله ولقائل ان يقول الخ

ضرورى وما ذكره من تقديم الزكاة على الجول ممنوع لانه ليس شرطا للاداء قال وهذا بخلاف الوقت للصلاة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان التقديم باعتبار شرطية لاسببته فلا يثبت سببية الوقت ببطلان تقديم الصلاة على الوقت لاحتمال البطلان باعتبار الشرطية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة ( قوله والحق الخ ) كالترقى وهو تقوية الاشكال الوارد على الجواب وحينئذ يبطل الجواب بالكلية ( قوله لجواز ان يثبت باسباب شتى ) يعنى ببطلان التقديم لا يصلح امانة للسببية ( قوله اولان الوجوب دليل آخر على كون الوقت سببا ) قوله فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقصا كالعصر يستأنف فى وقت الاحمرار والاصل فى اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الطرف او الشرط الا انه لا يقدح فى كونه امانة للسببية فيحمل عليه ما لم يصرف عنه دليل بقى شيء وهو ان هذا الدليل انما هو يستقيم على قول من جعل الوقت ناقصا اما من لم يجعله لذلك فلا على ان الاختلاف هنا لا يتأدى باعتبار الظرفية لان الوقت سبب لنفس الوجوب الذى هو وصف فى النمة مدرك بالعقل منفك عن المؤدى وهو الوجود الخارجى المدرك بالحس المطابق لتلك الحقيقة المعقولة المغاير لها حتى لو تبدل بالعدم لم تبدل وهذا هو المظروف واذا لم يكن نفس الوجوب مظهر فاظهر ان اختلافه باختلاف الوقت لكونه سببا له وكذا لا يتأدى الاختلاف باختلاف الشرطية لان الوقت ليس شرطا لنفس الوجوب الذى هو المدعى

ليس فى ذكر قوله وشرطا للاداء دلالة على اشتراك الصلاة والصوم فى شرطية الوقت للاداء بل الدال عليه ذكر الوقت الظرفى مع التمثيل بالصلاة وذكر الوقت المعيارى مع التمثيل له بشهر رمضان المشهور ووقوع الصوم فيه لاستفادة توقيتهما وشهرة شرطية الوقت لاداء كل موقت وكذا الدال على امتيازها بالظرفية وامتيازها بالمعيارية على مامر لا قوله وشرطا للاداء للوجوب او للاداء ذكر الوجوب زيادة على قدر الحاجة ( قوله اولان الوجوب الخ ) عطف بحسب المعنى على قوله بدليل ان المؤدى يفسد قبل الوقت لا بحسب اللفظ على قوله لجواز ان يثبت باسباب شتى



( قوله ولقائل ان يقول المتغير الخ ) وقد يقال تغير المؤدى بتغير الوقت يجوز ان يكون ايضا امارة سببية الوجوب ( قوله وهو المؤدى او الاداء ) وفيه كلام لانه قال فيما سبق اذ اختلف ﴿ ٢٢٨ ﴾ باختلاف الوقت هو صفة

الاداء لانفس الهيئة الا ان يقال ليس المراد بالمؤدى ههنا هو مجرد نفس الهيئة بل باعتبار وصف الاداء لكن ذكره حينئذ مقابلا للاداء ليس له كثير جدوى ( قوله والاولى ان يقال الخ ) لكون الدليلين المذكورين غير سالمين على ما ذكره ( قوله ولا بد من المناسبة ) بين الاسباب والمسببات كما بين العقوبات والجنابات ( قوله فجعل الاوقات سببا ) للعبادة التي هي شكر النعم تيسيرا واقامت مقام النعم اقامة للمحل مقام الحال واعلم ان اقامة الشيء مقام غيره يكون بطريقتين احدهما اقامة السبب الداعي مقام المدعو مثل السفر والنوم والثاني اقامة الدليل مقام المدلول مثل الخير عن المحبة على ما سيجيء وما نحن فيه من الثاني لانه اذا تقرر ترادف النعم في الاوقات خصوصا نعمة الوجود كانت الاوقات دليلا على ترادفها لاحالة

\* ولقائل ان يقول المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببية نفس الوجوب والاولى ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل على السببية \* فان قلت لامناسبة بين الاوقات والعبادات ولا بد من المناسبة بين الاسباب والمسببات \* قلت السبب في الحقيقة ترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادة وهو انما يحصل في الاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا \* اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء بل شرط للاداء واختلاف الاداء بناء على اختلاف وجوب الاداء للمعنى على اختلاف نفس وحينئذ لا يرد صوم النحر فان الوقت ثمة ظرف للصوم ونفس الوجوب ليس مظهروفا للوقت حتى يكون نقصه وكاله باعتبار نقص الظرف وكاله ( قوله ولقائل ان يقول المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببية نفس الوجوب ) اي سببية الوقت لنفس الوجوب فيه شيء لانه قد يقال قبل هذا ان المؤدى لا يختلف او المختلف باختلاف الوقت انما هو صفة الاداء فكان الاولى ان يقول المتغير هو الاداء بسبب الاستطاعة لا الوقت والمدعى سببية لنفس الوجوب فالدليل لا يطابق المدعى وقد يجاب بان المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب في الذمة كاملا وناقصا بكمال الوقت وتقضاه والاداء ليس الاتسليم ذلك الواجب الذي يثبت في الذمة فيختلف ايضا باختلاف الواجب وذلك لان السببية لا يتعين الا باتصال الاداء بجزء من الوقت كاسيأتي فاذا اتصل الاداء بجزء ناقص كان ذلك الجزء سببا لنفس الوجوب فتشتغل الذمة بالواجب بصفة النقصان والاداء تسليم مافي الذمة فيختلف باختلافه ( قوله والاولى ان يقال ان نفس الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل على السببية ) لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر وانت قد عرفت ان المدعى يثبت بالدليل الثاني فلا حاجة الى هذا الاولى فقال بعض المحققين من مشايخنا وهذه الامارات وان لم يفد كل منها غير الظن بالسببية لقيام الاحتمال فيه الا ان المجموع يفيد القطع لان الظن يتزايد بكثره الامارات الى ان يبلغ حد القطع ولاتناقض في ذلك بان كثرة الامارات انما تفيد القطع اذا بلغت حد التواتر وذلك انما يكون في المحسوسات لان الوجدان قاض بان لكثرة طرق الظن اثرأ في تزايدهم الى حد القطع واعتبره بالتواتر فان مدار القطع انما هو كثرة العلامات ولا شك في كثرة العلامات فيما نحن فيه على ان علامات كل شيء بحسبه الاقتضى بمبحث على غيره فتأمل ( قوله قلت السبب في الحقيقة ترادف النعم الخ ) حاصله ان الاوقات ليست باسباب حقيقة بل السبب تتابع النعم على العباد

ثم قيل ان اقامة الاوقات مقام النعم ليست منهما من فلة التدبر ثم ان ما ذكره هو مذهب المتأخرين ( فيها )

( قوله المتغير هو المؤدى او الاداء ) فيه انه قد علم آفاه انه الاداء لا المؤدى ويمكن ان يقال ان له تغيرا بحسب تغير اداءه



ولكل منها سبب حقيقي وظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الإيجاب القديم لله تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه الظاهري الوقت تيسيرا علينا ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى واراادته وسببه الظاهري

فيها وذلك يصاح سببا لوجوب الشكر شرعا وعقلا لكن ترادف النعم لما كان في الاوقات جمعات الاوقات اسبابا بالعبادات التي هي شكر المنعم تيسيرا واقامت مقام النعم كذا ذكره ابو اليسر ولقائل ان يقول اقامة الشيء مقام غيره بطريقتين احدها اقامة السبب الداعي مقام المدعو مثل السفر والنوم والثاني ان يقام الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة على ما سيحىء واقامة الاوقات مقام النعم ليست منهما والاولى ان يقال قولكم لامناسبة بين الاوقات ووجوب العبادات عرف بالبدئية او بالدليل فان قيل بالبدئية فهو مكابرة وان قيل بالدليل فابن الدليل غاية ما في الباب انكم لاتعلقون المناسبة بينهما وعدم عقلمها لا يدل على عدمها في نفس الامر فان الشرع جعلها سببا لقيام الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل فكانت المناسبة موجودة في نفس الامر معلومة له تعالى غير معلومة لنا كذا افاده بعض مشايخنا **(قوله سببه الحقيقي هو الإيجاب القديم لله تعالى)** هذا ينافي لما تقدم من ان السبب في الحقيقة ترادف النعم الح وإيضا اذا كان سبب نفس الوجوب فهو إيجاب الله وإيجابه طلب الاداء لان إيجابه لا يثبت في حقنا الا بالخطاب فثبت به وجوب الاداء وهو خلاف المفروض لان الوجوب الثابت في الذمة غير طلب الاداء ويمكن ان يجاب عن الاول بانه لامنافاة بين كون ترادف النعم سببا وإيجاب الله تعالى لان إيجابه لا ينفك عن الوقت القائم مقام النعم فيكون الحكم بإيجابه تعالى عند الوقت تمييزا وعن الثاني بان المراد بالإيجاب ليس هو الطلب بل شغل الذمة بالواجب على سبيل التخيير اصطلاحا ثم بالخطاب يثبت الوجوب المضيق المطابق لذلك الواجب الذي في الذمة **(قوله وسببه الظاهري)** هو اللفظ الدال على ذلك قد وضح بهذا الفرق ان وجوب الاداء متراح الى زمان الخطاب عند ضيق الوقت ان لم يؤد قبله وان نفس الوجوب مضاف الى الوقت ليقيد صحة الاداء في اى جزء شاء ويخرج به عن العهدة ولو لم يخاطب لما ثبت الفرق والمغايرة بينهما اذ الواجب بالخطاب غير ما واجب بالسبب توقف ذلك على قيام الدليل وقد انعقد الاجماع على وجوب القضاء على التأثم اذا انتبه بعد الوقت مع ان الخطاب ساقط عنه والقضاء بقضاء يقضى سابقة الوجوب فلم يكن بدمن اضافة الوجوب الى امر آخر غير الخطاب وهو الوقت الذي جعله الشارع سببا كإدات عليه الدلائل الشرعية وانما اضيف وجوب الاداء

والمقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى (قوله) فالوجوب سببه الحقيقي هو الإيجاب القديم لله تعالى) لا يقال هذا ينافي ما تقدم من ان السبب في الحقيقة ترادف النعم لانا نقول التحقيق ان النعم سبب لإيجاب الشكر والإيجاب سبب للوجوب فما ذكر ههنا بالنظر الى السبب القريب وفيما سبق الى السبب البعيد (قوله) تعلق الطلب بالفعل (اي) التعلق بالحادث للقديم المسمى بالكلام النفسى باخراج الفعل من العدم الى الوجود اما في وقت الشروع في الفعل



استطاعة العبد اى قدرته المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهى لاتكون الامع  
 الفصل ذهب الشافعى الى انه لافرق بينه وبين الوجوب فى العبادات البدنية  
 فان الصوم مثلا انما هو الامسك عن المفطرات نهارا والامسك فعل العبد فاذا  
 حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلم ان الامسك واداء  
 الامسك وليس كذلك واما فى الواجب المالى فينبههما فرق فان لزوم المالى  
 فى الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالواجب  
 هو المالى والاداء فعل ذلك فى المالى وذهب المحققون الى الفرق بينهما فى الواجب

الى الخطاب لانهم اتفقوا على ان الامر بالاداء يضاف الى الاهل فى الوقت فلا بد  
 من شىء آخر غير نفس الوجوب يضاف الى الخطاب وهو وجوب الاداء لئلا يخلو عن  
 الفائدة ( قوله ذهب الشافعى الى انه لافرق بينه وبين الوجوب ) اى بين الاداء  
 وبين نفس الوجوب وكذا ذهب بعض الحنفية الى عدم الفرق بينهما فى العبادات  
 البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابالمعين بالغ فى رده وانكاره وادعى ان استحداثه  
 غنسية عن البيان ( قوله فان لزوم المالى فى الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه  
 الى من له الحق وجوب الاداء ) والاول يثبت بملك النصاب والثانى بالخطاب  
 بعد حلول الحول ( قوله فالواجب هو المالى ) فيه تسامح وكان الاولى ان يقول  
 الواجب هو ايتاء جزء من النصاب الى الفقير لان هذا حقيقة الزكاة وهو الواجب  
 علينا بالنص وهو قوله تعالى وآتوا الزكاة ( قوله والاداء فعل ذلك ) اى  
 التسليم الى من له الحق ( قوله وذهب المحققون ) اى من مشايخنا الى الفرق بينهما  
 فى الواجب البدنى ايضا الحاصل ان نفس الوجوب هو اشتغال ذمة المكلف بفعل  
 او مال ووجوب الاداء لزوم تفرغها عما اشتغلت به وحاصله ان الشارع اعتبر  
 حقيقة الصوم والصلاة موجودة فى ذمة العبد ثم اوجب عليه بعد ذلك مباشرة  
 الفعل الخارجى المطابق لتلك الحقيقة واذا كان مغايرا لها لتفرغ به ذمته عنها  
 واعتبره بالبيع الى اجل فان الثمن وجب فى الذمة بالبيع ووجوب الاداء ساقط  
 الى حلول الاجل لكن لو ادى المشتري الثمن قبل حلول الاجل جاز وسقط  
 عنه الاداء عند حلول الاجل وبهذا التقرير يندفع ما يقال من ان وجوب الاداء  
 ان كان ذلك الواجب بعينه يلزم ان يكون الوقت سببا لوجوب الاداء ايضا وهو  
 خلاف للفرض وان كان وجوب شىء آخر فى الذمة فلا يخرج بالفعل عن العهدة  
 وهو خلاف الاجماع وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصل  
 بالمصدر وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الهيئة نفس الوجوب ولزوم  
 ايقاعها ووجوب الاداء هذا وجه افتراقهما من حيث المعنى واما من حيث الوجود

او وقت الضيق ( قوله  
 ذهب الشافعى رحمه الله الى  
 انه لافرق بينه والح ) اى بين  
 وجوب الاداء كما صرح به  
 فى التلويح وغيره وظاهر  
 كلام الشارح يوجه رجوع  
 الضمير الى وجود الاداء  
 وفيه ما فيه ثم ان مناسب  
 الى الشافعية فى التلويح  
 وغيره ليس هذا القول  
 بل هو مذهب بعض  
 الحنفية ( قوله لكان الصائم  
 فاعلا فعلم ان الامسك  
 واداء الامسك ) الاول  
 امتثالا للوجوب والثانى  
 امتثالا لوجوب الاداء

( قوله بينه وبين الوجوب )  
 اى بين وجوب الاداء ونفس  
 الوجوب ( قوله وليس  
 كذلك ) اى فلا يكونان  
 متغايرين وحينئذ لا يكون  
 الوجوب ووجوب الاداء  
 متغايرين وهو المطلوب  
 وانما لا يكونان حينئذ  
 كذلك بناء على ان المراد  
 بهما وجوب الفعل  
 ووجوب ادائه فاذا لم يتغاير  
 الفعل واداءه لم يتغاير  
 وجوبها



البدني ايضا فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب  
الاداء لزوم ايقاعها فانهما يفترقان في الوجود فان المسافر يلزمه الصوم  
نظرا الى وجود السبب ولولم يحصل اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب  
ايقاعه لعدم الخطاب \* فان قلت فعلى هذا ينبغي ان لا يكون صوم المسافر  
اداء للواجب \* قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما في الواجب الخير

(قوله قلنا بعد الشروع  
يتوجه الخطاب) قيل عليه  
الاولى ان يقال قبل الشروع  
او عند الشروع حتى  
يكون الشروع مبنا على  
الخطاب ليكون اثيانا  
بالواجب

فكما في صلاة النائم والساهى وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة  
التي هي الصلاة والصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها غير  
لازم لعدم الخطاب وقيام المانع وتحقيقه ان وجود السبب والمحل يقتضى  
بوقوع السبب ساكتا عن ايقاعه اذ هو زائد على مقتضاه وان توقفت صحة  
وقوعه على ايقاع ما اختارى لاعلى خصوصى واجب الاترى ان  
المريض والمسافر لو تكلفا ايقاع الواجب بالسبب حالة المرض والسفر صح ذلك  
منهما والايقاع لم يكن واجبا عليهما في المرض والسفر اتفاقا وكذا النائم  
والناسى لو كانا محرمين بالحج وحصول وقت الوقوف بعرفة من غير اختيارهما  
او طيف بهما كذلك اجرهما ذلك ولم يوجه غير مجرد الوقوع ولا يقال قد اقيم  
ايقاع الغير مقام ايقاعهم لانقول ايقاع الغير جبرى والمطلوب من ايقاعهم  
الايقاع الاختيارى ولا صحة لاقامة شئ من الجبرى مقام الاختيارى على ما لا يخفى  
(قوله فان قلت فعلى هذا الخ) هذا السؤال وارد على قولهم فالخطاب انما  
يتوجه اذا بقي من الوقت قدر ما يسع الفرض فاذا ادى الفرض قبل ذلك لا يكون  
اداء للواجب لعدم توجه الخطاب واللازم باطل وكذا المسافر فان الخطاب ساقط  
عنه فاذا ادى المسافر الفرض لا يكون اثيانا بالأمور به لعدم الخطاب في حقه  
واللازم باطل لكن كونه غير اداء الواجب ليس كما ينبغي لان نفس الوجو ثابت  
الا ان يراد بالوجوب وجوب الاداء ويحجب عنه بالجواب الذى ذكره الشارح  
وفيه شئ لانهم اجمعوا على صحة صوم المسافر ووجب القضاء على النائم اذا  
انتبه مع سقوط الخطاب عنها وذلك لان نفس الوجوب يكفى لصحة الاداء  
والقضاء من غير سبق وجوب لاداء (قوله بعد الشروع يتوجه الخطاب) وهكذا  
قالوا في حق المصلى في انشاء الوقت قبل الخطاب فيه بحث فانك قد عرفت ان  
الخطاب انما يتوجه عند ضيق الوقت ان لم يؤد قبل وان نفس الوجوب معناه ان  
المكلف يأتى بالواجب في اى جزء شاء قبل التضييق واما المسافر فسقوط وجوب  
الاداء عنده خاصة ترفيه فاذا تحمل صوم المشقة خوطب بالاداء وسقط عنه الترفيه  
الموجب لسقوط الخطاب (قوله كما في الواجب الخير) اى كخضال كفارة

(قوله فان نفس الوجوب  
الخ) فيه مناقشة لان  
وجوب الاداء اذا كان  
هو لزوم ايقاعها فايقاعها  
هو ادائها ونفس الوجوب  
هو نفس وجوب المؤدى  
ولزومه فهو حينئذ لزومه  
لا لزوم وقوعها ولعل  
صاحب هذا الفرق يريد  
ان الفعل الواجب هو  
مدلول المصدر لا الحاصل  
به فهو اذن وقوع الهيئة  
المخصوصة لاهى وان اداء  
هو تحصيل وقوعها وذلك  
هو ايقاعها (قوله يلزمه  
الصوم) اى وقوع الهيئة  
المخصوصة لاهى فلا يدافع  
ما قبله



على الرأى الاصح من ان الواجب واحد لاعلى التعيين فلو قلنا الوجوب لزوم  
ايقاع الفعل في زمان مابعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص  
لم يكن بعيدا ( كوقت الصلاة ) فان الجزء الاول منه شرط للاداء ومطلق  
الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الفرض عن وقته

اليمين وفسدية الاحرام ( قوله على الرأى الاصح ) اى المذهب أو القول  
الاصح من ان الواجب واحد لاعلى التعيين واذا شرع في احدهما تعين ولولم يأت  
بواحد منها يعاقب على الادنى واذا اتى بالجميع يثاب على الاعلى قيد بالاصح  
لان في المسئلة اقوالا اخر قال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط بواحد  
وقال بعضهم الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفضل فيختلف بالنسبة الى  
المكلف وقال بعضهم ان الواجب واحد معين لايختلف لكنه يسقط به وبالاخر  
والتشبيه انما يتأتى على القول الاصح ( قوله فلو قلنا الخ ) هذا فرق  
آخر بين نفس الوجوب وجوب الاداء ومعنى لزوم الايقاع في زمانه كأنه قال له الشارع  
ادنى اى جزء شئت من الوقت الى ان يضيق الوقت بحيث لا يسع الا الفرض  
فاد على سبيل اللزوم بحيث لو اخرجت عن هذا الوقت بأنم وهو معنى لزوم الايقاع  
في زمان مخصوص الذى هو وجوب الاداء ( قوله لم يكن بعيدا ) يعنى في الفرق  
بين الوجوب ووجوب الاداء وفيه شيء لان ما ذكر ليس فرقا بينها باعتبار الزمانين  
لان لزوم الايقاع هو وجوب الاداء بلا فرق فالفرق الاول اولى ( قوله فان الجزء  
الاول منه شرط للاداء ) فيه بحث فان الاول اذا كان هو الشرط وصلى بعده فلم يوجد  
شرط الاداء لقواته لان المراد بشرطية الوقت للاداء جعله المؤدى موصوفا بالاداء  
لا شرط مقدم على الاداء لان الاداء لا يوجد بدونه ويفوت بفوته وحاصله ان الشرط  
هنا هو ظرف للاداء لا الشرط المصطلح الذى يجب تقدمه على المشروط فالاولى  
ان يقال في شرطية الوقت للاداء الشرط ما وقع فيه المؤدى من الوقت او المقارن  
للمؤدى او شئ من المؤدى فتأمل ( قوله وكل الوقت سبب لوجوبها ) ان فات  
الفرض فيه بحث لانه لو كان السبب كل الوقت بعد اتقضائه لما كان الوجوب تابئا  
في الوقت على الوقت واذا لم يكن تابئا عليه فيه لم يكن بعده ايضا لانه لو كان فاما  
ان يكون بطريق الاداء وهو باطل لانقضاء الوقت والقضاء وهو ايضا باطل  
لان القضاء عوض عن ماوجب في الوقت لانه يعتمد الوجوب فيه وانه لم يجب  
ولان الجزء الاخير متعين للسببية عندنا سواء وجد الاداء اولا وحينئذ لا يكون  
كل الوقت سببا لامتناع تحصيل الحاصل وايضا الكافر اذا اسلم وصبي اذا بلغ والحائض  
اذا ظهرت في آخر الوقت يكون السبب في حقهم آخر الوقت بالاتفاق لا كله والا

( قوله فلو قلنا الوجوب الخ ) بيان للفرق  
بين الوجوب ووجوب  
الاداء بوجه آخر ذكره  
صاحب التلويح فلو بدل  
الشارح الفاء بالواو لكان  
اولى ( قوله لم يكن بعيدا )  
قديقال هو بعيد عن قصد  
القوم لان ذلك ليس فرقا  
بين نفس الوجوب ووجوب  
الاداء بل بين وجوب الاداء  
باعتبار الزمان مطلقا  
ومقيدا لان لزوم الايقاع  
هو وجوب الاداء بلا  
فرق ولا كلام فيه لاحد  
( قوله فان الجزء الاول  
منه شرط للاداء ) لواخر  
بيان شرطية عن بيان  
ظرفيته ليكون كلامه على  
وفق ترتيب المتن لكان  
اولى

( قوله فان الجزء  
الاول شرط للاداء ) به  
جزم في التلويح وكون  
الشرطية مضافة اليه  
حقيقة لا ينافي اضافة  
المصنف اياها الى كل وقت  
مجازا بنسأ على شرطية  
في الجملة



(قوله وبهذا التقرير يندفع ٢٣٣ ماقيل الجزء الذي هو سبب الخ) لوقال الوقت الذي هو سبب

موافقا لما في التلويح وغيره  
لكان اظهر لظهور ان  
منشأ الاشكال هو جعلهم  
الوقت ظرفا وسببا مطلقا  
من غير تعرض الى الجزء  
والكل (قوله بنية  
الشروع) تحريف من قلم  
الناسخ وصوابه ويليهِ  
الشروع كذا قيل فليتأمل

والا فالبعض سبب وبهذا التقرير اندفع ماقيل الجزء الذي هو سبب لا يصح ان  
يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب ولازم الظرفية المقارنة وذلك  
البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت والا لما وجبت على من صار اهلا في آخر  
الوقت واللازم باطل ولا آخر الوقت والالمساحح الاداء في اوله واذا لم يتعين  
الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء بنية الشروع واليه اشار بقوله  
(وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول) يعني ان اتصل الاداء به تعين ذلك للسببية

لما وجب عليهم شيء فانهم لم يكونوا في كل الوقت اهلا ويمكن ان يجاب عنه  
بان الوجوب يثبت باول الوقت من غير انقطاع ولكنه يضاف في كل زمن الى سبب  
لاقتضاء الدليل ذلك فلا يلزم من اضافته الى الكل عدمه في الوقت واما تعيين الجزء  
الاخير المسببية فكان لضرورة رعاية الظرفية وقد فات فاذا لم يؤد في الوقت حتى  
فات سقطت الضرورة ووجب العمل بالاصل كما يأتي وقوله الكافر اذا اسلم الخ  
ممنوع اذا اضافة الى الكل عند الامكان ولا يمكن في حق هؤلاء (قوله والا  
فالبعض) اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب ان ادى في الوقت  
او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل لان الصلاة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر  
الثاني وان وجبت في الوقت لزم تقديم وجوبها على السبب الذي هو جميع  
الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه (قوله ولازم  
الظرفية المقارنة) وبين التقدم والمقارنة منافاة فيكون بين الظرفية والسببية  
منافاة لان التنافي بين اللازمين موجب للتنافي بين الملزومين ومقاله الشارح من ان  
مطلق الوقت ظرف وكل الوقت سبب الخ يدفع التنافي لعدم اتحاد الموضوع  
(قوله بنية الشروع) تحريف من قلم الناسخ وصوابه ويليهِ الشروع (قوله  
وهو) اي كون الوقت سببا للوجوب (اما ان يضاف الى الجزء الاول) فيكون سببا  
حقيقيا ما نعلم من قبول التجزي لعدم ما يراه فان اتصل به الاداء بان يقع اول الشروع بعد  
الجزء الذي لا تجزى من اول الوقت لا كما ظنه الفاضل السمرقندي من ان  
المراد بالاول ان يقع اول الشروع فيه تقررت السببية الثابتة له وعند الشافعي  
الاول متعين للسببية شرع ام لا والثمره تظهر فيمن حاضرت بعدما مضى من الوقت  
قدر ما يسع فيه الفرض يجب عليها القضاء عنده وعندنا لا وهذا بناء على اصل  
وهو ان الخطاب عنده في اول الوقت وعندنا يتأخر كما يأتي ثم لا يخفى ان عبارة  
المصنف تشعر بان الجزء الاول سبب اتصل به الشروع اولا وليس كذلك على  
ما هو ظاهر عبارتهم لكن يدفع هذا قوله اولا الى ما يلي ابتداء الشروع فان التقدير ان  
لم يتصل الاداء بالجزء الاول يضاف الى السبب والى ما يلي الشروع وسكت عن

(قوله فهو الجزء الذي  
يتصل به الاداء)  
زاد في التلويح فقال  
ويليه وهذا ما اشار  
اليه القاتني حيث جزم  
بان الاداء اذا اتصل  
بالجزء الاول بان يقع اول  
الشروع بعد الجزء الذي  
لا تجزى من اول الوقت  
لا كما ظنه السمرقندي  
ان المراد به ان يقع اول  
الشروع فيه لوجوب تقدم  
السبب على المسبب تقررت  
السببية الثابتة له لعدم  
الضرورة الى الانتقال  
واذا انتقض الاول انتقضت  
السببية الى الثاني ثم الى الثالث  
ثم وثم وبما ذكره يظهر  
ان السببية ثابتة للجزء  
الاول وان لم يله ابتداء  
الشروع ولما يليه ابتداء  
الشروع وان لم يكن جزأ اول



لعدم المزاح ( او الى مايلي ) يعني ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الجزء الذي يلي ذلك الجزء ( ابتداء الشروع ) وهو بالرفع فاعل يلى يعني سبب الوجوب الجزء الموجود قبل الشروع لان الزمان عرض لا يستقر الى تمام ركن قبل ان يتم الشروع بالتكبير ينقضى من اجزاء الزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكن لما كان الشروع عقيبه اعطى حكم الاتصال به لان الاصل اتصال السبب بالسبب \* فان قلت المسبب هنا هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به \* قلت الوجوب يفضى الى الوجود اعنى الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطته \* فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقرر عليه السببية والا فلا سببية حتى تنتقل \* قلت لان سلم انتفاء السببية عن الجزء على تقدير عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل وانما المتفق هنا تقرر السببية والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما قبل لتوقف السببية على الاداء وهو موقوف

ذكر الشروع في الاول استثناء عنه بالثاني ولم يعكس كما نذكره من فائدة هذا الاسلوب والتحقيق ان الجزء الاول سبب اتصل به الشروع اولا وانما انتقلت السببية لثلا يلزم ترجيح المعلوم على الموجود ان لم تضم الاجزاء المتقدمة على الاداء الى الاول اوليتخطى من القليل الى الكثير بلا دليل ان سحت كذا قالوا وفيه نظر ولك ان تقول لم لا تجب الصلاة على المكلف باول جزء من الوقت ان كان له اهلية او بادراك حدودها لكن على سبيل التخيير ويتضيق بضيق الوقت وحينئذ لاجابة الى القول بالانتقال والجواب لانزاع في ان الوجوب يحصل باول جزء من الوقت ولكن النزاع في طريق ثبوته وتقرره وسببية الوقت له وذلك بالطريق الذي قلنا واثبات السببية بهذا الطريق لا ينافي حصول الوجوب في اول الوقت ( قوله ) سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع لان الزمان عرض الخ ) لك ان تقول لا يحتاج هذا الى هذا التكلف لان المراد بالجزء الذي يليه الشروع المتصل به والشروع انما يحصل بعد التكبير لان التكبير ليست من الصلاة على الصحيح فالجزء المتصل بما بعدها هو السبب والجواب ان الاتصال الحقيقي لا يتصور لان الشروع لا يكون الجزء الذي قبلها لان الزمان عرض سيال فظاهر عبارة الشارح ان التكبير ركن وتام الشروع بتمامها وابتداء الشروع من الهزمة والسبب هو الجزء الذي هو قبيلها متصلا بما بعدها حكما لان الاتصال بالشروع موقوف على تمامه فتأمل ( قوله ) والا فلا سببية حتى ينتقل ( واياها كان فلا انتقال ) ( قوله ) وبهذا يندفع ما قبل لو توقف السببية على الاداء الخ ) يشير بهذا الى ما قاله الفاضل السمرقندى انه لو كان السبب

( قوله وهو بالرفع فاعل يلى ) ومفعوله محذوف كما اشار اليه في اثناء التقرير والظاهر ان يحمل فاعل يلى هو الضمير المستتر العائد الى الجزء ويكون قوله ابتداء الشروع منصوبا مفعولا له لان معنى الولى على ما ذكر في الصحاح وغيره هو القرب والدنو مطلقا وان كان اكثر استعماله فيما يكون بطريق التعقيب وكان الشارح توهم الاختصاص فوقه فيما وقع ( قوله ) وبهذا يندفع ما قبل ( القائل هو الفاضل السمرقندى ووجه اندفاع ذلك بما ذكره هو ان الموقوف على الاداء تقرر السببية لانفسها والوجوب الذى توقف عليه الاداء لا يتوقف على تقررهما بل على نفس السبب فلا دور

( قوله ) ولكن لما كان الاتصال عقيبه اعطى حكم الاتصال به ان اراد اتصال المجاورة فهو متصل به حقيقة لانه عقيبه فكيف يعطى حكم الاتصال به وان اراد اتصال الحلول

فقوله لان الاصل اتصال السبب بالمسبب ينافيه لان لازم السببية التقدم كما جزم به آنف ( الجزء )



( قوله ولقائل ان يقول كيف ٢٣٥ ) تنتقل الخ ) جوابه مامر غير ممره من ان الاحكام الشرعية لها

حكم الجواهر ومنها  
وصف السببية ( قوله  
فهو السبب ) فيه تسامح  
لان السبب ليس الا ما  
يكون قبيل ذلك الجزء  
على ماصر حوايه

( قوله الموقوف على السبب )

قلد في هذا التعبير صاحب  
التلويح ولا بد فيه من  
تقدير السببية مضافة الى  
السبب كافي نظيره من  
قول المصنف وهو اما ان  
يضاف الى الجزء الاول  
اي والسبب اي وسببية  
السبب ( قوله كيف ينتقل  
السببية الخ ) لقائل ان  
يقول لم لا يجوز ان يكون  
لها حكم الجواهر شرطا  
كقائل في اداء نحو الصلاة  
مما هو عرض لا يبيق  
زمانين ولم لا يجوز ان ينتقل  
بالنوع بتجدد الامثال كما  
قيل في الاستطاعة المقارنة  
لفعل من انها مثل لمثل آخر  
سابق على الفعل حتى  
قيل ان الاشعري وغيره  
من اهل السنة لا يدعون  
نفيه بل يدعون ان الفعل  
حاصل بالمقارن دونه  
( قوله ولو قال المصلي الخ )  
اي لوقاله في موضع العبارة  
السابقة واللاحقه لكان  
او جز وانت تعلم مافيه من جعل السبب نفس الوقت المؤدى فيه لاما كان قبيله مع انه ما كان قبيله

على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور ولقائل ان يقول كيف ينتقل السببية  
الموجودة في الاول بعينها وهي عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى محل آخر  
ولو قال المصلي ان صلى في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والافالمجموع لكان  
او جز واحرى ومن التطويل اعرى ( او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت )

الجزء الذي يتصل به الاداء ينتقل بانتقاله فلم يتصل به الاداء لا يكون سببا فيكون  
سببية الاداء مفتقرة الى الاداء والاداء مفتقر الى سببية فيلزم الدور  
ووجه اندفاعه ما قرره الشارح من ان الجزء الاول سبب سواء اتصل به الاداء  
اولا لكن التقرير انما يحصل بالاتصال وبهذا يبطل لزوم الدور اذ هو مبنى  
على ان السببية مفتقرة الى الاداء وهو ممنوع بل تقورها مفتقرة الى الاداء  
والاداء مفتقر الى السببية وكذا يندفع بما قرره الشارح ما يقال لتوقفت السببية  
على الاداء يلزم ان لا يتحقق الوجوب مالم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين  
( قوله ولقائل ان يقول الخ ) الجواب ان هذه امور شرعية والامور  
الشرعية لها احكام الجواهر العينية حتى وصفت باوصافها من الصحة والفساد  
والنقض والابرار والانقضاء والافساح الى غير ذلك مما هو من اوصاف  
الاجسام واجيب ايضا بان المراد بانتقال السببية ان الاداء اذا اتصل بالجزء  
الاول يكون هو السبب والا فالسبب هو الثاني او الثالث الخ لان السببية الموجودة  
في الاول بعينها تنتقل واجاب شيخنا بان المحكوم عليه بالانتقال انما هو تقرر  
السببية لانفس السببية اذ هي ثابتة لكل جزء بمعنى ان اصل السببية اذا ثبت  
للجزء الاول ولم يتقرر عنده لعدم اتصال الاداء به واخلفه جزء آخر من الوقت  
شاركه في ذلك فان اتصل به شروع تقرر عنده والا فالحكم كذلك فيما بعده  
ثم قم الى آخر الوقت وهو معنى جواب الشارح ثم لا يخفى ان ما يفيد اسلوب المتن  
من ثبوت اصل السببية لما يتقدم على الشروع من اجزاء الوقت وانتقال التقرر  
عنه الى ما يليه عند عدم اتصاله بالشروع لا يستفاد من قول الشارح ( قوله ولو قال  
المصنف ان صلى في جزء من اجزاء الوقت الخ ) فان الشرطية لم تفد غير  
تردد ثبوت السببية بين الجزء والكل على تقدير الاداء وعدمه وانها اذا ثبت  
لاحدها سكت عن الآخر وليس الامر كذلك بل هو ماسمعه فهو ايجاز محل ودواء  
محل ودواء معل لا يداني حسن مساواة المتن ولا مائة تأدية الفن ( قوله ويضاف  
الى الناقص ) انما لم يقل الى الجزء الاخير كما ذكره غيره لاعتبار الحال عنده تنبيهها  
على ان نقصان السبب لا يؤثر في عدم الجواز بل يؤثر في الناقص وهو لا ينافي الجواز  
ومن ثمه غير عبارة فخر الاسلام من الفاسد الى الناقص لان الفاسد لا يصلح  
ان يكون سببا لامر مشروع وان كان مراده بالفاسد هو الناقص واعلم ان المراد



يعنى ينتقل السببية من الجزء الى الجزء الى آخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء  
الاخير تقرر السببية

بالجزء الناقص الجنس الصادق على فرد من اول التغير الى آخر الوقت والشارح حمله  
على الاخير كما هو ظاهر وهو غير مناسب ولا يقال الجزء الذى يلى ابتداء  
الشروع يعنى عنه لثلاث تفوت هذه النكته اللطيفة (قوله فان اتصل الاداء بالجزء  
الاخير تقرر السببية) اعلم انه اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا فرض الوقت  
يطلب بالاداء اجماعا حتى لو اخر عنه يأثم لكن السببية لا تنتقل من ذلك الجزء  
عند زفر الى مابعد من اجزاء الوقت وعندنا تنتقل الى آخر جزء من اجزاء  
الوقت لكونه صالحا للانتقال ويتعين فيه ضرورة انه لم يبق بعده ما يحتمل نقل  
السببية اليه فيعتبر حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر  
والاقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء حتى لو اسلم الكافر او بلغ الصبي  
او افاق المجنون او طهر الحائض عند هذا الجزء وجبت الصلاة عليه واذ  
ارتد او جن او حاض في هذا الجزء لا تجب عليه وكذا اذا كان مقبيا في ذلك  
الجزء يجب عليه صلاة الاقامة وان كان مسافرا في سائر الاجزاء واذ اسافر فيه  
تجب عليه صلاة السفر وان كان مقبيا في الاجزاء المتقدمة خلافا لزفر في جميع  
هذه المسائل فان عنده يعتبر حاله عند الجزء الاول من الوقت المضيق ويعتبر  
ايضا صفة ذلك في الصحة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحا بان لم يوصف بالكرهية  
والنسبة الى الشيطان كما في الفجر وجب الفرض به كاملا حتى لو طلعت الشمس في اثناء  
صلاة الفجر بطل عندنا خلافا للشافعي لان الجزء الذى تقرر عليه السببية وهو الجزء  
الذى قبيل الطلوع بسبب صحيح فيثبت به الواجب كاملا في الذمة لان كمال السبب يستلزم  
كمال المسبب وما بعد الطلوع وقت ناقص فلا يتأدى فيه الكامل لان ما وجب كاملا  
لا يتأدى ناقصا وان كان ذلك الجزء ناقصا بان يكون مكروها كالعصر يستأنف في وقت  
الاحرار وجب ناقصا لان نقصان السبب يؤثر في نقصان المسبب فيتأدى بصفة النقصان  
فلم يفسد العصر بغروب الشمس في خلاله لان ما بعد الغروب كامل فيتأدى الواجب  
بالاداء فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان اولى بالجواز \* فان قلت ما قررتموه  
من الفرق بين العصر والفجر مردود بما اتفق عليه من حديث ابي هريرة  
رضي الله عنه من قوله صلى الله عليه وسلم من ادرك من ركعة الصبح قبل ان  
تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب  
الشمس فقد ادرك العصر \* قلت قد قيل بان ذلك قد كان قبل ورود النهي  
في قول عقبة بن عامر ثلاثة اوقات نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان

( قوله فان اتصل الاداء  
بالجزء الاخير تقرر  
السببية) استشكل بان انتقالها  
من الكل الى الجزء كان  
لضرورة رعاية الظرفية  
وقد فاتت بالنسبة الى هذا  
الجزء مع انكم قاتم بالانتقال  
ولا يتأتى النقص عن هذا  
الاشكال كاذ كر القاتى  
الابان يؤول كلامهم بان  
يقال يجوز ان يكون  
مرادهم بالجزء الاخير  
الجزء الذى لا يسع بعده  
الاقدر تكبيرة لا الجزء  
الذى لا جزء بعده اصلا  
ثم على ما ذكره يتقرر  
السببية لذلك الجزء وان  
لم يتصل به الاداء ولكن  
بمعنى انه لا يبقى بعده من  
اجزاء الوقت ما يحتمل نقل  
السببية اليه مع رعاية  
الظرفية الا ان يبقى بعده  
ما يحتمل نقلها اليه اصلا  
لانها تنتقل بعد الفوات  
الى الجملة



( او الى الجملة ) اى جملة ( الوقت ) يعنى ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير ينتقل الى الجملة يعنى كل الوقت يكون سببا للقضاء

نصلى فيها وان تقبر فيها موتانا عند طلوع الشمس حتى ترفع وعند زوالها حتى تزول وحين تضيق للغروب اخرجه مسلم والاربعة فيكون منسوخا به ولكنه مجرد دعوى لا يجدى نفعاً من غير اثبات التاريخ والحق ان هذا مما تعارض فيه الحاضر والمبيح فقدمنا الحاضر على المبيح وبتنا الامر في ذلك على انتقال السببية كما قررناه هذا \* ولقائل ان يقول يلزم على قول علمائنا احد الامرين اما عدم توجه الخطاب حالة تضيق الوقت او توجهه مع انتقال السبب لانه بعد القول بانتقال السببية الى الجزء الاخير اما ان يكون الاداء مستحقا عليه في الجزء السابق او لا فعلى الاول يلزم الثانى وعلى الثانى يلزم الاول وكلاهما محذور اجماعا فما يؤدى اليه كذلك ويمكن ان يجاب عنه بالترام الشق الاول ولا يلزم المحذور لاستغناء البقاء عن السبب \* واعلم ان الشارح انما قيد تعين سببية الجزء الاخير بالشروع في الاداء مع انه متعين لها اتصل به الاداء او لا حتى تعتبر سببته في حق الشخص بحسب احواله وان لم يشرع فيه وذلك لانا انما شرطنا الشروع في الاجزاء المتقدمة لتعين السببية ليجتمع انتقالها عما اتصل به الاداء الى الاجزاء الباقية لترجحه عليها باتصال المقصود به فان انتقلت السببية الى الجزء الاخير وليس بعده ما يحتمل انتقال السببية اليه لم يحتاج الى اشتراط الشروع لتعيينه لكن لما كان الظاهر من حال المسلم ان لا يترك الصلاة ولا يؤخرها عن وقتها فيشرع في هذا الجزء ان لم يكن اداها قبل فلهاذا قيد بالاتصال وفيه شئ يأتى قريبا ﴿ قوله او الى الجملة ﴾ فان قلت اذا تعين الجزء الاخير للسببية مطلقا فلا يستقيم بعد ذلك اضافة الوجوب الى كل الوقت وجمله سببا على تقدير عدم الشروع لان تعين الاخير للسببية مانع من اضافة الوجوب الى غيره لاستلزامها عدم تعيينه \* قلت تقرر هذا التعين باحد الشئيين اما بالشروع في الاداء او باختلاف حال الشخص في آخر الوقت فان لم يوجد واحدهنهما وهضى الوقت سقط هذا التعين لفوت غرضه ويضاف الوجوب الى الكل وذهب ابو اليسر الى ان الجزء الاخير متعين للسببية من غير ان يضاف الوجوب الى الكل لكن يلزم جواز قضاء العصر الفائت في الاوقات المكروهة وذا لا يجوز اجماعا وكان ينبغي ان يجوز على قوله ويمكن ان يجاب عنه بان النقصان في الفعل لافي الوقت فكان الجزء الاخير موجبا بصفة الكمال الا انه يتأدى ناقصا في الوقت ضرورة محافظة الوقت الذى هو شرط الاداء ﴿ قوله يعنى كل الوقت يكون سببا للقضاء ﴾ اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على



لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض لضرورة واذا ارتفعت  
عاد الى الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال

مامر كذا قالوا وفيه نظر فان الكلام في سببه نفس الوجوب اذ القضاء يجب  
بالامر الذي وجب الاداء المسبب عن نفس الوجوب في الوقت وليس للقضاء  
سبب غير سبب الاداء حتى قالوا ان مثل النائم يتحقق في حقه وجوب الاداء  
بعد نقل الزمة كما نقلناه عن شرح المبسوط لا يقال القضاء له وقت بالحديث  
لانا نقول ذلك في حق عدم الاثم لا في شغل الزمة على ان كل الوقت لو كان  
هو السبب الشاغل بالذمة يلزم تأخير نفس الوجوب عن وجوب الاداء وهو  
باطل والتحقيق ان الاصل ان يجعل كل الوقت سببا الا انه عدل عنه الى  
البعض للضرورة ليتحقق الاداء في الوقت فكان اعتبار الجزء الاول للسببية  
بل انتقال الى الجزء الذي بعده وتعيين للاخير على تقدير وجود الاداء  
في الوقت فلما على تقدير عدم الاداء فكل الوقت سبب ابتداء من غير ان يثبت  
انتقال او تعيين للاخير والحاصل ان الانتقال من الكل الى الجزء الاول ثم  
الى ما بعده ثم تعيين الجزء الاخير في حق المؤدى في الوقت اما في حق غير المؤدى  
فلكل سبب والذمة مشغولة باول جزء من الوقت بطريق الاستناد فليتبسبه  
لذلك ( قوله للضرورة ) وهي وقوع الاداء في الوقت اذ لو كان كل الوقت سببا  
لزم تقدم السبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل كما مر واذا  
زالت تلك الضرورة بغت الاداء وجب العمل بالاصل وهو جعل كل الوقت  
سببا لا يقال يلزم التخطي من القليل الى الكثير لانه بدليل كما عرفت \* ولقائل  
ان يقول قولكم تعيين السببية في الجزء الاخير وتقرر عليه مع قولكم عند الفوات  
ينتقل السببية الى كل الوقت مما يتدافعان ولا انفصال عن هذا الاشكال الابان  
يؤل كلامهم بان يقال يجوز ان يكون مرادهم بذلك انه لا ينتقل عنه اصلا \* فان  
قلت فينند لا يستقيم قولهم في تعليل التعيين والتقرر على الجزء الاخير اذ لا يبقى بعده  
ما يحتمل نقلها اليه \* قلت انما لا يستقيم ذلك ان لو لم يكن معناه ما يحتمل نقلها مع  
رعاية الظرفية وهو ممنوع \* فان قلت القول بالانتقال لضرورة رعاية الظرفية اليه  
وقد فاتت بالنسبة الى الجزء الاخير مع انكم قلتم بالانتقال \* قلت مرادهم بالجزء  
الاخير الجزء الذي لا يسع بعده الا قدر تكبيرة لالجزء الذي لاجزه بعده اصلا  
( قوله فوجب القضاء بصفة الكمال ) فان قيل اذا اضيف الوجوب الى الكل  
وبعض ناقص في العصر يكون الواجب ناقصا فيكون قضاؤه في الوقت الناقص  
اجيب بان السبب هنا كامل من وجه ناقص من وجه فيكون الواجب كذلك

( قوله لان السبب في الحقيقة هو الكل ) فيه نفي لانه مما لم يقل به احد ولو قال لان العدول عن الكل الى البعض كان لضرورة كما في التنقيح لكان اوجه ( قوله للضرورة ) وهي انه يلزم حينئذ التقدم على السبب او تأخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء ( قوله فوجب القضاء بصفة الكمال ) حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة كذا في التلويح



( قوله قلنا معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت ) فيه بحث ظاهر بل معناه على ما سبق تقريره ان القضاء يجب بالامر الذي يجب به الاداء لا بالامر جديد الا ان يكون مراده ان معنى قولهم ان القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر الذي يجب به الاداء لانه يجب بالوقت الذي يجب به الاداء فيكون كلامه موافقا ٢٣٩ لما ذكره الشيخ اكل الدين في الجواب من ان قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء انما يتعاقب

فان قلت قبل القوت كان الجزء الاخير سببا للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء \* قلنا معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت \* فان قلت لو شرع رجل في النقل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان لا يجوز قضاءه في الوقت الناقص لانه صادرينا في الذمة وهي قرينة مقصودة ولكنه يجوز \* قلنا باب النقل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز غير كذا قالوا وفيه نظر لان النقل بعد الشروع بالافساد صار واجبا ولم يبق نفلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز

فلا يتأدى ناقصا من كل وجه وفيه شيء لان هذا يقتضى انه لو قضى العصر في اليوم الثاني فوقع بمضه الناقص في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك والحق ما قاله شمس الائمة ان الصلاة بمضى الوقت تصير ديننا في الذمة فتثبت هي بصفة الكمال لان النقصان لم يكن لمعنى في الوقت لانه وقت كسائر الاوقات بل لمعنى في غيره وهو الفعل لان الصلاة فيه تشبه عبادة الكفرة فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان فيجب كاملا في الذمة ( قوله قبل الفوات كان الجزء الاخير سببا للاداء الخ ) هذا السؤال انما يرد على قولهم بان الجزء الاخير متعين للسببية مطلقا اما على ما ذكره الشارح من شرط الاتصال به فلا على ان الذمة مشتمل بالجزء الاول في حق الاهل مستندة الى تمام الوقت ان لم يؤد فللمعنى لسببية الوقت في حق القضاء كما قررناه ( قوله معنى قولهم يجب القضاء بما يجب به الاداء الخ ) فان الوقت ليس له دخل في سببية الاداء والقضاء بل سبب لنفس الوجوب وعلى تقدير كون الوقت له دخل بواسطة وجوب الاداء لكونه مفضيا اليه لا يرد السؤال لان الوقت سبب قبل الفوات بالاستناد فلم يكن الجزء الاخير وحده سببا فتأمله ( قوله قلنا باب النقل واسع الخ ) الا ترى انه يجوز اداء النقل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا موميا مع القدرة على النزول ولا يجوز ذلك في الواجب ( قوله وفيه نظر الخ ) والجواب ان لزومه بعد الشروع ضرورة صون المؤدى

بوجود الاداء وهو بالامر لا بالوقت وان كان ظاهر لفظه يأتي عنه ( قوله وهو قرينة مقصودة ) اشارة الى ان ما اجاب به القوم عن بعض النقوض الواردة على المسئلة المذكورة بالفرق بين القرينة المقصودة وغيرها غير متأته هنا ( قوله قلنا باب النقل واسع ) ولهذا يجوز اداء النقل قاعدا مع القدرة على القيام دون الفرض ويجوز راكبا موميا مع القدرة على النزول دون الفرض وقد يجب عنه بان النقل وجب ناقصا فيتأدى ناقصا ولم يرجع بعد الفوات الى الكمال كما يرجع الفرائض ( قوله وفيه نظر لان النقل بعد الشروع الخ ) جوابه ما اشار اليه صاحب المغني من ان لزوم الاتمام بالشروع والقضاء

بالافساد بعد الشروع انما يثبت لضرورة صون المؤدى عن البطان وما يثبت بالضرورة يتقدر بقدرها كاكل الميتة للمضطر لا يجوز الشبع منها فلا يظهر ذلك في ثبوت اللزوم على سبيل الكمال لاني حالة الاداء ولا في حالة القضاء لان ذلك مصير الى ما وراء الضرورة وذلك لا يجوز ( قوله فان قلت لو شرع ) الى آخر الجواب محله بعد قوله فيما يأتي فان قلت اذا اسلم الى آخر الجواب



(قوله اى فى الوقت الذى تغير فيه قرص الشمس) - سواء كان جميع الصلاة - ٢٤٠ - فيه او كان الشروع فى الكمال

قضاؤه قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظهر فيه احكام النفل  
( فلهذا لا يتأدى عصر امسه ) الذى وجب فى الذمة كاملا لصيرورة سببه  
كاملا ( فى الوقت الناقص ) اى فى الوقت الذى تغير فيه قرص الشمس من  
عصر يومه لان الناقص لا يؤدى عن الكمال \* فان قلت كل الوقت ناقص بنقصان  
بعضه فينبى ان يجوز عصر امسه فى الوقت الناقص من عصر يومه \* قلنا نقصان الوقت  
ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا  
عن الفعل كان الكل كاملا ( بخلاف عصر يومه ) فانه جائز فى الوقت الناقص لانه اذا  
شرع فى الجزء الاخير منه تعين للسببية فيجب فى الذمة ناقصا لنقصان فى ذلك الجزء  
فيتأدى بصفة النقصان \* فان قلت اذا سلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يصل  
لايجوز قضاؤه فى اليوم الثانى وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه

عن البطلان كما يجهى تحقيقه فيتقدر بقدر الضرورة فلا يظهر ذلك فى ثبوت اللزوم على  
سبيل الكمال حالة الاداء وحالة القضاء لان ذلك يصير الى ما وراء الضرورة وذلك لا يجوز  
ولان سلم عدم ظهور احكام النفل كيف وهو يقرأ فى مجموعه ويستفتح فى الشفع الثانى  
ان كان رباعيا واما عدم جواز قضاؤه قاعدا فلانه التزمه بشروعه قائما وفيه نظر  
لان هذا انما يمتشى على قولهما لان الشروع بمنزلة النذر عندها ولو نذر ان يصل  
قائما يلزمه قائما فكذا اذا شرع قائما لايجوز ان يتم قاعدا فيلزمه القضاء بهذه  
الصفة اذا افسد لان القضاء يحكى الاداء فى جميع اوصافه اما عندناى حنيفة رحمه الله  
فينبى ان يجوز قاعدا لان عنده اذا شرع قائما لايجوز ان يتم قاعدا لان ترك القيام  
لا يبطل ابتداء بقاء اولى واذا كان القيام لا يلزم فى الاداء فى القضاء كذلك للثلاز يد  
القضاء على الاداء وهذا بخلاف النذر فانه التزم بالقيام صريحا فلزمه كذلك حتى لو نذر  
ان يصل مطلقا لا يلزمه القيام على الصحيح لان القيام زيادة صفة فى النفل فلا يلزم  
الابشرط وان الشروع قائما ليس ملزما لذاته بل لصون المؤدى عن البطلان وهو فى بقاءه  
عبادة لا يحتاج الى القيام ولا يقال لما افسده صار واجبا فى الذمة فيجب بصفة القيام  
لانا نقول وجوبه انما ثبت بالشروع فان النفل ينقلب فرضا بعد الشروع مع جواز ترك  
القيام ( قوله قلنا نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته الخ ) حاصله ان الفرض لما صار  
وينا فى الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة  
فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت محلته للقضاء وبقيت سببية فكان  
الوجوب ثابتا بسبب كامل كذا كره شمس الائمة واجيب ايضا بان الاجزاء الصحيحة  
اكثر فيجب الاداء كاملا ترجيح الاكثر الصحيح على الاقل الفاسد وفيه تأمل ( قوله  
فان قلت اذا سلم الكافر الخ ) هذا السؤال مع جوابه مستغنى عنه بما ذكره

والختم فيه كذا فى فصول  
البدائع ثم ان الاقتصار  
فى تفسير الوقت الناقص  
على ذلك ليس كما ينبى  
بل الظاهر تفسيره بالاوقات  
الثلاثة التى هى وقت الطلوع  
والغروب والاستواء  
كفعله صاحب المرقاة ( قوله  
لان الناقص لا يؤدى  
عن الكمال الاظهر  
لاينوب كفى جامع الاسرار  
( قوله قلنا نقصان الوقت  
الخ ) كذا ذكره شمس الائمة  
وقد يجاب عنه بان الاجزاء  
الصحيحة اكثر فيجب  
للكمال الصحيح على الاقل  
الفاقد ( قوله فان قلت  
الخ ) هذا السؤال لاموقع  
له بعد ما ذكره قبل اسطر  
بقوله نقصان الوقت ليس  
باعتبار ذاته الخ لان مدار  
السؤال هو وجوبه ناقصا  
لنقصان سببه وقد عرفت  
حاله من ذلك الكلام  
( قوله اذا سلم الكافر )  
وكذا اذا بلغ الصبي او  
طهرت الحائض فى ذلك  
الوقت ( قوله لايجوز  
قضاؤه فى اليوم الثانى )  
ذكر صدر الاسلام

وفى هذا لارواية فى هذه المسئلة عن السلف فيحتمل ان يجوز كذا فى التحقيق ( شمس )



\* قلت المراد من قولنا ماوجب ناقصا يتأدى ناقصا الواجب الذي لم يصر ديننا في الذمة لان التقصان في الاداء انما يتحمل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل التقصان لانه لا جابر له في الفأنت \* ولقائل ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ماثبت في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايقاضه جعل كل الوقت سببا بعد الفوات لا يصح في كافر اسلم في آخر الوقت لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزاء ( ومن حكمه ) اى ومن حكم هذا النوع الذى جعل الوقت ظرفا له ( اشتراط نية التعيين ) يعنى تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض ذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض ولو نوى فرض الظهر يكفي والاصح انه شرط لان فرض الظهر يكون اداء وقضاء فلا يتعين الاداء الا بذكر فرض الوقت ( ولا يسقط ) التعيين ( بضيق

شمس الاثمة بقوله نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته الخ ( قوله قلت المراد من قولنا ماوجب ناقصا الخ ) جواب تسليمى وكان الاحسن ان يمنع ثم يسلم بان يقول لان سلم عدم جواز القضاء في الوقت الناقص فان جواب المسئلة غير مروى عن السلف فيحتمل ان يكون جائزا كما اختاره الزدوى سلمنا ذلك كما اختار شمس الاثمة لكن المراد من قولنا ماوجب ناقصا يتأدى ناقصا الواجب الذى لم يصر ديننا في الذمة اما اذا صار ديننا في الذمة فلا يمايناه قريبا ( قوله ولقائل ان يقول الخ ) وارد على الجواب الذى قبله والمراد بالسبب وقت الاحمرار واجيب بانه لا نقص في ذات ماثبت في الذمة بحال وانما النقص باعتبار ما جاوزه الزمان من المحذور وقد فارقه افوات الاداء فعاد الى الكمال واثبت ما ثبت به بصفة الكمال وقارنه وقت القضاء فامتنع ايضاعه فيه لامتناع ايضاع وقت الكمال في وقت الناقص ويجاب ايضا بما اجاب به الشارح قريبا من ان التقصان في الوقت ليس باعتبار ذاته لانه وقت كسائر الاوقات بل باعتبار كون العبادة فيه شيئا بعبادة الكفرة فاذا مضى الوقت من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان فكان الواجب ثابتا بسبب كمال ( قوله وايضا الخ ) وكذا الصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت الجواب ان ما سلم فيه من اجزاء الوقت وما بعده هو كل الوقت في حقه اذ كلية شئ بحسبه فافهم ﴿ قوله ومن حكمه ﴾ عقب هذا النوع من الوقت باحكام اربعة الاول ان النية شرط الثانى ان يعينها كذلك الثالث ان التعيين لا يسقط بضيق الوقت الرابع انه لا يتعين بنفسه نصا او قصدا وانما يتعين ضرورة تعين الاداء كذا قاله بعض الشارحين ( قوله اى تعيين فرض الوقت ) قيل هذا هو الاصح لان فرض الظهر قد يكون قضاء فلا يتعين الاداء الا بفرض الوقت وقيل ظهر اليوم هو الاولى لانه بمجرد ان خرج الوقت بخلاف فرض الوقت ولو قال اصلى الظهر لا غير فالاصح انه يجزئه كذا في فتاوى

( قوله قلت المراد من قولنا ماوجب ناقصا الخ ) هذا قريب من الجواب السابق المنقول عن شمس الاثمة ثم انه جواب تسليمى وقد اشيرنا الى المتنع فليتدبر ( قوله ولقائل ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ماثبت في الذمة الخ ) جوابه ماسبق من ان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شيئا بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل كان الكل كاملا ( قوله وايضا جعل كل الوقت سببا الخ ) قد يجاب عنه بان ما سلم فيه من اجزاء الوقت وما بعده هو كل الوقت في حقه اذ كلية كل شئ بحسبه



الوقت) اى بان ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب وفيه دفع لمن يتوهم ان الحكم ينتفى بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة الوقت واذا ضاق وزال التوسعة ينتفى ان يسقط التعيين واجب بانه لا يسقط لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب كالتبختر في العواوف وعدم السقوط هنا من ذلك القبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب للتعين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعيين (ولا يتعين بالتعيين) اى لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين

العتابي ولك ان تقول لان لم عدم جواز فرض الوقت خارج الوقت لان الفاتنة لها وقت بالحديث ويجب عنه بان المراد بالوقت هنا وقت الاداء والمراد بالوقت في الحديث في حق عدم الاتم لاجتماعهم ان ما يأتى المصلى بعد الوقت قضاء (قوله واجب بانه الح) جعل الشارح قول المصنف ولا يسقط بضيق الوقت جوابا عن سؤال مقدر تبعاً لبعض الشارحين وفيه نظر اذ بالتضييق ان يعين الواجب تعين رمضان فالسقوط واجب بالضرورة كما في رمضان وان لم يتعين تعينه فالسؤال ساقط ولوعلى بان وصف الصلاة عبادة كاصلاها فيشترط له النية كالاصل لكن اولى كذا قيل وفيه بحث لانه يلزم على هذا اشتراط تعيين النية في الصوم وليس كذلك والحق انه حكم آخر معلول بعلة اخرى ليس جوابا عن سؤال مقدر وقد عرفت في القسرة الميسرة ان الواجب متى وجب بصفة لم يبق بدونها وهما سبب التوسعة ما شرع الاسبب التعيين فلا يبقى بدون (قوله لان الحكم قد يزول بزوال السبب الح) فيه نظر لما علمت ان الاصل في الحكم ان يزول بزوال علة واورد بقاء الملك بعد البيع والهبة واجب يمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت الجواهر فتبقى واورد بقاء الرمل مع عدم السبب واجيب بان النبي صلى الله عليه وسلم فعله بعد زوال سبب المشروعية تذكيرا للنعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها فهذه علة اخرى والحكم قد يثبت بعلم متبادلة وانتفاء شخص العلة لا يؤثر في انتفاء نوع الحكم واثن سلم بقاء الحكم هنا مع عدم العلة فهو غير معقول لا يقاس عليه غيره فافهمه (قوله ويمكن ان يقال الح) هذا الجواب هو الحق في هذا المقام كما قررناه فلا يصلح ان يورد بصيغة الامكان المشعرة بالضعف ولك ان تقول فرض الوقت هو الواجب الاصلى لاختصاص الوقت به وغيره من المتعدد واما هو من المحتملات والمحتاج الى التعيين اتما هو المحتمل كالحجاز من الحقيقة واجيب بان ما ذكرنا يدل على اشتراط النية لوصف العبادة ووصف العبادة عبادة كاصلاها فيشترط له النية كالاصل لان العبادة لا بد لها من النية كذا قيل وفيه تأمل (قوله وذلك باق عند الضيق) ولا اعتماد بالولوية فرض الوقت بعد تقرر الحكم (قوله اى لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين

قوله واجب بانه لا يسقط لان الحكم الح) ان اراد ان هذا التعليل ايضا داخل فيما اجاب به المصنف عن السؤال كما هو المتبادر من كلامه فهو خلاف الواقع اذ لا دلالة عليه في كلام المصنف لا في المتن ولا في الشرح والايلازم ان لا يكون كلام المصنف جوابا صحيحا بل منعابرا لما ذكره السائل وفي الشرح الا كملى الحق انه حكم آخر معلول بعلة اخرى ليس جوابا عن السؤال وقد عرفت في القسرة الميسرة ان الواجب متى وجب بصفة لم يبق بدونها وهما سبب التوسعة ما شرع الواجب الاسبب التعيين فلا يوجد بدونه

(قوله وذلك باق عند الضيق) ممنوع لتعيين الفرض عنده بناء على ما سئله هو في النوع الرابع من ان المسلم لا يشتغل باداء النفل مع فوات الفرض الا ان يقال ان النفل عنده مشروع باصله ووصفه او باصله فقط حتى لو اداءه كان صحيحا غاية الامر انه يكون آثما لتفويت اداء الفرض باداء



العبد نسا بأن يقول عينت هذا الجزء للسببية ويجوز الاداء بعده او قصدا بأن ينوى ذلك (الابالاداء) يعنى بعض الاجزاء انما يتعين باتصال الاداء به لان التعيين وضع الاسباب وليس للعبد ذلك وانما له الاختيار في تعيينه فعلا بأن يؤدي في اي جزء يريد (كالخات) اي كما ان الخات في العيين له ان يختار في الكفارة احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولوعين احدها لا يتعين بل له ان يفعل الآخر (او يكون) الوقت (معياراه) اي مقدارا لذلك الواجب حتى يزداد زيادته وينقص بنقصانه (وسببا لوجوبه كسهر رمضان) اما كونه سببا فلانه اضيف اليه وقيل صوم شهر رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على سببته لان الاصل في الاضافات اضافة المسبب الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط لادائه ايضا الا انه لم يذكره لانه عرف من كونه موقتا ان الوقت شرط

(العبد) لان الشارع خير العبد فيه فلم يقبل التعيين بتعيينه لان تعيين الشرط والسبب نوع تصرف في المشروط لانه تقييد المطلق وهو نسخ لاطلاقه وليس للعبد تعيين ذلك ثم ان الشارح اراد ببعض اجزاء الوقت الخ ان بعضا آخر متعين للسببية من غير شروع تعيين الجزء الاخير فهو ينفى ما ذكره سابقا من اشتراط اتصال الاداء في تقرر السببية على الجزء الاخير وان اراد ان البعض المطلق الذي جعل سببا من الوقت لا يتعين الابالاداء ولو كان جزء اخيرا كما هو ظاهر عبارة المصنف فينافى قولهم ان الجزء الاخير متعين للسببية شرع او لم يشرع فتأمل (قوله) وليس للعبد ذلك الخ) حاصله ان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشرائع وليس ذلك للعبد لان دعوى ذلك اشتراك وانما له الارتفاق بما هو حقه وهو ايقاع الفعل في اي جزء شاء من اجزاء الوقت فاذا وقع فيه تعين ذلك الجزء له حكما بفعله لاقصدا كافي خصال الكفارة فان الواجب احد الامور الثلاثة من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين بشيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا نسا بل يختار ايهما شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه كذا قيل (قوله) حتى يزداد زيادته وينقص بنقصانه) اي كافي ايام الشتاء فان الواجب ينتقص بنقصان النهار وفي ايام الصيف بالعكس وهذا علامة المعيارية اذ المعيار ما يقاس به غيره ويسوى به وهذا الوقت بهذه المثابة (قوله) لان الاصل في الاضافات الخ) اعلم ان الاصل ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف وطريقا له لان المضاف حادث بالمضاف اليه فاذا قيل كسب فلان علم ان فلان سبب للكسب وانه احده بفعله وانما يضاف الحكم الى الشرط مجازا بعلاقة المجاورة لان الحكم

(قوله) بان يقول عينت هذا الجزء للسببية) كذا في التساوي وقال اشريف قدس سره هذا ليس بمستقيم لان تعيين الجزء للسببية ليس في وسع العبد ولو قال عينت هذا الجزء للاداء لكان اولي (قوله) ويجوز الاداء بعده) لو كان اخره عن قوله او قصدا بان ينوى ذلك لكان كلامه اكثر انتظاما واوفر فائدة (قوله) لان الاصل في الاضافات اضافة المسبب الى السبب) لان الاضافة للاختصاص واقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب وقول الشارح لانه حادث به يكون في المآل بيانا لكون ذلك اقوى وجوه الاختصاص (قوله) الا انه لم يذكره الخ) ولا يلزم ذكر الشرط في التسويح المتقدم لاننا ندعى الوجوب في الترك كذا في الشرح الاكمل



لادائه بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في المنذور المعين ولا معيارا كوقت الصلاة ولهذا خصهما بالذكر \* فان قلت السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل فسرناه به لثلا يرد عليه ان الكافر اذا اسلم في بعض النهار لا يجب عليه صوم ذلك اليوم مع ان شهود جزء من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر والغاء المعيارية وعلى الثاني لا يكون الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ماهو

يوجد عنده كما يوجد عند العلة كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر والاسلام شرطان للوجوب والسبب للفطر رأس يمونه ويلى عليه وفي الحج السبب هو البيت \* فان قلت اليس لكل من السبب والشرط والظرف اتصال بالحكم فبالحكم جعلتم الاصل في الاضافة اضافة الحكم الى السبب دونهما \* قلت ان اتصال الحكم اشد من اتصاله بهما لان تعلقه به تعلق ثبوت ووجود وتعلقه بهما تعلق مجاورة ومالوجود او يجعل الاضافة فيه حقيقة ماهو بالمجاورة لا ابتداء الاضافة على الاختصاص وهو باصناف السبب اتم وما كان اتم تكون الى الحقيقة اولى والحاصل ان الاضافة انما تكون علامة السبب اذا لم يكن غير المضاف اليه اولى بها اما اذا كان فلا كصدقة الفطر فانه صلى الله عليه وسلم قال ادوا عن تموتون فدل على ان الرأس هي السبب اذ المؤنة انما تجب على الرأس لاعلى الوقت فعلمنا ان الرأس هي السبب والوقت شرط وبهذا يتدفع ماذهب الشافعي من ان السبب هو الوقت للاضافة اليه ولوجوب التكرار فيه دون الرأس ويتدفع هذا بان الرأس وان كانت متحدة حقيقة لكن جعلت متعددة تقديرا لتحديد المؤنة التي جعلت لاجلها سببا (قوله قد لا يكون سببا كما في المنذور المعين) فان السبب هناك كذا قيل وفيه شيء لاقتضائه ان يكون المؤدى نفسه هو الواجب وليس كذلك بل الواجب احد الامور في ضمن اداء احدها هو المنذور ولذلك قلنا لو نذر صوم شهر بعينه كرجب فصام عنه جمادى اجزا عن المنذور لانه تعجيل بعد وجوب السبب (قوله ولهذا خصهما) اي السبب والمعيار بالذكر ولا يلزم ذكر الشرط في النوع المتقدم لانا لم ندع الوجوب في الترتيب (قوله فسرناه به لثلا يرد عليه ان الكافر اذا اسلم الخ) اقول لاحاجة الى هذا التفسير لان المراد بالجزء الجزء الاول من كل يوم كاسبأتي وحينئذ لا يرد الكافر اذا اسلم في بعض النهار لانه لم يكن اهلا للوجوب في الجزء الاول ولا يمكن القول هنا بانتقال السببية لثلا يلزم الغناء المعيارية على انه يلزم على تفسير الشارح عدم صوم ذلك اليوم الاول لوجوب تقدم السبب على السبب (قوله والغاء المعيارية) لعدم تحقق الصوم في الليالي

اي وقد لا يكون معيارا ليصح التمثيل بوقت الصلاة (قوله فان قلت السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل الخ) هذا السؤال مع جوابه المذكور مأخوذ من شرح المغني للقاتاني لكن تفسير الجزء بالصوم الكامل وتقييده به مع ما ذكره من التعليل زيادة من الشارح مفسدة للكلام لان التريديد حينئذ لا يكون حاصرا لجواز ان يكون السبب جزا آخر من الشهر كالجزء الاول من كل يوم كما هو المذهب ثم انه على ذلك ايضا لاننا لم نذكره كالايجز ولو كان السبب ما ذكره لكان يلزم ان يكون السبب لصوم كل يوم اليوم المتقدم عليه لوجوب تقدم السبب على السبب ولا يذهب عليك انه مما لم يقل به احد مع ما فيه من لزوم عدم وجوب صوم اليوم الاول من الشهر (قوله فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر) لوجوب تقدم السبب على السبب (قوله والغاء المعيارية) لعدم تحقق الصوم في الليالي



( قوله قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي ) وهو معيار للصوم ايضا بمنزلة الكيل في المكيل اذ الصوم عبارة عن امساكات ممتدة مقدرة بالشهر بحيث لا يفضل من اجزائه شيء فيسرع فيه غيره من جنسه وقيد بذلك لثلا يقال كيف يكون الشهر ٢٤٥ معيارا للصوم مع ان بعض اجزائه وهو الليالي يفضل عنه

كذا ذكره القاتني ثم ان

سببية الليل لا يقتضي

جواز الاداء فيه كمن اسلم

في آخر الوقت فلا يردان

سببية الشهر كله يقتضي

جواز الاداء في كل جزء

منه كالليل ( قوله ولكن نقل

الى جزء ) قال في التلويح

الختار عند الاكثرين ان

الجزء الاول من كل يوم

سبب لصومه وذهب شمس

الاثمة السرخسي الى ان

السبب مطلق شهود الشهر

الا ان السبب هو الجزء

الاول منه لثلا يلزم تقدم

الشيء على سببه واهذا يجب

على من كان اهلا في اول ليلة

من الشهر ثم جن قبل

الاصباح وافاق بعد مضى

الشهر حتى يلزمه القضاء

انتهى فالمراد بالجزء المنقول

اليه فيما ذهب اليه السرخسي

هو الجزء الاول

من اول ليلة من الشهر

فقول القاتني والشارح

في تعليقه رعاية للمعيارية

ليس كما ينبغي اذ لا مدخل

فيه لرعاية المعيارية بل الظاهر

مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة الى الجزء غير مسموع

\* قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي ولكن نقل منه الى جزء منه رعاية

للمعيارية كما قلنا بمثله في باب الصلاة رعاية للظرفية ( فيصير غيره منقيا ) هذا

نتيجة كونه معيارا وسببا فلا يصير غيره مشروعا يؤيده قوله عليه السلام اذا

انسأخ شعبان فلا صوم الا رمضان ( ولا يشترط نية التعيين ) اي نية كون

صومه من رمضان وقال الشافعي يشترط نية فرض رمضان لان وصف الفرضية

عبادة كاصل الصوم فشرط النية بالوصف لثلا يلزم الجبر في صفة العبادة

كما شرطت باصله قلنا لما صار الصوم متعينا في الزمان صار كالمعتين في المكان

مضاف اليه ) اي وهو الشهر ( قوله وما هو سبب ) اي وهو الجزء

( قوله والاضافة الى الجزء غير مسموع ) اذ لم يسمع صوم يوم رمضان حتى

يثبت السببية ( قوله قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي الخ )

ذهب الجمهور الى ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم

عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقص كالصلاة في اوقاتها فتعلق

كل سبب ولان الليل يتأق الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب شمس الاثمة

السرخسي الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص

والاضافة فان الشهر اسم للمجموع غير ان السببية تفات عن المجموع الى الجزء الاول

منه رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في الصلاة رعاية للظرفية ولثلا يلزم تقديم الشيء

على سببه ولهذا يجب صوم على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن

قبل الصباح وافاق بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء وكذا يجوز اداء نية

الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل

غروب الشمس وسببية الليل لا يقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت

وكذا قوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته تدل على ذلك اذ ليس المراد منه حقيقة

الرؤية اجماعا بل ما ثبت بها وهو شهود الشهر ولا وجه للتغيير بالرؤية عن

الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات

تفيد لمجموعها سببية شهود الشهر مطلقا هذا ولا يخفى على متأمل ان ما ذهب

اليه شمس الاثمة لا يدفع السؤال الذي ذكره الشارح وهذا ما ذهب اليه الجمهور

من باب اولي فتأمل ( قوله كالمعتين في المكان الخ ) وقوله كما اذا كان

ان يقال لثلا يلزم تقدم الشيء على سببه كما في التلويح ( قوله هذا نتيجة كونه معيارا وسببا ) لو اقتصر

على ذكر المعيارية كما فعله القاتني لكان اولي لان مدخل السببية في عدم مشروعية غيره فيه غير ظاهر

( قوله قلت السبب الشهر كله الخ ) فيه ايهام ان شمس الاثمة السرخسي يقول بان السبب هو الشهر كله من غير نقل



( قوله اى بمطلق نية الصوم ) لو قال اى بنية مطلق الصوم ﴿ ٢٤٦ ﴾ لكان اظهر ( قوله وبقي اطلاق

والاطلاق في المتعين تعيين فلا حاجة الى نية التعيين ( فيصاف بمطلق الاسم )  
اى بمطلق نية الصوم كما اذا كان في الدار زيد وخده وقلت يا انسان تعين هو  
لعدم مزاحمة غيره اياه ( ومع الخطأ في الوصف ) بأن ينوى النفل او واجبا  
آخر لانه نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف فيبطل  
الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم \* فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض  
فصار بمنزلة ترك النية \* قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل وقد لغت

في الدار زيد وقلت يا انسان تعين هو لعدم مزاحمة غيره اياه فكذا هنا لما لم يشرع  
في الوقت الا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو للايجاد وطاب  
الحصول لعدم مزاحمة غيره اياه \* ولقائل ان يقول ان اراد بقوله يا انسان زيدا  
مثلا فهو صحيح ولكنه ليس نظير ما نحن فيه الا ان يراد بمطلق الصوم الذي  
هو متعلق النية صوم رمضان وحينئذ ليس هو محل النزاع لانه قصد صوم رمضان  
بذلك وان لم يرده بعينه بل ان اراد فردا يطلق عليه ذلك الاسم لم يخطره  
بخطره سوى ذلك كما هو حقيقة ارادة المطلق مثل قول الاعشى يا رجلا خذ  
بيدى فليس هو ارادة ذلك المتعين فانه لم يقصده بل ما يطلق عليه الاسم سواء  
كان ذلك او غيره فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لاعن قصد اليه اذ الفرض  
انه لم يقصده بعينه فيكون حينئذ جبرا لكن لا بد من اداء الفرض من الاختيار  
واختيار الاعم ليس اختيارا للاخص بخصوص ﴿ قوله فيصاف بمطلق الاسم ﴾  
ولك ان تقول عدم اشتراط نية التعيين هو معنى الاصابة بمطلق الاسم فاحدها يعنى  
عن الآخر ويمكن ان يجاب بأنه تصريح بما علم التزاما ( قوله بان نوى النفل )  
ذهب بعض المشايخ الى ان مسئلة نية صوم النفل في رمضان من الصحيح المقيم  
انما هو مصورة في صوم يوم الشك بان يشرع بهذه النية ثم يظهر انه من رمضان  
حتى يكون هذا الظن مفعوا اما لو وجدت في غيره يحشى عليه الكفر بأنه ظن ان الامر  
بالامسك المعين ومثل هذا الظن يحشى عليه الكفر فانهم ( قوله والوقت قابل  
للاصل دون الوصف ) وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل الامر  
بالعكس فيقتصر البطلان على الوصف ويبقى اطلاق الصوم والاطلاق من المتعين  
متعين وحينئذ يرد الاشكال المتقدم ولك ان تقول الوصف ههنا لازم ضرورة  
ان الصوم لا يوجد بدون وصف آخر ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضى بطلان  
الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تفاوت بحسب  
المفهوم واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر والجواب ان اللازم  
احد الاوصاف لاعلى التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز

اصل الصوم ) اذ ليس  
من ضرورة بطلان الوصف  
بطلان الاصل لان قوام  
الاصل ليس به

السببية الى جزء منه مع  
ان في عدم هذا النفل  
تفويت تقدم السبب  
وايهام انها نقلت منه الى  
جزء منه نهاري رعية  
للمعيارية مع ان في هذا  
النفل ترك رعايته ارا الحق  
ما في التلويح انه ذهب الى  
سببية الشهر كل على ماهو  
الظاهر من النص والاضافة  
الى الشهر اذ قيل صم شهر  
رمضان فان الشهر اسم  
للمجموع والى نقل السببية  
الى الجزء الاول الليلي منه  
لثالب لازم تقدم الشيء على  
سببيه ولهذا يجب على  
من كان اهلا في اول ليلة  
منه ثم جن قبل الصباح  
وافاق بعد مضي الشهر  
حتى يلزمه القضاء وما  
استدل به الاكثرون على  
ان الجزء الاول من كل  
يوم سبب لوجوب صومه  
من ان الليل ينافى الصوم فلا  
يصالح سببا لوجوبه فدفع  
بان سببية الليل لا يقتضى  
جواز الاداء فيه كمن اسلم  
في آخر الوقت فان قلت ان ما  
في التلويح ان مذهبه سببية

مطلق شهود الشهر الا ان السببية نقلت الى الجزء الاول الليلي منه قلت مراده بشهود الشهر المشهود ( ان )



فيلغو ما في ضمنها ( الا في المسافر ينسوى واجبا آخر ) المستثنى منه محذوف  
 يعني يصاب فرض الوقت مع الخطأ في الوصف في حق كل احد الا في المسافر  
 فان الصوم لا يصاب في حقه مع الخطأ في وصفه بل يقع عما نوى ( عند ابى حنيفة  
 رحمه الله ) قيد به لان عندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان السبب وهو  
 شهود الشهر تحقق في حقهما الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر فاذا  
 ترك الترخص كان المسافر والمقيم سواء فيقع عن الفرض وله ان وجوب  
 الاداء لما سقط عن المسافر صار رمضان في حق ادائه بمنزلة شعبان  
 فاذا نوى نفلا او واجبا آخر في شعبان يصح فكذا في رمضان ( بخلاف  
 المريض ) خبر مبتدأ محذوف اي المسافر بخلاف المريض فانه اذا نوى واجبا  
 آخر او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا  
 صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحقق بالصحيح فيقع مانوى عن فرض  
 الوقت وهو مختار فحضر الاسلام وشمس الاثمة وتابعهما المصنف ولكن اكثر

ان يوجد بوصف آخر كالفرض هنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع  
 فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النافلة عن الصوم لانه يتنى  
 الشيء الذي هو نفل يكون ذلك نفلا للصوم وقد يجاب عن اصل استدلاله باننا لانسلم  
 ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما  
 الزمنا الله تعالى بدليل قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل  
 الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم  
 اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بالزام من الله تعالى فبنية النفل او واجب  
 آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر اذا لاثرت لظنه ان يكون اللازم ليس  
 بلازم ( قوله ) الا في المسافر ينسوى واجبا آخر الخ قال بعض الشراح وهو استثناء  
 من قوله ومع الخطأ في الوصف لان قوله فيصاب بمطلق الاسم على الاصح وقال بعضهم  
 هو استثناء من قوله فيصاب بمطلق الاسم لكن لا على الاصح انتهى اقول قوله لكن  
 لا على الاصح هو تخرج بعض المشايخ على رواية الحسن وهو ان رمضان في حق  
 المسافر لا يصاب بمطلق الاسم والاصح انه يصاب به كاسيأتي وفي بعض الحواشي  
 قوله ينسوى واجبا آخر حال عن المسافر فكيف يمكن مع هذه الحالة صرف  
 الاستثناء الى قوله فيصاب بمطلق الاسم فتأمل ( قوله ) صار رمضان في حق  
 ادائه بمنزلة شعبان ) واذا كان في حق ادائه بمنزلة شعبان فيقبل سائر انواع العبادات  
 فيرد النفل على رواية ابى حنيفة وهي صحيحة من انه يقع عن فرض الوقت  
 اذا نواه وكان ينبغي ان يقع عن النفل لان الوقت في حقه بمنزلة شعبان فتأمل  
 ( قوله ) فاذا نوى نفلا او واجبا آخر في شعبان يصح فكذا في رمضان )  
 هذا التشبيه في حق النفل على رواية الحسن وهي غير صحيحة كما يأتي ( قوله )  
 وهو مختار فحضر الاسلام وشمس الاثمة وتابعهما المصنف ) وفي المنتخب

( قوله ) يعني يصاب فرض  
 الوقت مع الخطأ في الوصف  
 فيه اشارة الى ان الاستثناء  
 المذكور لاتعلق له بقوله  
 بمطلق الاسم على ما هو  
 موجب التقييد بقوله  
 ينسوى واجبا آخر فقول  
 الشيخ اكل الدين هو  
 استثناء من قوله مع الخطأ  
 في الوصف او من قوله  
 فيصاب بمطلق الاسم لكن  
 لا على الاصح كما سيجيء  
 منظوره فيه. وشاؤه الذهول  
 عن ذلك ( قوله ) صار  
 رمضان في حق ادائه  
 بمنزلة شعبان ) وانما قال  
 في حق ادائه لانه في حق  
 نفس الوجوب ليس بمنزلة  
 شعبان لتحقق سبب  
 الوجوب فيه دون شعبان  
 ( قوله ) فانه اذا نوى واجبا  
 آخر او النفل ) ذكر  
 النفل ههنا استطرادى  
 ( قوله ) ولكن اكثر



المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى ( ظاهر كلامه يومهم جزم صاحب الهداية بكون الحكم في صورة نية النفل ايضا وقوع ٢٤٨ ) الصوم عن المنوى وليس كذلك

المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف زيادة المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر ووفق بعض العلماء بينهما بان المرض متنوع الى ما يضر به الصوم كوجع الرأس والعين والى ما يضر به كالاامراض الرطوبية والترخص بخوف ازدياد المرض يكون في النوع الاول والترخص بحقيقة العجز في النوع الثاني ( وفي النفل عنه روايتان ) يعنى اذا نوى المسافر النفل روى ابن سماعة عن ابي حنيفة انه لا يصح بل يقع عن فرض الوقت وهو الاصح لان ترخص الفطر للمسافر لما كان لكونه اخف نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى والفائدة في النفل الثواب

وهو الصحيح وفي المجمع انه الاصح وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى فيكون كالمسافر وهو اختيار شيخ شمس الاسلام خواهر زاده وصاحب الهداية وقاضيخان وظهير الدين الولوجي وظهير الدين البخاري وابي الفضل الكرمانى وفي الايضاح وكان بعض مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انهما متساويان بل قيل انه ظاهر الرواية قال الشيخ عبدالعزيز وكشف هذا ان الرخصة لاتعلق بنفس المرض بالاجماع لانه متنوع الى ما يضر به الصوم كالحميات ووجع العين والرأس وغيرها والى ما يضر به كالاامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والرخص انما يثبت للحاجة الى دفع المشقة فيتعلق في النوع الاول بخوف ازدياد المريض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للخروج وفي الثاني بحقيقته فاذا صام هذا المريض عن واجب آخر او النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت فاذا صام ذلك المريض كذلك يقع عما نوى لتعلقها بعجز مقدر وهو ازدياد المرض كالمسافر فيستقيم جواب الفريقيين والى هذا اشار شمس الاثمة حيث قال وذكر ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قوله ابي حنيفة رحمه الله وهذا سهو مأول ومراده مريض يطبق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض ﴿ قوله وفي النفل عنه روايتان ﴾ انما اخر هذا وقدم ذكر المريض وكان الاولى ابلاؤه بالمسافر لانه لو فعل ذلك لتوهم ان المريض ليس في صوم نفله روايتان عن الامام مع ان فيه روايتان وروى

لانه قال وعند ابي حنيفة رحمه الله اذا صام المريض او المسافر بنية واجب آخر يقع عنه وعنه في نية التطوع روايتان انتهى فالواجب الاقتصار على ذكر واجب آخر ( قوله ووفق بعض العلماء ) هو صاحب الكشف ( قوله والترخص بخوف ازدياد المرض يكون في النوع الاول ) فرادا اكثر المشايخ وصاحب الهداية بالمرض ذلك كما ان مراد فخر الاسلام وشمس الاثمة هو النوع الثاني ( قوله لان ترخص الفطر للمسافر لما كان لكونه اخف الخ ) قال في التحقيق اذا نوى المسافر واجبا آخر يقع صومه عما نوى عند ابي حنيفة وله في ذلك طريقان احدهما ان الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه واذا اشتغل بواجب آخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته لكونه اهم اخف عليه من اسقاطه فرض الواجب ولما جازله الترخص بالفطر لانه اخف عليه

نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى ( الحسن ) ثم قال وهذا الوجه يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت كما روى ابن سماعة عنه لانه لا يمكن اثبات



والشارح رحمه الله نقل  
الدليل المذكور من الواجب  
الآخر الى النقل لاثبات  
حكمه هو نقيض حكمه  
ولم يصب لان معنى الترخص  
فيما اذا وقع الصوم عن  
فرض الوقت غير ظاهر  
( قوله والتذ المطلق ) مثل  
ان يقول نذرت ان اصوم  
يوما او شهرا ( قوله )  
فلان السبب في القضاء  
ما هو سبب الاداء ) وهذا  
غير ما سبق من ان القضاء  
يجب بما يجب به الاداء  
لان المراد به هو ما يتعلق  
به وجوب الاداء وهو  
الامر والمراد ههنا هو  
ما يتعلق به نفس الوجوب  
فلا يرد عليه ما قيل فيه شيء

( قوله فلان السبب  
في القضاء الخ ) يريد ان  
سبب وجوب المقضى  
في هذا المقام هو سبب  
وجوب المؤدى وهو  
الشهر المشهود غاية ما في  
الباب ان السببية انتقلت  
الى جزءه كما علمت ان  
سببي وجوب الصلاة  
المؤداة والمقضية واحد  
غاية ما في الباب ان السببية  
انتقلت الى جزء منه

وهو في فرض الوقت اكثر فلا يصح النقل وروى الحسن عن ابى حنيفة  
انه يصح لانه لما كان الوقت في حقه كسبعان يصح النقل فيه كما في شعبان قيد  
بالنفل لانه ان اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات  
لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق النية  
منه الى صوم الوقت ( او يكون معياره لاسباب كقضاء رمضان والنذر المطلق )  
هذا هو النوع الثالث من الموقت اما كون الوقت معيارا له فظاهر واما كونه  
ليس سببا فلان السبب في القضاء ما هو سبب الاداء وهو شهود الشهر وفي صوم

الحسن عن ابى حنيفة انه لا يصح لان انتفاء مشروعية الصيامات ليس من حكم الوجوب  
لانه موجود في الواجب الموسع بل هو من حكم تعيين هذا الزمان لاداء الفرض  
ولا تعين في حق المسافر لكونه مخيرا بين الاداء في الوقت والتأخير فصار هذا  
الوقت في حقه بمنزلة شعبان فيصح فيه من الصيام ما يصح فيه ومنه النقل فيصح  
ولقائل ان يقول ينبغي على هذه الرواية ان لا يجوز رمضان والمسافر الابنية من الليل  
كما قال زفر بعدم التعيين عليه لكن المذهب انه لا فرق بين المسافر والمقيم في عدم  
اشتراط نيتهمما كما هو المقرر في الفروع ( قوله فالاصح انه يقع الخ ) احتراز  
بالاصح عما قيل انه يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة وعن النقل على  
مقتضى رواية الحسن ( قوله لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية  
النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت ) اذ الوقت انما يصير بمنزلة شعبان  
على رواية الحسن اذا تحقق الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او  
واجب آخر ﴿ قوله كقضاء رمضان ﴾ فيه نظر فانهم جعلوا قضاء  
رمضان من الواجب المطلق فكيف يجعله قسما من الواجب المقيد بالوقت فتدبر  
ويمكن ان يجاب بانه لتقرر بالايام دون الليالي صار من المقيد بخلاف الزكوة فانها  
غير مقدرة بوقت من ليل او نهار فكان مطلقة فعلى هذا كونه موقتا عبارة  
عن الاختصاص بالشهر والمقسم اعم من ذلك وجه قول الجمهور ان تعريف المطلق  
وهو ما لا يتعلق بوقت محدود تعلقا لا يكون الا تيان في غير ذلك الوقت اداء بل  
قضاء ينطبق عليه لانه لا يفوت الا بالموت فبه لذلك ( قوله اما كون الوقت  
معيارا له فظاهر ) اى لكونه مقدرا به اذ لا يتصور قضاء صومين في يوم واحد  
( قوله فلان السبب في القضاء ما هو سبب في الاداء وهو شهود الشهر ) فيه شيء لان المراد  
بقولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء هو الامر الذي يتعلق به وجوب الاداء لاسبب  
نفس الوجوب ويمكن ان يجاب بان وجوب الاداء لما كان مقارنا لنفس الوجوب في انصوم

رعاية للصوم المؤدى في هذا المقام وللظرفية للصلاة المؤداة ثمه واما سبب وجوب القضاء في هذا  
المقام فهو سبب وجوب الاداء وهو الامر في قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه لا الشهر المشهود



لان المراد بقولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء هو الامر الذي يتعلق به وجوب الاداء لاسبب نفس الوجوب وقول الشيخ اكل الدين ان قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان ارادوا بذلك ما يتعلق بوجوب الاداء يرد عليه هذه المسئلة لا يظهر له وجه اذ لا مانع هنا من ان يكون وجوب الاداء فيهما بامر واحد ثم انه لا يرد على ذلك انتقال السببية من الجزء الناقص الى كل الوقت لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض لضرورة فاذا رفعت يعود الى الاصل كذا في اشرح الاكلى وفي الكشف ٢٥٠ وسبب القضاء التقويت او الفوات

النذر النذر \* فان قلت قيدت النذر بالطلق وهذا مشعر بان النذر المعين لا يكون من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فلا يكون الاقسام منحصرة في الاربعة \* قلنا النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار لاسبب لان سببه النذر لكن له شبه بالقسم الثاني في تعيين الوقت لذلك الصوم ولهذا يتأدى بمطلق النية وبذية النقل لكن لا يتأدى بذية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنقل ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر (فيشترط فيه نية التعيين) اي النية من الليل لان الاوقات غير متعينة للصيامات فيقع الامساك في اول اليوم من مشروع الوقت وهو النقل فلا يقع من القضاء واما اذا نوى من الليل فينقصد الامساك من اول النهار بمحتمل

وثبوتها بشيء واحد احدها بعبارة والآخر بشارته كما بيناه صح ان يقال سبب القضاء شهود الشهر وان كان هو نفس الوجوب لان سبب وجوب الاداء انما هو الامر بقوله فليصمه فبذية لذلك قلنا النذر المعين من القسم الثالث (قوله لكن له شبه الى آخره) حاصله ان جعله من القسم الثاني انسب لوجهين كونه معيارا وشرطا بخلاف القسم الثالث فانه مشابه له بوجه واحد وهو كونه معيارا والحاقه بما انسب لوجهين اولي مما اناسبه بوجه ومن ثم ذكره اهل الاصول في القسم الثاني واقترضوا في امثلة الثالث على ما لا يكون له شبهه بالقسم الثاني هذا ولا يخفى ان جواب الشارح لا يحسم مادة السؤال بخلاف ما ذكرناه (قوله بذية واجب آخر) كالكفارة او القضاء فاذا ادنى الناذر صوم الوقت عن قضاء او كفارة وقع عن مانوى اذ انوى من الليل لان القضاء والكفارة من محتملات الوقت فيشترط اهمال النية من الليل اما اذا نوى من النهار فانه يقع عن صوم الوقت وهو المنذور لان النية من النهار في حق القضاء والكفارة لغو (قوله لان تعيين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر الخ) اورد عليه ان التعيين باذن الشارع حيث جعل له ولاية الالتزام فينبغي ان يتعدى الى حقه واجيب بانه اذن مقتصر

او ما هو سبب الاداء فليتأمل (قوله وهو مشعر بان النذر المعين) مثل ان يقول لله على ان اصوم رجب او يوم الخميس (قوله لكن له شبه بالقسم الثاني الخ) ولا يذهب عليك ان شبه النذر المعين بالقسم الثاني لا يستوجب خروجه من القسم الثالث حتى يهتم فيه بالاحتراز عنه (قوله في تعيين الوقت لذلك الصوم) كما في صوم رمضان فالوقت فيه معيار وشرط للاداء وفي القسم الثالث الوقت معيار لا غير (قوله فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنقل) حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت (قوله ولا يؤثر فيما هو حق الشارع الخ) فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى (قوله اي النية من الليل) الظاهر

انه تفسير لكلام المصنف رحمه الله ولا يذهب عليك انه غير مطابق للمفسر لان المذكور (على) في كلام المصنف هو كيفية النية لا بيان وقتها (قوله ولا يقع من القضاء) وكذا الكفارات والنذر المطلق

(قوله لكن له شبه بالقسم الثاني) اي فلهذا قيدت النذر بالطلق ولولم اقيده به لزم ان يكون حكم مطلق النذر ومنه المعين وما ذكره المصنف من حكم قضاء رمضان الذي لا شبه لوقته بالقسم الثاني واحدا وليس كذلك وكأن المصنف اراد بما يكون معيارا لاسبابها بما يكون كذلك على وجه الكمال معتمدا



الوقت وهو القضاء (ولا يَحْتَمَلُ الفوات) لان وقته العمر (بمخلاف الاولين) وها الصوم والصلاة لانهما مشروران في الوقت المعين فيفوتان بفواته (كذا يشترط فيه التبييت) اى النية من الليل (بمخلاف القسمين الاولين) وها الصلاة والصوم فانهما يَحْتَمَلان الفوات اذا لم يؤدبا في الوقت المعهود فيكون قضاء (او يكون مشكلا) هذا هو النوع الرابع من الموقت (يشبه الميعار والظرف كالحج) فانه يشبه الميعار من جهة انه لا يصح في عام واحد الاحج واحد كالتهار للصوم ويشبه الظرف من حيث ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلاة (ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابى يوسف خلافا لمحمد)

(قوله فانه يشبه الميعار الح)  
الظاهر ان الضمير للحج  
وفيه تسامح

على مثاله فلا يشك ما اشار  
اليه من اشتراط نية  
التعيين في هذا القسم  
وصرف ضمير فيه الى قضاء  
رمضان مخالف للظاهر  
(قوله من جهة انه لا يصح  
في عام واحد الاحج واحد)  
المناسب لقسم هذه العبارة  
ان يقال من جهة انه لا يصح  
في جميع اجزاء وقت الحج  
الاحج واحد

على ان ينصرف في حق نفسه اعنى العبد واورد لما لم يتعد الى حق صاحب  
الشرع بقى الوقت محتملا لصوم القضاء والكفارة فيذنبى ان يشترط التعيين  
ولا يتأدى بمطلق النية كالمظهر عند ضيق الوقت واجيب بان صوم القضاء  
والكفارة وان كان من محتملات الوقت لكن اصل المشرع فيه النفل الذى صار  
واجبا بالتذمر وهو واحد فينصرف بمطابق النية اليه وكذا نية النفل بمخلاف  
المظهر للضيق فان تعين الوقت للواجب يعارض بتأخير الاداء الى زمان  
التضييق فلا يتعين الوقت له بعد ما كان غير متعين له لان ما بالاصل لا يزول  
بعارض ﴿قوله ولا يَحْتَمَلُ الفوات﴾ اى لا يفوت هذا النوع مادام عليه  
حيا لانه موقت بالعمر ولا يتعين عليه ادائه الا في آخر جزء من حياته فان  
مات ولم يؤد انتقل ذلك الى الكفارة كما في الشيخ الفانى ﴿قوله يشبهه  
الميعار والظرف الح﴾ لا يخفى ان في كل من الشبهين تسامحا لان الميعار شرطه  
ان يستغرق اركان المؤدى جميع الوقت كالصوم والحج وليس كذلك وحققة الظرف  
ان يسع الوقت الواجب وغيره من جنسه ووقت الحج لا يسع لان الواجب لا عبرة  
بكون اركانه يفضل عنها الوقت ﴿قوله كالحج﴾ اطلاق الاشكال على الحج  
مجاز اذا الاشكال في وقته لاني نفسه فيكون من اطلاق الحال وازادة المحل ثم ان  
الاصولين ذكروا لاشكاله وجهين كما بينهما الشارح وذكر فخر الاسلام وجهها  
آخر حيث قال في شرح التقويم وقت الحج وقت جعل طرفا لاداء الحج ومعنى  
اشكاله انه اذا اخر الحج عن هذا الوقت المعلوم له طرفا في هذه السنة وقع الشك  
في ادائه فانه ان عاش ادى وان مات تحقق الفوت فسميانه مشكلا وهذا هو الصحيح انتهى  
تحقيقه وظاهر هذا انه مخالف للوجهين المذكورين لان الوجه الاول بالنسبة الى المعيارية  
والظرفية والوجه الثاني بالنسبة الى الوقت وهذا بالنسبة الى الاداء لكن في المضى يرجع  
الى الثاني لان الاداء لا ينفك عن الوقت لكن ذكر الظرفية المحضة وفيه شيء كالا يخفى  
﴿قوله ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابى يوسف خلافا لمحمد﴾ ولا يشك  
ذلك بتأخير النبي صلى الله عليه وسلم الحج الى سنة عشر من الهجرة وقد فرض في



( قوله هذا بيان لاشكاله بوجه آخر ) الاول بالنسبة الى ﴿ ٢٥٢ ﴾ سنة الحج وهذا بالنسبة الى سنى العمر

هذا بيان لاشكاله بوجه آخر وهو ان الحج يجب عند ابى يوسف مضيقا لان ادراك العام الثانى مشكوك فصار اشهر الحج من العام الاول لادائه متعينا فاشبهه المعيار وعند محمد يجب موسعا ويجوز تأخيره من العام الاول واشهر الحج من كل عام صالح للاداء فاشبهه وقت الصلاة \* فان قلت لما ثبت ان وقته مضيق عند ابى يوسف وموسع عند محمد زال الاشكال \* قلنا لان كل واحد منهما لم يجزم بما حكم به فابى يوسف حكم بالتضييق للاحتياط حتى لو ادرك العام الثانى وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسيع بناء على ان الاصل فى الحياة البقاء ولهذا لومات قبل ادراك العام الثانى كان العام الاول متعينا للاداء عنده ففى الاشكال واثر الخلاف يظهر فى المآثم فعند ابى يوسف يآثم ان لم يؤد

سنة ست منها لان اشتغاله بالجهاد ومالله تعالى اعلم به سوغله ذلك على ان مدار الدليل وهو الشك فى الحياة الى قابل مفقود فى حقه عليه السلام لانه كان متيقنا بحياته الى ان يبين للناس امور الحج فمن ابى حنيفة رحمه الله وابتان صحهما كقول ابى يوسف قال الكرخى وجماعة فى مشايخنا هذا الخلاف بناء على ان الامر المطلق لا يوجب الاداء على الفور عند ابى يوسف وعند محمد على التراخى والذى عليه جمهور مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف ومسئلة الحج مسئلة مبتدأة ( قوله قلنا لا الخ ) حاصله ان ابى يوسف حكم بالتضييق للاحتياط لا لاقطاع التوسع بالكلية ولذا جاز ادائه فى العام الثانى وحكم محمد بالتوسع لظاهر الحال فى بقاء الانسان لا لاقطاع التضييق بالكلية ولذا يآثم بالتأخير لومات فى العام الثانى بالاتفاق كذا قالوا فثبت ان اشكاله لم يزل بما قاله لان وقته يشبهه كلا من الطرفين والمعيار عندها الا ان الاظهر الراجح فى الاعتبار هو المعيارية عند ابى يوسف والظرفية عند محمد رحمه الله ( قوله يظهر فى المآثم ) لافى حق صيرورته قضاء لو اخر حتى لواتى بالحج فى العام الثانى والثالث كان اداء بالاتفاق ( قوله فعند ابى يوسف يآثم ان لم يؤد فى العام الاول ) ولكنه اذا اداء فى عمره يرتفع الاثم كذا نقل سراج الدين الهندى عن مختلف الصدر الشهيد ( قوله قلنا لان كل واحد منهما الخ ) محصله ان الاشكال حاصل عنه كل منهما رضى الله عنهما فاندفع ما اشار اليه السائل من انتفاءه عند كل منهما والظاهر من سوق عبارة المصنف ان الاشكال عندنا بواسطة ما ذكره من ( الشهادة )

( قوله فاشبه المعيار ) من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد ( قوله فاشبهه وقت الصلاة ) من جهة ان اشهر الحج من كل عام صالح للاداء كاجزاء وقت الصلاة ( قوله للاحتياط ) لا لاقطاع التوسع بالكلية ( قوله بناء على ان الاصل الخ ) لا لاقطاع التضييق بالكلية فحاصل هذا التقرير ان وقت الحج يشبهه كلا من الطرفين والمعيار عندها الا ان الاظهر الراجح فى الاعتبار هو المعيارية عند ابى يوسف والظرفية عند محمد رحمه الله ( قوله يظهر فى المآثم ) لافى حق صيرورته قضاء لو اخر حتى لواتى بالحج فى العام الثانى والثالث كان اداء بالاتفاق ( قوله فعند ابى يوسف يآثم ان لم يؤد فى العام الاول ) ولكنه اذا اداء فى عمره يرتفع الاثم كذا نقل سراج الدين الهندى عن مختلف الصدر الشهيد

( قوله قلنا لان كل واحد منهما الخ ) محصله ان الاشكال حاصل عنه كل منهما رضى الله عنهما فاندفع ما اشار اليه السائل من انتفاءه عند كل منهما والظاهر من سوق عبارة المصنف ان الاشكال عندنا بواسطة ما ذكره من ( الشهادة )

انتفاءه عند كل منهما والظاهر من سوق عبارة المصنف ان الاشكال عندنا بواسطة ما ذكره من ( الشهادة )



( قوله وعند محمد رحمه الله لا يأتى ) اى بمجرد التأخير وعدم ادائه فى العام الاول امالواخره ومات قبل ادراك السنة الثانية يأتى بالاتفاق اما عند ابى يوسف فظاهر واما عند محمد رحمه الله فلان التأخير كان بشرط عدم الفوات وقد فوت فأتى كذا فى التحقيق وهذا هو الذى ذكره صاحب الاسرار والامان السرخسى واليزدى رحمه الله ثم قال صاحب التحقيق الصحيح من قول محمد رحمه الله ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرمانى فى اشارات الاسرار ان الحج يجب موسعا يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت واذامات قبل ان يحج فان كان الموت حقا لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير متضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب ﴿ ٢٥٣ ﴾ واجب عند عدم الدلالة انتهى ولا يذهب عليك ان فى كلام الشارح

خلطا لاحد الطريقين المذكورتين بالاخرى مع ما فى عبارته من خزاة ظاهرة ( قوله ولقائل ان يقول يشكلى على هذا مسألة ضيق الحج ) يمكن ان يحج عنه بان وقت الصلاة موسع محض فذلك اوجب اشتراط التعيين فلا يسقط بعراض التقصير بتأخير الاداء الى زمان التضيق لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب على ما سبق بخلاف وقت الحج فانه ليس كذلك بل له شبه بالموسع وشبه بالتضييق كما عرفت فلم يوجب اشتراط التعيين وقد يحج عنه بان وقت الحج له شبه بالتضييق

فى العام الاول وعند محمد لا يأتى الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت لم يحل له التأخير فيصير متضيقا ( ويتأدى ) اى الحج ( باطلاق النية ) بان يقول اللهم انى اريد الحج لان ظاهر حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوى النفل فتعين الفرض بدلالة الحال فيصرف المطلق اليه \* ولقائل ان يقول يشكلى على هذا مسألة ضيق الوقت فانه اذا لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت فى هذه الصورة يشترط نية التعيين ولا يتأدى بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدى فان المسلم لا يشتغل بفوات الفرض بقاء النفل ( لابنية النفل ) يعنى لو نوى النفل فيقع عما نوى عندنا لان الدلالة لا تقاوم الصريح وقال الشافعى يلغو نيته ويقع عن الفرض لان السفه يحجر فى امر الدنيا صيانة لماله وهو امر دينه اولى فيلغو نية النفل ويبقى اصل النية فيتأدى به فرض الحج واجيب عنه بانه لو حرج عن النفل لوقع حجه فرضا من غير اختيار وذلك باطل فان قال هذا وارد عليكم حيث جوزتم

الشهادة وغيره وعند محمد لا يأتى الا اذا غلب على ظنه الفوات بالتأخير لظهور علامات فقضيه فانه حينئذ يصير مقضيا عنده ويتعين له اتمه الحج من ذلك العام لان العمل بالدليل القابى واجب عند عدم غيره بخلاف ما لو مات حيا بعد التمكن حيث لا يلحقه اثم عنده لقدر اعتباره الاستصحاب هذا اذا لم يحج عند التمكن حتى مات اما لو حج قبل ان يموت فلا اثم اتفاقا ( قوله ولقائل ان يقول الحج ) الجواب بالفرق بين وقت الصلاة ووقت الحج ان وقت الصلاة ظرف

والموسع ماله شبه باصليين يؤخر عليه حظه منهما فاشبهه بالاول جاز عن الفرض بالاطلاق ولشبهه بالثانى لم يحجز عن الفرض بتعيين نية النفل بخلاف وقت الصلاة وقد يحج ايضا بان الدلالة فى الحج ظاهرة دون الصلاة اذا المشاق الكثيرة موجودة فيه فالظاهر انه مع تحملها لا يقصد النفل وعليه الفرض بخلاف الصلاة اذا القضاء عليه ايسر من قضاء الحج فلا يبعد ان يشغل الوقت بالنفل ويقضى الفرض كيف وانه قد شغل اكثر الوقت بالاطائل فيه فائى مانع من شغل باقية بالنفل او بواجب آخر ( قوله لان السفه يحجر فى امر الدنيا الحج ) وتحمل المشاق وترك حجة الاسلام واختيار النفل عليه مع ان الثواب فى ادائه اكثر الفرض وان العقاب على تركه بعد التمكن من ادائه مستحق عليه من السفه ( قوله وذلك باطل ) اذا عبادة بدون الاختيار ( قوله فان قال هذا وارد عليكم حيث جوزتم الحج )



ذكر السراج الدين الهندي ذلك في صورة الاعتراض ولم يجب عنه ولا يذهب عليك ان ما ذكره الشارح رحمه الله غير صالح لاجواب عنه وقد يقال يمكن ان يجاب عنه بالفرق بينهما بان التعيين لما حصل في رمضان من قبل من له ذلك كان اختيار النفل اختيار الفرض بخلاف وقت الحج لعدم التعيين فيه من قبل من له ذلك اذ التعيين انما حصل بدلالة حال المؤدى وحاصل الفرق وجود الاختيار التقديرى في رمضان دون الحج فليأمل

اختلافهما (قوله وبالشروع من العقوبات) فيما اعتقدوا حرمة (قوله ٢٥٤) وبالشرائع الخ) مشكل لانه ان

رمضان بنية النفل مع انه يلزم منه اداء الصوم من غير اختيار قلنا في رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف لان الوقت غير قابل له فبقى اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل فيثبت صفة النفل فيتحقق الاعراض عن الفرض ومنه لا يثبت الفرض (والكفار مخاطبون بالامر بالايمان) لانه عليه السلام بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان كما قال الله تعالى قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا الى قوله فآمنوا بالله ورسوله (وبالشروع من العقوبات) كالحذود والقصاص عند تقرر اسبابها لانه لا يجوز وهم اليق بها (وبالمعاملات) لان المطلوب بها امر دينوى وهم اليق بها فقد آتوا الدين على العقبي (وبالشرائع) كالصوم والصلاة وغيرها (في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف)

موسع محض والتوسمة افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط بعراض التقصير بتأخير الاداء الى زمان التصديق بخلاف وقت الحج فانه لم تمحض كوقت الصلاة بل له شبه بالموسع وشبه بالمضيق كما عرفت فلشبهه بالمضيق جاز عن الفرض بالاطلاق ولشبهه بالموسع لم يجز عن الفرض بتعيين نية النفل لان ماله شبهه باصليين يوفر عليه حظ منهما مع امكان التدارك في مسألة ضيق الوقت في وقت لا يتوهم معه في الغالب طرف الموت المفوت لكن الخلوص عن عهدة الواجب وعدم امكانه فيه في مستثنى هذه (قوله بخلاف الحج فانه قابل للنفل) لا يخفى ان هذا اثبات لالزامى فان الخصم يمنع ذلك **قوله** والكفار مخاطبون **قوله** هذه المسئلة مذكورة في آخر اصول فخر الاسلام وغيره في بيان الاهلية وما ذكره المصنف له مناسبة في الجملة حيث ختم مسائل الامر بمسئلة الكفار لانها من تعلقاته **قوله** لانه صلى الله عليه وسلم بعث الى الناس كافة يفهم منه خروج بعثه الى الجن والملائكة لان مفهوم رواية الكتب حجة وليس كذلك لان بعثه عامة **قوله** في حكم المؤاخذة في الآخرة متعلق بالشرائع خاصة **قوله** بلاخلاف

كانت المؤاخذة بترك اعتقاد لزوم موجب الاوامر والاداء كما يشير اليه كلام شمس الائمة حيث قال ولا خلاف ان الخطاب بالشرائع يتناولهم في حكم المؤاخذة في الآخرة لان موجب الامراء اعتقاد اللزوم والاداء وهم ينكرون اللزوم اعتقادا وذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فهذا مؤاخذة بترك الايمان لانهم مخاطبون بالاعتقاد بالشرائع والاقرار بها فتخصيصه بقوله في حكم المؤاخذة في الآخرة ليس بصحيح لانهم مخاطبون بالايمان والاعتقاد بها في الدنيا فيعاقبون على تركه وان كانت المؤاخذة في الآخرة بترك اداء العبادات فقوله بلاخلاف ليس بصحيح

لان من قال انهم ليسوا مكلفين بادائها في الدنيا لا يمكنه القول بان العقاب على ترك ادائها (متعلق) كذا في شرح البدائع وانما جعل التخصيص المذكور غير صحيح على تقدير الاول لايهامه انهم غير مخاطبين بالشرائع في الدنيا اعتقادا لوجوبها ووجوب ادائها وقرارا بذلك مع انهم مخاطبون فيها بكل من ذلك الاعتقاد والاقرار قطعا كما انهم مخاطبون فيها بالايمان بكل من ركنيه جزما وشمس الائمة رحمه الله وان ذكر انه لا خلاف ان الخطاب بالشرائع يتناولهم في حكم المؤاخذة في الآخرة الا انه لم يخصه بالذكر



(قوله فيعاقبون على ترك اعتقاده الخ) لو قدم ذلك على قول المصنف رحمه الله بلاخلاف لكان اولى لانه متعلق  
بجميع ما ذكر على ما ذكر في التنقيح ٢٥٥ لا بالآخر فقط (قوله يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلاة)

كذا في شرح المصنف  
رحمه الله وغيره فيهم منه  
مدخله كل من عدم الاسلام  
وعدم الاعتقاد في ذلك  
وصاحب التلويح لم يذكر  
لفظ المسلمين ولعله انسب  
اذ الظاهر ان قول المصلين  
على هذا التأويل مجاز  
عن المعتقدين فرضية  
الصلاة وليس اعتقاد  
الفرضية متوقفاً على تقديم  
الاسلام كفعل الصلاة  
حتى يلزم اعتباره في الكلام  
فليتأمل (قوله وهذا  
التأويل منقول الخ)  
والقائلون بالوجوب  
في حق المؤاخذة على  
ترك الاعمال استدلو على  
مذهبهم بظاهر هذه الآية

كالمصنف لتحصيل الابهام  
المذكور بل ضم اليه ما به  
يندفع الابهام اندفاعاً  
ظاهراً (قوله فيعاقبون  
على ترك اعتقاد وجوب  
العبادات) اي وجوب ادائها  
الثابت بالخطاب اللازم  
لثبوت ثبوت نفس وجوبها  
(قوله لقوله تعالى ماسلككم  
في سقر) الآية قد استدلت بها

فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا كما يعاقبون على اصل كفرهم  
لقوله تعالى ماسلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين يعني من المسلمين المعتقدين  
فرضية الصلاة وهذا التأويل منقول عن اهل التفسير فبت ان الخطاب يتناولهم  
في حق المؤاخذة (واما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك) يخاطبون  
(عند البعض) وهم الشافعي والعراقيون من مشايخنا فانهم ذهبوا الى ان اداء  
العبادات واجب عليهم لم يريدوا بذلك ان اداءها جائز عليهم في حال الكفر

متعلق بالكل (قوله فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات) لان موجب  
الامر اعتقاد الزوم والاداء وهم انكروا الزوم وذلك كفر منهم لانه بمنزلة  
انكار التوحيد ولذا قال محمد في السير الكبير من انكر شيئاً من الشرائع فقد  
ابطل كلمة لاله الا الله ولك ان تقول ترك الاعتقاد كفر لان الايمان هو  
تصديق الرسول بما جاء به والكفر عدم ذلك لانهم اذا لم يصدقوه لم يعتقد  
واما جاءه والجواب انه لا يمتنع ان يخاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم الخطاب  
بوجوب العبادات المشروط بحتمها بالايمان فيقول اوجبت عليك العباداة ووجبت  
عليك تقديم الايمان عاينها وقد وقع شرعا وهو قوله تعالى وما امرنا الا  
ليعبدوا الله مخلصين الاية الى قوله تعالى ويؤتوا الزكوة والضمير عائذ الى  
المذكورين اولا وهو صريح في الباب وهو انهم مؤاخذون في الآخرة  
حتى يعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا ايضا بقي شيء وهو  
انهم قالوا ان الكافر لا تنهى لمراتب عذابه فمافائدة قولهم يعاقبون زيادة على  
عقوبة الكفر بين الاعتقاد فتأمله (قوله ماسلككم في سقر) اورد  
الآية دليلاً على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة على  
ما هو المتفق عليه ظاهراً والتحقيق ان محل الوفاق انما هو المؤاخذة في الآخرة  
على ترك اعتقاد الوجوب ومحل الخلاف المؤاخذة على ترك العمل وكلام الماتن  
يشملهما والآية تصلح تمسكاً للوفاق والخلاف (قوله يعني من المسلمين  
المعتقدين فرضية الصلاة الخ) رد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل وظاهر  
الآية دليل للقائلين بانهم مخاطبون ايضا بالشرائع في حق وجوب الاداء في  
احكام الدنيا لانهم اخبروا بانهم استحقوا الدار بترك الصلاة واجيب بان اهل  
الكتاب كانوا يصلون في الدنيا فتعين المجاز (قوله لم يريدوا ان اداءها كان  
واجبا عليهم في حال الكفر الخ) يعني لفقد الشرائع وهو الاسلام ونوقض

ايضاً من قال بوجوب اداء الشرائع عليهم في الدنيا بشرط تقديم الايمان واجيب جمعاً بين الأدلة بان الصلاة فيها  
بمعنى الايمان كما في قوله صلى الله عليه وسلم نهت عن قتل المصلين اي المؤمنين ومحوزة ان يكون غير المصلين المذكورين



( قوله بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات الخ ) هذا هو فائدة الخلاف في الآخرة واما في الدنيا فيظهر في الزكاة فانها تجب على غنى اسلم وقد حال عليه الحول في زمان الكفر عند العراقيين كما آمن وعند مشايخ ما وراء النهر بعد مضي الحول وكذا الحج على من استطاع سبيلهم اسلم عاجزاً عند الفريق الاول دون الثاني وما قيل ان حق العبارة ان يقال بل ارادوا انهم يخاطبون باوامر العبادات بشرط تقديم الايمان اذ محل الخلاف انما هو وجوب الاداء في احكام الدنيا لا العقوبة في الآخرة فان ذلك ليس محل الخلاف بل هو متفق عليه ليس بشيء لان المتفق عليه انما هو العقوبة بترك اعتقاد الوجوب لا بترك نفس العبادة وهذا ﴿ ٢٥٦ ﴾ مما صرح به في التلويح وغيره ( قوله

بشرط تقديم الايمان ) متعلق بالعبادات ( قوله لا يثبت به الحرية ) لان الحرية اصل لحل تزوج الأربعة ( قوله بل وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة ) فيكون ثبوتها بالعبارة لا بالاتضاء وقد يقال هذا لا ينفى الاقتضاء بل الحق ان يقال يثبت الوجوب بالعبارة والاقتضاء ولا فساد

ولا قضاءها واجب عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر \* فان قلت الايمان اصل العبادات فكيف يثبت تبعاً لوجوب الفروع الا ترى ان السيد اذا قال لعبدته تزوج اربعا لا يثبت به الحرية \* قلنا لم يريدوا انه يثبت في ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة

بان التكليف بالفعل حال عدم شرط الشرعي غير ممتنع والا لا تمتنع الصلاة حال الحدث واجيب بتمكن المحدث من الاداء بعد رفع الحدث دون الكافر ولهذا لا يجب القضاء عليه بالاجماع وبان الطهارة تابعة لوجوب مشروطها والايمان يجب قبل الفروع ( قوله ) ولا قضاؤها واجب عليهم بعد الاسلام ) لانه يجب ما قبله وفيه شيء فان الكافر اذا اجنب ثم اسلم يلزمه الغسل على الصحيح فلم يجب ما قبله واجيب بان الجنابة صفة ممتدة بعد الاسلام والامور الممتدة لبقاءها حكم الابتداء \* واعلم ان الشارح لم يستقل لهذه المسئلة بالنسبة الى المخالف لان الآية السابقة تصلح دليلاً لها بطريق الحقيقة كما تصلح دليلاً لحل الوفاق بطريق الجواز ( قوله ) بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر ) كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذلك وكان حق العبارة ان يقال بل ارادوا انهم يخاطبوا باداء العبادات بشرط تقديم الايمان اذ محل الخلاف انما هو وجوب الاداء في احكام الدنيا لا العقوبة في الآخرة فان ذلك ليس محل الخلاف بل متفق عليه فتأمل ( قوله ) فان قلت الخ ) هذا السؤال نشأ من قوله بشرط تقديم الايمان وحاصله ان الايمان اصل العبادات ورأس الطاعات فكيف يجعل شرطاً وتبعاً لوجوب الفروع اذ فيه قلب الموضوع ( قوله ) قلنا الخ ) واجيب ايضا بان كون الايمان اصلاً في نفسه لا ينافي كونه شرطاً في صحة غيره كالصوم بالنسبة الى الاعتكاف فيه شيء فان هذا قياس مع الفارق

في قوله لم نك من المصلين غير المكذبين المذكورين بقوله وكنانكذب بيوم الدين لاشتمال النار على الصنفين المكذبين الكفار وغير المكذبين الفجار الذي تركوا الصلاة وهم مسلمون لان المجرمين في قوله تعالى يتسائلون عن المجرمين ما سلككم في سقر يتناول الكل فيكون المجموع قول

الكل على طريق التوزيع ثم الظاهر يتناول الكل فيكون الجواب الثاني هو الوجه بخلاف ( لان ) الاول وبخلاف ما ذكره الشارح فان مقتضاها كون المجموع قول الكفار خاصة وكون المجرمين غير متناول للآخرين ( قوله ) بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان ) حق العبارة ان يقال بل ارادوا انهم يخاطبون باداء العبادات بشرط تقديم الايمان لان عقابهم بتركها وان قالوا به غير مشروط به عندهم بخطابهم بادائها فقد نقل صاحب البدائع عنهم انهم قالوا لا يمتنع الخطاب بالعبادة مشروطاً بتقديم الايمان هذا والحق ان تقديم الايمان عندهم شرط لعبادة المخاطبين هم بها على معنى انه شرط



( والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات ) كالصلاة والصوم ولا يعاقبون بتركها لقول النبي عليه الصلاة والسلام لمعاذ رضى الله عنه حين بعثه الى اليمن انك لتأتى قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وانى رسول الله فان هم اطاعوك فأعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة الحديث فهذا تصريح بان وجوب اداء الشرائع يترتب على الاجابة بالايمان قيد بما يحتمل السقوط لان ما لا يحتمل السقوط كالايان فانهم مخاطبون به اتفاقا فحمل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذه على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذه بترك اعتقاد الوجوب

نعم لو لم يكن العبارة يلزم المحذور وهو ممنوع

لصحتها كما نسبته على ذلك شارحه \* وقوله شرط

بتقديم الايمان حال من العبادة اى حال كونها امرا شرطيا به ( قوله فهذا تصريح الى آخره ) وجهه انه لا معنى لاعلامهم بفرضية ما فرض عليهم الا طلب ادائه فكأنه قال فان هم اطاعوك فاطلب منهم اداء كذا ( قوله كالايان ) ينبغى ان يكون المراد به التصديق وحده لان الايمان المراد به التصديق والاقرار معا يحتمل السقوط بسبب احتمال الاقرار وحده اياه

لان الايمان اصل من كل وجه والصوم فى الاعتكاف شرط غير محض لكونه عبادة مستقلة بخلاف الوضوء فانه شرط محض واما ما ذكره الشارح من الجواب من ان وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة به ففى آخر لان كون الايمان مأمورا به دليل مستقل ليس كلامنا فيه وانما الكلام فى ثبوته ضمنا وتبعيا للامر بالعبادات وهو لا يجوز لما صرفت واما تمثيله بمسئلة السيد فغير صحيح لانه لا يدل على ثبوت الحرية اقتضاء وانما ثبت بقوله انت حر وحينئذ لم يبق عليه حكم لعدم ولايته وهذا يدل على بطلان الامر بزواج اربع اى لا على صحته فلا يكون مثلا لما نحن فيه **قوله** والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات \* وهو قول علماء ما وراء النهر من مشايخنا واليه ذهب القاضى ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين وجواب هذه المسئلة وان لم ينقل نصا من ائمتنا الا ان ما ذكره محمد فى المبسوط من ان من نذر ان يصوم شهرا ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه ذلك الصوم المنذور بمثابة النص بل هو صريح فيه لان منافاة الكفر الاصلى لوجوب اداء العبادة فوق منافاة الردة له ( **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ رضى الله عنه الخ ) الحديث متفق عليه وجه الاستدلال به ان ما ذكره صلى الله عليه وسلم من الشرائع بعد الايمان مرتب على الاجابة الى الايمان اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لانه دليل على عدم الفرضية على ما يأتى ان شاء الله تعالى فى مبحث مفهوم المخالفة كذا قاله بعض الشراح المحققين واعترض بان قوله اما عندنا فلعدم الدليل ممنوع فان العمومات الواردة فى فرضية الصلاة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لان نفس الفرضية ( **قوله** قيد بما يحتمل الخ ) لا حاجة الى بيان هذا القيد لانه تقدم اول المسئلة ( **قوله** فحمل الخلاف الخ ) ولو قبل مبنى الخلاف على كون الشرائع داخلية فى مفهوم الايمان وغير داخلية لكان له وجه



(ومنه) أي من الخالص (النهي)

قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم والوجود اشرف (وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لاتفعل وانه يقتضى صفة القبح للمنهى عنه ضرورة حكمة الناهي) قال الله تعالى وينهى

والله اعلم (قوله) قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم (والعدم وان كان سابقا على كل ممكن الا انه لاحق له ايضا مع كون الوجود اشرف وقيل لان النهي مركب والامر مفرد غالباً والمفرد مقدم طبعاً فقدم وضعاً وقيل لان بيان موجب النهي يتوقف على بيان موجب الامر والموقوف عليه يجب تقديمه على الموقوف ﴿قوله﴾ وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لاتفعل ﴿وليس المراد من لاتفعل خصوص هذه الصيغة بل اعم من ان يكون صريحة او مؤولة ليدخل وذروا البيع فانه بمعنى لاتبايعوا \* واعلم ان ذكر الاستعلاء ليس بظاهر لان المعروف هو النهي الذي يجب امثاله من الشارح بقربنة قوله ضرورة حكمة الناهي ولا يجب ذلك الا اذا كان الناهي اعلى مرتبة في نفس الامر وقيل هو طلب ترك الفعل وقيل طلب كف عن فعل استعلاء مدلولاً عليه بغير كف وقيل هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه وهذه العبارات بعضها قريب من بعض والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكاً لفظياً او معنوياً كما سبق في بحث الامر من المزيف والمختار هذا وقد ذهب جماعة من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهي ليس عدم الفعل لان عدمه مستمر من الازل فلا يكون مقدوراً للعبد ولا حاصلًا بتحصيله بل المطلوب به كف النفس عن الفعل فيكون مفهومه وجوديا فيشارك الامر في ان المطلوب بهما هو الفعل الا ان المطلوب بالنهي فعل مخصوص هو الكف عن فعل آخر وذهب جماعة اخرى الى ان المطلوب به عدم الفعل فهو مقدور للعبد باعتبار استمراره اذله ان يفعل الفعل فيزول استمراره وله ان لا يفعل فيستمر ﴿قوله﴾ وانه يقتضى صفة القبح للمنهى عنه ﴿يعنى سواء اقتضى حرمة او كراهة اشار بلفظ الاقتضاء الى ان صفة القبح لازمة للمنهى عنه مقدمة على وروده شرعاً بمعنى انه كان قبيحاً فنهى الله تعالى عنه لان النهي يوجب قبحه كما هو رأى الاشعري على مامر في الامر \* ولقائل ان يقول هذا انما يتأدى فيما قبح لعينه وهو الافعال الحسية دون الشرعية لان قبحها انما عرف بالشرع اذ هي في نفسها حسنة ﴿قوله﴾ ضرورة حكمة الناهي الخ ﴿فان الحكيم لا ينهى عن فعل الا لقبحه كما انه لا يأمر الا الحسنه لقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان الآية وفيه نظر لجواز تحريم مالا مفسدة فيه عقوبة مخالفته وحرمانا



(قوله وبين الاختلافات في الحسن الخ) قيد به احترازاً عن بعض الاختلافات المذكورة في الامر كالاختلاف في ايجاب التكرار مثلاً فان من ﴿٢٥٩﴾ قال بان الامر يوجب التكرار لا يتأتى له ان يقول ذلك في النهي

لان الانتهاء الواجب به مما يستغرق العمر فلا يتصور تكراره اذ هو عبارة عن امتثال بموجبه مرة بعد اخرى بخلاف الامر لانه لا يقتضى الاستغراق فيتصور فيه التكرار (قوله لان واضح اللفظ وضع هذا اللفظ لفعل الخ) كذا في شرح المصنف رحمه الله وفيه انه اشتغال باللفظ لان الوضع للفقوى لا تعلق له بما نحن فيه على ما افصح عنه تفسير صاحب التحقيق

عن الفحشاء والمنكر والمباحث المذكورة في الامر في فيود التعريف والاحترازاات وبين الاختلافات في الحسن من انه شرعى او عقلى آية في النهي (وهو) اى المنهى عنه (اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا) منصوبان على التمييز من نوعان لان نوعية الشيء يكون باعتبار امور (اولغيره) معطوف على قوله لعينه (وذلك نوعان وصفا) اراد به ما يكون لازما للمنهى عنه بحيث لا يقبل الانفكاك (ومجاورا) اراد به ما يكون مصاحبا ومفارقا في الجملة (كالكفر) مثال لما قبح لعينه وضعا لان واضح اللفظ وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا من غير ورود الشرع به لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول (وبيع الحر) مثال لما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحر كما عرف في قصة يوسف عليه السلام وانما قبح شرعا لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال شرعا فيكون حقيقته قبيحة شرعا لاوضعا لان العقل لا يحكم بقبحه (وصوم يوم النحر) مثال لما قبح لغيره وصفا قائما بالمنهى عنه يعنى انه منهى عنه لابذاته لانه في ذاته امساك لله بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة وفي الصوم اعراض عنها واخلل الوارد في الصوم

او تعبدا اما التحريم للحرمان فكما حرم على اليهود كل ذى ظفر وكما حرم عليهم الشحوم من البقر والغنم عقوبة لهم لالمفسدة فيه لما احل لنا ذلك مع انا اكرم عليه منهم ونص على ذلك بقوله تعالى ذلك جزيناهم ببغيهم واما التحريم التعبدى فكما في تحريم الصيد حالة الاحرام واجيب بانا لا ندعى ان في كل منهى عنه مفسدة بل نقول ان الحكيم لا ينهى الا عن القبيح غاية ما في الباب انا لا ندرك قبح بعض في البعض وذلك لا يوجب العدم في نفسه (قوله وبين الاختلافات في الحسن من انه شرعى او عقلى آية هنا) اى في قبح المنهى عنه لكونه يقابل الامر وقيد الاختلاف بالحسن الخ لان من قال ان الامر يوجب التكرار لا يتأتى له ان يقول ان النهي يوجب التكرار (قوله) اما ان يكون قبيحا لعينه عرف بما لا يكون مشروعا باصله ووصفه وحكمه حرمة المباشرة وعدم افادة الملك (قوله اولغيره) عرف بما لا يكون مشروعا باصله دون وصفه وحكمه كراهة المباشرة وافادة الملك بالقبض (قوله واخلل الوارد الخ) بيان كون القبيح باعتبار وصفه توضيحه ان المعنى الموجب للقبح غير الصوم لكنه اتصل به وصفا فان الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية وهو في نفسه حسن لكنه قبيح لمعنى انه يوم عيد

واما الاخوة فلا نسلم انهم لم يعدوه قبيحا غاية الامر ان يصدر منهم ارتكاب القبيح والظاهر انه ليس بمحذور كما يشهد به بقية القصة (قوله وصفا قائما بالمنهى عنه) قد فسر الوصف فيما سبق بما يكون لازما للمنهى عنه بحيث لا يقبل



الانفكاك فتوصيفه ههنا بقوله قائما بالمنهى عنه ريكك جدا ( قوله بمنزلة الخلل الصادر من الوصف له ) كذا في الشرح الاكمل والصواب بمنزلة الوصف له كما في التحقيق ٢٦٠ وغيره اذ لامعنى للصدور من

من جهة الوقت بمنزلة الخلل الصادر من الوصف له لعدم تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف للكل ( والبيع وقت النداء ) مثال لماقبح لغيره بمعنى مجاور للبيع وهو ترك السمي للجمعة وهو قابل الانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسبي بدون البيع بالملك في بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع في حالة السبي في الطريق وكذا وطىء الحائض منهي عنه لمعنى مجاور وهو الاذى لالذاته لان وطىء المنكوحه جائز وانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال الحيض وكذا الصلاة في الارض المقصوبة منهي عنها لشغل ملك الغير والصلاة بدون الشغل ممكنة بان يأذن مالكها \* فان قلت لانسلم زوال الاذى عن الوطىء حال الحيض وانفكاك الصلاة عن الشغل حال الغصب فانه لو اذن المالك او طهرت الحائض لم يكونا منهيين والكلام في حال التهيء \* قلت ليس الكلام في حال كونهما منهيين بل المراد منه امكان خلو الوطىء والصلاة عن الحرمة في هذين المحلين بعينهما بخلاف صوم

وضيافة وذا صفة للوقت الذي هو داخل في تعريف الصوم فكان الخلل الوارد في الصوم من قبل الوقت بمنزلة الوصف له لعدم تصور انفكاك الوقت عنه لكونه جزء منه ووصف الجزء وصف الكل ( قوله كما اذا باع حالة السبي في الطريق الخ ) هكذا قالوا قال في شرح الكنز وهذا مشكل فان الله تعالى نهى عن البيع مطلقا فن قيل ببعض الوجوه يكون تخصيصا وهو نسخ ولا يجوز بالرأى انتهى ويمكن الجواب عنه بالنهي المطلق لمعنى في غيره والنهي اذا كان لمعنى في غيره لا يوجب الفساد لكن يعكس على هذا قولهم العبرة لعين النص للمعناه على ان الكلام ليس في الفساد بل في الكراهة من انه هل يكسره البيع حالة السبي ام لا ( قوله لانسلم زوال الاذى عن الوطىء حال الحيض الخ ) هذا الاعتراض اورده الفاضل السمرقندى حيث قال وفيه بحث اذ لانسلم انفكاك ترك السبي عن البيع وقت النداء حالة الترك اذ الكلام في مثل هذا البيع لافي البيع مطلقا ولانسلم انفكاك الشغل عن الصلاة في الارض المقصوبة اذ الكلام في الصلاة المقيدة بكونها في الارض المقصوبة لافي الصلاة مطلقا وكذا الكلام في انفكاك الاذى عن الوطىء حالة الحيض واجيب بان هذا انما يلزم ان لو لم يكن مرادهم بذلك جواز الانفكاك في الجملة وهو ممنوع وانما قلنا ذلك لان غرضهم بيان الفرق بينه وبين القسم الذي قبله اذ الانفكاك لا يتصور فيه اصلا بخلاف هذا القسم فان ذلك ينفك في الجملة وكيف لم يريدوا ذلك وكل عاقل يعلم ان ترك السبي لا ينفك عن البيع الذي ترك به السبي وان الشغل لا ينفك عن الصلاة

الوصف ثم ان الضمير المجرور في له عائد الى الصوم ( قوله لعدم تصور الانفكاك عنه ) اي انفكاك الخلل المذكور عن ذلك الصوم كما هو شأن الوصف على ما سبق تفسيره ( قوله لان الوقت داخل في تعريف الصوم ) لان الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا ( قوله ووصف الجزء ) وصف للكل محل تأمل ( قوله مثال لماقبح لغيره ) لمعنى مجاور للبيع فيه تسامح اذ الممثل له لا تعرض فيه بخصوص البيع ( قوله والصلاة بدون الشغل الخ ) يريد به الشغل المنهى عنه ( قوله وانفكاك الصلاة عن الشغل حال الغصب ) فيه تساهل والمراد حال كون الصلاة في الارض المقصوبة ( قوله قلت ليس الكلام في حال كونهما منهيين الخ ) وهو مراد من قال ان هذا انما يلزم ان لو لم يكن مرادهم بذلك جواز الانفكاك في الجملة وهو ممنوع ( قوله بخلاف صوم

( قوله بزوال الحيض ) وقيل بزوال الدم في الطهر الفاسد وعلى هذا لا يرد السؤال الآتي كله ( في )



يوم العيد ) فانه لا ينفك عن الاعراض عن ضيافة الله تعالى بحال وفيه بحث لان الوطىء حالة الحيض ايضا لا ينفك عن الاذى بحال فجعل يوم العيد ﴿ ٢٦١ ﴾ جزأ من الموضوع في الاول دون حالة الحيض في الثاني تحكماً ظاهراً ولا ينفك

في ذلك ماسبق من ان الوقت داخل في تعريف الصوم لان الداخل فيه مطلقاً هو الوقت لا الوقت المخصوص كيوم العيد مثلاً فليتمل (قوله فوجب

فساد المشروع) كاصوم مثلاً فانه امر مشروع في نفسه وحيث كان منه هذا الاعراض عنه ضيافة الله تعالى كان فاسداً (قوله لان الشارع في الصوم في يوم النحر) هذا شروع في بيان حكم ذلك الصوم على تقدير الافساد بعد شروع وهو امر آخر وراء كون المشروع فاسداً فلا وجه لذكر ما يتعلق بالامر الاول في صورة التعليل للثاني على ان قوله فوجب فساد المشروع يستغن عن التعليل بما ذكر فيله فلو شرع الشارح بعد هذا القول في بيان القسم الثاني كما فعله الشيخ اكمل الدين لكان اصوب (قوله وهو واجب الخ) اي تقرير ما تقدم مشروعا ويريد بالبعض الحنفية رحمه الله يعني ان ذلك وان كان

يوم العيد فانه لا ينفك عن الاعراض عن ضيافة الله تعالى بحال \* اعلم ان الموجب للقبح لما كان بمنزلة الوصف في القسم الاول كان اشد اتصالاً به فوجب فساد المشروع لان الشارع في الصوم في يوم النحر مباشر للمعصية لانه بنفس المشروع صار صائماً فصار ما انعقد به مشروعاً ومحظوراً وفي المضي عليه تقرير ما انعقد مشروعا وهو واجب عند البعض خلافاً للشافعي وتقرير المعصية وهو حرام اتفاقاً فرجع جانب الترك

في الارض المغصوبة حالة الغصب (قوله فوجب فساد المشروع) المراد بالفساد الجواز مع كراهة التحريم كذا قالوا وفيه نظر فانه يشكل ببعض افراد القسم الثاني كالصلاة في الارض المغصوبة فانها جائزة مع كراهة التحريم مع ان المعنى المقتضى للقبح ليس وصفاً لازماً ويوجب بالفرق بان الصلاة في الارض المغصوبة تلزم بالشروع حتى لو افسدها قضاها بخلاف صوم يوم النحر حيث لم يلزمه الاتمام ولو افسده بعد الشروع لم يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية والحاصل ان الكراهة في القسم الاول اشد من الثاني وقد مر الجواب عن الاشكال في كون الصلاة في الارض المغصوبة مشروعة باصلها ووصفها من غير فساد ولا نقصان مع كراهة التحريم فلا تغفل (قوله لانه بنفس المشروع صار واجباً) حتى يحنث في يمينه وفيه شيء لان كلامنا في الصوم الشرعي وهو من الفجر الى الغروب دون اللغوى ولذا يثاب على الامساك ويمكن ان يقال بان الصوم مما لا يتجزى ومن ثمه كان وجود المنافي في بعضه كوجوده في كراهة اعتباراً بخلاف الصلاة فانها لا تطلق على مادون الركعة (قوله واجب عند البعض) يعني من الحنفية وهو ابو يوسف واما في ظاهر الرواية لم يلزم بالشروع ولا يجب اتمامه اذ لا يجب المنهي عنه بل وجب قطعه اجابة لحق الشارع فلا يجب عليه القضاء لاذن صاحب الشرع في قطعه فمن امر غيره باتلاف ماله فاتفقه لا يجب عليه شيء وحاصل ما ذكر في الشرح ان وجوب تقرير ما انعقد مجتهد فيه بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فترجع جانب الترك وفيه شيء لانا لانسلم رجحان الترك على الفعل بل اللازم التساوي اذ بالنظر الى انعقاد المشروع من حيث هو المعنى واجب وبالنظر الى تقرير المعصية حرام وايضا لم يلزم القضاء نظراً الى انعقاد المشروع لزوال العارض اذ المنع من المعنى انما كان للعارض (قوله فرجع جانب الترك) تقديماً للحظر على الاباحة وفيه شيء لان العبادات يحنط فيها فكان ينبغي ترجيح جانب الفعل على الترك

واجباً ولكنه مجتهد فيه بخلاف وجوب ترك المعصية (قوله خلافاً للشافعي رحمه الله) فان النوافل لا تلزم بالشروع عنده وان كانت منعقدة مشروعة (قوله فرجع جانب الترك الخ) اي جانب ترك المضي على جانب وجوب المنع، فلم



يجب المضى فلا يلزم القضاء بالافساد وكذا في الكشف وقال في التوضيح ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفض لا يجب القضاء ( قوله فلم يلزم القضاء ) اى بالافساد بعد الشروع هذا في ظاهر الرواية وروى بشير بن الوليد عن ابي يوسف رحمه الله انه يلزمه القضاء بالشروع كالنفل وفي المبسوط اذا اصبح يوم الفطر صائما ثم افطر لا قضاء عليه في قول ابي حنيفة رحمه الله ﴿ ٢٦٢ ﴾ وعليه القضاء في قول ابي يوسف ومحمد

رحمهما الله ( قوله وانما صح نذره ) قال في الهداية اذا قال لله على صوم يوم النحر افطر وقضى فهذا النذر صحيح عندنا خلافا لغيره والشافعي رحمهما الله ( قوله من جهة ان الصوم عبادة الخ ) وتقرر ذلك ان الوصف الذي هو معصية وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى متصل بفعل الصوم حتى لو شرع فيه بصير عاصيا لا يذكر الصوم لانه ليس باعراض ولم يوجد منه الا ذكر الصوم الذي هو بذاته قرينة ولهذا يفتى له في ظاهر الرواية بالافطار في هذا اليوم ثم القضاء في وقت آخر ليحصل له العبادة على الخلوص ويتخلص عن المعصية ( قوله لم يصح نذره ) هذا في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله وعلى ظاهر

فلم يلزم القضاء وانما صح نذره من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة انه معصية وهو ترك الاجابة ولهذا قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه وقال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قالت لله على صوم يوم حيضى بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم حيضها صح نذرها بخلاف الصلاة في الاوقات المكروهة فانما وجب قضاؤها لان بعضها من القيام والقراءة كان عبادة وان لم يسم صلاة مالم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة والمنهى عنه فيها هو الصلاة والمضى فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وتحصيل الطاعة وتحصيل المعصية وترك المضى يكون امتناعا عن معصية بطاعة وارتكابا للمعصية وهي ابطال العمل فرجحت جهة المضى فاذا تركه يلزمه القضاء

( قوله فلم يلزم القضاء ) اذا افسده هذا ظاهر الرواية وعن ابي يوسف ومحمد يجب القضاء قياسا على الصلاة في الاوقات المكروهة ( قوله وانما صح نذره الخ ) يعنى انما صح النذر بالصوم في الايام المنهية في الظاهر لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهو في فعل الصوم لا في ذكر اسمه واجابه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وصحة انعقاد نذره من جهة كونه طاعة وعدم لزوم قضاء نذره بالافساد من جهة كونه معصية ( قوله ولهذا لم يصح نذره الخ ) هذا رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله وظاهر الرواية عنه انه يصح وتحقيق رواية الحسن ان النذر ايجاب بالقبول وفي القول يمكن التمييز بين المشروع والمنهى عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وجه ظاهر الرواية ما ذكرناه من ان وصف المعصية متصل بالفعل لا يذكر الاسم وذكر الاسم يصدق بقوله لله تعالى على ان اصوم يوم الذر او اصوم غدا والغد يوم النحر ( قوله بخلاف الصلاة الخ ) يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلاة في الاوقات المنهية حيث يلزم بالشروع دون الصوم ومحصله ان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا وجزأ من مفهومه والصلاة من قبيل المجاورة لكونه ظرفا لها فيكون كل جزء منه منها عن كونه صوما بخلاف الصلاة فان ابعاضها لا يطلق عليها الاسم

الرواية يصح نذره مطلقا ( قوله بخلاف ما لو قالت غدا الخ ) وكذا لو قال غدا وكان الغد يوم النحر ( قوله وان لم يسم صلاة مالم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة ) فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة تجب صيانتها والمضى فيها بخلاف الصوم لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم يحث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا ( قوله وترك المضى يكون امتناعا عن معصية بطاعة ) كذا في النسخ والصواب وطاعة كما في الكشف والتلويع

( ما )



وفي القسم الثاني لما كان يمكن الانفكاك اوجب صحة البيع وقت النداء حتى افاد الملك بلاقبض مع كراهة التنزيه \* فان قلت ان ارادوا بالكراهة كراهة التحريم وهي ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة كحرمان الشفاعة يكون الثاني مثل الاول وقد فرض دونه هذا خلف وان ارادوا بها كراهة التنزيه لزم ان لا يكفر مستحل وطىء الحائض والمنصوص خلافه \* قلنا نختار انها كراهة تنزيه مالم يجتمع والمنهى عنه هو الصلاة فانه قد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضى عليها فالمضى في حق ما مضى امتناع عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل للطاعة وتحصيل للمعصية لكونه مرتكبا للمعصية عنه وهو الصلاة في هذا الوقت فيكون المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية وهي ابطال العمل وترك المضى امتناع عن معصية وطاعة وارتكاب بالمعصية وهو ابطال العبادة لا يقال ترك المضى لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى محال لانه عرض لانا نقول الاجزاء المتقدمة اعطى لها حكم الجواهر والاثباتين بالباقي شرط البقاء المقدمة عبادة فرجحت جهة المضى لان فيه جهة طاعة وجهة معصية وجهة الترك فيه جهة طاعة وجهة معصية فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجبت عليه المضى فيها فيلزم القضاء خلافا لفر رحمة الله ويجب القطع والقضاء في وقت غير مكروه في ظاهر الرواية ولو اتهمه خرج عن عهده مالزمه بذلك الشروع ولك ان تقول كون ما انعقد لم يسم صلاة يقتضى عدم القضاء اذا افسده ومقتضى لزوم القضاء انه يسمى صلاة فتأمله وايضا الصلاة الشرعية ركعتان بدليل لو حلف لا يصلى صلاة لا يحنث الا بركعتين بخلاف ما لو حلف لا يصلى فانه يحنث بركعة هذا فرق بعضهم وبعضهم لم يفرق والشارح مثنى على ذلك لانه قال اولا بالتكثير وثانيا بالتعريف فتنبه ( قوله حتى افاد الملك بلاقبض مع كراهة التنزيه ) هذا هو المراد بالبيع الصحيح بخلاف الفاسد فانه يتوقف الملك فيه على القبض وفي كون هذا البيع مكروها كراهة تنزيه هو المعروف وفي شرح الهداية فسر الكراهة بعدم الحل حيث قال يكره اى لا يحل فتكون كراهة تحريم وبينهما تناف ( قوله ان ارادوا بالكراهة كراهة التحريم وهي ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة الخ ) هذا مخالف لما قال ابن الهمام وصاحب التحفة من ان فاعل المكروه كراهة تحريم يستحق عقابا اخف من عقاب فاعل الحرام وهو كالواجب بالنسبة الى الفرض والشارح تبع في ذلك سعد الدين التفتازاني في التلويح والله اعلم ( قوله قلنا نختار انها كراهة تنزيه ) حاصله انه اختار الشق الثاني وان الكراهة في القسم الثاني تنزيهية وهو انما يستقيم بالنسبة الى البيع وقت النداء

( قوله حتى افاد الملك بلاقبض ) ولو كان ذلك البيع فاسدا لتوقف الملك فيه على القبض كما في سائر البيوع الفاسدة ( قوله مع كراهة التنزيه لو قال مع الكراهة بطريق الاجمال لكان اجمل ليكون الترييد الآتي في محله ) قوله قلنا نختار انها كراهة تنزيه الخ حاصله ان مقتضى القبح الذي في القسم الثاني من حيث هو هو كراهة التنزيه ولا يقدح ذلك في كون بعض افراده حراما للدليل آخر كالاجماع في صورة وطىء الحائض

( قوله كحرمان الشفاعة ) نص في التلويح على ان مرتكب المكروه يستحق حرمانها لا يقال فيلزم حينئذ حرمان اهل الكبرياء اياها بالطريق الاولى مع ما ورد من قوله صلى الله عليه وسلم شفاعة لاهل الكبرياء من امتي لانا نقول لان لم لزم ذلك حينئذ لان جزء الاذن لا يلزم ان يكون جزء الاعلى الذي له جزء عظيم وفي حواشي شرح العقائد النسفية اجوبة اخرى فانظرها



( قوله وفيه تأمل لان وطىء الحائض الخ ) مبناه على زعم ان يكون المفهوم من كلام الحبيب هو توارد كراهة التنزيه والحرمه على شئ واحد ولا يذهب عليك انه بمنزلة عن مراده كما قررناه ( قوله المطلق ) اى الخالى عن القرينة الدالة على ان المنهى عنه قبيح لعينه او لغيره ( قوله وهى مالها وجود حسا من غير توقف على الشرع فى فصول البدائع الحسيات هى ما لا يتوقف تحققه على الشرع وعلامته صحة الاطلاق للغوى عليه على انه حقيقة والشريعات ما زيد فى حقيقته واركانه اشياء شرعية كانت ﴿ ٢٦٤ ﴾ غير معتبرة لغة وبه يتضح الفرق بين مثل القتل والصلاة

بين مثل القتل والصلاة

وانما يكفر مستحله لان حرمة ثبت بالاجماع كذا فى الشرح الاكلى وجامع الاسرار وفيه تأمل لان وطىء الحائض اذا كان مكروها كيف ثبت حرمة ( والنهى ) المطلق ( عن الافعال الحسية ) وهى مالها وجود حسا من غير توقف على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع ( يقع على القسم الاول ) وهو القبيح لعينه

( قوله لان حرمة ثبت بالاجماع ) بل به وبالكتاب لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وبالسننة لقوله صلى الله عليه وسلم للذى سأله عما يحل له من امرأته وهى حائض لك ما فوق الازار فانه يفيد حرمة ماتحته ( قوله وفيه تأمل الخ ) غير وارد على الجواب المذكور لان مراد الحبيب انما نختار ان كراهة البيع وقت النداء تنزيهية ويمنع لزوم عدم كفر وطىء الحائض وان كان مثله فى الدخول تحت تانى قسم القبيح لغيره لان هذا القسم انما لا يكفر مستحله ما لم يعم الدليل على حرمة ووطىء الحائض من هذا القسم قد قام الدليل على حرمة على

دون الصلاة فى الارض المغصوبة ووطىء الحائض كاذ كروه ولو اختار الشق الاول لورد البيع وقت النداء على قول فكان اختيار الشق الاول اولى وقول السائل لم يبق فرق بين القسمين \* قلت ملتزم من هذا الوجه والا فالمنهى لا يجب فى صوم يوم النحر ولا القضاء بخلاف الصلاة فى الارض المغصوبة والوقت المكروه ( قوله وفيه تأمل لان وطىء الحائض اذا كان مكروها كيف ثبت حرمة ) لان كراهة التنزيه بمنزلة المباح والحرام بمنزلة الفرض وبينهما منافاة واقول محصل جواب الاكمل والكافي ان الكراهة فى القسم الثانى كراهة تنزيهية لكن وطىء الحائض ثبت حرمة بالاجماع وان كان من افراد هذا القسم ولا تعد فى اختلاف اوصاف جزئيات نوع واحد بحسب مقتضى الادلة والشارح رحمه الله ظن ان كراهة التنزيه جارية فى جميع جزئيات النوع الثانى كما هو الظاهر من قولهما نختار انها كراهة تنزيهية فاشكل وطىء الحائض بما ذكره الى آخر لانه من الجزئيات وليس الامر كما ظن فتأمل ( قوله وهو القبيح بعينه ) وهذا لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهى فى المنهى عنه لافى غيره ولا ضرورة هنا يقتضى ترك هذا الاصل لان هذه الافعال توجد حسا فلا تمتنع وجودها بسبب القبح ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم قبح لعينه ان القبح بالنظر الى ذاته لا الى امر خارج كيدل عليه ظاهر العبارة فلا نسلم ان قبح شرب الخمر والزنا والقتل كذلك فان قبح شرب الخمر باعتبار صيانة عقله ودينه ولذا واكرهه على الشرب لا يحل له الامتناع ولو كان القبح لذاته لحل له الامتناع لان

ان البيع وقت النداء شرعى منهى عنه ما لم يقم الدليل على قبحه لعينه فبقي قبيحا لغيره مشروعا ( ما )

فلم يحرم فلم يكفر مستحله بخلاف وطىء الحائض فانه حسى منهى عنه فيحرم فيكفر مستحله الا انه قد قام الدليل على قبحه لغيره فيحرم لغيره واما صوم يوم النحر فكالباع وقت النداء فى عدم الحرمة الا ان الاول مكروه تحريما والثانى مكروه تنزيها لانحطاط تانى قسمى القبيح لغيره عن اولهما بهذا الاعتبار كما اشعر به الشارح وسيوضح هذا اقرب قريب



( قوله فانه يقتضى القبح الخ ) يعنى قيام الدليل بخلافه ( قوله وعن اتخاذ الدواب كراسى ) هو ان يقف على الدابة منتظرا لشخص ﴿ ٢٦٥ ﴾ او ناظرا الى شئ ( قوله وعن المشى فى نعل واحد ) وانما

نهى عنه لانه مخالف للوقار اولانه يعسر مشيه بها وربما يكون سببا للعتار كذا فى شرح المشارق للشارح رحمه الله ( قوله اى عن الافعال التى يتوقف معرفتها على الشرع ) وان كان لها وجود حسى ايضا فان الايجاب والقبول مثلا موجودان حسا ومع هذا الوجود

الحسى له وجود شرعى فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكما فيحصل معنى شرعى يكون ملك المشتري اثره فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول فى غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا كذا فى التوضيح ( قوله ولقائل ان يقول ما عدتكم من الحسيات الخ ) كذا فى شرح المغنى لسراج الدين الهندى رحمه الله وجوابه ان المراد بتوقف معرفتها على الشرع توقف معرفة تحققها وحصولها

الا اذا قام الدليل بخلافه فانه يقتضى القبح لغيره كالنهي عن الوطىء حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسى وعن المشى فى نعل واحد فان الدليل دل على ان النهى لمعنى الاذى والمشقة لالعين هذه الاشياء ( وعن الامور الشرعية ) اى عن الافعال التى تتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلاة والبيع والاجارة \* فان قلت لا تتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققهما بين المثل قبله \* قلنا كان الموجود بينهما مبادلة المال بالمال او بالمنفعة والشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك وفى تملك المنافع بعوض زاد الاهلية والمحلية وكون المستأجر معلوما والاجارة والمدة معلومتين ومعرفتهما بهذه الشرائط موقوفة على الشرع كذا قاله الشراح \* ولقائل ان يقول ما عدتكم من الحسيات انما كانوا يعرفونها من حيث انها افعال واما معرفتها من حيث كونها على صفة معلومة وهى ان القتل انما يوجب القصاص اذا كان المقتول

مباذات لا يزول بالغير وقبح القتل باعتبار الفساد فى الارض وقبح الزنا باعتبار اشياء النسب وكل ذلك خارج عن حقائقها وان ارادوا غير ذلك مع انه خلاف الظاهر فلم يبين فاجيب بانه ليس المراد بقوله قبيح لعينه ان ذلك الفعل قبيح من حيث الذات بل المراد ان عين الفعل الذى اضيف اليه النهى قبيح وان كان ذلك القبيح لمعنى زائد على ذاته فتأمل ( قوله الا اذا قام الدليل على خلافه ) اى خلاف هذا الاصل بان دل ان هذا الفعل الحسى انما يقتضى القبح لغيره لالعينه وحكم النهى فيما قبح لعينه بيان ان النهى عنه ليس مشروعا اصلا ( قوله كالنهي عن الوطىء حالة الحيض ) فيه نظر فان القبيح لغيره حكمه المشروعية خصوصا اذا كان الغير مجاورا فانه لم يؤثر فى ازالة المشروعية لا اصلا ولا وصفا مع ان وطيء الحائض حرام بالاجماع كما مر فكان كصوم يوم النحر ( قوله وهى التى تتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلاة والبيع والاجارة ) فان لها باعتبار ما ثبته الشارع لها من الشرائط والاركان الحقيقية والتقديرية وجودا غير وجودها الحسى حتى حكم ببقاء الصوم بعد وجود المنافى حالة النسيان وبصححة الصلاة مع فوات بعض الاركان والشرائط حالة الضرورة وبصححة فسخ البيع والاجارة عند وجود المقتضى مع عرضية اركانها والعرض لابقائه وبتأخير حكم البيع عنه وهو الملك عند خيار الشرط الى غير ذلك مما يبنى على الوجود الشرعى دون الحقيقى ( قوله ولقائل ان يقول ما عدتكم من الحسيات الخ ) هذا البحث اورده بعض الشراح على الجواب الذى ذكره الشارح قبله وهو وارد لاحتمالة

فى نفسها عليه كما صرح به صاحب التحقيق ودل عليه كلام صاحب التوضيح لا معرفة احكامها وانواعها حتى يرد عليه ان احكام ما جعل من الحسيات ايضا كالقتل والزنا لا يعرف الا من الشرع



محقون الدم على التأييد وقد قتل بآلة كذا عمدا ولا يكون القاتل اباله وكذا الزنا من حيث كونه وطأ في القبل في غير الملك وشبهته وكون الشبهة اما في الفعل او في المحل موجب للرجم او الجلد فلا تحصل الا بالشرع فلا فرق بين القسمين فالصواب ان يفسر الافعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزه في غير محل العوارض فيندفع الاشكال (على الذي اتصل به وصفا) اى يقع على القسم الذى قبح لمعنى في وصفه يعنى يبقى المنهى عنه بعد النهى مشروعا باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه فلا يكون

(قوله فلا فرق بين القسمين) فان اصلهما من حيث كونهما افعالا تعرف بالحس قبل الشرع واما من حيث كونهما على هيئات مخصوصة وكيفية معلومة موجبة لاحكام مخصوصة فلا تعرف قبل الشرع فالفرق على الوجه الذى ذكره لايتم وفسر بعض الشراح الفعل الشرعى بما يكون له مع تحققه الحسى تحقق شرعى بشرائط واركان مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم بتحقيقه كالصلاة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسى من الحركات والسكنات والايجاب والقبول (قوله فالصواب ان تفسر الافعال الحسية الخ) كلام ظاهر حسن (قوله بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزه الخ) يعنى اذا عرضت هذه الافعال الحسية اثبت الشارع لها احكاما من غير ان يأذن في فعلها بخلاف الشرعية فانها اذا عرضت يثبت لها الاحكام مع تجويزه اياها في غير هذا المحل كالبيع كان يقول يبعوا حيث شئتم ولا يقول ازنوا واشربوا الخمر (قوله على الذى اتصل به وصفا) لو قال على الذى قبح لغيره لكان اولى لان القسم الثانى وهو ما قبح لمعنى مجاور يصير خارجا عن الفائدة مع ان الكلام فى النهى عن الافعال الشرعية مطلقا ولانه فى مقابلة ما قبح لعينه فيكون هذا القسم قبيحا فيما قبح لغيره فالصواب ان لا يذكر وصفا لكن بشكل قول الشارح بعد مشروعا باصله دون وصفه فكذا المصنف فى التفريع حيث خصها بما اتصل به وصفا اذ الصلاة فى الارض المغسوبة ونحوه مشروعة باصلها ووصفها فكل من التخصيص والتعميم لا يناسب بل الاولى التفصيل بان يقال بعد قوله على الذى قبح لغيره فان كان ذلك الغير وصفا متصلا يكون مشروعا باصله دون وصفه وان كان مجاورا يكون مشروعا باصله ووصفه واما اثر فى الكراهة دون الفساد كما قال غيره والحاصل ان الفعل الشرعى المنهى عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل دليل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففساد عندنا وباطل عند الشافعى حتى لا يترتب عليه الاحكام وعندنا يصح باصله ولا يفسد بوصفه لعدم الدليل على كون القبح لوصفه (قوله الا اذا دل الدليل الخ) حاصله انه قد قام

(قوله محقون الدم) من حقن دمه اى منع من ان يسفك (قوله موجب للرجم او الجلد) خبر المبتدأ الذى هو الزنا ولا يذهب عليك ما فى قوله وكون الشبهة اما فى الفعل او فى المحل من الخرازة اذ الظاهر انه عطف على الكون الاول ومقتضى ذلك هو ان يكون لذلك ايضا مدخل فى الايجاب المذكور وليس كذلك ولو قال وشبهة فى الفعل او فى المحل لكان اخصر واطهر (قوله فالصواب ان يفسر الافعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزه فى غير محل العوارض) فلا يقول اصلا ازنوا او اشربوا الخمر كما يقول يبعوا ولا يرد عليه تجويز شرب الخمر فى حالة الخمصة او للتداوى لانهما ايضا من العوارض فليتأمل



( قوله كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح ) كذا في التحقيق وغيره قيل وفيه شيء فان الكلام في النهي وقد قالوا في النهي عن بيع هذه الاشياء انه مجاز عن النفي كما يأتي وجوابه الله تعالى اعلم ان الكلام في صورة النهي لاني حقيقته والاولى اعم الا يرى ان المصنف رحمه الله جعل بيع الحر فيما سبق مثالا للنهي عنه الذي قبح لعينه مع انه صرح فيما سيحيى بكون النهي عنه مجازا عن النفي على ان النفي ايضا يقتضي قبح المنفي ضرورة حكمة النافي فلا بأس في ذكر بعض الامثلة منه تنبيها على ذلك وان كان عقد الباب للنهي ( قوله وبما ذكرنا يعرف ان اطلاق المصنف ﴿ ٢٦٧ ﴾ رحمه الله عن قيد المطلق وعن الاستثنائين الخ ) اي ايماله

مشروعا كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلاة المحدث فانها افعال شرعية قبحت لعينها وبما ذكرنا يعرف ان اطلاق المصنف عن قيد المطلق وعن الاستثنائين ايجاز مغل \* فان قلت النهي عن الصلاة في الارض المغصوبة نهى عن الافعال الشرعية وليس مما اتصل به وصفا بل هو من قبيل ما اجتمع به مجاورا \* قلنا المراد به ما يكون قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة الزائدة كان القبيح لعينه يفيد التحريم بقسميه من غير نظر الى كون احدها وصفا والآخر شرما خص ما اتصل به وصفا بالذکر لكونه اكثر واشهر

الدليل على بطلان هذه البيوع لعدم تقوم انعقادها من الاصل لاضافتها الى غير المحل فان المضامين والملاقيح معدومة ولا بد لانعقاد البيع من محل وكذا صلاة المحدث معدومة شرما وفيه شيء فان الكلام في النهي وقد قالوا في النهي عن بيع هذه الاشياء انه مجاز عن النفي كما يأتي فالاستثناء منقطع فتنبه له ( قوله وبما ذكرنا ) يعني من قوله والنهي المطلق عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول الا اذا قام الدليل بخلافه وعن الامور الشرعية على الذي اتصل به وصفا الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه يعرف ان اطلاق المصنف عن قيد المطلق وعن الاستثنائين ايجاز مغل يمكن ان يقال الكلام في النهي المطلق المجرد عن القرائن الدالة على قبح المنهي عنه لعينه او لغيره اما المقيد بها فمدلوله بحسبها من حرمة او كراهة ولا كلام فيه فليتأمل ( قوله فان قلت النهي عن الصلاة في الارض المغصوبة الخ ) وكذا الصلاة في الاوقات المكروهة والبيع وقت النداء والسؤال وارد ( قوله قلنا المراد به ) اي بقوله على الذي اتصل به وصفا ويكون التقدير وعن الامور الشرعية يقع على ما قبح لغيره فيه تأمل لان كلامه مشعر بان

في فعل احد الامرين المذكورين لاني فعلهما جميعا كما يتبادر لان تعقيد الكلام بالمطلق يعني عن الاستثنائين كما لا يخفى ثم ان المتبادر من الكلام الاطلاق ( قوله قلنا المراد به ) اي بقول المصنف على الذي اتصل به ( قوله بدون اعتبار الجهة الزائدة ) وهي كون القبح اشد اتصالا به حتى يكون المراد به المتصل به وصفا ( قوله كما ان القبيح لعينه يفيد التحريم بقسميه من غير نظر الخ ) لوقال كما ان النهي عن الافعال الحسية يقع على القبيح لعينه بقسميه لكان اخصر واظهر ( قوله خص ما اتصل

به وصفا ) جواب سؤال مقدر وهو انه اذا لم تعتبر الجهة الزائدة فلم خص الاتصال وصفا بالذکر ثم ان الشارح رحمه الله اتقى في جميع ما ذكر اثر الشيخ اكل الدين لكن ظاهر عبارة المصنف رحمه الله هو الموافق لما في اصول فخر الاسلام حيث قال واما النهي المطلق عن التصرفات الشرعية فيقتضي قبحا بمعنى في غير المنهي عنه لكن يكون متصلا به وكذا صريح كلام صاحب التحقيق ولا يرد عليه ما ذكر لان الكلام ههنا ليس الا في المطلق الخالي عن القرينة ولا نسلم ( قوله وبما ذكرناه الخ ) الحق ان اطلاق النهي عن قيد المطلق كاف عن التقييد به فلا يكون ايجازا محلا الا الاطلاق عن الاستثنائين فقط ( قوله لكونه اكثر واشهر ) الاحسن ان يقال لكونه محل خلاف الشافعي رحمه الله حيث الحقناه



صححة حمل النهي عن الافعال الشرعية على القبح بالمجاور عند خلو المقام عن القرينة وعدمها في مسئلة الصلاة في الارض المعصوبة ممنوع هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ( قوله للمنهى عنه ) متعلق بقوله المصنف رحمه الله يثبت

بقسميه والحقه هو بما قبح لعينه ( قوله لان القبيح الخ ) اعلم ان القآنى ذكر لنا وجهين في مقام الاستدلال على الحاقنا ما اتصل به وصفا بقسميه احدهما من حيث كون المنهى عنه متصور الوجود شرعا والثاني من حيث كونه قبيحا شرعا وقرر الثاني بنظير ما ذكره المصنف وحكم بان في القول بالقبح لعينه ابطال المقتضى وهو النهي وان بطلانه يقتضى بطلان المقتضى وهو القبح وقرر الاول بان قال بيانه ان النهي يراد به ترك الفعل وهو ان لا يفعل مضافا الى اختياره وذلك يعتمد تصور المنهى عنه شرعا بحيث يترتب عليه احكامه اى وذلك الترك المراد بالهني يقتضى تصور وجود المنهى عنه شرعا فالنهي يقتضيه ايضا فالمنهى عنه قبيح لغيره لالعينه الى ان استدلل بدليل آخر على اقتضاء النهي تصور وجود المنهى عنه شرعا واعتماده اياه فقال ولانه لو لم يكن متصورا لكان الامتناع فيه لعدم المنهى عنه لا الامتناع اختيارا فحينئذ لا يبقى النهي بل يصير نسخا مع ان التغير بينهما ثابت تحققه ان النسخ يصرف في الحكم بالرفع والنهي تصرف في مخاطب بالتمنع فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء والعدم في المنهى عنه بناء على الامتناع ﴿ ٢٦٨ ﴾ الاختيارى وهما في طرفي تقيض

اذ الاول ينافي الوجود والثاني لا ينافيه بل يقتضيه الى ان قال وفيه بحث لانه بعد كونه مصادرة على المطلوب يرد عليه الى آخر ما ذكره هناك ونقله الشارح ههنا بالمعنى وانت تعلم ان المصادرة انما تثبت بتقدير زيادة

( لان القبح يثبت اقتضاء ) للمنهى عنه ( فلا يتحقق ) اى لا يمكن ان يثبت القبح ( على وجه يبطل به ) اى بذلك الوجه ( المقتضى وهو النهي ) بيانه ان الله تعالى نهى عباده ابتلاء فلا بد ان يكون المنهى عنه متصور

حكم المجاور حكم ما اتصل به وصفا وليس كذلك والافكان ينبغي ان يتعرض لحكمه لا يقال مراد الشارح انه تركه وحكمه رأسا وذكر الاشهر لانه احال حكمه على هذا الوصف لانا نقول بعد التساميم كلامه متناقض لانه في الجواب والنظير افهم ان المجاور مثله وكذا قوله خص ما اتصل به وصفا الخ والحاصل ان الشارح اعتذر عن المصنف في تعميم الامور الشرعية بما اتصل به وصفا باعتبار القبح

مانقصه الشارح ههنا من قوله بل يقتضيه اى بل يقتضى الوجود اى تصويره لبداهة انه ( لغيره ) لا يقتضى الوجود نفسه وذلك لان المدعى هو اقتضاء المنهى تصور الوجود فاذا كان من جملة مقدمات دليله ان التغير بين النهي والنسخ ثابت ثم قيل تحقق تلك المقدمة كذا فذكر المدعى في تحقيقها والاستدلال عليها كانت المصادرة لاحالة ثم لا ينبغي ما قرناه ان الشارح خلط في كلامه بالقياس الى ما نقلناه لان المصنف تعرض للوجه الثاني وهو جعل بيان الاول بيانا له ثم قال فيبطل الخ وهو ما يلايم الثاني بان يعقب بقولنا ولو كان قبيحا لعينه لبطل النهي المقتضى وفيه ابطال القبح المقتضى الخ وما اشار اليه من انه لو كان المنهى عنه في الامور الشرعية قبيحا لعينه لكان مستحيلا شرعا اى غير متصور الوجود شرعا كطيران الانسان المستحيل عقلا فيكون النهي عنه عبثا شرعا كما كان النهي عن طيران الانسان عبثا عقلا فقد اورد عليه بعض الاذكياء انه لو كان الامر كذلك لكان النهي عن الزنا من الامور الحسية مستحيلا شرعا لقبحه لعينه قطعاً واللازم باطل ويمكن ان يجاب عنه بان النهي عن الزنا مجاز عن النفي ولكن لاعلى وجه يكون نسخا اصطلاحيا لعدم سبق مشروعيته على هذا النهي فهو كالنهي عن بيع الحر المساوى للزنا في انه قبيح لعينه الفارق له من جهة انه شرعى والزنا حسى بقى شئ وهو ان من اثبت التغير بين النسخ والنهي فانما اراد النهي حقيقة وحينئذ فن اورد ان



الوجود حتى يكون العبد مبتليا بين ان يفعله فيعاقب او يتركه فيثاب ولو كان فيبحالعينه في الشرعيات يكون باطلا فلا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث كمن قال لانسان لا تطر فيبطل النهى المقتضى وفيه ابطال للقيح المقتضى فيعود على موضوعه بالقض واذا حمل القبح على القبح للغير يكون المنهى عنه ممكنا والمقتضى وهو القبح محفوظا والمقتضى وهو النهى ايضا محفوظا \* وتحقيقه ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعى بدليل شرعى متأسخ والنهى تصرف في المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ

غيره مع قطع النظر عن خصوص الجهة وفيه ماعلمت من التسوية المفهومة من كلام الشارح خص ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر فيقال دعوى الكثرة والشهرة ممنوعة فلا بد من بيان نكتة التخصيص وكان الاولى ان يقول وصفا او مجاورا ( قوله ولو كان فيبحالعينه في الشرعيات يكون باطلا ) لارتفاع المشروعية اذ لا يبقى المنهى عنه مشروعا بعد النهى حيثئذ لان ادنى درجات المشروع ان يكون مباحا والقيح لعينه حرام لعينه فلا يكون مشروعا اصلا فيكون القبح ثابتا على وجه يبطل المقتضى وهو النهى لان النهى حيثئذ لا يبقى نهيا بل يكون نسخا وهو باطل بخلاف النهى عن الافعال الحسية فان القبح في عينها لا يؤدي الى ابطال النهى لان النهى فيها نسخ لها لتحققها قبل ورود الشرع والحاصل ان القبيح العيني في الافعال الحسية لا يبطل النهى لتحققها قبله فلا يتعدم بصفة القبح بخلاف الافعال الشرعية فانها لم يعلم الا من جهة الشرع فيكون القبح لعينه مبطلا للنهى فالجمع بين العمل بحقيقة النهى وحقيقة القبح في الافعال الحسية صحيح لانها لا تنعدم بصفة القبح فاما الجمع بينهما في الافعال الشرعية فغير ممكن لانها تنعدم مع القبح الحقيقي لماعلمت من ان بين المشروعية والقبح تضادا لكن لما كان في الواقع ان الفعل الشرعى يتصف بالفساد دل ذلك على صحة ما قلناه من جعل القبيح في الوصف دون الاصل فانا قد وجدنا ان الاحرام يتصف بالفساد مع بقاء مشروعيته وذلك لان المحرم لو جامع قبل الوقوف بعرفة يفسد احرامه ويجب عليه المضى شرعا وهذا دليل على الفساد ( قوله وتحقيقه الخ ) لم يتقدم ذكر النسخ حتى يتحقق الفرق بينه وبين النهى ولو قال ولانه لو لم يكن متصورا لكان الامتناع فيه لعدم المنهى عنه لا امتناعه اختيارا وحيثئذ لم يبق النهى نهيا بل يصير نسخا مع ان التباير بينهما ثابت تحققة الخ لكان نسب كما فعله بعض الشراح ( قوله ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعى ) اعترض عليه بان ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه وما في المستقبل لم يثبت فكيف يبطل واياها كان فلا يرفع وايضا الحكم وتعاقه العلمى قديمان

( قوله وتحقيقه ان النسخ عبارة الخ ) لو ذكر التحقيق المذكور بعد ما قال ولانه لو لم يكن متصورا لكان الامتناع فيه لعدم المنهى عنه لا امتناعه اختيارا وحيثئذ لم يبق النهى نهيا بل يصير نسخا مع ان التباير بينهما ثابت كما في شرح المغنى للقائى لكان اوجه ثم انه بالنظر الى كلام القائى يظهر ان منشأ المصادرة الالتمية ايضا هو القول المذكور وليس في كلام الشارح رحمه الله ما يصحح منشأها كما سيظهر

النهى قد يكون طريقا للنسخ فان اراد بما يكون طريقا له مثل النهى عن تكاح المحارم فهو نهى مجازا على ما يأتى وان اراد به النهى حقيقة فمنوع وان اراد به غيره فعليه البيان فتأمل



( قوله والثاني لا ينافيه الخ ) بل يقتضيه لان المدعى ان المنهى توجبه المصادرة بذلك يوجد في بعض نسخ الشرح وفي بعضها يوجد ذلك في الهامش منقولا عن الشارح ولا يذهب **٢٧٠** عليك انه ليس فيه شائبة مصادرة

( قوله يرد عليه ان النهى قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية فان تم الخ ) اجيب عنه بان كون النهى طريقا للنسخ مجاز كاسيحيء والكلام ههنا في حقيقة النهى وحينئذ يتم الدليل ولا تبطل القاعدة المذكورة ( قوله وان لم يتم سقط قولكم الخ ) فيه ان عدم تمام الدليل لا يوجب سقوط المدعى لجواز ان يكون له دليل آخر تام فلو قال وان لم يتم سقط كما في شرح القاءني لكان اظهر واخصر ( قوله ويمنع قولهم والا يكون مستحيلا الخ ) هو ابتداء كلام ثم ان هذه العبارة لو كانت مذكورة فيما سبق عند تقرير كلام الخصم لكان كلامه ههنا اظهر والجواب عما ذكره ان كل فعل نهى عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من الحس والعقل والشرع مثلا اذ نهى الانسان عن الطيران فانما يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا

بناء على عدم ذلك الشيء فلا يثبت عليه والعدم في المنهى عنه بناء على الامتناع الاختياري والاول ينافي الوجود والثاني لا ينافيه \* ولقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة على المطلوب يرد عليه ان النهى قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية فان تم هذا الدليل تبطل تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لا بد ان يكون المنهى عنه متصورا لوجود ويمنع قولهم والا يكون مستحيلا بانا لانسلم استحالة عقلا وعدم المشروعية لا ينافي الامكان الذاتي ومبنى التكليف عليه الا ترى ان الله تعالى كلف اباجهل بالايمان مع علمه بانتفاء وقوعه لكونه لا يقبلان الرفع واجيب بانه ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق في المستقبل يعني لولا التناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبانناسخ زال ذلك التعلق المظنون وقيل الاولى انه بيان انتهاء مدة الحكم بانتفاء مدته والمراد من الحكم المحكوم لان الحكم صفة قائمة بذاته تعالى لا يجوز انتهائه وقيل المراد بالحكم المتعلق بالمكلف تعلق التنجيز واجيب ايضا بان النسخ له جهتان جهة بيان وجهة رفع فالاول بالنسبة الى الله تعالى والثاني بالنسبة الى العبد فيجوز اعتبار كل جهة في تعريفه ( قوله ولقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة على المطلوب الخ ) ذكر توجيه المصادرة ان المدعى هو ان النهى يقتضى تصور المنهى عنه وقد جعله جزءا من الدليل حيث قال واليهي تصرف في مخاطب بالمنع الخ ( قوله ان النهى قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية ) كالتهي عن قتل الكلاب والنهي عن نكاح المتعة فانه نسخ ما كان قبله من الجواز فلا يكون النهى منافيا للنسخ وقولهم الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء فلا يثبت عليه ممنوع فان شرب الخمر منسوخ وكذا نكاح المتعة مع انه يثبت الانسان بالامتناع عن شرب الخمر على ان عدم شرب الخمر ونكاح المتعة بامتناع العبد باختياره لاعدمة في نفسه ( قوله فان تم هذا الدليل ) وهو قوله بتحقيقه الخ فانه اثبت به المغايرة بين النسخ والنهي ( قوله تبطل تلك القاعدة ) وهي ان النهى قد يكون طريقا للنسخ الخ ) ويجاب بان كون النهى طريقا للنسخ مجاز والكلام في حقيقة النهى وحينئذ يتم الدليل ولا تبطل القاعدة ( قوله ويمنع قولهم والا يكون مستحيلا ) يعني لانسلم ان النهى يقتضى تصور المنهى عنه بكونه شرعيا قولهم لو لم يكن مشروعا باصله لكان مستحيلا قلنا لانسلم استحالة عقلا والتكليف انما يعتمد الامكان من حيث الذات والامتناع بالغير وهو عدم المشروعية

اذ نهى عن احاطة العقل للامور الغير المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا فظهر ان ( لا ) العقل الشرعي اذ نهى عنه فان كان متمنا شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون متصورا لوجود شرعا حتى لا يعد عبثا



( قوله والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا الخ ) وفيه بحث لان مبناه على ان يكون المراد بالمشروع ههنا المعتبر شرعا وليس كذلك بل ما يتوقف معرفته على الشرع كما سبق ( قوله لما صار مشروعا في الجملة ) ان اراد المشروعية قبل مقارنته بالوصف الذي هو منشأ القبح فسلم ولكن لا يفيد وان اراد بعدها فممنوع بل هو اول المسئلة ( قوله اى ولكون النهى عن الافعال الشرعية واقعا على ما قبح لغيره ) مبنى هذا التعميم ما سبق منه من ان مراد المصنف رحمه الله من قوله على الذي اتصل به وصفا ما يكون قبيحا لغيره مطلقا وقد عرفت ما فيه والمناسب لقول المصنف ههنا ﴿ ٢٧١ ﴾ مشروعا باصله غير مشروع بوصفه ايضا واجراء المفرع عليه للفروع

المذكورة على ظاهره  
 وممكنا بالذاب والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا ثم نهى عنه دل على ان عينه  
 ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا في الجملة ( ولهذا ) هذا تفرع  
 بالمسائل على ما مهده من الاصل اى ولكون النهى عن الافعال الشرعية  
 واقعا على ما قبح لغيره ( كان الربا ) وهو معاوضة مال بمال وفي احد الجانبين  
 لا ينافي الامكان الذاتي ومبنى التكليف ليس الا على الامكان الذاتي لما عرفت  
 من صحة التكليف بما علم الله تعالى انتفاء وقوعه مع كونه ممكنا كما يمان ابي جهل  
 ومن مات على كفره ( قوله والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا ثم  
 نهى عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا  
 في الجملة ) اذ القبح الذاتي لا يجتمع مع المشروعية والذاتي لا يزول فلم ان النهى  
 عن المشروع ليس بقبيح في ذاته فتعين ان يكون في وصفه او مجاور له وبهذا  
 الطريق يندفع جميع ماورد بالطريق الذي ذكر اولاً ( قوله اى ولكون  
 النهى الخ ) فيه كلام لان المفرع عليه عام لصدقه على الوصف والمجاور والفروع  
 المذكورة انما تناسب القبح الوصفي دون المجاور وشرط التفرع اختصاص  
 حكم المفرع عليه بالفروع كلها وحكم المفرع هنا لا يختص لان ما قبح اعني مجاور  
 مشروع باصله ووصفه مع انه مما قبح لغيره وظاهر كلام الشارح ان حكم ما قبح  
 لغيره عدم المشروعية بالوصف دون الاصل وليس كذلك على انه يلزم منه  
 ان يكون العلة اعم من المعلوم لانه اذا قيل لم كانت هذه الافعال مشروعة باصلها  
 دون وصفها فيقال لان قبحها بالغير فيقال القبح بالغير لا يصلح ان يكون علة  
 لذلك لتخلف هذا الحكم عنها في المشروعية بالاصل والوصف مع ان شرط العلة  
 الاطراد فافهمه ولو قال اى لكون النهى عن الامور الشرعية يقتضى بقاء  
 المشروعية لكان اولي ( قوله كان الربا وهو عقد معاوضة مال بمال وفي احد

ممكنا بالذاب والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا ثم نهى عنه دل على ان عينه  
 ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا في الجملة ( ولهذا ) هذا تفرع  
 بالمسائل على ما مهده من الاصل اى ولكون النهى عن الافعال الشرعية  
 واقعا على ما قبح لغيره ( كان الربا ) وهو معاوضة مال بمال وفي احد الجانبين

لا ينافي الامكان الذاتي ومبنى التكليف ليس الا على الامكان الذاتي لما عرفت  
 من صحة التكليف بما علم الله تعالى انتفاء وقوعه مع كونه ممكنا كما يمان ابي جهل  
 ومن مات على كفره ( قوله والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا ثم  
 نهى عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا  
 في الجملة ) اذ القبح الذاتي لا يجتمع مع المشروعية والذاتي لا يزول فلم ان النهى  
 عن المشروع ليس بقبيح في ذاته فتعين ان يكون في وصفه او مجاور له وبهذا  
 الطريق يندفع جميع ماورد بالطريق الذي ذكر اولاً ( قوله اى ولكون  
 النهى الخ ) فيه كلام لان المفرع عليه عام لصدقه على الوصف والمجاور والفروع  
 المذكورة انما تناسب القبح الوصفي دون المجاور وشرط التفرع اختصاص  
 حكم المفرع عليه بالفروع كلها وحكم المفرع هنا لا يختص لان ما قبح اعني مجاور  
 مشروع باصله ووصفه مع انه مما قبح لغيره وظاهر كلام الشارح ان حكم ما قبح  
 لغيره عدم المشروعية بالوصف دون الاصل وليس كذلك على انه يلزم منه  
 ان يكون العلة اعم من المعلوم لانه اذا قيل لم كانت هذه الافعال مشروعة باصلها  
 دون وصفها فيقال لان قبحها بالغير فيقال القبح بالغير لا يصلح ان يكون علة  
 لذلك لتخلف هذا الحكم عنها في المشروعية بالاصل والوصف مع ان شرط العلة  
 الاطراد فافهمه ولو قال اى لكون النهى عن الامور الشرعية يقتضى بقاء  
 المشروعية لكان اولي ( قوله كان الربا وهو عقد معاوضة مال بمال وفي احد

النهى عن الافعال واقعا على ما قبح لغيره هو المشروعية في الجملة وكون المشروعية بتلك الحالة انما هو من خصوص  
 الامثلة لانه ايضا داخل في التفرع حتى يقدح في تمام الكلام على ان الظاهر هو ان المراد بالوصف في قول المصنف  
 رحمه الله غير مشروع بوصفه هو الوصف اللغو الذي يع المجاور ايضا لا الاصطلاحى المقابل له والقبيح بالمجاور  
 يقتضى الكراهة كما صرح به في التوضيح فيصدق عليه انه مشروع باصله غير مشروع بوصفه لان غير المشروعية  
 اعم من الفساد والكراهة فلا يرد عليه شيء مما ذكرتم ان صاحب جامع الاسرار فسر قول المصنف ههنا بقوله  
 اى ولان النهى عن التصرفات الشرعية يقتضى بقاء مشروعيته واستصوبه بعضهم لكن في ان فهم ذلك من سياق  
 كلام المصنف كلام وان كان القبيح لغيره يستلزم بقاء المشروعية في نفس الامر ( قوله وهو معاوضة مال بمال الربوا



فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة ( وسائر البيوع الفاسدة ) كالبيع بشرط فاسد وهو شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وكالبيع بالخر وغيرهما ( وصوم يوم النحر ) وسائر الايام المنهية ( مشروعا باصله ) اما في الربا والبيوع الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب والقبول وجد من الاهل في المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به القبض واما شرط القبض لكون سببه فاسدا

الجائنين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة ) هذا التفسير انما يتأتى اذا قدرت مضافا في عبارة المصنف اى بيع الربا وان لم تقدر فالربا فضل مال مشروط في العقد لم يقابل بعوض لكن هذا التعريف غير منعكس فان بيع الدرهم بالدرهم نسبة ربا وليس فيه فضل مال لا يقابله عوض والتعريف الشامل عقد فاسد وان لم يكن فيه زيادة اللهم الا ان يقال المراد بالفضل اعم من الحقيقي والتقديرى لكنه مجاز ( قوله كالبيع بشرط فاسد الخ ) ذكر في المنتقى انما يفسد البيع بالشرط الفاسد اذا ذكره بكلمة على اما اذا ذكره بكلمة الشرط كما اذا قال بعثك هذا ان كنت تعطينى كذا فالبيع باطل انتهى والتوجيه ان على للالتزام وان للتردد فيكون كتعليق البيع بامر مترد فيه والتعليق ينافي المقصود من المعقود عليه التى للابتن فلا يجوز فلذا كان باطلا وذلك لان التعليق انما يصح في الاسقاطات كالطلاق والعتاق بخلاف الابتنات كالبيع والاجارة والنكاح ( قوله وهو شرط لا يقتضيه العقد الخ ) احتراز به عما يقتضيه كشرط الملك للمشتري في البيع وشرط انتفاع المشتري بالمبيع لانه يثبت بمطلق العقد فلا يزيده الشرط الا تا كيدا ( قوله اول المعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق ) بان يكون آدميا كما اذا شرط البائع عتق المشتري للعبد المبيع ( قوله موجبا للملك اذا اتصل به القبض ) فيه ان المتوقف على القبض انما هو ثبوت الملك لا ايجابه فلو لم يقيد الكلام به كما في اكثر المعترات لكان اصوب ( قوله واما شرط

المراد به في كلام المصنف هو المعنى الاول دون الثانى لكان قوله مشروعا باصله دون وصفه فان ذلك انما هو في شأن العقد ويدل عليه قوله وسائر البيوع الفاسدة ومن لم يتب به لذلك قال هذا التفسير انما يتأتى اذا قدرت مضافا في عبارة المصنف اى بيع الربا وان لم تقدر فالربا فضل مال مشروط في العقد لم يقابل بعوض ( قوله وهو شرط لا يقتضيه العقد ) احتراز به عما يقتضيه كشرط الملك للمشتري في البيع وشرط انتفاع المشتري بالمبيع لانه يثبت بمطلق العقد فلا يزيده الشرط الا تا كيدا ( قوله اول المعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق ) بان يكون آدميا كما اذا شرط البائع عتق المشتري للعبد المبيع ( قوله موجبا للملك اذا اتصل به القبض ) فيه ان المتوقف على القبض انما هو ثبوت الملك لا ايجابه فلو لم يقيد الكلام به كما في اكثر المعترات لكان اصوب ( قوله واما شرط



والحرمة لاتنافى ملك اليمين كجلد الميتة واما في صوم يوم النحر فلان الصوم مشروع

( قوله والحرمة لاتنافى ملك اليمين ) هذا جواب سؤال تقديره كيف يفيد البيع الفاسد الملك مع انه حرام لان النهى يقتضى التحريم واجاب بان الحرمة لاتنافى ملك اليمين وذلك لان البيع شرط الملك اليمين والتحريم لا يضاذه لان التحريم يضاذ الحل دون الملك فامكن الجمع بينهما والحل تابع لامقصود لازم فقد يوجد وقد لا يوجد ولهذا شرع البيع في موضع لا يحل مباشرة كالاختراضا والامة المجوسية والعبد والبهائم وهذا بخلاف النكاح حيث لا ينفك عن الحل ولهذا لم يشرع في موضع لا يحل كالام والنبث فالنكاح ينتفى بانتفاء الحل لان الحل لازم وانتفاء لازم يوجب انتفاء الملزوم بخلاف الحل في البيع فانه غير لازم ( قوله كجلد الميتة ) فيه تأمل لان جلد الميتة لا يملك بالبيع لانه ليس بمال وانما يملك بارت اوهبة وكذا النحر والخنزير يملكهما المسلم بالارث ويؤكل من بيعهما وجعل صاحب المحيط جلد الميتة كالنحر لانه مرغوب فيه وجعله صاحب البردوى كالميتة لانه جزؤها وهذا كله قبل الدياغ اما بعد الدياغ فيباع وينتفع به لطهارته \* فان قلت نجاسة الجلد لما اتصل به من الرطوبات النجسية فكأنه يذنبى ان يجوز بيعه كالثوب النجس \* اجيب بان الرطوبات النجسية في الجلد باعتبار اصل الخلقة فيمنع وجودها فيه جواز بيعه والنجاسة في الثوب ليست كذلك فلا يمنع وجودها فيه جواز بيعه ( قوله واما في صوم يوم النحر ) وايام التشرى فان الصوم مشروع باصله لكونه امساكا لله تعالى على قصد القرية والنهى اما لتعلق بوصفه وهو كونه مستلزما للاعراض عن الضيافة الموضوعة بلحوم القرابين في هذا الوقت وهذا الاعراض وصف لازم للصوم لانفسه لتصوره بدونه في الجملة وهذه آية المغايرة لكنه لا ينفك في هذه الايام فيكون وصفا متصلا فصار مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيحكم بفساده \* فان قلت لو كان النهى للاعراض لكان يذنبى ان يأثم من لم يأكل بدون النية قلت من لم يأكل بدون النية لعدم الطعام او للحمية او لعدم اشتهاه لا يأثم لانه ترك عن عذر امان لم يأكل مع القدرة على الطعام وعدم العذر فلان سلم انه لا يأثم قال السمرقندى وفيه بحث لان الامساك اما يكون لله ان لو كان باذنه ونهار الضيافة اخرجه صاحب الشرع عن كونه وقتا للصوم كالليل واجيب باننا سلمنا ان الامساك اما يكون لله تعالى بذلك القيد لكن لان سلم ان النهى ورد عن الصوم بعينه حتى ينقطع الاذن بل ورد عن الاعراض عن الضيافة في المعنى الا ان الاعراض لما كان لازما للصوم اضيف النهى اليه فصار الصوم منها لغيره لانه فبقى الصوم ما دوننا فيه بالنظر الى اصله \* قوله ونهار الضيافة اخرجه صاحب الشرع الخ ممنوع لان النهى

بصفة الفساد لم ينهض سبباً للملك الابان يتقوى بالقبض كالهبة والتبرعات فلم يثبت الملك قبل القبض لقصور السبب كذا في الاسرار ( قوله والحرمة لاتنافى ملك اليمين ) جواب سؤال تقديره كيف يفيد البيع الفاسد الملك مع انه حرام لان النهى يقتضى التحريم ثم انه اذا كان الحرمة لاتنافى ملك اليمين لاتنافى سببه الذى هو العقد ( قوله كجلد الميتة ) فانه يكون بمالوكا مع ان الانتفاع به حرام وقول من قال فيه تأمل لان جلد الميتة لا يملك بالبيع لانه ليس بمال وانما يملك بارت اوهبة مبنى على عدم فهم المراد



فيه من حيث انه يوم واهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح ولكن يفطر ويقضيه  
وفي الهداية لو صامه يكون مؤديا لانه كذلك التزمه (غير مشروع بوصفه) وهو  
الدرهم الزائد في الربا لان المبادلة لم توجد فيه ولكن الزائد فرع على المزيد عليه

الوارد بقوله لا تصوموا في هذه الايام لا يقتضى خروجها عن الوقتية بل يقتضى  
بقاؤها محلا لها لما بيناه من اقتضاء النهى التصور وفي الطريقة المعينة والتحقيق  
ان صوم هذه الايام يشتمل على تركين ترك للفطرات الثلاث وترك اجابة الدعوة  
فبالنظر الى الاول يكون عبادة وبالنظر الى الثاني يكون منها ما عساه لما فيه من  
ترك الواجب والضد الاصل للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاص الثاني  
بهذه الايام فصار الترك الاول بمنزلة الاصل والثاني بمنزلة الوصف فبقى الصوم  
في هذه الايام مشروعا باصله دون وصفه فكان فاسدا (قوله) واهذا لو نذر  
ان يصوم يوم النحر صح (هذا ظاهر الرواية وروى ابن المبارك عن ابى حنيفة  
انه لا يصح وهو قول زفر والشافعي ان صومه غير مشروع عندهم) (قوله)  
ولكن يفطر ويقضيه (لانه لا ينفك عن الوقوع في المعصية) (قوله) اذا اتصل به ٢  
القبض لا بد ان يقول باذن المالك) لان القبض لو لم يكن باذنه لا يفيد الملك ويكتفى  
بالاذن دلالة بان يقبض المشتري بحضرة البائع ولا يمنعه واما بعد الافتراق لا بد  
من اذن صريح اذا لم يتقد الثمن او كان الثمن خرا مثلا واما التخليفة فليست  
بقبض على الصحيح كذا في المجتبى وفي الخلاصة التخليفة قبض في البيع الفاسد  
(قوله) لكون سببه فاسدا) عبر ابن الهمام بالضعف وحاصله انه سبب  
محذور وما هو بسبب محذور طلب الشرع دفعه بالقدر الممكن وان رتب  
حكمه وحيث امرنا باعدامه بعد فعله صار ضعيفا ورأينا حكم السبب يتأخر  
عنه في الشرع بسبب من الاسباب فاخرناه الى القبض ليتأكد العقد به فوجب  
حينئذ حكمه كالهبة لما ضعف السبب لم يثبت الملك فيها الا بالقبض انتهى  
وبيان ضعف السبب في الهبة لانها مال ليس في مقابلة مال والاصل ان مال  
الانسان لا يخرج عن ملكه الا في مقابلة مال وقوله حكم السبب قد يتأخر  
عنه كما في البيع بشرط الخيار والبيع الموقوف (قوله) وفي الهداية الخ) وهكذا  
في شروح الجامع الصغير وغيرها قال بعض الشارحين فمن هذا عرفت ان الخاتمة  
غلط المذهب حيث قال فكان اثر النذر صحة في وجوب القضاء لافي الاداء  
انتهى واقول ان اراد الخاتمة بقوله لا في الاداء اي لافي وجوب الاداء  
فقد اصاب ولم يغلط وهو الظاهر وان اراد لا في جواز الاداء فقد سهى  
والله اعلم (قوله) وهو الدرهم الزائد في الربا الخ) حاصله ان بيع الربا مشروع

(قوله) واهذا لو نذر  
ان يصوم يوم النحر صح  
وهو الاستحسان وعند  
زفر والشافعي غير مشروع  
ولم يصح النذر به وهو  
رواية ابن المبارك عن ابى  
حنيفة رحمه الله كذا في  
الشرح الاكمل ثم ان  
ما ذكره هنا هو ظاهر  
الرواية وما سبق من  
الفرق بين ان يقال لله على  
ان اصوم يوم النحر وبين  
ان يقال لله على ان اصوم  
غدا وكان الغد يوم النحر  
حيث يصح النذر في الثاني  
دون الاول هو رواية  
الحسن عن ابى حنيفة رحمه  
الله كما نبهناك عليه هناك  
(قوله) لو نذر ان يصوم  
يوم النحر) بان قال لله على  
ان اصوم غدا وكان الغد  
يوم النحر على ما مر

(٢) قوله اذا اتصل به آه  
وقوله لكونه سببا آه ليس  
كلاهما موجودان في نسخ الشرح  
وبعض نسخ الحواشي فليراجع  
قوله مصححه ط



فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة كالوصف لانه امر زائد  
والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا يفسده لكون الثمن غير مقصود ولهذا لو هلك  
لا يفسخ العقد والمقصود من البيع المبيع ولهذا لو هلك يفسخ فجعل الثمن  
تابعاً وجارياً مجرى الوصف ( لتعلق النهى بالوصف لا بالاصل ) ولا يلزم  
من قبح الوصف قبح الاصل كالألى اذا اصفرت ( والنهى عن بيع الحر والمضامين )

باصله لوجود ركنه واهله في المحل وغير المشروع بوصفه وهو الفضل الخالى  
عن العوض الذى به تفوت المساواة التى هى شرط الجواز للعقد في الربويات  
وشرط الشيء تابعه فيكون وصفا اذ المراد بالوصف ما لا يكون قوام العقد به  
وهو كذلك \* فان قلت المشروط بدون الشرط باطل كالصلاة بدون الطهارة  
\* قلت هذا انما يتوجه ان لو كانت المساواة شرطاً لانعقاد البيع ووجوده  
شريعاً وهو مسلم بل شرط الصحة فتبطل الصحة وبطلان الصحة لا يستلزم  
بطلان اصل البيع لجواز ان يكون فاسداً بخلاف الطهارة فانها شرط لوجود  
الصلاة فتعدم عند عدمها ولو سلم انها شرط لصحتها لكن الصلاة لا توجد  
مع الفساد بخلاف البيع ( قوله والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة الخ ) حاصله  
ان الشرط الفاسد في معنى الدرهم الزائد من حيث انه فضل خال عن العوض مستحق  
بمقدار المعاوضة فيكون في معنى الربا وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع بشرط  
والنهي راجع للشرط فيبقى اصل العقد صحيحاً مفيداً للمالك لكن بصفة الفساد  
والحرمة والشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطاً في نفس العقد  
وهو المراد بالوصف في هذا المقام ( قوله والخمر مال غير متقوم الخ )  
حاصله ان البيع بالخمر بان يجعل الخمر ثمناً لأميعة مشروع باصله لوجود ركنه  
من المتبايعين وهو قولهما بعت واشترت في محله وهو المال المتقوم غير مشروع  
بوصفه وهو الثمن لان الثمن تبع في البيع فتشابه الوصف من هذا الوجه لان المقصود  
في البيع هو المبيع ولهذا يشترط وجوده ويؤثر هلاكه وانما كان الخمر ما لا غير  
متقوم لان المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته وهى ليست كذلك ولهذا  
لا يجب الضمان باهلاكه اذا كانت لمسلم فصلحت ثمناً من وجه دون وجه فلا يتمتع  
اصل الانعقاد فصار مشروعاً باصله دون وصفه فقلنا بالفساد لا بالبطلان لكون  
الثمن غير مقصود لانه وسيلة الى الاعيان واورد ان الثمن ركن البيع اذ البيع كما  
لا يتحقق بدون المبيع لا يتحقق بدون الثمن فبطلانه لكونه غير متقوم يوجب  
بطلان البيع ولا نسلم ان ماليس بمتقوم يكون ما لا واجب بان ما ذكره ركن لا وجوده  
والكلام فيه لانعقاد الاجماع على ان من اشترى شيئاً بتمن وليس في مثله شيء

( قوله والخمر مال غير  
متقوم ) اذ المتقوم ما يجب  
ابقاؤه بعينه او بمثله  
او بقيمته والخمر يجب  
اجتنابها بالنص لكنها  
يصلح لثمن لانها مال  
والمال ما يميل اليه الطبع  
ويدخر لوقت الحاجة او  
ما خلق لمصالح الآدمى  
ويجرى فيه الشح والذم  
كذا في التلويح ( قوله  
فجعلها ثمناً يفسده ) بخلاف  
جعلها مبيعاً فانه يوجب  
البطلان ( قوله لكون الثمن  
غير مقصود ) بل وسيلة  
الى المقصود اذ الانتفاع  
بالاعيان لا بالاثمان والمراد  
بهذا الكلام تمهيداً للمعذرة  
لعدم بطلان ذلك البيع



جمع مضمون وهو ماقى ظهور الآباء (والملاقيح) جمع ملقوحة وهي ماقى ارحام الامهات (ونكاح المحارم مجاز عن النفي) هذا جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان هذه التصرفات شرعية والنهي عنها كان ينبغي ان يقتضى مشروعيتهما وليس كذلك لان هذه العقود لاتعقد اصلا ولا تفيد الملك فاجاب بان النهي عن هذه العقود مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح معدوم (فكان) النهي عن هذه التصرفات (نسخا لعدم محله) اى محل النهي \* ولقائل ان يقول

يجوز ولا يلزم من عدم المتقوم بطلان المالية لانهما معنيان منفكان لما مر وهذا بخلاف بيع الخمر بالدراهم حيث لا يتعقد لان الدراهم تعينت للثمنية فبقيت الخمر مبيعة وهي لاتصلح لذلك لعدم تقومها فلا يتعقد البيع لانعدام المحلية بخلاف بيع الخمر بالبدل فانه فاسد كبيع العرض بالخمر لان هذا بيع مقابضة فكل واحد منهما يصلح ثمنا وثمرنا بخلاف بيعها بالدراهم لانها تعينت فيه مبيعة وبخلاف البيع بالمينة وبجلدها حيث لا يتعقد سواء كانت ثمنا او ثمرنا لانعدام المائة حالا ومالا وانما تحدث المالية في الجلد بصفة الدباغة فلا يكون مالا قبلها فانعدم البيع فيه حتى لو قضي قاض بجوازه لا ينفذ كذا ذكره السرخسي ويشكل على كون جلد المينة ليس بمال مسألة ذكرها قاضيخان في فتاواه وغيره وهي رجل له غنم للتجارة تساوى نصابا ماتت قبل الحول فساخها وربيع جلدها فبلغ قيمة جلدها نصابا فتم عليه الحودل كان عليه الزكاة فلو لم يكن للجلد قيمة قبل الدباغ لكان بمنزلة هلاك النصاب في اثناء الحول ثم وجوده في آخره وفي الكشف المراد بالمينة التي ماتت حتف انفها اما التي ماتت بالخلق او الجرع في غير محل الذبيح فالبيع فيها فاسد هذا ولم يتعرض الشارح رحمه الله لبيان كون صوم يوم النحر مشروعا بوصفه وكان ينبغي ان يبينه كما بين غيره ونحن قد بيناه قبل (قوله جمع مضمون) من ضمن الشيء يضمه يقال ضمن كتابه كذا وكان مضمون كتابه كذا (قوله والملاقيح جمع ملقوحة وهي ماقى ارحام الامهات) كما في الصحاح وفي الفائق جمع ملقوح يقال لقحت الناقة اى ولدت وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار انتهى وحاصله ان لقح فعل لازم فلا يجيء اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم استعملوه بحذف الجار (قوله فكان النهي عن هذه التصرفات نسخا) وابطالا لمشروعيتهما على سبيل المجاز لعدم محله القابل لحقيقته وهو ما يتصور وجوده شرعا فينعدم به الصحة والمشروعية كما تتعدمان بحقيقة النسخ بجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما وان كانت الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل والحرمة بالنهي لا بعدمه على ان هذه الامور لا ترد نقضا لان النهي انما

(قوله وهي جمع ملقوحة) كذا في الصحاح وذكر الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار (قوله وهي ماقى ارحام الامهات) وفي التوضيح هي ماقى البطن من الجنين وهو الموافق لما في الصحاح وصورة المسئلة ان يقول بعث الولد الذي سيحصل من هذا الفحل او من هذه الناقة وكان ذلك من عادة العرب فنهى النبي عليه الصلاة والسلام عن ذلك (قوله هذا جواب عما يرد نقضا على اصلنا) كذا في الكشف وفيه بحث اذ قد سبق من صاحب الكشف ومن الشارح ايضا التنبيه على ان الاصل المذكور انما هو في المطلق الخالي عن القرينة واما اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينيه فلا يكون مشروعا وقد اورد النهي عن بيع المضامين والملاقيح مثلا لذلك فكيف يرد نقضا على الاصل المذكور



ان اراد بالنسخ الاعدام فقد عرف ذلك من جملة مجازا عن النفي فلا حاجة الى  
التطويل وان اراد به النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك  
موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهي وذا غير معلوم \* فان قلت انها  
مباحة بالاباحة الاصلية \* قلنا لا يتم بهذا المقصود لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون  
نسخا \* فان قلت ثبت مشروعيتها بتقرير النبي عليه السلام في الابتداء حيث  
لم ينه عنها في اول زمان نبوته \* قلت انما يتم لو ثبت علمه عليه السلام بوقوعه  
في زمان نبوته مع قدرته على انكاره وذلك يتوقف على النقل \* فان قلت قوله  
والنهي عن بيع الحر تكرار لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحر قبيح لعينه فلا يكون  
مشروعا اصلا \* قلنا ذكر هناك باعتبار اقسام القبيح وههنا باعتبار ماورد على  
القاعدة به سؤال ( وقال الشافعي رحمه الله في البابين ) اى في الحسية والشرعية  
( ينصرف ) النهي المطلق ( الى القسم الاول ) اى الى ما قبح لعينه ولا يكون  
مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن قربان حال الحيض فيكون قبيحا  
لغيره ( قولنا بكمال القبح ) حال اى قائلا بان النهي يقتضى اتح مطلقا والمطلق  
ينصرف الى الكمال او مفعول مطلق ( كما قلنا في الحسن في الامر ) اى فلنا الامر  
المطلق يقتضى ان يكون المأمور به حسنا لعينه \* ثمرة الخلاف تظهر في ترتب الاحكام  
عليه مثلا الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للتوابع  
والبيع للملك وقد نهى عن ذلك بعض المواضع فمن جعل المنهى عنه قبيحا لعينه  
حكم بارتفاع الوضع الشرعي للتناهي بين الوضع الشرعي والقبح الذاتي فلا يكون  
صوم يوم العيد سببا للتوابع والبيع الفاسد سببا للملك ومن جملة قبيحا لغيره

يثبت المشروعية اذا امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية لامطلقا وههنا  
لا يمكن فافهمه ( قوله لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون نسخا ) هذا مسلم على قول من  
يقول بان الاباحة ليست حكما شرعيا اما على قول من يقول بانها رفع حكم  
شرعي فلانسلم عدم النسخ ( قوله قلت انما يتم لو ثبت علمه صلى الله عليه  
وسلم بوقوعه في زمان نبوته ) ويمكن ان يقال قد ثبت علمه صلى الله عليه وسلم  
بوقوعها لان العلماء صرحوا بنسخ هذه الاشياء ولو لم يطلعوا على مشروعيتها  
قبل لما حكموا بذلك لانهم انما يريدون النسخ الشرعي لا التغوى على ان يبيع الحر  
كان مشروعا في شريعة يعقوب كما في قصة يوسف عليهما السلام ونكاح المحارم كان  
في شريعة آدم عليه السلام ويكفي في اطلاق النسخ كون المنسوخ مشروعا في شرع  
ما ولا تشترط مشروعيتها في شريعتنا ولئن سلمنا فيكون مجازا كما قلنا ( قوله  
او مفعول مطلق ) اى قال ذلك قولنا ويجوز ان يكون مفعولا لاجله اى قال

( قوله فذلك موقوف على  
مشروعيتها هذه الامور  
قبل النهي الخ ) قديقال  
ان بيع الحر كان مشروعا  
في شريعة يعقوب عليه  
السلام كما في قصة يوسف  
عليه السلام ونكاح المحارم  
كان مشروعا في شريعة آدم  
عليه السلام ويكفي في  
اطلاق النسخ كون  
المنسوخ مشروعا في شرع  
ما فليتأمل ( قوله لان رفع  
الاباحة الاصلية لا يكون  
نسخا ) قبل هذا مسلم على  
قول من يقول ان الاباحة  
ليست حكما شرعيا اما  
على قول من يقول انها  
حكم شرعي فلانسلم عدم  
النسخ



يترتب عليه حكمة ( لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة ) لصحة تكذيب من قال نهى  
 الشارع لا يقتضى القبح وهي من امارات الحقيقة ( كالامر ) اى كما قلنا الامر  
 ( في اقتضاء الحسن ) حقيقة ( ولان المنهى عنه معصية ) وفعله حرام ( فلا يكون  
 مشروعا ) لان كونه مشروعا يقتضى ان لا يكون حراما ( لما بينهما من التضاد )  
 فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا قلنا لانتافي بين القبح والمشروعية  
 لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه مشروع باصله وممنوع بوصفه ( ولهذا ) اى  
 ولكون المنهى عنه قبيحا لعينه ( قال ) الشافعي ( لانتبت حرمة المصاهرة بالزنا )  
 لانها نعمة من حيث ان الاجنبية التحقت بالامهات حتى حلت الخلوة والمسافرة  
 بها والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة اذ لا بد من المناسبة بين الحكم والسبب

ذلك لاجل القول بكمال القبح ( قوله وهي ) اى صحة تكذيب النفي آية كون القبح  
 حقيقة ثبت بمطلق القبح الكامل اذ التناقض موجود من وجه دون وجه والكامل  
 في صفة القبح ان يكون في عين المنهى عنه لافى غيره والجواب انا لان لم ان الكمال  
 في كون المنهى عنه قبيحا لعينه بل ذلك مسلم في الحسيات اما في الشرعيات فالكمال  
 فيها ان يكون القبيح لغيره ابقاء للنهي على حقيقته كما تقدم ﴿ قوله لما بينهما  
 من التضاد ﴾ لان المشروعية تقتضى الحل والمعصية تقتضى الحرمة ﴿ قوله  
 ولهذا الخ ﴾ ظاهر على ما ذهب اليه الشافعي من ان النهي عن الامور الشرعية  
 يقتضى ان يكون المنهى عنه قبيحا لعينه قيل هذا التفريع على ذلك مشكل لان  
 الزنى والغصب وسفر المعصية والاستيلاء على مال المسلم من الافعال الحسية  
 والنهي عنها يوجب القبح لذاتها بالاتفاق ولهذا لم يقل احد بمشروعيتها  
 للغصب والزنا اللهم الا ان يقال نحن لم نجعلها سببين للحرمة والملك لمشروعيتها  
 بل لما نذكره قريبا فيكون التفريع على كون النهي مقتضيا للقبح بعدم الشرعية  
 مطلقا من غير تقييد بالنهي عن الافعال الشرعية واكثر اهل الاصول جعلوا  
 ايراد هذه الفروع المذكورة نقضا على القاعدة وهي ان النهي عن الافعال  
 الحسية يقتضى القبح لعينها وهو لا يفيد حكما شرعيا فيلزم ان لا يكون الافعال  
 المذكورة مفيدة للاحكام المنفية مع انا اثبتناها لكن لاجزاء الافعال المذكورة  
 لما ستعرفه ﴿ قوله لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا ﴾ اعلم ان حرمة المصاهرة  
 عبارة عن ثبوت حرمت اربع حرمة الموطوءة على اباء الواطئ وان علوا  
 وحرمتها على ابنائهم وان سفلوا وحرمة امهاتهم وان علون وحرمة بناتهم وان  
 سفلن على الواطئ ﴿ قوله والزنا حرام محض ﴾ احترز بالحض عن الوطئ  
 بشبهة كالوطئ بالنكاح الفاسد ووطئ الجارية المشتركة فان الحرمة  
 المذكورة ثبتت فيهما بالاتفاق ( قوله لانها نعمة ) احترز بالنعمة

( قوله من حيث  
 ان الاجنبية التحقت  
 بالامهات ) والاجنبى بالاباء  
 وحرمة المصاهرة عبارة  
 عن ثبوت حرمت اربع  
 حرمة الموطوءة على اباء  
 الواطئ وان علوا وحرمتها  
 على اولاده وان سفلوا  
 وحرمة امهاتهم على  
 الواطئ وان علون وحرمة  
 بناتهم عليه وان سفلن كذا  
 في شروح الهداية



جوابه ان الزنا لا يوجب الحرمة قصدا بل يوجبها الولد لانه جزء من الواطىء  
والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما فيحرم الولد عليهما لان الاستمتاع بالجزء  
حرام قال عليه السلام ناكح اليد ملعون ثم تعدى الحرمة منه الى فروعه  
من الابناء والبنات واصوله من الآباء والامهات فكان كل منهما بعضا من الآخر

عن وجوب الاغتسال وفساد الصوم والاحرام والاعتكاف لانها وان  
كانت احكاما شرعيا لكنها ليست بنعمة فيجوز اثباتها بالزنا ( قوله بل يوجبها  
الولد لانه ) بكماله يضاف الى كل منهما ثم اقيم الوطىء ودواعيه مقام الولد لتعذر  
الوقوف على حقيقة العلوق لجعل الولد كالحاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط ومقام  
مقام غيره يعتبر في عمله صفة اصله لاصفة نفسه كالتراب لما اقيم مقام الماء في افادة  
التطهر اعتبرت فيه صفات الماء من الطهورية لاصفات نفسه من التلوين والتغير  
فكذا هنا لما اقيم الزنا مقام الولد لا يعتبر صفة الوطىء وهى الحرمة بل صفة الولد وهى  
عين لا توصف بالحل ولا بالحرمة وماروى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ولد الزنا  
شرا لثلاث فذلك فى مولود خاص لاناقد نشاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة  
فى امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومته ولهذا يستحق  
جميع الكرامات من قبول شهادته وعبادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك فيستحق  
هذه الكرامة ايضا كولد الرشدة فان قيل ما ذكرتموه امر ثابت بالرأى فلا يعارض  
ماروى عن ابن عباس رضى الله عنهما عن عثى ام امرأته هل تحرم عليه امرأته  
فقال لا لان الحرام لا يحرم الحلال وهكذا نقل عن عائشة رضى الله عنهما فالجواب ان  
ذلك موقوف فيحتمل ان يكون مذهبا لهما ولئن كان مرفوعا فانالم يجعل الحرام  
محرم للحلال وانما ثبت الحرمة باعتبار ما لا يوصف بالحرمة كما مر على انه غير مجرى  
على ظاهره فان كثيرا من الحرام يحرم الحلال كوقوع قطرة خمر او دم فى ماء قليل  
وكوطىء الاب جارية ابنه ومذهبا فى هذه المرأة مروى عن عمر وعلى وابن عباس  
وابن مسعود وابى عمران بن الحصين ومسروق رضى الله عنهم وذكر  
فى الاسرار والطريقة البرغوية ان فى المسئلة اجماع الصحابة رضى الله عنهم  
( قوله قال صلى الله عليه وسلم ناكح اليد ملعون ) لم اجده فى كتب الحديث  
وانما ذكره المشايخ فى كتب الفقه ( قوله ثم يتعدى الحرمة منه الى الفروع  
الخ ) هذا الكلام انما يدل على تحريم اصول الولد على فروعه فقط وليس فيه  
ان اصول كل منهما وفروعه تحرم على اصول الآخر وفروعه ويمكن  
ان يقال فروعهما يتدرج فى حرمتها لانه اذا حرم الاصل حرم الفرع  
ولان قوله يتعدى الى اصوله معناه ان اصل كل منهما وفروعه يحرم على اصل

( قوله قال عليه السلام )

ناكح اليد ملعون ) اى من  
يعالج ذكره بيده حتى  
يدفق ( قوله واصوله من  
الآباء والامهات ) فان قيل  
هب ان حرمة الولد تتعدى  
الى فروعه لوجود البعضية  
فواجه تعديها الى الاصول  
اجيب بان ماء الرجل  
يختلط فى الرحم بماء المرأه  
و يصيران شيئا واحدا  
ويثبت لهذا الماء بعضية  
من الواطىء واصوله  
وبعضية من الموطوءة  
واصولها فاذا صار الماء  
انسانا تعدى البعضية منه  
الى الواطىء والموطوءة  
باعتبار ان جزءا من كل منها  
صار جزءا من الآخر اذ  
الولد بكماله يضاف الى  
كل منهما ( قوله فكان كل  
منهما بعضا من الآخر  
بواسطة الولد ) كذا فى  
التلويح وذكر فى بعض  
حواشيه ان الاقرب ان  
يطوى ذلك من البين  
ويقال ثبوت البعضية  
بينهما باعتبار ان جزءا من  
كل منهما قد صار جزءا  
من الآخر لان المائتين لما  
امتزجا امتزجا مانعا عن  
التمييز فى العقل والحس

فصار شيئا واحدا صار الولد كانه بكماله جزء من كل منهما ولذا يضاف الى كل منهما كمال هذا امر حكيم



والتظر الى الفرج خلافا له ولا بن ابي ليلى (قوله لانه خلف عن الولد وهو عين غير متصف الخ) وما يقوم مقام غيره يعمل بالمعنى الذى يعمل به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته للحكم بل ينظر فى ذلك الى صلاحية الاصل كالتراب لما اقيم مقام الماء فى افادة التطهير نظرا الى صلاحية الماء للتطهير ولم ينفذ الى وصف التراب الذى هو توليث فكذلك ههنا اقيم الزنا مقام الولد بمعنى السببية فاخذ حكم الولد واهدر وصف الزنا بالحرمة لانه مع هذه الصفة سبب صالح للولد (قوله اصاح من ولد الرشدة) فى القاموس ولد الرشدة ويكسر ضد الزنية (قوله قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل) كما سقطت حقيقة البعضية فى حق آدم عليه السلام حتى حلت حواء له وحرمت بنته اذ لا ضرورة فيها (قوله ووجوب الكفن) يعنى اذا مات العبد المغضوب

بواسطة الولد فاقيم ما هو سبب الولد وهو الوطى ودواعيه مقام الولد كما اقيم السفر مقام المشقة ثم لم يعتبر فى السبب كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين غير متصف بالحل والحرمة وقد يوجد ولد الزنا اصالح من ولد الرشدة \* فان قلت كان يبنى ان تحرم زوجته بعد وجود الوطى مرة لشبهة البعضية \* قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل ( ولا يفيد الغصب الملك ) يعنى اذا غصب شيئا وهلك وقضى بالضمان يملكه الغاصب عندنا وعنده لا \* وثمره الخلاف تظهر فى تملك الاكتساب ووجوب الكفن ونفوذ البيع له ان الملك نعمة يصل بها الانسان الى مقاصد الدين والدنيا والغصب حرام فلا يكون سببها جوابه ان الملك لم يثبت بالغصب قصدا بل ثبت شرطا للحكم شرعى وهو الضمان لان الضمان شرع

الآخر وفرعه ( قوله وقد يوجد ولد الزنا اصاح الخ ) هذا جواب سؤال بان قال قد روى انه عليه السلام قال ولد الزنا شر الثلاثة فكيف يثبت به النعمة التى هى حرمة المصاهرة واجاب بقوله وقد يوجد الخ ( قوله قلت سقط حرمتها لضرورة النسل ) كما سقطت حقيقة البعضية فى حق آدم لذلك حتى حلت له حواء ولك ان تقول هذه الضرورة معدومة فى الزنية فيبنى ان تحرم على الزانى والجواب اننا لو قلنا بجرأتها عليه لادى الى فتح باب الزنا لبقاء الميل والمحبة بينهما غالبا وانسد طريق الحل بينهما وقبور رغبات غيره اليها لشهرتها بالفاحشة والى ان يزيد الحكم فى الفرع وهو الوطى الحرام على الاصل وهو الوطى الحلال ( قوله وهالك ) او غيبه وقضى بالضمان او تراخيا يملك الغاصب عندنا مستندا الى وقت الغصب ( قوله وثمره الخلاف تظهر فى تملك الاكتساب ووجوب الكفن ونفوذ البيع ) فعندنا الكسب للغاصب والكفن عليه والبيع صحيح وعنده الكسب والكفن على المغضوب منه والبيع باطل حتى ان للمشتري بعد هلاكه فى يده ان يطالب الغاصب بالثمن ولا يلزمه شئ من الهلاك ( قوله بل ثبت شرطا لحكم شرعى وهو الضمان ) حينئذ فان قيل لو كان ثبوت الملك فى المغضوب بناء على سيرورة الضمان ملكا للمغضوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له \* قلنا ليس المراد بسبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعى وهو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغضوب من ملك المالك ليكون القضاء بالقيمة جبر المفات اذ لا جبر بدون الفوات ولما كان زواله ضروريا لم يتحقق فى الزوائد المنفصلة التى لاتسبغ لها كالولد بخلاف المتصلة والكسب فانها بيع محض ثبت بثبوت الاصل



(قوله وكمن شئ ثبت ضمنا ولا يثبت قصد) فلا يبعد في ان يكون الغصب سببا للملك بالطريق المذكور (قوله وهي قصر الصلاة) القصر عليه في تفسير الرخصة قصور لا يخفى (قوله جوابه ان سفر المعصية الخ) حاصله ان المنهي عنه فيه وان كان من الافعال الحسية ﴿ ٢٨١ ﴾ لكن النهي ليس بمطلق حتى يحمل على القبيح لعينه بل هو مما يدل الدليل

فيه على ان القبيح لغيره

جبرا لمفات والغائب ملك المالك في العين اذ لو لم يفت لاجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز فالعدم المالك ثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لعينه ولما خرج المغصوب عن ملك المالك يدخل في ملك الغاصب ضرورة انه لاسائبة في الاسلام وكمن شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا الخلاف بناء على ان الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة اليد عنده فحينئذ لا حاجة الى زوال ملك العين اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل منه (ولا يكون سفر المعصية) كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي (سببا للرخصة) وهي قصر الصلاة لانها نعمة جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح في نفسه بل العصيان في قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون كالبيع وقت النداء فيصلح سببا للرخصة

(قوله ضرورة انه لاسائبة في الاسلام) برد المبيع بشرط الخيار للمشتري على قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى فانه خرج من ملك المالك ولم يدخل في ملك المشتري وكذا يراد الوقف على قولهما قبل الحكم وبمده على قولهم وعند الكعبة ويمكن ان يجاب بان هذا خلاف الاصل اذ الاصل في الاحوال المملوكية والوقف باق على ملك الواقف حكماً ولذا يرجع اليه الثواب (قوله فحينئذ لا حاجة الى زوال ملك العين الخ) يعني اذا كان في مقابلة زوال اليد عنده فلا يحتاج حينئذ الى زوال ملك العين له لثلاثين انما يلزم اجتماع البدلين وانما يحتاج الى ذلك لو كان الضمان بمقابلة العين كما هو عندنا واقول فحينئذ تكتفي المؤنة وتخرج المسئلة عن ان يكون من هذا الباب فلا تكون واردة على تأصيلنا لتكلف الى تعاقبنا بما قلناه فلا يصح ايرادها مفرعة على اصله واعلم ان دليلنا في هذه المسئلة قوله عليه السلام في الشاة المغصوبة المصلية اطعموها الاسارى امرهم بالتصدق والتصدق بملك الغير اذا كان مالكة معلوما لا يجوز بل يحفظ عليه ملكه فان تعذر يحفظ عليه ثمنه فعلمنا ان الغاصب يملك المغصوب بهذا الدليل بل ما قلناه اولي فما قاله الخصم من جهة العقل ايضا لانه بدل عما هو متقوم عند الامكان والخصم جعله بدلا عما ليس بمتقوم مع امكان جعله بدلا عن المتقوم ولا نظير له في الشرع (قوله وهي قصر الصلاة) لوجه حصر الرخصة في ذلك بل وكذا اباحة الفطر وسقوط الجمعة والاضحية ونحوها في حق من عليهم (قوله وذلك مجاور له) الاشارة راجعة الى قطع الطريق ولا خصوص له بقطع

(قوله فانه عدم الملك ثبت شرطا

لهذا الضمان فيكون حسنا لعينه)

اعلم ان الضمان حكم شرعي

نابت بالغصب اجماعا وهذا

الحكم لا يثبت الا بشرط

ثبوت الملك للغاصب

ثبوت ملكه شرط

ثبوت الضمان والضمان

حسن لانه حكم شرعي

وشرط الحكم تابع له

ثبوت الملك للغاصب

حسن لحسن مشروطه

كذا قال القاتني وبه

يظهر ان ثبوت الملك

لغاصب هو شرط الضمان

لانعدامه وانه حسن

لغيره لالعينه لا كما توهمه

الشارح ولعل الشارح

اراد بانعدام الملك انعدام

ملك المغصوب منه واراد

بالمالك حيث صرح آتفا

انه شرط الضمان ملك

الغاصب وجعل ضمير

لعينه عائدا الى هذا الضمان

اي فيكون انعدام الملك

المغصوب منه حسنا

لعين هذا الضمان ولا يخفى

ان اعتبار ملك الغاصب شرطا لضمانه اولي من اعتبار انعدام ملك المغصوب منه شرطا لضمانه غيره وان اعتبره صاحب

فتح المجنى حيث قال ثم انعدام الملك في العين يثبت ضمنا وشرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لحسن الضمان كالطهارة

للصلاة هذا وقد وقفت بالآخرة على نسخة وقد وقع فيها بدل لعنه لحسنه ولا غار علمها كالتري



(ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء) أي بالاحراز الى دار الحرب لان استيلاءهم معصية فلا يكون سببا للنعمة جوازه ان استيلاءهم انما يكون معصية لواقع على محل معصوم ولما احرزوا اموالنا الى دارهم لم تبق محرزة لانه اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون استيلاءهم على مال مباح فيملكونه \* فان قلت هذه المسائل لاتصلح للتفريع لان النهي عن الافعال الحية ولا خلاف فيه \* قلنا المراد بيان ان النهي يقتضى انتفاء المشروعية سواء كان المنهى عنه شرعا او حسيا فان قلت

الطريق بل وكذا التردد للعبد الا بقى على مولاه وسفر قصد المعصية للزاني وشارب الخمر ومخالفة النهي في سفر المرأة بغير محرم والمعتدة وانما كانت هذه الامور من قبيل المجاور لامكان الانفكاك في الجملة اذ القطع والتمرد . لا يوجد بدون السفر والسفر يوجد بدونها لانه لو قصد المكان الذي يصير به مسافرا بدون الاغارة صار مسافرا ولو قصد الاغارة بدون قصد ذلك المكان لم يصر مسافرا وفي الحقائق محل الخلاف في انشاء السفر على المعصية اذ انشاء سفرها مباحا غير قصد الى المعصية فانه يثبت له الرخصة اتفاقا وكذا الخلاف فيما اذا لم يكن للمسافر قصد صحيح كطواف الصوفية لرؤية البلاد ﴿ قوله ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء ﴾ واعلم ان الكفار اذا غلبوا المسلمين واحرزوا اموالهم بدارهم ملكوها عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى ثم عندنا لا يخلو اما ان يسلموا او يقابهم المسلمون فان اسلموا فلا سبيل لاصحابها عليها لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من اسلم على مال فهو له وان غلبهم المسلمون واستنقذوها من ايديهم فان جاء اربابها فوجدوها قبل القسمة فهي لهم بغير شيء وان وجدوها بعد القسمة اخذوها بالقيمة ان احبوا واما المتلى فلا يؤاخذونه لعدم الفسادة لانهم اذا اخذوه ردوا مثله لغانم وعند الشافعي يأخذونه بغير شيء لان الكفار لم يملكوها وكذا ثمرة الخلاف تظهر فيما لو اخرج رجل تاجر من دار الحرب شيئا من ذلك شراء او هبة يأخذه مالكة بغير شيء عنده وعندنا بثمنه او قيمته ﴿ قوله اي بالاحراز الخ ﴾ قيد به لانهم قبل الاحراز لا يملكونها وان قسموها كذا في الزباني وان دخل المسلمون دار الحرب وغلبهم المشركون ملكوا اموالهم حين الوضع لقوات العصمة بتبين الدارين ﴿ قوله فيملكونه ﴾ قيل يلزم على هذا استيلاءهم على رقابنا فانهم يعتقدون اباحة ذلك لكون الخطاب معدوما في حقهم لانقطاع ولاية التبليغ عنهم واجيب بان مدار المسئلة ليس اعتقادهم الاباحة بل هو العصمة والعصمة في الرقاب متأكدة بالحرمة المتأكدة بالاسلام فلا يمتثل السقوط ﴿ قوله فان قلت هذه المسائل لاتصلح الخ ﴾ حاصله ان المسائل يقول

(قوله قلنا المراد بيان ان النهي يقتضى انتفاء المشروعية سواء كان المنهى عنه شرعا او حسيا) يعنى على مذهب اليه الشافعي بخلافه على مذهبننا حيث يقتضى النهي انتفاء المشروعية في القسم الثاني دون الاول وما ذكره الشارح من السؤال وجوابه مأخوذ من الشرح الاكمل وفيه بحث لان الانسب على ذلك اراد المسائل من القسمين والاقصصار حيثئذ على ذكر مسائل احد القسمين مطلقا ليس كما ينبغي فضلا من ان يكون جميعه من القسم المتفق عليه والصواب في دفع هذا السؤال ان يفسر قول المصنف ولهذا بما فسر به صاحب الافاضة حيث قال اي لاجل عدم شرعية المنهى عنه وقبحه ويوافقه ما في جامع الاسرار من ان قول المصنف رحمه الله ولهذا يثبت الخ نتيجة قول الشافعي وهو ان المنهى عنه معصية فلا يكون مشروطا لما بينهما من التضاد



ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فلا يفيد زوال العصمة بعده كمن اخذ  
صيد الحرم واخرجه لايملكه وان هلك في يده يضمه قلنا الفعل المعتدله حكم  
الابتداء في حالة البقاء كأنه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الثوب في حق الحنث  
والاستيلاء فعل تمتد فصار بعد الادخال في دار الحرب كأنه استولى على مال  
غير معصوم ابتداء وكذا في الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه واكله  
لكن يجب عليه ارساله

تفريع هذه المسائل على الاصل المختلف فيه وهو حكم النهي عن الافعال الشرعية  
في اقتضاء القبح غير مطابق للمفرع عليه لان الزنا والغصب وسفر المعصية والاستيلاء  
افعال حسية والنهي عنها يوجب القبح لذاتها اتفاقا وحاصل الجواب انه تفريع  
على كون النهي يقتضي القبح وعدم المشروعية مطلقا عنده من غير تقييد بالنهي  
عن الافعال الشرعية كما ظنه بعض الشارحين الاولى ان يقال ان هذه الفروع  
واردة على اصله نقض على قاعدة ان النهي عن الافعال الحسية يقع على ما يباح لعينه  
لانها امور حسية مع انها مفيدة لاحكام شرعية فتكون ناقصة لما اصلناه وقدمر  
جواب كل نقض ودليل كل فرع ( قوله كمن اخذ صيد الحرم واخرجه  
لايملكه ) فيه نظر لان هذا يناقض قوله في الجواب عن هذا السؤال وكذا  
الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه والجواب ان في المسئلة روايتين  
احدهما ما ذكره اولاً صرح بذلك في شرح الهداية والثاني ما ذكره ثانياً نص  
عليه في الجامع الصغير وهذا هو المذهب وذكر في المحيط ولو اخرج الصيد  
الى الحل فباعه او ذبحه او اكله جاز البيع ويكره لانه مال مملوك لان قيام يده  
عليه في الحل يفيد الملك فيه كما لو ائبت عليه اليد ابتداء انتهى ( قوله قلنا  
الفعل المعتدله حكم الابتداء في حالة البقاء ) فان قيل لما كان الابتداء  
وبالقاء سواء كان الاستيلاء في الابتداء على محل معصوم فكذلك في الانتهاء  
\* واجيب بان ذلك غير مسموع عند عامة الاصوليين لكونه اضعف وجوه القلب  
كما سنذكره ان شاء الله تعالى ( قوله حتى يجوز بيعه ) في شرح الهداية وغيره  
ان باعه رد المبيع ان كان قائماً ووجب القيمة ان كان هالكا سواء كان هالكا  
في الحرم او بعد اخراجه الى الحل لانه من صيد الحرم ولا يحل اخراجه  
( قوله لكن يجب عليه ارساله ) يعنى الى بيته او الى صديقه او يضعه في يد  
رجل ودية ليحفظه له الى ان يحل من احرامه اذ بذلك يحصل عدم التعريض  
لان يطيره ويضعه ولم يزل منه ملكة بالارسال حتى له ان يسترده بعد الاحلال  
كذا ذكر التمرتاشي وفي شرح الهداية لو صاده في الاحرام ثم ارسله ثم احل  
فوجده في يد رجل فليس له ان يأخذه منه لانه ما ملكه بالاخذ في الاحرام

( قوله كما في لبس الثوب  
في حق الحنث ) مثلاً اذا  
قال والله لا ابس هذا  
الثوب وهو لا يسه يحنث  
في الحال كما لو ابتداء اللبس  
بعد الحلف

( قوله لا يملكه ) كأن  
السائل نفى ان يملكه بناء  
على انه يجب عليه ارساله  
وسأني في جوابه الاشارة  
الى منع انه لا يملكه وان  
وجب عليه ارساله



(قوله اذا المفرد مقدم على الجمع) فيه تأمل والاولى ان يجعل ذلك لغة اخرى مستقلة للتأخير ثم الظاهر ان ذلك ايضا بطريق التمثيل والافليس العام منحصر في الجمع ولا الخاص ﴿٢٨٤﴾ في المفرد المقابل له (قوله خرج به

فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم

### ﴿ واما العام ﴾

وهو في اللغة بمعنى الشامل وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف اخره عن الخاص لانه كالجزء من العام اذا المفرد مقدم على الجمع (فما يتناول) اي لفظ يشمل بالوضع لم يذكر الوضع هنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا كالجنس (افرادا) خرج به خاص العين كزيد لانه لا يتناول الافرادا واحدا واسماء الاعداد ايضا كمشرة فانها لا تتناول افرادا بل اجزاء لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على

انتهى \* ولو زبحه يجب الجزاء لتركه الواجب وهو الارسال ولومات في يده يجب الجزاء ايضا للجنابة على الاحرام هذا وفي المحيط لو اخرج صيد الحرم الى الحل يرد الى مأمنه من الحرم فان ارسله في الحل ضمن لانه ازال امنه بالاخراج فاما لم يعد الى مأمنه بارساله في الحرم لا يبرأ عن ضمانه انتهى وينبغي ان يكون هذا هو المعتمد \* واعلم ان المصنف لم يذكر الجواب عن هذه الفروع التي ذكرها اختصارا واعتمادا على انه اذا ثبت القاعدة المذكورة يسهل دفع امثال ذلك على من له طبع سليم والشارح تبرع بذكر الاجوبة كما ترى ايضا واغانة للمبتدئ

### ﴿ مبحث العام ﴾

(قوله لانه كالجزء من العام) اذ هو ليس بجزء حقيقة لان الجزء في المركب ويلزم من زواله زوال المركب والخاص بالنسبة الى العام ليس كذلك (قوله خرج به خاص العين الخ) فان قلت بقي خاص الجنس داخلا لصدق الحد عليه قلت تناول الافراد ليس بطريق الوضع لان اللفظ الموضوع لمعنى واحد تحته افراد ان قطع النظر عنها حالة الوضع فهو الخاص وان التفت اليها فهو العام فكون الخاص ذا افراد لا يقدح في الخصوصية لكونها غير ملحوظة للوضع وحينئذ فيخرج الخاص باقسامه بقوله ما تناول افرادا (قوله لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها الخ) حاصله ان الفرق بين الافراد والاجزاء ان الشيء اذا كان له اجزاء لا يصدق الا على مجموع تلك الاجزاء التي تركيب منها حتى لو زيد عليها او نقص منها تبدل الاسم واما اذا كان له افراد فانه لا يجب صدقه على مجموعها بل يصدق على المجموع وعلى كل فرد منها مثلا العشرة اذا نقص منها واحد او زيد عليها تبدل الاسم ويتغير المسمى بخلاف لفظ الرجال مثلا

خاص العين) المذكور في عامة الشروح هو ان الخارج به الخاص مطلقا لان تناول الافراد مناف للخصوص مطلقا وكان الشارح رحمه الله حمل تناول على مجرد صلاحية اللفظ لاعلى الشمول عند الارادة والاستعمال وان كان المتبادر منه ذلك امثالا يكون قول المصنف على سبيل الشمول مستغنى عنه (قوله لان افراد الشيء ما يصدق الخ) نعم لكن الافراد في التعريف ليست بمضافة الى شيء بل ذكرت مطلقة فخرج اسماء العدد

بها محل كلام الا ان يجعل التتوين عوضا عن المضاف اليه الذي هو الضمير الراجع الى الموصول ويرد ايضا عليه الاشكال نحو المسلمين فانه عام لا محالة مع انه لا يصدق اطلاقه على كل فرد فيكون افراده كاحاد العشرة

(قوله فقوله لا يتناول الافرادا)

جنس شامل للمشارك فيه تسامح لدخوله تحت قوله

ما يتناول لكونه باعترافه كالجنس وان بقي على صفة الدخول بعد التقييد بقوله افرادا بل فيه (قانه)

تخلل لان تناول بمعنى الشمول عنده والشمول ينافي البذل باعترافه والمشارك بدلى على ما يأتي في تعريفه لاشمولي



( قوله جنس شامل الخ ) والاحتراز بالجنس جائز اذا كان اخص من الفصل بوجه كالفصل في تعريف الكلمة ثم انه لو اسقط لفظ الجنس لكان اولى بقي ان شموله للمشارك محل كلام لان المراد بالافراد فيه اما ان يكون افراد معنى واحد فلا وجه لاجراجه عن التعريف بهذه الحيثية لانه عام حينئذ كما صرح به في التلويح وغيره وايضا لا يخرج بقوله متفقة الحدود ايضا واما ان يكون افراد معان متعددة كما هو الظاهر فقدم خروجه بهذا الاعتبار عن قوله ما يتناول افرادا ممنوع لعدم عموم المشترك عندنا وكأنه ايضا يبنى على تفسير تناول بما اشرنا اليه ( قوله واحتراز به عن التكررة في سياق ٢٨٥ ) ( النفي الخ ) المذكور في جامع الاسرار انه احتراز عن التكررة المثبتة

( قوله لكن على طريق

البدل لا الشمول ) غير مسلم

ثم انه يلزم منه خروج

كثير من الفاظ العموم

من تعريف العام كمن

ومالان العموم فيها ايضا

على سبيل البدل دون

الشمول ولم يقل احد

بكونها مجازات فالصواب

ان يفسر الشمول ههنا

بما يشمل ذلك ايضا لا بما

يقابله ( قوله فاطلاق العام

عليها مجاز ) بناء على ان

العموم ليس بموضوع له

للتكررة بل استعملت التكررة

فيه مجازا بقريته النفي قال

في التحقيق وقد نص على

مجازيته في شرح اصول

الفقه لابن الحاجب لكن

صاحب التلويح قال لانسلم

انها مجاز كيف ولم يستعمل

كل واحد منها و آحاد العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة فقوله ما يتناول افرادا جنس شامل للمشارك ( متفقة الحدود ) خرج به المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود ( على سبيل الشمول ) احتراز به عن التكررة في سياق النفي فانها تتناول افرادا متفقة الحدود لكن على طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز مثال العام مسلمون لافراد مشتركة في معنى المسلم

فانه قد يتناول الثلاثة والاربعة والعشرة والمائة والالف وغيرها ولا يتبدل الاسم اذا نقص من الالف او المائة او العشرة شيء بل يصح ان يقال رجال الثمانية والتسعة وخمسة عشر وثلاثين ولكل ما زاد على الاثنين لان اقل افراده ثلاثة اذ افراد كل شيء بحسبه ( قوله ) احتراز به عن التكررة في سياق النفي ) هذا ان اريد من التكررة نفي العموم في المفرد لانها حينئذ وان كانت تتناول افرادا متفقة الحدود فتناولها لها انما هو على سبيل البدل لا الشمول فلا يطلق عليها لفظ العام الاجازا وان اريد منها عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع فهي داخله في التعريف ويطلق عليها لفظ العام حقيقة لاجازا كما صرح به المحققون من شراح اصول ابن الحاجب وانما الخارج بهذا القيد لجمع المنكر وحده حملا للشمول على الاستغراق بمعنى ان يكون متناولا لجميع ما يصلح له تناولا بحسب الدلالة وفاقا للمحققين في القول بان الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص لافخر الاسلام ومن وافقه على جعل الجمع المنكر داخلا في العام حيث كان المعبر في العام عندهم هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد الاستغراق او لا فقد ظهر بهذا فائدة هذا القيد على كل حال \* فان قلت كيف استقام جعل التكررة المنفية من قبيل العام ولم تكن موضوعة لافراد وانما وضعت لفرد مبهم فالافراد فيها من المحتملات

الافراد وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة

( قوله على سبيل الشمول ) ان كان التناول بمعنى الشمول كما هو مختار الشارح فهو مجرد تحقيق الماهية وان

كان اعم منه كما هو مراد المصنف بقريته اعتباره اياه في تعريف العام الشمولي والمشارك البدلي فهو للاحتراز عن

التكررة التي هي في سياق الاثبات وعن التي في سياق النفي ان اعتبرتنا ولها بالوضع لافادته بالوضع انتفاء فرد مبهم

كقادة التي في سياق الاثبات ثبوت فرد مبهم واما ان اعتبرتنا ولها بحسب الاستعمال فهي بحسبه لعموم النفي

وعمومها حينئذ عقلي ضروري بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد وتناولها شمولي لا بدلي فلا يمكن



وزيدون لافراد مشتركة في التسمية يزيد ( وانه ) اى العام قبل الخصوص  
 لامن المتاولات ولم يستقم جعل جمع المنكر منه وقد وضع لافراد لافرد مبهم وماذاك  
 الا قلب الموضوع \* قلت اما الاول فقد استقام باعتبار الوضع النوعى اذ قد ثبت  
 من استعمالهم التكررة المنفية ان الحكم منفي عن الافراد باستغراق اللفظ لكل  
 فرد منها في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد والجموع في المفرد والجمع  
 لا بمعنى نفي العموم الذي هو تناول على سبيل البدل وهذا هو معنى الوضع النوعى  
 لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء  
 كل فرد لا ينافي ذلك واما الثاني فلانه انما لم يستقم لعدم دلالة على الشمول  
 المستغرق للموضع له فانه لا يتبادر الى الفهم من مثل رجال وقوم سوى مطلق  
 الجمعية دون عمومها وهو آية عدم الشمول الوضعى وماسب عنه الشمول الوضعى  
 فليس بعام \* فان قلت هذا واضح في الجمع المنكر اذا كان جمع قلة كثلاثة فانه ليس  
 بعام اتفاقا لانه للعشرة فما دونها فلا يعم اما اذا كان جمع كثرة كرجال ولم يكن  
 مضافا كعبيدى ورجالى فلا لقوة دليل عموم وعلو شان الذاهين اليه اما قوة دليله  
 فلانه يصح اطلاقه على كل جمع حقيقة فاذا حمل على الاستغراق كان حلا على جميع  
 حقائقه ولانه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض وليس باتفاق وقياسه بالتكررة  
 فاسد لصحة اطلاقه على الجمع المستغرق حقيقة لكونه بعض الجموع بخلاف التكررة  
 فانها لا تطلق على الافراد الاعلى سبيل البدل واما علو شان الذاهين اليه  
 فساهيك بمن قال به كالامام الدبوسى وشمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهم  
 من ائمة هذا الفن والظاهر من حال المختص عدم مخالفة صاحب اصله اذ ليس  
 في كلامه ما ينافيه \* قلت بما وضح لك قد ظهرت فائدة الاحتراز بهذا الفصل  
 عنه واما ما لم يتضح عندك فقد ذهب اليه جمهور الشافعية وبعض العراقيين  
 من اصحابنا ولا يخفى علو شانهم ايضا وامكان تقوية ادلتهم بما هو ناصر لها  
 وهادم لما ينافيها مما يؤدى كتابته الى التطويل الممل واما كلام المختصر فقابل  
 للمذهبين بما سمعته من التقرير هذا واورد على هذا التعريف بان العام لو تناول  
 افرادا كزيدون مثلا وكل فرد خاص لازم تناول الشيء ضده وهو محال واجيب  
 بان زيدا اذا توهم فيه الاشتراك انتفى الخصوصية وحينئذ فلا يلزم تناول الشيء  
 ضده لا يقال هذا لا يضرنا لانه على ذلك التقدير يبقى النوع لانه اذا تحول عن  
 الشخص بقى النوع فيكون خصوصا نوعيا او جنسيا وعادا محذور لاننا نقول بالخصوص  
 النوعى اذا اعتبر فيه التوحد يكون خاصا ويجوز اعتبار الكثرة فيه ايضا  
 وهذه الجهة لا ينافي العموم ( قوله وانه اى العام قبل الخصوص الخ ) اعلم ان اهل

الاحتراز عنها حينئذ  
 بقوله على سبيل الشمول  
 بل يقيد تناول المراد به  
 باعتراف الشارح تناول  
 بالموضع هذا ولا يبعد ان  
 يكون مختار الشارح هو  
 مراد المصنف نفسه بان  
 لا يكون مراده بالشمول  
 الذى فسر به تناول  
 الخاص المقابل للبدل بل  
 ما هو اعم منه



(يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً) أي بحيث يقطع الشبهة عندنا كالحاصل وقال الشافعي موجه ليس بقطعي لأنه يحتمل أن يخص كقوله تعالى الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس الأول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني أهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع ولنا أن اللفظ إذا وضع لمعنى كان لازماً له حتى يقوم الدليل على خلافه ولو جاز إرادة البعض من غير قرينة لارتفع

الأصول اختلفوا في العام قبل الخصوص ذهب عامة المرجئة والأشعرية إلى أنه يوجب التوقف حتى تقوم دلائل عمومته أو خصوصه وذهب الباغي والجبائي إلى أنه يوجب الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وذهب جميع العلماء إلى أنه يوجب الحكم في جميع ما يتناوله من الأفراد ولكن اختلفوا وذهب الجمهور من أصحابنا من أهل العراق كابي الحسن الكرخي وأبي بكر الرازي وغيرها من ما وراء النهر كالقاضي أبي زيد وشمس الأئمة وفخر الإسلام وعامة المتأخرين والمعتزلة إلى أنه يوجب الحكم في جميع ما يشمله قطعاً أو يقيناً لا في عام لا يمكن إجراؤه على عمومته لعدم قبول محله لذلك كقوله تعالى لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة فإن موجه وهو نفي المساواة من جميع الوجوه غير ممكن لحصول المساواة في بعض الوجوه كالحدوث والانسانية والجسمية والذكورة والانوثة فيكون إذاً ذلك كالحمل فيجب التوقف فيه إلى أن يظهر المراد منه بالبيان وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أنه يوجب ظناً وهو مذهب الشافعي ومال إليه طائفة من مشايخنا كابي منصور الماتريدي واختاره مشايخ سمرقند حتى قالوا بأن خبر الواحد والقياس يصلح مخصصاً له ابتداءً وإدلة كل من هذه المذاهب المذكورة في المطولات فلا نطيل بذكرها (قوله أي بحيث يقطع المشبهة عندنا) أي بمعنى أنه لا يحتمل التخصيص احتمالاً ناشئاً عن دليل (قوله لأنه يحتمل أن يخص) إذاً من عام إلا ويطرقة احتمال التخصيص إلا ما استثنى لوجود القرينة المانعة كقوله تعالى إن الله بكل شيء عليم وما من حقيقة إلا ويطرقتها احتمال المجاز (قوله ولنا أن اللفظ إذا وضع لمعنى الخ) يعني والعموم إذا وضع له اللفظ فكان لازماً قطعاً حتى يقوم دليل المجاز وفيه شيء لأن العموم لم يتقبل نصاً عن الواضع بل أخذ من تتبع موارد الاستعمال وحاصله أن وضع الألفاظ للمعاني علم بالاستقراء وفهم المعنى من اللفظ بدون القرينة علامة الوضع فتدبره (قوله ولو جاز إرادة البعض الخ) أعلم أن الشارح استدلل على أن موجب العام قطعي أولاً وعلى إبطال مذهب المخالف ثانياً واجاب عن متمسكه ثالثاً بالتخصيص أما الأول فقوله أما اللفظ إذا وضع الخ وأما الثاني فنقريه لوجاز إرادة بعض مسميات العام



الامان عن اللغة وهذا يؤدي الى التليس على السامع والتكليف بما ليس في الوسع كذا قيل \* ولقائل ان يقول لانسلم لزوم التليس لان اثر الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لافي العمل فان العمل بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص لما سقط في حق

من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة وكذا عن الشرع اما عن اللغة فانه يصير كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة محتملا للخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامع من العموم واما عن الشرع فلان خطابات الشرع عامة في الاغلب فلوجاز ارادة البعض من غير قرينة لما استقام فهم الاحكام بصيغة العموم لاحتمال الاختصاص ولا بصيغة الخصوص لعدم قرينة وذلك يؤدي الى التليس على السامع وتكليفه بما لا يطاق واما الثالث فقد ذكره بطريق المفهوم من جواب السؤال الاخير وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ من الدليل فيجوز ان يكون قطعيًا مع احتمال الخصوص الناشئ عن غير الدليل وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل فممنوع ولانسلم ان احتمال التخصيص الذي يورد الشبهة شائع بل في غاية القلة بانه انما يكون بكلام مستقل مقارن للعام وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض الافراد مطلقا ولا شك في شيوعه وكثرته والحاصل ان الجنس التخصيص شائع لكن النوع الذي يمكن ان تحمل عليه صورة النزاع قابل (قوله) ولقائل ان يقول الخ) حاصله ان اعتبار ارادة الخصوص باطل ولما يكفنا الله بالتليس في الوسع سقط اعتبارها في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنه بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجود العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان واجيب بان التكليف لما كان بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة في حقنا لاعلمنا ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا فيقي اي فهم من العموم الظاهر نطعيا وفيه شيء اذ عدم اعتبار الارادة الباطنة في حق التابع للاحتياط في حق العمل دون العلم (قوله) ويمكن ان يجاب الخ) ولك ان تقول لا يلزم من نفي الاحتمال في التابع نفيه في الاصل لان الاقوى لا يلزم ان يستتبع الادنى بخلاف العكس ويمكن الجواب ان الحكم البسيط اذا تعاقب بشئين كان كالمشترك فاذا نفي من احدهما يلزم نفيه من الآخر قوله فان قلت خبر الواحد محتمل اعلم ان المراد بخبر الواحد الجنس الشامل لما ثبت به الواجب والسنة والمستحب لا الذي مفهومه قطعي كما توهم بل هذا الحكم ثابت بمطلق الآحاد والمراد بالاحتمال في العلم تجوز كذب الرواة

(قوله) ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخ) هذا كلام نقله صاحب الكشف عن بعض تصانيف فخر الاسلام وهو على تقدير صحته انما يصلح وجها لسقوط اعتبار الارادة الباطنة في حق العلم ايضا للجواب عن الاعتراض المذكور كما لا يخفى لان وروده ليس الا على الدليل المذكور وهذا عدول عنه الى دليل آخر ولا كلام فيه والصواب في الجواب ان يقال ان ما ذكر من الاداء الى التليس على السامع انما ذكر مقصودا به منع مقدمة من مقدمات الخصم وهي ان في العام احتمال الخصوص و ارادة البعض البتة لان التليس يكون موجودا في العام ان لم يفيد العلم حتى يرد عليه ذلك



العمل بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب والقلب اصل وعمل الجوارح تبع له فحق سقط في حق التبعية في حق الاصل اولى \* فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط في حق العمل دون العلم \* قلنا ذلك احتمال ناش عن دليل وهو القطع بكونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره لزال الاحتمال وفائدة الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه ( حتى يجوز نسخ الخاص به ) اي بالعام هذا تفرغ لكون العام موجبا لدلوله قطعا ( كحديث العرينين ) عرنة واد بجذاء عرفات تصغيرها عرينة وهي قبيلة تنسب اليها العرنيون سقطت ياء التصغير عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي وهو ماروي انس بن مالك رضي الله عنه ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفضت بطونهم فامرهم الرسول عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله عليه السلام في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم

( قوله ابتداء ) اي لا بعد  
التخصيص بدليل آخر  
قطعي فانه لا نزاع فيه  
( قوله واستاقوا الابل )  
من السوق ( قوله وسمل  
اعينهم ) سمل اعينهم  
اي فقاؤها بالشوك وقيل  
كلهم بحديدة كذا في لغة  
الحديث للسيوطي

لعدم التواتر وبالاتفاق في العمل كونه خاصا عاما مشتركا متاولا الى غير ذلك فاسقطنا هذا الاحتمال في حق العمل لانا لو لم نسقطه لما علمنا به لان الشيء اذا احتمل امرين سقط العمل به واما في حق العلم فالاحتمال باق اي بكونه حديث الرسول عليه السلام حتى لا يكفر جاحده اذ لو لم يكن الاحتمال باقيا في حق العلم لكفر جاحده وثبت به الفرضية كالتواتر وهو منافي للتردد فيما يفيد مفهومه من الوجوب تارده ومن المستحب او السنة اخرى فقد قلتم بسقوط الاحتمال في الفرع وهو العمل دون الاصل وهو العلم فلم يتم ما ذكرتم من الجواب ( قوله قلنا ذلك احتمال ناش عن دليل ) يعني الاحتمال الذي في خبر الواحد والمراد بالدليل كونه غير متواتر لان المتواتر قطعي بالاتفاق وغيره ظني بخلاف العام فان الاحتمال فيه ناش عن غير دليل لكونه تجوزا عقليا ولا يلزم من عدم سقوط احتمال ناش عن دليل عدم سقوطه غير ناش عنه ( قوله فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه ) وذلك لانه لما كان ظنيا عنده فيجوز تخصيصه بالظني ابتداء وعندنا لما كان قطعيا لا يجوز تخصيصه بالظني الا بعد تخصيصه بقطعي مثله لان التخصيص بطريق المعارضة لما سيأتي والظني لا يعارض القطعي وانما جاز تخصيصه بظني بعد تخصيصه بقطعي لانه صار ظنيا ( قوله سقطت ياء التصغير عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي ) اذ النسبة الى قبيلة بضم الفاء وفتحها بحذف تاء التأنيث والياء الاما

( قوله عرنة واد بجذاء عرفات ) كذا في المغرب و  
في التقريب في علم الغريب  
عرنة كرتبة وبضمين  
بين مكة وعرفات وبمقتضى  
هذين القولين يكون  
الاستثناء منقطعا في قول  
الفقهاء عرفات كلها  
موقف الابل عرنة  
( قوله كما يقال في حنيفة حنفي ) بسقوط الياء وان  
لم تكن ياء التصغير



وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا هذا حديث خاص ورد في ابوال ابل (نسخ بقوله عليه السلام استزهوا عن البول) لان البول عام متساو ابوال ابل وغيرها لان اللام فيه للجنس في ضمن المشخصات فيحمل على جميعها اذ لا عهد ولولم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني وحديث العرينيين متقدم لان المثة

استثنى فتقول في جهينة ومزينة وقریظة وحنيفة وصحيفة ومدينة جهني وقرطي ومزني وحني وصحفي ومدني فاذا نسب الى فعيل يقال فعيلي من غير حذف فعلي هذا قيل الدين حنفي والمذهب حنفي فابو حنيفة حنفي غير حنفي ومتبع ابن حنيفة رحمه الله حنفي وحنيفي والشافعي ومتبعه حنفي غير حنفي وما روى انس بن مالك حديث متفق عليه (قوله نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم استزهوا عن البول) فان عامة عذاب القبر منه اخرج الطبراني من حديث انس وقال المحفوظ انه مرسل وعن ابى هريرة مثله اخرجه الدارقطني والحاكم وعن ابن عباس رضى الله عنها بلفظ ان عامة عذاب القبر من البول فتزهوا منه اخرجه الطبراني والدارقطني (قوله لان اللام فيه للجنس) قلنا ممنوع لم لا يجوز ان يكون للحقيقة اول العهد ويكون المراد بول ما لم يؤكل لحمه عملا بالديالين ويمكن ان يجاب عن الاول بان الجنس اما يوجد في الخارج في ضمن المشخصات فاما ان يكون لجميع الافراد او بعضها اذلا واسطة بينهما فاذا انتفت البعضية لعدم دليلها تعين الجميع وهو المطلوب وعن الثاني بان سبب ورود الحديث ما روى ان سعد بن معاذ لما مات وشيعت الناس جنازته نزلت الملائكة للصلاة عليه حتى كان النبي صلى الله عليه وسلم يمشى على رؤس اصابعه من ازدحامهم فلما وضعوه في القبر ضغطته الارض ضغطة اختلفت اضلاعه فسال صلى الله عليه وسلم استزهوا عن البول الحديث فانه كان رجلا كثير الابل ولم يتوق عن ابوالها فهذا دليل على ان المراد من البول ليس بول المالاؤكل لحمه هكذا قيل ولك ان تقول حينئذ قد وجد دليل البعضية فلا يكون الجميع مرادا فلا يثبت المطلوب بل يكون كل من الحديثين خاصا لا يقال العبارة للفظ لا لسبب لانا نقول الاعتبار للفظ اذا لم تدل قرينة على خلافه والسبب يصلح ان يكون قرينة على المراد لكن قد يقال يجوز ان يكون عاما باعتبار دلالة لان النهي اذ نهى عن ابوال المالاؤكل فمن باب اولي يثبت النهي عن غير المالاؤكل فيصالح ناسخا اعتبار الدلالة دون العبارة لاجل العموم والا فباعتبار العبارة فهو خاص فافهم قوله ولولم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول) اي الحديث الاول لحديث الثاني لان شرط النسخ المماثلة (قوله وحديث العرينيين الخ) جواب سؤال تقديره انما ثبت النسخ ان لو ثبت التأخير ولم يثبت فاجاب بان حديث

(قوله لان المثة) وهي ههنا قطع بعض الاعضاء

(قوله لما صح نسخ الاول) اي الحديث الاول الذي هو خاص لا الاول الذي هو العام كما يتوهم فافهمه



التي تضمنها الحديث منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام \* فان قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان ينبغي ان يرجح الخاص قلنا الاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر واحتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها (واذا اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص منه لا آخر) يعني ثم اوصى بقص خاتمه لانسان آخر (ان الحلقة للاول والفص بينهما نصفان) لان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم فيثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص فيكون الفص بينهما

المرتين متقدم لان المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت مشروعة في ابتداء الاسلام فدل انتساختها على تقدمه لا يقال انما يدل دليل الانتساخت على مطلق تقدم الحديث الاول وهو لا يلزم تقدمه على خصوص هذا الحديث لانا نقول اذا ثبت تقدمه بالدليل تقدم مطلقا على ما لم يقم على تقدمه دليل لثبوته بمجرد وهم لم ينشأ عن دليل وهو غير معتبر على ما مر فلا يعارض ما ثبت بالدليل ولقائل ان يقول سلمنا تقدمه لكن لانسلم ان الحديث الثاني عام لما سياتي (قوله يعني ان يرجح الخاص) يعني فلا ينسخ بالعام لعدم المعاملة بينهما اذا الخاص حينئذ اقوى قطعية من قطعية العام (قوله قلنا الاحتمال الغير الناشئ عن دليل الخ) حاصله ان العام لما كان موضوعا للكل كان ارادة البعض منه مجازاً وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها بلا قرينة فاحتمال المجاز الواحد بلا قرينة مساو لاحتمال مجازات كثيرة بلا قرينة واما تأكيد العام بكل واجمع فلا ينافي قطعيته بمعنى نفي الاحتمال الغير الناشئ عن دليل لالتأكيد لدفع الاحتمال اصلاً نشأ عن دليل ام لم ينشأ كان في تأكيد الخاص في جاء في زيد نفسه او عينه لدفع احتمال ارادة المجاز فلا ينافي قطعيته \* فان قلت لانسلم ان احتمال ارادة التخصيص في العام لم ينشأ عن دليل لقول ابن عباس رضي الله عنهما ما من عام الا وقد خص منه البعض \* قلت ما نقل عن ابن عباس لم يثبت عنه لان الآي التي لم يخص منها شيء كثير في القرآن مثل قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم والله في السموات وما في الارض وخلق السموات والارض في ستة ايام وما من دابة في الارض الا على الله رزقها \* قوله واذا اوصى الخ \* هذا معطوف على قوله انه يجوز يعني حتى انه فيما اذا اوصى الخ والمقصود ان هذا الفرع مما يدل على ان العام مثل الخاص بلا رجحان عليه عندنا فهو مثال وايضاح لتساويهما في الجملة والا فالخاتم ليس بعام حقيقة كما سنذكره (قوله فيثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص) فيه شيء فان هذا ينافي ما ذكره في التلويح وغيره من ان الخاص اذا كان مترخياً عن العام يكون ناسخاً له في قدر ما يتناولاه كما تقدم

(قوله مساو لاحتمالات مجازات كثيرة) يعني ان ارادة التخصيص اضعف من مجازات



هكذا ذكر شمس الأئمة في زياداته وفخر الاسلام اليزدوى المسئلة من غير ذكر خلاف قال المصنف في شرحه ما ذكر في المنظومة والهداية وزيادات قاضيخان من الخلاف فيها فرواية شاذة وهو ان الفص عند ابى يوسف للثاني سواء اوصاه بكلام موصول او مفصول لان الوصية لا تلزمه شيئا في حياته بل بعد مماته فكان بيان الموصول والمفصول سواء كافي الوصية بالرقبة للانسان وبالخدمة لآخر وعند محمد اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا له وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا فيكون الفص بينهما بخلاف ما ذكر من المسئلة لان الوصية بالرقبة

وحينئذ ينبغي ان تبطل الوصية في الفص للاول ويكون للثاني ويمكن ان يجاب بان الخاتم ليس عاما حقيقة بل هو خاص والخاص وان كان ناسخا له لكن هنا لا يمكن ذلك لان النسخ اعدام الحكم المنسوخ بالكلية وهنا لا يمكن ذلك لا يجاب الفص للثاني ولا يكون من باب النسخ بل يكون من باب التعارض لان اسم الخاتم شامل للفص وقد جعله الموصى للثاني من غير رجوع فاجتمع فيه وصيتان فيشتركان فيه لعدم ترجيح احدهما على الآخر **( قوله**  هكذا ذكره شمس الأئمة في زياداته وفخر الاسلام اليزدوى المسئلة من غير ذكر خلاف **)** وهذا فيما اذا كانت الوصيتان بكلام مفصول كما هو مسئلة المتن اما اذا اوصى بالخاتم لانسان وبفصه لآخر في كلام واحد موصول بعضه ببعض فان حلقة الخاتم تكون للاول وفصه للثاني اتفاقا لان الاول كالعام لتناوله الحلقة والفص والثاني خاص متصل فيه فكان مخصصا له فظهر حينئذ ان المراد ان يكون الحلقة للاول والنص للثاني **( قوله**  وهو ان الفص للثاني عند ابى يوسف الخ **)** بيان الخلاف المذكور في هذه الكتب والخلاف فيما اذا كانت الوصيتان بكلام مفصول اما اذا كانتا بكلام واحد موصول فالفص للثاني اجماعا كذا في المصنف وعلى ما في هذه الكتب انما تكون هذه المسئلة على قول محمد فقط لانه لم يرجح الخاص على العام بعد التعارض لتساويهما في قوة الدلالة لكن فيه شيء فاننا لانسلم التساوي هنا فان الفص يدخل في الوصية الاولى دلالة وقد جعله للثاني نصا والدلالة لا تقاوم النص **( قوله**  فان كان مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا **)** فيبقى الايجاب الاول على قوله وبصير الايجاب الثاني معارضا في الفص مع تساوي العام والخاص في الحكم فثبت المساواة بين الموصى لهما في استحقاق الفص فيشتر بينهما وليست الوصية الثانية رجوعا عن الاول كما لو اوصى بمجموع الخاتم للثاني لبقاء الوصية الاولى في الحلقة على حالها بلا معارض لان الوصية بالفص

( قوله من غير ذكر خلاف ) حتى قال فخر الاسلام وهذا قولهم جميعا وبما يجب التنبه له ان المسئلة مقيدة في كلام فخر الاسلام بكون الوصية الثانية بكلام مفصول فقول الشارح فيكون فص بينهما يجب تقييده ايضا بذلك ولا يصح على اطلاقه **( قوله**  قال المصنف في شرحه **)** ليس في شرح المصنف رحمه الله شيء من ذلك **( قوله**  فرواية شاذة **)** غير مسلم بل لارواية صريحة اصلا في خلافها كما يظهر من كلام صاحب الكشف حتى تصدى لتأويل قول فخر الاسلام وهذا قولهم جميعا **( قوله**  وهو ان الفص **)** ما حاصله انه لاخلاف بين ابى يوسف ومحمد رحمه الله في صورة الوصل حيث يكون الفص للثاني عندهما واما في الفصل فقال ابو يوسف رحمه الله هو كالوصل وقال محمد رحمه الله لا فيكون الفص بينهما نصفين **( قوله**  كافي الوصية بالرقبة الخ **)** حيث تكون الخدمة للثاني وليس للاول الا الرقبة



لا يتناول الخدمة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة من الرقبة \* اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة بل الفص جزؤه ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عامالكنهه شبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم ( ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ) المراد به الذكر حال الذبح لاجماع السلف على ذلك والذكر باللسان بقريته كلمة على والذكر بالقلب يستعمل غير مقرونة بها كذا في المحيط هذا تفرع آخر على كون العام قطعياً معطوف على قوله يجوز صورة المسئلة من ترك التسمية عامداً حال الذبح لا يحل اكله عندنا ويحل عند الشافعي هو يقول هذا مخصوص من قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد وهو ماروى انه عليه السلام قال المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمي او لم يسم وبالقياس على الناسي فان من نسي اسم الله تعالى حالة الذبح يحل اكله اجماعاً فيحل في العامد كذلك \* قلنا لا يحل اكله لانه منهي عنه والنهي يقتضي التحريم وكلمة ماعامه قطعية في مفهومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنين \* فان قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به وههنا لم

ليست وصية بمجموع الخاتم ( قوله ) ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم لان الاستثناء دليل العموم وفيه شيء اذ ليس هذا اصلاً كلياً لانتقاضه باسماء الاعداد في نحوه على عشرة الاثلاثة مع انها ليست عامة اتفاقاً فتنبه لذلك ( قوله ) وهو ماروى انه عليه السلام قال المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمي او لم يسم ) رواه بعضهم عن البراء بن عازب ولم يرد كذلك وصححه الغزالي في الاحياء وعليه عهده ولكن رواه ابو داود في المراسل من جهة ثور بن زيد عن الصلة رفعه ذبيحة المسلم حلال ذكر الله او لم يذكر لانه ان ذكر لم يذكر الا اسم الله تعالى ورواه البيهقي من حديث ابن عباس موصولاً وفي سنده ضعف قال البيهقي والاصح وقفه على ابن عباس وقد صححه ابن السكن وقال روى عن ابي هريرة وهو منكر اخرجه الدارقطني وفيه مروان بن سالم وهو ضعيف ( قوله ) فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنين ) ولئن سلم ان الحديث مشهور فهو محمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الطرق والروايات وان تعمد لم يحل ذكره في المبسوط هذا واعترض بان الآية يقتضي حرمة كل ما لم يذكر اسم الله عليه وقد خص منه بعض ذلك كاكل طعام لم يذكر اسم الله عليه بالاجماع فيجوز تخصيص الغير بخبر الواحد والقياس واجيب بان الاجماع لا يصلح مخصصاً كما سيأتي فعلم ان حله باعتبار عدم دخوله في النص بل السلف اجمعوا على ان المراد الذكر حال الذبح لا غير ( قوله ) فان قلت التخصيص الخ ) هذا سؤال مع

( قوله المراد به الذكر حال الذبح لاجماع السلف على ذلك ) وليس هذا بطريق التخصيص لان الاجماع لا يصلح ان يكون مخصصاً في المرة الاولى فلا يرد ان هذا العام مخصوص لا يحصى عن تخصيصه فان ما لم يذكر اسم الله عليه يتناول كل طعام مما هو غير الذبيحة ايضا وليس بمحرام فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ( قوله غير مقرونة بها ) بل متعدية بنفسها ( قوله ) فان قلت التخصيص انما يجوز الخ ) قد يقال ينبغى ان يذكر هذا السؤال مع جوابه في دليل الشافعي لافي دليلنا فانما لا يجوز التخصيص

( قوله ) فان قلت التخصيص الخ ) هذا السؤال مع جوابه انما يكون محله قبل قوله قلنا لا يحل اكله الخ وقوله فيه دليل الخ اشارة الى دليل الميتة خاصة وقوله مع ان الحاق الخ من حيز جوابنا



يبقى تحت النص الاحالة العمدة فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولا به \* نلت يجوز ان يراد ما ذبح بغير اسم الله تعالى كذبايح المشركين للاوثان والميتة بدليل ان المشركين جادلوا المسلمين فقالوا انا كلون مما قتلتم ولا تأكلون مما قتل الله تعالى فانزل الله تعالى الآية واجاب بجواب اعم وبني الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر مع ان الحاق العامد بالناسي غير مستقيم لان الناسي عاجز مستحق للنظر والعامد جان مستحق للتغليظ (ومن دخله كان آمنا) يعني لا يجوز تخصيص هذه الآية (بالقياس وخبر الواحد) صورة المسئلة من كان مباح الدم برودة اوزنا او غيرها فالتجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن لا يعلم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي فيه لان الجاني قد خصص من الآية بقوله عليه السلام الحرم لا يعيد عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم فلما لم يبطل ادون الحقين فاعلاها اولى (لانهما) اى لان قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله تعالى ومن دخله كان آمنا

جواب الى قوله وهو ترك الذكر يذبحي ان يذكر في دليل الشافعي لافي دليلنا فانا لا يجوز التخصص (قوله لم يبق النص معمولا به) فيكون القياس وخبر الواحد معطلا للنص وانه لا يجوز قلت حاصله ان الآية بعمومها تتناول متروكة التسمية عمدا وغيره مما ذبح باسم الصنم والموقودة والمتردية والنطيحة والمنخقة والميتة فلا يلزم تعطيل النص من تخصيص العمدة منه لبقاء غيره تحته (قوله وهو ترك الذكر الح) الى هنا اخر ما يجب تقديمه ويذكر في دليل الشافعي (قوله مع ان الحاق العامد بالناسي الح) هذا راجع الى دليلنا وهو رد لما قاله الشافعي من الحاق العامد بالناسي وحاصله ان الحاق العامد بالناسي غير مستقيم لانه ليس بتارك للذكري بل هو ذكري شرعا لان الشرع اقام النسيان في هذه الحالة مقام الذكري في هذه الحالة للعجز عنه تخفيفا عليه كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم والعامد ليس في معناه اذ هو مقصر فلا يستحق التخفيف هذا على محاذاة ما في الكتاب \* ولقائل ان يقول جعل الناسي ذاكرا مما يستلزم الجمع بين الحقيقة والحجاز وذا لا يجوز والانفصال عنه مشكل اللهم الا ان يلتزم الجمع بينهما في مقام النفي كما جاز الجمع بين معني المشترك فيه (قوله اوزنا) اى زنا موجب لباحة الدم وهو زنا المحصن (قوله فلما لم يبطل ادون الحقين فاعلاها اولى) فيه نظر اذ لا يلزم من عدم البطلان في الاذني عدمه في الاعلى اذ الاعلى لا يستتبع الاذني والجواب ان الحرم اذا لم يؤمن في الجنابة اليسيرة فعدم امنه لكثيرتها اولى لانك اذا شاجحت في القليل ففي الكثير اولى وما ذكره من القاعدة فسلم في غير هذا المقام لان المراد هنا الجنابة الميتة على المشاجحة

(قوله وهو ترك الذكر) لو قال ترك ذكر اسم الله تعالى لكأن اوضح (قوله صورة المسئلة الح) كان الاولى تقديم هذا التصوير على قول المصنف رحمه الله بالقياس وخبر الواحد لانه متعلق بالآيتين جميعا (قوله اوزنا) كما في زنا المحصن (قوله ولكن لا يعلم ولا يسقى) ولا يجالس ولا يبايع (قوله لان الجاني قد خص من الآية بقوله عليه الصلاة والسلام الح) في الشرح الاكلى وعلى هذا يكون معنى الآية عنده ومن حججه ودخله كان آمنا من الذنوب او من النار وفيه ما فيه لظهور التدافع بين الكلامين



(قوله لان الناسى ذاكر الخ) قال القاتنى جعل الناسى ذاكرا مما يستلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز والانفصال عنه مشكل اللهم ﴿٢٩٥﴾ الان يلتزم ان الجمع بينهما فى مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين معنيى

المشترك انتهى ويمكن ان يقال المراد والله اعلم ولانا كلوا مما لم يوجد فيه ما جعل ذاكرا اى شرعا فهذا بعدومه المجازى يتناول الذكر عمدا والترك ناسيا فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز (قوله والقاتل غير مخصوص الخ) شروع فى الجواب عما قاله الشافعى رحمه الله (قوله ولئن سلم انه مشهور

الخ) التعرض لهذا الجواب التسليمى قصد الى تميم ما ذكره اصحابنا فى المسئلة والا فلا يكون الكلام حينئذ مما نحن فيه لان المشهور ليس بظنى وفى جامع الاسرار واما الحديث فالصحيح انه لا يقتد عاصيا والزيادة ليست بمشهوره ولئن ثبت فيحمل على انه لا يسقط العقوبة وكأن الشارح رحمه الله اغتر بقوله ايسر بمشهوره فوقع فيما وقع والمراد ظاهرا على ان تخصيص التأويل المذكور بتقدير كونه مشهورا

(ليس بمخصوصين) فان الناسى غير مخصوص من الآيه الاولى لان الناسى ذاكر حكما فان الشرع اقام كونه مسلما مقام الذكر للمعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الصوم والقاتل غير مخصوص ايضا من الآيه الثانية بما ذكره من الحديث لانه خبر واحد ولا يصلح ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط العقوبة فى الآخرة واما الاطراف فسالكه مسالك الاموال والآيه تتناول الانفس دون الطرف لانه فى حكم المسال والضمير فى كان يرجع الى نفس الداخل دون ماله وطرفه والقائل ان يقول مع جواز ان لا يطعم ولا يبتقى ويموت جوعا وعطشا كيف يثبت عموم الامان \* فان قلت الاستدلال بالآيه مشكل لان ضمير دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع فى الجانى اذا دخل البيت فيصح التمسك بها ويثبت الحكم فى الحرم لعدم القائل بالفصل واما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامان دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعى فالالزام بالآيه متعذر \* فلناصفة الامن اعم البيت والحرم قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حراما آمنا ولما اخذ الحرم

ولكل مقام مقال (قوله ولئن سلم انه مشهور) فمعناه لا يسقط العقوبة فى الآخرة قال بعض الشراح الصحيح من الحديث قوله لا يعتد عاصيا واما قوله ولا فاروا بدم فلم يثبت ولئن ثبت فيحمل على انه لا يسقط العقوبة (قوله والآيه تتناول الانفس دون الطرف) فيه نظر على انه لو سلم هذا الاستدلال للزم ان لا يقتل الكافر بعد الخروج من الحرم ايضا لانه ثبت له الامان بالدخول \* فان قلت معناه صار آمنا مادام فيه \* قلت هذا تقييد بلا دليل (قوله ولقائل ان يقول الخ) يمكن ان يجاب عنه بان عموم الامان ثابت اذ الامان بترك التعرض له وهذا حاصل اذ عدم الاطعام والاسقاء ليس بتعرض والله اعلم (قوله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم) يعنى والنزاع انما هو فى داخل الحرم (قوله الا اذا وقع النزاع الخ) يعنى لكن ان اقام النزاع فى الجانى اذا دخل البيت فانه يصح التمسك بالآيه على الشافعى فى عدم امانه اذا دخله عنده ووجه الصحة انها نص فى المقصود لان الضمير للبيت واذا ثبت الحكم فى البيت ثبت فى الحرم بطريق اللزوم لعدم الفرق بين البيت والحرم اذ البيت من الحرم (قوله كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعى) اختلف اصحاب الشافعى فى ذلك فقال بعضهم لا يصير آمنا بدخول البيت ولكنه لا يقتل فيه كيلا يؤدى الى تلويثه بل يخرج منه ويقتل وقال بعضهم يصير آمنا بالدخول فيه دون الحرام (قوله فالالزام بالآيه متعذر) لاختلاف محل النزاع لان الخصم يقول دخوله

غير موجه (قوله ولقائل ان يقول الخ) العموم ليس فى الامان حتى يلزم ثبوته من جميع الوجوه وعدم التعرض له بقتل او ضرب امان لا يخفى (قوله لعدم القائل بالفصل) يعنى عند من جوز ذلك كذا فى الكشف



حكم البيت في الأمن صاراً بمنزلة شيء واحد فجاز عود الضمير الى البيت متاولاً للحرم ولهذا قال الله تعالى فيه آيات بينات ولم يقل في حرمة مع ان مقام ابراهيم خارج البيت وما قيل ان المراد من مقامه ما قام فيه وتعبد من البيت فاسد لانه تعالى فسر الآيات بالمقام اذ هو عطف بيان لآيات وليس في كون البيت متعبداً له آيات بل هي ظهور قدمه في الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعب (فان لحقه خصوص) لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه شرع في بحثه بعد لحوق التخصيص به وهو قصر العام على بعض ما يتناولها عند الشافعية واما عند الحنفية فهو القصر عليه (بدليل مستقل لفظي مقارن) احتراز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية وبقوله لفظي عن العقلي كقوله تعالى خالق كل شيء فالله تعالى مخصوص منه كذا في بعض الشروح ولقائل ان يقول المراد من الشيء في قوله تعالى خالق كل شيء الخارق

البيت هو المفيد للامان دون الحرم ونحن نقول دخول الحرم هو المفيد له ايضا لشرط اتحاد المحل مع اختلاف الحكم (قوله بل هي ظهور قدمه في الصخرة وغوصه فيها الى الكعب) وبقاء ذلك الى الآن دون سائر آيات الانبياء ولهذا قيل فيه آيات بينات بالجمع ولو كان المراد ما قيل من كون الموت متعبداً له لقل فيه آية بينة بالافراد فتنه لذلك ﴿قوله﴾ فان لحقه خصوص الخ ﴿اختلف اهل الاصول في العام بخصوص هل هو حجة ام لا وتحرير محل الخلاف ان التخصيص غير مستقل وبدليل عقلي لا يؤثر في تغيير العام عما كان بالاتفاق لعدم مورث الشهمة وموضع الخلاف العام بخصوص بكلام مستقل واختلفوا ايضا هل هو حقيقة في الباقي او مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي انه حقيقة ان كان الباقي غير منحصر والا فمجاز وقيل غير ذلك (قوله) احتراز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية) فانها وان لحقت العام لا يسمى مخصوصا اذ عمل التخصيص عندنا على سبيل المعارضة من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليس عمل هذه الاشياء كذلك لكون كل منها غير مستقل اذ مفهوم الصفة يحتاج الى الموصوف وكذا الشرط الى المشروط والاستثناء الى المستثنى منه والغاية الى المغيا فالصفة توجب قصر العام على ما توجد فيه نحو في الابل السائمة زكاة والاستثناء يوجب قصر العام على بعض الافراد والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والغاية توجب قصر المغيا عن البعض الذي جعلت الغاية حداله نحو اتمو الصيام الى الليل (قوله) ولقائل ان يقول الخ (الجواب ان قرينة الاضافة هي دليل العقل

(قوله) فجاز عود الضمير الى البيت (وقيل) يحتمل ان يكون الضمير للحرم وان لم يذكر لانه متبوعه (قوله) بل هي ظهور اثر قدمه الخ (الاولى ان يزيد في تفسير الآيات على ما ذكره شيئا آخر كان يقول وبقاؤه دون سائر آيات الانبياء كما فعله صاحب الكشف وغيره ويحتمل ان يكون كلامه من قبيل الاكتفاء (قوله) ولقائل ان يقول المراد من الشيء في قوله تعالى الخ) ولا يذهب عليك انه كما يمكن ذلك يمكن ان يجعل تلك الاضافة قرينة العقل على التخصيص فيصح التمثيل وقد يقال ان الشيء بمعنى الشيء صرح به الامام البيضاوي في تفسيره فيكون الآية على عمومها







( قوله ويمكن ان يجاب عنه بان المراد من المقارنة ان لا يعرف تأخر دليل مخصوص الخ ) فيه بحث اما اولاه  
فلانه اذا لم يعلم تاريخهما يجعل العام اخرا للاحتياط كما ذكره صاحب الكشف او يحمل على المقارنة  
فيخص به عند الشافعي رحمه الله ويثبت حكم التعارض ﴿ ٢٩٨ ﴾ عندنا في قدر ما نساولاه

ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تأخر دليل مخصوص لان يصدر  
معا من النبي عليه السلام فحينئذ يمكن ان لا يعرف تأخر دليل آخر في المرة الثانية  
كما لم يعرف في المرة الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل يكون حجة  
بلاشبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما ( معلوم او مجهول ) كالربا اخص من قوله  
تعالى واحل الله البيع بقوله وحرم الربوا لان الربا لغة هو الفضل ومجرد  
الفضل ليس بحرام فقيل ورود

كما ذكره صاحب التوضيح  
وبالجمله الحمل على التخصيص  
عند الجهل بالتاريخ كما هو  
مفهوم كلامه ليس مذهبا  
ولم يقل به احد ومن قال  
ان قول صاحب التوضيح  
فان لم يعلم حمل على المقارنة  
يؤيد كلام الشارح رحمه الله  
فقد خبط خبط عشواء  
واما ثانيا الا يقتضى  
كلامه هو ان يكون الجهل  
بتأخر دليل مخصوص معتبرا  
في التخصيص داخلا في  
ماهيته حتى يكون العلم  
بالتأخر منافيا له ولا يذهب  
عليك انه خلاف الاجماع  
بل التخصيص لا يتصور  
الا في صورة العلم  
بالتأخر على ما صرحوا به  
واما ثالثا فلان العام  
المخصوص يجوز تخصيصه  
بالقياس لاحتماله وكون  
القياس معلوم التأخر  
من عام الكتاب والسنة  
معلوم لكل احد فيلزم  
خروج ذلك التخصيص  
عن تعريف التخصيص

\* قلت رفع الحكم في النسخ يثبت مقتصرا عند وجود الناسخ في الزمن  
الثاني بخلاف التخصيص فانه لبيان ان الحكم مسلوب عن البعض المخصوص من  
الاول الامر قبل التخصيص فانه لبيان ان المخصوص لم يدخل تحت الحكم العام  
ابتداء ( قوله ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تأخر  
دليل مخصوص لا ان يصدر معا من النبي صلى الله عليه وسلم ) يؤيد ما قاله بعض  
المحققين ان العام والخاص ان دل احدهما على ثبوت حكم والاخر على نفيه فاما ان  
تعلم تأخر احدهما عن الآخر اولافان لم يعلم يحفل على المقارنة وان جاز ان يكون  
احدهما في الواقع ناسخا لتأخره والاخر منسوخا لتقدمه ( قوله فحينئذ يمكن  
ان لا يعرف تأخر دليل الخ ) ظاهر كلام الشارح انه يجعل المقارنة داخلة في ماهية  
التخصيص وهذا يقتضى انه اذا علم تأخر الدليل الثاني لا يكون مخصصا بل ناسخا  
وفيه نظر وجهه فان العام اذا خص اولا بدليل مقارن ثم خص ثانيا بتأخر  
كخبر الواحد او القياس فانه يسمى مخصوصا عند اهل الاصول فالاولى جعلها  
شرطه اول مرة كما قاله بعض الشراح لا يقال التخصيص مفهوم واحد فلا يجوز  
ان يكون بعض افراده مشروطا بشيء دون الآخر لاناقول ذلك شرط عمل  
التخصيص فان عمله باعتبار المخصوص منه فيجوز ان يكون الافراد مختلفة الشروط  
باعتبار العمل لالذاتهما ( قوله والعام اذا قصر على بعض افراده بغير  
مستقل يكون حجة بلاشبهة ) كما كان قبل التخصيص لان الظن انما يحصل  
باعتبار التعليل وهذه الاشياء لا تقبل التعليل ( قوله اذا كان المخرج معلوما )  
قيد به لانه ان كان مجهولا يورث جهالة في الباقي فلم يصاح حجة الا ان يبين المراد

فلا يحصل المقصود ( قوله من النبي عليه الصلاة والسلام ) لو قال من الشارع لكل اولى ( قوله )  
( قوله والعام اذا قصر الخ ) لو اخر هذا القول عن قول المصنف معلوم او مجهول وذكره قيل قوله  
واذا قصر بمستقل هل يبقى حجة الخ لكان كلامه اكثر انظاما ( قوله يكون حجة بلاشبهة اتفاقا ) اذا كان المخرج  
معلوما كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير



البيان يكون نظيرا للخصوص المجهول وبعد بيان النبي عليه السلام الربا بالاشياء الستة وصحة تعليلها يكون نظيرا للخصوص المعلوم واذا قصر بمسئقل هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبتنا انه ( لا يبقى قطعيا ) حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والعجائز من قوله تعالى فاذا انساخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله عليه السلام لا تقتلوا الشيوخ والعجائز بعد تخصيصه بآية الاستيمان وهي وان احد من المشركين استجارك فاجره ( لكنه لا يسقط الاحتجاج به ) اى بالعام بعد ما خص كما روى ان فاطمة احتجت على ابى بكر في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم \* مع ان الكافر والقاتل خصا منه فلم ينكر احد احتجاجها

( قوله البيان يكون نظيرا للخصوص المجهول الخ ) حاصله انه يصح ان يمثل بآية الربا للقسمين بالاعتبارين ومثل ايضا بالخصوص المعلوم بالمستثمن فانه خص من قوله تعالى فاقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره ( قوله واذا قصر بمسئقل ) يعنى غير العقل والحس فان التخصيص بهما لا ينافى القطعية واطلاق التخصيص عليهما مجاز على هذا الاصطلاح فتبين بهذا ان مراد شارح التخصيص بالكلام المسئقل وان اطلق ذلك ( قوله حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد ) يعنى لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز ان يخص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصح ان يكون معارضا لخبر الواحد ويصالح معارضا لخبر الاثنين للعام المخصوص حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع الشك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه وسنده باعتبار توهم غلط الراوى او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصح القياس معارضه له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم فى الاصل وهو لا يعلم تراخيه بطريق القطع ( قوله كما خص الشيوخ والعجائز الخ ) وكما فى نص الربا لما لحقه البيان فى الاشياء الستة الحق بها غيرها بعلة الكيل والجنس او الطعم والجنس بالقياس وكما فى اهل الذمة لما خصوا من عموم نص القتال الحق بهم النسوان والصبيان والعميان والمقعدون والزمنى بعلة ان كفرهم غير مفض الى الحرب ككفر اهل الذمة فخصوا من النص بالقياس ( قوله مع ان القاتل والكافر خصا منه ) لك

المسئقل لا يحتمل التعليل  
واما اذا كان المخرج مجهولا  
كما اذا قال عبده احرار  
الا بعضا فلم يصح حجة  
الى ان يبين المراد لان  
ذلك يورث الجهالة فى  
الباقى ( قوله وصحة  
تعليلها ) فيه تأمل ثم انه  
مجرور عطفا على البيان  
( قوله حتى يجوز تخصيصه  
بخبر الواحد ) وكذا بالقياس  
( قوله كما خص الشيوخ  
والعجائز ) لا يقال صيغة  
المشركين لا يتساول  
العجائز فلا يكون من  
باب التخصيص لانا نقول  
الجميع المذكور بعلة المذكور  
يتاؤل المذكور والاناث  
عندنا عند الاختلاط كما يحىء  
فى الكتاب ان شاء الله  
تعالى



(قوله وعدل ابو بكر في حرمانها الخ) ولو لم يكن العام المخصوص ﴿٣٠٠﴾ حجة لماعدل بل كان له ان يقول

من الصحابة وعدل ابو بكر رضى الله عنه في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة وكآية السرقة فانها محتج بها مع ان سرقة مادون النصاب والسرقة من غير الحرز مخصوص بالاجماع (عملا يشبه الاستثناء والنسخ) يعنى ان دليل المخصوص يشبه الاستثناء من جهة الحكم لان كلا منهما لبيان ان المخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم ويشبه النسخ من جهة الصيغة لان كلا منهما مستقل بنفسه فان كان المخصوص مجهولا فجهالته باعتبار الحكم توجب الجهالة في الباقي كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة كالمحمل قبل البيان

ان تقول انما خصا منه لقوله صلى الله عليه وسلم لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر رواه الستة من حديث اسامة وبقوله عليه السلام ليس للقاتل من الميراث شئ رواه عبد البر وصححه وكل منهما خبر واحد فكيف يخص به العام اولا اللهم الا ان يدعى الشهرة فيهما مع المقارنة والجواب ان حرمان الكافر من الميراث خص بقوله تعالى وان يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على انه يمكن ان النبي صلى الله عليه وسلم خص آية الميراث وقت النزول باذن من ربه لا برأيه (قوله نحن معاشر الانبياء لانورث الخ) رواه الخلفاء الاربعة وابن عوف وابن ابى وقاص والزيبر والعباس والازاج الطاهرات التسع رضى الله تعالى عنهم (قوله مع ان سرقة مادون اصاب والسرقة من غير حرز مخصوص بالاجماع) فيه نظر فان الاجماع لا يصلح مخصصا لاشتراط المقارنة والاجماع ليس بمقارن للتص ضرورة واجيب بان المخصص في الحقيقة سند الاجماع وقد يكون سنده مقارنا في نفس الامر ولك ان تقول سند الاجماع قد يكون ظنيا او القياس فكيف يصح مخصصا انتهى وفيه بحث لان الجزئى المذكور غير قادح فيما نحن فيه لجواز ان يكون سند الاجماع فيه قطعيا ولا يبعد ان يقال ان قوله مخصوص بالاجماع ليس المراد به ان دليل التخصيص هو الاجماع بل معناه انه مخصوص بالاتفاق فيرفع النظر عن اصله (قوله فجهالته توجب الجهالة) في الباقي

ما ذكرته عام مخصوص لا يصلح الاحتجاج (قوله ما تركناه صدقة) استيناف جوابا عما قيل لم لم يورث الانبياء كذا في شرح المشارق للشارح رحمه الله (قوله مخصوص بالاجماع) قيل فيه نظر فان الاجماع لا يصلح مخصصا لاشتراط المقارنة في التخصيص والاجماع ليس بمقارن للنص واجيب عنه بان المخصص في الحقيقة سند الاجماع وقد يكون سنده مقارنا في نفس الامر ولك ان تقول سند الاجماع قد يكون ظنيا او القياس فكيف يصح مخصصا انتهى وفيه بحث لان الجزئى المذكور غير قادح فيما نحن فيه لجواز ان يكون سند الاجماع فيه قطعيا ولا يبعد ان يقال ان قوله مخصوص بالاجماع ليس المراد به ان دليل التخصيص هو الاجماع بل معناه انه مخصوص بالاتفاق فيرفع النظر عن اصله (قوله فجهالته توجب الجهالة) في الباقي

(ظهور) يعنى ان اعتبار جانب حكمه وهو انه بمنزلة الاستثناء

(قوله عملا يشبه الاستثناء والنسخ) لتعليل لعدم بقائه قطعيا وعدم سقوط الاحتجاج به جميعا لالثاني فقط كما يتوهم



وباعتبار الصيغة يبقى كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم وجهاته لا تستمدى الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين \* وقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل لانه نص مستقل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما يتناوله العلة مخصوصا مما يتناوله العام وذلك القدر مجهول فاجب جهالة الباقي وباعتبار الحكم لا يصلح التعليل لانه شبه بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه عدم بالعدم الاصلى اذ به يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام لانه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل لان التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى الفرع فما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه ايضا فباعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا قطعيا فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا \* فان قيل ينبغي ان يكون العام موجبا قطعيا فيما بقي تحته اذا

ظهور البيان فكذا المخصوص المجهول يوجب سقوط العمل بالعام وحجته لامتناع اثبات الحكم بالمجهول ( قوله يبقى ) اى العام كما كان قطعيا قبل التخصيص لان الناسخ اذا كان مجهولا سقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم السابق لان المجهول لا يصلح معارضا للمعلوم فكذا المخصوص المجهول يسقط كأنه لم يرد ولا يؤثر في العام ( قوله وقلنا يبقى حجة ) عملا بشبه الناسخ ولا يكون قطعيا عملا بشبه الاستثناء ( قوله يحتمل التعليل لانه نص مستقل ) هذا باعتبار شبه الناسخ \* فان قلت الناسخ من حيث هو لا يحتمل التعليل فكيف تثبت المشابهة بهذا الاعتبار \* قلت المشابهة من حيث الصيغة فقط والناسخ من حيث الصيغة يقبل التعليل وان كان لا يقبله من حيث الحكم هذا ( قوله وذلك القدر مجهول الخ ) اذ لا يعلم القدر الذى يصير مخصوصا من الباقي لجهالة ما دخل تحت العلة لان اى فرد يفرض من العام يحتمل ان يكون داخلا تحت العلة المستنبطة من الدليل المخصص وخارجا من العام بالقياس على المخرج فيصير الباقي تحت العام مجهولا فيكون مجعلا فيتوقف على البيان كذا قالوا ( قوله اذ به يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم الصادر ٢ ) لانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في المستثنى منه فكان المستثنى لم يتكلم به فيكون عدما والعدم لا يقبل التعدية فيكونه ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم الحجية والحاصل ان المخصوص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين وانما يرفع وصفه فيكون ثابت الحجية غير قطعى كالاية المؤولة وخبر الواحد ( قوله فان قيل ينبغي الخ ) هذا السؤال لاحاجة اليه لتقدم ما يعنى

يمنع ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص ولو تعرض الشارح رحمه الله لذلك لكان احسن لتبضح المقابلة مع قوله وباعتبار الصيغة ( قوله يبقى كما كان ) اى يبقى حكم العام في جميع ما يتناوله ويقتط دليل المخصوص ( قوله فعملنا بالشبهين وقلنا الخ ) فكونه حجة باعتبار شبه دليل المخصوص بالناسخ وكونه ليس قطعى باعتبار شبهه بالاستثناء ( قوله لانه نص مستقل ) والاصل في النصوص المستقلة هو التعليل كما في التلويح ( قوله لانه دخل ثم خرج ) فيه ان عامة المحققين ذكر والخراج في تعريف الاستثناء ولو لم يكن فيه الدخول لما كان للاخراج معنى على ان الدخول ثم الخروج غير قادح في المدعى حتى لا يكون بد من سلبه



كان المخصوص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل \* قلت بينهما فرق لان موجب العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي جعل علة \* فان قلت دليل المخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء وهما لا يقبلان التعليل فدليل المخصوص كيف يقبله \* قلنا المانع في الاستثناء عدم استقلاله وفي الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس معارضا للنص وفي دليل المخصوص لم يوجد المانع فاحتمل التعليل (فصار كما) اي صار دليل المخصوص على القول الاول الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو المختار نظير هذه المسئلة وهي ( اذا باع عبدين بالف على انه باختيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه ) اي فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد في الذي لا خيار له فيه لعدم

عنه ( قوله لان موجب العقل لا يختلف ) لان العقل لا يخطئ وانما يوقفه في الخطأ الوهم ( قوله لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي جعلناه علة ) فان ذلك يختلف باختلاف المجتهدين ( قوله فان قلت دليل المخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء الخ ) هذا سؤال ظاهر الورود قوى اورده كثير من الشراح واجاب عنه بعضهم بانه انما امتنع التعليل فيهما لان الاستثناء غير مستقل والناسخ وان استقل لكن التعليل فيه يفضى الى معارضة النص وهذان قد اندمجا في دليل المخصوص اما انه مستقل فظاهر واما ان التعليل فيه لا يفضى الى المعارضة فلانه لبيان انه لم يدخل تحت الجملة لانه لاخراج بعد الادخال والمعارضة انما تلزم على هذا التقدير فلا يلزم من عدم تعليل كل منهما عدم تعليل المخصص اذ مقتضى موجود المانع مرتفع واما الجواب الذي ذكره الشارح فيه فلاقه من جهة التركيب والفهم وكان يكفي في الجواب ان يقول قلنا المانع من التعليل في الاستثناء عدم استقلاله وفي الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علل لصار القياس معارضا للنص وبطلاله وفي دليل المخصوص لم يوجد شيء من ذلك فاحتمل التعليل واما قوله اي صار دليل المخصوص الى قوله نظير هذه المسئلة مستدرك غير محتاج اليه بل ليس له معنى الا تكلف زائد والله اعلم ( قوله اذ لو علل ) اي الناسخ لصار القياس معارضا للنص وذلك لان عمل القياس المستنبط من الناسخ على وفق عمل الناسخ وعمل الناسخ بطريق المعارضة فكذا عمل القياس المستنبط منه على سبيل المعارضة للنص العام فيكون تعليل الناسخ باطلا والمخصص المعلوم مبين ان القدر المخصوص لم يتاوه العام ولم يرد منه لامعارض للنص واذا كان كذلك احتمل التعليل فجاز تعليله لعدم ظهور الفساد لانه لم يلزم منه معارضة القياس للنص لانه اذا كان عمله بطريق البيان كان عمل القياس كذلك اذ عمل

( قوله وفي الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة ) لان عمل الناسخ لا يكون الا بطريق المعارضة ( قوله اذ لو علل صار القياس معارضا للنص ) وهو باطل والمراد بالنص العام وذلك لان عمل القياس المستنبط من الناسخ على وفق عمل الناسخ فاذا كان عمل الناسخ بطريق المعارضة يكون عمل القياس المستنبط منه كذلك ( قوله اي صار دليل المخصوص الخ ) زعم بعض الناظرين في المقام انه ايضا من الجواب السابق فقال ماقال والظاهر ان قول المصنف رحمه الله فصار ساقط من نسخته ( قوله اي فصل ثمنه ) بان قال بعث منك هذين العبدان بالف درهم كل واحد بمجمائة على اني باختيار ثلاثة ايام في هذا بعينه



جهالة المبيع والتمن \* فان قلت كان ينبغي ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول العقد فيما فيه خيار شرطا فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل ابو حنيفة في بيع الحر والعبد عند تفصيل التمن قبول العقد في الحر شرطا فاسدا لقبوله في العبد \* قلنا الحر لم يكن محلا للبيع واشترط قبوله لم يكن من مقتضيات العقد فكان شرطا فاسدا وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل تحت العقد فكان اشترط القبول فيه اشترطا في المبيع فلا يمنع صحة العقد \* فان قلت لم يجعل ابو حنيفة كل التمن مقابلا بالقرن كما جعل فيمن جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح كل المسمى مهرا لمن يصح \* قلت لان العوض في البيع يتقسم على اجزاء المعوض فلو قلنا بوجود كل التمن بمقابلة القرن لتضرر المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من التمن الا بمقابلة مجموع المعوض بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه لعدم تجزئة المحل وانما يقابل لهما باعتبار المزاومة فاذا لم يصح نكاح احدهما

(قوله فان قلت لم يجعل ابو حنيفة رحمه الله كل التمن الخ) لو قال لم يجعل العقد صحيحا وكل التمن مقابلا الخ كما في شرح المعنى للقائل انكار اظهر ليظهر ان مورد السؤال المذكور في السياق ثم ان ذكر هذا السؤال وجوابه ههنا كان بتقريب يسير والاوجه تأخيره الى سد قول المصنف رحمه الله فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد ثمن واحد

الفرع يكون على وفق عمل الاصل ( قوله لانه جعل قبول العقد الخ ) وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر وهذا شرط مفسد وتقرير الجواب ان هذا قياس مع الفارق لان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم اما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب لان الشرط هنا لم يؤثر في منع السبب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف العبد مع الحر فانه ليس بمبيع اصلا ( قوله فان قلت لم يجعل ابو حنيفة الخ ) هذا السؤال وارد على المشبه به في السؤال الاول لاعلى مسألة الكتاب والانسب ذكر هذا السؤال والجواب عند قول المصنف فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد ثمن واحد فانه باطل الخ كما لا يخفى ( قوله لان العوض في المبيع يتقسم الخ ) حاصله الفرق بين البيع والنكاح فان العوض في البيع والمعوض متقابلان حتى ان كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذلك فلا يخلو شيء مما جعل مبيعا عن ان يكون مقابلا بشيء من التمن ومستحقا به فلو قلنا بوجود كل التمن بمقابلة القرن لما كان العوض منقسما على المعوض بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه لعدم تجزئة المحل وانما يقابل المهر بالمرأتين مثلا باعتبار المزاومة فاذا لم يصح نكاح احدهما لم توجد المزاومة فلم يتقسم فصار كما اذا وصى لزيد وعمرو بثلث ماله فاذا عمرو ميت يكون الثلث كله لزيد هكذا قالوا وفيه شيء فان هذا مسلم عند اتحاد المحل اما عند تعدد المحل القابل فلا شك في قبول الانقسام كما في تعدد المبيع بمد تمام الصفقة بالقبض اما قبل التمام فلا يجوز



لم توجد المزاومة فلا ينقسم وجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص ان العبد  
الذي فيه الخيار داخل في الانقضاء بالحكم فمن حيث انه داخل يكون رد البيع  
بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون  
رده بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون للمخصص

الانقسام حتى لو اشترى عبيد بالف ولم يقبضهما لا يجوز ان يرد احدهما ويقبل  
الآخر لعدم تمام الصفقة فتقوله العوض ينقسم على اجزاء العوض انما هو عند  
تمام الصفقة او بعد تمامها ثم التنظير بالاجنبية ومن يصح نكاحها ليس بجيد  
اذ ليس فيه تعدد العقد معنى حتى يكون نظيرا بل عقد واحد اللهم الا ان يقال  
هذا تنظير لاصل المسئلة وهو ضم ما ليس بمحل الى ما هو محل  
( قوله وجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص الخ ) ايضاح المقام  
ان الفرد المخصوص داخل في العام صيغة لاحكاما وكذا العبد الذي  
فيه الخيار داخل في الايجاب لالحكم فنسبة الخيار من المبيع كنسبة دليل  
المخصوص من العام ونسبة محل الخيار من المبيع كنسبة الفرد المخصوص  
من العام ( قوله فمن حيث انه داخل الخ ) اعلم ان شرط الخيار يدخل على  
الحكم دون السبب على خلاف الاصل لان البيع لا يحتمل التعليق والحظر  
لانه يفضى الى القمار في الاثبات والخيار سببه بخلاف القياس فلو دخل  
على السبب تعلق حكمه ايضا ضرورة واذا دخل على الحكم ترك سببه على حاله  
فقلنا بادنى الحظرين اعمالا للقضية الكلية بقدر الامكان وهي ان الاثبات  
لا يحتمل التعليق بخلاف الاسقاط حتى لو حلف لا يبيع فباع بشرط  
الخيار يحنث ولو حلف لا يطلق فعاق الطلاق بالشرط لا يحنث هذا فاعلم  
ان المسئلة المذكور في المتن على اربعة صور \* الاولى ان يكون محل الخيار وثمنه  
معلومين مثل ان يبيع سلما وغائما بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على  
ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلاثة ايام \* الثانية ان يكون محل الخيار معلوما  
والثمن مجهولا كما اذا باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم \* الثالث عكس هذا وهي  
مالو باعهما بالفين كل واحد منهما بالف على انه بالخيار في احدهما \* الرابعة  
ان يكون كل منهما مجهولا كما لو باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما فلرعاية  
شبه الناسخ صح البيع في الاولى ولرعاية شبه الاستثناء لم يصح في البواقي  
ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثن يرجح جانب الصحة  
فيلتزم شبه النسخ المتقضى للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن او كليهما ترجح  
جانب الفساد فيلتزم شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل واحد من الصور عملا

( قوله لم توجد المزاومة  
فلا ينقسم ) وصار كما اذا  
اوصى لزيد ولعمرو بثلث  
ماله فاذا عمرو ميت يكون  
الثلث كله لزيد وكذا  
اذا اوصى لزيد ولجدار  
( قوله داخل في الانقضاء  
لا الحكم ) لم اعرف في  
موضعه ان شرط الخيار  
يمنع الملك عن الثبوت ولا  
يمنع السبب عن الانقضاء



( قوله في الصور الاربع ) وهي الصور ٣٠٥ **الثلاث الآتية في الشرح مع الصورة المذكورة في المتن ( قوله**

فلا يكون بيعا بالحصّة  
ابتداء بل بقاء ) ثم من شيء  
يحمل في البقاء ولا يتحمل  
في الابتداء كما في الاجارة  
فانها لا تنعقد بدون  
رضى المورج ابتداء وتنعقد  
بدونه بقاء كما اذا استأجر سفينة  
بمائة درهم في عشرة ايام  
فلم يصل فيها الى المقصد  
وبقى في البحر ينعقد  
الاجارة بدون رضى  
صاحب السفينة وصورة  
البيع بالحصّة ماذا قال  
بعت منك هذا العبد بحصّة  
من الالف الموزع على  
قيمه وقيمة ذلك العبد  
الآخر وهو باطل لجهالة  
الثمن وقت البيع ( قوله  
لوجود الشرط الفاسد )

الذي له شبهه بالناسخ وشبهه بالاستثناء فرعاية شبهه بالنسخ تقتضى صحة البيع  
في الصور الاربع لان كلا من العبدین بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون  
بيعا بالحصّة ابتداء بل بقاء ورعاية شبهه بالاستثناء اعنى كون محل الخيار غير  
داخل في الحكم تقتضى فساد البيع في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد وهو  
جعل ماليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فرعاية الشبهين **ثالثا** ان علم محل الخيار  
وثنه صح البيع لشبهه بالناسخ وان جهل احدها لا يصح لشبهه بالاستثناء قيد بقوله  
بعينه وسمى ثمنه لانه ان عدم القيدان او وجد تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه  
الخيار او بالعكس لا يصح لجهالة المبيع او الثمن ففي هذه الصور الثلاث عملنا  
بشبهه الاستثناء في الصورة الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين لانه باشرط  
الخيار كأنه استثنى احد العبدین من العقد باعتبار حكمه بحصّة من الثمن  
فيصير كأنه قال بعت هذين العبدین بالالف الا احدهما بخصته من الالف وذلك  
باطل فكذا هذا وفي الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا فيصير كأنه قال  
بعت هذين العبدین بالالف الا احدهما بمخمسمائة وفي الثالثة يصير الثمن مجهولا  
وجهالة الثمن ابتداء تمنع صحة العقد فيصير كأنه قال بعتهما بالالف الا هذا بخصته  
من الالف وانما اعتبر شبهه الاستثناء فيها دون شبهه بالناسخ لانه لو اعتبر شبهه  
الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ المجهول

بالشبهين اما في الاولى فلان شبهه الاستثناء يوجب ايضا صحتها لكونه استثناء  
معلوم واما في الثانية فلان شبهه بالناسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار  
لان جهالة الثمن طارئة وشبهه الاستثناء يوجب فسادة فلا يثبت الجواز بالشك  
واما في الاخرين فلان شبهه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبهه بالنسخ يوجب  
انقاده في العبدین فلا ينعقد بالشك وقد يجاب بان معنى شبهه الاستثناء ان محل الخيار  
غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قوله شرطا فاسدا  
مفسد للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة  
جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم ( قوله فلا يكون بيعا بالحصّة  
ابتداء بل بقاء ) مثال البيع بالحصّة ابتداء ماذا قال بعت منك هذا العبد بحصّة  
من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن  
وقت البيع ومثال البيع بالحصّة بقاء ما اذا باع عبدین بالالف فبات احدهما قبل التسليم  
فانه يبقى العقد في الباقي منها بخصته وتنسخ في الميت وهو غير مفسد لان الجهالة  
الطارئة غير مفسدة للعقد ( قوله لانه ان عدم القيدان ) يعنى معلومية محل

بالشبهين اما في الاولى فلان شبهه الاستثناء يوجب ايضا صحتها لكونه استثناء  
معلوم واما في الثانية فلان شبهه بالناسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار  
لان جهالة الثمن طارئة وشبهه الاستثناء يوجب فسادة فلا يثبت الجواز بالشك  
واما في الاخرين فلان شبهه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبهه بالنسخ يوجب  
انقاده في العبدین فلا ينعقد بالشك وقد يجاب بان معنى شبهه الاستثناء ان محل الخيار  
غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قوله شرطا فاسدا  
مفسد للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة  
جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم ( قوله فلا يكون بيعا بالحصّة  
ابتداء بل بقاء ) مثال البيع بالحصّة ابتداء ماذا قال بعت منك هذا العبد بحصّة  
من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن  
وقت البيع ومثال البيع بالحصّة بقاء ما اذا باع عبدین بالالف فبات احدهما قبل التسليم  
فانه يبقى العقد في الباقي منها بخصته وتنسخ في الميت وهو غير مفسد لان الجهالة  
الطارئة غير مفسدة للعقد ( قوله لانه ان عدم القيدان ) يعنى معلومية محل

( قوله وان جهل احدها ) ( ٢٠ ) ( شرح المنار ) وكذا ان جهل كلاهما وانما اهمل في ذكره ههنا وفي قوله  
الآتى لجهالة المبيع او الثمن لدلالة الكلام عليه بالاولوية ( قوله وانما اعتبر شبهه الاستثناء فيها ) اى في الصور الثلاث



والتاسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل واذا بطل شرط الخيار لزم العقد في العبدین وهو خلاف ما قصد \* فان قلت جهالة الثمن طارئة بعد صحة التسمية فكان ينبغي ان يجوز البيع كافي بيع القن مع المدبر \* قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة الثمن ( وقيل انه ) اى العام المخصوص ( يسقط الاحتجاج به ) اى لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كقول الشارع اقلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قال اقلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثانى وهو مذهب الكرخى وعيسى بن ابان رحمهما الله ( كالاستثناء المجهول ) يعنى تمسكوا بان دليل المخصوص يشبه الاستثناء ( لان كل واحد منهما ) اى من الاستثناء والمخصص ( لبيان انه لم يدخل ) تحت الجملة قالوا اذا كان دليل المخصوص مجهولا فجهالته توجب جهالة الباقي وان كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله وكون الاصل فى النصوص التعليل فلا يدري كم فرد من افراد العام خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا ( فصار ) اى دليل المخصوص على هذا

( قوله ثم يخرج فيحدث جهالة الثمن ) والجهالة الحادثة اى الطارئة لا تفسد العقد

الخيار وثمنه ( قوله والتاسخ المجهول يسقط ) قبضه لعله قبضته اذ لا معنى لقبضه ( قوله فان قلت جهالة الثمن طارئة الخ ) هذا السؤال وارد على ما اذا عين محل الخيار ولم يفصل الثمن وهى الصورة الثالثة وذكر القاضي فى هذه الصورة انه يصح العقد فى الذى لا خيار فيه حتى لو فسخ العقد فى الذى فيه الخيار بقى فى الآخر على الصحة لان العقد منعقد فيهما لانهما محلان للبيع والتسمية صحت جملة الا ان الخيار عارض دخل فى الحكم فنع ثبوت الحكم فى احدهما فصح الايجاب فى الآخر ووجبت حصصة من الثمن واجيب بان حكم العقد لما انعدم فى محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا بحكمه فصار الايجاب فى حق الحكم فى محل الخيار بمنزلة العدم كفى بيع الحر فيبقى الايجاب فى الآخر بحصته من الثمن ابتداء وذا لا يجوز ( قوله وان كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله ) \* فان قات الاستثناء غير مستقل وذلك مانع من التعليل لانه عدم كما مر فكيف يثبت فى دليل المخصوص المعلوم شبه الاستثناء بطريق التعليل \* قلت هو باعتبار استقلاله يحتمل التعليل لكن انما يثبت شبهه بالاستثناء المجهول باعتبار ما آل التعليل فيرجع اليه بالنسبة الى الحكم لانه اذا كان مجهولا يسقط صدر الكلام وكذا العام يسقط بالجهالة الناشئة من



القول ( كالبيع المضاف الى حر وعبد ثمن واحد ) فانه باطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه غير مال فصار العقد واردا على العبد ابتداء بالحصّة بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا وهو باطل لجهالة

التعليل ولكل وجهة **﴿ قوله ﴾** كالبيع المضاف الى حر وعبد **﴿ و كذا الى حى وميت او خلد وخر او ميتة و ذكية ﴾** فان قلت هذه المسئلة لاستثناء فيهما مع انه اوردها نظيرا للشبه الاستثناء \* قلت لكنها تناسب الاستثناء من حيث ان الحر لم يدخل تحت الحكم مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى كما اذا باع عبدين الا هذا بخصّة من الثمن فانه يبطل البيع فكذا هذا **﴿ قوله ﴾** فانه باطل ) فيه تجوز فان البيع باطل في الحر فاسد في القن حتى ان الملك ثبت فيها بالقبض وهنا بحث لا بد من التنبه له وهو انه قال في الهداية من جمع بين حر وعبد وشاة ذكية وميتة بطل البيع فيهما واذ كر في المبسوط بلفظ الفساد فيهما والحق ان البيع في الحر ونحوه فاسد في القن ونحوه واليه اشار صاحب المعنى بقوله يفسد البيع في القن واخيه تابعا لما اشار اليه شمس الاثمة في اصوله فعلى هذا يكون لفظ الفساد في المبسوط في حق الحر مستعارا عن البطلان ولفظ البطلان في الهداية في القن مستعارا عن الفساد فارفع بذلك الخلاف كذا قيل وفيه بحث لانه جمع بين الحقيقة والمجاز لان لفظ الفساد في عبارة المبسوط يتناول معنى المبسوط والفساد والبطلان وكذا لفظ البطلان في عبارة الهداية والصواب ان يحمل كلتا العبارتين على عموم المجاز بان يراد منها عدم الجواز وكذا المراد ببطلان البيع في عبارة الشارح **﴿ قوله ﴾** لان الحر لم يدخل تحت الايجاب الخ ) علل الفساد في العبد واخواته بوجهين احدهما ان البيع فيه يكون بيعا بالحصّة ابتداء وذا لا يجوز وثانيهما ان ماليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد البيع بالشرط الفاسد المخالف لمقتضى العقد واورد ان قبول العقد فيما لا يصالح شرطا ليس فيه منفعة فلا يكون مفسدا واجيب بمنع اشتراط النفع في افساد الشرط وليس بشئ ثم لو سلم ففيه نفع لان قبوله قبول بدله وهو مال متقوم والحر ليس بمال فيكون خاليا عن العوض فيكون ربا واورد ايضا ان جعل قبول العقد في كل من الشئين شرطا لقبوله في الآخر اما هو اذا صح الايجاب فيهما اما اذا لم يصح فيهما او في احدهما فلا اشتراط وفي صورة الجمع بين الحر والعبد لم يصح الايجاب في الحر واجيب بان كون الجمع بين الشئين في الايجاب مقتضى جعل قبول العقد في كل منهما شرطا لقبوله في الآخر مما لا ينبغي ان لا يشك فيه الا انه قد يكون فاسدا وهو ما اذا لم يصح الايجاب فيهما وقد يكون صحيحا وهو ما اذا صح الايجاب فيهما كما في شراء

( قوله فانه باطل كذا وقعت العبارة في اصول فخر الاسلام وقال صاحب الكشف هذا يومهم ان العقد لا ينعقد في الثمن اصلا حتى لا يثبت الملك فيه بالقبض كما في الحر والمذكور في الاسرار ومبسوط الامام السرخسي ومبسوط الامام خواهر زاده يشير الى انه ينعقد فاسدا لان كل واحد من العوضين مال الا ان احدهما مجهول والجهالة توجب الفساد دون البطلان فكان المراد من الباطل الفاسد انتهى **﴿ قوله ﴾** لان الحر لم يدخل تحت الايجاب ) كما ان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه وان الكلام صار تكلما بالباقي بعد التنبه فكانت المسئلة نظير الاستثناء بهذا الاعتبار



الثنى وقت البيع قيد بقوله بئمن واحد لانه لو فصل الثمن بان قال بعتما بالف كل واحد بمخمسائة صح في العبد عندها خلافا لابي حنيفة ( وقيل انه ) اى العام بعد الخصوص ( يبقى كما كان ) قبل الخصوص من كونه قطعيا او ظنيا على اختلاف المذهبين ( اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما ) اى من دليل الخصوص والناسخ ( مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء ) فانه غير مستقل بمنزلة وصف غير قابل للتعليل ثم الدليل ان كان مجهولا يسقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم فبقي العام على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس بمحمتمل له

اقن او المكاتب او المدبر او ام الولد فان هؤلاء قد دخلوا تحت العقد لقيام المالية وكذا ينعقد بيع المكاتب برضاه في الاصح والمدبر بقضاء القاضى وام الولد عند ابي حنيفة وابى يوسف رحمهما الله الا انهم باستحقاقهم انفسهم العقد في المال رد البيع فيهم ( قوله قيد بقوله بئمن واحد الخ ) انما قال بوحدة الثمن ليكون التظهير متفقا عليه اذ لو فصل الثمن بان قال بعتما بالف كل واحد منهما بمخمسائة لصح بيع العبد عندهما بماسمى بمقابلته خلافا لابي حنيفة هايقولان ان الصفقة متعددة بتفصيل الثمن فلا يسرى الفساد من احدهما الى الآخر وهو يقول الصفقة متحدة فيهما لان تعددها بتكرار لفظ البيع مع تفصيل الثمن فاذا فسد العقد في البعض فسد في الباقي بالضرورة ( قوله على اختلاف المذهبين ) يعنى مذهبا ومذهب الشافعى فمن يقول ان موجهه كان القطع يقول به بعد التخصيص كما هو مذهبنا ومن يقول ان موجهه كان الظن يقول به بعده كما هو مذهب الشافعى ( قوله بخلاف الاستثناء ) الى قول الشارح للتعليل يشير بذلك الى ان الرد على اعتبار الكرخى شبه الاستثناء في دليل الخصوص دون شبه الناسخ وحاصله انه يقول ان شبه الناسخ اولى بالاعتبار من شبه الاستثناء لان كلا من الناسخ ودليل الخصوص مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل لان الاستثناء مع المستثنى منه كلام واحد وكان بمنزلة وصف قابل للتعليل فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فلا يجب العمل به الا بعد البيان بخلاف الناسخ فان جهالته لا تضر الكلام المتقدم لانه يسقط بنفسه فكذا دليل الخصوص يسقط اذا كان مجهولا ويبقى العام على ما كان عليه فكانت هذه المشابهة اولى من مشابهة الاستثناء ( قوله لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم ) فيسقط حتى كأنه لم يرد كالناسخ اذا كان مجهولا فانه يسقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم السابق ( قوله وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل ) فيبقى العام فيما وراءه موجبا قطعيا ( قوله كما ان الناسخ ليس بمحمتمل له ) هذا بخلاف ما مر في مراعاة شبه الناسخ فيما اذا كان معلوما على القول الاول

( قوله قيد بقوله بئمن واحد لانه لو فصل الثمن الخ ) حاصله يرجع الى ان اعتبار ذلك القيد ليكون التظهير بالمسئلة المتفق عليها وذلك ليدل على ان ما اعتبره صاحب ذلك المذهب في دليل الخصوص امر اعتبره جميع اصحابنا والا فنقول الامام كاف في مجرد التظهير ( قوله من كونه قطعيا او ظنيا الخ ) انما يحسن هذا التعميم لو ثبت ان في القائلين بالقول المذكور من ذهب الى كلا المذهبين ولم نجد التصريح بذلك فيما عندنا من الكتب ( قوله وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل الخ ) فيبقى العام بعد التخصيص فيما وراءه على ما كان



( فصار كما اذا باع عبدين ) بثن واحد ( وهلك احدهما قبل التسليم ) الى المشتري يبطل البيع في الهالك لتعذر التسليم وصح في الحى بحصته لان الجهالة بامر عارض فكان كالنسخ لان هلاك احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته والقول الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره المصنف وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا فكما قاله الكرخي وان كان معلوما فكلاستثناء والاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فبقى العام على ما كان عليه من القطع والجواب عن كلا الفريقين ان فهاذ كرتم اعمالا باحد الشبهين واهل الالاخر وليس احد الشبهين اولى من الاخر فالعمل بكليهما اولى وعن الرابع بان الاستثناء انما لا يقبل

الختار من انه بالنظر الى الصيغة اعنى شبه الناسخ يحتمل التعليل لانه نص مستقل ويمكن ان يقال المشابهة ثم من حيث الصيغة فقط وهو من هذه الحيثية يقبل التعليل وانما لم يقبله باعتبار حكمه وهو المراد هنا ولكل مقام ما يناسبه ( قوله فصار كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم الى المشتري ) او استحق واظهر انه مكاتب او مدبر فانه يصح البيع في الباقي المدخول في العقد ثم الخروج اما الدخول فباعتبار الرق والتقوم اما في العبدين اذا مات احدهما او استحق فظاهر واما في المدبر والمكاتب فلان كل واحد منهما محل البيع لقيام المالية لجواز بيع المكاتب من غيره برضاه في الاصح وبدليل نفاذ القضاء ببيع المدبر كما مر واما خروجه بعد تناول الايجاب اياهم فضرورة تعذر التسليم في الميت ولصيانة حق المستحق في الاستحقاق ولصيانة حق العتق في المكاتب والمدبر وهذا الخروج لا يفسد البيع لان الجهالة عارضة في الانتهاء ومثلها غير مفسد فكان بيعا بالحصصة بقاء لا ابتداء ( قوله وهو مذهب عامة الاصوليين ) تقدم ان القول الاول هو المختار عندنا ( قوله وان كان معلوما فكلاستثناء الخ ) هذا يخالف ما تقدم في تعليل قول الكرخي من انه اذا كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله مع ان الاستثناء لا يقبل التعليل فلم يراع شبه الاستثناء بالكلية بل من حيث الجهالة بالمال والجهالة انما يكون بقبول التعليل وههنا المراد مشابهة الاستثناء المعلول وهو لا يقبل التعليل واما مشابهة الاستثناء المجهول فكما قال الكرخي فههنا شبهان فلا بد من مراعاتهما وفي قول الكرخي شبه واحد وانكل مقام ما يناسبه ( قوله وعن الرابع الخ ) هذا جواب عن الشق الثاني من القول الرابع اما الشق الاول عندنا فقد علم الجواب عنه من الجواب عما قاله الكرخي من انه لانسلم جهالة الباقي مطلقا فانه مخصص المجهول وان اوجب جهالة الباقي بشبه الاستثناء لا يوجبها بشبه

( قوله لان هلاك احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه ) الظاهر انه من قلم الناسخ والصواب المطابق للمعتبرات الفاسخ بالفناء ويؤيد ذلك قوله وكان كالنسخ ( قوله فكما قاله الكرخي ) اى يسقط الاحتجاج بالعام بخصوص ( قوله فبقى العام ) على ما كان عليه من القطع الاقتصار في تقرير المذهب المذكور على ذكر القطع قصور لا يخفى على ما افصح عنه صاحب الكشف حيث قال ثم من قال منهم ان موجه قطعي قبل التخصيص يبقى عنده قطعي حتى لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ومن قال ان موجه ظني يبقى عنده ظنيا



التعليل لكونه غير مستقل بخلاف المخصص ( والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى ) اى يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا ( او بالمعنى لا غير ) اى يكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع ( كرجال ) مثال للعمام صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن من لفظه مفرد سواء كان جمع قلة او كثرة معرفا او منكرا هذا مختار فخر الاسلام وتبعمه المصنف رحمه الله الا ان العموم في القلة من الثلاثة الى العشرة وفي الكثرة منها الى الكل \* فان قلت العمام عندك قطعي الدلالة فيما

الناسخ بل يسقط عنه بنفسه ويبقى العام على ما كان عليه والمخصص المعلوم وان جاز تعليله لاستقلاله لكن التعليل يورث في العام شبهة يزليل عنه القطع دون صحة الاحتجاج به لما علم من الاجماع على صحة الاحتجاج بالعام المخصوص فالرد على قول الكرخي رد على الشق الاول من القول الرابع \* قوله والعموم اما ان يكون الخ \* اختلف الاصوليون في الفاظ العموم فقال الجمهور هي حقيقة فيه والمشهور انها خمسة انواع الاول اسماء الشرط والاستفهام والموصولات والثاني الجمع المنكر والمعرف والمضاف والثالث الجنس المعرف المفرد كالسارق والمسافر والرابع النكرة في سياق النفي والخامس الفاظ التأكيد مثل كل واخواته وقال ارباب الخصوص هي حقيقة في الخصوص مجاز في غيره وقال اشعري وهي مشتركة بين العموم والخصوص وقال آخرون بالوقف وعدم الحكم عليها بحقيقة ولا مجاز واختلفوا في تفسير الوقف فقيل معناه لاندرى اهي موضوعة للخصوص اول العموم او مشتركة بينهما وقيل معناه انا نعلم انها للعموم ولكن لانعلم انها حقيقة فيه او مجاز فالجهل في تعيين احدهما لا في وجوده \* قوله او بالمعنى لا غير \* بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناول له ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى \* قوله كرجال الخ \* مثال للعمام صيغة ومعنى اما ان يكون له فرد من لفظه كالرجال اولا كالنساء واختلفوا في الجمع المنكر كرجال ونساء فذهب القاضى ابوزيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وبعض العراقيين من اصحابنا وآخرون الى انه عام يحمل على جميع الافراد عند عدم المانع وعلى الثلاثة عند وجوده وهو مذهب الجبائى واختاره المصنف وهو المختار وذهب جمهور الشافعية وبعض اصحابنا من العراقيين الى انه ليس بعام وقيل لاشك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق واختلفوا ايضا في جمع القلة وهو يتناول العشرة فادونها الى الثلاثة والعام على انه ليس بعام اذا كان منكرا لكونه ظاهرا في العشرة ومختار فخر الاسلام العموم مطلقا ( قوله سواء كان جمع قلة ) اوزان جمع القلة افعل وافعال وافعلة وفعلة وجمعا

جمع القلة اذا كان منكرا ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فادونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا انتهى ثم انه لما كان المعتر في العام عند فخر الاسلام ومن تبعه كالمصنف رحمه الله هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد فيه الاستغراق اولا يكون الجمع المنكر عاما عندهم سواء كان مستقرا اولا واما عند من يشترط فيه الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعام عند من يقول باستغراقه كذا في التوجيه ( قوله الا ان العموم في القلة ) من الثلاثة الى العشرة ) ولا يقدر ذلك في العموم لما نبهناك عليه من ان الاستغراق ليس يشترط فيه عندهما ( قوله وفي الكثرة منها الى الكل ) يحتمل ان يكون الضمير للثلاثة وان يكون للعشرة والاول هو المتبادر من عبارته والموافق



على ما أفصح عنه صاحب التلويح حيث قال واعلم أنهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على أن التفرقة بينهما إنما هي في جانب الزيادة بمعنى أن جمع القلة مختص بال عشرة فنادونها وجمع الكثرة غير مختص لأنه مختص بما فوق العشرة وهذا وفق بالاستعمالات وإن صرح بخلافه كثير من النفاة ( قوله لأنه ليس بشامل للجميع ) وفيه تأمل ( قوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع ) وعلى الثلاثة عند وجوده للتيقن كما إذا قال لقلان على درهم ﴿ ٣١١ ﴾ لأن العموم غير ممكن فثبت إخص الخصوص ( قوله سلمنا

ذلك ) وفيه بحث لأن تسليمه يؤدي إلى الإجمال وقد ذكر في تحرير الأصول لابن الهمام أن من قال بعموم الجمع المنكر ينفي الإجمال انتهى بل لا يتصور القول بالعموم مع الإجمال وأيضا حكم الإجمال التوقف فلا يكون الجمع المنكر حينئذ دليلا يصح للعمل به لاقطعيا ولا ظنيا مع أن المفهوم من كلامه هو كونه حينئذ دليلا ظنيا ( قوله لكن القول بكونه قطعي الدلالة إنما يكون في العام المتفق الخ ) فيه كلام لأن ظاهر الحال أن من يقول بكونه عاما يقول بكونه قطعي الدلالة أيضا ولا يبالي بخلاف المخالف كما هو حال سائر المسائل الخلافية والأمور المتفرقة عليها

يتناولها إذا لم يوجد المختص والجمع المنكر محتمل لكل واحد من المجموع من الثلاثة إلى غير النهاية فلا يحصل الظن بالحكم فيما يتناوله لأنه ليس بشامل للجميع فضلا عن القطع وأيضا كل عام محتمل التخصيص والاستثناء وهذا ليس كذلك \* قلت لا نسلم عدم تناوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع سلمنا ذلك لكن القول بكونه قطعي الدلالة إنما يكون في العام المتفق عليه وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كما يجب العام الثابت بطريق الآحاد وقد صرح الإمام فخر الإسلام بأن الجمع المنكر محتمل التخصيص إلى الثلاثة وكذا قال الزمخشري في بحث مجيء الابعني الصفة أنه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر

الصحيح المذكر والمؤنث كما ذكره ابن الحاجب ( قوله وأيضا كل عام محتمل التخصيص والاستثناء ) والجمع المنكر لا محتمل ذلك لأنه ليس شاملا للجميع قطعيا حتى يخرج منه بعضه بالتخصيص والاستثناء وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم ( قوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع ) تحقيقا لمعنى العموم وعلى الثلاثة عند وجود التيقن ( قوله سلمنا ذلك الخ ) \* أن قلت هذا الجواب الثاني وهو التسليم إنما في القطعية والسائل ادعى أنه لا يفيد الظن فضلا عن القطعية فكان التعرض له في هذا التسليم ويمكن أن يقال هو في الثلاثة قطعي وفيها عداه ظني فلا نسلم عدم احتماله ظنا ولما نفي القطعية استلزم احتمال الظن فتأمل ( قوله كما يجب العام الثابت بطريق الآحاد ) هذا تشبيه لاني لا للمعنى ( قوله وقد صرح الإمام فخر الإسلام ) هذا جواب عن الاعتراض الثاني وهو قوله وأيضا الخ وحاصل الجواب أنا لا نسلم انتفاء احتمال التخصيص على مذهب القائلين بعمومه ( قوله وكذا قال الزمخشري في بحث مجيء الابعني الصفة أنه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر ) الأولى أن يقول من الجمع المنكر وحاصله أنا استدللنا على كونه عاما بجواز الاستثناء منه لأن الاستثناء معيار

وقد يقال أنه غير مسلم إذ القائلون بعمومه وقطعية العام لم يفرقوا بين عام وعام ( قوله كما يجب العام الثابت بطريق الآحاد ) فانه غير قطعي من جهة الثبوت وإن كان قطعيا من جهة الدلالة كما مر في أول الكتاب ( قوله وكذا قال الزمخشري في بحث مجيء الابعني الصفة ) لم نجد ذلك في المفصل وقد نقله القاتني عن التخمير وهو اسم أشرح المفصل أصدر الأفاضل ثم إن ابن هشام ذكر في المعنى خلاف ذلك حيث قال كون الابعني في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا الاستثناء غير صحيح من جهة اللفظ أيضا لأن آلهة جمع منكر في الأنبات فلا عموم له فلا يصح الاستثناء منه لو قلت قام رجال الأزيد لم يصح ( قوله وهذا عام مختلف فيه ) أي في عمومها الأتري أن صاحب التوضيح جزم بأن الجمع المنكر ونحوه واسطة بين العام والخاص



( قوله قلت هذا شاذ ومراده ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ ) قيل يرد عليه ان المعلوم وجود التثنية والجمع في القوم واما ان ذلك على القياس فلا يعلم الا بعد العلم بانه مفرد اللفظ فالاستدلال عليه لا يخلو عن مصادرة ويمكن ان يجاب عنه بانه ليس المراد بذلك ان يجعل كون التثنية والجمع على القياس جزأ من الدليل وادخاله في الاستدلال حتى يرد ما ذكر بل المراد انه لما كان جمع الجمع وتثنيته ٣١٢ شاذاً على ما صرح به ائمة اللغة

( وقوم ) مثال للعام بمعناه وصيغته مفرد ولهذا يثنى ويجمع ويقال قومان واقوام \* فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع ايضا فيقال رماحان ورماحات \* قلت هذا شاذ ومراده ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو متناول لجميع آحاده لا لكل واحد فلو قال القوم الذي دخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيئاً \* فان قلت اذا لم يتناول فكيف صح استثناء الواحد من القوم في قولك جاءني القوم الازيدي \* قلت من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح استثناء الواحد عنه كما في قولك يطبق رفع هذا الحجر القوم الازيدي وهذا كما يصح ان يقال عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع ( ومن وما يحتملان العموم ) اذا قلت في الشرط من زارني فله

لا نحمل المشتبه بما قبل التثنية والجمع عليه مهما امكن فيدل وجود الجمع والتثنية في القوم على كونه مفردا بالطريق المذكور فليتأمل ( قوله فكيف صح استثناء الواحد ) اذ من شرط الاستثناء دخول المستثنى في المستثنى منه لولاه ( قوله اذا قلت في الشرط من زارني الخ ) لكنها في الشرط والاستفهام تعم عموم الافراد وفي الخبر تعم عموم الاشتمال حتى لو قال من زارني فاعطته درهما يستحق كل من زاره العطية ولو قال اعط من في هذه الدار درهما استحق الكل درهما كذا في الكشف ووجهه ايضا مذكور فيه وقول الشارح رحمه الله في الخبر يستحق كل من زاره العطية يومه خلاف الواقع

العموم وملك ان تقول جواز الاستثناء متوقف على العموم فانبات العموم به دور والجواب ان عموم الجمع المنكر انما يثبت بالدليل وهو انه لو لم يكن للعموم لكان مختصا ببعض ولا قائل به \* فان قلت قولهم الاستثناء معيار العموم مشكل لانا لم نقل بان المستثنى داخل في المستثنى منه ثم خرج كما يقوله المخالفون وهو منع من الدخول في الحكم فكيف يفيد ايضا ينتقض بالعدد كالعشرة ونحوها لجواز الاستثناء منها مع انها ليست عامة لان اجزائها محصورة \* قلت معناه ان اللفظ شامل للمستثنى منه والمستثنى بمعنى انه صالح لهما ان لو سكت وهذا آية للعموم فاذا تكلم بالاداة علم ان المستثنى لم يدخل في الحكم اذ اللفظ صالح لادخاله لصدقه عليه ولذا قيل الاسل في الاستثناء الاتصال ومرادهم بمعيار العموم جواز استثناء بعض افراد يصلح له اللفظ والمستثنى من العدد ليس بعض افراده بل بعض اجزائه لان العدد مركب من الاجزاء لا من الافراد كما تقدم ( قوله وقوم مثال للعام بمعناه الخ ) قوم اسم لجماعة الرجال خاصة بطريق الغلبة اذ هو في الاصل مصدر قام وصف به الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء كذا في الفائق وينبغي ان يكون هذا تأويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والافعل ليس من ابنية الجموع فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه نحو رهطين واراھط وقومين

كما علمت من قبل ( قوله ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ) لقائل ان يقول هذا مسلم واما ( واقوام ) عدم صحته يطبق رفع هذا الحجر القوم الازيدي فغير مسلم وان تساوى في عدم ثبوت الحكم لكل فرد لانه اذا لم يثبت لكل فرد فتسار يجوز ثبوته للباقي بعد الاستثناء كما في الثاني وتارة لا يجوز ذلك كما في الاول لعدم كون التسمية زوجا وكان الشارح فرض عدم ثبوته للباقي في الثاني فجزم بعدم صحته والافهو يحتمل الامرين



درهم فكل من زاره يستحق العطاء واذا قلت في الاستفهام من في هذه الدار فيقال  
زيد وبكر وخالد ويعد من فيها الى آخرهم واذا قلت في الخبر اعطى من زارني  
درهما يستحق كل من زراه العطية (والخصوص) في بعض مواضع الخبر كما اذا  
قلت زرت من اكرمني وتريد واحدا بعينه هكذا فسره بعض الشراح \* ولقائل  
ان يقول من قد يكون خاصا اذا كان للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن او لا  
فله من النفل كذا على ما نقل من السير الكبير والاولى ان يقال احتمال العموم  
والخصوص ثابت في الجميع اما في الخبر فظاهر

واقوام والقوم دخل والرهط خرج الا انه متناول لجميع آحاده لا لكل واحد  
من حيث انه واحد فلو قال القوم الذي يدخل هذا الحصن فله من النفل كذا  
فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق (قوله فكل  
من زاره يستحق العطاء) ولو زاره واحد استحق الدرهم ولو زاره جماعة استحق  
كل واحد منهم الدرهم مجتمعين كانوا حالة المحيي او منفردين (قوله والخصوص  
في بعض مواضع الخبر) حاصله ان من وما يستعملان في الشرط والاستفهام والخبر  
وهما عامتان في الاولين لاحتمالهما في الخبر فقد يكونان عامين وقد يكونان  
خاصين وهذا معنى قول المصنف يحتملان العموم والخصوص والاصل فيهما  
العموم فان الخصوص لما كان في بعض مواضع الخبر والعموم في الاستفهام والشرط  
جعل العموم اصلا لكونهما في الاخرين يعان عموم الافراد وفي الخبر عموم الاشتمال  
حتى لو قال من يأتي فله درهم يستحق كل واحد يأتيه الدرهم ولو قال اعطى  
من في الدار درهما يستحق جميع من فيها درهما لكل واحد هكذا ذكره بعض  
الشارحين وهو مخالف لما قاله الشارح من قوله فاذا قلت في الخبر اعطى من زارني  
درهما يستحق كل من زاره العطية وظاهره انه عموم الافراد لا الاشتمال (قوله  
ولقائل ان يقول الخ) الجواب ان ذلك انما هو للتقييد باولا والكل عند الاطلاق على  
ان اللفظ اذا سقط عمومه في بعض المواضع لقريته توجه لا يصير محتمل العموم  
في نفسه بل هو على ما كان عليه من اختصاصه ولذا يقال سقط عمومه لكذا  
فان السقوط يستدعي الوجود ولا اعتبار بالسقوط كما لا اعتبار باحتمال الخصوص  
(قوله من دخل هذا الحصن او لا فله من النفل كذا) فلو دخله عشرة مما  
يبطل النفل لخصوص من فيه بالفرد السابق دون الجماعة (قوله فالاولى ان يقال  
احتمال العموم والخصوص ثابت في الجميع) يعني في الخبر والشرط والاستفهام وقد علمت  
انه لا حاجة الى ذكر الاولى لما ذكرنا (قوله اما في الخبر فظاهر) اما احتمال الخصوص  
في الخبر فبناؤه ظاهرا كما ذكره بعض الشراح بقوله زرت من اكرمني ويريد

(قوله كذا فسره بعض  
الشراح) منهم صاحب  
الكشف (قوله ولقائل  
ان يقول من قد يكون خاصا  
اذا كان للشرط كما في قوله  
من دخل هذا الحصن  
او لا الخ) لا يذهب عليك  
ان التقييد بقوله او لا  
غير قادح في العموم غاية  
ان يكون على سبيل البديل  
دون الشمول على ما افصح  
عنه العلامة التفتازاني  
في التلويح حيث قال في اول  
فصل الفاظ العموم وهذا  
اي العام بعمناه فقط اما  
ان يتناول مجموع الافراد  
واما ان يتناول كل واحد  
والمتناول لكل واحد  
اما ان يتناوله على سبيل  
الشمول او على سبيل  
البديل ثم قال والثالث  
يعني الذي يتناول الافراد  
على سبيل البديل ان يتماق  
الحكم بكل واحد بشرط  
الافراد وعدم التعلق  
بواحد آخر مثل من دخل  
هذا الحصن او لا فله  
درهم فكل واحد دخله  
او لا منفردا استحق الدرهم



( قوله واما في الاستفهام ) فلان المستفهم بقوله في الدار يريد واحدا لوقال قد يريد واحدا لكان اظهر ( قوله ) لقوله عليه الصلاة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه ( الذي يدل عليه ظاهر العبارة هو كون ذلك دليلا لاستعماله في ذوات من يعقل لكن السؤال الآتي بعده يأتي عن حمل ﴿ ٣١٤ ﴾ الكلام عليه لا يقال هلا يكون

واما في الشرط فلما نقلناه من المسئلة واما في الاستفهام فلان المستفهم بقوله من في الدار يريد واحدا ( والاصل فيهما العموم ) يعني الكثير الشائع في استعمالها العموم ( ومن في ذوات من يعقل ) يعني وضع من لان يستعمل في ذوات من يعقل لقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه \* فان قلت يحتمل ان يكون عاما لعموم صفة وهو القتل \* قلت انه ضرب من الاجتهاد وبعض السامعين لم يكن من اهله ومع ذلك فهموا منها العموم ( كما ) اي كما وضع مالان يستعمل ( في ذوات ما لا يعقل ) حتى لو قيل ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة او فرس ولا يصح ان يقال رجل او امرأة \* فان قلت اذا كانا من محتملات من وما فما المعنى الموضوع لهما \* قلت وضعتا مبهما في ذوات من يعقل وما لا يعقل وهذا المعنى المبهم لا وجوده في الخارج الا في ضمن خاص او عام ( فاذا قال من شاء من عبيد العتق فهو حر فشاؤا وعتقوا جميعا ) هذا تفريع

واحدا فان الخبر اذا قصد باخباره شيئا بعينه كانا خاصين ولو لم يقصد به شيئا لا بعينه كانا عامين فالتخصيص والتعميم فيهما بحسب ارادة المتكلم ( قوله واما في الشرط فلما نقلناه من المسئلة ) يعني في احتمال الخصوص وانت قد عرفت ان الخصوص في المستفيد اما استفيد من قيد الاوليصة لا من لفظ من الشرطية فانها عند الاطلاق انما هي للعموم والكلام عند الاطلاق كما ذكرنا ( قوله يعني الكثير الشائع الخ ) الاصل يطلق ويراد به القاعدة الكلية والضابطة ويطلق ويراد به الراجح والسابق في الاعتبار كما يقال الاصل في الكلام الحقيقة ويطلق ويراد به الكثير الشائع وهذا هو المراد هنالان لو كان المراد بالاصل بطريق الوضع انهما وضعا للعموم حقيقة لحصل التنافي بينه وبين قوله يحتملان العموم لان احتمال اللفظ للمعنى ليس بطريق الوضع والحقيقة وقد يكون الشيء اكثر وجودا مع انه احد محتمليه ( قوله لقوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه ) رواه احمد والبخاري ومسلم ﴿ قوله كما وضع مالان يستعمل في ذوات ما لا يعقل ) هذا عند بعض ائمة اللغة وقال بعضهم انها لا يعقل ولصفات من يعقل كقوله تعالى الله ما في السموات وما في الارض والاكثر انهما تم العقلاء وغيرهم وقد يستعمل كل منهما مكان الآخر مجازا وحينئذ فقول الشارح ولا يصلح ان يقال رجل او امرأة فيسه شيء اذ يصح على قول الاكثر حقيقة وعلى قول الكل مجازا كما لا يخفى ( قوله وضعتا مبهما الخ ) المتبادر منه ان العموم فيهما ليس بطريق

ادليلا لقوله يعني الكثير الشائع في استعمالها العموم غاية ان يكون فيه ترك الاولى وهو ذكر ذلك عقبيه لانا نقول فيه ايضا شيء لان ذكر المثال الواحد غير كاف في اثبات كثرة الاستعمال والشيوخ والصواب ما فعله صاحب الافاضة حيث قال عند شرح قول المصنف رحمه الله واصلها العموم امامن فقد قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقال عليه الصلاة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه وقال من دخل دار ابي سفيان فهو آمن ثم ذكر السؤال المذكور واجاب عنه بالجواب المزبور ( قوله فما المعنى الموضوع لهما ) كذا في جميع النسخ والظاهر فما المعنى الموضوع له لهما وكان لفظه له ساقطة من قلم الناسخ الاول او هو مبنى على التسامح حيث اطلق الموضوع على المعنى ( قوله وهذا المعنى المبهم الخ ) اشارة الى دفع سؤال مقدر وهو انه يلزم من

ذلك كون اقسام النظم بحسب الوضع زائدة على الاربعة ووجه الدفع منع ذلك بان يقال الانقسام الى ( الوضع ) الاربعة انما هو باعتبار الخارج وهذا المبهم لا وجوده في الخارج الا في ضمن خاص او عام فيدخل تارة في هذا وتارة في ذلك



( قوله بل يعتقهم الا واحدا ) هو اخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والافالخيار الى المولى ( قوله باضافة المشية الى عام ) وهو ضمير من ( قوله ٣١٥ ) اضيفت الى خاص ) وهو مخاطب المعين ( قوله كذا قاله الشراح )

منهم صاحب الكشف  
( قوله لكنه ليس بصحيح الخ ) ولا يذهب عليك ان مدعاهم ليس ان العموم لا يجتمع مع الاضافة الى خاص حتى يرد عليهم ذلك بل هو ان العموم يتأكد باضافة المشية الى عام بخلاف اضافتها الى خاص وهذا ظاهر

( قوله لان قوله تعالى من يشأ الله الخ ) السر في ذلك ان اسناد المشية الى الفاعل الخاص انما اقتضى خصوص الفاعل وهو لا يتأني عموم شيء آخر فيجوز عموم من في الآية المذكورة ولكن في هذا الرد للفرق المذكور نظر لان الفارق قائل لما ذكره الراد في الآية المذكورة من ثبوت العموم مع اسناد المشية الى خاص هو الله تعالى فهو قائل بمثله ففي من شئت المماثلة لها المساوي لمن شاء من جهة ثبوت العموم فيهما الا انه يفرق بين من شئت ومن شاء بتأكد العموم

على كون من عامة \* فان قلت كلمة من عامة وكلمة من في قوله من عبيدي قرينة لخصوص لانه للتبويض فكان ينبغي ان يعمل بهما كما عمل ابو حنيفة في قوله لا آخر من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه وقال لا يكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا \* قلت كلمة من في قوله من شاء من عبيدي للبيان دون التبويض لانه لما اكد العموم باضافة المشية الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبويض فعمل على البيان بخلاف قوله من شئت من عبيدي لان المشية اضيفت الى خاص فلا تدل على تأكيد العموم فوجب العمل بهما كذا قاله الشراح لكنه ليس بصحيح لان قوله تعالى ومن يشأ الله يضلله عام مع ان المشية مسندة الى خاص

الوضع وهو مخالف لما ذكره بعض الشراح من ان موضوعه للعموم وانه حقيقة فيه وهذا موافق لما يفهم من كلام الشارح فيما تقدم من قوله انه ضرب من الاجتهاد الى آخره فان ظاهره ان عموم من وضى لا اجتهادى لأهمما متقابلان فاذا انتفى احدهما ثبت الآخر بالضرورة فتأمله ( قوله كما عمل بهما ابو حنيفة رحمه الله في قوله ) اى في قول القائل من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فانه لا يكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا عملا بالعموم والتبويض المتيقن به وعندها له ان يعتقهم اجمعين عملا بالعموم والبيان \* فان قلت اى واحد لا يعتق على قول ابى حنيفة \* قلت الاخير فيما اذا اعتقهم على التعاقب والاقواحد منهم ويكون البيان فيه للمولى ( قوله باضافة المشية الى العام ) وهو الضمير في شاء العائد الى من العامة فانقطع التبويض وجعلت من للبيان بقربينة الصفة العامة فان الداخل تحت الشرط نكرة فانه لا يعلم من هو فقد وصف من بصفة عامة وهى المشية فان في الصلة معنى الصفة لان الصلة مع الموصول في حكم الصفة مع الموصوف ولا منافاة بين كون من موصولة وبين كونها للشرط لانها موصولة وقعت مبتدأ ولما كانت صلتها فعلا تضمنت معنى الشرط ولذا دخلت الفاء في خبرها فأفادت معنى الشرط مع كونها موصولة حقيقة ( قوله لان المشية اضيفت الى خاص ) وهو ضمير مخاطب ( قوله فوجب العمل بهما ) اى بكلمة من ومن يعنى بعموم من وخصوص من لثلا يبطل معنى الخصوص بالكلية لو اعتق الكل ( قوله كذا قاله الشراح ) يعنى في وجه الفرق بين هذين الفرعين والمراد به بعضهم وهو سراج الدين الهندي شارح المعنى ( قوله لكنه ليس بصحيح الخ ) فيه شيء لان كلامنا فيما اذا كان في الكلام ما يحتمل الخصوص كمن فيقتصر باضافة المشية الى خاص اما اذا لم يكن ثمه شيء يحتمله فليس

في الثاني دون الاول بسبب اسناد المشية الى عام في الثاني دونه حتى كانت في من شئت من عبيدي قرينة على ان من للبيان دون التبويض بخلاف من شاء من عبيدي والاصل في ذلك ما ذكره صاحب التلويح من ان استعمال



( قوله فالتبويض متيقن على التقديرين ) ضرورة وجود البعض في ضمن الكل واردة الكل محتمله فيحمل على التبويض اخذا بالمتيقن للمشكول ( قوله والظاهر انه تعلق المشية بالكل ) فلا بد من اخراج البعض في المسئلة المذكورة ليتحقق التبويض ثم ان ذلك ظاهر فيما اذا قال شئت عتق جميعهم وامالوا عتقهم واحدا واحدا باشاءة متعددات بان قال مثلا لاحدهم شئت عتق هذا ثم قال لا آخر منهم شئت عتق هذا ثم وثم فالامر مشكل فان ظاهر الحال يدل حينئذ على تعلق المشية بكل على الانفراد الا ان يلتزم عدم كون جواب المسئلة حينئذ ما ذكر وهو محل الكلام ( قوله ولقائل ان يقول البعضية الخ ) كذا في التلويح وقد اجاب عنه الشريف قدس سره في حواشيه حيث قال ان معنى قوله التبويض متيقن ان تعلق الحكم لما صدق عليه البعض متيقن على تقديرى التبويض والبيان ولم يدع ان التبويض الذي هو مفهوم لفظه من متيقن ﴿ ٣١٦ ﴾ والحاصل انه اخذ القدر

المشترك بين التبويض والبيان وحكم به لانه متيقن ومؤداه كمؤدى العمل بخصوصية التبويض ( قوله هي البعضية المجردة المنافية للكل ) قال في فصول البدائع جوابه منعه والا لما عم الكل بعموم الصفة انتهى وفيه بحث ولو جعل سند المنع ما ذكره العلامة الرضى حيث قال لامنافة بين قوله تعالى ويغفر لكم من ذنوبكم وبين قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا ولو كان كلاهما خطأ بابا لامة واحدة لان غفران بعض الذنوب لا يناقض غفران كلها لكان له وجه لانه من ائمة العربية

وهو الله تعالى قيل الاولى ان يقال في الفرق ان من يحتمل التبويض والبيان فالتبويض متيقن على التقديرين ففي من شاء من عيىدى امكن العمل بعموم من وتبويض من وان كان للبيان لانه لما تعلق عتق كل واحد لمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عيىدى لان المخاطب لو شاء عتق الكل يسقط معنى التبويض بالكلية \* فان قلت هذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد \* قلت تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشية بالكل دفعة \* ولقائل ان يقول البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكل لا البعضية التي هي

كلامنا فيه ولو اضيفت المشية الى خاص فتأمل ( قوله فالتبويض متيقن على التقديرين ) لانه ثابت على تقدير البيان وعدمه ضرورة وجود البعض في ضمن الكل واردة الكل محتملة فتحتل من على التبويض اخذا بالمتيقن المقطوع به وتركه للمحتمل المشكوك ( قوله والظاهر انه تعلق المشية بالكل ) فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبويض كذا قاله بعض المحققين وفيه شئ لان الكلام فيما اذا اعتقهم على الترتيب باشاءة متعددة لا باشاءة واحدة حتى يكون تعلق الاشاءة لكل فرد امرا باطنيا واتميت ذلك لو اعتق الكل باشاءة واحدة ( قوله ولقائل ان يقول الخ ) اورد هذا الاشكال بعض المحققين ولم يجيب عنه والجواب

من في التبويض هو الشايح الكثير حيث يكون مجرورها ذا البعض فيحمل عليه ما لم توجد ( عنه )

قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كافي من شاء العتق من عيىدى فهو حر بقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم ( قوله قيل الاولى الخ ) فيه بحث اما اولا فلان من اذا كانت للبيان كان المراد كل مدخولها واذا كانت للتبويض كان المراد بعض مدخولها فيتنايان مع ان الكلام يشعر بعدم التنافي واما ثانيا فلان من للاحاطة على سبيل الافراد لما اعترف به الشارح من انك اذا قلت من زارنى فله درهم فكل من زار يستحق العطاء ومن اذا كانت ههنا للبيان كانت لبيان من مرادها الاحاطة على سبيل الاجتماع لانه قد قيل من عيىدى ولم يقل من عبد من عيىدى ولا بد من موافقة المبين للمبين فيتنايان فلا بد وان يكون للتبويض دونه ويؤكد انها للاطاة على سبيل الافراد ( قوله لانه لما تعلق عتق كل واحد الخ ) وبعد فالمراد مقام تأمل



اعم من ان تكون في ضمن الكل اوبدونه وحينئذ لانسلم ان التبعض متيقن  
 (فان قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما و جارية لم تعتق)  
 لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما هذا تفريع على كون ما عامه \* فان قلت  
 على هذا يفهم من قوله تعالى فافروا ما تيسر وجوب قراءة جميع ما تيسر  
 وليس كذلك \* قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد  
 لانه عند الاجتماع يتقلب متعسرا ( وما يجيء بمعنى من مجازا ) كما في قوله تعالى والسماء  
 وما بناها اي ومن بناها مجازا واليه اشار صاحب التسهيل بقوله وما في الغالب  
 لما لا يعقل والغلبة علامة الحقيقة وكذا من يجيء بمعنى ما كما في قوله تعالى فمنهم  
 من يمشي على بطنه ( ويدخل ما في صفات من يعقل ) هذا بيان مواضع استعمال ما  
 ( ايضا ) اي كاستعماله في ذوات ما لا يعقل تقول ما زيد فيقال في جوابه الكريم او العالم

عنه انه لو نافى بعضية من مطلق البعضية لما صدق الكل على الجزئي والواقع خلافه  
 بالضرورة واذا انتفت المنافاة كان معنى الكل محصلا بالجزئي مطلقا ومعنى الجزئي  
 محصلا بالكل من وجه بعضية من محصلة بدون البيان من كل وجه ومع البيان من  
 وجه دون وجه فمطلق الخصول متيقن ( قوله ) لان الشرط ان يكون جميع ما في  
 بطنها غلاما ) ولم يوجد \* فان قلت لو ولدت غلامين لا يعقل ايضا لعدم الشرط  
 فما فائدة ذكر الجارية مع الغلام \* قلت التنصيص عليها اقتداء بكلام السلف في  
 اصل وضع المسئلة والتبرك بهم ( قوله والسماء وما بناها الخ ) قال بعض المفسرين  
 او ثرت كلمة على من لارادة معنى الوصفية فكانه قيل واخلاق والقادر العظيم  
 الذي بناها ( قوله وكذا من يجيء بمعنى ما الخ ) فالمصنف رحمه الله اقتصر على  
 الاول انتصارا واعتمادا على الفهم الجيد ( قوله ) وتدخل ما في صفات من  
 يعقل \* قال بعض الشراح يعني على سبيل المجاز ومعنى ايضا اي كوقوعها موقع من  
 عند من خص لا عند من عمم انتهى وظاهر عبارة الشراح انها حقيقة في هذا  
 الاحتمال وهو انما يتم عند من عمم فيها كما قدمناه فتنبه لذلك ( قوله ) تقول  
 ما زيد فيقول في جوابه الكريم او العالم ) او غيرها من الصفات وقيل هي للسؤال  
 عن الجنس والوصف ولهذا وقع بين فرعون اللعين وبين موسى عليه السلام  
 ما وقع فان فرعون لجهله بالله تعالى واعتقاده ان لا موجود مستقلا الا الاجسام  
 لما سمع موسى عليه السلام يقول انارسل رب العالمين سألها بما عن الجنس  
 فقال وما رب العالمين كانه قال اي اجناس الاجسام هو وموسى عليه  
 السلام لما كان طالما بالله تعالى اجاب عن الوصف تنبيهها على النظر المؤدى  
 الى العلم بحقيقة الممتازة عن حقائق الممكنات فلما لم يطابق الجواب السؤال

( قوله قلنا بناء الامر  
 على التيسر الخ ) وقد  
 يجاب عنه بان ما تيسر  
 عبارة عن الجميع المتيسر  
 لا عن جميع ما تيسر  
 ( قوله بصفة الانفراد )  
 متعلق بما ذكر في نظم  
 الآية وهو قوله تعالى  
 فافروا فيصير المعنى  
 فافروا بصفة الانفراد  
 ما تيسر ولا يصح تعلقه  
 بما تيسر والا ليمتم الجواب  
 لان جميع القرآن يصدق  
 عليه انه جميع ما تيسر  
 بصفة الانفراد فلا يندفع  
 المحذور كما لا يخفى



(وكل للاحاطة على سبيل الافراد) كلمة كل عامة بمعناها دون صيغتها يعنى يراد كل واحد من افراد النكرة التى اضيفت اليها كل كأنه ليس معه غيره فيتناول كل فرد على الاصالة (وهى تصحب الاسماء) لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه انما يكون اسما (فتعمها) اى الاسماء ولهذا ان قال كل امرأة تزوجها فهى طالق تعم الافراد ويبحث بتزوج كل امرأة ولانعم الافعال حتى لا يقع الطلاق فى المرة الثانية على امرأة واحدة (فان دخلت) كلمة كل (على المنكر اوجبت عموم افراده) كما قلنا (وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه حتى فرقوا بين قولهم كل رمان مأكول وكل الرمان مأكول بالصدق) اى بصدق الاول لان جميع افراده مأكول (والكذب) اى بكذب الثانى اذ قشره غير مأكول ولهذا قال فى الجامع الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلاث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة (فاذا وصلت بما) اى كلمة كل بكلمة ما (اوجبت عموم الافعال) لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون

على زعمه وان كان فى غاية الصحة عجب من حوله من الجهلة فقال لهم ألا نستمعون ثم استهزه به وقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون ولما رآهم موسى عليه السلام لا يفتنون لما نبههم عليه فى المرتين قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعلمون (قوله كلمة كل عامة بمعناها الخ) كلمة كل محكمة فى عموم ما دخلت عليه بمعنى انها لا تقع عليه بمعنى انها لا تقع خاصة فلا يقال كل رجل ويراد به واحد بعينه لا بمعنى انه لا يقبل التخصيص اصلا لان قوله تعالى الله خالق كل شىء واوتيت من كل شىء مخصوص على ما مر وقال فخر الاسلام ان كلمة كل تحتل الخصوص مجازا مثل من فعنده تطلق على الواحد ايضا بخلاف سائر ادوات العموم وانما اخرجت عن من وما لان عمومها شمولى وعموم من وما بدلى والبديلى مقدم على شمولى لتنزله منزلة البسيط من المركب (قوله حتى لا يقع الطلاق فى المرة الثانية على امرأة واحدة يعنى لو تزوج امرأة فحنت فيها بمجرد العقد فعقد عليها تانيا لا يقع الطلاق عليها) تانيا لان التحلل اليمين فى حقها بالمرة الاولى (قوله اوجبت عموم افراده) اى بان يراد كل واحد من افراد ما اضيف اليه من التكرات مع قطع النظر عن غيره وهذا معنى الكل الافرادى حتى لو قال لرجلين لكل واحد منهما على الف لزمه الف لكل منهما لزموا لا يشاركه صاحبه فيه بخلاف ما لو قال لهما لكما على الف حيث يجب عايه الف واحدة فيكون لكل منهما شرطها (قوله فان دخلت على المعرفة اوجبت عموم اجزائه) نحو اشتريت كل العبد وهذا معنى الكل المجموعى والاول معنى الكل الافرادى (قوله اى بكذب الثانى اذ قشره

(قوله حتى لا يقع الطلاق فى المرة الثانية على امرأة واحدة) يعنى اذا تزوجها مرتين (قوله ليصح ان يكون



مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فمضى قولنا كما تزوجت امرأة فهي طالق كل وقت يقع منى التزوج فتطلق في كل التزوج ولو بعد زوج آخر (ويثبت عموم الاسماء فيه) اى في كلاً (ضمننا كعموم الافعال في كل) اى كما يثبت عموم الافعال ضمنا في كل من ضرورة عموم الاسماء قصدا (وكلمة الجميع) وهذه من العام معنى (توجب عموم الاجتماع) اى توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع (دون الافراد حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولافله من النفل كذا) وفي المغرب النفل بفتحين ما ينقله الغازى اى يعطاه زائداً على سهمه (فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا) اى يكونون مشتركين فيه وان دخلوه فرادى كان النفل للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان كلا منهما للاحاطة والشمول فيعمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقته فلما استحقته

من اجزائه وهو غير مأكول (قوله فعنى قولنا كما تزوجت امرأة فهي طالق) اى كل وقت يقع منى تزوج على امرأة فهي طالق فيه فتطلق كل من عقد عليها ولو كرر العقد عليها الى انقضاء الثلاث ثم عقد عليها بعد زوج آخر لان اليمين باعتبار ما سيحدث من الملك وهو غير مناه وفي رواية المتفق عن ابى يوسف هذا اذا كانت المرأة متعينة فلو ابهم وقال كذا تزوجت امرأة فهي طالق فتزوج امرأة طلقت فان تزوجها ثانيا لم تطلق وهذا اذا دخلت لكما على نفس التزوج كما مثل به الشارح اما اذا لم تدخل عليه كقوله كلما دخلت الدار فانت طالق فالتكرار يثنى بانتهاء الثلاث حتى اذا تزوجت بعد الثالث بزواج آخر وعادت اليه فوجد الشرط في الملك الثانى لم تطلق عندنا خلافا لزمفر ﴿قوله ويثبت عموم الاسماء فيه﴾ اى في عموم الافعال ضمنا كما يثبت عموم الافعال في ضمن عموم الاسماء المستفاد من كل المجردة عن اضافتها الى ما ضرورة افتقار الافعال الى الاسماء وعدم خلو الاسماء عن الافعال والحاصل ان عموم الافعال في كلاً قصدى وعموم الاسماء ضمنى وفي كل بالعكس (قوله اى توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع) وهذه بخلاف كلمة كل فانها توجب الاحاطة على سبيل الافراد كما بينا وكلمة من توجب العموم مطلقا من غير تعرض للاحاطة والاجتماع والافراد (قوله اى يكونون مشتركين فيه) وبصير التفلس واجبا لاول جماعة تدخل لان كلمة الجميع توجب العموم بصيغة الاجتماع فصار مجموع السابقين بالدخول على غيرهم نفل واحد بينهم جميعا (قوله لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل الخ) لك ان تقول عموم الكل على سبيل الافراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع فلا مشاركة تصحح الاستعارة (قوله فيعمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقته) اى حقيقة

مضافا اليه ( مضافا اليه ) فيه تسامح لان المضاف اليه اتما هو مجموع ما والفعل ( قوله ) ويكون المصدر بمعنى الوقت الخ ( قال الرضى ويختص ما المصدرية بنبأيتها عن ظرف الزمان المضاف الى المصدر المأول هي وصلتها به نحو «لافعله ماذر شارق» اى مدة ذروره انتهى ثم ان صاحب التحقيق ذكر ناقلا عن عين المعانى ان كلمة مافى كلاً للجزاء ضمت الى كلمة كل فصارت اذانا لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب ( قوله لان كلا منهما ) فيه لطف لا يخفى ثم ان ذلك كاف في صحة جريان الاستعارة بينهما فلا عبرة بما يقال ان عموم الكل على سبيل الافراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع فلا مشاركة تصحح الاستعارة ( قوله عند تعذر العمل بحقيقته ) وهو في دخولهم فرادى لان الفرد السابق ليس فيه صفة الاجتماع



الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اجلى \* اعترض عليه بان في ذلك  
جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بحقيقته فلو دخلوا  
فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه \* واجيب عنه بان ليس المراد كليهما  
بل احدهما لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر فان  
وجد في اكثر يعمل بحقيقة الجميع وان وجد في واحد يعمل بمجازه وانما يلزم  
الجمع ان لو تصور اجتماعهما \* ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الارادة  
دون الوقوع ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه ولا معنى  
للجمع في الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد وههنا كذلك  
فالاولى ان يقال الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي للقرينة المانعة عن ذلك وهو

الجميع لانها حقيقة في الاجتماع والفرد السابق ليس فيه صفة الاجتماع واذا  
تعذر العمل بالحقيقة حمل على كل صونا للفظ عن الاهدار فيما قصد التنفيل  
وهو لاجله وهو الجلادة وحمل للفظ على اعم المجازين للمحوظين من كل وهو  
استحقاق الاول للنفل واحدا كان او جمعا على ان الجماعة اذا استحققت النفل  
بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اجلى ( قوله واجيب عنه الخ )  
حاصل الجواب ان الجمع بينهما انما يلزم ان لو تصور اجتماعهما بان دخل جماعة  
اولا واستحقوا النفل ودخل واحد ايضا واستحق النفل وذلك غير ممكن  
لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد واكثر على الافراد  
دون الاجتماع فلا يكون فيه جميع بينهما ( قوله ولقائل ان يقول الخ )  
مناقشة في الجواب وهي ظاهرة وحاصلها انه في حالة التكلم لابد ان يراد احدهما  
معنا و ارادة كل منهما معينا ينافي ارادة الآخر وعدم جواز الجمع بالنظر الى الارادة  
لابلنظر الى الوقوع اذ لا يتصور الجمع بينهما في الوقوع وفي الارادة الجمع متصور  
بل متحقق وحينئذ فالجواب لا يطابق السؤال لان السؤال ورد على الجمع في الارادة  
والجيب اجاب بعدم الجمع في الوقوع ( قوله ليصح الحمل تارة على حقيقة  
الجمع الخ ) هذا علة للوقوع المنفي ( قوله ولا معنى للجمع الخ ) دفع لايهام ان يقال  
ليس ثم جمع في الارادة ايضا لان ارادة احدهما حالة التكلم تنافي ارادة الآخر  
فقال لا معنى للجمع في الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير ارادة وقوع كل  
واحد وههنا كذلك واجيب بعض الشراح بان ارادتهما وان كان متحققا لكن  
في حالتين مختلفتين وانما يستحيل ان لو اريدا معا في حالة واحدة واجاب بعض الاشياخ  
بانه حالة التكلم وان لم يخلو عن ارادة احدهما ولكن قد النى اعتبار اقترانها  
بتلك الارادة لقوة اعتبار قرينة المجاز وهو ارادة التشجيع وقطع النظر عن تلك  
الارادة وصيرورتها كان لم تكن ( قوله فالاولى الخ ) ذكر ذلك بعض المحققين

(قوله لان الجلادة فيه اجلى)  
وهذا التنفيل ليس الا  
للتشجيع و اظهار الجلادة  
( قوله ولقائل ان يقول  
امتناع الجمع انما هو بالنظر  
الى الارادة دون الوقوع )  
يعنى ان المعبر في تحقق امتناع  
الجمع بينهما هو الجمع  
بينهما في الارادة لا في  
الوقوع حتى اذا تحقق  
الاول لا يتوقف الحكم  
بالامتناع على تحقق الثاني  
وليس المراد انه لا يتحقق  
عند الجمع في الارادة  
كأتوهم العبارة ( قوله  
ليصح الحمل الخ ) يعنى  
ان المعبر في الحكم بالامتناع  
ليس هو الجمع في الوقوع  
حتى يصح ذلك بناء على  
عدم تحقق الجمع في الوقوع  
ههنا واللام فيه ليس للتعليل



ان هذا الكلام ذكر للتشجيع على الدخول اولا وليس مستعارا بمعنى كل حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز ( وفي كلمة كل ) يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة ( يجب لكل رجل منهم النفل ) التام لانها للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كأنه ليس معه غيره وهو اول في حق من تخلف عن الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه فسقطت عن كلمة كل الاحاطة لانها محتمل الخصوص ( وفي كلمة من ) يعني اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة ( يبطل النفل ) لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرن بمن سقط عموم من لان الاول محكم للفرد السابق فحمل المحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد فيبطل \* فان قلت في صورة كل من دخل اعتبر كل من الداخلين

لانه من عند الشارح وحاصله ان هذا الكلام صار مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل منفردا كان او مجتمعما فيستحق الاستحقاق على تقدير الافراد والاجتماع بعموم المجاز وضرورة المعنى الحقيقي وهو الاستحقاق مجتمعما فرادا من افراد المجاز ومندر جائت عمومته لكن قد عرفت انه لا يحتاج الى ذلك الاولي لان الجواب الذي اجاب به بعض الشراح يكفي في سقوط الاعتراض على كلام القوم هذا ولو حمل الكلام على حقيقته وجعل استحقاق المنفرد لكمال النفل ثابتا بدلالة النص لم يبعد ( قوله وهو اول في حق من تخلف ) فان قلت هذا ظاهر فيما اذا تخلف البعض اما اذا لم يتخلف احد بل دخلوا الكل فما الحكم \* قلت لا يستحقوا شيئا لانعدام الاولوية تحقيقا وتقديرا \* فان قلت لو تخلف الامام ينبغي ان لا يبطلوا الصديق المتخلف بالنسبة اليه \* قلت لان الامام لم يدخل في عموم قوله والتخلف انما يصدق على من دخل في عموم قوله ( قوله فسقطت عن كلمة كل الاحاطة ) اي بقرينة اولا ولو لم يقيد باولا فكل من دخل يستحقه منفردا او مجتمعما عملا بالحقيقة وعدم قرينة المجاز ( قوله فلما قرن بمن سقط عموم من ) فيه وضع المظهر موضع المضمرة وهو لا يكون الا لكتبة كما عرف في محله والاولى سقوط عمومها ( قوله فحمل المحتمل ) وهو من عليه اي على المحكم وهو اول فلا يجب الا لفرد سابق ولم يوجد فلو ان العشرة دخلت الحصن فرادى كان النفل للاول منهم خاصة لانه الاول من كل وجه فتوفرت فيه معنى من والا اول اما الاول فهو محكم فيه واما من فيحتمل الخصوص وينصرف اليه بالقرينة وقد وجدت وهي ارادة

( قوله حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع ) كذا في النسخ والظاهر انه هو من قلم الناسخ الاول والصواب عند الاجتماع كما في التلويح ( قوله بل هو مجاز عن السابق في الدخول ) الظاهر ان المجاز هو مجموع قوله جميع من دخل اولا كما اشار اليه صاحب التوضيح حيث قال فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل والا فمن اين يفهم معنى سبق ولو سلم يلزم ان يكون قوله اولا لغوا ( قوله فحمل المحتمل الخ ) وهو من فاته محتمل العموم والخصوص كما سبق وبهذا يظهر ان عبارة السقوط في قول الشارح فلما قرن بمن سقط عموم من لا يخلو عن شيء



(قوله والاول الحقيقي) وهو السابق على جميع ما عداه (قوله ٣٢٢) لا يكون متعددا قيل فيه بحث

اولا بالنسبة الى من يخلفه ولم لم يعتبر هكذا في صورة من دخل \* قلت لان في قوله من دخل يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي وفي صورة كل من دخل لم يمكن لان لفظه كل دخل على من فاقتضى التعدد في المضاف اليه والاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف \* فان قلت هذا يقتضى انهم ان دخلوا فرادى يستحق كل منهم النفل لدخوله تحت عموم هذا الجواز \* قلت قيد عدم المسبوقية بالغير مراد في دخولهم فرادى فلا يصدق الاعلى الاول خاصة ( والنكرة في موضع النفي تم ) لما فرغ من بيان العام وضعا شرع في بيانه بدليل خارجي والعموم يكون تارة على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها وتضمن من الاستغرافية نحو لارجل في الدار فانه لنفي الجنس وتارة على سبيل الجواز وذلك اذا لم يتضمن من الاستغرافية ويكون لنفي واحد من الجنس وهذا القسم تارة يع كقوله تعالى لا بيع فيه ولاخلة فيمن قرأ بالرفع فانه عام وتارة لا يع كما في قولك ما رأيت رجلا بل

لانه يمكن ان يتعدد على سبيل البدل واقتضاء الكل التعدد لا ينافي ذلك حتى يحتاج الى المعنى المجاز (قوله فان قلت هذا يقتضى انهم ان دخلوا فرادى يستحق كل منهم) يعني غير الآخر كما لا يخفى (قوله في دخولهم فرادى) لا يذهب عليك ما في هذا التقييد (قوله وذلك اذا دخل النفي عليها وتضمن من الاستغرافية) لو قال اذا كانت مع من ظاهرة او مقسدة كما في التلويح لكان كلامه اشمل (قوله ويكون لنفي واحد من الجنس) فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد

التشجيع على مامر \* فان قلت هلا استعملتم من استعمال كل او جميع بطريق الاستعارة فيما اذا دخلت الحصن جماعة معا حتى يكون لكل واحد منهم نفل كامل كما في كل اذا حملت عليها او يكون لكل نفل واحد يشتركون فيه كما في جميع اذا حملت عليها فالجواب ان الاستعمال بطريق الاستعارة يستدعي استلزام حقيقة المستعار للمعنى الذي يكون مبنى الاستعارة عليه في المستعاره وعموم من ليس بحقيقة ليس لها وانما ثبت لها ضرورة انها كالنكرة في سياق النفي وما ثبت بطريق الضرورة لا يكون مصححا للاستعارة لان انتفاء شرطها وهو كون الوصف الجامع من لوازم حقيقة المستعار فان الثابت بالضرورة ليس بحقيقة لما ثبت له بخلاف العكس ولو كان العموم حقيقيا لكان اعم من عمومها والعام لا يستلزم الخاص بخلاف العكس فيمتنع فيها الاستعارة لعدم اللزوم المصحح لها \* قوله والنكرة في موضع النفي \* من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد الا ان ذلك قد يكون نصا بان تكون النكرة مع من ظاهرة او مقسدة كما في ما من رجل او لارجل في الدار وقد لا يكون بان تحتل نفي الجنس ونفي الوحدة نحو لارجل قائما فانها تحتل نفي الجنس ونفي الوحدة وعلى هذا ينبغي ان يقيد كلامهم بكون النفي للجنس ( قوله كقوله تعالى لا بيع فيه ولاخلة فيمن قرأ بالرفع ) وهو نافع وابن عامر وعاصم وحزة والكسائي اما من قرأ بالنصب وهو ابن كثير وابوعمر و فان العموم يكون على سبيل الوجوب ولهذا قال

(قوله وذلك اذا لم يتضمن من الاستغرافية) كان ينبغي ان يقول ولم يدخل عليها لفظا لان من تأتى لتخصيص العموم في نحو ما في الدار من رجل فلا تحتل نفي الواحد فقط بخلاف ما في الدار رجل حيث يحتمله (قوله ويكون لنفي واحد من الجنس) اي لالنفي الجنس نفسه

سواء كانت لنفي واحد فقط او نفي كل واحد فيستقيم قوله وهذا القسم تارة يع وتارة لا يع (صاحب)



رجلين والدليل عليه الاجماع على ان كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد وانما صح ذلك  
صاحب الكشاف ان قوله تعالى لا ريب فيه بالفتح وهي القراءة المشهورة  
يوجب الاستغراق وبالرفع وهي قراءة ابى الشعيباء يجوزه ذكر الامام الرازى  
فى تفسيره ان القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكسبة لانه نفي لماهية الرب  
ونفي الماهية يقتضى نفي كل فرد من افرادها لانه لو ثبت فرد من افراد الماهية ثبتت الماهية  
وذلك يناقض نفي الماهية واما قولنا لا ريب فيه بالرفع فهو تقييد قولنا ريب فيه وهذا  
يفيد ثبوت فرد واحد وذلك النفي يوجب انتفاء جميع الافراد ليتحقق التناقض  
( قوله والدليل عليه الاجماع الخ ) اى الدليل على عموم التكررة المنفية النص  
والاجماع اما النص فقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى  
نورا فانه استفهام تقرير وتبيكيت بمعنى انزل الله التوراة على موسى واتم  
معترفون بذلك فهو ايجاب جزئى باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشئ  
تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله  
على بشر من شئ فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله تعالى على واحد من البشر شيئا  
من الكتب على انه سلب كلى ليستقيم رده بالايجاب الجزئى اذا ايجاب  
الجزئى لا يناقض السلب الجزئى مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل  
بعضها على بعضهم \* راما الاجماع فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجساما  
ولا يستقيم ذلك ما لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق ليكون انبساط  
الواحد الحق تعالى توحيدا \* فان قلت كيف يمكن جعل صدر الكلام نفيا لكل  
معبود بحق والله اسم للمعبود بالحق ومثله يكون تناقضا فى القول وهو محال  
فى كلمة التوحيد للجمع على صحتها \* قلت المنفى بصدر الكلام مفهوم كلى كالاله  
والمأخوذ فى مدلول الجلالة فرد خاص من مفهوم الاله بمعنى ان لفظة الله علم  
للمعبود بالحق الموجود الخالق للعالم لانه اسم لذلك المفهوم الكلى كالاله ثم  
لا يخفى ان المستثنى هنا بدل من اسم لاعلى المحل والخبر محذوف اى لا اله  
موجود الا الله \* فان قلت هلا قدرت نفي الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي  
الوجود من غير عكس فيكون ابلغ فى الرد فالجواب ان هذا رد لخطأ المشركين  
فى اعتقاد تمدد الالهة فى الوجود ولان القرينة وهى نفي الجنس انما تدل على  
الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو اثبات وجوده ونفي اله غيره لا بيان  
امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرقا واقعا من موقع الخبر  
لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله تعالى لاعلى نفي مغايرة الله لكل  
اله ( قوله وانما يصح ذلك ) اى كون كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد اجساما



(قوله اذا كان في النكرة للعموم) في هذه العبارة تسامح لا يخفى (قوله ووقوع) عطف على قوله الاجماع (قوله لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي) مثل انزل بعض الكتب على بعض ﴿٣٣٤﴾ البشر ولم ينزل بعضها على بعض

(قوله اى النكرة المثبتة)

اذا كان في النكرة للعموم ووقوع قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ردا لما قالت اليهود ما انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن هذا الكلام مفيدا للعموم والسلب الكلي لما كان الايجاب الجزئي ردا عليهم لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ( وفي الاثبات تخص ) لان النكرة تدل على فرد ولم يقترن بها ما يوجب العموم ( لكنها ) اى النكرة المثبتة ( مطلقة ) فان قيل المطلق هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة والنكرة دالة على الوحدة فلا تكون مطلقة \* قلنا لافرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح الاصوليين وتمثيلهم المطلق بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير الفرق يمكن ان يقال لم يرد المصنف بالمطلق ههنا ما عر المصطلح اذ لو اراده لقال لكنها مطلق لان التاء لا تدخل على المطلق المصطلح لانه صار لقما فخرج عن الوصفية بل اراد من المطلقة ما يرادف النكرة وهو الدال على فرد غير معين ( وعند الشافعي تم ) ولقائل ان يقول نقل عن الشافعي رحمه الله في احتمال الامر التكرار انه مشتمل على المصدر وهو نكرة

( قوله ووقوع ) بالرفع معطوف على الاجماع ولو قدم الاستدلال بالآية على الاجماع لكان انساب ( قوله لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ) لصحة قولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان وانما يناقض السلب الجزئي الايجاب الكلي كقولنا بعض الانسان ليس بحيوان وكل انسان حيوان ﴿ قوله وفي الاثبات يخص ﴾ لا يخفى ان النكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم ثمرة خير من جرادة في موضع الاثبات مع انها تم ( قوله فان قيل المطلق هو ما دل على الماهية من غير دلالة على الوحدة الخ ) لقائل ان يقول لان لم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تدبجوا بقرة بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة \* فان قلت لو تعرض المطلق لقيد الوحدة او الكثرة لكان متعرضا للصفات وقد قالوا بان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات \* قلت المراد ان ذلك ليس بلازم بل هو امر زائد يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هي عليه واحدا كان او اكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر كلي مشترك من غير تعيين فالصواب ان التاء للمبالغة كما في علامة لا للوصفية والتأنيث او الوحدة وان الحق عدم الفرق بين المطلق والنكرة ( قوله ولقائل ان يقول نقل عن الشافعي الخ ) قلت النقلان

الظاهر منه ومن كلام المصنف رحمه الله هو الاطلاق وفي التلويح ثم ان النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء فهي مطلق تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وان وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلا فهي لاثبات واحدهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتاله على قيد الوحدة انتهى ( قوله و تمثيلهم المطلق بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما ) كذا في الكشف وانت خبير بان ذلك غير قادح في الفرق بينهما بالعموم والخصوص ( قوله بل اراد من المطلقة ما يرادف النكرة وهو الدال الخ ) وفيه بحث لان ما ذكر هو مصطلح الاصوليين كما صرح به نفسه قبل اسطر فكيف يصح دخول التاء عليه مع ان الاصطلاح مانع عنه على زعمه ثم انه

اذا اريد بالمطلقة ذلك لا يكون لكلام المصنف فائدة يعتد بها كالا يخفى ( قوله ولقائل ان يقول ( صحیحان ) نقل عن الشافعي رحمه الله الخ ) هذا اعتراض اورده الشيخ اكمل الدين في التقرير والانوار ثم قال في التقرير



ولعل الخاص هو حمل ذلك على الروايتين انتهى ويؤيده ان اسناد مذهب احتمال الامر للتكرار الى الشافعي  
 رحمه الله على رواية ضعيفة وانما ذهب اليه بعض اصحابه كاتبه عليه صاحب الكشف هنالك وما قيل في الجواب  
 عنه من ان النقلين صحيحان ويمكن التوفيق بان يكون قوله ههنا تحقيقا وهناك الزاميا والالزامي لا يلزم ان يكون  
 مذهبا للمعل بل يكفي فيه ان يكون مذهبا للسائل مردود لان العمل بمؤداه في المسائل الشرعية وبناء  
 المذهب عليه كما سبق تفصيله بنبيء عن حمل كلامه هنالك على ذلك ثم ان هذا الاعتراض انما يرد على تقدير ان يكون  
 مراد الشافعي بالعموم العموم على سبيل الشمول على ما هو المتبادر منه واما اذا كان مراده العموم على سبيل البدل  
 ويكون النزاع في المسئلة لفظيا كما اشير اليه في الكشف والتلويح فلا (قوله ونقلوا عنه ههنا انها توجب العموم) كما في اصول  
 فخر الاسلام وان كان عبارة المصنف رحمه الله ليست بصريحة فيه (قوله فان صح النقلان تنافيا) لعدم العلم بتاريخ  
 صدورهما عنه (قوله والا كذب احدهما) لا يذهب عليك ان الجزء المذكور لا يفيد شيئا غير ما افاده الشرط  
 كما هو الشرط في الجزء (قوله ٣٢٥) وما قاله بعض الشارحين (وهو المنصور القاتني وما ذكره يرجع

الى ما نقلناه عن الكشف  
 فليتدبر (قوله سمى  
 الشافعي المطلق عاما)  
 وليس بمستبعد لان فيه  
 ايضا عموما وان كان على  
 سبيل البدل وقد عد بعض  
 اصحابنا ما كان عموما كذلك  
 من العام كما مر غير مرة  
 فلا حاجة في ذلك الى المصير  
 الى اصطلاح المنطقيين كما  
 زعم الشارح فحمل كلام  
 القاتني عليه (قوله فلا يخفى  
 ضعفه) قيل وجه الضعف  
 ان علم المطلق كان في زمنه

في موضع الاثبات وهي توجب الخصوص على احتمال العموم ونقلوا عنه ههنا  
 انها توجب العموم فان صح النقلان تنافيا والا كذب احدهما تمسك بقوله  
 تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه فان الشيء مثبت شامل لجميع الاشياء  
 لشمول قدرة الله تعالى جميعها جوابه ان انما في قوة النبي والاثبات معناه  
 ليس قولنا لشيء اذا اردنا ايجاده الا قولنا كن وما قاله بعض الشارحين سمى  
 الشافعي المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين فظن علماءنا انه اراد به  
 اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى ضعفه (حتى قال بعموم الرقبة  
 المذكورة في الظهار) اي في كفارة الظهار في قوله تعالى فتحرير رقبة  
 خصت منها الزممة والمجنونة والعمياء والمذبرة بالاجماع ولولا انها عام لما خصت  
 فتخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل \* قلنا ان اردت من العموم  
 انها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان اردت التناول على سبيل  
 الاجتماع فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج من العمدة الا باعتاق كل  
 صحيحان عنه ويمكن التوفيق بان قوله هنا قول جوابي في الحكم وهنالك قول

لمبتدأه الناس وليس عند المنطقيين ما يسمي عاما وانما عندهم الكلي والجنس انتهى وقد عرفت ما فيه (قوله  
 بالاجماع يعني انه يجمع عليه لان المخصص هو الاجماع يدل عليه كلام المصنف رحمه الله في الشرح (قوله فيخص  
 الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل) الظاهر انه تفريع على كونه عاما لا على كونه عاما مخصوصا وان كان المتبادر  
 من سياق كلامه ذلك لما ان تخصيص العام بالقياس يجوز ابتداء عند الشافعي فلا حاجة الى اعتبار التخصيص اولا  
 في تقرير مذهبه ويكون حينئذ قوله خصت منها الزممة لبيان كونه عاما فقط على ما يدل عليه قوله ولولا انها عام لما خصت  
 اللهم الا ان يكون ذلك على المجازاة مع الخصم وهم اصحابنا قدس الله تعالى اسرارهم (قوله ان اردت من العموم  
 انها صالحة على سبيل البدل الخ) قد صرح صاحب القواطع وغيره من اصحاب الشافعي بان مراده من العموم ذلك  
 ولهذا ذهب المحققون الى ان النزاع المذكور لفظي كما نبهنا على ذلك بما لا مزيد عليه (قوله اذ لو كان كذلك لزم  
 (قوله شامل لجميع الاشياء) اي الممكنة بقربته قوله اذا اردناه لان معناه اذا اردنا ايجاده اي خلقه والخلق انما  
 يتعلق بالممكن كما علمت في قوله تعالى الله خالق كل شيء اي ممكن



الرقاب واما عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية الكاملة كما خلقها الله تعالى كذا في الصحاح فلم يتناول الزمنة واما عدم جواز المدبرة فلان الملك فيها ناقص اعترض على مذهبنا الامام الغزالي رحمه الله بان اسم الرقبة يطلق على المعية كاطلاقه على السليمة ولو كان اسم الرقبة للمعية مجازا لكان تسميتها آدميا مجازا وبانهم اجازوا مقطوع اليد في التكفير ولم يميزوا الاخرس وكيف يرجو الخلاص من هذا الخبط ذوقهم الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه ليس مرادهم من ذلك انها

استدلالي على الحكم فيكون قوله هنا تحقيقا وهناك الزاميا والالزامي لا يلزم ان يكون مذهبنا للمعلل بل يكفي فيه ان يكون مذهبنا للسائل وان كان منافيا لمذهب المعلل ولو جعل من باب اختلاف الرواية لم يبعد ومثله لا يعد تناقيا والحق ان النزاع لفظي فان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبجوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتححرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اى فقير كان وذهب بقرة اى بقرة كانت وتحرير رقبة اى رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستقرا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم ويمكن ان يقال انه ليس منه فان فيه امرا زائدا وهو معنى الشرط وبه يقضى بعموم النكرة كغيره من مقتضيات العموم بخلاف المجرد عما يقتضيه والكلام فيه وماقاله بعض الشارحين سمي الشافعي المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين فظن علماءنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى ضعفه وجه الضعف ان الشافعي رحمه الله ليس من شأنه ان يخالط اصطلاحا باصطلاح وعلم المنطق كان في زمنه لم يتداوله الناس وليس عند المناطقة ما يسمى عاما ويطلقون لفظ العام عليه بل انما عندهم الكل والجنس (قوله بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله تعالى كذا في الصحاح ولم يتناول الزمنة) لان المراد من قول الصحاح كما خلقها الله تعالى كمال الخلق هو الخلق عما يسلب وصفا من اوصاف كمالها وباعتبار الكمال المرعى في الملك امتنع جواز المدبرة (قوله ويمكن ان يجاب عنه) عبارة بعض الشراح هنا والجواب عن الاول ان النزاع ليس في جواز اطلاق الرقبة على المعية والسليمة لغة لكنهما عند الاطلاق تنصرف الى الكامل لما عرف ان المطلق ينصرف الى الكامل (قوله وليس مرادهم الخ)

الاباعتق ثلاث رقبات فصاعدا (قوله بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله تعالى) الظاهر ان الذى ولد اعمى ومجنونا يصدق عليه ذلك فيشكل الامر والاوجه ما ذكره صاحب الكشف من ان الرقبة اسم للبنية مطلقا والاطلاق يقتضى الكمال والزمنة قائمة من وجه مستهلكة من وجه فلا يكون قائمة على الاطلاق فلم يتناولها مطاق اسم الرقبة وفي شرح المصنف ان الرقبة اسم لغير الهالكة لغة والزمنة هالكة من وجه فلم يتناولها اسم الرقبة مطلقا (قوله كذا في الصحاح الخ) قال فيه الرقبة المملوك ولم يزد عليه شيئا والشارح رحمه الله اعتمد في النقل عنه على صاحب جامع الاسرار ولعله كان عنده كتاب يسمى بالصحاح غير صحاح الجوهري او كان ذلك سهوا من قلمه (قوله فلم يتناول الزمنة) وكذا المجنونة والعمياء (قوله ولو كان اسم الرقبة للمعية مجازا لكان تسميتها

آدميا مجازا) وفيه بحث ظاهر لان التسمية بالآدمي تدور مع وجود الماهية الانسانية وهي موجودة (الا) في جميع افرادها بخلاف الرقبة على ما قلنا فانها بمعنى البنية والمتبادر من اطلاقها هي السالمة فاین هذا من ذلك



حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل هي حقيقة فيهما الا ان تناوله الكامل مقتصرا عليه من جهة ان المطلق ينصرف الى الكامل مجازا وعن الثاني ان فائت جنس المنفعة وهو البطش معدوم من وجه فلا يتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت جنس المنفعة لوجود احدها حتى لو قطعنا لايحجز بخلاف الاخرس فانه فائت جنس المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق ( واذا وصفت ) التكرة في موضع الاثبات ( بصفة عامة تم ) فان قلت مقتضى الوصف التخصيص والتقييد سواء كان في النفي او الاثبات فان قولك رأيت رجلا طالما اخص من رأيت رجلا فكيف عمت بالصفة \* قلت المراد العموم في الجملة وذلك لا ينافي الخصوص بوجه ما فالتكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عاما في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد

الا ان تناوله الكامل مقتصرا عليه من قبيل شبه المجاز من حيث استعمال اللفظ في بعض ما وضع له لا انه مجاز بل حقيقة قاصرة وسيجيء بيان تمام تحقيقه في باب ما يترك به الحقيقة ان شاء الله تعالى ( قوله وعن الثاني ) اي الاعتراض الثاني وهو قوله وبانهم اجازوا مقطوع اليد الخ وكان المناسب ان يقول اولا ويمكن ان يجاب عن الاول ( قوله ان فائت الجنس الخ ) قد يقال انتم قلتم ان الرتبة حقيقة في السليمة والمعيبة ومقتضى ذلك الاجزاء بكل واحدة منهما فاجزاء حكم المعيبة بما ذكرتم من التعليل ينافي ذلك لانه تقييد النص بالمعنى وهو لايحجز ( قوله حتى لو قطعنا لايحجز ) لفوات جنس البطش بالكلية ( قوله فلا يندرج تحت المطلق ) والحاصل ان المطلق ينصرف الى الكامل حقيقة وان بقى شيء من جنس المنفعة معتبرا بكماله فثبت بما ذكرنا انا قاطعون باخلاص عن الشبهة فضلا عن الرجاء وان علماؤنا ورحمهم الله اعلى كعبا عن ان يلحق بذيلهم غبار عن امثال هذه الشبهات ( قوله والتكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الخ ) هذا جواب آخر ذكره بعض الشارحين لانه من تمة الاقوال بل الكلام الاول جواب على حدة ذكره بعضهم ايضا فالشارح جمع بين الجوابين وجعلهما جوابا واحدا زيادة ايضاح لكن قد اورد على الجواب الثاني انهم قد صرحوا بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعمما من حيثين ويجاب بانه ليس المراد بالخاص هنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ آخر لاجموعه فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون منكم واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان

( قوله الا ان تناوله الكامل مقتصرا عليه الخ ) وسيجيء تحقيقه في بحث ما يترك به الحقيقة ( قوله وعن الثاني ان فائت جنس المنفعة وهو البطش ) كان الظاهر ان يقول كالبطش او يذكر العبارة المذكورة عقيب قوله ومقطوع اليد ليس بفائت جنس المنفعة كما لا يخفى ( قوله فيتناوله المطلق ) كذا في اكثر النسخ والصواب فلا يتناوله كما في بعضها ( قوله ومقطوع اليد ليس بفائت الخ ) فيندرج تحت المطلق ( قوله حتى لو قطعنا لايحجز ) لفوات البطش بالكلية ( قوله فان قلت مقتضى الوصف الخ ) ويذنب ان يعلم ان المراد بالصفة ههنا ليس ما اصطاح عليه النحاة والا لا يستقيم ذلك في قوله اي عيب ضربك بل المراد منه ما يقوم بالموصوف كالضرب بالضارب ذكره السراج الهندي في شرح المعنى



( قوله من افراد نوع الموصوف به ) الضمير المحرور للصفة بتاويل الوصف ( قوله وفيه نظر لان عموم البدل للذكورة حاصل قبل الاتصاف بها ) كما مر تحقيقه قريبا بقي ان ههنا اشكالا لاح بالخطاير الفاتر يحتاج في حله الى تأمل وافر وهو انه قد صرح في تعريف المجاز بان عموم التكررة الواقعة في حيز النفي ايضا على سبيل البدل فاذا كان في التكررة المثبتة ايضا العموم على سبيل البدل يكون الحكم ﴿ ٣٣٨ ﴾ بعموم احدهما دون الآخر

وعموم الصفة صحة اتصاف كل فرد من افراد نوع الموصوف به من غير ان يختص بواحد \* فان قلت لم جعل الموصوف عاما بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف وكان ههنا اولى لان الموصوف اصل والصفة تابعة \* قلت الموصوف خاص لكنه قابل للعموم بقريته وهو محتمل له والصفة محكمة في كونها عامة فحمل المحتمل على المحكم اولى ذكر في شرح المعنى للهندي ان عموم التكررة الموصوفة بصفة عامة على سبيل البدل دون الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر لان عموم البدل للتكررة حاصل قبل الاتصاف بها فلو كانت بعده كذلك لكان الوصف لغوا ولكنه عام بالاتفاق ( كقوله والله لا اكل احدنا الارجلا كوفيا ) فان له ان يتكلم بجميع رجال الكوفة ولو قال الارجلا بدون الصفة فله ان يتكلم واحدا سواء كان من الكوفة او غيرها حتى لو تكلم باثنين يحنث ( والله لا اقر بكمما الا يوما قر بكمافيه ) فانه لا يصير موليا لان المستثنى يوم وقع فيه القران فيمكنه القران

التخصيص يطلق على بعض مسمياته وان لم يكن خاصا كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته وان لم يكن عاما ( قوله لم يجعل الموصوف عاما بعموم الصفة الخ ) فان رجلا خاص لانه ذكر من بني آدم جاوز حد البلوغ والعام مفهومه ذات يثبت لها العلم فيشمل الانس والجن والملائكة فهي عامة بالنسبة الى الموصوف وهو خاص بالنسبة اليها فلم يلائم اختصاص الصفة بالموصوف ويقصر العلم على البشر وتقول الصفة تكون خاصا بخصوص الموصوف ( قوله وفيه نظر لان عموم البدل للتكررة حاصل قبل الاتصاف الخ ) والجواب انا لان سلم ان التكررة قبل الوصف عامة بل هي خاصة لانها موضوعة لفرد من افراد الجنس وعمومها بالدليل الموجب لذلك واختلفوا في عمومها اذا اتصل بها دليل العموم فقبل شمولي وقيل بدلي فلا يطلق عليهما لفظ العام الا مجازا على انه ذكر قريبا انها خاصة وعموم الصفة صحة اتصاف كل فرد من افراد بها فعم الموصوف الموصوف ضرورة عموم الصفة ( قوله فان له ان يتكلم بجميع رجال الكوفة ) ولا يحنث وان كان ذكره في الانبات باعتبار ان الاستثناء من النفي اثبات لكنها عمت بعموم وصفها ( قوله لان المستثنى يوم وقع فيه القران فيمكنه القران في كل يوم ) من غير شيء يلزمه

تحكما ظاهرا ( قوله ولكنه عام بالاتفاق ) يعني اعتبر الوصف في عموم التكررة بالاتفاق ولو كانت التكررة تفيد بعد الوصف ما فادته قبل الوصف من العموم ويكون الوصف لغوا لما احتيج الى ذلك الاعتبار ( قوله فان له ان يتكلم بجميع رجال الكوفة ) ولا يذهب عليك انه على ما اختاره الشارح من ان عموم التكررة الموصوفة على سبيل الشمول كان التكلم بجميع رجال الكوفة واجبا حتى يتحقق البر وفيه كلام ( قوله سواء كان من الكوفة او غيرها ) كذا في جامع الاسرار والشرح الاكمل ايضا واث خير بان ذكر هذه التسوية اشتغال باللغو ( قوله حتى لو تكلم باثنين يحنث ) هذا على ما

هو الظاهر المتبادر من التكررة والافقد تنضم اليه قريته دالة على ان القصد منها الى مجرد ( فلا ) الجنسية دون الوحدة فلا يخص بعض الافراد كما في قولك اكرم رجلا لامرأة نبي عليه العلامة التفاضل في التلويح ( قوله فانه لم يصير موليا ) الايلاء لغة الحلف مطلقا وشرعا حلف ترك قربانها مودة وحكمه طلاقه بائنا بر والكفارة والجزاء ان حنث واقلمها للحررة اربعة اشهر والامة شهران ولا حدلا كثيرا فلايلاء لو حلف على اقل من الاجلين



(قوله كما اذا قال والله لا اضرب الارجلا ولدني) لفظه الا لا توجد في اكثر النسخ ولا بد منها لان الكلام في النكرة الواقعة في حيز الاثبات (قوله اعلم ان هذا الاصل يعني به مجموع كون النكرة خاصا في الاثبات بدون الصفة العامة وعامامها وليس المراد به الثاني فقط كما هو الظاهر والا يكون قوله والا فالنكرة قد تم بدون الصفة ريكيا (قوله وقد تخص بالصفة) اي بالصفة العامة وقديقال الاصل مطرد والتخلف للمانع وهو انه ليس في وسعه ﴿ ٣٢٩ ﴾ تزوج نساء الكوفة وكذا في قوله فتحري ر رقة ليس في وسعه

اعتاق جميع الرقيات المؤمنات اما لعدم التصور اول عدم الملك في الجميع وقيد عدم المانع معتبر في الاحكام الكلية (قوله وجه عمومها) اي عموم النكرة الواقعة في حيز الاستثناء من النفي وانما لم يتعرض لوجه العموم اي اكتفاء بما سيحجى ثم ان الوجه المذكور مأخوذ من جامع شمس الاثمة وقد اورد عليه ان ما ذكره تحكم خلفاء الملازمين المذكورين اذ يجوز ان يراد في الاول لاجلس الارجلا واحدا موصوفا بصفة العلم وفي الثاني لاجلس الاجنس الرجال ويمكن ان يحجى عنه بان مبني الكلام المذكور على التبادر لاعلى الصحة وعدمها

في كل يوم ولو قال الا يوما بدون الصفة يصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم قيد الصفة بكونها عامة لانها لو كانت خاصة كما اذا قال والله لا اضرب الارجلا ولدني لاتم \* اعلم ان هذا الاصل اكثرى الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا فالنكرة قد تم بدون الصفة كما في قولنا ثمرة خير من كثيرة وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا تزوجن امرأة كوفية بر تزوج امرأة واحدة ومثله قولك لقيت رجلا عالما قيل هذا الحكم مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي دون ما عداها وجه عمومها بعموم وصفها ان النكرة اذا كانت موصوفة بالاستثناء يكون بصفة النوع واذا كانت غير موصوفة بالاستثناء يكون باسمه فيتناول واحدا (ولهذا) اي ولكون النكرة تم بالصفة العامة (قال) علماؤنا رحمهم الله (اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضر به) معا ومترقا (انهم يعقون) عليه وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضر بالمخاطب الجميع مرتين عتق الاول لعدم المزاحم اودفعة عتق واحد

فلا يتحقق معنى الايلاء فلا يصدق عليه اسم المولى لان المولى هو الذي لا يمكنه القربان الا بشيء يلزمه وهو يشق عليه (قوله اعلم ان هذا الاصل) وهو ان النكرة في موضع الاثبات تخص واذا وصفت بصفة عامة تم (قوله اكثرى الوقوع الخ) ولهذا قال بعض المحققين الحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام انتهى وقيل القاعدة مطردة وتختلف في المستثنين للمانع وهو انه ليس في وسعه تزوج جميع نساء الكوفة ورؤية جميع الرجال العلماء قيد عدم المانع في الاحكام الكلية غير متروك على ان قولهم النكرة اذا وصفت بصفة عامة مهملة في قوة الجزئية والاستقراء التام غير ملتزم في امثال ما نحن فيه لاسيما اذا تحقق المانع في بعض الافراد (قوله قيل هذا الحكم) وهو عموم النكرة بعموم الصفة يختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي وذلك لان

(قوله يكون باسمه) العبارة في الكشف وغيره باسم الشخص وكان الشارح عدل عنه لما كان المتبادر منه العلم لكن الظاهر في كلامه هو رجوع الضمير الى النوع ولا يظهر له معنى صحيح

(قوله بر تزوج امرأة واحدة) اي كوفية ولقائل ان يقول النكرة ما كانت مطلقة قبل لحوق الصفة لانه اذا قال والله لا تزوجن امرأة فانه يبر تزوج واحدة مطابقة عن قيد الكوفية ولا يحتاج في البر الى اكثر منها فبعد لحوقها لم تصر خاصة ولكن مقيدة بالصفة



منهم وخير المولى في تعيينه المراد من النكرة هنا مافية نوع ابهام اعم من النكرة الصناعية ومن المعرفة الغير المعينة كقولهم المرأة التي اتزوجها طالق وجه الفرق ان ايا وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الوصف انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي يتناولها اى وهذا الفرق مشكل لانه ان اريد بالوصف النعت النحوى فلانمت في الصورتين لان الجملة صلة او فعل شرط لاتفاق النحاة على ان ايا هنا موصولة او شرطية وان اريد به الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الايرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقر بكم الا يوما اقر بكم فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم دون يوم اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام

الاستثناء من النفي وان كان في موضع الاثبات لكن المستثنى لما كان داخلا في الصدر ومخرجا بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس بمستقل فيؤخذ حكمه من الصدر وهو موضع نفي ثم ما دخل تحته من التكرات ضرورة وقوعها في موضع النفي هكذا قيل ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فقط فيتناول واحدا واذا كان موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخص ذلك النوع لصيرورته مستثنى (قوله المراد من النكرة هنا مافية نوع ابهام الخ) هذا دفع لما يقال كيف يكون ايا نكرة وقد اضيفت الى المعرفة ويحجب بانها شبه مثل وغير في التوغل في الابهام فلا يتعرف بالاضافة واما من قال انها تتعرف بالاضافة الى المعرفة فانما اراد بذلك في اللفظ دون المعنى لان معناها الواحد المبهم الصالح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل فهي عنده ايضا نكرة في المعنى معرفة في اللفظ والمراد بالوصف الوصف اللغوى لا النحوى لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرط او قد صرّ حوا في قوله تعالى ليليوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انها مبتدأ مخبر عنه باحسن (قوله الايرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقر بكم الا يوما اقر بكم فيه عام بعموم الوصف) وهو القربان وان كان مفعولا فيه فعرف ان كونه مفعولا لا ينافي العموم بعد وجوده الموجب له (قوله اجاب عنه صاحب الكشف الخ) قال بعض الشراح في هذا الجواب بحث فان القربان في الحقيقة فعل الواطىء ومتصل به بالضارب فكما ان المفعول به فضلة فكذا المفعول فيه وكما ان الفعل يتعلق بالزمان فكذلك لا بدله

(قوله المراد من النكرة هنا مافية نوع ابهام الخ) اشارة الى دفع ما يقال كيف يكون ايا نكرة وقد اضيفت الى المعرفة ثم ان هذا انما هو على ما ذهب اليه عامة اهل النحو وما ذكر في الصحاح من ان اياتصير معرفة بالاضافة واما على ما قيل من انها مثل شبه وغير في التوغل في الابهام فلا يتعرف بالاضافة فلا حاجة الى التعميم المذكور (قوله وجه الفرق) اى بين المستثنى المسد كورتين وكان الاولى ان يذكره عندهما (قوله واجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب) بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به ولا بد من هذه الزيادة كافي التلويح لان حاصل الجواب هو دفع لزوم التحكم وهو لا يتم الا بالفرق بين ما نحن فيه وبين مسألة القربان ايضا

(قوله لامتناع قيام الوصف بشخصين) اراد الوصف الشخصى والافالوعى لا يمتنع قيامه بهما (من)



( قوله والمفعول به ) فضلة

اشارة الى فرق آخر بين قوله اى عبدى ضربته وبين مسألة القربان التي جعلها المعترض سندا للزوم التحكم ( قوله ) ويمكن ان يقال في الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بوضعي بل مستفاد ( من خارج ) وانت خير بان الفرق المذكور على تقدير صحته غير ملائم لكلام القوم حيث فرعوا عموم المسئلة الاولى على كون التكرة الموصوفة بالصفة العامة عاما اللهم الا ان يكون تطبيقه لكلامهم غير ملتزم ويكون المراد مجرد بيان وجه الفرق بين المسئلتين فليتأمل ( قوله ) والانسان قلما يسمى في اذهاب مال الغير على العموم بل يبقى واحدا لحاجته الاصلية ) فيه بحث لان ما في وسع المخاطب هو كلف النفس عن الضرب لثلا يترتب عليه العتق فيتضرر به المتكلم وفرض المسئلة ههنا على ضرب الجميع فلا يناسبه ثم ان قوله بل يبقى واحدا محل

الوصف بشخصين والمفعول به فضلة يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم \* ولقائل ان يقول الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار وصفه ولا امتناع في قيام الاضافات بالمضافين والمتعدى يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود والى المفعول فيه في الوجود واتصاله بالاولى اشد والفاعل ايضا ضرورى فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها ويمكن ان يقال في الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بوضعي بل مستفاد من خارج وفي الصورة الاولى لما علق عتق كل عسلى ضربه توفر الداعي لان الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرقية فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية لما علق العتق بضرب المخاطب والانسان قلما يسمى في اذهاب مال الغير على العموم بل يبقى واحدا للحاجة الاصلية الى ذلك والانسان مجبول على الامساك لان اصله التراب وفيه يبس وقبض والله اعلم ( وكذا ) اى كالوصف العام في افادة العموم ( اذا دخات لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد او جبت العموم ) اى عموم الجنس وهو مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام

من محل يقع عليه فلم قلتم بعموم اليوم دون عموم صفة المضروبية على ان الضرب نسبة بين الضارب والمضروب لا يتصور بدونهما فله تعلق بهما فيجوز كونه وصفا لهما لكن جهة التعلق مختلفة فلا يلزم قيام صفة بموصوفين ولهذا يقال مال ملوك ورجل مضروب كما يقال رجل ضارب انتهى وبهذا البحث يتضح بحث الشارح ( قوله ) المتعدى اى والفعل المتعدى يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود والى المفعول فيه في الوجود وذلك لان الفعل لا بد له في وجوده من الزمان فالمفعول له متقدم من حيث الوجود دون التعقل لان تعقل الفعل ليس بعد تنقله بل الامر بالعكس لان الفعل يدل على الزمان والمكان التزاما \* ولقائل ان يقول لا نعلم ان دلالة الفعل على الزمان بالاتزام لان الفعل بهيشته يدل على الزمان فيتوقف تعقل الفعل على تعقل الزمان ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالفعل في قولنا يتوقف تعقل الفعل هو المصدر ولا شك ان المصدر لا يدل على الزمان الا بالاتزام ( قوله ) الفاعل ايضا ضرورى الخ ) رد لقول المجيب والمفعول به يثبت ضرورة الخ وقد يقال فرق بين ضرورة الفاعل وضرورة المفعول اذا لاولى اقوى من الثانية لان الفعل يحتاج الى الفاعل لازما كان او متعديا ( قوله ) ويمكن ان يقال في الفرق ) هذا فرق في الجملة وليس بالقوى على ما لا يخفى ولكن هنا فرق اخر تفرد به بعض الشراح

تأمل ( قوله ) اى كالوصف العام في افادة العموم لو اسقط قوله في افادة العموم لكان اولى لمكان قول المصنف او جبت العموم



فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق  
ينصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليله فاذا حلف لا يتزوج النساء  
حذت بتزوج امرأة اعترض عليه بانه

وحاصله ان اياً لواحد منكر في الصورة الاولى ان لم يعقق واحد يلزم بطلان الكلام  
بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض  
فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باقى من جهة ان عتق كل معاق يضربه مع قطع النظر عن  
الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفر عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار  
المخاطب ضربه لان الكلام لتحضير المخاطب في تعيينه فتحصل الاولوية ويثبت  
الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتحضير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل  
في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اول فلان الصورة الثانية قد  
تكون بحيث لا يتصور فيها التحضير مثل اى عبيدى وطئته دابتك او عضه كلبك فهو  
حر واما ثانيا فلان الكلام فيها اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معاً  
او على الترتيب فحينئذ ينبغي ان لا يعتق واحد منهم ادم وقوع الشرط وهو اختيار البعض  
او يعتق كل واحد كما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل متفرد بالضرورية  
كما في الضاربية واما ثانيا فلان تسليم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا  
ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد  
لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار للمولى كما في الصورة الثانية وهو مختار  
صاحب التقديم وفخر الاسلام وتبعهما المصنف (قوله لوجود الحقيقة فيهما) فيكون  
حكمه عندهم حكم المشترك لا ينصرف الى احد احتماليه الا بدليل وهذا لانه  
لما سوى الفرد والكل في الدخول تحت اللفظ بطريق الحقيقة ترجح الفرد المتيقن  
وانصرف المطلق اليه واحتمل الكل وهذا ليس بقوى لان العام عند عدم المانع  
يتناول الكل ويحمل عليه ولا يحمل على اخص الخصوص فانه اذا كان المعرف  
بالعام طالما ينبغي ان يكون كذلك والا لا يصح عداللام من دلائل العموم كما قرره  
الشارح ولو قيل بالصرف الى الكل عند الاطلاق وان كان الادنى متيقنا به لمعوميته  
وجهالة الادنى لو افاق قول الجمهور في الحكم وان اختلف الطريق (قوله فاذا حلف  
لا يتزوج النساء حذت بتزوج امرأة) واحدة وكذا اذا حلف لا يشترى العبيد  
اولا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع  
حتى انه لو لم يكن من جنس الرجال غير ادم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة  
ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن به فيطلق عند الاطلاق الا ان ينوى  
العموم فحينئذ لا يحنث قط وبصدق ديانته وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد  
لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعند بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى

(قوله فاذا حلف لا يتزوج  
النساء الخ) وفي التمثيل به  
اشارة الى ان هذا البحث  
يعم المفرد والجمع كما يشهد به  
قول المصنف حتى يسقط  
اعتبار الجمعية الخ (قوله  
اعترض عليه بانه يلزم ان  
لا يصح الاستثناء من الرجال  
واللازم منتف اجما) و  
انت خير بان مبنى هذا  
الاعتراض الغفول عن  
قولهم ويحتمل الكل  
بدليله والا فالاستثناء  
اقوى ولا عمل للعموم



( قوله وبان كلهم يلزم ان يكون بيان تفسير الخ ) قد يجاب عنه بان ارادة الكل ثابتة بدليل غير كلهم وهو الاستثناء  
لانه معيار العموم فيكون كلهم تأكيذا انتهى ولا يذهب عليك ان اعتبار ذلك في كل موضع جعل الكل فيه  
تأكيذا للجمع مما لا يكاد يصح ٣٣٣ ( قوله وبان المعرف باللام ان كان عاما الخ ) كذا

في الكشف ثم قال ولا يصح  
ان يقال يجوز ان يكون عاما  
ولكن موجب العام عنده  
تناوله الادنى على احتمال  
الاعلى لان ذلك مذهب  
ارباب الخصوص وليس  
هو منهم واجيب عنه  
بانه لما احتمل الاقل والكل

كان له اعتباران فبالاعتبار  
الثاني يكون من العمومات  
لا محالة وان لم يكن بالاعتبار  
الاول كذلك كذا في الشرح  
الاكمل وفيه بحث لان  
شرط اللفظ العموم على  
ما ذكره المعارض هو  
تبادر الكل عند الاطلاق  
وما نحن فيه ليس كذلك  
بل المتبادر منه هو الادنى  
الاهم الا ان يمنع اعتبار  
الشرط المذكور في جميع  
الفاظ العموم وفيه ما فيه  
( قوله قال الشيخ عبد  
العزيز ) هو صاحب  
الكشف والتحقيق ( قوله  
واختار قول جمهور  
الاصوليين الخ ) قال  
مولانا سراج الدين

يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال واللازم منتف اجماعا وبان كلهم في قوله  
تعالي فسجد الملائكة كلهم يلزم ان يكون بيان تفسير لاحد المحتملين وقد  
اجتمعت الائمة على انه تأكيذ وبان المعرف باللام ان كان عاما ينبغي ان يتناول الكل  
عند الاطلاق محتملا لما دونة كما هو موجب سائر الفاظ العموم وان لم يكن عاما لا يصح  
عده من دلائل العموم قال الشيخ عبدالعزيز لم يتضح لي سر هذه المسئلة واختار  
قول جمهور الاصوليين وامة اهل اللغة وهو انها تفيد عموم الاستغراق سواء كانت  
داخلة على المفرد او على الجمع لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية

حقيقة لانه ثبت الابالية فصار كانه نوى الجاز ( قوله يلزم ان لا يصح الاستثناء  
من الرجال واللازم منتف اجماعا ) لصحة الاستثناء فاللزوم مثله بيان الملازمة  
ان الاستثناء لا يكون الامن متعدد واذا صرف المحلى عند الاطلاق الى الواحد لا يمكن  
الاستثناء لعدم التعدد ويمكن ان يجاب عنه بان القائل بصرف المحلى عند الاطلاق  
الى الواحد يقول بعدم صحة الاستثناء فدعوى الاجماع ممنوعة واثبت سلمنا ذلك  
لكن يكفي لصحة الاستثناء احتمال التعدد بل الاستثناء يكون حينئذ دليلا على ان  
المراد الكل ( قوله يلزم ان يكون بيان تفسير لاحد المحتملين ) هو احتمال الكل  
( قوله وقد اجتمعت الائمة على انه تأكيذ ) يمكن ان يقال بان احتمال الكل هنا يثبت  
بدليل غير كلهم وهو الاستثناء لانه معيار العموم وكذا قرينة المقام تدل على ان المراد  
الكل فيكون كلهم تأكيذا ( قوله وبان المعرف باللام الخ ) ويمكن ان يجاب عنه  
بانه لما احتمل الاقل والكل كان له اعتباران فبالاعتبار الثاني يكون من العمومات  
لا محالة وان لم يكن بالاعتبار الاول كذلك فلهذا عده منها ( قوله قال الشيخ  
عبدالعزيز ) هو الامام العالم العلامة علاء الدين عبدالعزيز بن احمد البخاري صدر  
الوقت ونادرة الزمان صاحب المصنفات المفيدة كالكشف والتحقيق شرح الاختصكي  
والحاشية المسماة بالتحرير وحاشية على اسئلة الخجندی وحاشية الهداية وفوائد على اصول  
شمس لائمة السرخسي وضع شرحا على الهداية بسؤال العلامة قوام الدين الكاكي  
عند اجتماعه به بترمز وصل فيه الى النكاح فاخرتمته المنية قال القول بان الجمع المعرف  
بالالف واللام يقع على الادنى ولا ينصرف الى الاعلى الا بدليل مخالف للاجماع  
لان اهل السنة اجمعوا على ان الالف واللام في الحمد لله للاستغراق ثم قال وبالجملة

الهندي في شرح المغني ان فخر الاسلام لا ينكر الاستغراق عند قيام الدليل فلا يرد عليه ما ذكر من الدلائل فان  
الدليل قد قام على ارادة الاستغراق فيما ذكر ولا يلزم منه ارادة الاستغراق في جميع المواضع ففخر الاسلام انما يصرفه  
الى الجنس اذا لم يكن هناك دليل العهد والاستغراق فلا منافاة بين ما ذكره الجمهور وبين ما اختاره فخر الاسلام



بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حملها على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما تعريف العهد واستغراق الجنس فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذمنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حملها على جميع الافراد لان البعض متيقن واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق متعين ولهذا حمل اللام في قوله تعالى والسارق والسارقة وقوله ان الانسان لفي خسر على الاستغراق بالاجماع الا ان تدل القرينة على ان اللام لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او على ان البعض مراد كما في قوله لا تزوج النساء لان الحال يدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف الى الاقل المتيقن (حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت)

لم يتضح لي كلام فخر الاسلام رحمه الله فلذلك اخترت قول الجمهور وانتهى مقاله وفيه بحث لان دعواه ان ما ذكره فخر الاسلام مخالف للاجماع ممنوع وكيف يصح دعوى الاجماع مع مخالفة بعض العلماء من اهل الاصول واللغة وفخر الاسلام لا ينكر الاستغراق عند قيام الدليل فلا يرد عليه ما ذكره لان الدليل قد قام على ارادة الاستغراق فيما ذكره ولا يلزم منه ارادة الاستغراق في جميع المواضع ففخر الاسلام انما يصرفه الى الجنس اذا لم يكن هناك دليل العهد والاستغراق فلا منافاة بين ما ذكره الجمهور وبين ما اختاره فخر الاسلام (قوله اولى من حملها على تعريف الجنس) وهو تعريف الحقيقة والماهية الذي كان اللفظ دالا عليه قبل دخول اللام (قوله فتعريف العهد اولى من الاستغراق الخ) اعلم ان الاصل هو العهد الخارجى لانه حقيقة التعيين وكال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره الشارح نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام وهو الايجاب والندب والكرهية والتحرير وان كان البعض احوط في الاباحة ولا نسلم ان التعريف بلام الحقيقة لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيد الاسم بدون اللام بل اللام يفيد الاشارة الى الحقيقة المعلومة المقررة في الازهان قال صاحب الكشف اللام في الحمد لله لتعريف الجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ماهو من بين اجناس الافعال (قوله كما في قوله لا تزوج النساء لان الحال يدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف الى الاقل المتيقن) ورد بان ذلك لو كان باعتبار



(قوله اذلا عهد في اقسام الجموع) يعني على ما فرضنا كما قال المصنف رحمه الله فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد (قوله لان اللام للتعريف والمحلى) ٣٣٥ بلام الجنس نكرة في المعنى الخ) ولا يذهب عليك انه خطب ظاهر

اذ ليس المراد بالجزائية ههنا الا خروج صيغة الجمع عما وضعت له وهو الثلاثة فما فوقها وكونها مجازا عن اسم الجنس ولا تعاقله باللام فلا وجه لبيان المجازية بما ذكره على ان يكون استعمال اللام مجازا في المعهود الذهني بما لم يقل به احد كيف ومعنى التعريف هو الاشارة والتعيين والتمييز ونالك الاشارة حاصلة في المعهود الذهني على ما صرح به المحققون (قوله لم يبطل معنى الجمعية بالكلية) وان كان فيه ابطال له من وجه حيث صح الحمل على الواحد (قوله لان كل جنس له افراد الخ) قال في التلويح لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه (قوله فان قات لم يجعل اللام لاستفراق الجموع) اي اللام الداخلة على الجموع مطلقا لا التي في المثال المذكور بخصوصها كما يتبادر والا لم يصح

اللام (على الجمع عملا بالدليلين) يعني لو بقي الجمع على جمعته يبطل معنى التعريف بالكلية اذلا عهد في اقسام الجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف ماهية لان الجمع وضع للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس مجازا لان اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى كقوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا لان كل جنس له افراد خارجا او ذهنا وكان اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين (فيحتمل بتزوج امرأة واحدة اذا حلف لا يتزوج النساء) فان قلت لم يجعل اللام لاستفراق الجموع قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلاثا ولا يتناول الواحد والاثنين وليس كذلك لان عدم الحل في قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد لا يختص بالجمع بل يتناول الواحد فعلم ان عمومه عموم الجنس (والتكرة اذا اعيدت) لما ذكر التكرة وافادتها العموم اردفه بما اشتهر من ان التكرة اذا اعيدت (معرفة كانت الثانية عين الاولى) كقوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول (واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى) لانها لو انصرفت الى الاولى لتعين نوع تعين فلا تبقى نكرة والغرض خلافه كاليسرين في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا (والمعرفة

التعذر صرفها الى الكل لما وقع واحدة في من قال لامرأته انت الطلاق لا يمكن صرفه الى الكل واللازم باطل فاللزوم مثله فاجيب بان جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملك شخص واحد فلا يمكن ايقاعه فصرف الى البعض وذلك البعض مجهول القدر والواحد متيقن فصرف اليه ورد باننا لانسلم ان ذلك البعض مجهول فان الثلاث في ملكه وهو معلوم فكان جائز الصرف اليه (قوله نكرة في المعنى) واذا كان كذلك كان كليا ذا افراد خارجا او ذهنا فحصل التعريف مع ملاحظة الجمعية في الجملة وان لم تكن مقصودة لان الجنس انما يصدق بالفرد حقيقة مع احتمال الكل وانما ينصرف اليه بالدليل (قوله فكان اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين) وهما معنى اللام ومعنى الجمع في الجملة وان سقط اعتباره فان قيل الغناء معنى اللام لازم على هذا التقدير ايضا لان الجنس كان معرفا بالاسم فلا يفيد اللام شيئا زائدا فالجواب انا لانسلم ذلك بل اللام يفيد الاشارة الى تلك الحقيقة المعلومة المتقررة في الاذهان كما مر (قوله واذا اعيدت التكرة معرفة الخ) الحاصل ان المذكور او لا

الجواب فليتأمل (قوله لما ذكر التكرة وافادتها العموم) وفي التلويح وافادتها العموم والخصوص وهو الظاهر واطهر منه ان يقال لما ذكر احكام التكرة والمعرفة في افادتها العموم والخصوص اردفه ببيان حكمهما في الاعداد



(قوله قال نجر الاسلام في جعل الآية من هذا القبيل نظر) ﴿٣٣٦﴾ ليس هذا عين عبارته ولا ما يدل

اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى ) كالعشرين فيه وهو معنى قول ابن عباس ان يغلب عسر يسرين قال فحضر الاسلام في جعل الآية من هذا القبيل نظر لانها لا تحتل هذا المعنى كما لا تحتل قولنا ان مع الفارس رحا ان مع الفارس رحا ان يكون معه رحان بل هذا من باب التأكيد \* فان قلت اذا حمل على التأكيد فما وجه قول ابن عباس \* قلت كأنه قصد باليسرين ما في قوله يسرا من معنى التفخيم فيؤول بيسر الدارين وذلك يسرا في الحقيقة ( واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى ) لما ذكرنا انها لو كانت عين الاولى لتعين نوع تعين فلا تبقى نكرة والغرض خلافه \* اعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والافتقار تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا ( قوله كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب ) هكذا في النسخ لكن نظم الآية هكذا وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا ( قوله كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب ) هكذا في النسخ لكن نظم الآية هكذا وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهك اله واحد ( وما ينتهي اليه الخصوص ) اي المقدار الذي يصح انتهاء التخصيص اليه ( نون ) احدها

اما نكرة واما معرفة وعلى التقديرين اما ان تعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان تنظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول سواء كان الاول معرفة او منكرا والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو عين الاول حملا على المعهود الذي هو الاصل في اللام ( قوله كالعشرين فيه ) اي في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا والى هذا المعنى قال ابن عباس وابن مسعود رضى الله عنهم في هذه الامة ان يغلب عسر يسرين وقيل يرفعه وهذا مبنى على ان لا تكون الجملة الثانية تأكيدا للاولى وحينئذ يكون التنكير في يسر للتفخيم وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي اتم عليه اول الجنس الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر اما اذا كان تأكيدا لها لتقريرها في النفس وهو الاصح فلا تدل الاعادة على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين لانها اذا كان تأكيدا يجب ان يكون معنى الثانية عين معنى الاولى ( قوله وما ينتهي اليه الخصوص الخ ) اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل يجوز التخصيص الى ان يبقى من مفهوم العام جمع يقرب من مدلوله وقيل يجوز الى الثلاثة وقيل يجوز الى الاثنين وقيل يجوز الى الواحد والاختار التفصيل عند المصنف وهو ان العام ان كان جمعا مثل

عليه صريح كلامه بل هو نقل بالمعنى بحسب ما اختاره صاحب الكشف في تفسير قوله وفيه نظر ( قوله وهذا كتاب انزلناه اليك ) هكذا في النسخ لكن نظم الآية هكذا وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا ( قوله كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب ) هكذا في النسخ لكن نظم الآية هكذا وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهك اله واحد ( وما ينتهي اليه الخصوص ) اي المقدار الذي يصح انتهاء التخصيص اليه ( نون ) احدها

(قوله كقوله تعالى انما الهك الهك اله واحد) فيه اعادة المعرفة بالاضافة نكرة وقد قال القائل اعلم ان هذا الاصل لا يختص بالتعريف اللامي بل يجري في غيره ايضا قال محمد في الجامع الصغير رجل قال سدس مالي لفلان ثم قال في ذلك المجلس او في مجلس آخر سدس مالي لفلان يعني به الاول فليس له الاسدس واحد لان السدس اعيد

معرفة اذا اضافة من اسباب التعريف والمعرفة اذا اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول انتهى ( رجال )



( قوله اى ذلك فى العام الذى يطلق على الواحد ) وفيه انه ينتظم الملتحق به ايضا مع انه قديم له ( قوله كالتائفة ) قد ذكره المصنف فى الشرح فى الملتحق به وكأنه مبنى على ما قيل ان الطائفة نعت فرد فى اصلها وانضمت اليها علامة الجماعة فروعى فيها المعنيان كإروعى فى صيغة الجمع اذا اتصل بها دليل الفردية كما قالوا فى لا تزوج النساء ( قوله جوابه ان يقال المراد ﴿ ٣٣٧ ﴾ طائفتان خصمان والخصم ) يطلق على الواحد والمثنى والجمع

كالضيف على ما صرح جوابه ( قوله هذا جواب عن تمسكهم الخ ) وقد يقال لادالة فى الحديث على المدعى اصلا اذ ليس النزاع فى حروف جمع وما يشق منه لانه فى اللغة ضم شئ الى شئ وذلك حاصل فى الاثنين بالانزع وانما النزاع فى صيغ الجمع وضائره كما صرح به ابن الحاجب فى مختصره على ان هذا الخبر لا يصح من جهة النقل ذكره الجصاص وغيره ( قوله لان للبنتين التائنين )

كالتائنين متعلق بقول المصنف محمول على المواريث لكن الاقتصار على ذكر مسألة البنين ههنا قصور لا يخفى ولو قال للبنتين التائنين كالتائنين لكان الامر اظهر ( قوله ثبت هذا الحكم ) الاشارة الى ما هو المفهوم من سياق الكلام من ان يكون للاثنين فى المواريث حكم الجمع لا الى ان يكون للبنتين التائنين

( الواحد فيها هو فرد بصيغته ) اى ذلك فى العام الذى يطلق على الواحد وما فوقه كالتائفة ومن وما واسم الجنس المعرف باللام ( او ملحق به ) اى فيما هو ملحق بالعام الذى صيغته فرد ( كالمراة والنساء ) والرجال وغيرهما من الجموع المعرفة باللام الملتحقة باسم الجنس المفرد ( والتائفة ) اى النوع الثانى التائفة ( فيما كان جمعا ) اى ذلك فى العام الذى يكون جمعا ( صيغة ومعنى ) كرجال وعبيد او معنى لاصيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى التائفة ( لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة ) لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلثة اقسام آحاد ومثنى وجمع ولكل واحد منها صيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعى ومالك اقل الجمع اثنان لقوله تعالى هذان خصمان اختصموا جوابه ان يقال المراد طائفتان خصمان ( وقوله عليه السلام الاثنان وما فوقهما جماعة محمول على المواريث ) هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث لان للبنتين التائنين كالتائنين ثبت هذا الحكم بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما التائسان وثبت بدلالة قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين الآية ان ليس لما فوق الاختين اكثر من الثلثين فمررنا ان للاختين حكم

رجال او نساء او معنى فقط كرهط وقوم يجوز تخصيصه الى التائفة لانها اقل الجمع فالتخصيص الى مادونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسيخا وان كان مفردا كالرجل او مافى معناه كالنساء والرجال وغيرها من الجموع المسلوب عنها معنى الجمعية بدخول لام الجنس عليها كما تقدم تقريره يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد ( قوله ولكل واحد منها صيغة على حدة ) بل لكل واحد صيغ مختلفة فى غير ضمير المتكلم مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلا فلا يجوز جعل شئ منها غير ما وضع له واستعمالها فيه على وجه الحقيقة ( قوله وقال بعض اصحاب الشافعى ومالك اقل الجمع اثنان ) قال ابن الحاجب موضع الخلاف مثل رجال ومسلمين وضائره الغيبة والخطاب لافى لفظ جماعة ولا فى نحن فعلا ولا فى نحو صفت قلوبكما فانه محل وفاق ﴿ قوله محمول على المواريث ﴾

كاهو الظاهر لعدم صحة المعنى ( ٢٢ ) ( شرح المنار ) حينئذ ( قوله بقوله تعالى فان كانتا اثنتين ) اى من برت بالاخوة يعنى الاختين لابل وام اولاب ( قوله وثبت بدلالة قوله تعالى فان كن نساء اى البنات ولذلك كان الاستدلال فى حق الاخوات بدلالته ( قوله والنساء ) هذا مثال للملتحق بالفرد صيغة لانه جمع صيغة لا معنى بواسطة سقوط اعتبار الجمعية المستفاد من صيغته وان كانت الجمعية غير المقصودة ثابتة فيه كما نبه عليه الشارح آنفا ( قوله ثبت هذا الحكم بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما التائسان ) اراد بهذا



(قوله ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون للبتين الخ) الحاصل ان كون نصيب الاثنين من الاخوات الثلثين ثابت بعبارة الآية الاولى وكون نصيب ما فوقهما ايضا الثلثين ثابت بدلالة الآية الثانية وكون نصيب البنتين الثلثين ثابت بدلالة الآية الاولى وكون نصيب ما فوقهما ايضا الثلثين ثابت بعبارة الآية الثانية ثم انه ليس في المواثيق صورة اخرى الحق فيه الاثنان بالجمع في الاستحقاق سوى البنات والاختات فقد انضح بما قررناه ان ثبوت الحكم المذكور انما هو بمجموع الآيتين وان اوهم بمض عبارات الشارح خلافه وهذا غاية ما يمكن في توجيه كلامه ههنا (قوله لاحراز ٣٣٨ فضيلة الجماعة) قال في الكشف

بعد ما ذكر حل الحديث على سنة تقدم الامام او يحمل على ان الاثنين حكم الجماعة في احراز فضيلة الجماعة وانقادها انتهى وكان الشارح رحمه الله قصد الجمع بين الامرين وفيه ما فيه

الجمع في الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون للبتين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان اولي (والوصايا) كما اذا وصى بشوب على اخوة زيد وكان له اخوان فهو لهما بالاجماع لان الارث فرض والوصية نافذة وهما بعد الموت فكانت الوصية تبعا للارث كما كانت النوازل تبعا للفرائض (او على سنة تقدم الامام) لان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلثة لاحراز فضيلة الجماعة وانما حمل على ما ذكر لانه عليه السلام مبعوث لتعليم

لانزاع في ان اقل الجمع فيه اثنان لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان الاثنين فيها حكم الجماعة (قوله ولما كان للاختين الثلثان) جواب سؤال بان يقال اذا ثبت ان للاختين حكم الجمع ولهما الثلثان فمن اين ثبت ان للبتين الثلثين فاجاب عنه بانه يثبت لهما ذلك بطريق الدلالة وهي ما كان ثبوت الحكم في المسكوت عنه بالطريق الاولى (قوله او على سنة تقدم الامام) يعني محمول على ان حكم سنة تقدم الامام على الاثنين حكم سنة تقدمه على الجماعة في احراز الفضيلة او محمول على اجتماع الرفقة في السفر بعد قوة الاسلام لتهيئه صلى الله عليه وسلم في ابتداء الاسلام عن سفر الواحد والاثنين خشية عليهم من غلبة المشركين بقوله صلى الله عليه وسلم الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب ثم رخص في ذلك بعد ظهور الاسلام وغلبة اهله (قوله وانما حمل على ذلك) جواب سؤال بان يقال لم حاتم الحديث على ما ذكرتم ولم تحملوه على ان اقل الجمع اثنان لغة اجاب عنه بانه انما بحث لبيان الاحكام لا لبيان اوضاع اللغة وان كان يفيدها فثبت ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز لانه لو كان حقيقة فيهما كما هو حقيقة في الثلاثة لزم الاشتراك فوجب ان يكون مجازا لرجحانه على الاشتراك ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون

الحكم مجردان للثنتين الثلثين لان لهما الثلثين كما انهما البنات وثبوتها بهذا الآية الواردة في حق الاختين ثبوتها بها دلالة لاعبارة وان اوهمت خلاف ذلك العبارة الا انه طوى ذكر الدلالة هنا لتبنيها على ارادتها بقوله فيما ياتي ولما كان للاختين الخ واما الآية الثانية فهي في حق البنات عبارة ولكن ثبت بها

الثلثان للاختات دلالة ايضا زعم الشارح حيث اشار الى انه ثبت بدلالتهما ان ليس للاختات (مشتركا) اكثر من الثلثين اى بل الثلثان فعرنا بالاولى عبارة وبالثانية دلالة ان الاثنين حكم الجمع في الاخوات كما عرنا بالاولى دلالة وبالثانية عبارة ان لهما حكمه في البنات هذا وان كان مراده انه ثبت بدلالتهما ان ليس للاختات اكثر من الثلثين بل اما الثلثان او اقل من الثلثين ورد انه لا يثبت بالآية الثانية حينئذ ان للاختات الثلثين بالطريق الاولى ليكون ذلك ثابتا بدلالة النص اذ لا يلزم من ثبوتها للبنات مع قوة قرابتهما ثبوتها للاختات نعم ثبت بها حينئذ ان ليس لهن اكثر من الثلثين بالطريق الاولى لانه يلزم من حرمانهن من اكثر من



(قوله والتقدم سنة كون المصلين جماعة) فيكون الامام محسوباً من الجماعة وهذا جواب عما تمسك به الخصم من ان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة فيدل ذلك على ان المثني ملحق بالثلاثة في صحة اطلاق صيغة الجمع عليه كذا في الكشف ﴿٣٣٩﴾ ولا يذهب عليك ان ذكر هذا الكلام ههنا مما لا وجه له سوى

كونه مورثاً لايهام خلاف المقصود حيث يتوهم الناظر انه من تمة الكلام في حمل الحديث على سنة تقدم الامام مع انه لا تعلق له بذلك اصلاً (قوله اى المشترك فيه) يعنى انه من قبيل الحذف والايصال حذف الجار واوصل الفعل الى المضمر فاستتر فيه كذا حقق في شرح الشريف للمفتاح (قوله احتريز به عن الشيء) وقد يقال هو اشارة في اول الامر الى رد ما زعم ان المشترك يتناول الافراد

الاحكام لالبيان اللغات والتقدم سنة كون المصلين جماعة لاسنة كون المقتدين جماعة بخلاف الجمعة حيث شرطنا لصحة ادائها ثلثة سوى الامام بدليل قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من التذكر وهو الخطيب وثلثة سواء لقوله تعالى فاسعوا (واما المشترك) اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشتركة فيها (فما يتناول افراداً) اراد منها فردين فصاعداً ليتناول القرء فانه مشترك بين المعنيين (مختلفة الحدود) احتريز بها عن العام (على سبيل البديل) احتريز به عن الشيء

مشتركا معنويًا بين الثلاث والاثنين فصاعداً فلا يجاز ولا اشتراك لفظاً (قوله والتقدم سنة كون المصلين جماعة لاسنة كون المقتدين جماعة) مراده بالجماعة الثلاثة فلو كان التقدم سنة كون المقتدين جماعة لما سن تقدم الامام الاعلى الثلاث وليس كذلك بل سن تقدمه على الاثنين فعلمنا ان التقدم سنة كون المصلين جماعة والامام مع الاثنين مصلون جماعة (قوله بخلاف الجمعة الخ) يريد الفرق بين الجمعة وبين سائر الصلاة حيث كان الاثنان جماعة في سائر الصلاة حيث قلم بسنة التقديم مطلقاً دون الجمعة حتى لم يصححوها بالاثنيين مع ان الحديث ورد انهما جماعة وحاصل الفرق انما شرطنا لصحة الجمعة ثلاثة سوى الامام لثلا يلزم صرف واو الجمع من قوله تعالى فاسعوا عن حقيقتها بخبر الواحد وهو غير جائز عندنا (قوله اراد منها فردين فصاعداً) اى اراد من الافراد فردين فصاعداً لانه لا يشترط للاشتراك ثلاثة افراد كما يوحى ظاهر لفظ الجمع واحتريز بقيد الافراد عن الخاص ولم يتعرض له الشارح كما تعرض لبقية القيود ولا بد من ذكر قيد آخر وهو بالوضع الاول عقب قول المصنف فما يتناول لثلا يدخل في التعريف جميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعية لمعان مختلفة باصطلاحات مختلفة فانها ليست بمشتركة على ما صرح به البعض لان المراد بالوضع الاول ان لا يكون وضعه لمعناه بملاحظة وضعه لمعنى آخر قبله والالفاظ المنقولة دائرة على النقل وهو يستدعى لفظ المنقول عنه فيكون وضعها للمنقول اليه مسبوقة بوضعها للمنقول عنه ﴿قوله مختلفة الحدود﴾ اى اختلافاً لا يمكن معه اجتماعها او غير متباينة يجوز اجتماع بعضها مع بعض بان يكون جزأه او لازماً وسنذكر الامثلة ﴿قوله على سبيل البديل﴾ اى بان يكون موضوعاً لهذا مرة ولذلك

الثنين مع قوة قرابتهن حرمان الاخوات منه نعم تتردد الاخوات حينئذ بين ان يكون لهن الثلثان او يكون لهن اقل من الثلثين فلا يثبت لهن الثلثان بدلالة النص بمجرد الآية الثانية ولكن بمعونة الاولى لانها اذا اقتضت ان لا يثبت لهن الثلثان اقتضت ان ليس للاخوات اقل من الثلثين وقد علم بالثانية

ان ليس لهن اكثر منهما فيثبت لهن الثلثان بكلتا الآيتين وهو المطلوب فافهمه (قوله والتقدم سنة كون المصلين جماعة لاسنة كون المقتدين جماعة) فيه نظر لانه اذا كان التقدم سنة كون المصلين جماعة وقد كان الاثنان فما فوقهما جماعة كان التقدم سنة كون المصلين اثنين فما فوقهما فيلزم سنية تقدم الامام على الواحد وهو غير سنة



على سبيل الشمول والعموم اهتماما به لاحترازا عن شيء ولا يلزم ان يكون جميع القيود في التعريف احترازا خصوصا في تعريفات الفقهاء وهو الاظهر كما سيظهر (قوله فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة) الظاهر منه هو ان يكون المراد بالحدود الحقائق فلا يلزم ما يبيح من التعميم ولا يخفى ان كون المراد به في تعريف العام معنى وههنا معنى آخر مستبعد جدانم انه لا يذهب عليك ان قيد الحيثية معتبر في التعريفات فعنى قوله مختلفة الحدود من حيث انها مختلفة الحدود وتناول الشيء للافراد بهذه الحيثية ٣٤٠ محل بحث وكلام فلا حاجة

فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة في معنى الشيثية وهو الثابت في الخارج وله اعتباران اعتبار من حيث الموجودية واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول مشترك معنى وهو مختار فخر الاسلام وبالاختبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله

مرة اخرى او بمعنى انه اذا نظر اليه بالنسبة الى معنى آخر من معانيه كان هذا المعنى بدلا عن ذلك المعنى وقائما مقامه في وقوعه تمام مدلوله كانه ليس له معنى سواه وهم جرا (قوله وله) اى للشيء (قوله فبالاعتبار الاول مشترك معنى) الاشتراك المعنوى ان يكون اللفظ موضوعا لقدر مشترك بين الافراد كالانسان فانه موضوع للقدر المشترك بين افراده وهو الحيوان الناطق وكذا الحيوان موضوع لقدر مشترك بين افراده وهو الجسم النامي والحساس والمشارك اللفظى ان يكون اللفظ موضوعا لمعانيه باوضاع متعددة على الصحيح كالعين فانه موضوعة للذهب والينبوع والركبة وخيار الشيء باوضاع متعددة على سبيل البديل فاشيء ونحوه يتأتى فيه الامران باعتبارين فانه موضوع للحقائق المختلفة باعتبار قدر مشترك بينها وهو الوجودية في الخارج فان نظرنا الى انه موضوع للقدر المشترك بين افراده فيكون مشتركا معنويا لاشتراك الوجود بين سائر الموجودات فيكون افراده متفقة الحدود بهذا الاعتبار وان نظرنا الى ان افراده مختلفة الحدود في الواقع فيكون كالمشترك اللفظى من هذه الحيثية لانه مشترك لفظى لعدم انطباق حده عليه وكذا قال بعض الشراح الشيء عام معنوى على اختيار فخر الاسلام و عام لفظى على اختيار القاضى ابى زيد لامشترك لفظى فعزى الشارح الاشتراك اللفظى الى صاحب التقويم فيه نظر (قوله فعلى هذا) وهو انه اذا كان للشيء ونحوه اعتباران (يلزم الخ) ومقصوده اندراج هذه الاشياء في تعريف العام بكل

في الاحتراز عنه الى شيء آخر فليتأمل (قوله لكن على سبيل الشمول) وفيه ما فيه (قوله وهو الثابت في الخارج) فيه تسامح (قوله اعتبار من حيث الموجودية) والاحتراز عنه في تعريف المشترك بالنظر اليه (قوله فبالاعتبار الاول مشترك معنى الخ) ذكر في الكشف ان لفظ الشيء عام معنوى عند فخر الاسلام لانظى كاظنه القاضى الامام وانه عام لامشترك كاذهباله بعض المتكلمين من اهل السنة فماسنده الشارح الى صاحب التقويم فريية بلاسمية (قوله فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في العام الخ) وانت خير بان المعرف المذكور فيما سبق هو العام اللفظى وكون الشيء كذلك لم يقل به فخر الاسلام

ولامن تبعه كالمصنف وغيره فلا حاجة الى ادراجه في تعريف العام بل لاصح له حتى يلزم ان يكون (من) المراد ما ذكرتم الظاهر ان الاشارة في قول الشارح فعلى هذا الى قوله فيما سبق لكن على سبيل الشمول اذا الشمول من لوازم العموم وما قيل من انه اشارة الى ان يكون للشيء ونحوه اعتباران ومقصوده اندراج هذه الاشياء في تعريف العام بكل من الاعتبارين مردود كيف لا والشيء بالاعتبار الثاني مشترك لفظى على ما صرح به الشارح فلا يصح اندراجه في تعريف العام (قوله فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في العام متفقة الحدود واحد الامرين الخ) اى فعلى هذا الذى ذكرناه



في العام متفقة الحدود احد الامرين اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار معنى ولكن الافراد مختلفة الحقائق ( كالقرء ) بضم القاف وفتحها الموضوع ( للحيض والاطهر و حكمه التوقف فيه ) اى في المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما ( بشرط التأمل ليرجح بعض وجوهه للعمل به ) اى بالمشارك

من الاعتبارين ( قوله ) اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الحقائق ( كالانسان والمسلمين فان كلا منهما يتناول افرادا باعتبار المعنى وهو الحد المشترك الجامع بينهما وهو الاسلام والحيوان الناطق والافراد متفقة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد مختلفة الحقائق كالحيوانية واللونية والشيء فان كلا منهما يتناول افرادا باعتبار معنى وهو الجسم النامى الحساس واللونية والوجودية وتلك الافراد مختلفة الحقائق وحاصله ان العام اما ان يعتبر افراده متفقة الحقائق او مختلفتها فان نظرت الى القدر المشترك بين الافراد كالجسمية والوجودية والاسلام فتفقة الحقائق وان نظرت الى اختلاف الافراد في الواقع ولو بالتشخيص فهي مختلفة الحقائق \* فان قلت كيف يراد بمتفقة الحدود مختلفة الحقائق والحد هو الحقيقة \* قلت الحد يطلق على الحقيقة وعلى الحد الجامع بين الافراد وهي بهذا الاعتبار تسمى متفقة الحدود سواء كان ذلك الحد تمام الحقيقة او بعضها فلا ينافى ان تكون مختلفة الحقائق فيجوز ان يراد بمتفقة الحدود في تعريف العام احد الامرين ويندرج الشيء ونحوه في العام على كل منهما لان افراده متفقة الحدود باعتبار الحد الجامع وان كانت مختلفة الماهية او الهوية اما الاندراج في الامر الاول على اختيار فخر الاسلام فظاهر لان افراده متفقة باعتبار الحد المشترك وهذا القدر كاف في الاندراج وان اختلفت واما على قول صاحب التقويم ففيه نظر لان افراده مختلفة فكيف يندرج في متفق الافراد اللهم الا ان يراد بمتفقتهما الاتفاق باعتبار القدر المشترك فلا ينافى الاختلاف واما الاندراج في الامر الثاني فظاهر بكل من الاعتبارين ولا يخفى عليك ما في عبارة الشارح من الخرازة ( قوله من غير اعتقاد ) حكم معلوم لكن يجب اعتقاد حقيقة المراد وانما قلنا ذلك لان التوقف في النصوص من غير قبول واعتقاد كقوله حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما ) اى من مفهوماته اذا الثابت به واحد منهما غير معين عند السامع من غير رجحان ( قوله بشرط الخ ) يعنى في صيغته وفي غيرها من الادلة والامارات الدالة على

( قوله احد الامرين اما ان يتناول اللفظ الخ ) فيكون اتفاق الحدود عبارة عن اشتراك الافراد في معنى واحد وكون شمول اللفظ اياها باعتباره سواء كانت الافراد متفقة الحقائق او مختلفتها ( قوله من غير اعتقاد حكم معلوم ) سوى ان المراد به حق من ان الشيء يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل الشمول ومعلوم انه من قبيل العام الجنس كحيوان بخلاف الانسان يلزم ان يكون المراد من قوله في تعريف العام متفقة الحدود ما يعنى متفقة الحدود باصطلاح المنطق ومختلفتها ليندرج في تعريفه قسمان الجنس والتوعى



( قوله كما تأمل علماؤنا ) يعنى عند البحث عن المراد بالقرء فى قوله تعالى ثلثة قرء الحيض كما قالوا او الاطهار كما قالت الشافعية ( قوله فوجدوه دالا ) على الجمع قال فى الكشف ولقائل ان يقول معنى الجمع يدل على الطهر لاعلى الحيض لان الطهر هو الجامع والدم ليس بجامع بل هو مجتمع انتهى ويمكن دفعه بان فى الجمع ايضا معنى الاجتماع ولا حاجة فى تمام الكلام الى اعتبار صحة اتصاف الحيض بالجمع بطريق حمل المواطنة ولذا قالوا فى بيانه لانه الدم المجتمع فليتأمل وقال فى فصول البدائع ان الجمع بمعنى الاجتماع للدم وبمعنى الجمعية لاله وللطهر لان الطهر عدم الدم والعدم لا يؤثر فلا تلتفت الى القول بان الجامع هو الطهر انتهى ( قوله لانه هو الدم المجتمع ) فى الرحم ذكر القاتنى فى شرح المعنى انه غير مسلم بل الحيض عبارة عن ورود الدم المجتمع وقت الطهر ( قوله ومنتقل من الطهر الى الحيض ) وفى شرح المصنف رحمه الله والدم منتقل من الداخل الى الخارج وهو اظهر واولى لسلامته عن السؤال الآتى ذكره ثم ﴿ ٣٤٢ ﴾ الظاهر ان الضمير فى قول الشارح

منتقل عائد الى الحيض فقوله الى الحيض ريك لا يخفى ( قوله ولقائل ان يقول هذا الاستدلال انما يستقيم الخ ) اخذه الشارح من جامع الاسرار للكاكى وكأنه ايضا اخذه من كلام صاحب الكشف الذى نقلناه لكنه تصرف فيه بما افسده كما سيظهر ولعل هذا الاعتراض ساقط جدا اذ ليس مراد القوم الا ان مادة قرأ يعنى القاف والراء والهزمة

كما تأمل علماؤنا فى لفظ القرء فوجدوه دالا على الجمع كما يقال قرأت الشيء أى جمته وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرأ النجم اذا انتقل وكلاهما موجودان فى الحيض لانه هو الدم المجتمع فى الرحم ومنتقل من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض كذا قاله الشراح \* ولقائل ان يقول هذا الاستدلال انما يستقيم اذا كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل أى الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر اولى به وكذا الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر لا يقال الطهر اول المنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم لان المراد من الطهر الطهر الشرعى وهو لا يكون اول المنتقل عنه لتوقفه على الحيض \* فان قلت اذا ثبت الرجحان من حيث اصل التركيب لا يكون مشتركا لان المشترك مالا يكون رجحان لاحد معنيه على الآخر لغة \* قلت القرء هنا

تعيين المراد ( قوله كما تأمل علماؤنا فى لفظ القرء الخ ) وقال بعض الشارحين تأملنا فى القرء فوجدنا وجوه اشتقاقه دالة على الجمع لغة والانتقال فحملناها على الحيض لاعلى الطهر لان الاجتماع انما يكون فى الاول لا فى الثانى لكون الاول عينا والثانى عرضا وكذا الانتقال لا يتصور فى الطهر لان الانتقال

على هذا الترتيب لمادلت فى اكثر استعمالها او فى جميعه على معنى الجمع او الانتقال ودارت مع ( صفة ) هذين المعنيين كان الحيض احق بالارادة من لفظ القرء بالنسبة الى الطهر لوجودها فيه دون الطهر فيحمل عليه عند عدم القرينة على خلافه لان لفظ القرء بمعنى الجامع والجموع كيف والقرء ليس بمصدر بل هو اسم للدم او الطهر ( قوله اذا كان القرء بمعنى المفعول ) أى بمعنى المجتمع كذا فى جامع الاسرار ولعل الشارح رحمه الله اسقطه من اللفظ لظهور فساده وكأنه زعم ان المجتمع فى قولهم لانه الدم المجتمع على صيغة المفعول ولا صحة له لان اجتماع لازم حتما ( قوله لان المراد من الطهر الطهر الشرعى ) يمكن ان يقال ليس الكلام ههنا الا فى ان المتبادر من القرء حين اطلق هو الحيض دون الطهر ولا يذهب عليك انه لا حاجة فى تمامه الى اعتبار كون المراد بالطهر المذكور الطهر الشرعى وان كان المراد فى الآية والمعتبر فى العدة ذلك ( قوله لتوقفه على الحيض ) اذ المتبر فى العدة شرعا هو الطهر المتخلل بين الدمين كما سبق

( قوله المجتمع ) المناسب لما أتى المجموع وقوله ومنتقل منه الى الحيض فيه وضع الظاهر موضع المضمحل



( قوله واعتبار كونه في الاصل مصدرا ومستعملا الخ ) انت خير بان الظاهر منه هو ان يكون لفظ القرء منقولا ولم يقل به احد على ٣٤٣ انه يتوقف على كون المصدر لقولهم قرأت الشيء اى جمعه وقولهم

قرأ النجم على قرأ بالفتح او الضم وهو ممنوع فالصواب في تقرير الكلام ماقرناه آنفا والافوق له هو ان يقال ههنا واعتبار دلالة هذه المادة في موارد الاستعمال على شيء يوجد في الحيض دون الطهر وترجيح ارادة الحيض

من القرء بذلك غير قادح في كونه متساوى الدلالة عليهما لغيره بحسب الاشتراك ( قوله والاولى ان يستدل على كون القرء للحيض الخ ) وقد استدل ايضا عليه بان اثلاثة اسم خاص لعدد معلوم ولو حمل على الاطهار لانقضت العدة بقرآن وبعض الثالث وقد سبق تحقيقه في مباحث الخاص ( قوله لانه تعرض عند ذكر الخلف للباس عن الحيض الخ ) وفيه انه يجوز ان يكون تعرض له لتوقف تحقق الطهر الشرعى على وجود الحيض لان المعتبرة في العدة هو الحيض كما هو المدعى ( قوله وقال الشافى ) ذهب الشافى والقاضى

اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم للدم او الطهر واعتبار كونه في الاصل مصدرا ومستعملا في اى معنى انما يكون بالتأمل وهو لا يمنع كون المشترك متساوى الدلالة والاولى ان يستدل على كون القرء للحيض بقوله تعالى واللاتى يتسنن من الحيض لانه تعرض عند ذكر الخلف للباس عن الحيض دون الطهر فلم ان المراد في الاصل هو الحيض ( ولا عموم له ) اى للمشارك عندنا يعنى لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد وقال الشافى يجوز ان يراد من المشترك كلا معنيه عند التجرد من القرائن ولا يحمل على احدهما الا بقريئة والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ومحل النزاع ارادة كل واحد

صفة تحتاج الى موصوف تقوم هى به وهو الجوهر لا العرض على ما عرف في الكلام وبهذا يمكن دفع الاشكال قد بئر ( قوله ليس بمصدر ) اى لا قرأت المرأة اذا حاضت او طهرت بل هو اسم لنفس الدم او لتعيين الهبة الحاصلة عند الانقطاع ( قوله فالاولى ان يستدل على كون القرء للحيض بقوله تعالى الخ ) وبقوله صلى الله عليه وسلم دعى الصلاة ايام اقرائك رواه ابن ماجة واحمد بن حديث عائشة وقوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة نتان وعدتها حيضتان رواه ابو داود وابن ماجة والترمذى والدارقطنى من حديث عائشة رضى الله عنها لقائل ان يقول لا يلزم من قوله تعالى واللاتى يتسنن الاية ان تكون الاشهر مقام الحيض اذ يجوز ان يكون مقام الطهار لان الطهر المتخلل بين الدمين لا يتصور بدون الحيض ( قوله لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد الخ ) تجرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشارك في استعمال واحد جميع معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد به الباصرة والجارية والذهب وغيرها من معانيها ورأيت الجون ويراد به الابيض والاسود وقرأت هند ويراد به حاضت وطهرت فقبل يجوز وبه قال الشافى وجماعة وقيل لا يجوز وبه قلنا وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة اما اذا لم يمكن كما في صيغة افعال على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة على القول باشتراكها فلا عموم اتفاقا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وبه قال الشافى وتبعه الباقلانى وجماعة من المعتزلة ( قوله والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ) لك ان نقول قد ذكر الشارح عند

ابو بكر الباقلانى وجماعة من مشايخ المعتزلة كالجبائى والقاضى عبد الجبار الى جواز عمومه لو صح الجمع بين معانيه كالعين في الباصرة والشمس لا استعمال القرء في الحيض والطهر معا الا ان عند الشافى والباقلانى اذا لم تدل القرينة على احد معانيه وجب حمله على الكل وعند الباقرين لا يجب كذا في الكشف ( قوله والعام عنده قسمان الخ )



من معنييه على ان يكون مرادا ومناطاً للحكم واما ارادة كليهما فغير جائز اتفاقا والفرق بينهما ان في اعتبار المعية يصير كل واحد من معنييه جزء المعنى وفي عدم اعتبارها يصير كل واحد كأنه هو المعنى بتمامه مثاله قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو المماثلة فرجع محمد والشافعي المثل صورة لانه ابعد عن المخالفة التي هي ضد المماثلة وابو حنيفة وابو يوسف رجحا المثل معنى لانه مراد في مالا مثل له صورة بالاجماع فلو اريد المثل صورة يلزم تعميم المشترك وهذا انما يلزم محمد لان الشافعي رحمه الله يلتزمه متمسكا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار فتعين ارادة المعنيين جوابه منع كون الصلاة مشتركة بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن اهل اللغة بل حقيقة في الدعاء وههنا لم يمكن ان يحمل على الدعاء فحمل على العناية بشأن النبي عليه السلام اظهارا لشرفه مجازا اطلاقا للملزوم على اللازم اذ الاستغفار والرحمة يستلزمان

تعريف المشترك ان العام عندنا قسمان ايضا قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة فان صح ما ذكره فلا وجه لتخصيص ذلك بالشافعي والجواب ان هذا خاص بالشافعي كذا ذكره غير الشارح واما ما ذكره الشارح في تعريف المشترك ففيه نظر ولم اجد احدا من الشراح تعرض له ( قوله وهذا ) اي تعميم المشترك وهو المثل ( انما يلزم محمدا ) لان المعنى يراد فيها لامثل له صورة بالاتفاق فلو اريد الصورة فبالمثل صورة لزم القول بالتعميم كما قاله محمد وهو لا يقول به ( قوله متمسكا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي ) فان لفظ الصلاة مشترك بين الرحمة والاستغفار وقد استعمل فيهما دفعة لاسناده الى ضمير الجلالة والملائكة فلا يخلو اما ان لا يراد واحدا منهما وهو باطل او يراد احدهما دون الآخر وهو باطل ايضا والا يلزم اسناد الاستغفار الى الله تعالى واسناد الرحمة الى الملائكة وها باطلان فتعين ان يكون المراد كليهما فيلزم استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه الحقيقيين واجاب بعض المحققين عن الاستدلال بالآية بانا لان لم ان الصلاة من محل النزاع لجواز ان يراد بها في الجميع معناها الحقيقي او معناها المجازي فان اريد الاول كان المراد والله اعلم ان الله تعالى يدعو بدعوته تعالى ونقدس بايصال الخير الى النبي صلى الله عليه وسلم ومن لازمه الرحمة وعلى هذا المعنى يحمل قول من قال بان الصلاة من الله الرحمة لاعلى ان الصلاة وضعت حقيقة للرحمة وان اريد الثاني حمل على ما يليق بالمقام كإرادة الخير ونحوها ولا بأس باختلاف ذلك المعنى لاختلاف الموصوف ولا يكون من باب الاشتراك بحسب الموضوع ( قوله اطلاقا للملزوم على اللازم ) الظاهر انه اراد بالملزوم الدعاء

العام عندنا ايضا قسمان على ما ذكره في تعريف المشترك وقد عرفت ما فيه ( قوله فحمل على العناية بشأن النبي عليه الصلاة والسلام ) فيم الرحمة والاستغفار ( قوله اذ الاستغفار والرحمة يستلزمان الاعتناء ) وفيه بحث والصواب اذ الدعاء يستلزم الاعتناء كما لا يخفى



الاعتناء وما قاله قوام الدين الاتقاني في شرح المنار بان تقدير الآية ان الله يصلى وملائكته يصلون فلا يعم المشترك فاسد لانه حذف بلا دليل اذ يصلون لا يصلح ان يكون دليلا على يصلى لانه ليس بمعنى يصلون ولهذا لا يقال زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب في الارض اى السفر ومن الآخر استعمال آله الضرب ولنا ان المشترك اما ان يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع بانفاق أئمة اللغة وكذا الثاني اذ لاعلاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل واحد منهما والمعنى المجازى وهو المجموع فان قلت معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين مراد وموضوع له لانه جزء من المجموع فلا مجاز فيه قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة واعتبار وضعه للآخر يوجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة ويراد احدهما على انه نفس الموضوع له

وباللازم معناه لكن قوله اذ الاستغفار والرحمة الخ مشعر بانهما الملزوم وهو مناف لما ذكره ويمكن ان يقال المراد بالدعاء هنا الرحمة والاستغفار لانهما فردان له والاعتبار لازم لهما (قوله وما قاله قوام الدين الاتقاني في شرح المنار) صوابه قوام الدين الكاكي لان الاتقاني لم يشرح المنار (قوله بان تقدير الآية) الانسب ان يقول من ان تقدير الآية ان الله تعالى يصلى وملائكته يصلون فلا يلزم استعمال اللفظ المشترك في مدلوله دفعة بل المراد بالخبر المحذوف الرحمة وبالمذكور الاستغفار (قوله لانه حذف بلا دليل) ممنوع بل بدليل وهو يصلون لانه علم منه ان الخبر المحذوف من لفظ الصلاة وكان تقديره مقردا ليوافق الخبر عنه كما ان يصلون ذكر بلفظ الجمع لذلك فالجمع والتنثنية من العوارض والدال في الحقيقة اتما هو نفس المادة ولا يشترط ان يكون معنى المحذوف معنى المذكور مطلقا لصحة الدلالة بل ذلك ان لم تكن قرينة تدل على معنى المحذوف اما اذا كان فلا وهننا وجدت قرينة تدل على ان معنى الخبر المحذوف الرحمة وهى قرينة المقام لانه المناسب للبارى تعالى بخلاف زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب في الارض اى السفر ومن الآخر استعمال آله الضرب فانه لا يصح لعدم القرينة (قوله قلت الوضع الخ) يعنى الوضع عبارة عن تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث يقتصر على ذلك المعنى ولا يراد به غيره عند الاستعمال حدا بما لا يمكن الا

(قوله وما قاله قوام الدين الاتقاني) شرح الاتقاني للمنار غير مسموع وقد وقع هذا النقل في بعض مأخذ الشارح من الشرح بلفظ قوام الدين والمراد به قوام الدين الكاكي لا قوام الدين الاتقاني وشرحه هو الشرح المسمى بجامع الاسرار (٢) ولعل الشارح رحمه الله غلط من الاشتراك الاسمى فزعم ان المراد بقوام الدين هو الاتقاني ثم تقدير الآية بذلك المذكور في الكشف ايضا وقد اخذه الكاكي منه وما يتعلق بذلك من الجرح والتعديل سبق ذكره قيل مباحث الامر قد ذكر (قوله وكذا الثاني اذ لاعلاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين) واطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل به كذا في التلويح



( قوله والاخر مما يناسبه ) يعنى بالآخر المجموع ( قوله ولقائل ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين الخ ) يجوز ان يقال ان مراد صاحب التنقيح بهذا الكلام هو التحقيق لوجه اختيار اصحابنا القول بعدم عموم المشترك لالزام الخصم في القول به حتى يرد ذلك ﴿ ٣٤٦ ﴾ ( قوله ويقول معنى تخصيص الخ )

والآخر مما يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز \* ولقائل ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم ويقول كل واحد من المعنيين موضوع له من غير اشتراط افراد واجتماع يستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل في الحالين نفس الموضوع له فيكون حقيقة ويقول معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا لذلك من بين الالفاظ كما يقال اياك نعبد ومعناه نخضك بالعبادة فلا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى ( واما المؤول فماترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي ) اعترض عليه بان تقييد حد المؤول بقوله من المشترك بقوله بغالب الراس ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين للمؤول لوجوده بدونهما فان الخفي والمشكل والمجمل اذا زال الخفا عنها بدليل ظني كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا وكذا الظاهر والنص اذا حمل على بعض وجوههما يصيران مؤولين بالاختلاف مع ان القيد من متفيان واجيب عنه بان المراد من المشترك المشترك اللغوي وهو مافيه خفا ومن قوله بغالب الرأي ما يوجب الظن اعم من ان يكون رأيا او خبر الواحد فينبذ بدخل جميع اقسامه في \* ولقائل ان يقول المراد من المشترك

ليس باعتراض مستقل بل من تنمية الاعتراض الثاني يعنى ان الباء ههنا داخل على المقصور لا على المقصور عليه على هو المتعارف في لفظ التخصيص وان كان الاصل دخولها على المقصور عليه كما حققه الشريف في شرح المفتاح ( قوله منفردا لذلك ) افرادا حقيقيا او اضافيا فلا ينافي وقوع الترادف كما ظن ( قوله بدليل ظني ) قيده لان هذه الاشياء اذ الحقها البيان بدليل قطعي سمي مفسرا كما ذكر في الميزان ( قوله وهو مافيه خفاء ) تفسيره بذلك مما فيه خفاء واقرّب منه ان يفسر بما فيه احتمال كما وقع في بعض الشروح على انه غير شامل للظاهر والنص اذ لا خفاء فيهما ( قوله ومن قوله بغالب الرأي ما يوجب الظن الخ ) كذا في الكشف وقال في التلويح غالب الرأي ( قوله اذا حمل على بعض

اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الافراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة دون الآخر بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة فباستعماله في المعنيين على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ كما هو محل النزاع لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه مناسب الموضوع له وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز \* فان قلت لم لا يجوز ان يراد كل منهما على انه مناسب للموضوع له \* قلت ذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من افرادة وهذا ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال واستعمال اللفظ في المعنيين المجازيين باطل بالاتفاق ( قوله ولقائل ان يقول المراد الخ ) هذا كلام وارد ظاهر حسن اخذ من الشروح وقوله ولقائل ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحى الخ الجواب

وجوههما ) اى بدليل ظني مطلقا كما في الثلاثة السابقة لان حكم المؤول العمل به على احتمال الغلط فلا ( ان )

يكون ترجيح بعض وجوهه بقطعي والا لكان مفسرا لا يحتمل له كانه هو عليه ( قوله فينبذ بدخل جميع اقسامه فيه ) حتى المؤول الذي كان نصا او ظاهرا وزال خفاءه بخبر الواحد لان في الظاهر والنص باعتبار احتمالهما التأويل نوع خفاء بحسب اللغة



الاصطلاحى لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى فيكون التعريف لنوع من المؤول وهو المؤول من المشترك للمطاق المؤول لانه في بيان اقسام النظم صيغة واحدة وماعدا المؤول من المشترك ليس منها لانه يتغير دلالة الوضعية بالتأويل فان قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلاة وبالتأويل والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام النظم بخلاف المؤول من المشترك فان القرء بعد ان ترجح ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان قبله \* فان قلت في المؤول تين المراد بالرأى وكيف يدخل في اقسام النظم \* قلت اثر الرأى في اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لالى الرأى اعلم ان ترجح بعض وجوه المشترك قديكون بالتأمل في صيغته كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون بالنظر الى سباقه فاننا اذا نظرنا الى لفظة ثلثة وجدناه

ان الاصل المذكور غير معطر لما مر ولانسلم ان لا يكون دلالة المأول من غير المشترك دلالة باللفظ غاية ما فيه ان يكون دالا بعد التأويل على ما يحمل عليه بطريق المجاز وذا لا يخرج من عن الدلالة باللفظ الى الدلالة من غير اللفظ لان دلالة المجاز افضية بالاختلاف والدلالة اللفظية دلالة بالصيغة والتأمل مظهر للعلاقة الثابتة بالدليل الصارف للفظ الى معناه المجازى لاثبت فلا فرق بينه وبين انواع المأول من هذه الخئية فلا بد من تعريف يعمها ولهذا عرفه بعضهم بأنه ما ترجح احد محتملاته بدليل ظنى يشمل المأول من المشترك والظنى والمشكل ويشمل الراجع بالقياس والراجع بخبر الواحد وحينئذ فيتعين ان يكون المراد من المشترك المذكور في التعريف اللغوى لكن يفسر بما فيه احتمال لا بما فيه خفاء لثلا يراد الظاهر والنص فانهما يمتلان التأويل وليس فيهما خفاء فيدخل في الحد جميع اقسام المأول (قوله فان قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضأ لكل صلاة) رواه ابن ماجه من حديث عدى بن ثابت عن ابيه عن جده وافظه المستحاضة تدع الصلاة ايام اقراءها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة وروى بالفاظ اخر من طرق (قوله وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك) لا الى الرأى لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى قالوا وهذا كالجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد فيكون الحكم ثابتا قطعاً وان كان خبر الواحد لا يوجب الحكم قطعاً لان بعد البيان يضاف الى التفسير لكونه اقوى لا الى خبر الواحد الا ترى الى قوله صلى الله عليه وسلم اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك لما التحق

الظن سواء حصل من خبر الواحد او القياس انتهى وهو الاظهر ثم ان لفظ الغالب معين لكون المراد ذلك اذ المعهود في كلامهم التعبير عن الاجتهاد بالرأى لا بغالب الرأى وهذا ظاهر وان خفي على جميع الناظرين في المقام (قوله فان قوله عليه الصلاة والسلام المستحاضة الخ) وهو نص كما سيحجى من الشارح رحمه الله (قوله فلا يكون بعد التأويل منه) من اقسام النظم صيغة واحدة (قوله فان قلت في المأول بتبين المراد بالرأى الخ) الظاهر ان السؤال ببعض انواع المأول وهو الذى كان بيانه بالقياس والا فقد يكون البيان فيه بخبر الواحد كما سبق (قوله وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأى) لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى كالحكم في المنصوص عليه يضاف الى النص وان كان في غيره يضاف الى العلة



دالا على عسدد معلوم فحملناه على الحيض لئلا ينقص عنها كما قررناه فيما سبق وقد يكون بالنظر الى سياقه وهو آخر الكلام كقوله تعالى الذى احلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها وقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثانى من الحل بدليل الرفث \* فان قلت فى المؤول لا بد من اعتبار شئ آخر غير الوضع والنظم ما يكون دلالة على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر \* قلت لانسلم فان وجوه النظم اى طريقه اعم من ان يكون باعتباره فى نفسه او بالنظر الى غيره (وحكمه العمل به) اى حكم المؤول وجوب العمل به (على احتمال الغلط) والسهوا كمن وجسد ماء فغلب على ظنه طهارته يلزمه التوضؤ به على احتمال الغلط حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته لزمه اعادة الصلاة

(قوله والنظم ما يكون دلالة الخ) فيه ما فيه وكان الظاهر ان يقول واقسام النظم صيغة ولغة

بيانا لقوله تعالى اقيموا الصلوة مثبت فرضية القعدة الاخيرة لما ذكرنا وفيه نظر لما ذكر فى الميزان ان المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد فهو مأول ولان الكشف التام لا يحصل بالبيان الظنى فلا يثبت به الفرضية لانها لا يثبت الا بما هو قطعى الدلالة او الثبوت فلا يثبت الفرضية بخبر الواحد وان كان قطعى الدلالة فى نفسه ولا بالعلم الخصوص منه وان كان قطعى الثبوت فى نفسه واما استدلالهم بالقعدة الاخيرة ففاسد لانها ليست بفرضية قطعية بل هى واجبة ولكن الواجب نوعان واجب فى قوة الفرض فى العمل كالوتر عند ابي حنيفة حتى منع ذكره صحة الفجر كذكر العشاء وواجب دون الفرض فى العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركها ولكن لا تفسد الصلاة فالقعدة من القسم الاول فلذلك سميها فرضا فلما انه يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر جاحدها فلا الاترى ان ابا بكر الاصم ومالك لم يكفرا بانكارها فرضيتها ولم يكفرا بنى عباس رضى الله عنهما بانكاره ربا النقيدين مع لحوق البيان باية الربا فى الاشياء الستة ولم يكفر من الكفر فرضية مسح الربع مع لحوق خبر المغيرة بيانا بمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وكيف يثبت الحكم قطعا بمثل هذا البيان وفى ثبوتها بيانا شبهة قوله فلذا غير الاقسام الاخر قلنا ممنوع بل انما غيرها باعتبار ان فيه ترجيح بعض وجوه المشترك او المجمل كذا قيل وواجب بعض المحققين عن السؤال بان هذا انما يكون ان لو كانت اللام فى المال للمأول المعهود فى المقسوم وليس كذلك بل هو لا حقيقة من حيث هى او للمعهود لا باعتبار كونه من المشترك ولا من اقسام التقسيم الاول لئلا يلزم اما فساد التقسيم او فساد التعريف ولا محذور فى اخذه فى التقسيم باعتبار كونه من المشترك وهو نوع منه وفى التعريف باعتبار ماهيته وحقيقته الكلية فان ذلك عمل بمقتضيات الاحوال واعطاء



( قوله على ان الظاهر علم

فلا يكون المعنى ملتفتا اليه )  
 ظاهر كلامه يدل على ان  
 مراده الاشارة الى اندفاع  
 المحذور المذكور  
 وان لم يحمل الظهور  
 على الظهور اللغوي بل  
 على المصطلح وفيه بحث  
 ظاهر على انه يلزم الغنية  
 حينئذ عن سائر اجزاء  
 التعريف ( قوله احترز به  
 عن الخفي والمشكل ) الظاهر  
 ان المحترز عنه على ما ذكر  
 الخفي والمشكل بعد ظهور  
 المراد منهما والافهما قد  
 خرجا بقوله ظهر المراد  
 كيف ومطلع احدهما هو  
 قوله ما خفي

لان التأويل ان ثبت بالرأى فلا حظله في اصابة الحق حقيقة وان ثبت بخبر الواحد فيكون  
 الثابت به ظنيا لا قطعيا ( واما الظاهر فاسم للكلام ) وفيه اشارة الى ان الظاهر من  
 اقسام النظم ولكنه متعلق بالمركبات ( ظهر المراد به ) اي بالكلام اراد  
 بالظهور الظهور اللغوي وهو الوضوح لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه على  
 ان الظاهر علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه ( للسامع ) اذا كان من اهل  
 اللسان ( بصيغته ) اي بسماها احترز به عن الخفي والمشكل فان ظهور  
 المراد منهما بعد السماع موقوف على الطلب والتأمل وعن النص ايضا فان

لكل مقام ما يستحقه ( قوله لان التأويل ان ثبت بالرأى فلا حظله في اصابة الحق )  
 اي حقيقته اذا اجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة خلافا للمعتزلة ( قوله ولكنه متعلق  
 بالمركبات ) اعلم ان الاقسام التي يتعلق بالنظم منها ما يتعلق بالمفردات كالتى تقدمت  
 من الاقسام الاربعة ومنها ما يتعلق بالمركبات كالتى نحن فيها فلذا قال فاسم لكلام  
 اذ الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد ( قوله اراد بالظهور ) اي في قوله ظهر  
 المراد به اللغوي و اراد من الظهور في قوله واما الظاهر المصطلح فيكون  
 تعريف الاصطلاحى باللغوي فلا دور ( قوله على ان الظاهر علم فلا يكون  
 المعنى ملتفتا اليه ) فلا يلزم الدور اذا الدور انما يلزم اذا كان معنى الظاهر ملتفتا اليه  
 ولما صار علما على ذلك المسمى لم يلتفت الى معناه الغير العامى بخلاف اللفظ اذا كان له  
 معنى ثم جعل علما لم يلتفت الى معناه قبل العلمية بل يقطع النظر عنه كما في  
 عبدالله علما وحينئذ لا يلزم الدور ﴿ قوله للسامع ﴾ اعترض بان ظهور  
 المراد لا يختص بظهوره للسامع فانه كما يظهر له يظهر للناظر في المكتوب واجيب  
 بان الشارح لم يدع انه اختص بالسامع بل بين متعلقا لظهور المراد اذا بدله  
 من احد يظهر في حقه فيبين ان الظهور للسامع وسكت عن الناظر لانه بمنزلة السامع  
 من الكتاب فان الكتاب كالتكلم والنظر فيه كالسامع ولهذا كان الكتاب كالخطاب  
 في الشرع حتى كان التبليغ من النبي صلى الله عليه وسلم بالكتاب كالتبليغ منه بالخطاب  
 والاحكام تثبت بالكتاب مثل الطلاق والنكاح والعناق والبيع والشهادة والقضاء  
 والرواية ونحوها كما ثبت بالخطاب من غير فرق ولما كان السماع من المتكلم هو  
 الاصل والنظر في الكتاب خالفا عنه بنى الكلام على ماهو الاصل دون ماهو  
 خلف عنه ولهذا لم يعترض احد من الاصوليين للنظر في الكتاب في تفسير الظاهر  
 بل الكل تعرضوا للسمع لا غيره ( قوله اذا كان من اهل اللسان ) اعترض  
 بان كلام المصنف لا يحتاج الى هذا القيد لان ظهور المراد للسامع اول للناظر  
 لا يكون الا بعد كونه من اهل اللسان واجيب بان هذا القيد لبيان شرط

( قوله لان التأويل ان ثبت بالحق )

يصح هذا التردد عند من  
 يجعل التعريف المذكور  
 لطلاق المؤول ويحمل المشترك  
 على اللغوي وغالب الرأى  
 على غالب الظن مطلقا  
 وكذا عند من يجعله  
 للمؤول من المشترك فقط  
 ويبقى المشترك على معناه  
 الاصطلاحى ويحمل غالب  
 الرأى ايضا على ما ذكرناه  
 ويقول ان معناه الظن  
 الغالب سواء حصل من  
 خبر الواحد او القياس  
 او التأمل في الصيغة كما في ثلاثة قروء



(قوله حتى يخرج عنه المحكم) وكذا المفسر وقد يقال يخرج المفسر والمحكم بقوله بصيغته اذ لا بد فيهما من قرآن  
نطقية وعقلية تنضم اليهما حتى يخرجهما عن احتمال التأويل ﴿ ٣٥٠ ﴾ والتخصيص والنسخ فليتأمل

الظهور فيه بمعنى في المتكلم لابنفس الصيغة كقوله تعالى واحل الله البيع  
وحرم الربا فهو الظاهر في الاحلال والتحريم \* فان قلت كان ينبغي ان يقول  
ويكون محتملا للتأويل والتخصيص حتى يخرج عنه المحكم \* قلت لم يذكره  
اكْتفاءً بذكره في تعريف المحكم ( وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر  
منه ) على سبيل الظن عند بعض لانه يحتمل الجواز وعلى سبيل القطع عند  
عامة المتأخرين اذ لا اعتبار لاحتمال غير ناش من دليل حتى صح اثبات الحدود  
والكفارات بالظاهر ( واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر ) يعني

الظهور فانه لما لم يحصل الا بهذا القيد كان ذلك شرطه لاحتماله ولما شمل لفظ  
السامع من هو من اهل اللسان ومن لم يكن منه بعمومه لاستتراق الجنس بدخول  
اللام فيه كان تقدير الكلام الظاهر ما ظهر المراد منه لكل سامع او ما ظهر منه المراد  
للسامعين اجمع وهو غير مستقيم لاستزامه ان يكون ظهور المراد لغير اهل  
اللسان وهو فاسد فوجب ان يحمل على السامع الذي هو من اهل اللسان فيبين  
الشارح هذا الجمل بتقيده كانه عليه صاحب الميزان فكان هذا من الشارح تصريحا  
لما يفهم بالضرورة وبيانا لجمل الكلام كما هو مقتضى الشرح ( قوله قات )  
حاصل الجواب انه لم يذكره اعتمادا على ذكره في المفسر والمحكم قال بعض  
الشرح الصواب ان يقال ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة ويكون محتملا للتأويل  
والتخصيص حتى يخرج المحكم فيكون مانعا انتهى وهذا هو الانسب لان  
التعريف للايضاح والكشف والاحالة على الغير محل بهذا الغرض خصوصا  
اذا كانت الاحالة على ماسأني ﴿ قوله ﴾ وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه  
الح ﴿ اختلاف العلماء في حكم الظاهر فذهب الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ  
ما وراء النهر وعامة الاصوليين الى وجوب العمل بما ظهر منه على سبيل  
الظن لاحتماله الجواز لان كل حقيقة تحتمل الجواز وذهب العراقيون والقاضي  
ابو زيد ومن تابعه الى وجوب العمل به قطعا لعدم اعتبار ما لا ينشأ عن دليل  
من الاحتمال ﴿ قوله ﴾ واما النص الح ﴿ لقائل ان يقول هذا التعريف غير مانع  
لصدقه على المفسر والمحكم فالاولى ان يقيد بقوله مع احتمال التأويل  
ويمكن ان يجاب بانه ترك هذا القيد اعتمادا على فهم الزكي من تعريف المفسر  
لا يقال بل ذكر التأويل في الحكم لانا نقول بل هو جزء من التعريف لامن الحكم  
فيلزم الدور لان الحكم فرع التصور \* اعلم ان احتمال النص التأويل والتخصيص  
على سبيل منع الخلو دون منع الجمع فان الاحتمالين ربما يجتمعان في العام وانما  
اعتبرنا احدهما لانهما لو اعتبرا معا في النص لا يكون شيء من الخصاص نصا لانه

(قوله لم يذكره اكتفاء  
بذكره في تعريف  
المحكم) الصواب ان يقال  
لم يذكره اكتفاء بذكر  
تقيده في تعريف المحكم  
لان قيد يخرج المحكم عن  
تعريف غيره لا يكون  
معتبرا في تعريفه ليدكر  
فيه وعدم احتمال التأويل  
والتخصيص مسد كور  
في تعريفه بواسطة ذكر  
عدم احتمال التبديل فيه  
اذ هو اعم من عدم  
احتمالهما واحتمال النسخ  
جميعا ولذا فسر القاتني  
التبديل والتغيير بتلك  
الثلاثة ثم حاصل الجواب  
ان ما ذكره في تعريف  
المحكم قرينة على ان  
احتمال التأويل والتخصيص  
مراد في تعريف الظاهر  
وان لم يذكره صريحا ولا ينجي  
انك اذا اعتبرت في احد  
الاقسام عدم امر لم يلزم  
اعتبار ذلك الامر في قسميه  
لجواز ان يعتبر فيه عدمه  
ايضا ويكون الفرق بينهما  
بوجه آخر ولذا كان عدم  
احتمال التأويل والتخصيص  
معتبرا في الحكم وقسيمه  
المفسر الممتاز عنه باحتماله



( قوله اى بان يكون المعنى الزائد غرض المتكلم فيه تأمل اذ ليس يلزم ان يكون المعنى الذى سبق له الكلام فى النص زائدا على اصل المعنى وكأنه اغتر بظاهر المثال الآتى اعنى قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية والظاهر ان يقال بان يكون المعنى الذى از داد به النص وضوحا على الظاهر ( قوله وعدمه شرط فى الظاهر ) وقد يقال عبارة الشراح هكذا ولا يكون معناه مقصودا ﴿ ٣٥١ ﴾ بالسوق ومرادهم هو ان لا يكون السوق معتبرا فى الظاهر لان

لا يكون موجودا فيه اصلا وحاصله عدم اشتراط السوق لاشتراط عدم السوق فلا يرد عليهم ما اورده صاحب الكشف ولا يقدح فى ذلك عدم فرقه فى امثلة الظاهر بين المسوق وغيره ( قوله وقال ايضا ليس ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا ) اذ ليس بين قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا فى اطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكحوا ما

يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر ( لمعنى من المتكلم ) اى بان يكون المعنى الزائد غرض المتكلم والكلام مسوقا له بقريته ( لافى نفس الصيغة ) يعنى لا يكون فى اللفظ ما يدل عليه وضعا مثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فهم منه معنى اباحة النكاح وبين العدد والكلام سبق للمعنى الثانى يدل عليه سياق الآية وهو قوله تعالى فان ختم ان لا تعدلوا فواحدة فالآية ظاهرة فى الاباحة نص فى العدد \* اعلم ان الشراح ذكروا ان السوق شرط فى النص وعدمه شرط فى الظاهر وقالوا فى الفرق بينهما لو قيل رأيت فلاناحين جاءنى القوم كان قوله جاءنى القوم ظاهرا لكون مجيء القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءنى القوم كان نصا لكونه مقصودا قال صاحب الكشف رحمه الله تعالى هذا كلام حسن لكنه مخالف لعامة كتب الاصول لانهم ما فرقوا فى امثلة الظاهر بين المسوق وغيره ولو كان عدم السوق شرطا فى الظاهر لما غفل عنه النكاح عادة واقتيدوا فى حده هذا القيد وقال ايضا ليس ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقريته نظمية تنضم اليه سياقا او سابقا الى هنا كلامه

طاب لكم من النساء مع كونه غير مسوق فيه فرق فى فهم المعنى للسامع وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض كذا فى الكشف ( قوله بقريته نظمية تنضم اليه ) سياقا او سابقا تدل

لا يحتمل التخصيص فتأمل ( قوله مثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ) هذا مثال يكون الظاهر باعتبار لفظه والنص باعتبار لفظ آخر فان لفظ فانكحوا ظاهرا فى حل النكاح لان كل احد من اهل اللسان يفهم من هذه الآية بمجرد سماع صيغتها جواز النكاح بدون تأمل فيها اذ ادنى درجات الامر ان يثبت الاباحة الا انه مسوق لبيان العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع \* فان قلت لم لا يجوز ان يكون سوق الكلام لاجلها فيكون نصا فيهما \* فالجواب انه لا يجوز اذ الاباحة عرفت قبل بنصوص اخر كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فيكون جملة على ذلك حملا للكلام على الاعادة لا الافادة والحمل على الافادة الجديدة اولى \* واقائله ان يقول

تلك القرينة على ان قصد المتكلم بالسوق ذلك المعنى كذا فى الكشف وبه يظهر ان اعتباره للقرينة النطقية انما هو للدلالة على ان غرض المتكلم من السوق ذلك لانها قسيمة لسوق الكلام كما هو المفهوم من الاعتراض الآتى ذكره

المصنف يشعر بانه منهم حيث قال وحكمه كذا فلم يقيد بقوله على احتمال الغلط كما قيد فى غيره ( قوله لمعنى من المتكلم ) هو سوقه الكلام لاجل ذلك المعنى كما يقال احسنوا الى فلان الذى يفرح بضرحتى ويعتم بغمى فانه نص فى الامر بالاحسان ظاهرا فى بيان محبته قاله القاتنى



(قوله ولقائل ان يقول قوله بمعنى من المتكلم الخ) فلا وجه لحمل العبارة ٣٥٢ المذكورة على القرينة النطقية كما يفهم

\* ولقائل ان يقول قوله بمعنى من المتكلم اعم من كونه قرينة نطقية او سوق كلام او غيره  
ولادلالة للعام على الخاص وايضا لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية تدل على ان  
قصد المتكلم ذلك المعنى ولم يبق احتمالاتا وويل هو في حيز الجزل لتعين المراد حينئذ ولا نسلم  
انه غفل عنه الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب قالا في الآية المذكورة نص  
في بيان العدد لانه سيق الكلام له وهذا يقتضي ان يكون عدم السوق شرطا  
في الظاهر والامصاص تعليلا له وانما لم يذكر عدم السوق في الظاهر اعتادا على  
كونه مفهوما من تعريف النص (وحكمه وجوب العمل بما وضع على احتمال تأويل)

هذا انما يتأتى ان لو كان هذا النص لاحقا وما هو المبيح سابقا (قوله ولقائل  
ان يقول قوله بمعنى من المتكلم الخ) الجواب عن الاول ان صاحب الكشف مثل  
للقرينة النطقية ببيان العدد في الآية المذكورة اعنى قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع  
واستدل على ذلك بكلام شمس الائمة اما النص فما ازداد بيانا بقرينة تقتزن  
باللفظ من المتكلم واعترض عليه بعض المحشين بان هذا الاستدلال غير مستقيم لانه  
ليس في كلام شمس الائمة ما يدل على ان القرينة نطقية لان القرينة المقترنة  
باللفظ كما تكون نطقية تكون حالية واجاب عنه صاحب الكشف بانه لاشئ هنا  
يعنى في الآية المذكورة يزداد به البيان الا القرينة النطقية على ان القرينة المقترنة  
باللفظ لا تكون الا نطقية لان القرينة الحالية مقترنة بالمتكلم المقترنة والمحلية مقترنة  
بالحل انتهى وهذا يشير الى ان القرينة النطقية خاصة بالآية المذكورة لان  
القرينة منحصرة في النطقية وحينئذ لا يخالفه وعن الثاني ان ازدياد الوضوح اذا  
حصل بقرينة نطقية لا يلزم نفي الاحتمال لان كل حقيقة يحتمل المجاز لاحتماله  
وعن الثالث بانه كيف يجوز لمثل هؤلاء الائمة العظام في مقام التعريف والتعيين  
ان يتركوا قيما يحتاج اليه في التعريف ولا يصير التعريف جامعا لابه ولا يفهم  
المراد بدونه وبعد ما انقضى التعريف وابتدؤا تعريف آخر واتموا قيوده  
وشرعوا في بيان مثال التعريف الثاني اشاروا الى تعريف ذلك القيد بطريق المفهوم  
وليس هذا الا الغاز وتعمية على انا لا نسلم ان هذا يقتضي ان يكون عدم السوق  
شرطا في الظاهر (قوله والامصاص تعليلا له) يعنى وان لم يكن عدم السوق  
شرطا في الظاهر لما صح تعليلا صاحب المنتخب وفخر الاسلام به في النص لانه  
يكون تعليلا بالمشارك بين الظاهر والنص والتعليل بالمشارك غير مفيد قلنا لا نسلم  
انه تعليل بمجرد السوق بل تعليل بالسوق لاجل العادة الذي ازداد الظاهر به  
وضوحا ومثل هذا السوق ليس يتمحق في الظاهر اذ الظهور في الظاهر ليس  
بمضاف الى السوق بل يضاف الى سماع الصيغة لا غير فوجود السوق وعدمه غير ملتفت

من كلام صاحب الكشف  
فيه وفي التحقيق ثم ان  
ازدياد وضوح النص  
بمجرد السوق منه  
صاحب الكشف صريحا  
وفعل ما فعله لذلك فتعميم  
العبارة المذكورة له مع  
عدم التعرض لابطال منعه  
ليس بموج (قوله او غيره)  
كالقرينة الحالية (قوله  
وايضا لو كان زيادة وضوحه  
بانضمام قرينة نطقية الخ)  
وفيه بحث لان مراتب  
الدلالة متفاوتة وليس  
جميعها بقسود في احتمال  
التأويل على ان دلالة  
القرينة ليس الا على ان  
قصد المتكلم بالسوق ذلك  
المعنى كما قررناه لاعلى تعيين  
المراد بالكلام حتى يرد  
ذلك ولو كان السوق  
قادحا في احتمال التأويل  
لما احتمله النص مطلقا  
(قوله وهذا يقتضي ان  
يكون عدم السوق شرطا  
في الظاهر) يريد ان المقام مقام  
الفرق بين النص والظاهر  
فلو لم يكن عدم السوق  
معتبرا في الظاهر لكان  
التعليل بامر مشترك بينهما  
فلا يفيد وعلى هذا لو قال  
والالكان غير مفيد لكان اولي



وهو حمل الكلام على غير الظاهر (هو) اى ذلك التأويل (في حيز المجاز) وانما قال في حيز المجاز اشارة الى عدم الانحصار في المجاز بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره والى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية وانما ذكر الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لان النص لما احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر فلا نحتاج الى احتمال الظاهر اولى (واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص) سواء كان ذلك لمعنى في النص بان كان مجازا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان التفسير او في غيره بان كان عاما فلحقه ما نسبته باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود

اليه في تحقق الظهور فلا يكون التعليل بالسوق في النص باهر مشترك يوضحه ان السوق في النص لاجل معنى يزداد به النص وضوحا غير مدلول الصيغة مثل التفرقة بين البيع والربوا في آية الربوا والعدد في آية النكاح والسوق الذى يوجد في الظاهر لاجل مدلول الصيغة فقط فهذا امر آخر لاتعلق به سوق النص فلا يكون هذا تعليلا باهر مشترك فالسوق في النص لاجل القرينة المفيدة لزيادة الوضوح دون مجرد السوق الذى لا يثبت به معنى زائدا في مدلول الصيغة ولا اثر لهذا النوع من السوق في زيادة الوضوح فلهذا يوجد في الظاهر ولا يتوقف فهم المراد عليه بوجه بل المراد يفهم بالصيغة لا غير والحاصل ان السوق منظور اليه في النص دون الظاهر وعند تجريد النظر عن السوق لا يكون معدوما فعدمه ليس بشرط في الظاهر على انه يجوز ان يكون اختيار فخر الاسلام وصاحب المنتجب غير اختيار شمس الأئمة وغيره (قوله وغيره) اى كالتقيد (قوله والى ان هذا الاحتمال) لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية لانه لا عبرة لاحتمال لم ينشأ عن دليل (قوله على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل) اى ان كان خاصا ولا التخصيص ان كان عاما كما ذكره شمس الأئمة وفخر الاسلام وتبعهما صاحب الوافي وعمامة الشارحين وهذا يوهم ان التأويل يختص بالخاص كالتخصيص بالعام وليس كذلك فان قوله تعالى فسجد الملائكة كما يحتمل التخصيص يحتمل التأويل وقوله لكنه يحتمل التخصيص كما في قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم ذكر الجمع واراد به جبريل (قوله سواء كان ذلك) اى ازدياد الوضوح (قوله كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون) وسيأتي التمثيل بهذه الآية للمفسر في كلام المصنف فيكون هذا تكرارا بالنسبة الى

(قوله وانما قال في حيز المجاز اشارة الى عدم الانحصار الخ) لا يذهب عليك ان انتظامه للمجاز محل كلام فضلا عن كونه اشارة الى عدم الانحصار فيه فالاولى ان يقتصر على الوجه الثانى (قوله كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر الخ) جعل المصنف الآية المذكورة فيما سيجي مثلا للمفسر فقط وقد قيل يحتمل ان يكون مثلا للاقسام الاربعة وكلام الشارح ههنا على هذا القول

(قوله لا يبقى معه احتمال التأويل) ان كان خاصا واحتمال التخصيص ان كان عاما قاله القسائى وكان المصنف عمم فاراد التأويل بطريق التخصيص او غيره



( قوله فصار نصا ) لا يقال حكم النص احتمال التخصيص والتأويل على ما صرح حوايه واراد المصنف ايضا بالتأويل ما يع التخصيص كما به عليه الشارح رحمه الله في اثناء التقرير فاذا لم يحتمل التخصيص كيف يكون نصا لانا نقول المراد احتمال احدهما والا فلا يكون شيء من الخاص نصا ﴿ ٣٥٤ ﴾ اشير اليه في التلويح واحتمال

الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض بقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا \* فان قلت اذا لم يحتمل التخصيص فكيف يجوز الاستثناء بقوله الا ابليس \* قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع لانه جنى ولكنه يحتمل التأويل وهو الحمل على التفرقة فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل \* ولقائل ان يقول سوق الكلام لبيان سجودهم ما يأتي ولو اخر المصنف كل مثال عقيب تعريفه لكان اولي ( قوله قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع لانه جنى ) ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا يتناول الامر في قوله تعالى واذقلنا للملائكة اسجدوا لادم بل الجواب ان الاستثناء ليس بتخصيص عندنا كما مر فلا يرد نقضا ( قوله ولكنه يحتمل التأويل ) هذا راجع الى قوله فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار نصا ولكنه اي هذا النص يحتمل التأويل ( قوله فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا ) له واعترض بانه لادلالة لاجمعون على رفع احتمال التفرقة فان قولهم كلهم اجمعون بمنزلة حسن بسن كثير يسير ولادلالة لهذه التواضع الا على ما يدل عليه المتبوع واجيب بانا لانسلم ذلك فقد قال الزجاج والمبرد في قوله تعالى فسجد للملائكة كلهم اجمعون ان كلهم دال على الاحاطة وجمعون على ان السجود منهم في حالة واحدة حملا على الافادة دون الاعداء ومثله منقول عن الفراء ولكن هذا لا يستقيم على قول جمهور النحاة فان الصحيح عندهم ان كلمة اجمعين لا تفيد اتحاد الوقت بل هي مثل كلمة كل في افادة العموم مطلقا بدليل قوله تعالى لاغوينهم اجمعين قال ابن مالك في شرح التسهيل مذهب البصريين التسوية بين كلهم وجمعين في افادة العموم وزعم الفراء ان اجمعين يفيد انهم كانوا مجتمعين في وقت الفعل والصحيح ان ذلك ممكن وليس بجواب بدليل لاغوينهم اجمعين لان اغواءهم لا يكون في وقت واحد ولكن هذا لا يرد على اصحابنا لان بحثهم فيما اذا اجتمع كل وجمعون فان الحمل على الافادة والتأسيس اولي من الحمل على التأكيد وفي هذه الآية لم يجتمع بينهما فلا يقتضى اتحاد الوقت بل يقتضى العموم المطلق ولا يلزم من عدم اقتضائه الاتحاد في هذه الصورة عدم اقتضائه له عند الاجتماع ( قوله ولقائل ان يقول ) سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك

التخصيص ان انقطع بذلك  
فاحتمال التأويل باق  
( قوله قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص الخ )  
قال في التلويح ورد هذا الجواب بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا يتناول الامر في قوله تعالى واذقلنا للملائكة اسجدوا بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس بتخصيص ( قوله ولكنه يحتمل التأويل ) استدرالك من قوله انقطع ذلك الاحتمال ثم انما ذكر على قول المبرد والزجاج ان كلهم دال على الاحاطة وجمعون على ان السجود منهم في حالة واحدة وقال الرضى ليس بشيء لانك اذا قلت جاءني القوم اجمعون فمعناه الشمول والاحاطة اتفاقا منهم لاجتماعهم في وقت واحد فكذا يكون

مع تقدم لفظ كلهم وكانها كرها ترادف افظان بمعنى واحد واي محذور في ذلك مع قصد ( لا ) المانعة وتبعه العلامة الفتازاني في شرح التلويح ( قوله ولقائل ان يقول سوق الكلام لبيان الخ ) كذا في الشرح ( قوله قلت الاستثناء الخ ) رد هذا الجواب بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على



الاكلى ويمكن ان يجاب عنه بانه ﴿٣٥٥﴾ يجوز ان يكون مبنى هذا الكلام عدم اشتراط عدم السوق

في الظاهر كما سبق على انه لا يبعد ان يقال ان سوق الكلام ليس بوجودهم جميعا فانه ادخل في بيان شفاعته ما فعله ابيس ( قوله وفيه نظر ) كذا في شرح المعنى للاقاى ووجه النظر بانه يلزم منه ان يدخل هذا المثال في تعريف المحكم لانه يصدق عليه انه لا يقبل النسخ ويمكن ان يجاب عنه بانه لا تبين حقيقى بين هذه الاقسام فيجوز ان يكون مفسرا من وجهه ومحكما من وجهه ( قوله والمحكم في هذه المرتبة ) ولذا لم يقل في تعريفه فما ازداد وضوحا على المفسر كما قال في تعريف النص والمفسر ( قوله ضمن احكم معنى امتنع ) سبيل التغليب وهو باب واسع ولهذا لا يتناوله الامر في قوله تعالى واذقلنا للملائكة اسجدوا قال التفتازانى بل الجواب مامر ان الاستثناء ليس بتخصيص ( قوله مع احتمال الغير ) اى غير المراد كما صرح به في التلويح ( قوله حيث لا يقبل النسخ والتبديل )

فصار نصا في ذلك لظاهرهما ( وحكمه وجوب العمل به ) قطعا لكنه ( على احتمال النسخ ) \* فان قلت فسجد خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضى الى الكذب والغلط فلا يكون مفسرا \* ثلث المفسر يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ اتمانها من حيث هو خبر لا من حيث انه مفسر فلا يضر نافي التمثيل كذا قيل وفيه نظر لانه يدخل هذا المثال في تعريف المحكم \* اعلم ان ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالا بعيدا وظهور معه احتمال ابعده وظهور لاحتمال للغير اصلا فالظاهر في المرتبة الاولى والنص في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة ولا مرتبة فوقها في الظهور والمحكم في هذه المرتبة الا انه اقوى من المفسر حيث لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتأويل ( واما المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل ) ضمن احكم معنى امتنع فاستعمل بعن ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي عليه السلام ويسمى محكما لغيره ( وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال )

لاظهارا جوابه ان النص يستلزم الظاهر لانه هو زيادة ارادة المتكلم وهذا ضرورى كذا قيل ( قوله وفيه نظر ) وجهه ان هذه الآية لا تصالح مثالا للمفسر لانها خبر واخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لانه يؤدي الى الكذب والغلط وذلك يستحيل على الله تعالى لتعاليه عن ذلك واختلاف الحيثية لا يفيد هنا اذ قيد الحيثية انما يعتبر في الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات فلا يمكن ان يقال ان هذه الآية تحتمل النسخ من حيث كونها مفسرة لما يلزم من المحذور ولهذا اورد بعضهم في نظيره قوله تعالى فاقتلوا المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا \* فان قيل هذه الآية لا يحتمل النسخ ايضا لانقطاع الوحي بموت النبي صلى الله عليه وسلم فلا يكون مفسرا فالجواب ان المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده فلا شىء من القرآن يحتمل النسخ على ان ذكر المثال انما هو ايضاح ولا يشترط فيه المطابقة للاصل بخلاف الدليل ( قوله ضمن احكم معنى امتنع فاستعمل بعن ) يقال احكمت فلانا عن كذا اى منعته فالمحكم ما امتنع المراد به عن النسخ والتبديل ويجوز انه ضمن احكم معنى امن يقال بناء محكم اى مأمون عن الانتقاض فيكون التقدير ما من المراد به عن التبديل وقيل امتنع وامن لازمان واحكم متعدولا لانهما معلومان واحكم مجهول فلا تناسب بينهما واجيب بان كونهما لازمين واحكم متعديا ممنوع بل احكم لازم وقوله معلومان واحكم مجهول قلنا لا يشترط في التضمن الاستواء في المعلوماتية والمجهولية اذ المضمن هو المعنى دون اللفظ ( قوله وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي صلى الله عليه وسلم الخ ) وذلك لانه لا نسخ الا

كما لا يقبل التخصيص والتأويل يشعر بان التبديل لا يشمل الاخيرين وقد علمت انه يشملهما



لما فرغ من بيان كل واحد من هذه الاقسام بين نظير كل واحد فقال (كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا) هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاحلال والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربا لان الكفار كانوا يدعون حل الربا ويقولون انما البيع مثل الربا فراد الله تعالى ذلك بقوله واحل الله البيع وحرم الربا فيهما فرق (وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون) مثال للمفسر (وقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم) نظير للمحكم (ويظهر) يعني كل واحد من هذه الاربعة موجب للحكم قطعا لكن يظهر (التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى) يعني ليصير الظاهر متروكا عند معارضته النص ويكون النص

بالوحي ولا وحي بعده فمن هذا عرفنا ان التقسيم بحسب زمن النبي صلى الله عليه وسلم لان النصوص كلها بعد وفاته صارت محكمة لغيرها ﴿ قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون ﴾ مثال للمفسر ان الله بكل شيء عليم مثال للمحكم في التمثيل بهما نظرا لانه ان اشترط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأييد كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس في قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبدل ولم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل اراد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لاستلزامه الكذب والغلط تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد يجب بان المفسر هو قوله تعالى الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله تعالى فسجد قيل في جعل هذه الآية من قبيل المفسر نظر من جهة اخرى وهو ان السجود يستعمل بمعنى الخضوع ايضا قال الله تعالى ألم تر ان الله يسجد له من في السموات الآية فلا يخلوا ما ان يكون بالاشتراك اللفظي كما اختاره بعض العلماء او بالمعنى كما اختاره البعض او بطريق المجاز وعلى التقادير يكون الاحتمال باقيا فكيف يكون مفسرا ويمكن ان يجب عنه بان المفسر هو اسناد السجود الى الملائكة هذا على ان المناقشة في المثال ليس من دأب المحصلين وغرض المصنف ليس الا مجرد التمثيل قيل هذه الآية تصلح ان تكون مثلا للاقسام الاربعة اعنى الظاهر واخواته فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما ﴿ قوله ليصير الظاهر متروكا عند معارضته

والمعنى فما احكم المراد به  
ممتعا ذلك المراد عن  
احتمال النسخ والتبدل



راجحا وكلاهما متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر متروكا عند معارضته المحكم \* فان قلت التعارض انما يكون عند تساوى الحجيتين المتقابلتين في القوة فعند رجحان احدهما كيف يتحقق التعارض \* قلت التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل الحجيتين بان يقتضى احدهما خلاف ما يقتضيه الاخرى سواء كانتا متساويتين او لامثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فالاول ظاهر في اباحة النكاح وهو يقتضى حل الخماسة والثاني نص في بيان العدد وهذا يقتضى حرمة الخماسة فلما تعارض رجح النص لقوته \* فان قلت معنى مثنى اثنتان او ثلاث وثلاث ثلاثة فلم اختار لفظ مثنى وثلاث ولم يقل اثنتين وثلاثة ولا يجوز للحر اثنتان او ثلاث او اربع ولم ذكر بالواو ولم يذكر باو والواو يقتضى ان يكون له ولاية الجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك \* قلت الخطاب للجميع والمفهوم من هذا الترتيب ان يكون لكل واحد ولاية الجمع بين اثنتين او ثلاث او اربع كما يقال اقتسموا هذه الدراهم اثنتين اثنتين او ثلاثة ثلاثة والمفهوم منه ان يأخذ كل واحد درهمين او ثلاثة ولو قال درهمين لم يفهم هذا المعنى مثنى نصب على الحال يعنى فانكحوا الطيبات لكم معدودات بهذا العدد والجواب عن الثاني انه لو ذكر اول كان المفهوم ان يقتصر كل واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد والمراد ان يكون له ان ينكح اثنتين ان شاء وثلاثا ان شاء واربعاً ان شاء بدون التجاوز عنها وهذا المراد لم يفهم الا بالواو ومقاله المصنف في شرحه من ان الواو في مثنى وثلاث ورباع بمعنى اوفبعيد عن التحقيق لما سمعت من فائدة

النص) لان النص لما كان اوضح من الظاهر والمفسر اقوى من النص والمحكم اعلى من المفسر كان العمل بالراجح واجبا ولان فيه جمعا بين الدليلين لا يمكن حمل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس ولانا انما لم نعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل يعضده فلما تأيد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه وكذا في النص مع المفرد المفسر مع المحكم ( قوله قلت التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك الخ ) حاصله ان المراد بالتعارض هنا صورة من حيث النفي والاثبات لاحقيقته الموجبة لالغاء حجية الدليلين اذ هي عبارة عن تقابل الحجيتين على السواء ولا مساواة فيما نحن فيه للتفاوت الذي ذكرنا بين هذه الاربعة ( قوله قلت الخطاب للجميع ) المناسب ان يقول قلت الجواب عن الاول ليقابله قوله والجواب عن الثاني والمراد بالثاني هو قوله ولم ذكر بالواو

( قوله ولايجوز للحر  
الانثتان الخ ) والثلاثة  
مع الثلاثة يكون ستة  
والاربعة مع الاربعة  
يكون ثمانية ( قوله اول كان  
المفهوم ان يقتصر كل  
واحد من الناكحين الخ )  
الا يرى انك لو قلت  
اقتسموا هذا المال درهمين  
درهمين او ثلاثة ثلاثة  
او اربعة اربعة اعلمت  
انه لا يسوغ لهم ان يقتسموا  
الاحاد انواع هذه القسمة  
بان يكونوا متفقين في عدد  
منها ولا يكون لهم ان  
يجمعوا بينهما بان يعطوا  
لبعض درهمين وللبعض  
ثلاثة وللبعض اربعة



ذكر الواو ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة نص مفيد لا يجاب الوضوء لكل صلاة وسوق الكلام له لكنه يحتمل التأويل بان يراد من الصلاة وقتها كما يقال آتيك لصلاة الفجر اى لوقتها وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر لانه لا يحتمل التأويل فتعارضاً فرجح المفسر على النص (حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة) لانكاح هذا مثال لتعارضهما من المسائل لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم وقوله الى شهر مفسر في المتعة اذ النكاح لا يقبل التوقيت فرجح المفسر \* ولقائل ان يقول في التعارض بينهما نظر لانه يقتضى كلامين مستقلين وههنا ليس كذلك بل معناه انه دار بين ان يكون نكاحاً ومتعة فرجح كونه متعة قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر والمحكم ما وجد في النصوص

(قوله وسوق الكلام له)

ولم يذكر باو الخ ( قوله قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضأ لكل صلاة ) تقدم تخريجه واما قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة فذكر سبب ابن الجوزى ان الامام ابوحنيفة رحمه الله رواه انتهى وفي شرح مختصر الطحاوى روى ابوحنيفة عن هشام بن عروة عن ابيه عن عايشة رضى الله عنها ان النبي صلى الله تعالى عليه قال لفاطمة بنت ابى جيش توضىء لوقت كل صلاة ذكره محمد فى الاصل مفصلاً وقال ابن قدامة فى المغنى وروى فى بعض الفاظ حديث فاطمة بنت ابى جيش وتوضىء لوقت كل صلاة ( قوله هذا مثال لتعارضهما ) اى المفسر والنص هكذا فى غالب الشروح لكن قال الامام فى خير الاسلام هذه الامثلة من قبيل تعارض النص مع المحكم ويمكن التوفيق بانه ليس مراده من المحكم ما هو قسيم المفسر بل مالا يحتمل الاوجه واحداً وهو بهذا المعنى يرادف المفسر فتنبه لذلك باطلاقه على المفسر فيخرج المفسر ويحمل النص عليه فيفسد هذا النكاح وقال زفر يصح هذا النكاح ويبطل الشرط اذ التوقيت شرط فاسد والنكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة قلنا النكاح الموقت نكاح متعة معنى والعبرة للمعنى والفرق بين نكاح المتعة ونكاح الموقت ان الموقت يذكر بلفظ النكاح والتزويج وفى المتعة بلفظ التمتع كتمتع واستمتع كذا ذكر شيخ الاسلام قال بعض المحققين والذى يظهر مع ذلك عدم اشتراط الشهود فى المتعة وتعيين المدة وفى الموقت الشهود وتعيينها ( قوله ولقائل ان يقول الخ ) يمكن ان يقال هو فى قوة كلامين تقديرهما على ان المراد بالتعارض صورة من حيث النفي والاثبات كما مر ( قوله قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر والمحكم ما وجد فى النصوص )

الظاهر من سوق الكلام هو ان يكون الضمير المجرور لا يجاب الوضوء لكل صلاة وفيه ما فيه ( قوله لكنه يحتمل التأويل بان يراد الخ ) قد وجه التأويل فى عامة الكتب بان اللام يحتمل الاستعارة للوقت

(قوله ولكن احتمال المتعة قائم) اعتبروا قيامه مجازاً



(قوله ثم هي كانت تختمل ان لا يتكرر ﴿ ٣٥٩ ﴾ وجوبها لان الامر لا يقتضى التكرار) الظاهر ان عدم اقتضاء

الامر التكرار غير كاف في تحقق التعارض بين هذه الآية والآية الدالة على التكرار لان غايته ان يكون احدهما ساكتا والآخر ناطقا نعم لو كان موجب الامر اقتضاء عدم التكرار وليس كذلك (قوله والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام المذكورة) وفيه بحث لان لكل منها احكاما مستقلة (قوله لا يصلح ان يكون صفة لعارض لانه احتزبه عن المشكل والمجمل والمتشابه الخ) اخذه الشارح رحمه الله من شرح المنار للجلال الدين التباتي وفيه بحث لان مبناه وان يكون الاحتراز عن الثلاثة المذكورة بقوله بغير الصيغة بعهد

(قوله تختمل ان لا يتكرر وجوبها) سواء كان وجوبها مع التوقيت لوقت مكرر او غير مكرر او لا معه ثم ان هذا الكلام يقتضى انها تختمل تكرار وجوبها ايضا وقد علمت ان الامر لا يقتضى التكرار ولا يختمله (قوله وهذه محكمة في التوقيت) هذا

ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه ظاهر في معناه بالنظر الى عارف اللسان من غير تأمل نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام لاجاب الصلاة مفسر من حيث انها كانت مجملة فسرها النبي عليه السلام بقوله وفعله ثم هي كانت تختمل ان لا يتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضى التكرار وقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اى فرضا موقتا يقتضى التكرار وهذه محكمة في التوقيت ترجحت على تلك (واما الخفي) اعلم ان هذه الاقسام اضداد تقابل الاقسام المذكورة فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام المذكورة ولهذا قال فيما سبق القسم الثاني في وجوه البيان وهي اربعة ولم يقل ثمانية (فما خفي مراده بعارض) يعنى صيغة الكلام تكون ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن خفي بسبب عارض نذكره ان شاء الله تعالى (غير الصيغة) بالجر لا يصلح ان يكون صفة لعارض لانه احتزبه قلت قد مثل له بعضهم مثالا بقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر في قبول الشهادة اى شهادة العدل لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء ولا يختمل معنى آخر والثاني محكم لالتحاق التأييد به فالاول بعمومه يقتضى شهادة المحدث في القذف اذا تاب لانه يصدق عليه انه عدل بعد التوبة والثاني يقتضى الرد وان تاب فيرجع الثاني على الاول \* ولقائل ان يقول لاناسلم ان الاول مفسر لان المفسر ما لا يختمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله اشهدوا الآية يختمل الايجاب والندب ويتناول باطلاقة الاعمى والعبد وليس المرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع الاحتمال مع انه لا يلزم من صحة الاشهاد القبول فان شهادة العميان وابى العاقدين والمحدودين في قذف صحيحة حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم تقبل شهادتهم \* واجيب بان النظر على المثال ليس بقوى واعلم ان اراد المثال ليس من الوازم لان الاصل يتمهد بالدليل بالمثل و اراد المثال للتوضيح والتقريب (قوله ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تعالى اقيموا الصلوة الخ) فيه شيء لانا لاناسلم ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا يقتضى التكرار اذ غاية ما يفهم منه ان الصلاة فرض في وقت اما انها تفترض في اوقات فلا دلالة للآية على ذلك وكان هذا هو الموجب لذكر الشارح هذا المثال بصيغة الامكان والا فبعض الشارحين لم يذكروه بها فتأمل (قوله بالجر لا يصلح ان يكون صفة) الى قوله بل هو بدل المناسب ان يقول بالجر على البدلية من قوله بعارض اى بسبب غير الصيغة ولا يصلح ان يكون صيغة الخ ثم لاناسلم الفساد على الجر على الوصفية مسلم وقوله من قبيل انها تقتضى التكرار ممنوع لانها لا يقتضى الا مجرد التوقيت وبيان ان لها وقتا يفعل



دخولها تحت قوله بعارض وليس كذلك لان كتب القوم مشحونة بان خفاء الخفي لعارض وخفاء الثلاثة لنفس اللفظ بل هو بمجموع قوله بعارض غير الصيغة على ما صرح به السراج الهندي في شرح المعنى وقوله غير الصيغة صفة كاشفة لقوله بعارض فلا يرد عليه شيء فليتأمل ( قوله وهو فاسد ) لان الصيغة لا يصلح اطلاق العارض عليها ( قوله اى بسبب غير الصيغة ) باضافة السبب الى الغير ( قوله وعبارة شمس الأئمة وهى ماخفي مراده مارض في غير الصيغة ) كذا في جميع النسخ وقوله وهو ان الخفاء في هذه الثلاثة بعارض في الصيغة مبنى عليه لكن عبارة شمس الأئمة بعارض في غير الصيغة بدون لفظ غير ﴿ ٢٦٠ ﴾ حتى تعرض المحققون كصاحب

عن المشكل والمجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخلفا في هذه الثلاثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد بل هو بدل من قوله بعارض اى بسبب غير الصيغة وعبارة شمس الأئمة وهى ماخفي مراده بعارض في غير الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز فيهما ايين وهو ان الخفاء في هذه الثلاثة بعارض في الصيغة وهو دقة المعاني او الاستعارة البدعية في المشكل وازدحام المعاني وتواردها على لفظ من غير رجحان في المجمل وكذلك المتشابه ونظير الخفي الخفي في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير زى وهىئة ( لا ينال لانا ان اعربناه بدلا فيدخل المعنى الى ان خفاءه بسبب غير الصيغة فيخرج بمنطوقه المشكل والمجمل والمتشابه لان خفاءها بنفس الصيغة وان اعربناه صفة تخرج هذه المذكورات بمفهومه وافهم مع ذلك ان الصيغة عارضة للمعنى كيفية العوارض وهو كذلك في لواقع فلا فساد لكن خروجها بالمنطوق اولى وهو انما يتأتى على تقدير الجر على البدلية ( قوله وعبارة شمس الأئمة وهى ماخفي مراده بعارض في غير الصيغة الخ ) قال بعض الشراح لامنافاة بين كلام فخر الاسلام حيث قال ماخفي مراده بعارض غير الصيغة وكلام شمس الأئمة حيث قال بعارض في نفس الصيغة لان كلا منهما مقتضاه واحد وهو ان خفاء الخفي بعارض لافي نفس الصيغة الا ان شمس الأئمة جعل الصيغة ظرفا لذلك العارض والظرف يغاير المظروف وجعل فخر الاسلام غير الصيغة صفة للعارض وصرح بالمغايرة فهما متوافقان في الحقيقة \* فان قيل لم لا يجعل خفاء الخفي بنفس اللفظ كان ظهور الظاهر بنفس اللفظ عملا بحقيقة التقابل فالجواب ان الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان خفاء الخفي بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء

الكشف والسراج الهندي للتوفيق بين عبارة هذه وبين قول فخر الاسلام ماخفي مراده بعارض غير فيه من غير تعرض الى تكرار وعدمه لان الموقوت من الاشياء ما جعل له وقت يفعل فيه كما نص عليه صاحب عمدة الحفاظ فكان الحق ان يقال ثم هى كانت تحتل عدم التوقيت وقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اى فرضا موقوتا يقتضى التوقيت وهو محكم فيه يترجح على ذلك المفسر وكان الشارح اعتمد في تقريره على ما ذكره زيد بن اسلم ان معنا موقتا منجما وانه يقال وقته فهو موقوت ووقته فهو موقت فيكون

التوقيت على هذا مستلزما للتكرار ( قوله بل هو بدل من قوله بعارض ) جملة بدلا من عارض مع ( فلا ) تصريحه بالقول بانه احتراز عن تلك البلية لا تلخص عن الفساد الذى هو فساد كون العارض نفس الصيغة مع انه غيرها اذ غاية البدلية ههنا ان يكون المبدل منه في حكم التنحية حتى كان بقاء السببية داخلية على غير الصيغة وما كان في حكمها الا يكون منهى بالكلية معدوما بالمرّة بل يكون مرادا في بدل الكل على ان البديل نفسه صدق وهذا يستلزم قطعا ان يكون خفاء تلك الثلاثة بعارض هو الصيغة على انه سيجرّع عبارة شمس الأئمة المقتضية لعدم كونه بنفس الصيغة ويحتمل لفظ المصنف اضافة عارض الى غير الصيغة بمعنى في وان قلت الاضافة بمعناها فيوافق عبارة شمس الأئمة ( قوله وكذلك المتشابه ) اشارة الى ان فيه ازدحام المعاني للمجمل ولقد حكم فيما أتى بصدق تعريف المجمل عليه وفيه ذكر ازدحامها فيه



الصيغة بسبب ذلك (قوله ليس هذا من تمة الحد الخ) اذ قد حصل المقصود وهو الاحتراز عن التلته بدونه (قوله معتبر شرعا) يعني في السرقة كما يدل عليه قوله احترازنا بالقييد الاول عمادون نصاب السرقة وفيه تأمل (قوله من حرز اجنبي) بالاضافة ( ولا يقدح ذلك ﴿ ٣٦١ ﴾ في اعتبارها قيدين فيما يجيء (قوله كمال فيه شركة للسارق) لوقال

للاخذ لكان اولي لان الكلام في تعريف السرقة (قوله وبالسادس الخ) وهو قوله وهو قاصد للحفاظ (قوله والسابع) هو قوله في نومه او غيبته (قوله فانها خفية) مرتبط بالمتن والضمير للإية

(قوله قيل الظاهر والخفي) الصواب التعبير بالظهور والخفاء لانهما الامران الموجودان اللذان يظن تعاقبهما على موضع واحد كالسواد والياض بخلاف الظاهر والخفي وان جازت تسميتهما ايضا بالمتضادين مجازا كالاسود والابيض (قوله لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال الخ) فان قلت قد قيل ان المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة فيجوز ان يجتمع الضدان في محل واحد من جهتين لانهما متقابلان قلت قد ذكر ملازده ان التقيد بقيد من جهة واحدة لادخال المتضادين كالاوبة

الا بالطلب) ليس هذا من تمة الحد بل هو علامة للخفي وتأكيد للخفاء اذ لولا الخفاء لما احتيج الى الطلب قيل الظاهر والخفي وجودان متعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال وهما قد اجتمعا فان لفظ السارق ظاهر فيما وضع له خفي في حق الطرار والنباش كاسنين وقيل بينهما تضاد لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء وكذا عكسه (وحكمه) اي حكم الخفي (النظر فيه ليعلم ان اختفائه لمزية) اي لزيادة المعنى فيه (اولقصان فيظهر) بالنصب عطف على ليعلم (المراد به كآية السرقة) وهي قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما السرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز اجنبي لاشبهته فيه خفية وهو قاصد للحفاظ في نومه او في غيبته واحترازنا بالقييد الاول عمادون نصاب السرقة بالقييد الثاني عن الاخذ من غير حرز وبالقييد الثالث عن ذى الرحم المحرم وبالرابع عما يكون فيه شبهة كمال فيه شركة للسارق وبالخامس عن الانتهاج والغصب وبالسادس عن النباش والسابع عن الطرفانها خفية (في حق الطرار) الطر

فلا يكون مقابلا للظاهر الواقع في اول مراتب الظهور (قوله ليس هذا من تمة الحد) لان الاحتراز عن المشكل والمجمل والمتشابه حصل بقوله بمعارض غير الصيغة ولو جعل من تمة الحد لا يضر لان القيود لا يلزم ان تكون للاحتراز بل الاصل فيها ان تكون لبيان الواقع على انه تعريف لفظي ولا يتخاشى في مثله عن زيادة بعض الالفاظ مبالغة في زيادة الكشف والبيان (قوله قيل الظاهر والخفي وجودان متعاقبان الخ) التقابل اربعة انواع تقابل المتضادين وتقابل المتضاديين وتقابل العدم والملكية وتقابل السلب والايجاب هذا على اصطلاح اهل المعقول وقد يطلق على كل واحد من هذه المقابلات اسم الضد في اصطلاح الاصوليين فانهم ارادوا بالضد ما تقابل الشيء ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة (قوله وفيه نظر لان اجتماع الضدين الخ) الجواب لان اسم اجتماع الضدين على موضوع واحد محال مطلقا بل اذا كان بجهة واحدة اما اذا كان باعتبارين فلا وهناك كذلك سلمنا ذلك لكن هذا مسلم على اصطلاح اهل الميزان اما الفقهاء فانهم يطلقون التضاد على جميع اقسام التقابل ولا يعتبرون ذلك الاصطلاح كما ذكرنا (قوله وقيل بينهما تضاد الخ)

والبنوة اذها قد يجتمعان في محل واحد من جهتين ولو كان المتضادان مثلها لذكرهما معهما (قوله وقيل بينهما تضاد) وكذا بين الظهور والخفاء الا انه بينهما حقيقي وبين الظاهر والخفي مجازي وبالتضاد قطع القماني ثم قال الا ان الفقهاء ربما يطلقون التضاد على جميع اقسام التقابل ولا يعتبرون ذلك الاصطلاح وهذا من جملة ذلك



اخذ مال الغير وهو يقطان حاضر قاصد لحفظه بضرب غفلة منه ( والنباش )  
 النباش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا يقتضى ان يكون فعل الطر والنبش  
 غير فعل السرقة واختفى حكم السارق في حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما  
 باسم آخر يعرفان به فطلبنا فوجدنا معنى السرقة كاملا في الطر ناقصا في النباش  
 فاثبتنا حكم السرقة في الاول دون الثاني لان الحكم اذا ثبت في الادنى ثبت  
 في الاعلى بالطريق الاولى. ونقصان فعل السرقة في النباش صار شبهة والحد  
 يسقط بالشبهة ولو كان القبر في بيت مقفل اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا يقطع  
 سواء نبش الكفن فيه او سرق مالا آخر لان بوضع القبر في البيت اختلفت صفة  
 الحرزية فيه \* اعلم ان النباش يقطع عند ابى يوسف والشافعى لقوله عليه السلام

قيل فيه نظر لان تقابل التضاييف من قبيل التضاد ايضا عند المتكلمين حيث حصر وا  
 التقابل والتضاد والتناقض ويجب عنه بما مر ( قوله وهذا ) يعنى اختصاص  
 كل منهما باسم آخر يعرف به دون مطلق السرقة يقتضى ان يكون فعل النباش  
 والطرار غير فعل السرقة لان الاصل في اختلاف الاسم ان يدل على اختلاف المعنى  
 فاختلف حكم السرقة في حقهما بذلك الاختصاص واشتبه الامر فيه هل هو لنقصان  
 في فعل السرقة اول زيادة فيه فتأملنا في السرقة فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ  
 مال الغير على وجه الخفية من حرز لاشبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار  
 مع زيادة لان السارق يسرق من قصد الحفظ عند انقطاع حفظه بعارض نوم او غيبة  
 والطرار يسارق مع الحضور والانتباه بعارض غفلة وكان فعل الطرار اتم سرقة  
 واكمل حيلة فعلمنا ان اختلاف الاسم فيه لزيادة في فعله فاثبتنا القطع في حقه  
 بالطريق الاولى كسبوت حرمة الضرب بجرمة التأيف ففي النباش مع نقصان  
 لان النباش يسارق عين من ليس بقاصد للحفظ من المارة لتلايطلعوا على جنايته  
 وهو فعل في غاية الحقارة والهوان فان نبش التراب وسلب الكفن من الاموات من ارذل  
 الافعال واخصال بشهادة العرف فعلمنا ان اختلاف الاسم في حقه لنقصانه في فعله  
 فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذى هو الفرع دونه في الاصل باطله  
 لاسيا في الحدود فانها تندرى بالشبهات هذا اذا كان القبر في الصحراء اما لو كان  
 في بيت مغلق كان فيه اختلاف المشايخ والاصح انه لا يقطع ايضا ولو اخذ مالا  
 آخر غير الكفن لاختلاف الحرز لوجود القبر فيه واعلم ان الطرار انما يقطع  
 اذا كانت الصرة داخل الكم اما اذا كانت خارج الكم فلا يقطع كذا ذكره بعض  
 الشارحين ( قوله اعلم ان النباش يقطع عند ابى يوسف والشافعى ) اى في الجديد  
 ومالك واحمد وابى ثور والحسن والشعبي والنخعي وقتادة وحماد وعمر بن  
 عبد العزيز ولا يقطع عند ابى حنيفة ومحمد والشافعى في القديم وابن عباس

( قوله وهو اختصاصهما  
 باسم آخر ) فان تغاير  
 الاسامى دليل على تغاير  
 المعانى ( قوله فاثبتنا حكم  
 السرقة ) يعنى بطريق  
 الدلالة كسبوت حرمة  
 الضرب بجرمة التأيف  
 ( قوله لان بوضع القبر  
 في البيت اختلف صفة  
 الحرزية فيه ) لان لكل  
 احد من الناس تأويلا  
 في الدخول فيه لزيارة القبر



(قوله حذف المصنف

رحمه الله الكلام الخ) يجوز ان يكون اللام الموصولة في قوله الداخل عبارة عنه بقريته المقسم (قوله وهذا التعريف يقتضى ان يكون الكلام محتملا لثلاثة معان) يعنى يقتضى ان يكون الاحتمال لثلاثة معان معتبر في المشكل (قوله وليس كذلك) لان المحتمل لمعنيين ايضا مشكل لاحالة

(قوله لثلاثة معان) سوى المعنى المراد الداخل سواء كان معها شىء آخر من المعاني اولا بناء على ان صيغة الاشكال مستعملة فيما فوق الاثنين (قوله وليس كذلك) لكفاية معنيين في بعض صور المشكل يكون المراد داخلا فيهما وهو احدهما (قوله فتكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق الواحد) هذا لا ينفع في افادة الكفاية المذكورة الا بتقدير ما لو قال في الاشكال بدل في اشكاله لكنسه قال في اشكاله ومن ضرورة دخول الشىء في اشكاله بمعنى شكله فاكثر مغايرته لاشكاله فيلزم ان لا يكون الكلام المشكل محتملا الا لثلاثة معان فاكثر يكون المراد احدها وليس كذلك لما مر

من نبش قطعناه ولنا ما روى ان النبي عليه السلام قال لا قطع على الختفي وهو النبش بلغة اهل المدينة وما روياه محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين (واما المشكل فهو الداخل) اى الكلام الذى دخل المراد منه (في اشكاله) بفتح الهمزة اى امثاله حذف المصنف الكلام هنا وفي سائر اقسام البيان غير الظاهر اختصارا لدلالة القرينة عليه لانه هو المقسم وذكره في تعريف الظاهر يدل عليه وهذا التعريف يقتضى ان يكون الكلام محتملا لثلاثة معان وليس كذلك فتكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق الواحد وفيه اشارة الى ما أخذ والثورى والا وزاعى ومكحول والزهرى (قوله لقوله صلى الله عليه وسلم من نبش قطعناه) رواه البيهقي في المعرفة من طريق عمران بن يزيد بن البراء بن عازب عن ابيه عن جده وروى ايضا عن عائشة رضيت الله عنها انها قالت سارق امواتنا كسارق احيائنا وقد قطع ابن الزبير نباشا اخرجه البخارى في تاريخه (قوله ولنا ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا قطع على الختفي وهو النبش) هذا لم يوجد في كتب السنة انما روى عن ابن ابي شيبه عن ابن عباس رضيت الله عنهما قال ليس على النبش قطع وروى عن الزهرى انه قال اتى المروان بقوم يحفرون القبور فضرهم وقتلهم والصحابة متوافرون وروى ايضا عن الزهرى قال اخذ نباش في زمن معاوية وكان على المدينة فشاور من بحضرته من الصحابة والفقهاء فاجمع رأيهم على ان يضرب ويغاط به (قوله وما روياه محمول على السياسة الخ) لقائل ان يقول الحمل والترجيح انما هو بعد المعادلة والتساوى والموقوف لا يساوى المرفوع فكيف يرجح الموقوف عليه اللهم الا ان يقال هذا مما لا يهتدى اليه الرأى فيحمل على السماع فيكون حكمه حكم المرفوع فتأمل (قوله حذف المصنف الكلام هنا الخ) يعنى لم يقل اما المشكل فهو الكلام الداخل الخ وكذا لم يقل اما الختفي فهو الكلام الذى خفي المراد منه الخ وكذا سائر الاقسام كما قال في الظاهر انه اسم لكلام ظهر المراد منه الخ اختصارا لدلالة القرينة عليه (قوله وهذا التعريف يقتضى ان يكون الكلام محتملا لثلاثة معان) يعنى قوله في اشكاله بصيغة الجمع يقتضى ان يكون الكلام المشكل لا بد ان يكون محتملا لثلاثة معان لانه اقل الجمع وهذا ليس بشرط بل يكون محتملا لاثنين (قوله وفيه) اى في هذا التعريف يعنى قوله فهو الداخل في اشكال له اشارة الى سبب الخفاء والى ازدياد خفائه على الاول لان الداخل في الاشكال اكثر خفاء مما لا يدخل والى ما أخذ الاشتقاق يقال اشكل الرجل اذا دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اذا دخل في الحرم



( قوله لدقة المعنى في نفسه لا يعارض ) المفهوم من كلامه في ﴿ ٣٦٤ ﴾ الخفي ان الخفاء في المشكل ايضا

بمعارض فليتأمل ثم ان  
الاقتصار ههنا على دقة  
المعنى ايس كما ينبغي على  
ما سيظهر الا ان يعم قوله  
ولقائل ان يقول ان له  
مفهوما واحدا الخ وما ذكره  
صاحب الكشف من انه  
دال على مفهومين احدهما  
ان يكون خيرا من الف  
شهر متوالية والثاني  
ان يكون خيرا من الف شهر  
غير متوالية ليس بواضع  
لانه يلزم ان يكون كل  
مطلق مشكلا لامكان هذا  
الاعتبار فيه ولم يقل به  
احد ( قوله فيكون مطلقا )  
فيكون خاصا لا من قبيل  
المشكل ( قوله متوالية  
وغير متوالية ) الصواب  
التوالي وغير التوالي ( قوله  
ولقائل ان يقول على هذا  
يكون اني من قبيل  
المشترك قبل التأمل الخ )  
يمكن ان يجاب عنه بان  
الاشكال في حق الاتيان  
في الدبر وكان اشترك اني  
منشأ له فكون اني مشتركا  
غير قادح في كون الآية  
مشكلا في حق الاتيان  
المذكور وهذا واضح  
وان خفي على الناظرين

اشتقاقه يقال اشكل على كذا اي دخل في اشكاله يعني اشكل على السامع طريق  
الوصول الى معناه لدقة المعنى في نفسه لا يعارض فكان خفائه فوق الذي كان  
بمعارض ثم الاشكال قديكون لدقة في المعنى مثاله قوله تعالى ليله القدر خير  
من الف شهر لان ليله القدر توجد في كل اثني عشر شهرا فيؤدي الى  
تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فبعد التأمل عرف ان المراد الف  
شهر ليس فيها ليله القدر كذا قاله بعض الشراح \* ولقائل ان له مفهوما واحدا  
محملا لصفتين متوالية وغير متوالية فيكون مطلقا اذ لا اشتباه في نفسه وانما  
الاشتباه بمعارض فيكون خفيا والاولى ان يمثل بقوله تعالى فاتوا حرثكم اني  
شتمتكم اني مشتركة تجيء بمعنى من اين كقوله تعالى اني لك هذا اي  
من اين لك هذا وهذا المعنى يقتضي ان يحل اتيان دبر الزوجة وبمعنى كيف  
كقوله تعالى اني يحيي هذه الله بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل  
امر الاتيان في دبرها فتأملنا فيه فظهر انه بمعنى كيف بقريئة الحرث والدبر  
موضع القرث لاموضع الحرث هذا ما قاله الشراح \* ولقائل ان يقول على هذا  
يكون اني من قبيل المشترك قبل التأمل وظهور المراد من قبيل المؤول والمفسر

واشقي اذا دخل في الشتاء ( قوله ولقائل ان يقول ان له مفهوما واحدا الخ )  
الجواب اننا لانسلم ان له مفهوما واحدا بل هو دال على مفهومين احدهما ان يكون  
خير من الف شهر متوالية والثاني ان يكون خير من الف شهر غير متوالية لكن  
احدهما ظاهري متبادر الى الفهم وهو وجود الاشهر بطريق التوالي والآخر  
غير ظاهري لا يحصل الا بعد التأمل وهو عدم التوالي ( قوله وهذا المعنى يقتضي  
ان يحل اتيان دبر الزوجة ) لانه يقتضي العموم في الحال ( قوله وهذا المعنى لا يقتضيه )  
لان كيف سؤال عن الحال فيكون معناه على اي حال شتم سواء كانت قاعدة  
او مضطجعة او مستدبرة او على الجنب بعد ان يكون المأني واحدا وهو القبل ( قوله  
ولقائل ان يقول على هذا ) اي وهو كون اني يحيي بمعنى كيف واين فيكون اني من قبيل  
المشترك الخ والجواب اننا سلمنا انها مشتركة من حيث انها تجيء بمعنى كيف واين ولكن لانسلم  
ان كونها مشتركة ينافي كونها مشكلة وهذا لان الاشتراك نشأ من كلمة اني والاشكال  
وقع في حق الاتيان في دبر النسوان فهو مثل دبر الذكر ان أم مثل قبل النسوان والجهتان  
متغيرتان والآية الواحدة يجوز ان تسمى باسمين متضادين من جهتين مختلفتين  
كما في آية السرقة فانها ظاهرة في بيان القطع خفية في حق الطرار والنباش مجملة  
في حق مقدار النصاب فيكون قسيما باعتبار على ان الشارح قد قال اولا وهذه  
تقسيمات لا قسيمات اذ يجوز ان يكون النظم الواحد خاصا وحقيقة ونصا

في المقام ( قوله ومن قبيل المؤول ) ان بين بظني ( قوله او المفسر ) ان بين بقولني ( قوله )

( قوله لدقة المعنى في نفسه ) اراد بها مطلق الدقة سواء كانت لاستمارة بدعية او لا ( قوله ولقائل ان يقول على هذا الخ ) هذا



(قوله فلا يكون قسماً آخر) ﴿٣٦٥﴾ يعني فلا يكون من القسم الآخر الذي هو المشكل وفيه بحث

اذ قد صرحوا بان الخفي  
والمشكل والمجمل اذا زال  
الخفاء عنها بدليل

اعتراض للسراج الهندي  
في شرح المعنى وقال صاحب  
فتح المجنى في شرحه  
فان قلت لانسلم ان هذه  
الآية مشكلة بل هي مشتركة  
الايرى انكم قلتم ان انى  
يجب بمعنى كيف واين قلت  
سلمنا انها مشتركة من  
حيث ان انى يجب بمعنى  
كيف واين ولكن لانسلم  
ان كونها مشتركة ينافي  
كونها مشكلة وهذا لان  
الاشترك نشأ من كلمة انى  
والاشكال وقع في حق  
الائتيان في دبر النسوان  
أهو مثل دبر الذكران  
ام مثل قبل النسوان  
والجهتان متغيرتان والآية  
الواحدة يجوز ان تسمى  
باسمين متضادين من  
جهتين مختلفتين كما في آية  
السرقه فانها ظاهري بيان  
القطع خفية في حق  
الطارر والنباش (قوله  
لان ازدحام معنيين كاف  
في المجمل) قلنا نعم ولكن  
لا يلزم منه ان يكون قيد  
المعاني اتفاقيا وانما يلزم  
منه ان لو كان المراد به مافوق الاثنين وهو ممنوع لان المراد به مافوق الواحد كقيد الاشكال على زعمه فيه

بعدها فلا يكون قسماً آخر وقد يكون الاشكال لاستعارة بدعية كقوله تعالى  
قوارير من فضة فانه اشكل على السامع لان القارورة لا تكون من الفضة  
فبعد التأمل عرفنا ان تلك الاواني لا تكون من الزجاج ولا من الفضة بل تكون  
في صفاء الزجاج وبياض الفضة (وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال  
على الطلب) وهو ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ فيضبطها (والتأمل  
فيه الى ان يتبين المراد) كما تأملنا في معنى انى فوجدناها بمعنى كيف اى كيف  
شئتم سواء كانت مضطجعة او قاعدة او قائمة او على الجنب بعد ان يكون المأثى  
واحدا ونظير المشكل غريب اختلط بسائر الناس فبطلب موضعه ويتأمل فيه  
ليتميز عن أشكاله (واما المجمل فما ازدحت فيه المعاني) اى تواردت على  
اللفظ من غير رجحان لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما في المشترك اذا انسد  
فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ايهام المتكلم الكلام كالصلاة والزكاة وقد  
يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهولع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق  
هالوكا قبل التفسير \* فان قلت قوله ازدحت فيه المعاني زائد اذ يكفيه ان يقول  
ما اشبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة كما قاله صاحب التوقيف وغيره \* قلت  
ذكره لبيان سبب الاشتباه ولا ضرر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظي \* اعلم  
ان قيد المعاني اتفاقا لان ازدحام معنيين كاف في المجمل (واشبهه المراد اشتباها  
لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار) من المجمل (ثم الطلب ثم  
التأمل) كبيان النبي عليه السلام الربا في الاشياء الستة من غير قصر عليها  
فبقي فيها وراءها جملا غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف عليه  
بالتأمل في هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد الادراك والتأمل فيه والوقوف على

(قوله وقد يكون الاشكال لاستعارة بدعية كقوله تعالى) واكواب كانت قوارير  
قوارير من فضة اى كوب من فضة استعار للاكواب القوارير لما بينهما من المشابهة  
في الصفاء والبياض استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة  
لا تكون الا من الزجاج مبالغة في الاستعارة في غاية الحسن والغرابة (قوله  
ونظير المشكل غريب اختلط بسائر الناس الخ) يذنب ان يقول في بلدة معروفة  
والا لم يبق فرق بينه وبين المجمل (قوله ولا ضرر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف  
لفظي) والتعاريف اللفظية لا تحاشي في مثلها عن زيادة بعض الالفاظ مبالغة في  
زيادة الكشف والبيان ولا عن التجوزات اللفظية لما عرفت من ان الاقدمين من  
الفقهاء وغيرهم لا يلتفتون الى اصطلاح اهل الميزان وانما يقصدون اعطاء المعنى  
بالطريق كيف ما كان (قوله وبعد الادراك والتأمل فيه والوقوف على المعنى  
صار مأولا) المراد بالمعنى العلة التي ادر كها المجتهد بالتأمل وهي عند الخفي القدر مع

منه ان لو كان المراد به مافوق الاثنين وهو ممنوع لان المراد به مافوق الواحد كقيد الاشكال على زعمه فيه



اعتمد على فهم الناظرين في كلامه لظهور انه لا معنى للطلب والتأمل بعدان بين الجمل بيانا شافيا وعبارة المصنف رحمه الله ههنا هي عين عبارة فخرا الاسلام وقد فسرهما صاحب الكشف بما قرراه (قوله) اشتبه فصل) يريد به اشتبه على آخر التعريف والمدار في اخراج الثلاثة المذكورة هو قوله بل بالاستفسار من الجمل (قوله) خرج به المشترك ( وفيه كلام على ان اخراجه على الحدود مطلقا ليس بوجه لان المشترك الذي استدفقه باب الترجيح من قبيل الجمل كما صرح به الشارح نفسه ( قوله) والخفي) الظاهر انه قد خرج بقوله ازدمت فيه المعاني كما صرح به جلال الدين التبرسي في شرحه ويجوز الاحتراز بالجنس ايضا اذا كان اخص من الفصل من وجه

ظني يسمى ماؤلا وقد ذكره الشارح رحمه الله ايضا في بحث الماؤل فكونه من قبيل الماؤل كيف يمنع كونه مشکلا فليتدبر (قوله) ولقائل ان يقول كلام المصنف لا يخلو عن اشتباه لان المراد الخ) جوابه ان المراد هو الشق الاول ولا يرد عليه ما ذكره لان قول المصنف ثم الطلب ثم التأمل مخصوص

المعنى صار مؤولا في الكل هذا ما قالوا \* ولقائل ان يقول كلام المصنف لا يخلو عن اشتباه لان المراد من الطلب والتأمل ان كان هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان شافيا كما في الربوا وامافها هوشاف فلا كافي الصلاة ولم يتعرض له وان اريد به طلب المعنى المؤثر وبالتأمل التأمل في صلاحيته للتعمدية فغير صحيح ايضا لانهما بهذا المعنى لا يختصان بالجمل بل يكونان في النص والمفسر ايضا قوله ازدمت جنس وقوله اشتبه فصل خرج به المشترك والخفي والمشكل لان المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب ونظير الجمل الغريب الواقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار \* ولقائل ان يقول تعريف الجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه ( وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين بيان الجمل ) بيانا شافيا ( كالصلاة ) فانها في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بفعله

الجنس وعند الشافعي الطعم والتمنية وعند مالك القوت والادخار ( قوله) ولقائل ان يقول كلام المصنف لا يخلو عن اشتباه الخ) الجواب ان البيان الملحق للمجمل لا يخلو اما ان يكون قاطعا او لا فان كان الاول يكون الجمل به مفسرا كبيان الصلاة والزكاة وان كان الثاني يصير الجمل به مشکلا فيحتاج بعد الاستفسار الى الطلب والتأمل وذلك كبيان الربوا بالحديث في الاشياء الستة فقول المصنف الى الاستفسار اشارة الى القسم الاول وقوله ثم الطلب ثم التأمل اشارة الى القسم الثاني ثم اختلف في معنى هذا الطلب فقيل هو طلب المعنى المؤثر والتأمل هو التأمل في صلاحيته للتعمدية وقيل هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء اذ الطلب والتأمل في المعنى وصلاحيته للتعمدية لا يختص بالجمل بل يكون في النص والمفسر انتهى وحينئذ لا اشتباه في كلام المصنف لان معناه ثم الطلب ثم التأمل فيما لم ينكشف فيه بالاستفسار ( قوله) ونظير الجمل) اي من الحسيات ( الغريب الواقع في جملة من الناس الخ) ينبغي ان يزداد على ذلك ويقال ولا يعرف له موضع والا لم يبق فرق بينه وبين المشكل ( قوله) ولقائل ان يقول تعريف الجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه) الجواب انه كيف يصدق على المتشابه وانقطاع الرجاء موجود في تعريف المتشابه دون تعريفه كما ستراه غير بعيد ( قوله) وقد بينها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله

( قوله) ولقائل ان يقول تعريف الجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه الخ) كذا في شرح المعنى ( هاتوا) للقائي ويمكن ان يجاب عنه بانه قد خرج بقوله بل بالرجوع الى الاستفسار لانقطاع رجاء البيان فيه ( قوله) بيانا شافيا لا يذهب عليك انه تعييد مفسد اذ قد صرحوا بانه اذ الحقه البيان يجب العمل به على حسب تفاوت درجات البيان ( قوله) لصدقه على المتشابه) قلنا قوله بل الى آخره من جملة التعريف فلا يصدق عليه



وقوله ( والزكاة ) وهو في اللغة النماء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بقوله هاتواربع عشر اموالكم ولو ذكر المصنف في التمثيل الربوا مقدا على الصلاة والزكاة لكان اولى ( واما المتشابه فهو لما انقطع رجاء معرفة المراد منه ) \* فان قلت نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده هنا \* قلت يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم يعرف ما يريد منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام الشرع ( وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة ) اى قبل يوم القيامة لانه يصير معلوما ومنكشفافي الآخرة لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة قال فيخر الاسلام هذا في حقنا لان المتشابهات كانت معلومة للنبي عليه السلام \* اعلم ان انقطاع رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة واهل السنة والوقف عندهم واجب على الله في قوله

هاتواربع عشر اموالكم ) رواه ابو داود والدارقطني ( قوله ولو ذكر المصنف في التمثيل الربوا مقدا على الصلاة والزكاة لكان اولى ) وجهه ان الاجمال في آية الربوا شد من الصلاة والزكاة لانه بعد بيانه صلى الله عليه وسلم بقيت مشكلة فيحتاج الى الطلب والتأمل من المجتهد ولانها اوفق في الظاهر بعبارة المصنف من ان المجمل مظهر المراد به بيان من المجمل ثم الطلب والتأمل ( قوله لان المتشابه انزل الابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة ) وذلك لان الله تعالى خلق الدنيا والعقبى الاولى للابتلاء والثانية للجزاء قال الله تعالى خلق الموت والحياة ليبلوكم ايكم احسن عملا وقال الله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والمراد يوم القيامة وهذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك لله تعالى ويلقى نفسه في درجة العجز ويتلاشى علمه في علم الله ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين ( قوله اعلم ان انقطاع رجاء بيانه الخ ) ذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين والمتقدمين من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه لاحظ لاحد في درك المتشابه من الراسخين والوقف على قوله الا الله واجب والراسخون مبتدأ ويقولون خبره واختاره المصنف وذهب اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة وائمة التفسير الى ان الراسخ يعلم تاويل المتشابه وان الوقف على قوله والراسخون في العلم لاعلى ما قبله الا انه ان كان محتملا لتاويل واحد فقد اوجبوا القول به قطعا وان كان محتملا لوجوه من التأويل الصحيح لم يقطعوا بواحد منها انه المراد بل يذكرون المجموع ويعتقدون ان المراد واحد منهما على الابهام الى غير ذلك من الادلة ولكل من الفريقين اجوبة ونقوض ورود طلب مما هو اوسع محلا من هذا الكتاب والحاصل ان المذهب الاول عبودية

( قوله ولو ذكر المصنف في التمثيل الربوا مقدا على الصلاة ) اما وجه الذكر فهو الاشارة الى قسمي المجمل يعني ما يكتفى فيه ببيان المجمل وما لا يكتفى فيه بذلك بل يحتاج الى طلب وتأمل واما وجه تقديمه عليهما فلمرآته في الاجمال حيث احتسب فيه الى الطلب والتأمل ايضا فكان اصلا في الباب هذا ما خطر في توجيه هذا الكلام بالبال والعلم عند الله الملك المتعال ( قوله والوقف عندهم واجب على الله في قوله

( قوله لكان اولى ) قد يقال بل تأخيره عنهما لحقارته مع كون بيانه غير شافى هو الاولى ( قوله قبل الاصابة ) اى اصابة معناه يوم القيامة



تعالى وما يعلم تأويله الا الله بدليل قراءة ابن مسعود ان تأويله الا عند الله ولا يمكن عطف والراسخون عليه لانه مجرور لفظا ومحلا وبان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وقال اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تأويله والوقف على الله غير واجب لان الراسخ لو لم يعلم تأويل المتشابه لم يكن له فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون المتشابه ولان انزال القرآن لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله تعالى لاطعن فيه الطاعنون قيل لاختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم يعلم تأويله اراد به انه يعلمه ظاهرا ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلمه حقيقة وانما ذلك الى تعالى ( وهذا كالمقطعات في اوائل السور ) وهي الحروف التي يقطع في التكلم بعضها عن بعض

وهو الرضاء بما فعله الرب جل وعلا والثاني عبادة وهو العمل بما رضى الرب فالاول اسم والثاني احكم والقول بالاسم اسلم ويمكن ان يكون مراد الاولين بالتوقف انما هو التوقف عن طلب العلم اليقيني لالعلم الظاهري وان يكون مراد الآخريين بمعلومية التأويل العلم الظاهري لا اليقيني والائمة انما تكلموا في تأويله ظاهرا لاحقيقة فيكون النزاع لفظيا والحق ان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القليل لانه بحر لا ينقض عجايبه ولا ينهى غرائبها فاني للبشر الغوص والاحاطة بكنهه ما فيه هذا هو لفظي ان يقول لا تمسك في الآية على تأويل المتشابه لغير الله اصلا لان فيها اسناد العلم الى الله والعلم المسند اليه لا يكون الا جازما مطابقا فلو عطف عليه الكلام الثاني لزم قطعية الثابت بالتأويل وهو باطل كذا قيل والجواب ان علم الله تعالى ليس باعتقاد كما عرف في اول التبصرة ( قوله لانه ) اي الله مجرور لفظا ومحلا يعني في قراءة ابن مسعود وانما قال لفظا ومحلا لقطع احتمال ان يقال انه مرفوع محلا ويمكن الجواب بان قراءة ابن مسعود لا تدل على وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رفع الراسخين من قبيل الميل الى المعنى على ان قراءة الاحاد لا تعارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لا يعلمه احد الا الله بنفسه لانه لا يعلمه احد اصلا لجواز ان يعلمه بالهام الحق على ان الوقف لا ينافي العطف اذا القراء جوزوا الوقف بين التسابع والمتبوع ( قوله وبان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه الخ ) الجواب انه تعالى انما ذم من اتبعه تبعا للتأويل الفاسد الذي يستلزم هواه ويميل اليه طبعه لاكل مؤول ثم قال وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم اي الصحيح الذي دل عليه العقل ووافقه النقل من المحكمات ( قوله وهذا كالمقطعات في اوائل السور )

تعالى وما يعلم تأويله الا الله) ويكون الراسخون مبتدأ ويقولون خبره ( قوله وبان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل الخ ) حيث قال تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ( قوله وهي الحروف التي يقطع في التكلم بعضها عن بعض ) كقوله تعالى ق ن قيل فيه بحث فان ق وكذا ن ليس بحرف يقطع بعضها عن بعض لان ق حرف واحد وكذا ن بخلاف الم حم عسق فالاولى ان يقال اي الحروف التي تقطع في التكلم عن غيرها

( قوله والوقف على الله غير واجب ) رد على الفريق الاول الموجبين له لاحكم بانه غير واجب عليه بل جائز لعدم تجويز الفريق الثاني اياه



كقوله تعالى « ق ن الم » هذا متشابه في الاصل وقد يكون تشابه في الوصف كرؤية الله تعالى في الآخرة \* اعلم انا ذكرنا فيما سبق ان الظهور على مراتب فاعرف ان الخفاء ايضا على مراتب المرتبة الاولى خفاء المراد بالبحسب الصيغة بل في بعض الموارد ثم خفاء المراد من اللفظ بالدخول في اشكاله ثم يزداد الخفاء الى ان لا يدرك الا بالاستفسار من المتكلم وهو المجهول ثم الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه (واما الحقيقة) هذا هو القسم الثالث باعتبار اصل التقسيم وهو في وجوه استعمال ذلك اللفظ ( فاسم لكل لفظ ) فيه اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ للمعاني وهو كالجنس يتناول المحدود وغيره وقوله (اريد به ما وضع له) كالفصل يخرج به المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ

اي الحروف التي في اوائل السور يجب ان يقطع كل حرف منها عن الآخر في التكلم بان يؤتى باسم كل منها على هيئة «كالف لام كاف ها يا عين صاد الف لام صاد» بالاسمييات على وجه يوصل بعضها ببعض «كالم كهيمص المص» وسميت حروفا وان كانت اسما حقيقة مجازا باعتبار مدلولاتها لان مدلولاتها حروف كقوله تعالى ق ن فيه بحث فان فيه «ق ن» ليس بحروف يقطع بعضها عن بعض لان «ق» حرف واحد بخلاف «الم حسق كهيمص» تأمل ( قوله ) وقد يكون تشابه في الوصف كرؤية الله تعالى في الآخرة) وكالآيات الدالة على الصفات التي لا يمكن اجراؤها على ظاهرها كاليد والعين والوجه والاتيان والحجي والاستواء على العرش ووضع القدم على النار والسمع والبصر وامثال ذلك فمادل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الموافقة لما في الشاهد على الله تعالى لتزهره عن الجهة والمكان فان قيل الرؤية لا يحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه فالجواب ان الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام ﴿ قوله ﴾ اما الحقيقة فاسم لكل لفظ \* تقدم ان ذكر كلمة كل مستنكر في التعريف وتقدم الاعتذار عنه ( قوله ) فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا) وذلك لان الحقيقة ترجع الى اثبات الكلمة في موضعها للافادة والمجاز يرجع الى اخراجها عن موضعها للافادة وهذا المعنى غير موجود في ابتداء الوضع قبل الاستعمال الا ان هذا الكلام باق على اطلاقه في الحقيقة اللغوية ومجازها فان اللفظ حال وضعه اللغوي لا يكون حقيقة ولا مجازا مطلقا اذ ليس قبل الوضع اللغوي وضع آخر حتى يكون حقيقة فيه بخلاف غيرها فان هذا الكلام غير باق على اطلاقه ويحتاج الى قيد كما يقال لا يكون اللفظ حال وضعه

(قوله وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز الخ) وجه الاشارة في الحقيقة ظاهر واما في المجاز فلان الاحتراز عنه ليس الا بقوله ما وضع له فيلزم اشتراك في الارادة المذكورة



(قوله ولقائل ان يقول لم قال اريد به ماوضع له ولم يقل ﴿ ٣٧٠ ﴾ استعمال فيما وضع له الخ) كذا

تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والافوضع عرفي عام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة \* ولقائل ان يقول لم قال اريد به ماوضع له ولم يقل استعمال فيما وضع له ويلزمه ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك فان اراد بالارادة الاستعمال فهو بعيد (وحكمها وجود ماوضع له خاصا كان او عاما) كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا وقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وكل واحد من النصين خاص في الأمور به والمنهى عنه عام في الأمور والمنهى (واما المجاز فاسم لما) اي لكل لفظ (اريد به غير ما وضع له) فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثلته شيء

الشرعي حقيقة شرعية ولا مجازها ولا حال وضعه العرفي حقيقة عرفية ولا مجازها اللهم الا اذا اخترع الشارع او اهل العرف لفظا لم يكن من اوضاع اهل اللغة ووضعه بازاء معنى فان هذا حال وضعه لا يكون حقيقة ولا مجازا مطلقا وكذا الغلط والكناية وليس فيه حقيقة ولا مجازا فالواسطة ثابتة كما مر (قوله فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي) كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وان كان من الشارع فوضع شرعي كالصلاة المستعملة في العبادة المخصوصة وان كان من قوم مخصوصين فوضع عرفي خاص كالكلمة طائفة من الاصطلاحات التي يخصهم كالنقص والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة والافوضع عرفي عام كالعادة لذوات الاربع (قوله ولقائل ان يقول الخ) هذا السؤال غير وارد ولا يتوهم وروده لان ارادة المتكلم لا يكون الاحالة الاستعمال وحينئذ لا يلزم المصنف ما ذكره الشارح وان اريد بالارادة الاستعمال على ان الشارح قد ذكر اولا ان قوله اريد به ماوضع له اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا تسمى حقيقة ولا مجازا (قوله فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة) او النقصان عنه اذ ليس فيه ما يدخلهما نحو ليس كمثلته شيء واسئل القرية وغير مانع لدخول الكناية فيه اذ ليس فيه ما يمنع من ارادة الموضوع \* والجواب انه لا نقص على طرده بالكناية عند اهل الاصول فانها ان استعملت في الموضوع له فهي عندهم حقيقة ولا فحجاز ولا عند البيانيين ايضا فانها عندهم مستعملة في المعنى الموضوع له لا لذاته ولكن ينتقل الذهن منه الى ملزومه والاستعمال في غير الموضوع لا ينافي ارادة الموضوع لذاته

في الشرح الاكمل ولا يذهب عليك ان الارادة لا تتصور الا في حالة الاستعمال لان المراد بها ليس الارادة المتكلم فلا يلزم ما ذكر من المحدود والمعجب ان الشارح رحمه الله قال قبل اسطر وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا واورد ههنا ما يوهم الغفول عنه (قوله فهو بعيد) بل غير صحيح اذ التركيب لا يساعده

(قوله فان اراد بالارادة الاستعمال فهو بعيد) على هذا الامر البعيد بخ قوله آتفا فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا كما قال غيره ان اللفظ قبل الاستعمال بعد الوضع لا يسمى بواحد منهما والتحقيق ان ليس المراد بالارادة الاستعمال نفسه كما انه ليس المراد بها الارادة في حين الوضع بل الارادة في حال الاستعمال بقرينة ان الارادة بموجب

قوله اريد به ماوضع له اي من حيث هو هو تعلق بموضع له من هذه الحيثية فيستدعى تعلقها به (ولا)

من هذه الحيثية سبق وجوده وكذا سبق وجود الوضع عليها فتكون هي ارادة في حال الاستعمال لا في حال الوضع



(قوله قلت له معنى وهو تأكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتأسيس) وفي بحث اذا الظاهر انه موضوع للتشبيه اعم من التأسيس والتأكيد ولو كان لتأسيس التشبيه بخصوصه لنبه عليه اهل اللغة عند بيان معناه ولعل ما ذكره يؤدي الى كون جميع ﴿ ٣٧١ ﴾ تأكيدات اللفظية مجازا وداخلة في حده ولا يلتزمه احد وقد اجيب

في التلويح عن السؤال المذكور بان لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة والنقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تفسير حكم اعرابه (قوله لان ذلك غير مشهور) وعلاقة المجاز يجب ان تكون هو الوصف المشهور للمشبه به كما يجيء في محله (قوله وعن الهزل ايضا لان ارادة عدم الدلالة على شيء وكونه لغوا الخ) وجود ارادة عدم الدلالة على شيء في الهزل ممنوع وكونه لغوا من جهة عدم ترتيب الحكم عليه لا يقتضي ذلك وهذا ظاهر

فان الكاف زائد والزائد لا معنى له قلت له معنى وهو تأكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتأسيس (لمناسبة بينهما) اي بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذي اريد به احترازه عمالا مناسبة بينهما كاستعمال الارض في السماء لا يقال المناسبة بينهما هي التقابل فان الارض ثقيل والسماء لا تقبل لان ذلك غير مشهور وعن الهزل ايضا لان ارادة عدم الدلالة على شيء وكونه لغوا ارادة ولا على عكسه بما ذكر من المجازين لانه وان عم لفظ المجاز بواسطة الاشتراك او التشابه فليس هو من افراد المعرف حتى يراد ادخاله في التعريف اذا المراد بالتعريف انما هو المجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا ما ذكر من المجاز بالزيادة والنقصان فانه صفة الاعراب او اللفظ باعتبار تغير حكمه الاعرابي ﴿ قوله فان قيل الزائد انما وضع في اصله معنى فاذا استعمل للمعنى كان مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا فينتج ادخاله ﴿ قلنا بل هو غير مستعمل للمعنى على ان الاستعمال لا معنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافية ﴿ قوله مناسبة بينهما ﴾ اي علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لو وضعه له اولما هو ملابس له بنوع علاقة وهي اتصال ما بين المعنى المستعمل فيه وبين المعنى الموضوع له كالمشاكل في الشكل كما في اطلاق الانسان على النفوس او في الصفة الظاهرة كما في اطلاق الاسد على الرجل الشجاع وما كان كما في اطلاق العبد على العتيق وما يكون كما في اطلاق الحمر على العصير والمجاورة كما في اطلاق الجريان على النهر على ماسأى من ضبطها وباعتبار الارادة ترتق اقسام المجاز الى ما ارتقت اليه اقسام الحقيقة ايضا فان الارادة ان كانت ارادة واضع اللغة فالجواز لغوي والا فان كانت ارادة الشارع فالجواز شرعي والا فان كانت ارادة قوم مخصوصين كالعلماء وارباب الحرف فالجواز عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فالجواز عرفي عام ﴿ قوله احترازه عما لامناسبة بينهما كاستعمال الارض في السماء ﴾ وكالغلط فانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له للمناسبة فلا يكون مجازا ﴿ قوله فان الارض ثقيل والسماء لا تقبل ﴾ الاحسن ان يقال فان الارض في غاية الانحطاط والسماء في غاية الارتفاع ﴿ قوله لان ذلك غير مشهور ﴾ لان التقابل المصطلح المشهور عند اهل الميزان انما هو بين الاعراض كالسواد

(قوله وهو تأكيد التشبيه) ينبغي ان يكون تأكيد في مضمون الجملة المقصود بالافادة (قوله لانه موضوع للتأسيس) اي لاجل تأسيس التشبيه والا فالموضوع له انما هو التشبيه (قوله لا يقال المناسبة بينهما هي التقابل الخ) اعلم انه اذا اطلق اسم احد المتقابلين على الآخر فالعلاقة بينهما عند صاحب التوضيح هي اللزوم الذهني المحض والمراد به ما لم يكن معه لزوم خارجي كاطلاق البصير على الاعمي وقال صاحب التلويح التحقيق



ايضا وهو غير ما وضع له ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة وما قيل في بعض الشروح  
انه ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله في التعريف ليس بقوى لما ذكرنا  
من وجه دخوله فانه اريد به غير ما وضع له في الجملة ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له  
\* فان قلت لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة  
وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة فانتقص  
لتعريفان قلنا قيد الحثية موجود في تعريف الامور التي تختص باختلاف الاعتبارات  
الا انه يحدف من اللفظ كثيرا لوضوحه والمراد بالحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له  
من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير  
موضوع له وحينئذ لا انتقاص لان استعمال لفظ الصلاة في الدعاء شرعا لا يكون  
من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له  
\* اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان في معناها اما لفظ الحقيقة فلان معناه الثابتة  
ثم نقل منه الى اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الوضعي واما لفظ المجاز فلان

للمخاطر الفاتر ان الهزل  
يخرج عن التعريف بقوله  
غير ما وضع له لان الهزل  
لا يراد به ما وضع له ولا بأس  
في دخوله في تعريف  
الحقيقة فان غابته عدم  
ترتب الحكم عليه وكثير  
من الحقائق كذلك كما  
لا يخفى (قوله مجازان في  
معناها) يعني لغة اذ لا كلام  
في انهما حقيقتان عرفا  
(قوله اما لفظ الحقيقة  
فلان معناها الثابتة ثم  
نقل الخ) ليس بواضح  
وبينه صاحب الكشف  
بانها مأخوذة من الحق

والبياض لابين الاجسام كما تقرر في محله والارض والسماء والارض من قبيل الاجسام  
دون الاعراض فليس بينهما تقابل على المشهور وانما بينهما شبه تضاد باعتبار انهما  
وجوديان احدهما في غاية الانحطاط والآخر في غاية الارتفاع \* فان قلت لم جعل  
الاسود والابيض من قبيل المتضادين باعتبار اشتغالهما على الوصفين المتضادين  
ولم يجعل السماء والارض من هذا القبيل بهذا الاعتبار وما الفرق \* قلت الفرق  
ان الوصفين المتضادين في الاسود والابيض جزء مفهوما ومخالف السماء  
والارض فانهما لازمان لهما خارجان على ان حمل احد المتقابلين على الآخر  
غير جائز عند الفقهاء لان شرط المجاز الاتصال بينه وبين ما جعل مجازا عنه  
وليس بين المتضادين اتصال (قوله وما قيل في بعض الشروح الخ) قيل  
المشترك ان يراد بالشيء غير ما وضع له من غير علاقة فلا يكون حقيقة ولا مجازا  
وقيل هو لفظ لا يراد به معناه الحقيقي ولا المجازي وقيل لا يراد به معنى مقصود  
ولا يخفى انه بالتعريف الاول والآخر يصح الاحتراز عنه لدخوله في تعريف المجاز  
واما مقاله بعض الشراح من انه اى هذا القيد ليس باحتراز عن العزل لعدم دخوله  
في التعريف فهو بناء على احد التعاريف لعدم دخوله في التعريف فهو بناء على  
احد التعاريف وهو انه لا يراد به معنى اصلا اذ لا يخفى عدم تناول المجاز له على هذا  
التعريف (قوله اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان في معناها الخ) الحقيقة في اللغة فعيلة  
وهي لاملن فمیل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت بمعنى ثبت ومنه ولكن حقت كلمة  
العذاب على الكافرين او من فعيل بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبتته ومنه والنطيحة

ان العلاقة في اطلاق اسم  
لاحد المتقابلين على الآخر  
ليس هو اللزوم الذهني  
للافتاق على امتناع اطلاق  
الاب على الابن بل هو  
من قبيل الاستعارة بتزويل  
التقابل منزلة التناسب  
بواسطة تمليح او تمكيم  
كما في اطلاق الشجاع على  
الجبان او تناول كما في  
اطلاق البصير على الاعمى  
او مشاكلة كما في اطلاق  
السيئة على جزاء السيئة  
وما اشبه ذلك (قوله مجازان  
في معناها) نعم هما مجازان



الجواز هو العبور وهو حقيقة في الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى آخر ( وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان ) كقوله تعالى اولا مستم النساء فان المراد منه الجماع وهو خاص ( او عاما ) كالصاع في حديث ابن عمر رضى الله عنهما كما سيجيء ( وقال الشافعي رحمه الله لا عموم للمجاز لانه ضرورى ) لان الاصل في الكلام الحقيقة وانما يثبت المجاز لضرورة التوسعة في الكلام والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يصار الى العموم فيه كما في المقضى عندكم نسبة الى الشافعي وهو منسوب الى بعض اصحابه وتخصيصه الصاع بالمعلوم مبنى على ما ثبت

واللفظ المستعمل فيما وضع له ثابت في موضعه ومثبت فيه ففي التسمية مناسبة بالمعنيين واذا ثبت غيرية الاستعمال مع المناسبة ثبت المجاز في الدرجة الاولى وقيل في الدرجة الثانية لانها في اللغة اما بمعنى الثابتة او المثبتة كما مر ثم نقلت الى الاعتقاد المطابق للواقع لكونه ثابتا او مثبتا فيه ثم منه الى القول المطابق لكونه مدلوله ثابتا او مثبتا ثم منه الى المعنى المصطلح فهو مجاز لغوى حقيقة عرفية ورد بان المناسبة متحققة بين معناها اللغوى والاصطلاحى كما مر فيجوز النقل اليه ابتداء بدون واسطة فضلا عن واسطتين فانباتها بلا حاجة عبث وهى موضوعة للقدر المشترك بين الجميع وهو الثبوت مع ان المشهور في كل من الاعتقاد والقول المطابقين من استعمال لفظ الحق دون الحقيقة فيقال اعتقاد حق وقول حق لاحقيقة وحينئذ فلا مجاز على جميع هذه التقادير نظرا الى تحقق القدر المشترك الا ان يقال به من حيث الاقتصار بها على اثبات اللفظ او ثبوته لعنايه اصطلاحا فيحقق اذن لامطلقا وتاؤها للتأنيث ويجوز ان يكون للنقل من الوصفية الى الاسمية وهو حقيقة في الاجسام بالانتقال من مكان الى مكان آخر فاعتبارها في اللفظ انما يكون بطريق المشابهة فيكون اطلاقه على المعنى المصطلح مجازا لغويا في الرتبة الثانية وحقيقة عرفية ( قوله نسبة الى الشافعي الخ ) يشير الى اعتراض ذكره بعض المحققين وتقرير هذا الاعتراض ان المصنف نسب القول بعدم عموم المجاز الى الشافعي ولم يوجد في كتب الشافعية ولا يتصور من احد النزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمعلوم مبنى على ما ثبت عندهم من عالية الطعم في باب الربا لاعلى عدم عموم المجاز فالتعليل بكونه مرويا من جهة المتكلم على ما هو مسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلايمه بعض الملايمة لضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر تنظيره بالمقضى والجواب ان عدم

وهو حقيقة في الثابت ثم انه نقل الى العقد المطابق ثم نقل الى القول المطابق ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضوعه الاصلى اذ استعماله فيه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في الرتبة بحسب اللغة الاصلية ثم قال كذا قيل والمفهوم من كلام الغزالي في المستصفى ان لفظ الحقيقة مفهومه حقيقة لغوية ايضا وهو الاصح لان الحقيقة اسم للثابت لفظا واللفظ المستعمل في موضوعه ثابت فيه فيكون اطلاق الحقيقة عليه بالحقيقة لا بالمجاز انتهى واذا تفتت مقاله ظهر لك مافى كلام الشارح رحمه الله من الخلل ( قوله نسبة الى الشافعي وهو منسوب الى بعض اصحابه ) والعجب ان المصنف رحمه الله نسبة في الشرح الى بعض اصحاب الشافعي وكأنه فاز بحقيقة الحال بعد مراتب المتن وشيوع نسخته وفي التلويح ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية



عنده من عليه العلم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ( وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة ) والا لما وجدت حقيقة الا وان تكون عامة والامر بخلافه ( بل لدلالة زائدة على ذلك ) كالواو والنون في مسلمون والالف والتاء في مسلمات واللام فيما لا معهود فيه واذا وجد ذلك في الحقيقة وجب القول بالعموم في المجاز ايضا ( وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى ) والله تعالى منزّه عن الضرورة فان قلت المقتضى ضروري عندكم ومع ذلك موجود في القرآن كقوله

وجدانه في كتبهم لا يدل على عدم قولهم به في مبدأ تقرير مذهبهم لجواز ان يكونوا قد قالوا به في مبدأ الامر وبنوا عليه الطام ثم لما اتجه عليهم بطلانه بالدليل طرحوه واثبتوها بما اتجه لهم في غالب ظنهم فبقى البحث معهم في ذلك مسطورا في كتب المخالف بعينه لمن يدعيه بعدهم وان رجعوا عنه ونحوه من كتبهم ولا يلزم من عدم التعليل بعد التأمل والاستدلال عدم القول به في بادي الرأي على ان ذلك انما هو منسوب الى بعضهم ولعل ذلك البعض اراد ان يتذكر شيئا فلم يستقم له فطرحوه ولم يطرحوه عنه ( قوله ) والا لما وجدت حقيقة الا وان تكون عامة ( الواو في مثل هذا الكلام زائدة لفصاحة الكلام والتحقيق انها للعطف على مقدر بحسب مقتضى المقام فتقديره هنا الا ان تكون عامة وان لا تكون عامة ( قوله ) ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة ( والا لزم نفي الخاص واللازم باطل فاللزم مثله واما الملازمة فلان العموم لكونه حقيقة والحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب فالعام هو اللفظ المستعمل فيما وضع له ويلزم انتفاء الخاص واما بطلان اللازم فظاهر وكان هذا الاستدلال معارضة تقريرها ما ذكرتم وان دل على ثبوت مطلوبكم ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان العموم ليس لكونه حقيقة الخ وقوله بل لدلالة زائدة اضرب عن قوله لم يكن لكونها حقيقة ومعناه بل بدليل زائد يقارن الحقيقة ( قوله ) بل لدلالة زائدة على ذلك ( اي ذلك الكون ) ( قوله ) واذا وجد ذلك في الحقيقة وجب القول به في المجاز ) اذا وجد فيه تلك الاسباب لوجود المقتضى وانتفاء المانع ورد بجواز ان يكون المؤثر هو مجموع الحقيقة وذلك الامر الزائد ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها مدخل في التأثير ولئن سلم جاز ان يكون التقابل للعموم هو الحقيقة دون المجاز او ان يكون المجاز مانعا ويمكن ان يجاب بان عدم صيغ العموم من غير المجاز تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقة او المجاز وغير مستعملة دليل واضح على انه لا دخل لطبيعة الحقيقة والمجاز في افادة العموم او منعه اذ لو كان لها دخل لما اغفلوه ( قوله ) وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى ( منع مقدمة دليل الخصم تقريره لاسم انه ضروري

( قوله ) والا لما وجدت حقيقة  
الا وان يكون عامة ) وفيه  
بحث لانه يجوز ان يكون  
المؤثر هو المجموع ولا يلزم  
من عدم تأثير الحقيقة  
وحدها ان لا يكون لها  
دخل في التأثير



تعالى فتحري رقة أى رقة مملوكة \* قلت ذلك من قسم الاستدلال والضرورة  
الواقعة فيه ترجع الى المستدل لالى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ ولو كان  
ضروريا لوقعت الضرورة فى المتكلم واللازم منتف فينتفى الملزوم وبهذا ظهر  
ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم عن عوارض الالفاظ والمجاز  
ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه واما المقتضى فغير  
ملفوظ لغة لالتحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا وما ذكره الخصم انه ضرورى  
باطل لانا نجد الفصيح القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى  
المجاز للضرورة (ولهذا) اى ولان العموم يجرى فى المجاز (جعلنا  
لفظ الصاع فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما) وهو قوله عليه السلام لا يتبعوا  
الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين (عاما فيما يحمله) اذ لا خلاف فى ان  
حقيقة الصاع ليست بمراة فان بيع نصف الصاع بالصاعين جائز بالاجماع  
وانما المراد ما يحمله بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه جنس محلى باللام  
فيستغرق جميع ما يحمله من الطعوم وغيره \* فان قلت قد سبق ان العموم انما هو  
بحسب الوضع دون الاستعمال فالمجاز بالنسبة الى المعنى المجازى ليس بموضوع  
\* قلت المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بدليل عموم النكرة المنفية  
ونحوها والمجاز موضوع بالنوع

(قوله فيستغرق جميع ما يحمله  
من الطعوم وغيره) الاول  
كالخطة والثانى كاللص  
والنورة (قوله قلت المراد  
بالوضع اعم من الشخصى  
والنوعى الخ) وقد يقال  
فى الجواب ان العموم انما  
يستفاد من الصيغة ولا مجاز  
فيها بل التجوز فى المادة  
ولا عموم بحسبها

اذ لو كان ضروريا لم يقع فى كلام من علا عن المعجز والضرورة وقد وقع فى قوله تعالى  
خذوا زينتكم عند كل مسجد انى ارانى اعصر خرا جدارا يريد ان ينقض وامثالها  
واسئل القرية ليس كمثل شئ واخض لهم اجنح الذل واشتعل الرأس شيبا الحج اشهر  
الله نور السموات كما وقد وانا را للحرب اطفأها الله ومكروا ومكر الله سيئة مثلهما  
الله يستهزى بهم وكان الاولى تقديمه على المعارضة \* فان قيل يريد الضرورة  
من جهة الكلام والسامع لا المتكلم بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على  
المجاز ضرورة لثلا يلزم الغاء الكلام \* قلنا الضرورة بهذا المعنى لا يتنافى العموم فانه  
يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازى يجب  
ان يحمل على ما قصدته المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرائن ان عاما فعام وان خاصا  
فخاص (قوله) واما المقتضى فغير ملفوظ لغة لالتحقيقا ولا تقديرا) بل هو لازم عقلى  
فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذى هو من صفات اللفظ  
خاصة ولا يقال فليكن عمومه معنويا لان التكليف به غير واقع (قوله) والمجاز  
موضوع بالنوع) اعلم انه لا يشترط النقل عند العرب فى كل جزئى من جزئيات  
المجاز على الصحيح لان ائمة الادب كانوا يتوقفون فى الاطلاق المجازى على ان ينقل



(والحقيقة لاتسقط عن المسمى) اى لا يصح نفيه عما وضع له (بخلاف المجاز)  
 فان نفيه عنه صحيح كما يسمى الجذ ابا ويصح ان يقال الجذ ليس باب (ومتى امكن  
 العمل بها) اى بالحقيقة (سقط المجاز) لانه خلف عن الحقيقة واختلف لا يعارض  
 الاصل (فيكون المقدم) في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته  
 الآية (لما عقد) اى يرتبط وهو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم كربط لفظ القسم  
 بالمقسم عليه لانبات البر وربط لفظ البيع بالشراء لانبات الملك وهذا اقرب الى  
 الحقيقة لان اصل العقد عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التى عقد

عن العرب نوع العلاقة ولم يتوقفوا على ان يسمع آحادها وجزئياتها مثلا يجب  
 ان يثبت ان العرب يطلقون اسم السبب على المسبب والحل على الحال والجزء  
 على الكل والكل على الجزء ولا يجب ان يسمع اطلاق الغيث على النبات ولا اطلاق  
 الفائط على الخارج من السيلين ولا اطلاق العين على الركبة ولا اطلاق الاصبع  
 على الانامل وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعى لا بالوضع الشخصى  
 اعنى ان الواضع وضع انواع العلاقة على وجه كلى ليقاس عليها ﴿ قوله والحقيقة  
 لاتسقط عن المسمى ﴾ اى مادام المسمى باقيا ومعناه استحقاق المسمى اطلاق  
 اللفظ عليه وبيانه ان الاسد للهيكل المفترس حقيقة وللرجل الشجاع مجاز  
 فمن نفي الاسد عن الهيكل المفترس يكون مخطئا لانه ابطال الوضع واما اذا  
 نفاء عن الرجل الشجاع بان قال ليس باسد لا يكون مخطئا لانه مستعار \* فان قلت  
 صحة النفي وعدمها يتوقفان على معرفة الحقيقة من المجاز فلو توقفت معرفتهما عليهما  
 لزم الدور لانهما حكمان لهما لامعرفان \* قلت لانسلم ان معرفة صحة النفي  
 متوقفة على معرفة كونه مجازا لجواز ان يكون معرفة صحة النفي بالعقل او النقل  
 عن ائمة اللغة ويمكن اطلاقهم على صحة النفي وعلى امتناع سلبه بقرائن تدل  
 عليه او بالنظر فى موارد الاستعمال \* فان قلت ومع هذا يشكك تعريف المجاز  
 بصحة النفي لامكان وجودها حيث لا يوجد المجاز كما فى اللفظ بعد الوضع  
 وقبل الاستعمال حيث يصح نفي الحقيقة عنه وليس بمجاز \* قلت المعتبر  
 فى صحة النفي وعدمها بعدية الاستعمال اذ معنى قولنا البليد ليس بحمار حقيقة  
 ان لفظ الحمار المستعمل فيه ليس بحقيقة فيه فلا يمكن وجودها بدونها اذ ليس  
 المراد بصحة النفي صحته فى الجملة فهى مساوية له لا اعم منه ﴿ قوله ومتى  
 امكن العمل بها اى بالحقيقة سقط المجاز ﴾ يعنى اذا استعمل لفظ ولم يكن معه قرينة  
 تصرفه عن الحقيقة ودار اللفظ بين ان يكون حقيقة او مجازا وامكن العمل بالحقيقة  
 تعينت للحمل كقولك رأيت اليوم حمارا او استقبلنى اسد فى الطريق فان لفظ

(قوله اى لا يصح نفيه)  
 الضمير للحقيقة باعتبارانه  
 لفظ وكذا الضمير المستتر  
 فى وضع وضمير له للموصول  
 وهو عبارة عن المعنى  
 (قوله ثم استعير للالفاظ  
 التى عقد بعضها ببعض)  
 الذى يناسب سباق الكلام  
 وسياقه هو ان يقول ههنا  
 ثم استعير لربط الالفاظ  
 الخ كما لا يخفى

(قوله وهذا اقرب الى  
 الحقيقة) اى اللغوية  
 فلا ينافى ان يكون هو  
 حقيقة شرعية يسقط  
 عند امكان العمل بها المجاز  
 الشرعى



(قوله لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة) والذي يفهم من شرح المصنف رحمه الله انه حقيقة ولعله اراد بالحقيقة الحقيقة الشرعية فيكون في اراد المتالين تنبيه على ان ذلك يجري بين الحقيقة والمجاز الشرعيين واللغويين سواء (قوله في المستقبل) حشو مفسد اما الاول فلان المنعقدة ﴿٣٧٧﴾ هي اليمين على الآتي واما الثاني فلانه اما ان يكون متعلقا بالمنعقدة

واريد بها المعنى اللغوي او يكون ظرفا مستقرا صفة كاشفة لليمين المنعقدة وكلاهما فاسد من جهة المعنى اذ ليس اليمين المنعقدة ولا انعقادها في المستقبل (قوله وفي الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة) واعلم ان الكفارة وجبت في المعقودة بالنص اجماعا والخلاف في ان يمين الغموس معقودة اولا (قوله اولى من حمله على العقد كاذب اليه الشافعي) فخرمة المصاهرة يثبت بالزنا عندنا خلافا له (قوله) كاقال عليه الصلاة والسلام ناكح اليد ملمعون) كذا في جامع الاسرار وفيه بحث والمفهوم من كلام جلال الدين التبراني ان النكاح في هذا الحديث بمعنى الضم (قوله دون العقد) وانما سمي العقد نكاحا لانه سبب للضم فكان مجازا كذا في شرح المصنف

بعضها ببعض لا يجب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب فكان الحمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا انما يوجد فيما يتصور فيه البر وهو اليمين المنعقدة في المستقبل وفي الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة (دون العزم) وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعي واوجب الكفارة في اليمين الغموس وهي الحلف على امر ماض بتعمد الكذب فيه لان القصد موجود فيه الا يرى ان اليمين التي جرت على اللسان من غير قصد تسمى لغوا (والنكاح للوطء دون العقد) يعني حمل النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم على الوطء اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعي لان النكاح مستعمل في الوطء كما قال عليه السلام ناكح اليد ملمعون وفي العقد ايضا كما قال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الا ان استعماله في الوطء حقيقة لانه موضوع للضم وهو موجود في الوطء دون العقد هذا مختار المصنف متابعا لفخر الاسلام لكن عامة

اليهمة والسبع ولا يحمل على البليد والشجاع ومن الناس من زعم انه اذا استعمل فيهما وامكن ان يراد به المجاز كما امكن ارادة الحقيقة يكون محملا ولم يمكن حمله على احدهما اولى من حمله على الآخر لتساويهما في الاستعمال ولا مزية للحقيقة في هذا الموضوع فصار بمنزلة الاسم المشترك والصحيح ما ذهب اليه العامة (قوله) لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة) بخلاف ما ذهب اليه الشافعي فانه بعيد بدرجتين في الحمل على المجاز الاقرب اولى من الابدع والمصنف مثل بمثلين تبيينها على ان الحقيقة وما يقرب منها اولى (قوله) اي الربط انما يوجد فيما يتصور فيه البر لان البر هو السبب الداعي للانعقاد بمنزلة العلة الغائية له مقدمة ذهنا ومتأخرة خارجا وما يتصور فيه البر يتصور فيه الخنث المستلزم للكفارة وفي الغموس لا يتصور ذلك لدخولها تحت الغموس فلا تجب الكفارة (قوله) كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ناكح اليد ملمعون) تقدم ان هذا لم يوجد في كتب الحديث وانما روته الفقهاء (قوله) كاذب اليه الشافعي) يعني حمل النكاح المذكور في الآية على العقد قياسا له على النكاح في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانه اراد به العقد اجماعا مجازا لكونه سببا للضم والاجتماع ﴿وقلنا العمل بالحقيقة اولى من العمل بالمجاز لما مر واما حمله على العقد فيما تلوه فلما اختلف به من القران الصارفة اليه من السياق

وفي بعض الشروح انه لما فيه من الضم الحكمي فان قلت المفهوم من المتن ان استحاله الخ حيث قال على اللباس

(قوله وهو موجود في الوطء دون العقد) اي حقيقة والا فهو موجود في العقد حكما وان لم يكن موجودا فيه حقيقة بناء على ان الايجاب والقبول عرضان لا يبقيان زمانين ليحصل ضم احدهما الى الآخر حقيقة



المشايخ وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في الآية هو العقد  
 ( ويستحيل اجتماعهما ) اى الحقيقة والمجاز ( مرادين ) احترز به عن  
 اجتماعهما في احتمال اللفظ اياها بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما  
 او عن اجتماعهما من حيث تناول الظاهري تبعاً من غير ان يراد كما سيأتى  
 في مسألة الاستينان ( بلفظ واحد ) في وقت واحد بأن يكون كل منهما  
 متعلق الحكم نحو لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع لان اللفظ  
 للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك  
 فاستحال اجتماعهما ( كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللباس

والسباق والاقتران بالعدد ولا نزاع فيه وانما النزاع عند عدم القرائن كما تلوناه  
 ( قوله على ان النكاح المذكور في الآية ) وهى قوله تعالى ولا تنكحوا  
 ما نكح ابؤكم من النساء وحاصله مناقشة مع المصنف وتقريرها ان المصنف اراد  
 بالنكاح في المتن هو المذكور في هذه الآية لانها محل النزاع اما ما عداها من الآيات  
 الاخر فالمراد بالنكاح فيها العقد بالاجماع لكن ما ذكره المصنف وبعض  
 المفسرين وعامتهم على ان المراد به العقد ايضا ومن ثمة قال بعض المفسرين لم يذكر  
 في القرآن الوطىء بلفظ يدل على حقيقة قال في شرح النقاية النكاح في الشرع حقيقة  
 في العقد الموضوع لملك المتعد ولذا عرفه صاحب الكنز بانه عقد يرد على الملك  
 المتعة قصداً ( قوله بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما ) لان اللفظ اذا تجرد  
 عن القرينة يحتمل الحقيقة والمجاز الا ان الحمل على الحقيقة اولى لانها الاصل عند  
 الاطلاق والمجاز انما يتعين بارادة القرينة وانما فسر الاحتمال بالصلاحية لان الحقيقة  
 لا يقال انها من احتمالات اللفظ لان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي ومحتمل اللفظ  
 لم يوضع له ( قوله او عن اجتماعهما ) يعنى او احترز به عن اجتماعهما من حيث  
 تناول اللفظ اياها ظاهراً من غير ارادة كما سيأتى في مسألة الاستينان على الابناء  
 والموالى فان ذلك ليس بمنوع ايضا والفرق بين احتمال اللفظ اياها وبين  
 تناوله لهما ان الثانى اخص من الاول فلما حصل تناول الظاهري حصل الاحتمال  
 ضرورة كما في المسئلة المذكورة ولا عكس كما في سائر الالفاظ ولك ان تقول  
 التمثيل للتناول لهذه المسئلة المذكورة ليس بظاهر فان الحقيقة مرادة من اللفظ والتناول  
 الظاهري بالنسبة الى المجاز فان لفظ الابناء يتناول الفروع مجازاً من غير ارادة  
 وحينئذ لا يستقيم قوله تبعاً من غير ان يراد اذ التبعية وعدم الارادة مخصوصان بالمجاز  
 اذ لا يقال اللفظ يتناول الحقيقة بطريق التبعية فالانصب عدم ذكر تبعاً ( قوله  
 لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص ) اى الالفاظ للمعاني بمنزلة الكسوة  
 الاشخاص والمجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما استحال اجتماع صفة



ملكا وعارية في زمان واحد ) \* فان قلت المفهوم من المتن ان استحالته بالنسبة الى شخص واحد لكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين لبااعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه \* قلت المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال \* فان قلت لاستحالة كما ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون ولبسه \* قلنا لبيسه ليس بطريق العارية لان الاعارة تملك المنافع بغير عوض والمرهون لا يملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك

الملك والعارية في ثوب واحد في استعمال واحد استحال اجتماع الحقيقة والمجاز بلفظ واحد في استعمال واحد \* واعلم ان هذا لا ينافي قولهم ان اللفظ قالب المعنى لان المعناه ان المعنى مظروف واللفظ ظرف له فيكون كاللباس له ( قوله فان قلت المفهوم من المتن ) يعني التشبيه المذكور وانما حصر المفهوم من التشبيه في ذلك لانه لا يخلو اما ان يراد باستحالة اجتماع الملك والعارية بالنسبة الى شخصين او بالنسبة الى شخص واحد اما الاول فهو ممنوع لان الثوب في حال استعمال المستعير ملك وعارية بنسبة المالك والمستعير واما الثاني فمسلم لكن لا يطابق محل النزاع لان المذكور في الكتاب ان اللفظ الواحد لا يجوز ان يستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي دفعة واحدة لانه لا يجوز ان يستعمل في معنى واحد على طريقة الحقيقة والمجاز حتى يستقيم التشبيه بالنسبة الى شخص واحد وقد يقال يحتمل ان يراد به الاستحالة بالنسبة الى الشخصين بان يكون ملكا للباس وعارية للغير ولا شك في استحالته فيستقيم اذن التشبيه ويطابق المتنازع فيه كذا افاده بعض الاساتذة وان كان المتبادر الى الفهم ما ذكره الشارح قال بعض المحققين والاحسن ان يقال كما استحال اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد بحيث يلبسه كل واحد منهما بكامله على انه ملك لاحدهما وعارية لآخر \* قلت مسلم الا ان ما اختاره الماتن من التشبيه اظهر في الاستحالة ففطن لذلك ( قوله لكن المذكور في الكتاب ) يعني به قوله ويستحيل اجتماعهما مرادين ( قوله قلت المراد التشبيه من حيث الاستعمال لا غير ) يعني بقطع النظر عن التشبيه الى شخص او شخصين لان كافي التشبيه لا يقتضي عموم وجه التشبيه على ان المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين ( قوله بل بطريق الملك ) الثابت له والدليل عليه انه لو هلك في يده هلك غير مضمون بناء عليه ولم يسقط عن الدين شيء واطلاق الاعارة عليه مجاز كما اطلق في الفروع كذلك لان تملك المنافع ممنوع لا يملكها

( قوله قلنا لبيسه ليس بطريق العارية ) الا انه لما كان للمرتهن ولاية الاسترداد لبقاء عقد الرهن تصور بصورة الاعارة فسمى اعارة مجازا



وحق المرتهن كان مانعا من الانتفاء به فلما اذن له زال المانع \* اعلم انه لانزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال وضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى المجازي والحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال يكون مجازا لانه غير موضوع له وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق بالحكم وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا كذا في التلويح ذهب الشافعي الى جوازه اذا صح الجمع بينهما كما في قولك لا تقتل اسدا وتريد به سباعا ورجلا شجاعا واذا لم يصح لا يجوز كالامر في الوجوب والاباحة فان العمل بهما مستحيل لامتناع الجمع بينهما ويدل على جوازه قوله تعالى اهبطوا خطابا لآدم وحواء وابليس عليه اللعنة مع ان الصيغة حقيقة للمذكر ومجاز في المؤنث والمصنف تمسك بما سمعت \* ولقائل ان يقول ان اراد المصنف من هذا الكلام اثبات الحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع

(قوله ويدل على جوازه قوله تعالى الخ) يمكن دفعه بان في الآية تعلقا فيكون فيها مجاز فقط باعتباره

حقيقة لا يتصور الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد لبقاء عقد الرهن تصور بصورة الاعارة فذلك سمي باعارة وذكروا في بعض الشروح انه منتفع به بطريق الاعارة دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاسترداد للمرتهن الى يده وكونه احق بالمرهون من سائر القرماء فلا يكون فيه جمعا بينهما والاول هو الصواب لان ولاية الاسترداد وكونه احق بالمرهون لا يلزم منه تملك المرتهن منافع المرهون حتى يقال ان الرهن منتفع به بطريق العارية دون الملك بل ذلك لشدة تعلقه بالمرهون (قوله وحق المرتهن كان مانعا الخ) دفع لما يقال لو كان اسمه بطريق الملك لم يحتج الى اذن المرتهن وتقرير الدفع ان تعلق حق المرتهن كان مانعا اياه من الانتفاع فلما اذن له بالاعارة زال المانع لكن لم يريدنا بهذا انفساخ عقد الرهن فلماذا كان للمرتهن حق الاسترداد (قوله اعلم انه لانزاع في جواز الاستعمال اللفظ الخ) اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده وهذا هو المسمى بعموم المجاز عندنا وهذا اصل كبير يدفع به كل ما يترجم من الجمع بين الحقيقة والمجاز كما يدفع بدعوى الشهرة ما يترأى من الزيادة على النص بخبر الواحد (قوله ولقائل ان يقول ان اراد المصنف الخ) هذا الايراد وارد على ما تمسك المصنف اورده بعض المحققين على الاستدلال بهذه الطريقة وهو وارد لاحالة ويمكن ان يقال الدليل هو الاستحالة المشار اليها في قوله ويستحيل اجتماعها والتشبيه للتوضيح وليس قياسا في اللغة لان القياس في اللغة تعدية اللفظ من محل الى محل لمعنى جامع بينهما من غير سماع مثل تعدية اسم الخمر من موضوعه الى سائر المسكرات



في المقياس عليه ثابت شرطا فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي لغة وان اراد تمثيل المعقول بالحسوس فلا بد من الدليل على استحالته على ان ماذكر في وجه التشابه من ان استعمال اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز محال غير مثبت للمدعى لان امتناعه اتساقى وليس الكلام فيه كما عرفت وعلى انا لانجمل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما كاستعمال الثوب بطريق الملك والعمارة بل نجمله مجازا قطعيا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له \* فان قلت اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد هذا محال \* قلت الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لاتنافي كونه داخلا تحت المراد والتحقيق فيه ان الجمع بينهما فرع استعمال المشترك في معنيه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا

(قوله غير مثبت للمدعى)

في هذه العبارة شيء لا يخفى

(قوله وعلى انا لانجمل

اللفظ عند ارادة المعنيين

الح) كذا في التلويح وقد

يقال ليس مبنى الاستدلال

المذكور ذلك حتى يستقيم

ما ذكر بل هو ارادة المعنى

الحقيقي والمجازي من لفظ

واحد والفرق واضح

باعتبار مخامرة العقل وما نحن بصدده ليس من هذا الباب فتأمل قال بعض الشارحين ويمكن ان يستدل على الامتناع بان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او مجازه او عليهما او على واحد منهما فالثلاثة الاخيرة باطلة فتعين الاول وانما قلنا لانه لا يجوز حمله على مجازه لان من شرط الحمل على المجاز حصول القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة وامانه لا يجوز حمله عليهما فلما قلنا لان المجموع من حيث هو ليس حقيقة له اذ المقدر خلافه فيكون معناه مجازا وقد فات شرط الحمل عليه واما عدم جواز حمله على واحد منهما فلانه على هذا التقدير يكون مجعلا واذا خلاف الاجماع ويمكن ان يجاب عنه بتخصيص المدعى انتهى ولا يخفى انه لا يحتاج الى هذا الجواب لان الكناية ليست من هذا القبيل لما عرفت لان مناسط الحكم هو المعنى الثاني وقال بعض المحققين والذي سنحلى ان يقال ان وجدت القرينة المجاز فهي صارقة عن ارادة الحقيقة وان لم توجد فلا تجوز ارادته لتوقفه على القرينة فلا يتحقق الجمع بينهما وقال بعضهم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى المجازي والحقيقي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوده كلها ضعيفة انتهى ثم المواضع التي يترأى فيها انها اريدا معا فليس الارادة بطريق الحقيقة والمجاز معا بل اريد احدها باللفظ والاخر اما بالدلالة او بمعوم المجاز او بطريق التبعية او بطريق حذف لفظ واما قوله تعالى اهبطوا فهو من باب التقلب كالأبوين والقميرين وهو مجاز بالاتساق ولا نزاع فيه (قوله والتحقيق فيه ان الجمع بينهما الح) فان قيل المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع



(حتى قلنا ان الوصية للموالى) هذه احدى المسائل الاربع المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز عبر عن ترتيبها عليه بحيث لان ترتيبها عليه ثمرته وثمره الشيء غايته يعنى اذا اوصى من لا يكون عليه ولاء بثلت ماله لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم (لا تتناول موالى الموالى واذا كان له معتق) بفتح التاء (واحد يستحق النصف) اى نصف الثلث ولو كان له معتقان يستحقان جميع الثلث لان للمعنى حكم الجمع فى الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة لان معتق الانسان حقيقة من باشر بعقده ولموالى الموالى مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه صار سياله وقد اريد منه الحقيقة فلا يراد

الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل كما ذهب اليه ابن الحاجب فالجواب ان الكل الذى يجوز اطلاق الجزء عليه مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا لازما للجزء لينتقل الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتبار محض (قوله) هذه احدى المسائل الاربع المتفرعة على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز) اورد المصنف من فروع هذا الاصل اربع مسائل ثلاثة لتحقق ارادة الحقيقة وامتناع ارادة المجاز وواحد لتحقق ارادة المجاز وامتناع ارادة الحقيقة لان الحقيقة امان يتحقق ارادتها فيمتنع المجاز وبالعكس فيمتنع الحقيقة والاول امانى المفرد اوفى التشبيه والاضافة غيرانه اورد لهذا القسم مثالين فتنبه لذلك (قوله) لان للمعنى حكم الجمع فى الوصية (اعتبار الوصية بالميراث لانها اخته فيستحق الواحد عند انفراده نصف الثلث والنصف الباقي منه يرد الى ورثة الموصى دون موالى الموالى لان مولى زيد مثلا حقيقة فى معتقه لان اضافة المشتق يفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مجازا فى معتق معتقه لوجود الملازمة وكون زيد سيبيا لعنتهم فى الجملة لان الانسان لما يعتق العبد يصير اهلا للاعتاق غيره لولايته على التملك اذ لولا اعتاقه لما امكن منه الاعتاق فيصير هو باعتاقه سيبيا لامكان الاعتاق من عنده فاذا صح اطلاق المعتق عليه مجازا واللفظ عند الاطلاق ينصرف الى الحقيقة اذا امكن العمل هنا لكونها الاصل وقد امكن العمل بها ههنا فبطل المجاز لتعذر الجمع بينهما \* فان قيل سلمنا ان المولى حقيقة بمن باشر اعتاقهم لكن اذا كان له معتق واحد يكون ذكر الجمع و ارادة المفرد وذلك مجاز \* قلنا فرق بين المعنى الحقيقى ووجوده فى الخارج ولا يلزم من انتفاء الثانى انتفاء الاول ولعله انما اراد معناه الحقيقى لان بعض افراده موجود وبعضها منتظر الوجود اذا الاعتاق مندوب اليه وفى الوقت سمة هذا ولا يخفى ما فى حل الشارح من الخرازة

(قوله اى نصف الثلث) وهو السدس (قوله) والنصف الباقي يرد الى الورثة) متعلق بمسئلة المتن وكان الاولى ذكره عقيب قوله اى نصف الثلث (قوله) ولكنه صار سياله) بان اعتق الاول حتى قدر على اعتاق الثانى



المجاز ولا يعطى لمولى المولى شئ من الثلث لان اسم المولى مجاز فيه ولو لم يكن له  
 معتق واحد ولا اولاده لان المولى حقيقة فيهم ايضا كان الثلث لمولى معتقه  
 قيدت الموصى بمن لا يكون عليه ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق  
 بفتحها تبطل الوصية الا ان يبين الموصى ذلك في حياته لان اسم المولى مشترك  
 بين الاعلى والاسفل فالاعمال له \* فان قلت كيف تبطل الوصية مع امكان ترجيح  
 احدهما باعتبار ان الوصية الى الاعلى مجازة الانعام وشكره واجب والى الاسفل  
 زيادة انعام وهو مندوب والصرف الى الواجب اولى \* قلت لا يمكن الترجيح بهذا  
 المعنى لان مقاصد الناس مختلفة منهم من يقصد الى الاسفل تيمنا للاحسان ومنهم  
 من يقصد الى الاعلى مجازة للانعام فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع رجاءه  
 بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب  
 لا يدخل تحت الحكم اذ القاضى لا يجبره على الشكر بالايضاء فكان وجوده كدمه  
 فلا يعتبر ( ولا يباحق غير الحمر ) كالمثقف والمثلث من الاشارة اذا شرب منه

( قوله ولو لم يكن له معتق  
 واحد ) افظ الواحد حشو  
 مفسد لايهامه خلاف الواقع  
 فكان الواجب اسقاطه  
 ( قوله ولا اولاده لان  
 المولى حقيقة فيهم ايضا )  
 حتى لو كان له اولاد معتق  
 يصرف الثلث اليهم دون  
 مولى المولى فلذا شرط  
 ان لا يكون هناك اولاد  
 من اعتقه حتى يجوز صرفها  
 الى مولى مواليه لتعين  
 المجاز مرادا حينئذ ( قوله  
 او يقال الترجيح بالوجوب )  
 يعنى بالوجوب المذكور

( قوله ولو لم يكن له معتق واحد ) لاجابة الى قوله واحد بل ربما يوم  
 خلاف المراد اذ المقصود انه لو لم يكن معتق اصلا ولا اولاد معتق لان اسم  
 المولى يطلق على اولاد المعتق حقيقة ايضا لانهم فروع من اعتقهم حتى لو كان له  
 اولاد معتق يصرف الثلث اليهم دون مولى المولى فلذا شرط ان لا يكون هناك  
 اولاد من اعتقه حتى يجوز صرفه الى مولى مواليه لتعين المجاز مرادا حينئذ احتراز  
 عن الانفاء ( قوله تبطل الوصية ) لان اسم المولى مشترك بين الاعلى  
 والاسفل والاعمال للمشترك فكان الموصى له احدهما وذلك مجهول فلانصح  
 اذا مات من غير بيان اذ التملك من المجهول غير صحيح وعن ابى حنيفة وابى  
 يوسف وهو قول زفر والشافعى ان الوصية بينهم جميعا وعن محمد تنوقف الوصية  
 حتى يصلحوا على احد الفريقين لان الجهالة تزول بالصلح كسئلة الاقرار لاحد  
 هذين بخلاف مالو حلف لا يكلم مولى فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل  
 ويحنت بكلام ايها وجدلانه نكرة في موضع النفي فيع وهذا انما يستقيم على قول  
 من يقول بان المشترك يعنى في النفي واليه مال صاحب الميسوط وتبعه صاحب الهداية  
 لكن على قول الجمهور لا يعنى وان وقع في النفي فليس تعمم المشترك ههنا  
 عندهم لوقوعه في النفي بل لان المعنى الذى دناه الى اليمين وهو بعضه غير مختلف  
 فيهما فيصير بذلك المعنى كالشئ فانه يتناول الموجودات المختلفة باعتبار معنى واحد  
 كذا ذكره في اصول شمس الاثمة ويرد على هذا بانه حينئذ لا يبقى مشتركا بل  
 يصير عاما اذ الشئ عام وليس بمشترك فقد قال بعموم المشترك في النفي او قال انه



في ايجاب الحد ( بالجر ) هذه هي المسئلة الثانية لان الجر حقيقة في النى من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد واطلاقه على غيره مجاز واذا ثبت ان الحقيقة مرادة بالنص يخرج المجاز لامتناع الاجتماع بينهما وقال الشافعى يلحق في ايجاب الحد بالجر لمخامرته العقل \* فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالجر مطلق ما يخامر العقل فيثبت ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز \* قلت لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولاقرينة ولو سلم فخارج عن المبحث لا يقال قد الحقم بالجر غيره عند السكر لان ايجاب الحد فيه ثبت بالاجماع لا بالالحاق ( ولا يراد بنو بنيه في الوصية لابنائه ) اى لابناء فلان لان اسم الابن حقيقة في الصابي ومجاز في بنى بنيه والمجاز لا يزاح الحقيقة وهذا قول

( قوله حقيقة في النى الخ ) هو بالكسر الغير المطبوخ من الاشياء ( قوله واطلاقه على غيره مجاز ) بملافة المشابهة في مخامرة العقل ( قوله ولو سلم فخارج عن المبحث ) كذا في التلويح وذلك لان المعنى الحقيقي يكون حينئذ فردا من المعنى المجازى ولا نزاع لاحد في هذا على ما حقق في بعض حواشيه وفيه بحث لان مورد السؤال المذكور ليس الاجواب المسئلة مطلقا على ما يشهد به قول السائل فثبت ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز فكان الخصم يقول حكمت بدم ايجاب الحد في المسكرات بناء على امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز عندكم فهلا عملتم بعموم المجاز الذى تقولون به فيثبت ايجاب الحد في جميع المسكرات فالاولى الاقتصار في الجواب على الاول

ليس بمشترك فالاولى ان يقال اليمين تناولت احدهما فيحتم بكلام ايها وجد كما لو حلف لا يكلم احدهذين بخلاف الوصية فانها باطلة لان التملك من المجهول غير صحيح والصرف الى الاعلى واجب وهو مروى عن ابى يوسف ( قوله هذه هي المسئلة الثانية ) وهى لتحقق الحقيقة في المفرد وامتناع المجاز فيه ( قوله واطلاقه على غيره ) من الاشربة المسكرة مجاز بملافة المشابهة في مخامرة العقل واذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر فاجلدوه فيما اخرجه الاربعة الا الترمذى واخرجه ابن حبان والحاكم من حديث ابى هريرة رضى الله عنه وقال الشافعى يجب الحد بشرب القليل من سائر الاشربة المسكرة كما في الخمر واستدل له بقوله صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر فاجلدوه وسائر الاشربة خمر لمخامرة العقل فتدخل تحت عموم النص وقد التحقت بها سائر الاشربة في ايجاب الحد عند السكر فكذا القليل والجواب مامر من امتناع الجمع بينهما فكل مر على اصله ووجوب الحد في الكثير ثبت بالاجماع وبقوله صلى الله عليه وسلم والمسكر من كل شراب لا بطريق الالحاق ( قوله ولو سلم ) ان المراد بالجر ما يخامر العقل ويثبت ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز فهو خارج عن المبحث لان المبحث في الجمع بين الحقيقة والمجاز لا في عموم المجاز ( قوله ولا يراد بنو بنيه في الوصية لابنائه ) هذا ايضا مثال لتحقق الحقيقة في النسبة والاضافة وامتناع المجاز وهو ما اذا اوصى لابناء زيد بثلاث ماله ولزيد ابنا وابناء ابنا وتصرف الى ابنا دون ابنا ابنا عند ابى حنيفة ليستوى فيه الاثنان فصاعدا واذا انفرد واحد كان له السدس عملا بالحقيقة لان اسم الابن حقيقة فيمن يولد له منه بلا واسطة وقد يراد اتفاقا فلا يجوز المجاز وهو بنو ابنا لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندها تنصرف الوصية لابنائه وابناء ابنا بالسوية بينهم عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء



ابى حنيفة رحمه الله وقال يدخل بنوا بنيه في الوصية لان اسم البنين يتناول  
 الفريقين عرفا فيتناولهم عموم المجاز ( ولا يراد اللبس باليد في قوله تعالى  
 اولامستم النساء لان الحقيقة فيما سوى الاخير ) مرادة ( والمجاز فيه مراد )  
 هذا تعليل للمسائل الاربع وهو قوله تعالى اولامستم النساء وما سواه  
 من مسائل الثلاث الاول وهي الوصية للموالى والحمر والوصية لابنائه  
 والمجاز فيه اى الجماع في الاخير مراد باجماع الائمة الاربعة حتى  
 اهلوا للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله تعالى الا ههنا ( فلم يبق  
 الاخر ) وهو المجاز في المسائل السابقة والحقيقة في قوله تعالى اولامستم  
 النساء ( مرادا ) لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال التيمم للجنب ثبت

عرفا على الفريقين جميعا فلو كان لزيد ذكور واناث ينصرف الثالث الى الذكور  
 دون الاناث لان الحقيقة وهي الذكور متحققة مرادة بالاجماع فلا تجوز ارادة  
 المجاز وهو الذكور والاناث لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز وعندها وهو قول  
 ابى حنيفة اولا الثالث بين ذكورهم واناثهم جميعا عملا بالعرف لا قولاً بجواز الجمع  
 فان لم يكن لزيد الاناث خاصة فلا شيء لهن اتفاقا لعدم وجود الحقيقة اللغوية  
 والمجاز العرفي فلو كانت الوصية بلفظ الاولاد انصرفت لمن كان من صلبه ذكورا  
 كانوا او اناثا خلاصا كانوا او مختلطين فلو كان له اولاد واولاد اولاد انصرفت  
 الوصية للصليين منهم خاصة عند ابى حنيفة وعندها للفريقين جميعا وقيل ينصرف  
 الى الصليين اتفاقا لعدم العرف في اطلاق لفظ الاولاد على اولاد الابن بخلاف لفظ  
 الابناء ( قوله اى الجماع في الاخير مراد باجماع الائمة الاربعة ) قيل فيه نظر فان منهم  
 من حملها على المس باليد وجوز التيمم للجنب بدليل آخر فالاولى ان يقال اجماع  
 الناظرين في اثبات الحكم معا من الآية من وجه واحد كالشائعي ومن وافقه لا القائل  
 بانبات احدها بها والآخر بدليل آخر ولا المثبت لاحد الحكمين باحد القرائن  
 والاخرى بالاخرى لان كل قراءة بمنزلة نص على حدة كما هو المتعارف في آداب البحث  
 من ان موافقة الخصم كافية في اثبات المطلوب ولا يضر معها مخالفة الغير امامن لم يحماها  
 على محل واحد فهو بمنزل عن هذا البحث فلا يكون انضم وفاقه وخلافه فائدة في  
 الالتزام فلا يضر مخالفتها في اطلاق الاجماع بالمعنى المذكور وهذا مما بعد اثبات نقض الوضوء  
 من الآية بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز ما اخرج البخارى ومسلم عن عائشة رضى الله  
 عنها قالت كنت انا م بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجلاى في قبلته فاذا سجد  
 غزنى فقبضت رجلاى فاذا قام بسبها وما اخرج الدارقطنى عنها قالت لقد كان  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم يقباني اذا خرج الى الصلاة ولا يتوضأ الى غيره

( قوله وهو قوله تعالى  
 اولامستم النساء ) الضمير  
 للاخير وكذا في قوله  
 وما سواه ( قوله باجماع  
 الائمة الاربعة ) ناظر الى  
 كون المجاز مرادا في الاخير  
 على ما يدل عليه التفرع  
 وان كان قول المصنف  
 رحمه الله مراد خبرا  
 لاجموع ( قوله والحقيقة  
 في قوله تعالى اولامستم  
 النساء ) وهو المس باليد ( قوله  
 لا يقال التيمم للجنب ثبت



بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والحجاز لان الزيادة على النص  
 بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الغزالي عن الشافعي رحمه الله انه قال  
 احمل آية اللبس على المس باليد والوطء جميعا ( وفي الاستبان على الابناء  
 والموالي تدخل الفروع ) هذا سؤال يرد على اصلنا من ان الحقيقة والحجاز  
 لا يجتمعان بان يقال وقعت فيما ايتم فيما اذا قال الكفار للمسلمين آمنونا على  
 ابائنا وموالينا حيث انتم الامان لابناء الابناء وموالي مواليتهم وفيه جمع بين  
 الحقيقة والحجاز و اشار الى جوابه بقوله ( لان ظاهر الاسم ) اي ظاهر  
 اسم الابناء والموالي ( صار شبهة في حقن الدم ) اي في منعه من ان يسفك  
 والشبهة ما يشبه الثابت وليس بنات و الامان يثبت بادنى شبهة كما اذا دعا الكافر  
 الى النزول باشارة مع انها تحمل المحاربة والمصالحة لصيرورة صورة المسألة  
 شبهة فكذا فيما نحن فيه \* فان قلت الحجاز منتف غير ظاهر وما يكون كذلك  
 لا يشبه الثابت \* قلت انتفاؤه بجهة لا ينافي شبهه بالثابت بجهة اخرى فان  
 امان الفروع منتف باعتبار ارادة الحقيقة ويشبه الثابت باعتبار صلاحية اللفظ  
 لتناولها وكونه متعارفا فيها فصار كأنه متناول لها ( بخلاف الاستبان على  
 الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات ) هذا اشارة الى اشكال  
 يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال لو كان تناول الاسم ظاهرا شبهة في اثبات  
 الامان لثبت الامان للاجداد والجدات فيما اذا قال الكافر آمنونا على آباءنا

بحديث صرار الخ) يعنى  
 لا يلتزم الآية الكريمة  
 فلا يراد باللبس فيها  
 الجماع بل معناه الحقيقي  
 فقط وهو اللبس باليد ( قوله  
 لان الزيادة على النص الخ )  
 وذلك لانه اذا اريد باللبس  
 في الآية حقيقة اللبس يكون  
 حل التيمم لمن يمس  
 ثابته بلفظ الآية ويكون  
 حل التيمم للجنب زيادة  
 زيادة على هذا النص  
 ( قوله حيث انتم الامان  
 لابناء الابناء الخ ) هذا  
 رواية الاستحسان وفي  
 رواية القياس لا يشمل  
 الامان بنى الابناء وهو  
 مولى المولى ذكره في التلويح  
 وقد يقال في وجه  
 الاستحسان ان المقام ارادة  
 العموم لان الامان لحقن  
 الدم فيراد الفروع بطريق  
 عموم الحجاز والفرق ظاهر  
 ( قوله والامان يثبت بادنى  
 شبهة ) لانه لحقن الدم وهو  
 مبنى على التوسع اذا الانسان  
 بنيان الرب تعالى ( قوله  
 وكونه متعارفا فيها )  
 مثل بنى آدم وبنى هاشم

من الاحاديث الدالة على عدم النقص باليد وعدم ورود ما ينافيها ( قوله  
 لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ ) معنى عندنا فلم يثبت حل التيمم للجنب  
 الا بالآية وذلك بحمل المس فيها على الحجاز وهو الجماع دون الحقيقة وهو المس  
 باليد ( قوله نقل الغزالي عن الشافعي الخ ) حاصل هذا النقل ليعلمنا ان الشافعي  
 حمل المس على الحقيقة وبجازه لان الجمع بينهما جائز عنده على اصله ( قوله  
 كما اذا دعا الكافر الى النزول باشارة ) اعترض بان القياس على الاشارة ضعيف  
 لظهور الفرق لانه يفهم من الاشارة المسألة مع عدم العلم بانتفاؤها فتحصل شبهة  
 بخلاف ما ذكره فان فهمها مشكوك وانقضاؤها معلوم فكيف تحصل شبهة واجيب  
 بان هذا الفرق غير قاصح في تحقق شبهة لانا انما الحقناها بالاشارة من حيث ان الاعتبار  
 فيهما الصورة في ثبوت الامان لا بارادة المشير والمتكلم وهما في المعنى سواء واما اشتراط  
 عدم العلم في احدهما دون الآخر فبناء على امر آخر وهو ان شبهة الدليل لا يتوقف  
 توقفها على عدم العلم وشبهة الاسم من هذا القبيل فاما شبهة الاشتباه فيتوقف تحقيقها  
 على عدم العلم والاشارة من هذا القبيل ( قوله فان قلت ) ورد على قوله شبهة  
 ما يشبه الثابت شبهة ظاهرة ( قوله لو كان تناول الاسم ظاهرا ) تمييز وشبهة خبر



وامهاتنا ولكنه لم يثبت فاشار الى جوابه بقوله ( لان ذا ) اى التناول  
 الصورى معتبر ( بطريق التبعية ) يعنى لاندعى اعتبار الصورة مطلقا بل ندعيه  
 فى محل صالح للتبعية ( فيليق بالفروع دون الاصول ) يعنى الاجداد والجدات  
 اصول الآباء والامهات فلا تكون أتباعا لهم \* فان قلت يجوز ان يكون الجد  
 اصلا باعتبار الخالقة وتبعها باعتبار التناول الظاهرى ولا منافاة فى ثبوت وصفين  
 لشخص باعتبار وصفين \* قلت هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض كفى الفروع  
 وفى الآباء جهة كونهم اصولا مانعة للامان وجهة كونهم تبعها مثبتة له فلا يثبت  
 مع المعارض لضعفه \* فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعها  
 وهذا حكم على الاصول بالتبعية \* قلت هذا الدخول ليس بالتبعية بل لتحقيق  
 الاحسان والانسان مأمور لو اديه بالاحسان فلو كان المكاتب من اهل الاعتاق  
 لعق ابوه بشرائه وهو من اهل الكتابة فيكاتب عليه لتحقيق البر ولو لم يكاتب  
 عليه يلزم ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع هذا ما قيل

( قوله قلت هذا انما يصح )  
 يعنى اثبات الامان بالطريق  
 المذكور ( قوله لضعفه )  
 لان اثبات الامان بظاهر  
 الاسم بعد ارادة الحقيقة  
 منه اثبات له بدليل ضعيف  
 ( قوله قلت هذا الدخول  
 ليس بالتبعية الخ ) قال فى  
 الكشف والاوجه ان  
 يقال ليس ما ذكر من  
 قبيل مانحن فيه لان  
 كلامنا فى انقضاء الاب هل  
 يتناول الجد بظاهر اليتيم له  
 الامان ابتداء بصورة  
 الاسم لان يثبت له الامان  
 بطريق السراية والكتابة  
 ثبت له من جهة الابن بامر  
 حكى لا باقظ يدل عليها

كان ( قوله ولا منافاة فى ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين ) فيه نظر والاولى  
 ان يقول باعتبارين مختلفين ( قوله قلت ) تقرير الجواب ان اثبات الامان  
 بظاهر الاسم اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع منه معارض كما فى جانب  
 الابناء فان ابن الابن تبع لابن من كل وجه اما اذا وجد معارض فلا كما فى جانب  
 الآباء فان جهة كونهم اصولا خلفه مانعة للامان وجهة كونهم اتباعا فى الاسم  
 مثبتة له فسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف فى نفسه ( قوله هذا  
 حكم على الاصول بالتبعية ) فيدعى ان يثبت الامان لهم ههنا ايضا لشبهة الاسم  
 تبعها بل اولى لان فيه حقن الدم ( قوله قلت هذا الدخول ليس بالتبعية )  
 قال بعض مشايخنا انما دخل ابو المكاتب فى كتابة ابنه بقوله صلى الله عليه وسلم من ملك  
 ذارحم محرم منه فهو حر رواه اصحاب السنن الاربعة عن سمرة واخرجه  
 الطحاوى عن عمر رضى الله عنه موقوفا واخرجه ابوداود والنسائى عن عمر  
 رضى الله عنه منقطعاً اثباتاً للحكم بقدر الامكان لتحقيق العلة ووجود المانع  
 من التخيير لا بقياس الاب على الابن فى اثبات الحكم له بطريق التبعية ليكون الحكم  
 ثابتاً للاصل بطريق التبعية للفرع ثم قال وهو وان لم يكن هناك يتناوله بظاهره  
 ولا اسم يثبت له الحكم بصورته الا ان وجود صورة تبعية الاصل المفرع فى حكم  
 ثبت له بعقد حسن السؤال به والجواب عنه ( قوله يلزم ان يكون الاب مملوكا )  
 فان قلت لان اسم لا يملكه لان المكاتب قن مابق عليه درهم والمملوك لا يملك وان ملك  
 قلت معناه قن رقبة لا يدا حتى لا يملك السيد ماقى يده وابوه فى يده فيملكه يدا



(قوله ولقائل ان يقول الخ) وقد يقال حرمة نكاح الجدات ٣٨٨ بالاجماع لان افظ الامهات يتناولها

ولكن لقائل ان يقول ينبغي ان يثبت الامان في الاجداد والجدات بطريق الاصاله على طريق ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم بان تجعل الامهات عبارة عن الاصول ويجعل كأنه قال آمنوني على اصولي ولو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان لهم لكانت مانعة عن اثبات الحرمة ايضا وكل جواب لكم فيها فهو جوابنا فيه (واتما يقع) الحالف (على الملك والاجارة) هذا اشارة الى ما يرد نقضا على الاصول المذكورة وجه الورود ان من حلف ان لا يدخل دار فلان وداره المملوكة داره حقيقة والمستأجرة داره مجازا الصحة التي يحنث الحالف اذا دخل داره مملوكة او غير مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز (والدخول حافيا او متعلا) هذا سؤال آخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز في المتعل (فما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان) ولم يكن له نية يحنث الحالف كيف ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز \* فان قلت الدخول غير معتبر في وضع القدم فكيف \* قلت الدخول حافيا معناه الحقيقي

(قوله ولكن لقائل ان يقول) مناقشة في جواب الجواب تقريرها لو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان للاجداد والجدات كما ذكرت لكانت مانعة في اثبات الحرمة ايضا وهذا على تقدير ثبوت الحرمة بطريق التبعية ولما كان لا يجب ان يقول لان لم ان الحرمة ثبت بطريق التبعية بل بطريق الاصاله قال وكل جواب لهم اي للحنفية فيها اي في ثبوت حرمة الاجداد والجدات فهو جوابنا فيه اي في ثبوت الامان فان قالوا دخولهم في الامان بطريق الاصاله فان قالوا دخولهم فيها بطريق التبعية قلنا دخولهم فيه بطريق التبعية ايضا من غير فرق واجيب عن هذا الاشكال بان الام هي الاصل لغة والفرع هي البنت لذلك يقال لمكة ام القرى فيتناولها النص بعبارة حقيقة لبا اعتبار ان اللفظ حقيقة في الامهات والبنات ومجاز في الجدة والحافدة انتهى ولك ان تقول اثبات الامان ممكن بهذا الطريق ايضا فلا فرق فالاولى ان يقال ان حرمتها ثبتت بالاجماع لانهذا النص ولا اجماع في ثبوت الامان فافترقا واجيب ايضا بان حمل الاب على خلاف الاصل بطريق المجاز فلا يصار اليه الا عند وجود القرينة كافي الآيه وقد انتفت القرينة ههنا (قوله) وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي) قال بعض الشراح والمأثري وكأنه تصريح بما علم التراما لان الدخول حافيا يستلزم المشى وليس المراد بالمشى اعم من ان يكون متعلا او لالانه قال مجاز في المتعل والراكب (قوله) يحنث الحالف كيف ما دخل) اي سواء دخل حافيا او متعلا او ماشيا وراكبا وسواء كانت الدار مملوكة او مستأجرة او عارية (قوله) فان قلت الدخول غير معتبر الخ

(قوله بان تجعل الامهات عبارة عن الاصول) كما قيل في الآية لان الام في اللغة بمعنى الاصل يقال لمكة ام القرى (قوله) ولو كانت التبعية مانعة الخ) سهو قلم والصواب ولو كانت الاصاله كالا يحنثي (قوله) على الاصول المذكورة (كذا في جميع النسخ والصواب على الاصل المذكور لان المراد هو امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فقط) قوله يحنث الحالف اذا دخل داره الخ) هو قول اصحابنا وعند الشافعي لا يحنث الا في الملك (قوله) وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي) يعني في دخوله (قوله) فان قلت الدخول غير معتبر الخ) هذا السؤال مع جوابه مأخوذ من التلويح ومشاوؤه قول صاحب التنقيح الدخول حافيا معناه الحقيقي وليس في كلام الشراح هذه العبارة ولا ما يؤدي مؤداها اذ المذكور فيه هو ان وضع القدم حقيقة في دخول الحافي ومعناه ظاهر مستغن عن الاول

(هذا)

فلا يذهب عليك ما في كلامه من عدم الانتظام



قلت اراد به انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال انه وضع القدم في الدار حقيقة بخلاف الدخول متملا قيدنا بقولنا ولم يكن له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه حافيا فدخلها متملا او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانته وقضاه لانه نوى حقيقة كلامه وهي مستعملة ولو نوى فيه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه مهجور غير مستعمل ( باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ) هذا اشارة الى جواب السؤال الثاني بيانه ان وضع القدم سبب الدخول فذكر السبب واراد المسبب والدخول يشمل الحافي وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الخالف لان غرضه منع نفسه عن الدخول لاعن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز ( ونسبة السكنى ) هذا اشارة الى جواب السؤال الاول بيانه ان الحامل على هذه اليمين المعادة والدار ليست بصالحة لها واريد بدار فلان دار يسكنها فلان والدار المسكونة لفلان اعم من ان يكون

( قوله او ماشيا ) عطف على قوله حافيا ( قوله ولو نوى فيه وضع القدم من غير دخول الخ ) كما لو اضطلع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار ( قوله لانه مهجور غير مستعمل ) وان كان اللفظ حقيقة فيه وهذا ما ذكر في المبسوط وفي المحيط انه اذا نوى حقيقة يصدق ديانته وقضاه مطابقا يعنى سواء كانت مهجورة او مستعملة كذا في فصول البدايع

هذا السؤال لا يرد على ما قاله الشارح لانه لم يقل حقيقة في الدخول حافيا وانما يرد حق الوجود على من صرح بذلك كما اورده بعض المحققين على بعض الشارحين حيث قال ذلك اللهم الا ان يقال كلام الشارح ينحل في التقدير الى ذلك ولو صرح به لكان ادخل وكان ينبغي ان يذكر لهذا السؤال توطئة وتمهيدا عند قوله باعتبار عموم المجاز وهو الدخول بان يقول لان معناه الحقيقي مهجور عرفا حتى لو اضطلع ووضع قدميه في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع قدميه في الدار ثم يذكر السؤال مع جوابه \* فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا \* فالجواب انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ( قوله او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث ديانته وقضاه لانه نوى حقيقة كلامه ) يفهم منه انه لو دخلها متملا يحنث فيكون وضع القدم حقيقة في الماشي مطلقا حافيا او متملا فينافي ظاهر ما تقدم من قوله مجاز في المتعل وبما ذكرناه في الجواب عما في المبسوط والمحيط يتبين ان لامنافاة لان المراد بما تقدم الحقيقة اللغوية وهنا العرفية \* قوله باعتبار عموم المجاز \* اعني صار المفوظ مجازا عن سبب عام وهو الدخول والسكنى وهذا معنى عموم المجاز وهو استعمال اللفظ في المعنى المجازي عام بحيث يكون المعنى الحقيقي من افرادها كما هنا ( قوله ) تركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الخالف ذكر في الخاتمة والظهيرية دخل دارا مملوكة فلان وهو لا يسكنها حتى اقيام دليل



(قوله وفلان لا يسكنها) سواء كان غيره ساكنا فيها اولاد ذكر الامام السرخسي انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره كذا في التلويح (قوله فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية) الظاهر انه يريد بالجواب الجواب المذكور في المتن الذي حاصله هو اعتبار نسبة السكني وانت خبير بان ما ذكر في صدد الجواب عن السؤال المذكور لا يدفعه بل هو تسليم لوروده وعودول الى توجيه الكلام بوجه آخر واجيب عنه في التلويح بان المراد كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكني ﴿٣٩٠﴾ اما حقيقة وامادالة بان يكون

ملوكة له او غير ملوكة \* فان قلت ذكر في الخانية والظهيرية لو دخل دارا ملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية \* قلنا دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضاف اليه بالسكني او الملك \* فان قلت الاضافة المطلقة حقيقة في الملك ومجاز في غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز \* قلت معنى الاضافة المطلقة كون الدار منسوبة اليه بوجه فعلى هذا لو قال المصنف وكونها منسوبة اليه بوجه مكان قوله ونسبة السكني لكان اظهر ( وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان ) هذا اشارة الى سؤال وهو ان اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز في الليل كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره عتق عبده اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فاشار الى جوابه بقوله ( لان المراد

الدار ملكا له فيتمكن من السكني فيها انتهى ثم ان الاظهر ان كلام فخر الاسلام والمصنف ليس على هذه الرواية بل على رواية اخرى وهي عدم الحنث (قوله فان قلت الاضافة المطلقة الخ) هذا اعتراض ذكره السراج الهندي في شرح المغني ولم يجب عنه والظاهر يريد بالمطابقة المجردة عن القرينة كما في قولك دار فلان واحترزه عن جواز الاضافة بادنى ملايسة عند وجود القرينة فيمكن دفعه بان الاضافة فيما نحن فيه ليست بمجردة عن القرينة فانما ذكر من ان الدار لاتعدى لذاتها قرينة على ان المعنى الحقيقي ليس بمراد وحده (قوله قلت معنى الاضافة المطلقة)

السكني التقديرى وهو الملك وذكر شمس الائمة انها لو كانت مسكونة لغيره لا يحنث بدخولها لانقطاع النسبة بفعل غيره ويمكن التوفيق بان يحمل ما في الخانية والظهيرية على غير المسكونة وما ذكره شمس الائمة على المسكونة بالغير نظرا الى التعليلين ( قوله قلنا دار فلان الخ ) حاصله لما لم يستقم جواب ظاهر على هذه الرواية اجاب بانه يؤخذ مجاز اعم من ذلك وهو ان يكون قوله دار فلان عبارة عما تضاف اليه بالسكني من الدور مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضافة اليه بالملك والسكني سواء كانت مسكونة اولاً ( قوله فان قلت الخ ) السؤال قوى وارد اورده بعض الشارحين بصيغة ولقائل ان يقول ولم يجب عنه ولو قال السكني اعم من ان يكون حقيقة او تقديرية دلالة بان يكون مالكا للدار متمكنا من سكنها فيها لكان اولى ولم يرد السؤال فتأمله وجواب الشارح ليس بظاهر اذ حاصله منع كون الاضافة المطلقة حقيقة في الملك وهو خلاف ما تقدم ( قوله هذا اشارة الى سؤال الخ ) عبارة الشارح في هذا المقام ناقصة تحتاج الى تمة بل

هذا الجواب لجلال الدين التتائي والظاهر ان مرجعه الى منع ما ذكر في السؤال من كون الاضافة ( هذا ) المطلقة حقيقة في الملك ومجازا في غيره بان يقال بل المفهوم منها هو نسبة المضاف الى المضاف اليه بوجه ما ويكون ما نحن فيه داخلا تحت ذلك فاكتفى بالتعرض له ثم ان الظاهر من تحرير الشارح رحمه الله هو ان منشأ هذا السؤال هو قولهم في توجيه الرواية الثانية عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا بل عبارة الجواب المذكور كالصريح فيه وفيه ما فيه اذ ليس قولهم مطلقا تقييدا للاضافة كما لا يحنثي ( قوله ومجاز في الليل ) وفي بعض النسخ مجاز في مطلق الوقت ولاصحته في صدد تقرير السؤال فليتأمل (قوله كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره) ليس هذا موضع ذكر



لانه مثال لارادة الوقت باليوم ﴿٣٩١﴾ فان التولى عن الزحف حرام ليلا او نهارا كافي التلويح وغيره

والمذكور ليس ذلك وكأنه على بعض النسخ الذى اشرفنا عليه وقد عرفت ما فيه ( قوله لان الاحتياج فى الاول الى قرينة وفى الثانى الى قرينتين ) قد سبق منا ما يتعلق بذلك فتذكر

وفى التحقيق لان المجاز فى الكلام اكثر فيحمل على الاغلب ولانه لا يؤدى الى ابهام المراد بخلاف الاشتراك ( قوله وهو ان المظروف ان كان ممتدا

الح ) وهذا لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير

فى يقضى كون ظرف الزمان معيارا له فان امتد الفعل ( قوله لان الاحتياج فى الاول الى قرينة وفى الثانى الى قرينتين ) اورد ان هذا معارض بالمثل فان المعانى المجازية للفظ واحد قد تتعدى فيحتاج الى قرائن متعددة واجيب بان تعدد المجاز للفظ واحد قليل محتمل والتعدد فى المشترك متيقن على ان المراد ان المشترك يحتاج الى القرينة فى جميع معانيه دون المجاز فانه يحتاج الى القرينة للمعنى المجازى

باليوم الوقت ) مجازا ( وهو عام ) شامل لليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول هو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان دائرا بينهما لان الاحتياج فى الاول الى قرينة وفى الثانى الى قرينتين وعلى التقديرين لا يخلو من الظرفية فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقى من المجازى وهو ان المظروف ان كان ممتدا بان يصح فيه ضرب المدة كاللبس يحمل على بياض النهار وان كان غير ممتد

هذا الحل ليس كما ينبغي وكان المناسب ان يقول بعد قوله اشارة الى السؤال وهو انه اذا قل عبده حر يوم يقدم زيد ولم ينو شيئا فقدم زيد ليلا او نهارا عتق وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة فى النهار مجاز فى الليل فاشار الى آخره وفى التبيين ان النهار للبياض خاصة وهو من طلوع الشمس الى غروبها والليل للسواد خاصة وهو ضد النهار واليوم من طلوع الفجر الى الغروب وعليه الفقهاء وقيل من طلوع الشمس وقيل النهار ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس ليس من الليل ولا من النهار ولا من اليوم ( قوله لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك ) اذا دار اللفظ بين ان يكون من باب الحقيقة والمجاز وان يكون مشتركا وجعله من باب الحقيقة والمجاز اولى لمفسد الاشتراك ومصالح المجاز لان المجاز فى الكلام اكثر فيحمل على الاغلب ولانه يؤدى الى ابهام المراد لان اللفظ اذا خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة وان لم يخل عنها فالذى تدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدى الى الاخلال فى الكلام لعدم افهام المراد لانه لا يتعين احد معنيه عند التجرد ولان المجاز يحتاج الى قرينة واحدة وفى الاشتراك الى قرينتين وكما قلت القرائن كان الى الاصل اقرب لان الاصل عدم القرائن ( قوله وعلى التقديرين ) معنى تقديرين ان يكون مشتركا وان يكون من باب محققة والمجاز ( قوله فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقى من المجازى ) وهو ان اليوم اذا عاق بفعل وهو ما يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة والامر باليد والصوم فانه يقال لبست يوما وركبت يوما وساكنت شهرا وامرك بيديك اليوم يراد به بياض النهار وان تعلق بفعل لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم والطلاق والتحرير اذا لايصح تقدير هذه الافعال بمدة اذا لايقال دخلت او خرجت او قدمت يوما يراد به مطلق الوقت اعتبارا للتناسب وذلك لان اليوم لما كانت حقيقة فى النهار امتنع العدول عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا تعلق بفعل غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بتقدير فى دون ذكرها يقتضى ان يكون

دون الحقيقى فلا يرد المعارضة كذا فى شرح البدعي فلا يرد ان كلا من المشترك والمجاز انما يستعمل فى حالة واحدة فى معنى واحد والمعنى الواحد ليس له سوى قرينة واحدة فلا يكون احدها اولا من الآخر



متد المعيار فيراد باليوم النهار وان لم يمتد الفعل لم يمتد المعيار فيراد باليوم مطلق الوقت اعتبارا للتاسب ( قوله وفيه تسامح) كذا في الشرح الاكمل وقد اشار بعبارة التسامح الى ان المراد ظاهرا فانه اذا كان عدم امتداد المظروف قرينة تصرف اليوم عن حقيقته يلزم منه عدم صرفه عن الحقيقة فيما اذا كان المظروف ممتدا غاية التصريح بذلك اللازم ( قوله وكذا صاحب الهداية قال في فصل اضافة الطلاق ﴿ ٣٩٢ ﴾ الخ) هذا فرية على صاحب

كلا دخول يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة وهذا فاسد والاولى ان يقال مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة تصرف اليوم عن حقيقته \* فان قلت قد اعتبر بعض المشايخ في ذلك ما اضاف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية قال في فصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طاعت لان التزوج مما لا يمتد فما التوفيق \* قلت اعتبروا المضاف اليه فيما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم

الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر فانه يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من طلوع الشمس الى غروبها واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فحينئذ لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان غير ممتد عرفا وهو الآن وسواء كان من ليل او نهار كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام مطلقا ليلا كان او نهارا وعلاقته البعضية لان مطلق الآن جزء من الآن وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم قد عبر باليوم عنه اذا عرفت هذا فاليوم في مسألتنا تعلق بفعل لا يمتد وهو التحرير فصار عبارة عن مطلق الوقت والوقت بع الليل والنهار فيتعلق في الوجهين لعموم الوقت لالجمع بين الحقيقة والمجاز ( قوله وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة) ويمكن ان يقال ذكر القرينة لمقابلة المجاز ففرق بين قرينة المجاز وبين قرينة الحقيقة فان تلك سارفة عن الحقيقة معينة للمجاز وهذه ليست كذلك بل ذكرت للمقابلة توضيحا على ان الحقيقة قد يحتاج الى المشترك فيه ليتبين المراد كما في المشترك والمهجور على انا لا نسلم ان ما ذكره يستحق قرينة لما سيأتي ان هذا انما هو عند الخلو عن الموانع فتامله ( قوله فان قلت قد اعتبر بعض المشايخ الخ) حاصله انه قد وقع في الجامع الصغير والهداية بل في كلام كثير من المشايخ رحمهم الله ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك

الهداية بلا مسربة لان المذكور في كلامه هو ان الطلاق مما لا يمتدو عليه كلام جميع شراحه كيف لا وقد ذكر كلام صاحب الهداية في هذه المسئلة في الكشف وغيره مما يدل على ان المعتبر هو المظروف والعبارة المذكورة ههنا انما هي لفخر الاسلام في شرح الجامع الصغير على ما ذكر في عامة كتب الاصول والصواب ان يقول قال في كتاب الايمان في قوله يوم اكلم فلانا فامرأتها طالق انه يقع على الليل والنهار لان الكلام مما لا يمتد كما في التلويح وغيره ( قوله) قلت اعتبروا المضاف اليه ( الخ) وفي شرح الكسز للزبلي اختلف عبارتهم فيماذا يعتبر الامتداد وعدمه فنه من يعتبره في المضاف اليه اليوم ومنهم من يعتبره في الجواب لانه هو العامل فيه فكان بحسبه والاوجه

ان يعتبر الممتد منهما وعليه مسائلهم انتهى ولعل وجه الاوجيه ان الحمل على الحقيقة واجب مهما ( او )

امكن ويوافق ما ذكره صدر الشريعة في شرح الوقاية من انه ان كان كل منهما غير ممتد يراد باليوم مطلق الوقت وان كان كل واحد منهما يراد ممتد باليوم النهار وان كان المظروف غير ممتد والمضاف اليه ممتدا او بالعكس ينبغي ان يراد باليوم النهار وان رد المولى الفارسي في فصول البدايع بانه غير صحيح رواية ودراية ( قوله مما لا يمتد)



يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لاما اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد قال الفاضل السمرقندي العجب انهم جعلوا قولهم امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل في آن وانما الامتداد لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق \* قلت الممتد عندهم ماصح فيه ضرب مدة والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك شهرا والعتق ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرا يعتق العبد به ويكون ذكر الشهرانفوا \* فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم رجحوا الاول \* قلنا ظرفيته للعامل فصدية بتقدير في حاصلة لفظا ومعنى وللمضاف اليه ضمنية مقتصرة على المعنى فاعتبار العامل اولى \* فان قلت

او اكلمك ان التزوج او التكلم مما لا يمتد والجمهور اعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا فلما التوفيق والجواب انه قد استوى الحال فيما ذكرنا بين المظروف والمضاف اليه من عدم الامتداد واتحاد الجواب فيجب حمله على التسامح نظرا الى حصول المقصود لافقاهم على ان المعتبر هو المظروف لا المضاف اليه فيما اذا اختلفا نحو امرك بيدك يوم يقدم زيد حتى لا يكون لها الامر اذا قدم ليلا \* فان قلت اين التسوية والكلام فيما يقبل ضرب المدة يقال كلمة يوما فلا يكون غير ممتد كالزوج \* قلت امتداد الفعل حقيقة لا يتصور لانه عرض لاسبقى زمانين بل يقتضى كما يوجد الا انا نجعله باقيا ممتدا بتجدد امثاله كافي اللبس والركوب والضرب والجلوس والكلام الثاني ليس بمثل الاول فلا يمكن القول بتجدد امثاله فلا يعتبر ممتدا هذا \* ولقائل ان يقول لو قال انت طالق يوم لا اطلقك فانها لا تطلق مالم يمض يوم لم يطلقها فيه ولو كان المنظور اليه المظروف اطلقت حين سكت ( قوله حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها ) وانما دخل الليل فيما اذا قال امرك بيدك اليوم وغدا لانه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم الليلة بخلاف ما لو قال لها امرك بيدك اليوم وبعد غد لان اليوم المنفرد لا يستتبع الليل ( قوله كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به ) فهو ظرف للمضاف اليه لان الظرف اذا اضيف الى فعل لا بد ان يكون ذلك الفعل مظهرا ولا محالة للمضاف ويكون المضاف ظرفا لا محالة وقوع الفعل فيه ( قوله قلنا ظرفيته للعامل الخ ) المراد بالعامل هو المظروف فانه عامل في الظرف اذ التقدير حررتك يوم قدوم زيد او فوضت اليك امرك يوم قدوم زيد واعتبار المؤثر اولى من اعتبار غير المؤثر الذي هو المضاف اليه ( قوله فاعتبار العامل اولى ) عند اختلافهما في الامتداد وعدمه قال الفاضل السمرقندي فيه نظر بل اعتبار المضاف اليه اولى لان المضاف اليه مخصص ومعرفة دون العامل واعتبار المخصص اولى في التخصيص من اعتبار

وكذا اذا كانا مما يمتد وانما اقتصر على الاول لكونه هو المذكور في السؤال ( قوله وللمضاف اليه ضمنية ) لانه لتمييز المضاف من بين الايام والاقوات المجهولة لا غير ( قوله فان قلت )



قد يكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو احسنوا الظن بالله تعالى يوم يأتيكم الموت \* قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع (واتما اريد النذر واليمين فيماذا قال الله على صوم رجب) يحتمل ان يكون غير ممنون للعلمية والعدل فيكون المراد به رجبا معينا وهو الذي يعقب اليمين وان يكون ممنونا فيراد به رجب من عمره (ونوى به اليمين) هذا اشارة الى سؤال

غير المخصص قال في شرح الكنتز للزبلي اختلفت عباراتهم فيما اذا اعتبر الامتداد وعدمه فمنهم من اعتبره في المضاف اليه ومنهم من اعتبره في الجواب لانه هو العامل فيه فكان بحسبه والاولى ان يعتبر الممتد منهما وعليه مسائلهم انتهى (قوله الحكم المذكور) المراد بالحكم الضابط وهو ان اليوم اذا قرن بفعل ممتد يراد به بياض النهار واذا قرن بفعل غير ممتد يراد به مطلق الوقت لها هذا عند اخلو عن القرائن اما اذا كان ثمة قرينة عمل بها ويكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسن الظن بالله تعالى يوم يأتيكم الموت وغير ممتد مع كون اليوم لبياض النار كانت طالق يوم يصوم الناس وانت حر يوم ينكشف الشمس فان امكن حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة الا يرى انه لنوى في قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان مطلق الوقت وفي قوله انت حر يوم يقدم فلان مطلق الوقت وفي قوله انت حر يوم يقدم فلان النهار يصدق ديانة وفي قوله انت حر يوم يقدم فلان مطلق الوقت وفي قوله انت حر يوم يقدم فلان النهار يصدق ديانة وقضاء بل حاننا اليوم على ما يناسبه عند عدم مرجح آخر فاذا وجد مرجح آخر يحمل على ما اقتضاه ضرورة كذا في شرح المغني للقائني (قوله للعلمية والعدول) معدول عن الرجب معرف باللام

قد يكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو الخ) وكذا العكس نحو انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكشف الشمس والجواب المذكور في الشرح يكون جوابا عنه ايضا كما في التلويح (قوله قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق الخ) ولان دعوى ان اليوم لا يحتمل في الممتد غير النهار وفي غير الممتد غير مطلق الوقت الا يرى انه لنوى في قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان مطلق الوقت وفي قوله انت حر يوم يقدم فلان النهار يصدق ديانة وقضاء بل حاننا اليوم على ما يناسبه عند عدم مرجح آخر فاذا وجد مرجح آخر يحمل على ما اقتضاه ضرورة كذا في شرح المغني للقائني (قوله للعلمية والعدول) معدول عن الرجب معرف باللام



وهو انه اذا قال انسان لله على صوم رجب ونوى به النذر واليمين معا ونوى اليمين ولم يختر ببالله النذر كان نذرا ويمينا عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا وفيه جمع بين الحقيقة والحجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على القرينة واليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي النية \* اعلم ان هذا الاشكال قوى اجاب العلماء عنه باجوبة وليس فيها جواب شاف فنحن نذكرها مع ما يرد عليها ثم نشير الى اقربها \* احدها ما ذكره المصنف وهو جواب الاكثرين (لانه نذر بصيغته يمين بموجبه) اى باثره الثابت وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود بصيغة النذر ولا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك اذ لا نذر في الواجب فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي عليه السلام حرم مارية القبطية على نفسه فسمى الله تعالى ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع الله لكم تحليلها بالكفارة كذا في الشروح ولكن في الاستدلال بالآية على ان تحريم المباح يمين نظر لان النبي عليه السلام حلف صريحا بان قال والله لا اقربها

في عدم انصرافه العدل مع العلمية دون التائيد (قوله وهو اذا قال انسان لله على صوم رجب ونوى به النذر واليمين الخ) المسئلة على ستة اوجه لان القائل امان لا ينوى شيئا او ينوى النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوى اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوى النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق والخامس يمين عند ابى يوسف والسادس نذر عنده فقط وعندهما كلاهما نذر ويمين معا وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت الا ان احدهما مدلول جوهر اللفظ والآخر لازم معناه او جزؤه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا ففهم الجزء واللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حينئذ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد ولازمه فاللفظ حينئذ حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم للصيغة فلا جمع وبهذا التحقيق يسهل عليك مسافة الطريق هذا \* ولقائل ان يقول بقي ثلاثة اجزاء احدها ان ينوى نفيهما معانائهما عدم نية النذر مع نفي اليمين ثالثهما عدم نية اليمين مع نفي النذر فلا وجه لحصر الاقسام في الستة وما حكم هذه الاقسام المذكورة (قوله ولكن في الاستدلال بالآية على ان تحريم المباح يمين نظر الخ) ويمكن ان يجاب

(قوله كان نذرا ويمينا عند ابى حنيفة ومحمد) وعند ابى يوسف نذر في الصورة الاولى ويمين في الثانية (قوله اى باثره الثابت) هذا الظاهر مما يفهم من تقرير صاحب التقيح ان الموجب هو نفس اليمين اذ يلزم على ذلك كون الباء في قوله بموجبه زائدة ثم ان اثره الثابت هو اللازم المتأخر ودلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازم الاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما الحجاز هو اللفظ الذي استعمل واريد به اللازم الموضوع له مع قرينة عدم ارادة الموضوع له كذا في التوضيح (قوله ولكن في الاستدلال بالآية على ان تحريم المباح يمين نظر الخ) كذا في شرح جلال الدين التتائي



( قوله معناه والله اعلم كفارة الخ ) وذلك لانه لا كفارة في النذر المجرد ( قوله ولقائل ان يقول لانسلم ان  
تحريم المباح الخ ) هدا جواب عن السؤال الذي يجيء بعد اسطر ٣٩٦ من انه لو كان اليمين ثابتا بموجبه

على ما ذكر في الانكشاف فيكون تسمية اليمين بصريح اليمين والاولى ان يستدل  
بما روى مسلم في صحيحه وهو قوله عليه السلام كفارة النذر كفارة اليمين معناه  
والله اعلم كفارة اليمين الثابتة بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة \* ولقائل ان  
يقول لانسلم ان تحريم المباح ان كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما  
يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمضى فيه ان كون تحريم  
المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم قصديا لاضمينا فيقتصر  
عليه فاذا نوى يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه او يقال المدعى  
ان يحجب المباح يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر ما لم يوجد النية ( فهو كشرائه  
القريب فانه تملك بصيغته ) يعنى صيغته مثبتة للملك ( تحريم بموجبه ) وهو الملك  
اذ يستحيل ان يكون مثبت الملك من يلاله والملك في القريب يوجب العتق بالنص

عن هذا النظر بان الاستدلال على ان تحريم المباح يمينا انما هو بنص الآية المذكورة  
حيث سعى فيها تحريم المباح يمينا وهذا كاف في المدعى واما حكاية النبي صلى الله  
عليه وسلم فانما هي سبب لنزل الآية والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب  
تأمل ( قوائمه ولقائل ان يقول لانسلم ان تحريم المباح ان كان موجبه الخ )  
العبارة الصحيحة لانسلم ان تحريم المباح موجب الآية ان كان موجبه يلزم الخ  
وهذا اعتراض وجواب ذكرها بعض الشارحين وعبارته لو كان هذا موجبه  
يكون يمينا وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز والجواب  
عنه لانسلم انه لو كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان  
كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه الى آخر ما ذكره الشارح رحمه الله خلط السؤال  
والجواب وجعلهما اشكالا كما ترى وهذا ليس بمناسب ( قوله والمعنى فيه الخ )  
كأنه جملة جوابا عن السؤال ( قوله فاذا نوى ) يعنى في مسألة الكتاب  
( قوله تحريم الثابت به ) اى بالتواتر ( قوله لوجود شرطه ) وهو القصد  
اذبانية قصد ( قوله او يقال ) جواب آخر عن الاشكال ( قوله فلا يعتبر  
ما لم يوجد النية ) بخلاف ما لم ينو بخلاف مسألة الشراء فان الملك علة للعتق نوى او لم ينو  
( قوله وهو كشرائه القريب فانه تملك بصيغته تحريم بموجبه ) حاصله انه يجوز كون  
الصيغة سبب الحكم ويكون موجبه مستلزما لحكم آخر من غير ارادة ذلك الحكم  
من الصيغة كالبهية بشرط العوض هبة بصيغته بيع بموجبه وكلاقالة فسخ في حق  
المتعاقدين بصيغتها بيع جديد في حق الثالث بموجبه ( قوله اذ يستحيل ان  
يكون مثبت الملك من يلاله ) وهو علة لكون التحريم بالموجب لا بالصيغة

لما توقف على النية كافي بعض  
مأخذ الشارح من الشرع  
فايراده ههنا مع عدم سبق  
الاشارة الى السؤال بمد  
ركيك جدا فضلا عن  
ايراده في صورة الاعتراض  
وما قيل ان في كلام الشارح  
خطا بين السؤال والجواب  
المذكورين في شرح المعنى  
خلط لا يخفى اذ ليس  
في كلامه شئ من اجزاء

السؤال فلتأمل ( قوله  
ان كان موجبه ) اى  
موجب هذا الكلام  
( قوله والمعنى فيه ان كون  
تحريم المباح يمينا الخ )  
يعنى ان التحريم يثبت  
بموجب النذر ولا يتوقف  
على النية فان تحريم ترك  
المنذور به ثابت نواه او لم  
ينو الا ان كونه يمينا  
يتوقف على القصد لما  
ذكره ( قوله انما عرف  
بالنص في موضع الخ ) وهو  
تحريم النية عليه الصلوة  
والسلام مارية على نفسه  
( قوله لوجود شرطه ) هو  
كونه قصديا ( قوله يصاح ان  
يكون يمينا ) لانه يمين البتة

( قوله لانسلم ان تحريم  
المباح الخ ) مفعول لانسلم

مخدوف والتقدير لانسلم ان تحريم المباح موجبه واما ما وقع بعد لانسلم فهو تعليل لمنع تسليم ذلك ( قوله )  
ولام التعليل مقدرة قبل ان ( قوله وانما يكون كذلك ) اى انما يكون يمينا بتقدير ان يكون تحريم المباح موجبه



(قوله فان قلت لو كان اليمين ثابتا بموجبه الخ) لا يذهب عليك انه حصل النية عن ذكر هذا السؤال والتصدى لجوابه ههنا بما ذكره ٣٩٧ في حيز قوله ولقائل ان يقول الخ كما اشرفنا اليه هنالك

اللهم الا ان يكون توطئه  
لذكر الجواب الآخر  
وفيه ما فيه اذ يحصل ذلك  
بان يذكر هذا الجواب  
تقيب الجواب الاول كما لا يخفى

(قوله لما توقف على النية) كما  
ذهب اليه سفيان الثوري  
حيث قال وجب القضاء  
والكفارة بلانية (قوله  
قلت استعمال هذه  
الصيغة غاب الخ) بخلاف  
مسئلة الشراء فان ملك  
القريب علة العتق والعلة

توجب المعلول نواه او  
لم ينو (قوله ولقائل  
ان يقول ثبوت اليمين لما  
توقف على الارادة الخ)  
كذافي التحقيق وقد اوجب  
عنه بان ثبوت اليمين عند  
تحريم المباح ضرورة  
والثابت بالضرورة لا  
يكون مرادا بالصيغة فلا  
يلزم الجمع المحذور (قوله  
الا ان هذا الكلام غلب  
عند الاطلاق على النذر  
عادة) يريد به المعذرة  
عن عدم الحمل على اليمين  
بدون النية يعني ان اليمين  
كانت بالنسبة الى النذر

فكان الشراء عتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته \* فان قلت لو كان اليمين ثابتا  
بموجبه لما توقف على النية كالتعق يثبت بشراء القريب بدون النية \* ات استعمال  
هذه الصيغة غاب في النذر فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فيتوقف على النية  
\* ولقائل ان يقول ثبوت اليمين لما توقف على الارادة فقاريد بهذا اللفظ  
موضوعه وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع  
- وى هذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة  
فلا يكون نظيره \* والثاني ما ذكره شمس الائمة ان لله يمين مثل لفظ والله قال  
ابن عباس دخل آدم عليه السلام الجنة فله ما غابت الشمس حتى اخرج وكلمة  
على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق على النذر عادة فاذا نواهها فقد  
نوى بكل لفظ ما هو من معناه فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز  
في كلمة واحدة فعلى هذا يكون قوله ان اصوم سادا مسد جواب القسم كما يقال  
اكرمك في قولنا بالله ان اكرمك متى اكرمك جواب الشرط ساد مسد جواب القسم

(قوله فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه) اى وهو الملك (قوله لو كان اليمين ثابتا  
بموجبه لما توقف على النية) اذ موجب الشيء لا يتوقف على النية وانما يتوقف عليها  
محملة (قوله ولقائل ان يقول الخ) اجيب عنه بان الجمع مندفع لانه اذا نوى  
اليمين فقد اراد ان يثبت المهجور من موجب هذا الكلام لان تحريم المباح  
وان تحقق في ضم هذا الكلام لكن سلب عنه معنى اليمين عادة فاذا اراد ثبوته  
يثبت ضمنا لموجب الكلام لا بالصيغة قصدا كالنهي عن الشيء يثبت في ضمن  
الامر به لا بالصيغة قصدا او اذا كان كذلك لم يجتمع الحقيقة والمجاز  
في الصيغة انتهى قيل فيه نظر لان النية انما تؤثر في محتمل اللفظ لاني موجبه  
واعتراف كونه موجبا ينافي ثبوته في ضمن الموجب لانه يلزم ان لا يكون موجبا  
بل يكون موجبه الموجبة والاولى ان يقال التنظير من حيث كون الصيغة سبب  
الحكم والموجب مستلزم للحكم آخر بقطع النظر عن الارادة والارادة بعدم عموم وجه  
الشبه وتوقف اليمين على الارادة لا يقتضى استعمال اللفظ في غير موضوعه حتى  
يكون مجازا كما تقدم اذ اليمين صارت كالحقيقة المهجورة فلا جمع على ان اليمين  
لازم للوجود ودلالة اللفظ على لازمه حقيقة (قوله والثاني الخ) وحاصله  
فعلى هذا الجواب لو قال نذرت ان اصوم رجب ونوى النذر واليمين لا يكون

كالحقيقة المهجورة لما كان المتبادر من هذا الكلام بحسب غلبة العادة هو النذر دون اليمين وقد غفل عنه الشيخ اكل الدين  
حيث قال في شرح تلخيص الجامع الصغير وفيه نظر لان اللفظ في دلالاته على ما وضع له لا يحتاج الى النية (قوله جواب  
الشرط ساد مسد جواب القسم) المذكور في الكافية وشرحه هو انه جواب القسم لفظا وجواب القسم والشرط معنى



\* ولقائل ان يقول الام انما يجيء للقسم اذا كان الموضوع موضع التعجب كما مر من قول ابن عباس وقد نص على ذلك في كتب النحو ومبحثنا ليس موضع التعجب \* والثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم فان المراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازم المعنى لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المفترس يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له من غير اراد الموضوع له ولئن سلمنا ان اليمين هو المعنى المجازي ولكن لانسليم الجمع بين الحقيقة والمجاز في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر \* ولقائل ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة \* فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة

الانذرا لعدم لفظ تصح نية اليمين فهو على الاول يكون نذرا ويمينا لعدم التعويل فيه على وجود ما يفيد من الالفاظ ( قوله ولقائل ان يقول الخ ) بان النذر انما فهم من قوله لله على واللام فيه لبيان من ثبت له الوجوب وهو حقيقة فيه فلو جعل بمعنى باء القسم لكان مجازا فيلزم استعماله في الحقيقة والمجاز معا وهو عين الجمع بينهما ويمكن الجواب بان النذر وان فهم من المجموع لا يستلزم ان يكون من المجموع من حيث هو مجموع لجواز ان يكون المقبله جزءا منه وهو كذلك وصيغة النذر مستغنية عن بيان ما ثبت له الوجوب اذ هو لا يكون الا لله تعالى ( قوله والثالث ) اى الجواب الثالث ( ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم الخ ) وحاصل المنع ان صيغة النذر حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع قال في التلويح وفيه نظر لما سبق من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له سواء سميت الصيغة مجازا ام لا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز وفيه شيء لانه ان اراد ان الجمع المتنازع فيه قد تحقق في هذه الصورة ويدفعه عدم كون اللفظ مجازا ان النظر غير وارد لانه صرح نفسه بان فهم المعنى المجازي ليس من حيث انه مراد بل من حيث انه جزء لازم للمراد والمتنازع فيه كونه مرادا وان اراد ان المصنف تعرض لنفي كون اللفظ مجازا وهو ليس بمتنازع فيه فالامر سهل لظهور المقصود ويحمل قول المصنف لا يكون مجازا على معنى لا يكون استعمالا في المعنى المجازي ( قوله ولقائل ان يقول هذا الجواب ) يعنى جواب التسليم المذكور بقوله ولئن سلمنا لا الجواب كله ( قوله لانه ثابت بنفس الصيغة ) اى من غير تأثير الارادة فكأنه لم يرد الا المعنى المجازي

( قوله ولقائل ان يقول الام انما يجيء للقسم الخ ) واعترض ايضا بان القسم ليس بمقصود المعبر بهذه العبارة اصلا ( قوله والثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم ) يريد بالمنع منع كون اليمين معنى مجازيا وبالتسليم تسليم ذلك ثم ان ما ذكره بطريق المنع هو جواب القوم بعينه المذكور في هذا المتن وغيره كما تبيننا عليه في اثناء التقرير فلا تغفل



(قوله والاقرب ان يقال كلمة على حقيقة في ايجاب المباح الخ) كذا في الشرح الاكلى والمراد بالكنائية ماهو مصطلح اهل البيان لامصطلح اهل الاصول وهو ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد معنى حقيقيا او معنى مجازيا اذ لا معنى ﴿٣٩٩﴾ لارادة التفصي عن الاشكال المذكور بذلك وفي هذا الكلام

\* قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور اذا لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاقرب ان يقال كلمة على حقيقة في ايجاب المباح وايجاب المباح لازم مساو لتحريم المباح وتحريم المباح يمين لما مر فيهم من الايجاب بطريق الكناية والسكنائية تحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مرادا بطريق الكناية من لازمه لا من اللفظ بخلاف شراء القريب فانه ليس بلازم مساو لاعتاقه لوجوده بالارث والهبة وانما ثبت العتق حكما شرعيا بشارة النبي عليه الصلاة والسلام بقوله لن يجزى ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى نية (وطريق الاستعارة) اي المجاز (الاتصال)

(قوله اذا لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي) اي لانه يثبت باللفظ لا بالعبارة بارادته قال صدر الشريعة في توضيحه وحقيقة الجواب اي عن اصل الاشكال ان الانسليم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الاثبات يمكن ان يثبت الكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقة بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراد قال بعض المحققين والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف عليه لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد فاذا نوى اليمين حينئذ يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لا بطريق المجاز فتأمل واما صاحب الهداية فسلك في الجواب مسلكا آخر وهو انه لا تنافي بين الجهتين اي جهة النذر وجهة اليمين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضى الوجوب لعينه وهو وفاة المندور واليمين لغيره وهو صيانة اسم الله عن الهتك فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهة التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض فصار كالو حلف ليصلين ظهر هذا اليوم فلم يصل يلزمه القضاء انتهى فكلامه يشير الى انه يجوز الجمع بينهما بسببين مختلفين وقد صرح بهذا في آخر باب الحلف بالعتق فيما اذا قال كل مملوك املكه حر بعد موتى وعنده مملوك ثم اشتري آخر عتقا بموته عندها خلافا لابي يوسف الى ان قال لا يقال انكم جمعتم بين الحال والاستقبال لانا نقول لكن بسببين مختلفين ايجاب عتق ووصية وانما لا يجوز له ذلك بسبب واحد (قوله والاقرب ان يقال الخ) هذا كلام حسن اخذه من بعض الشراح وما قدمناه من التحقيق فيه كفاية مع التوفيق ﴿قوله وطريق الاستعارة﴾ اعلم ان الاستعارة ترادف المجاز في اصطلاح الفقهاء

بحث من وجوه اما او لا فلان اللازم مراد في الكناية لكنه ليس مقصودا في نفسه بل قصده ان ينتقل منه الى لزومه الذي ترك التصريح بدكره ولا يذهب عليك ان مانحن فيه بمعزل عن ذلك فان النذر ايضا مقصود يترتب عليه حكم القضاء خصوصا فيما اذا نوى النذر واليمين واما ثانيا فلان اشتراط كون اللازم في الكناية مساويا مما لم يقل به احد واما ثالثا فلان كون ايجاب المباح لازما مساويا لتحريم المباح ظاهر البطلان لان شان اللازم المساوي ان يوجد حيث يوجد الملزوم وقد يوجد تحريم المباح بدون ايجابه كما في البيع والتطليق (قوله بشارة النبي عليه الصلاة والسلام بقوله لن يجزى ولد والده الخ) كان الاولى ان يذكر قوله عليه الصلاة والسلام من ملك ذا رحم محرّم منه عتق عليه كافي الكشف اذ ليس الكلام في الاب بخصوصه بل في القريب

مطلقا على ان دلالة هذا الحديث بالعبارة ودلالة ذلك بالاشارة (قوله اي المجاز) يعني ان الاستعارة عند ارباب الاصول ترادف (قوله وايجاب المباح لازم مساو لتحريم المباح) لان الاباحة متى تعلقت بالفعل تعلقت بالترك فاذا اوجب احدهما لازم تحريم الآخر فالعرفة المعادة هنا معرفة مع الغيرية على غير الغالب من العينية (قوله وطريق الاستعارة) اي المجاز هذا خلاف



المجاز لان كلا منهما عبارة عن استعمال اللفظ في غير موضوعه ﴿٤٠٠﴾ لمناسبة بخلاف اهل البيان ولقد

بين الشئيين صورة او معنى) اراد به المعنى الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر والمحوم اسدا لعدم شهرة الاسد بهما ( كما في تسمية الشجاع اسدا ) لتشابههما في معنى الشجاعة

واخص منه في اصطلاح اهل البيان اذ هي عندهم نقل الاسم عن اصله الى غيره لمشابهة بينهما على وجه المبالغة وليست المشابهة علاقة لكل مجاز واعلم انه لا بد في استعمال المجاز من اتصال بين المعنيين الحقيقي والمجازي اى ان لم يكن بينهما اتصال او كان ولكن لم يعتبره المستعمل فكان ذلك ابتداء وضع آخر من المستعمل وكان ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا والالجاز اطلاق كل لفظ على كل معنى وهو باطل ويعبر عنه تارة بالعلاقة وتارة بالمناسبة وهل العلاقة شطر من المجاز او شرطه مذهبان وهل يكفي وجودها ام لا بد من اعتبار العرب لها مذهبان ايضا والخلاف انما هو في الانواع لاني جزئيات النوع الواحد فالتائل بالاشتراط يقول لا بد ان تضع العرب نوع التجوز للكل الى الجزء والسبب الى المسبب والمحل الى الحال ولا يشترط النقل عنهم في افرادها وقد بينا هذا قريبا عند قوله والمجاز موضوع بالنوع وقد حصروا العلاقة بحكم الاستقرار في خمسة وعشرين نوعا \* واعلم ان بعض انواع العلاقة بين الشئيين بصحيح المجازية من الجانبين كالعلة والمعلول وبعضها من جانب واحد كالسبب والمسبب ولا بد للمجاز ايضا من قرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت شرطا لصحته كما هو رأى الاصوليين او شرطرا من مفهومه كما هو رأى البيانين وهي اما عقلية او حقيقة او عادية او شرعية والعادة يستمسك العرف العام والخاص ( قوله اراد به المعنى الخاص الخ ) وهذا لان جواز الاستعارة بكل معنى يؤدي الى ذهاب حسن الكلام وطرأوته واستواء الفصيح الماهر بقنون الكلام وطرق استخراج الاستعارات البديعة والتشبيهات المايحة القريبة مع العارى عن ذلك كما ان جواز القياس بكل وصف يقتضى الى ارتفاع فضل المجتهد المستخرج لدقائق المعاني على غيره كما ان القياس لا بد فيه من وصف جامع خاص كذلك المجاز لا بد فيه من معنى خاص مشهور في المستعار منه ولك ان تقول لما لم ينحصر المجاز في الاتصال المعنوي بل جاز بالاتصال الصوري ايضا كما في تشبيه المطر سماء فان السماء اسم لكل ماعلاك والسحاب عال والمطر ينزل من السحاب فبينهما اتصال صورة وكذا غيره من الاقسام ولم يشترط فيه جهة خاصة فلم لا يجوز ان يكون في الاتصال المعنوي كذلك وما ذكره من القياس على القياس ناهض في المعنوي لا يتعاداه الى الصوري ويمكن ان يجاب باننا لا نسلم انتفاء اختصاص الجهة في الصوري

اصاب في التنبية على ذلك في مبدأ البحث حتى لا يشتبه بعض الامثلة على الناظرين في المقام جملة الله تعالى ما جورا بدخول دار السلام ( قوله حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا الخ ) يريد انه يتمتع بالاستعارة اذا لم يكن المعنى وصفا خاصا او كان وصفا خاصا لكن لم يكن المستعار منه مشهورا به والحيوانية من قبيل الاول والتجرؤ والحمى من قبيل الثاني ( قوله لتشابههما ) في معنى الشجاعة فيكون في كلام المصنف رحمه الله اف وشر غير مرتب

ما عليه البيانين من ان الاستعارة قسم من المجاز وجه تسميته عندنا بالاستعارة ان المجاز مستعار عن معنى لمعنى آخر فهو استعارة بمعنى مستعار سواء كانت العلاقة هي التشبيه وهذا هو المشار اليه فيما يأتي بالاتصال معنى او غيره وهذا هو المشار اليه بالاتصال صورة ومطريقه الامر الاول فهو الاستعارة عند البيانين كما ان مطريقه



( قوله لتشابههما في الصورة ) ٤٠١ فيسه بحث ظاهر وكأنه غفل عن ان المراد بالاتصال الصوري

( والمطر سماء ) لتشابههما في الصورة هذا في الحسيات ( وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل ) اى الاتصال بين السبب والمسبب والعللة والمعلول ( نظير الصورة ) اى نظير لاتصال الصوري في المحسوس اذ معنى السبب كونه طريقا الى المسبب ومعنى العللة كونها مثبتة للمعلول والمعنيان لا يوجدان في المسبب والمعلول فيكونان متجاورين صورة كما بين المطر والسماء ( والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع ) في محل النصب على الحال متعلق بمحذوف والمعنى اتصال عقد مشروع بمقد مشروع في المعنى المشروع مقولا لاي معنى شرع ذلك العقد المشروع ( نظير المعنى ) وهو خبر لقوله والاتصال اى اتصال المعنى كافي الهية والصدقة فان كل واحد منهما تملك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما الآخر فيستعار لفظ الهية للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الفنى حتى صح الرجوع ( والاول ) اى الاتصال من حيث السببية والتعليل ( على

ايضا فان استعارة السماء غير جائزة مع انها يشتركان في الوجود والحدوث والجسمية وغيرها ولو لم يختص الجهة لجازت **قوله** وفي الشرعيات الاتصال الخ **﴿** لما ذكر المصنف ان الاتصال بين الشيتين المجوز لاطلاق اسم احدهما على الآخر مع تعدده وكثرته يرجع الى الاتصال صورة او معنى اثار الى ان هذا الاتصال كما يكون في المحسوسات يكون في المشروعات وذلك لان المعبر في المجاز وجود العلاقة المسوغة بالتنوع لاني كل فرد من افراده على الصحيح فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بسبب اللغة او الشرع اذ لا مشابهة بين السبب والمسبب والعللة والمعلول في المعنى لان معنى السبب الافضاء وكونه طريقا الى المسبب وذالايوجد في المسبب ومعنى العللة ايجاب الحكم وانباته وذالايوجد في المعلول ولكن بين ذات العللة وذات المعلول مجاورة صورية لوجود المعلول مع العللة او عقبيها وكذا حال السبب مع المسبب فكان هذا الاتصال مع اتصال السحاب بالمطر في المحسوسات لا يقال الاسباب والمسببات من قبيل الاعراض فلا يتصور فيهما المجاورة لانا نقول لهما حكم الاعيان شرطا بدليل ارتباط كلام المتعاقدين بالآخر في المجلس وجواز ورود النسخ عليهما وغيرهما من الاحكام **﴿ قوله** والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع **﴿** اى الاتصال المعبر به عن علاقة المشابهة في المعنى الذي لاجله شرع التصرف المشروع الذي يقال له كيف شرع وحاصله ان ينظر في التصرف المشروع لاي معنى شرع فان وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع آخر جازان يستعار احدهما من الآخر كالهبة والصدقة فان كلامهما تملك بغير عوض

المجاورة بين الشيتين صورة على ما ذكر في عامة الكتب والعجب انه قال بعد اسطر فيكونان متجاورين صورة كما بين المطر والسماء ( قوله في محل النصب على الحال ) الظاهر ان ذا الحال هو المعنى المشروع او الضمير الراجع اليه المستتر في شرع فقوله عند تصوير المعنى مقولا لاي معنى شرع ذلك العقد المشروع ليس له وجه ظاهر ( قوله متعلق بمحذوف ) فيه بحث بل هو متعلق بما بعده من الفعل وتقديمه عليه لاقتضاء الصدارة حالا او باعتبار اصله كما صرح حوايه في قوله تعالى أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت ( قوله مقولا لاي معنى الخ ) اى مقولا في حقه ثم الظاهر من كلامه هو بقاء معنى الاستفهام ههنا في كيف بان يكون المراد التفخض عن ذلك ليستعمل احد العقدين للآخر ويحتمل ان يكون الاستفهام منسجعا عنه ههنا كما ذكره الشريف قدس سره في قول صاحب المفتاح كيف دار بل هو الاظهر وحاصله

ان الاتصال في المعنى ( ٢٦ ) ( شرح المنار ) المشروع الذي شرع كاشنا على كيفية مخصوصة نظير المعنى



(قوله فيكون العلة مفترقة الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود) لانها لم تشرع الاحكامها ولم تكن مقصودة  
الاجله الحاصل ان الحكم علة غائية لها (قوله فان قلت هذا تقسيم ﴿٤٠٢﴾ الشيء الى نفسه والى غيره الخ )

نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة  
من الطرفين ) لان الغرض من العلة هو المعلوم فيكون العلة مفترقة الى الحكم  
من حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت بدون العلة فيكون مفترقا اليها  
في الوجود ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فلما ثبت الاتصال  
من الجانبين عمت الاستعارة \* فان قلت هذا تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره  
لان السبب في الشريعة ما يكون طريقا الى الشيء من غير ان يضاف اليه وجود  
ولا وجوب وهذا هو المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجود

فجوز استعارة احدهما للآخر حتى قلنا فيمن وهب لفقير شيئا انه ليس له الرجوع  
ولا يمنع الشيوخ فيما اذا وهب لفقيرين وقلنا فيما اذا تصدق على الغني له الرجوع  
ويمنع الشيوخ من الصحة فيما اذا تصدق على غنيين وكذلك الكفالة بشرط براءة  
الاصيل حوالة لصدق حد الحوالة والحوالة بشرط مطابقة الاصيل كفالة للمشابهة  
في المعنى اذ كل منهما عقد يوثق فيجوز استعارة احدهما للآخر ﴿قوله وانه  
يوجب الاستعارة من الطرفين﴾ فيجوز استعارة الشراء للملك وبالعكس وهذا  
لان مصحح الاستعارة الاتصال وهو باعتبار الافتقار والافتقار عدم الانفكاك  
بين العلة والحكم متحقق من الجانبين وان اختلفت الجهة لان العلة مفترقة الى حكمها  
من حيث الغرض والشرعية فانها لم تشرع الا له والحكم مفترق الى علة من حيث  
الثبوت لانه لا يثبت بدون علة وشان هذا التلازم المتحقق من الجانبين صحة  
التجوز فيهما فيجوز ذكر الحكم وارادة العلة وبالعكس \* ولقائل ان يقول  
يجب في الاستعارة ان يكون وجه الشبه في المستعار منه اقوى كالاسد في الشجاعة  
وحينئذ ينبغي ان لا تجرى الاستعارة الا من طرف واحد لا امتناع كون كل  
من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي  
الطرفين ويمكن ان يقال قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح  
لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر  
وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام  
التشبيه على ما قرر في علم والبيان (قوله فان قلت هذا تقسيم الشيء  
الى نفسه والى غيره الخ) اقول هذا السؤال لا يرد على المصنف حتى يحتاج الى  
الجواب عنه وانما يرد على بعضهم حيث قال الاتصال في الالفاظ الشرعية نوعان  
احدهما الاتصال في المعنى المشروع والثاني اتصال السبب بالسبب وهو نوعان

هذا السؤال مع جوابه  
المذكور مأخوذ من شرح  
المغنى للقائى ومبناها  
ان صاحب المغنى اقتصر  
في السابق على ذكر  
اتصال السبب والسبب  
ثم قال وهو نوعان فيلزم  
ان يكون المقسم عبارة  
عما ذكر فيظهر المحذور  
المذكور وليس في عبارة  
المصنف رحمه الله ما يصح  
ان يكون منشأ له اذ قد  
ذكر السببية والتعليل  
كليهما فيما سبق فهذه سهو  
ظاهر من الشارح رحمه الله  
والعجب انه فسر الاول  
بالاتصال من حيث السببية  
والتعليل ثم ذهل عنه بعد  
اسطر

(قوله هذا تقسيم الشيء الى نفسه  
والى غيره) واعلم ان الشيء  
ان قسم الى نفسه والى  
ما هو اخص منه مطلقا  
فهو تقسيم الشيء الى نفسه  
والى غيره لان الاخص  
مغاير للاعم في الجملة وهذا  
تقسيم فاسد بالنظر الى  
نفسه فقط وان قسم الى  
نفسه والى ما هو مباين له  
فهو تقسيم الشيء الى نفسه  
والى غيره لان المباين

مغاير لمباين مطلقا وهو ظاهر وهذا تقسيم فاسد بالنظر الى نفسه وغيره جميعا وما نحن فيه بزعم (احدهما)  
السائل من قبيل الثاني لما ذكره من ان السبب لا يضاف اليه وجود ولا وجه وبالعلة يضاف اليها الامر ان فيقباينان



(قوله وهو ان نصف العبد يعتق الخ) قال صاحب الكشف يذنب ان يكون قوله يعتق النصف في هذه المسائل قول ابي حنيفة رحمه الله واما عندهما الله فيذنب ان يعتق كله ثم تجب السعاية في النصف او الضمان للاختلاف المعروف في تجزى الاعتاق (قوله قلنا ليس المراد الخ) فيه ٤٠٣ نظر اما اولا فلا نه لم يقسم السبب الى السبب والعلة ولا قسم الاتصال

وواجوب فيكون غيره قلنا ليس المراد بالسبب هنا المعنى الشرعى بل المعنى اللغوى وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى الشيء مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون مقسما لهما (حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر) فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الآخر (ونوى به الملك) اى قال غيت بالشراء الملك هذه استعارة العلة للحكم (او قال ان ملكت عبدا فهو حر) فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي (ونوى به) اى بالملك (الشراء يصدق فيهما ذيانة) هذا تفريع على جواز الاستعارة من الطرفين وبيانه مسبق بمعرفة حكم المسئلتين وهو ان نصف العبد يعتق في صورة الشراء الصحيح قيدنا به لان العبد لا يعتق اذا اشتراه فاسدا لان شرط الخنث وجد في الفاسد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فينحل اليمين ولم

احدها اتصال العلة بالحكم والثاني اتصال المسبب بالسبب فاعترض عليه بما ذكر اما عبارة المصنف فلا يرد عليها ذلك لانه ذكر السببية والتعليل وقسمهما الى نوعين فاتصال الحكم بالعلة راجع الى التعليل واتصال المسبب بالسبب راجع الى السببية فليس في ذلك تقسيم الشيء الى نفسه بل هذا في الحقيقة ليس من التقسيم في شيء وانما هو تفصيل بعد اجمال على طريق اللف والنشر المشوش ويمكن ان يوجه كلام المصنف بوجه يتأى عليه التقسيم بجعل التعليل عطف تفسير للسببية وحينئذ يرد السؤال وكان الشارح لاحظ هذا فتأمل (قوله وبيانه) اى بيان كون الاول استعارة العلة للحكم والثاني استعارة الحكم للعلة (قوله قيدنا به) اى بالشراء الصحيح لانه اذا كان فاسدا لا يعتق وان اشتراه حلة لان الشرط الخنث وهو الشراء في الفاسد وجد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فتحل اليمين بدون الجزء المعدم المحل ولهذا لو اعتقه قبل القبض لا ينفذ عتقه فان كان في يده بغصب واشتراه فاسدا يعتق العبد لان يده يضمن فينوب عن قبض الشراء فيصير متملكا بمجرد الشراء فيعتق لوجود الشرط في محل بخلاف ما اذا كان في يده وديعة او امانة او عارية لان الامانة لا ينوب عن قبض الشراء والاصل في ذلك انه متى تجانس القبضان ناب احدهما عن الآخر لان التجانس دليل التشابه والمتشابهان ينوب احدهما عن الآخر

من حيث السببية فقط الى اتصال الحكم بالعلة واتصال المسبب بالسبب ليكون كتقسيم السبب الى السبب والعلة وانما قسم الاتصال من حيث السببية والتعليل جميعا اى مجموع الاتصالين المخصوصين بهاتين الحثيتين الى الاتصالين المذكورين تقسيم الكل الى اجزائه وليس قوله والتعليل عطف تفسيريا للسببية والسببية لغوية ليكون التقسيم تقسيم الكل الى جزئياته كما هو مراد المحجب لانه خلاف الظاهر وخلاف ما عليه الشارح حيث قال آتفا في تفسير كلام المصنف اى يظهر الاتصال الصورى في المحسوس اذ معنى السبب الخ واما تسميته للاتصالين المذكورين بالنوعين فباعتبار انهما نوعان لمطلق الاتصال الصورى في الشرعيات للمجموع الاتصالين من حيث السببية والتعليل

لانهما جزآن له لانواعان ليكون تقسيميهما اليهما تقسيم الكل الى جزئياته نعم يلىق ما ذكره الشارح من السؤال والجواب بعبارة صاحب المغنى حيث ذكر اتصال السبب بالمسبب ثم قال وهو نوعان احدهما اتصال العلة بالمعلول والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له وعلم ان عبارة المصنف على عكسها حيث اعتبر الاتصال من جانب الحكم والسبب واعتبر صاحب المغنى الاتصال من جانب العلة والمسبب وهو الفرع وكلاهما جانب لان الاتصال من الطرفين



يقع الجراء لعدم المحل وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه لان المقصود من الشراء ليس الغنى لانه لا يستلزم الملك ولهذا يتحقق من الوكيل ولاملك له ويحث بشرائه وكلا في قوله ان اشترت عبدا فامرأتى طلاق فصار مقصوده مطلق الشراء فيحث على اى وجه كان مجتمعا او متفرقا وفي قوله ان ملكت عبدا مقصوده في العرف الاستغناء بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع حتى ان ابابكر الاسكافي كان من كبار ائمة بائع كان يقول خادمه وقت درس هذه المسئلة هل ملكت مائتي درهم فكان يقول لائم يقول هل اشترت بمائتي درهم يقول نعم فيوضح على اصحابه العرف واذا نوى من الشراء الملك او من الملك الشراء يصدق فيهما ديانة قيده لان في الصورة

ومتى لم يجانسا ناب الاعلى عن الادنى دون العكس لان في الاعلى ما في الادنى مع زيادة فان كان الشيء وديعة في يد شخص او عارية فوجهه منه لا يحتاج الى تجديد القبض لان كلا القبضين ليس قبض زمان فكانا متجانسين ولو باعه منه في هذه الصورة يحتاج الى قبض آخر لان قبض الامانة ضعيف فلا ينسب عن قبض الضمان ومعنى تجديد القبض ان ينتهي الى موضع فيه العين ويمضى عليه وقت يتمكن فيه من قبضها ولو كان في يده مغسوبا او بيع فاسد فوجهه له لم يحتاج الى تجديده لانه في يده بقبض مضمون والقبض المضمون اعلى من الذى ليس بمضمون ولو باعه منه في هذه الصورة لا يحتاج الى قبض آخر لان كلا القبضين قبض ضمان فكان متجانسين (قوله وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه) وهذا استحسان والقياس ان يعتق النصف الثاني كافي للشراء لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد وجد وجه الاستحسان وهو الفرق بين الصورتين ان الملك عرفا انما يطلق على المجتمع فان الرجل يقول ما ملكت الف دينار في عمري اذا لم يجتمع في ملكه ذلك وان ملك في عمره الفين على وجه التفريق والمطابق يتقيد بالعرف خصوصا في الايمان ولا عرف في الشراء فبقي على القياس والحاصل ان كونه مملوكا يتوقف على اجتماع الكل في ملكه وكونه مشترالا لا يتوقف على اجتماع الكل في ملكه بل على شراؤه الكل ولو بصفة التفريق ولك ان تقول المطلق ينصرف الى الكامل اتفاقا والكامل هو المجتمع الاجزاء فلا فرق بين الملك والشراء لان اللفظ يكون ظاهرا في الكوامل الاشارة الى ملكه والجواب ان المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية لافي الصفات لعدم تعرضه للصفة والاجتماع والافتراق في الاوصاف فلا يكون اللفظ دال عليه اصلا الا انه يقيد بالاجتماع في الملك للعرف كما ذكرنا (قوله حتى ان ابابكر الاسكافي الخ) حاصله كان خادمه يقال له اسحاق فاذا اراد

(قوله لعدم المحل) ولهذا لواعتقه قبل القبض لا ينفذ (قوله ويحث على اى وجه كان الخ) وفي شرح المغنى لسراج الدين الهندي الا ان ينوى شراء عبد كامل فيدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصدق القاضى لانه نوى التخصيص فيما فيه تخفيف (قوله وكان يقول لخادمه) هو بوابه الذى يقال له اسحاق وهذه المسئلة تسمى اسحاقية



الاولى لا يصدق قضاء لكونه متهما بالتخفيف عليه وفي الصورة الثانية يصدق  
 قضاء وديانة لان في هذه الارادة تشديدا عليه حيث يعتق عبده والمراد بالديانة  
 انه اذا استفتى فقيهها يجيبه على مانوى ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته اذا كان  
 فيما نوى تخفيف عليه هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه ولو اشار اليه بحث كقوله ان  
 اشترت هذا العبد ونوى به الملك او ان ملكك هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى  
 نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق النصف الباقي في الفصلين لان  
 الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لان الصفة في الحاضر  
 لغو كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران وتعتبر في غير  
 المعينة \* فان قلت الملك فيما اذا قال ان ملكك ونوى به الشراء مطلق غير مختص  
 بالملك الحاصل بالشراء والشراء علة الملك ثبت به فلا يكون بينهما اتصال بالعلية  
 والمعلولية فلا يجوز الاستعارة \* قلت كون الحكم مختصا بالعلة غير مشروط في هذا  
 الباب والشرط افتقاره الى ما يصلح علة للحكم في نفس الامر الا يرى انهم  
 استعاروا الائم للخمر في قوله « شربت الائم حتى ضل عقلي »

تفهيم هذه المسئلة يدعوه ويقول له ذلك وتسمى هذه المسئلة اسحاقية لهذا المعنى  
 (قوله وفي الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة الخ) اقول كان ينبغي للمصنف  
 ان يقول وقضاء في الثاني لان ظاهر العبارة نفي التصديق فيهما قضاء وليس كذلك  
 (قوله ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته) فيما فيه تخفيف عليه وهو الصورة الاولى  
 لتهمة الرجوع عن الاقرار بالعتق بل يحكم بموجب كلامه وذلك لان الفتوى اتماهو  
 بحسب الاعتقاد والنية والقضاء بحسب الظاهر وقولهم الشرع بحسب الظاهر اعنى  
 في الاحكام لافي الفتوى (قوله هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه) يعنى الحكم في صورتين  
 فيما اذا كان الحلف على عبد منكر بان قال ان ملكك او اشترت عبدا اما اذا  
 عقدته على عبد معين فيهما يعتق النصف فيهما \* واعلم انه ينبغي ان يكون قوله يعتق  
 النصف في هذه المسئلة عند ابي حنيفة اما عندهما فينبغي ان يعتق الكل ثم تجب السعاية  
 في النصف او الضمان للاختلاف المعروف في تجزى الاعتاق وعدمه (قوله كمن حلف  
 لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران) فلو دخل فيها بعد خرابها بحث  
 وفي غير المعينة يعتبر فيها الصفة فلا يحنث بدخولها بعدما خربت وصارت صحراء  
 (قوله فان قلت الخ) هذا الاشكال اورده بعض الشارح بصيغة ولقائل ان يقول  
 ولم يجب عنه واما جواب الشراح فخالصه انا لان سلم انه يجب في الجواز باعتبار العلية  
 ان يكون المعنى الحقيقي علة للمعنى المجازى بعينه بل يجنبه فعلى هذا لو قال ان اشترت  
 عبدا فهو حر واراد الملك فملك بهمة او ارث او وصية يعتق وعلى ما ذكره المصنف  
 لا يعتق (قوله الا يرى انهم استعاروا الائم للخمر في قوله شربت الائم حتى ضل عقلي  
 في قوله شربت الائم حتى ضل عقلي) مصراع اول من البيت وآخره « كذلك الائم يذهب بالعقول »

(قوله ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته) كما  
 استفتى رجل عن فقيه  
 ان لفلان على الفا وقد  
 قضيته هل برئت من دينه  
 يقبضه بالبراءة واذا سمع  
 القاضي ذلك منه يقضى  
 عليه بالدين الى ان يقيم  
 بينة على الايضاء (قوله  
 هذا اذا لم يشر الى عبد  
 بعينه) وقد اشار اليه  
 المصنف رحمه الله بتكبير  
 العبد (قوله لان الصفة  
 في الحاضر) اي المعين  
 (قوله لا يعتبر فيها صفة  
 العمران) فلو دخل بها  
 بعد خرابها يحنث (قوله  
 وتعتبر في غير المعينة) فلا  
 يحنث بدخولها بعدما  
 ماصارت صحراء (قوله  
 والشرط افتقاره الى  
 ما يصلح علة للحكم) والحكم  
 قبيل وجوده. فقتقر  
 الى جميع ما يصلح علة  
 على وجه البدلية (قوله  
 الا يرى انهم استعاروا  
 الائم للخمر) ليس بواضح  
 لان المسائل ان يناقش  
 فيه بانه يجوز ان يكون  
 المراد بالائم المستعار هو  
 الائم الحاصل بالخمر (قوله  
 في قوله شربت الائم حتى يذهب بالعقول)



( قوله اى النوع الثانى من الاتصال ) لوقال اى النوع الثانى من الاتصال من حيث السببية والتعليل ليوافق تفسيره للنوع الاول لكان اولى ( قوله بان لا يكون الحكم مضافا اليه ) ٤٠٦ بلا واسطة لان العلة هى ما يضاف

اليه الحكم بلا واسطة كما يجيى في الكتاب

( قوله والمراد به ههنا السبب الذى ليس بعلة الخ ) اعلم ان لفظ السبب يطلق على العلة وبمعنى ما يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة كما يطلق على غير هاهمعى ما لا يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان لا يكون العلة التى تحملت بينه وبين الحكم مضافة اليه او تكون مضافة اليه والاو هو السبب المحض عندهم اذ هو عندهم ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التى تحملت بينه وبين الحكم كما صرح به القاتنى والثانى هو السبب فى معنى العلة والمراد بالسبب فى المتن ماهو اعم منهما وهو ما عبر عنه الشارح بقوله ما يفيض الخ وما نفاه من كون الحكم مضافا اليه فالمراد به كونه مضافا اليه بلا واسطة واما قول صاحب المغنى والثانى اتصال الفرع

اى الخمر والاثم غير مختص بالخمر ( والثانى ) اى النوع الثانى من الاتصال الصورى فى المشروعات ( اتصال المسبب بالسبب ) وهو ما يفيض الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا اليه وجودا ووجوبا والمراد به هنا السبب الذى ليس بعلة بان لا يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببا محضا كما تقدم او سببا فى معنى العلة وهو ما يكون علة الحكم مضافا اليه دون الحكم كملك الرقبة فانه علة لملك المتعة وملك الرقبة مضاف الى السبب وهو البيع ولم يصف اليه الحكم وهو ملك المتعة ( كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة ) فاذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة تبعا ولا يحل الاستمتاع الا بالنكاح وكان قوله انت حرة سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لاعلة لتدخل الواسطة وهى زوال

اى الخمر والاثم غير مختص بالخمر ) بل اعم لحصوله بارتكاب كل ما نهى عنه وقد يقال الاثم الذى يعقب شرب الخمر معلول له لحصوله معه فيكون مختصا به لاحتمال فلم يتم التنظير ( قوله والثانى اى النوع الثانى من الاتصال الصورى ) كان الانسب ان يقول اى النوع الثانى من اتصال السببية والتعليل ( قوله اتصال السبب بالمسبب ) وفى بعض النسخ اتصال المسبب بالسبب والاو اصح لان المقصود بيان استعارة السبب للمسبب دون العكس ( قوله والمراد به هنا السبب الذى ليس بعلة الخ ) السبب المحض عندهم ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التى تحملت بينه وبين الحكم المراد هنا بالسبب ان لا يكون علة موضوعا للحكم لان لا يكون العلة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط هنا وحاصل الفرق بين السبب والعلة الى ما يفيض الى الشئ ان كان افضاؤه دائما يسمى علة والا يسمى سببا محضا ثم السبب قد يطلق على العلة كما يطلق على غيرها يقال البيع سبب الملك والنكاح سبب الحل ( قوله كملك الرقبة الخ ) الانسب ان يقول كاليق بالنسبة الى ملك المتعة فانه يضاف اليه ملك الرقبة الذى هو علة لملك المتعة دون ملك المتعة الذى هو حكم من احكام الرقبة لجواز ان يوجد ملك الرقبة ولا يوجد ملك المتعة كما فى العبد والاخذ من الرضاع ( قوله كاتصال زوال ملك المتعة الخ ) هذا نظير اتصال السبب المحض بالمسبب وبيانه ان زوال ملك الرقبة قد يفيض الى زوال ملك المتعة كما فى تحرير الامة المسلمة او بيعها او هبتها لكن زوال ملك المتعة وهو ملك البضع لا يلزم من زوال ملك الرقبة كما فى تحرير الامة المجوسية والعييد وبيع البهائم فيكون زوال ملك الرقبة سببا محضا

بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له فالسبب المحض فيه اريد به ماهو اعم من السبب ( لزوال المحض عندهم كما هو مراد المصنف على ما قررنا ولذا اردفه بقوله ليس بعلة وضعت له اى للفرع



(قوله ولو قال المصنف رحمه الله كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولي) لان السبب على ما قرره هو قوله انت حرة وفيه بحث لان المفهوم من كلام المصنف في المتن والشرح وكذا من كلام صاحب التنقيح ان المسبب هو زوال ملك المتعة وان السبب هو زوال ملك الرقبة وبواسطة ما بينهما من الاتصال يطلق الاسم الموضوع للثاني على الاول بطريق الاستعارة ولاغبار فيه اصلا والظاهر ان الشارح رحمه الله قد اعترى بما في المعنى ومنتخب الاخسكتي ولعله وجه آخر في تقرير الكلام وذلك ان زوال ملك الرقبة سبب قريب لزوال ملك المتعة وقوله انت حرة سبب بعيدله ﴿ ٤٠٧ ﴾ لان سببته له انما هي بواسطة كونه سببا لزوال ملك

الرقبة فبعضهم ذكر السبب القريب وبعضهم ذكر البعيد فتدبر (قوله) وكاتصال ثبوت ملك المتعة (الح) عطف على قول المصنف كاتصال زوال ملك المتعة وانما ذكره توطئة لذكر الاستشكال المذكور وجوابه

ملك الرقبة ولو قال المصنف رحمه الله كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولي ويمكن تقدير المضاف بان يقال كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة وكاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المعنى في هذا الموضوع بقوله البيع والهبة والتملك ليس سببا لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية فلا يصح الاستعارة وجوابه يعرف بما ذكرنا قريبا من ان الشرط في جواز

(قوله واستشكل شارح المعنى) يريد به السراج الهندي (قوله وجوابه) يعرف بما ذكرنا) انما قال يعرف لان المذكور فيما سبق هو العلة وما نحن فيه هو السبب لكن لا فرق في ذلك بين العلة والسبب

لزوال ملك المتعة لاعلة موضوعة له (قوله ولو قال المصنف كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولي) ووجه الاولوية ان المراد بيان اتصال السبب بالمسبب والسبب هنا قوله انت حرة ونحوه لا زوال ملك الرقبة فان ذلك علة للحكم الذي هو زوال ملك المتعة قال في المعنى كاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة واتصال زوالها اي زوال ملك المتعة بالفاظ العتق انتهى وانما قال لا يمكن تصحيح العبارة بتقدير مضاف محذوف كما ذكر وهو اللفظ زوال ملك الرقبة (قوله) وكاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة) يعني يقدر هذا المضاف في جانب الثبوت كما يقدر في جانب الزوال وهذا لان ملك الرقبة سبب لملك المتعة في محل قابل له فان من ملك رقبة امة ملك بضعها اذا لم يكن ثمه مانع من رضاع وغيره وزوال ملك الرقبة سبب لزوال ملك المتعة فان من اعتق امة يزول ملك المتعة بزوال ملك الرقبة حتى لم يحل له الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح لكونه مفضيا اليه (قوله استشكل شارح المعنى الح) اقول الاشكال قوي واجاب صاحب التحقيق بان المعبر في باب الاستعارة نفس السببية لا المسببية في محل الاستعارة

(قوله وجوابه) يعرف بما ذكرنا) تقرير الجواب ان يقال كما ان الشرط في جواز استعارة المعلول لعلية افتقاره الى ما يصلح

علة له في نفس الامر لا اختصاصه بالعلة على وجه لا يكون معلولا الا لها فكذا الشرط في جواز استعارة السبب لمسببه افتقاره الى ما يصلح مسبب له في نفس الامر لا اختصاصه بالمسبب على وجه لا يكون سببا الا له \* ولقائل ان يقول ان هذا الجواب لا يقتضي الاجواز استعارة البيع مثلا لكل ما يصلح مسبب له لكن ملك المتعة الذي يثبت بالنكاح لا يصلح مسبب له فهو لا يقتضي جواز استعارته له لكن الغرض منه انما هو اثبات جوازها والصواب ان يجاب بان ملك المتعة الذي يثبت بالنكاح وملك المتعة الذي يثبت بالبيع حقيقة واحدة بالذات وحقيقتان مختلفتان بالعرض فتجوز استعارة البيع لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح لصلاحيته للمسببية له بناء على انه ملك المتعة الذي يثبت بالبيع واحد بالذات واما هذا الاختلاف العرضي فلا يقدح في جواز الاستعارة وقد اجاب بمثل هذا الجواب المستشكل



(قوله امالغة فلان كلامهما للتخيلية والارسال) يقال اطلقت البعير اى ارسلته وخليته ويقال اعتقت العصفور وحررته اى ارسلته كذا في الكشف (قوله الا اذا كان المسبب مختصا ﴿٤٠٨﴾ بالسبب) كذا في الكشف وغيره من

الاستعارة الافتقار الى ما يصح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده يفترق الى جميع العلل على وجه البديل ( فيصح استعارة السبب للحكم ) كاستعارة الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع بانئا وانما احتياج الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل قابل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين المجاز ( دون عكسه ) اى لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى به الحرية لا تفتق عندنا وقال الشافعي تفتق لتشابه الطلاق بالعتاق لغة وشرعا امالغة فلان كلامهما للتخيلية والارسال واما شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة كل منهما للآخر وانما قلنا العكس لا يجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار والمسبب مفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته لقيامه بنفسه وثبوت المسبب به من الامور الاتصافية حتى جاز تخلفه عنه فان من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة

على ما عرف فوجود ما ذكر من الاتصال وعدمه سواء واجب عنه بعض المحققين بان ازالة ملك الرقبة مستلزمة لازالة ملك المتعة وهى حقيقة واحدة نوعية لا تختلف ذاتا باختلاف ملك النكاح وملك العيين وان اختلف بالحال والعارض وهو كونه مقصودا في النكاح لافي ملك العيين كما ان احكام ملك المتعة الثابت بالنكاح من ثبوت الاظهار والايلاء وغيرها وان خالفت احكام ملك المتعة الثابت بملك العيين من عدم ثبوت ذلك من حيث الحال والعارض لا تخالفها من حيث الحقيقة فهذه المغايرة لا تمنع من جواز الاستعارة انتهى ( قوله حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق ) وقع لان الاعتاق لازالة ملك الرقبة وهى مستتبعة لزوال ملك المتعة فيكون سببها لكونه مفضيا اليه وايس بملة موضوعه له لتخلل الواسطة وهى زوال ملك الرقبة ( قوله وانما احتياج الى النية لان المحل الخ ) الذى اضيف اليه الاعتاق وهو الحرية غير متعين لمعناه المجازى وهو الطلاق لانه قابل لمعناه الحقيقي وهو التخلص عن الرزائل بخلاف لفظ التملك عند استعارته للنكاح حيث لا يفترق الى النية لان المحل الذى اضيف اليه التملك وهو الحرية لا يحتمل غير المجازى اذ الحرية لا تقبل حقيقة الملك فيكون المجاز وهو النكاح متعيئا بالقرينة ( قوله امالغة فلان كل منهما للتخيلية والارسال ) يقال اطلقت البعير اى ارسلته وخليته وكذا الاعتاق موضوع لهذا يقال اعتقت

كتب هذا الفن لكن كلام صاحب التقيح ههنا صريح في انه انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب ونحو عليه كلامه في مباحث الكناية وفي كلام العلامة التفتازانى هنالك اشارة الى ان المعتبر في ذلك هو ما ذكره القوم لا ما ذكره وان لم يتعرض له ههنا فتدبر (قوله لكونه بمنزلة العلة) لان السبب لما

المذكور في شرحه للبديع بعدما ذكر اشكال ان زوال ملك العيين انما يكون مستبعا لزوال ملك المتعة الذى في ضمنه دون التباين بالنكاح فكان ينبغي ان لا يصح الاستعارة فقال اوجب بان زوال ملك الرقبة مستلزم لازالة حقيقة ملك المتعة وهى حقيقة واحدة نوعية غير مختلفة في ملك النكاح وملك العيين من حيث الذات وانما الاختلاف بالحال

والعارض وهو كونه مقصودا في النكاح وغير مقصود في ملك العيين وكذا اختلاف احكامهما بثبوت (البعير) الظهار والايلاء وغيرها في احدهما دون الآخر انما هو لاختلاف الحال لا لاختلاف الحقيقة وهذه المغايرة لا يقدح في جواز الاستعارة واعتبر بشجاعة الاسد فانها مختصة به وانما يشاركه الشجاع في ذات الشجاعة وذلك كاف في الاستعارة



كقوله تعالى اخبارا انى ارانى اعصر خرا اى عنبا استعير المسبب وهو الخمر للسبب  
وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب والحاصل ان استعارة الملزوم لللازم يجوز كيف  
ما كان واما استعارة اللازم للملزوم فاما يجوز اذا كان مساويا له فاذا كان المسبب محتضبا  
بوجود شرط الانتقال من اللازم الى الملزوم فيجوز واما اذا كان اعم منه فلا يصح  
الاستعارة وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها  
\* فان قلت ورد في القرآن الكريم ذكر الحكم واردة السبب كقوله تعالى اذا تكلمتم  
البعير اى ارسلته ( قوله كقوله تعالى اخبارا انى ارانى اعصر خرا اى عنبا )  
هذه الآية عند اهل البيان من قبيل المجاز المرسل لا الاستعارة قال بعض شراح  
الاصول لانهم الاستعارة فى الآية بل المراد فيها الحقيقة لان اهل اللغة قالوا  
الخمر بلغة اهل عمان اسم للعنب وحكى الاصمعي عن المعتمر بن سليمان انه قال لقيت  
اعرابيا معه عنب فقلت له مامعك قال خمر قال ابن عرفة قوله انى ارانى اعصر  
خرا اى استخرجه خرا فعلى هذا تكون استعارة السبب للمسبب لان العصر  
سبب لاستخراج الماء الذى يكون خرا وحيث لا تكون الآية من قبيل اختصاص  
المسبب بالسبب قيل ومن امثلته قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقاى مطرا  
اذ هو سبب للرزق وقولهم امطرت السماء نباتا اى مطرا اذ هو سبب للنبات  
( قوله فالحاصل ان استعارة الملزوم لللازم الخ ) المراد بالملزوم هو السبب  
وباللازم هو المسبب وانما اطلق عليهما ذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم  
الى اللازم والمراد ان يكون المعنى الوضعى بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى  
المجازى فى الجملة ولا يشترط لزوم بمعنى امتناع الانفكاك فى التصور اذ البصير  
يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل الاسر بالعكس  
لكن قد ينتقل الذهن منه للاعمى باعتبار المقابلة والحاصل ان المراد بالاروم هنا  
تلاصق واتصال بسبب من احدهما الى الآخر فى الجملة وهذا متحقق فى كل امرين  
بينهما علاقة واتصال ( قوله واما استعارة اللازم للملزوم فاما يجوز اذا كان  
مساويا له ) دفع لما يقال يذنبى جواز استعارة المسبب للسبب لانه اذا كان بينهما  
ملازمة بالمعنى المذكور فيجوز استعارة اللازم للملزوم كما جاز عكسه وتقرير  
الدفع ان المراد بقولهم ذكر اللازم واردة الملزوم جائز اللازم المساوى والمسبب  
ليس كذلك الا اذا اختص ولك ان تقول الاستعارة من جانب المفتقر اولى لان  
المفتقر ملزوم للمفتقر اليه واتصال الملزوم باللازم اشد من العكس ( قوله  
وفيه نظر الخ ) الجواب عن هذا النظر ان للعلة من القوة والاتصال بالمعلول ما ليس  
للسبب مع مسببه فلم يؤثر عمومها فى صحة الانتقال الذى هو شرط الاستعارة على

لم يحصل الابه والمسبب  
مطلوب صار كأن السبب  
موضوع له ومفتقر اليه  
نظرا الى الغرض كافتقار  
العلة الى المعلول ( قوله وفيه  
نظر لانه ينتقض بجواز  
استعارة المعلول للعلة ) كذا  
فى شرح المغنى للقائى  
وجوابه ان جواز استعارة  
المعلول للعلة على ما صرحوا  
به ليس الا من جهة  
ان المعلول علة غائية للعلة  
لكونها موضوعا له فيتحقق  
افتقار العلة اليه بهذا  
الاعتبار على ما هو شرط  
الاستعارة ولا يذهب  
عليك ان المعلول بهذا  
الاعتبار ملزوم لا لازم  
كاظن لان معنى اللازم  
فى هذا الباب هو التابع  
ومعنى الملزوم هو المستمع  
ومعنى اللزوم التبعية  
على ما حققه الشريف  
فى شرح المفاتيح



المؤمنات اى عقدتم والوطى غير مختص بالعقد \* قلت الوطى الذى يعقبه الطلاق مختص بالعقد (واذا كانت الحقيقة متعذرة) وهى مالا يوصل اليه الا بمشقة (او مهجورة) وهى ما يمكن وصوله الا ان الناس عجزوه وتركوه (صير الى المجاز) بالاجماع) كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة) هذا مثال للمتعذرة والمجاز فيه ان لا يأكل ثمرها وان لم يكن لها ثمر فمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنث فى الصحيح (اولا يضع قدمه فى دار فلان) هذا مثال للمهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا يمكن لكن الناس عجزوه والمجاز فيه الدخول \* فان قلت المحلوف عليه فى المثال الاول عدم اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها \* قلت اليمين اذا دخلت فى النفى كانت للمنع فوجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين ومالا يكون مأكولا

ما تقرر (قوله والوطى غير مختص بالعقد) لوجوده بملك اليمين او بشراء او هبة او ارض والسؤال وارد على التصدير بالجواز اذا الجواز لا يستلزم الوقوع فقال السائل بل ذلك واقع فى القرآن الخ (قوله) واذا كانت الحقيقة متعذرة الخ قال بعض المشايخ المتعذر مالا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يتعلق به حكم اذا صار فردا من افراد المجاز (قوله) هذا مثال للمتعذرة) يعنى الحلف على عدم الاكل من النخلة اذا اكل حقيقة النخلة وهى الخشب والورق متعذر فيقع يمينه على ما يخرج منها وهو طلوعها وجارها وبسرها ورطها وعصيرها وثمرها ولو اكل من نبيذ اتخذ منها لم يحنث لانه حدث منه صنع ولو اكل من نخلة الظاهر انه لا يحنث وذكر ابو اليسر انه يحنث كذا فى الجامع الكبير ولو اضاف يمينه الى شجر الذى يمكن اكل عينه كقصب السكر يقع يمينه على اكل عينه (قوله) وان لم يكن لها ثمر) اى كالحلأف والقسط (قوله) ولو تكلف واكل من عين النخلة) اى من ورقها وخشبها لا يحنث فى الصحيح هذا اذا لم يكن له نية فاذا نوى شيئا يقع على مانوى ان كان اللفظ محتملا لذلك كذا نقل عن الامام شمس الائمة الكردى وكذا اذا حلف لا يأكل من هذا الدقيق يقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة مهجورة واختلفوا فيما اذا اكل عين الدقيق فقبل يحنث لان الحقيقة لما وجدت كان اعتبارها اولى وقيل لا يحنث وهو الاشبه بالفقه والاصح فى الاعتبار لان الحقيقة لما هتجرت لم تكن مرادة من الكلام فلم يتعلق بها حكم لان المجاز لما صار مرادا لتعذر الحقيقة لم يجز اعتبارها لا متاع الجمع (قوله) فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا يمكن) لكن عجز استعماله فيها عادة اذ لو اضطلع ووضع القدمين فى الدار بحيث يكون باقى جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم فى الدار فحمل على المجاز وهو الدخول مطلقا فيحنث بالدخول حافيا وراكبا ومتعلا ولا يحنث بمجرد

(قوله وهى مالا يوصل اليه  
الابمشقة) وقيل المتعذر مالا  
يتعلق به حكم وان تحقق  
والمهجور قد يثبت به الحكم  
اذا كان فردا من افراد  
المجاز كذا فى الكشف  
(قوله) هذا مثال للمتعذرة  
هذا على ان يكون النخلة  
مما لا يؤكل واما اذا كانت  
مما يؤكل كقصب السكر  
والرياس فلا وقع يمينه  
على اكل عينها (قوله)  
وان لم يكن لها ثمر) كالحلأف  
مثلا ثم ان جميع ما ذكر  
اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى  
شيئا فيمينه على مانوى ان  
كان اللفظ يحنث ذلك  
كذا نقل عن شمس الائمة  
الكردى (قوله) لا يحنث  
فى الصحيح) احتراز عما  
قيل ان الحقيقة لا تسقط  
بحال فيحنث



لا يكون ممنوعا باليمين ( والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا ) اي بنعم اولا مجازا بطريق اطلاق اسم اطلاق وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فيكون حراما فلا يأتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى اذا ادعى رجل على آخر الفا فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعى فافر الوكيل عند القاضي بان موكله اخذ الالف

( قوله بطريق اطلاق اسم اطلاق ) وفي التلويح بطريق استعمال المقيد في المطلق او الجزء في الكل وقيل بطريق ذكر السبب وارادة المسبب وقيل لان الجواب خرج بمقابلتها واطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر جائز كما في قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ثم ان مراده بالعام العام المعنوي لاما سببق في الكتاب فليتدبر ( قوله فوكل المدعى عليه الخ ) وكذا اذا وكل المدعى فافر الوكيل ببطلان دعواه ( قوله فافر الوكيل عند القاضي الخ ) قيد بذلك ليكون مساق الكلام على ماهو المتفق عليه بين اصحابنا وعند ابي يوسف رحمه الله يصح اقراره في مجلس القاضي وغيره

وضع القدم من غير دخول فيكون الحث بالدخول حافيا لامن جهة كونه حقيقة بل من جهة ان ذلك كان فردا من افراد المجاز وهو معنى عموم المجاز فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة قلت كان المراد انه صارت حقيقة عرفية وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية التي هي وضع القدم مطلقا **قوله** والمهجور شرعا شرعا منصوب اما على الظرفية ان قدر بالمشروع او على التمييز ان قدر بالشارع او بالمشروع ايضا **قوله** كالمهجور عادة منصوب ايضا اما على التمييز او على الظرفية من جهة العادة او في العادة **قوله** حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا التوكيل بالخصومة هو ان يقول المدعى او المدعى عليه لرجل وكلتك بالخصومة اي بالنمنازة **قوله** مجازا بطريق اطلاق اسم خاص وهو الخصومة على العام ) يعني علاقة هذا المجاز اما اطلاق اسم اطلاق وهو الخصومة على العام وهو الجواب لان الجواب يتناول الاقرار بنعم والانكار بلا والخصومة جوابها الانكار او اطلاق اسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب واطلاق اسم الجزء على الكل لان الانكار الذي تنشأ منه الخصومة بعض الجواب فيكون الخصومة بعض الانكار وبعض البعض او اطلاق المقيد على المطلق بعض **قوله** فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعى فافر الوكيل عند القاضي بان موكله اخذ الالف الخ ) بان الالف لازم على موكله او وكل المدعى رجلا ليخاصم المدعى عليه فافر الوكيل عند القاضي بان موكله اخذ الالف جاز وان اقر في غير مجلس القاضي لم يجز استحسانا عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف الا انه لم يخرج من الوكالة عندهما في التماس ولا يجوز اقراره في الوجهين وهو قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والاقرار مسالمة وهي ضد الخصومة التي اقربها والامر بالشيء لا يتضمنه الامر بضده قلنا لان سلم انه مأمور بالخصومة اذ لا يجوز ان يؤمر المسلم بالحرام فلما ثبت ان الخصومة مهجورة شرعا صير الى المجاز وهو الجواب المتناول للاقرار والانكار واما قول ابي يوسف الاخير وهو القول بصحة اقراره مطلقا سواء كان في مجلس القاضي



(قوله وعند زفر والشافعي رحمهما الله لا يجوز لانه مأثور بالخصومة والاقرار مسألة ( واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد ) حلفه ( بزمان صباه ) كأنه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلفه بعدما كبر يحنث لان هجران الصبي مسلما كان او كافرا يمنع الكلام عنه حرام لان الصبا مظنة المرحمة ولهذا لم يجز عليه فلم التكليف ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا ولا يلزم عدم جواز سببه لانه مرحمة لثبوت الاسلام بالسبي وبدار الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة \* فان قلت لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ايضا مادام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة دائما ومهاجرة المؤمن حرام فوق ثلاثة ايام والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها الزم الثلاثة \* قلت الالتفات في امثاله الى مباشرة المحذور قصدا ومائت بطريق ضمنى فليس بمعتبر الا يرى انه لو قال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكباً للمنهى عنه وان لم يزل منه الهجران على ان ترك التوقير ينفك عن الذات بان لا يعيش الى الكبر فلا يكون لازما قيده بقوله هذا الصبي لانه لو قال صبيا يتقيد باليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها معرفة للمحذوف عليه كمن حلف ليشرب الخمر ينعقد اليمين وان كان حراما شرعا لصيرورة الشرب مقصودا باليمين فيحنث ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت على موصوف يتقيد بصفته معر فا كان او منكرا او غيره فلان الموكل اقامه مقام نفسه فيصح منه ما يصح من موكله في صحة الاقرار مطلقا قلنا جواب الخصومة انما يكون بمجلس القاضى لترتبه على خصومة الآخر معه فيكون من مجاز المقابلة كتسمية جزاء السيئة سيئة وان كان في نفسه حسنة ( قوله ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا ) وان قتل مسلما تخصيص الصبي الكافر بذلك مع ان عمد الصبي خطأ مطلقا ولا يقتل به لدفع وهم ان الكفر قد ازال المرحمة فينبغي ان يقتل وتقرير الدفع ان الصبا مطلقا مظنة المرحمة ولذا لا يقتل الصبي الكافر لان المرحمة لا يسلبها وصف الكفر ( قوله ولا يلزم عدم جواز سببه الخ ) جواب سؤال تقريره قد قلتم ان الصبا مطلقا مظنة المرحمة مع انكم تقولون بجواز سببه واسترقاقه ولا رحمة في ذلك لان الرقية تنافي الرحمة وتقرير الجواب ظاهر ( قوله والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها الزم الثلاثة يعنى الزام ) المجاز وهو الحمل على الذات لاجل الاحتراز عن واحد وهو ترك الترحم منها اى من الثلاثة وهى ترك الترحم وترك التوقير وترك المواصلة الزمنا هذا الالتزامات الثلاثة كماها فتكون الحقيقة اولى من هذا المجاز لان الحمل على الحقيقة يلزم منه امر واحد وعلى المجاز يلزم ثلاثة ( قوله ومائت بطريق ضمنى فليس بمعتبر ) وثبوت الاخيرين ضمنى المقصود بها

جاء وعند زفر والشافعي رحمهما الله لا يجوز لانه مأثور بالخصومة والاقرار مسألة ( واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد ) حلفه ( بزمان صباه ) كأنه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلفه بعدما كبر يحنث لان هجران الصبي مسلما كان او كافرا يمنع الكلام عنه حرام لان الصبا مظنة المرحمة ولهذا لم يجز عليه فلم التكليف ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا ولا يلزم عدم جواز سببه لانه مرحمة لثبوت الاسلام بالسبي وبدار الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة \* فان قلت لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ايضا مادام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة دائما ومهاجرة المؤمن حرام فوق ثلاثة ايام والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها الزم الثلاثة \* قلت الالتفات في امثاله الى مباشرة المحذور قصدا ومائت بطريق ضمنى فليس بمعتبر الا يرى انه لو قال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكباً للمنهى عنه وان لم يزل منه الهجران على ان ترك التوقير ينفك عن الذات بان لا يعيش الى الكبر فلا يكون لازما قيده بقوله هذا الصبي لانه لو قال صبيا يتقيد باليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها معرفة للمحذوف عليه كمن حلف ليشرب الخمر ينعقد اليمين وان كان حراما شرعا لصيرورة الشرب مقصودا باليمين فيحنث ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت على موصوف يتقيد بصفته معر فا كان او منكرا او غيره فلان الموكل اقامه مقام نفسه فيصح منه ما يصح من موكله في صحة الاقرار مطلقا قلنا جواب الخصومة انما يكون بمجلس القاضى لترتبه على خصومة الآخر معه فيكون من مجاز المقابلة كتسمية جزاء السيئة سيئة وان كان في نفسه حسنة ( قوله ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا ) وان قتل مسلما تخصيص الصبي الكافر بذلك مع ان عمد الصبي خطأ مطلقا ولا يقتل به لدفع وهم ان الكفر قد ازال المرحمة فينبغي ان يقتل وتقرير الدفع ان الصبا مطلقا مظنة المرحمة ولذا لا يقتل الصبي الكافر لان المرحمة لا يسلبها وصف الكفر ( قوله ولا يلزم عدم جواز سببه الخ ) جواب سؤال تقريره قد قلتم ان الصبا مطلقا مظنة المرحمة مع انكم تقولون بجواز سببه واسترقاقه ولا رحمة في ذلك لان الرقية تنافي الرحمة وتقرير الجواب ظاهر ( قوله والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها الزم الثلاثة يعنى الزام ) المجاز وهو الحمل على الذات لاجل الاحتراز عن واحد وهو ترك الترحم منها اى من الثلاثة وهى ترك الترحم وترك التوقير وترك المواصلة الزمنا هذا الالتزامات الثلاثة كماها فتكون الحقيقة اولى من هذا المجاز لان الحمل على الحقيقة يلزم منه امر واحد وعلى المجاز يلزم ثلاثة ( قوله ومائت بطريق ضمنى فليس بمعتبر ) وثبوت الاخيرين ضمنى



ان يصلح الوصف ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف لا يأكل رطبا او هذا الرطب فاكله بعد ماسار تمر لا يحنث لان الرطوبة مضره وان لم يصلح كما اذا حلف لا يأكل من لحم هذا الحمل يحنث اذا اكل من لحمه كبشا لان لحم الحمل نفع منه فلم يصلح ان يتقيد اليمين به اذا عرفت هذا فنقول ان الواجب ان يتقيد اليمين فيما نحن فيه بوصف الصبالان الصبا مظنة السفه فيصلح ان يكون داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد بحرمة هجران الصبا شرعا ( واذا كانت الحقيقة مستعملة )

والضمان لا يعتبران ( قوله وان لم يصلح ) داعيا الى اليمين بان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف حينئذ يصير مقصودا باليمين لانه المعروف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت اليمين كمن حلف لا يأكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة لا يتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لا يأكل لحم هذا الحمل فاكله بعد ماسار كبشا يحنث لان الوصف اما للتقييد او للتعريف ولا يصلح للتقييد ههنا لانه لا يصلح داعيا الى اليمين فان من امتنع عن لحم الحمل لضرر يلحقه كان اشد امتناعا من اكل لحم الكبش ولالتعريف لحصوله بمعرف اقوى منه وهو الاشارة اذ هي فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كأنه قال لا آكل لحم هذا الحيوان ( قوله كان الواجب ان يتقيد باليمين فيما نحن فيه بوصف الصبالح ) بخلاف قوله لا اكلم صبا حيث يتقيد اليمين بصفة الصبا وان كان يلزم من الهجران الحرام المهجور الشرعي لان هنالك صارت الصفة معرفة للذات وبدون تلك الصفة لا يبقى الذات المحلوف عليه ولو لم تعتبر الصفة لم يتقيد اليمين بها وليس للكلام مجاز يلغو كلامه اصلا وفي ذلك ابطال اهليته واهدار آدميته والحاقه بالبهائم ولا يجوز ذلك فصارت اليمين مقيدة بتلك الصفة وان كانت حراما لان اليمين على الحرام ينقد ايضا كما في قوله ليقتلان اليوم فلانا اولا يكلم اباه اولا يصلح فان يمينه تنقد ويحنث والله الموفق ( قوله ) واذا كانت الحقيقة مستعملة اعلم ان الحقيقة اذا كانت غير مستعملة فالمجاز اولى بالاتفاق واذا كانت مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا في الاستعمال سواء او يكون الحقيقة اكثر استعمالا فالعبرة بالحقيقة بالاتفاق ايضا وان كان المجاز اغلب استعمالا منها وهي مسألة الكتاب فعند ابي حنيفة رحمه الله العبرة للحقيقة وعندنا العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط كالمهجور في مقابلة المستعمل فيترك به بالضرورة قلنا غلبة استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا ترجع بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض \* ولقائل ان يقول ما قلاه هو التحقيق لان المجاز المتعارف

( قوله وان لم يصلح الخ ) المذكور في الكشف وغيره بل في عامة الكتب هو انه ان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا كمن حلف لا يأكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان معرفا بالاشارة كما في المثال المذكور في الشرح لا يتقيد به ففي كلام الشارح ههنا ايجاز محل كالا يحنث

( قوله واذا كانت الحقيقة

مستعملة ) في شرح البديع تفسير المستعملة بغير المهجورة ولا المتعدرة واتما قيدها بالاستعمال وقيده بالتعارف لانها اذا كانت غير مستعملة والمجاز مستعملا فالعبرة به اتفاق ثم هذا الذي ذكروه من ان الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف مبنى على تسمية المعنى بهما والتحرير انه الاكثر استعمالا في المجاز منه في الحقيقي كذا في التحرير للتحرير الهمام المعروف بابن الهمام



(قوله اى ليست مهجورة شرعا وعادة) وفي بعض الشروح اى غير متعذرة ولا مهجورة وهو الاظهر لان في صورة تعذر الحقيقة ايضا يصار الى المجاز بالاجماع (قوله لكن ذكر لفظه مستعملة) يريد به المعذرة عن انه اذا كان المراد ذلك فالأظهر ان يقال بدل قوله مستعملة غير مهجورة واما ما قيل انه جواب سؤال بان يقال قوله مستعملة لاطائل تحته لان الاستعمال داخل في ماهية الحقيقة اذ هي الكلمة المستعملة فباوضعت له فكأنه قيل اذا كانت اللفظة المستعملة مستعملة فيه بحث لانه بعد ما قسر المستعملة بما ذكر لا يبقى مورد لهذا السؤال على ان ما يصح جوابا ﴿٤١٤﴾ عنه هو تفسير المستعملة بما ذكر

لا مذكوره بطريق الاستدراك فليتأمل (قوله اى متبادرا الى الفهم) في كلامه اشارة الى ان المراد بالحقيقة والمجاز في هذا المقام هو المعنى واطلاهما عليه شائع في عبارات العلماء وذلك اما على طريق التسامح او التجوز لما بين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهرة وان كان كل منهما من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة (قوله او معناه يكون استعماله الخ) يريد به الاشارة الى الاختلاف المعروف في تفسير التعارف اذ قد قسر مشايخ العراق بالتفاهم ومشايخ بلخ بالتعامل فالضمير في استعماله الى المعنى المجازي

لا مذكوره بطريق الاستدراك فليتأمل (قوله اى متبادرا الى الفهم) في كلامه اشارة الى ان المراد بالحقيقة والمجاز في هذا المقام هو المعنى واطلاهما عليه شائع في عبارات العلماء وذلك اما على طريق التسامح او التجوز لما بين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهرة وان كان كل منهما من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة (قوله او معناه يكون استعماله الخ) يريد به الاشارة الى الاختلاف المعروف في تفسير التعارف اذ قد قسر مشايخ العراق بالتفاهم ومشايخ بلخ بالتعامل فالضمير في استعماله الى المعنى المجازي

حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة العرفية مجاز كما عرف في محله والحمل على الحقيقة اولى والجواب انا لان سلم ان الحقيقة اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية عند كونها مستعملة بل ذلك انما هو عند هجرانها كما صرح به الامام فخر الاسلام وغيره وكلامنا في الحقيقة المستعملة واثن سلطنا فالعرفية بالنسبة الى اللغوية مجاز ايضا فلم يكن الحمل على احدهما اولى من الحمل على الآخر الا بالترجيح ثم نقول الحمل على اللغوية اولى لاصلتها وبقاء استعمالها في موضعها الاصلى فظهر بهذا ان قول ابي حنيفة رحمه الله اقرب الى التحقيق والله تعالى اعلم (قوله لكن الخ) جواب سؤال بان يقال قوله مستعملة لاطائل تحته لان الاستعمال داخل في ماهية الحقيقة اذ هي الكلمة المستعملة فباوضعت له فكأنه قال واذا كانت الحقيقة المستعملة مستعملة والجواب ان المراد من كونها مستعملة ان لا تكون مهجورة فتقديره اذا كانت الحقيقة غير مهجورة لكن ذكر لفظه مستعملة للمشكلة التقديرية وانما اعتبر المصنف هذه المشكلة التقديرية لقربها دون تلك المقابلة الصورية ﴿قوله الخ﴾ والمجاز متعارفا ﴿اختلوا في تفسير التعارف قال مشايخ بلخ المراد به التعامل وقال مشايخ العراق المراد به التفاهم قال مشايخ ما وراء النهر ماقاله العراقيون

والمراد بالعرف العرف العملي ثم ان الراجع هو القول الاول لان محل المجاز هو (قول) مواقع الاستعمال والتعامل لا يكون فيها لانه عبارة عما يقع فيما بينهم من العمل بخلاف التفاهم (قوله لان المستعار لا يزاحم الاصل) في بعض الشروح ان اولى في هذا المقام بمعنى الذي في قوله تعالى ان اولى الناس ببراهيم الآية لا بمعنى الذي في قولهم بحالسة الحسن اولى من بحالسة ابن سيرين مثلا حتى يجوز بحالستهما (قوله وعلى هذين الاصلين اختلف ابو حنيفة رحمه الله الخ) والذي يفهم من الهداية على ما حققه ابن الهمام في شرحه ان مبنى هذا الاختلاف هو الخلاف في قيام العرف في عده قارنا بالقصيرة قال لا يمد وهو يمنع



( قوله وجوزها بأية طويلة ) يعني لا بأية قصيرة ( قوله ولقائل ان يقال ينبغي على اصله ان يجوز بما دون الآية ) كذا في شرح المعنى ﴿ ٤١٥ ﴾ للقاتل وقد اجيب عنه بان مادون الآية خارج اجماعا والعلم

الذي خص عنه البعض حقيقة في الباقي او قريب منها ويمكن ان يجاب عنه بمنع كون القراءة حقيقة مستعملة فيما دون الآية والكلام فيها ( قوله واصلهما منقوض بما اذا حلف الخ ) اجيب عنه في فصول البدائع بان القراءة في الآية الفذة متعارفة خارج الصلاة ( قوله فعنده يحث باكل عين الخطة ) يعني لا بغيره وذلك لان الخطة عينها مأكولة عادة فانها تغلى وتغلى وتؤكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقد تؤكل ايضا حبا حبا عند الضرورة ( قوله والكرع من الفرات ) وهو ان يتناول الماء وفيه من موضعه والفرات كغراب الماء العذب جدا او نهر الكوفة وهو المراد ههنا ( قوله فعندهما يحث باكل ما يتخذ منها كما يحث باكل عينها ) كذا في الهداية وغيره وهو رواية الامام فخر الاسلام وفي الحقائق وبأكل عينها ( قوله عن اكل ما تحويه الخطة )

ما يطلق عليه اسم القراءة ومجازا متعارفا وهو ما يسمى قراءة عرفا فجوز ابو حنيفة القراءة في الصلاة بأية قصيرة وجوزها بأية طويلة \* ولقائل ان يقول ينبغي على اصله ان يجوز بما دون الآية واصلهما منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن يحث بقراءة آية قصيرة اجماعا ( كما اذا حلف لا يأكل من هذه الخطة او لا يشرب من هذا الفرات ) فعنده يحث بأكل عين الخطة والكرع من الفرات قال صاحب الكشاف في قوله تعالى فشربوها منه اى كرعوا ولا يحث باكل الخبز والشرب من الاواني المتخذة من الفرات وعندهما يحث باكل ما يتخذ منها كما يحث باكل عينها وبالاعتراف من الفرات كما يحث بالكرع لانه مجاز عن اكل ما تحويه الخطة

قول ابى حنيفة رحمه الله ومقاله مشايخ بلخ قولهما بدليل ما لو حلف لا يأكل الخما فاكل الخم الآدمى او الخنزير يحث عنده لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى الخما وعندهما لا يحث لانهما لا يؤكلان عادة \* ثم اعلم ان المجاز المتعارف اولى عندهما مطلقا سواء كان عاما متاولا للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجع عندها اذا علم الحقيقة ( قوله ولقائل ان يقول ينبغي على اصله ان يجوز الصلاة بما دون الآية ) وذلك لان قوله تعالى فاقرأ ما تيسر من القرآن حقيقة مستعملة فيما يتناوله اسم القرآن فقتضاه الجواز بدون الآية وبه جزم القدورى فقال الصحيح من مذهب ابى حنيفة رحمه الله ان ما يتناوله اسم القرآن تجوز به الصلاة والذي في الهداية وغيرها ادنى ما يجوز من القرآن في الصلاة عند ابى حنيفة رحمه الله آية لقوله تعالى فاقرأ ما تيسر من القرآن فقتضاه الجواز بدون الآية الا انه خارج منه اذ المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية ولا يجوز بكونه قارئا عرفا به بخلاف الآية اذ ليست في معناه فالحق ان بيني الخلاف على الخلاف في عده قيام العرف في عده قارئا بالآية القصيرة وقال لا يعد وهو يمنع نعم ذلك مبناه على رواية ما يتناوله اسم القرآن ( قوله واصلهما منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن يحث بقراءة آية قصيرة اجماعا ) يمكن الجواب عنه بانه انما يحث بذلك احتياطا ولذلك قال في الاسرار ما قاله احتياط فان قوله تعالى « لم يلد » « ثم نظر » لا يتعارف قارئا وهو قرآن حقيقة فن حيث الحقيقة حرمت غلى الحائض والجنب ومن حيث العرف لم تجز صلواته احتياطا فهما فتأمل ( قوله والكرع من الفرات ) الكرع هو ان يتناول الماء وفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب واصل ذلك في الدابة لا يكاد تشرب الا بدخال اكارعها في الماء ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب الماء وفيه خاض او لم يخض ( قوله لانه )

لا يحث عندهما في الصحيح وهو رواية مبسوط شيخ الاسلام ( قوله عن اكل ما تحويه الخطة )



اي تجمعه ويتضمنه من الاجزاء ( قوله وشرب ما يجاور الفرات ) يعني ان الفرات اسم النهر وهو مما لا يشرب بل المشروب هو الماء الجاري فيه فهو مجاز عن مائه بعلاقة المجاورة وذلك لانه هو المراد من مثل هذا الكلام في العرف يقال بنوا فلان يشربون من الوادي او من ٤١٦ الفرات ويراد به ماء منسوب اليه

فيحمل الكلام عليه ( قوله ) ومن هذا عرف ان مقاله بعض الشارحين وعند محمد يحنث الخ ) يريد به السراج الهندي شارح المغني والرد مأخوذ من شرح المنار لجلال الدين التبراني والمفهوم من شرح الكنتز للزبيعي انه يحنث باكل السويق عند محمد رحمه الله ولا يحنث عند ابى يوسف فليتأمل ( قوله لان ماء الفرات انقطع منه ) اي من الفرات فنقطع المجاورة عنه لان ذلك النهر مثل الفرات في امسك الماء بخلاف الاخذ بالاواني فانه لا يقطع هذه النسبة لانها لاتعمل عمل الانهار في امسك الماء ( قوله فالعبرة للحقيقة اتفاقا ) وكذا اذا كانت الحقيقة اكثر استعمالا او كانت مستعملة والمجاز غير مستعمل واما اذا كانت الحقيقة غير مستعملة فالمجاز اولى بالاتفاق كما

وشرب ما يجاور الفرات وهو بعمومه يتناول كليهما \* فان قلت فعلى هذا يلزم ان يحنث باكل السويق عندها لوجود ما تحويه الحنطة \* قلت السويق جنس آخر غير جنس الدقيق عندها ولهذا جوزا بيع الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة ومن هذا عرف ان مقاله بعض الشارحين وعند محمد يحنث باكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوها ليس بصحيح ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث لان ماء الفرات انقطع منه بالنهر ولو قال من ماء الفرات فشرب من نهر آخر يؤخذ من الفرات بكرع او بئان يحنث بالاتفاق لانه عقد يمينه على ماء الفرات وهذا الماء مأوه وان تحول الى نهر آخر هذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز يقع مانوى اتفاقا ولو كانت الحقيقة والمجاز سواء في الاستعمال فالعبرة للحقيقة اتفاقا ( وهذا ) اي الخلاف المذكور ( بناء على اصل آخر ) مختلف فيه ( وهو ان الخلفية ) اي كون المجاز خلفا عن الحقيقة ( في التكلم عنده ) اي بان صار التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به المجاز وهو الحرية

اي قوله لا اكل من هذه الحنطة اولا اشرب في الفرات \* قوله وهذا بناء على ان الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم \* اعترض بانه لاحاجة الى هذا على قولهما في نبوت الخلاف وذلك لان فائدة المجاز بعمومه دليل مستقل على رجحانه سواء كانت الخلفية في اللفظ المستعمل او في اثبات المعنى فاي مدخل للخلفية فيه ولا على قول ابى حنيفة رحمه الله لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء كان في اللفظ او في المعنى يكون الحقيقة اولى فالاحاجة الى تخصيص الخلفية باللفظ واجيب بان كون عموم المجاز دليل مستقل في الترجيح بدون اعتبار الخلفية في الحكم ممنوع لانه لو ثبت ان الخلفية في التكلم كما قال الامام لم يجز ترجيح المجاز بعموم حكمه وكان الخلفية اولى بلا خلاف لان ترك الاصل بالخلف لا يجوز مع القدرة على الاصل واذا كانت الخلفية باعتبار الحكم امكن ترجيح المجاز لان حكمه لما كان اعم بحيث يشمل حكم الحقيقة لا يلزم من العمل به ترك الاصل وهو حكم الحقيقة بل يصير الاصل والخلف معمولا بهما او بان الحاجة ماسة الى تخصيص الخلفية بالتكلم عنده ايضا ليكن الترجيح باصالة التكلم بالحقيقة وعدم استلزام المجاز هذا الاصل فلو كانت الحقيقة باعتبار الحكم عنده لوجب ترجيح المجاز ايضا كما قال

سبق \* ثم اعلم ان سابق كلام فخر الاسلام يدل على ان عندهما انما يرجح المجاز المتعارف اذا كان ( قوله )

عمومه متساولا للحقيقة ولا دلالة فيه على حكمه اذا لم يكن متناولا للحقيقة وذكر في شرح الجامع البرهاني ما يدل على ترجحه بكل حال كذا في الكشف وكلام شمس الائمة السر خسي ايضا في اصوله موافق لما في اصول فخر الاسلام



( قوله وبعض الشراح فسروه ) ٤١٧ ﴿ يعني قول الامام فقط لاقول الامام بن بل قوله ما مفسر بما ذكر

في الشرح باتفاق جميع الشراح وعليه مبنى قوله بعد اسطر ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف وكلام صاحب الكشف والتوضيح والتلويح صريح فيه ( قوله لان المجاز خلف عن الحقيقة ) اي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الذي يبنى عليه المجاز لاي معنى انها هي الاصل الراجح المتقدم في الاعتبار كما زعمه صاحب التلويح لان ابتداء الخلاف في جهة الخلفية على ذلك غير ظاهر نعم ان اللام في لفظه الحقيقية عوض عن المضاف اليه اي عن حقيقته التي نقات عن محالها الى محل المجاز والا لا يجدي ذكر هذا الاتفاق نفعا في رد التفسير المذكور لان خافية المجاز عن الحقيقة مطلقا متصورة على ذلك ايضا ( قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف ) اي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لانبات الحرية بالخلاف لانبات الحرية بالخلاف على كلا التفسيرين انما

خلفا عن التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به الحقيقة وهو البتة لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فجعل الخلفية في التكلم اولى ( وعندها في الحكم ) يعني هذا ابني مجازا خلف عن هذا ابني حقيقة في الحكم اي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي لان الحكم هو المقصود فجعله خلفا في المقصود اولى وبعض الشراح فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر اي قائم مقامه وهذا التفسير صحيح في المعنى لئلا يفتقر التفسير الاول اليق بهذا المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فعندها من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية

( قوله يعني هذا ابني مجازا الخ ) عندها الاصل هذا ابني لانبات البتة والخلف هذا ابني لانبات الحرية بمعنى ان اثبات البتة المجازية المستعارة من اللفظ ايضا قد صار خلفا عن نفسه في اثبات البتة الحقيقية التي ليست مقصودة منه ( قوله لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ) لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل وانه شرط المصير الى الخلف انعدام الاصل بخلاف البديل فان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ وانما الخلاف في جهة الخلفية ( قوله فعلى كلا المذهبين ) اي مذهب ابني خيفة رحمه الله ومذهبهما الاصل هذا ابني الاولى ان يقال الاصل والخلف هذا ابني لان الاصل هذا ابني والخلف هذا حر لا يقال كيف يكون هذا ابني خلفا عن هذا ابني اذ يستحيل كون الشيء خلفا عن نفسه لانا نقول هذا الكلام في محل الحقيقة غيره في محل المجاز فيبينهما تغاير بسبب اختلاف المحلين فان قوله هذا ابني في محل المجاز خلف عن قوله هذا ابني في محل الحقيقة ( قوله ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف ) اي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لانبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين وكان الاحسن ان يقولوا فالخلاف يكون في الاصل ايضا اي في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ولا يقتصر على جهة الخلفية ولا يقال معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل بثبوت البتة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الاول ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم به والتحقيق ان الاصل

فالخلاف يكون في الاصل ( ٢٧ ) ( شرح المنار ) والخلف ايضا لا في جهة الخلفية فقط ولم يقل به احد فتدبر



قال شارح المعنى المنصور القاتني هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية التي ثبت بهذا حر ليس بمتع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنامنه فيلزم ان يثبت العتق عندها لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل والامر بخلافه ( ويظهر الخلاف في قوله لعبد وهو ) اي العبد ( اكبر سنامنه ) اي من المولى ( هذا ابني ) فعمده يعنى لان شرط الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة متصورة من حيث التكلم لان قوله هذا ابني من حيث التكلم صحيح لانه مبتدأ وخبر ولما تعدى موجب الحقيقة تعين المجاز ذكر الملزوم واردة اللازم وهو الحرية وعندها لا يعنى لانه لا بد ان يكون الاصل في مخرجه

والخلف هما اللفظان اعنى الحقيقة والمجاز والتزاع في ان هذا خلف عن ذلك في الحكم او في التكلم به وما ذكره من ان حكم هذا خلف عن حكم ذلك اخذ بالحاصل وايضاح للمقصود فعلى هذا التفسير الساتى يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندها بخلاف التفسير الاول فانه لفظ واحد عندهم جميعا كخلاف على التفسيرين ( قوله قال شارح المعنى المنصور القاتني ) هكذا وقع في نسخ هذا الشرح بالغين وهو سبق قلم (٢) فالمراد بالقاتني بالهمزة ( قوله هذا غير صحيح ) يعنى تفسير بعض الشراح الحقيقة بما ذكر قال صاحب التحقيق هذا التفسير غير متضح لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقة التي نقلت عن محلها الى محل المجاز اما عن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز فلا ولو كان لفظ هذا ابني خلفا عن لفظ هذا حر لما تانى الخلاف في قوله هذا ابني للاكبر سنامنه لان حكم الاصل وهو الحرية الثابتة بقوله هذا حر ليس بمتع في هذا المحل بل متصور كما في الاصغر سنامنه فيلزم ان يثبت العتق عندها لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم الاصل والامر بخلافه بل المراد بالخلفية في الحكم والتكلم ما قلنا وهذا الكلام غير منمقد في نفسه لا يجاب الحكم اصلا ( قوله ويظهر الخلاف في قوله لعبد وهو اكبر سنامنه هذا ابني الخ ) ولو قال السيد هذا القول لعبد الذي يولد مثله مثله وهو معروف بالنسب من غيره كان قوله ذلك خلفا في اثبات العتق عن قوله هذا ابني لابنه الحقيقي في اثبات البنوة والعتق عندها وفي نفس التكلم في محل المجاز عن التكلم به في محل الحقيقة عند ابى حنيفة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم فلو كان يولد مثله مثله وهو مجهول النسب يثبت نسبته من سيده بلا خلاف ( قوله ذكر الملزوم واردة اللازم ) المراد بالملزوم البنوة وباللازم العتق وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وما ذكره الشارح اظهر لان العتق في الاكبر

( قوله قال شارح المعنى المنصور القاتني ) اخذه القاتني ايضا من الكشف وفيه بحث ظاهر لان الاصل في قول الامامين على كلا التفسيرين ( قوله كما في الاصغر سنامنه ) اي بحيث يولد مثله مثله والافجر والصغر لا يكتفى في ذلك ( قوله هذا ابني ) مرادا به ثبوت البنوة وتفسير الاصل بقوله هذا حر كما نقل عن بعض الشراح ليس الا في قول الامام ابى حنيفة رحمه الله على ما صرح به في عامة الكتب حتى في الكشف فيكون موجب قول الامامين على هذا التفسير ايضا عدم العتق بقوله فيلزم ان يثبت العتق عندها لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل ليس له وجه صحة كما لا يخفى فليتأمل

(٢) قوله سبق قلم الخ نسخة المحشى الهاوى هكذا بالغين هل ما قال لكن نسخة اصل الشرح ونسخة المحشى عزى بالهمزة معجمه



صحيحاً موجباً للحكم وهذا الكلام غير منقصد لإيجاب الحكم أصلاً فيلغو كالغموس لما لم ينقصد للحكم الأصلي وهو البر لاستحالة لم ينقصد للحكم الخلفي وهو الكفارة \* ولقائل أن يقول ينتقض هذا الأصل على قوله ابن يوسف بمسئلة الكوز وهو ما إذا حلف ليشر بن الماء الذي في هذا الكوز ولأما فيه فإنه قال بانقضاء اليمين ثم يظهر أثره في حق الخلف وهو الكفارة مع أن الأصل وهو البر مستحيل فإصل الخلاف أنه إذا استعمل لفظ وأريد به المعنى المجازي هل يشترط إمكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ أم لا فعندها يشترط حيث امتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث

سنا لا يمكن بثبوت النبوة فلا يكون مسبباً عنها ( قوله ولقائل أن يقول ينتقض هذا الأصل ) أي الأصل السابق المتفق وهو تصور الأصل لثبوت الخلف عند ابن يوسف ومحمد وهو اشتراط كون الأصل في مخرجه صحيحاً موجباً للحكم لتخلف المجاز عند تعذر العمل به ( قوله بمسئلة الكوز وهو ما إذا حلف ليشر بن الماء الذي في هذا الكوز ولأما فيه ) أو كان فيه ماء وصب منه قبل مضي ما وقت به من الزمان أن كانت اليمين موقته فإنه قال فيها بانقضاء اليمين لوجود الخلف وهو الكفارة مع استحالة الأصل وهو البر والجواب أن هذا مبنى على أصل آخر في باب اليمين مختلف فيه بين ابن يوسف والامامين وهو اشتراط التصور في انعقاد اليمين وبقائها وعدم ذلك فعنده لا يشترط بل محلها عنده خبر في المستقبل سواء كان قادراً عليه أو لم يكن كاليمين على مس السماء وتحويل الحجر ذهباً وعندها خبر فيه رجاء الصدق ولأن محل الشيء ما يكون قابلاً لحكمه وحكم اليمين البر وهو لا يتحقق فيما ليس فيه رجاء الصدق فلا ينقصد أصلاً كيمين الغموس فلا يستشكل بمسائل أصل على أصل آخر لأن اختلاف الحثيات له أثر في اختلاف الأحكام ( قوله فإصل الخلاف أنه إذا استعمل لفظ وأريد به المعنى المجازي هل يشترط إمكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ أم لا فعندها يشترط ) وعنده لا يشترط والحق ما ذهب إليه أبو حنيفة لأن اشتراط إمكان المعنى الحقيقي للمصير إلى المجاز خلاف العربية فإنه كان ذلك بطريق الاستدلال من مسألة هذا ابن الأكبر سنا منه ففيه مناقشة لأنه يحتمل أنهما انما لم يصرحا بالحرية فيه لكونه ظاهراً في التشبيه كقولك زيد أسد ولو صرح بالتشبيه بأن قال هذا كإني لا يثبت الحرية فكذا هنا وأما في الأصغر سنا منه فإن الحمل فيه صحيح وإن كان معروفاً بالنسب من الغير لأن الولد قد ينحلق من شخص

( قوله ولقائل أن يقول ينتقض هذا الأصل ) على قول ابن يوسف رحمه الله كذا في شرح المعنى للقائني وجوابه على ما أشار إليه بعض المحققين هو أن المعبر عندهما تصور حكم الحقيقة بمعنى الإمكان الذاتي وهو غير تصور البر الذي لا يشترطه أبو يوسف رحمه الله لانقضاء اليمين والانتقال إلى الكفارة ويشترطه أبو حنيفة ومحمد رحمه الله لأنه الإمكان الخالي ولو بخرق العادة فهو أخص من الأول ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم والحاصل أن أبا يوسف رحمه الله يشترط الإمكان الذاتي للانتقال إلى المجاز ولا يشترط الإمكان الخالي للانتقال إلى الكفارة



العربية وجه بناء ماسبق على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده  
اعتبر لفظ الحقيقة لان المجاز لا يزاحم الحقيقة فالحقيقة المستعملة صارت اولى  
من المجاز المتعارف وعندها لما كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح باعتبار  
الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا \* فان قلت يرد على قول ابى  
حنيفة قوله لعبد هذ بنى لا يعنى مع ان العمل بالمجاز يمكن اذ البنية

وان اشتهر نسبة من غيره شرعا فلم يحتج الى التشبيه فتأمل (قوله وجه بناء ماسبق)  
وهو ان الحقيقة المستعملة اولى عنده وعندنا المجاز المتعارف اولى لان الخلفية  
لما كانت في التكلم عنده لا يثبت المزاحمة بين الاصل والخالف لان التكلم بالحقيقة عندا يمكن  
العمل به راجح على التكلم بالمجاز لاصاته وخليفة الآخر فصارت الحقيقة المستعملة  
اولى من المجاز المتعارف وعندها لما كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح  
باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح على حكم الحقيقة لانه اغلب استعمالا والمرجوح  
بمقابلة الراجح ساقط وهذا التعليل لهما اولى مما ذكره بعضهم من ان الخلفية  
لما كانت في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح على حكم  
الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى  
لكونه اكثر فائدة لان هذا انما يصلح دليلا لهما على المدعى اذا ثبت العموم  
في كل مجاز متعارف كافي الصورتين وهما الشرب من الفرات واكل الخنطة  
المذكورتين فاما اذا لم يثبت ذلك وانقسم المجاز المتعارف الى ماله عموم يتناول  
حكم الحقيقة والى ماله كذا فلا يتم هذا الدليل لكونه اخص من المدلول  
بخلاف التعليل الذى ذكره الشارح فانه يشمل القسمين وايضا زيادة الفائدة  
في المجاز بعمومه دليل مستقل على رجحانه سواء كان له تعلق ببحث الخلفية في التكلم  
او في الحكم فالى مدخل للخلفية فيه تأمل \* ولقائل ان يقول لان سلم ان بحث  
الحقيقة المستعملة والمجاز المتعارف له تعلق ببحث الخلفية لان المجاز لما كان خلفا  
عن الحقيقة سواء كان في اللفظ او المعنى فيما في نقل عنه تكون الحقيقة اولى  
فالحاجة الى التخصيص باللفظ والحقيقة من طريقهما المجاز المتعارف حقيقة  
عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى العرفية مجاز والحمل على الخلفية اولى بل  
الخلفية منافية لدعواها لان اثبات المعنى المجازى لما كانت خلفا عن اثبات معنى الحقيقي  
فيكون الاصل هو المعنى الحقيقي فحمل اللفظ عليه اولى ويمكن ان يجاب بان  
الخلفية لو لم تعتبر لم يتحقق الخلاف في الاكبر سسنامنه يظهر بالتأمل ولا نسلم ان  
الحقيقة اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية عند كونها مستعملة بل عند مجر انها كذا كره  
فخر الاسلام (قوله يرد على قول ابى حنيفة) اى اصله المذكور وهو ان  
الخلفية في التكلم دون الحكم (قوله لعبد هذ بنى) وكذا قوله لامته

(قوله لانه اكثر استعمالا)  
فكانت الحقيقة بمقابته  
كالحقيقة المهجورة (قوله  
لا يعنى عنده) يعنى وان كان  
اصغر سسنا منه



( قوله قلت انه على الخلاف ) اى على الخلاف السابق المذكور في هذا ابني فيكون قول ابني حنيفة رحمه الله فيه ايضا ثبوت العتق فلا يرد عليه ما ذكر **٤٢١** ( قوله والذكر والانثى جنسان ) فلا يكون المشار اليه من جنس

المسمى ( قوله فيتعلق بالحكم بالمسمى ) وهو البنت وما فعله الشراح الهندي في شرح المعنى من تفسيره بالابن وتفسير المشار اليه بالبنت لا يظهر له وجه صحة فلا تغفل ( قوله وقيل الحكم في مجهولة النسب الخ ) هذا هو المذكور في الاسرار والمبسوط

( قوله وهذا الذات ليست بمحل تلك الحرية ) لقائل ان يقول ان الحرية لا يتفاوت ذاتا وكل من الأبنية والبنتية انما يقتضى الحرية من حيث الولاد فاضافتهما الى عبده كاضافة الولاد اليه في هذا ولدى وتعدر ثبوت البنتية له لا يقدح كما لا يقدح تعدر ثبوت الابنية في هذا ابني للأكبر سنا منه لا مكان العمل بالحجاز بمقتضى ما ذكرناه احترازا عن الغاء كلام العاقل وبعضه جواب الهندي عما يقال من ان الحرية الثابتة بقوله هذا ابني الأكبر سنا منه غير الحرية الثابتة بحقيقة البنوة

سبب للحرية كالبنوة \* قلت انه على الخلاف ولو كان على الوفاق فقوله هذه بنتي حكمه الحرية بجهة البنتية وهذه الذات ليست بمحل لتلك الحرية فاضافتها اليه كاضافة العتق الى الحمار فياغو لعدم المحل ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى يتعلق بالحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى ولا عبرة للمشار اليه كما لو باع فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو اصغر يتعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا يتعقد لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان فيتعلق بالحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم ( وقد تعدر الحقيقة والمجاز ما اذا كان الحكم متمما كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثله او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا ) اى سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظلما يمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة واما تعدر الحقيقة وهو النسب في الأكبر سنا منه فظاهر واما في التي تولد لمثله فلان الشرع يكذبها لاشتهاره من الغير واما تعدر المعنى المجازي فلان التحريم الذي يثبت بهذه بنتي التحريم الذي يقتضى بطلان النكاح لان البنتية اذا ثبتت يظهر الحرمة من الاصل وليس في وسعه اثباته والذي في وسعه اثبات تحريم يقتضى صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له قيد بقوله معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما ويثبت النسب كذا في المحيط وقيل الحكم في مجهولة النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق

هذا ابني فانهما لا يمتقان عنده مع صحة اللفظ وامكان العمل بالمجاز ( قوله والذكر والانثى جنسان ) لاختلاف المنافع فلم يكن المشار اليه وهو العبد من جنس المسمى وهو البنت فيتعلق بالحكم بالمسمى وهو معدوم ويعتبر تصحيح الكلام في المعدوم ايجابا واقرا را فلا يمكن جعل البنت مجازا عن الابن بوجه فلغا ( قوله واما تعدر المعنى المجازي ) وهو التحريم بمجعل قوله هذه ابنتي مجازا عن الطلاق المحرم في الأكبر سنا على اصل ابني حنيفة رحمه الله وفي الاصغر سنا على اصل الكل فلانه لاعلاقة بينهما من حيث الصورة والمنهى اما من حيث الصورة فلانها في الشرع بالسبية وليست بالبنتية سبب للطلاق لانها تنافيه وما ينافي الشيء لا يكون سببا له واما من حيث المعنى فالعدم اشتراكهما في معنى خاص مشهور لان

لان الثانية موجبة للأثر وحرمة المصاهرة وغيرها بخلاف الاولى بان الحرية لا تتفاوت في الذات وهو زوال الرق ولا في حكم الاصلى وهو صلاحيته للولايات كلها وما ذكره من الثمرات والتوابع فلا يبالي .



المقرله اياه فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول وانما وضع  
المسئلة في معرفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر

قوله هذا ابني لانبات النسب والطلاق لانبات التحريم ولاشئ يشتركان فيه غير مطلق  
التحريم وهو لا يصلح ان يكون علاقة مجوزة للاستعارة للتنافي بين التحريمية \* فان  
قلت سلمنان ثبوت النسب في الاصغر سناقد تعذر شرعا بالنسبة الى من اشتهر  
نسبهما منه ولكن لانسلم انه تعذر بالنسبة الى المقر فلم لا يجوز ان يظهر اثره وهو  
الحرية بالنسبة اليه كما مر في قوله لعبد الذي يولد مثله مثله وهو معروف بالنسب  
من غيره من ظهور اثره وهو العتق في حقه \* قلنا لان الاقرار بالنسب مما يبطل  
بالرجوع قبل اتصاله بقبول الآخر ولا تصديق في المسئلة المفروضة فيقوم تكذيب  
الشرع مقام تكذيبه لنفسه بالرجوع قبل القبول لان تكذيب الشرع لا يكون اقل  
من تكذيبه لنفسه واذا لم يثبت النسب بالنسبة ابتداء لخروج ذلك لا يثبت ذلك  
بالحرية التي هي من لوازمه لانتفاء التابع بانتفاء المتبوع ولا يمكن اثباتها  
ابتداء لخروج ذلك عن وسعه بخلاف مسئلة العبد لان العتق لا يقبل الرجوع  
\* فان قلت ما قاتم وان كان ظاهرا على قولهما فليس بظاهر على قول ابني حنيفة  
لان الخليفة عنده في التكلم وهو صحيح ههنا جار على قانون العربية بين المبتدأ  
والخبر وان امتنع حكمه لما منع فكان ينبغي ان يجعل مجازا عن التحريم الثابت  
بالطلاق لان بينه وبين التحريم الثابت بالبنية وحدة نوعية وان كانا متافين  
في بعض الاحكام وذلك كاف لصحة الاستعارة كما قلنا في ملك الرقبة المستلزم  
ملك المتعة مع ان ملك المتعة الحاصل بالبيع غير ملك المتعة الحاصل بالنكاح لكن  
لما اتحد النوع استعير اللفظ له وغاية ما ذكرتم من المناقاة انما يمنع الاستعارة على  
مذهب من اشترط تصور حكم الاصل والكلام على مذهب الامام وهو لم يشترط  
ذلك فالجواب ان الخليفة وان كانت في التكلم عنده وهي تعتمد الصحة من جهة  
العربية الا انه لا بد للمجاز من العلاقة المصححة له اتفاقا والاجرت الاستعارة  
في كل كلام صحيح من جهة العربية من غير علاقة ولا يخفى بطلانه  
وقد ثبت عدم العلاقة بين قوله هذه ابني وبين الطلاق فلا يصح الاستعارة  
بينهما وليس بين التحريمين وحدة نوعية بل بينهما المباشرة الكلية لما بيننا بخلاف  
ملك المتعة فانهما متحدان حقيقة اذلا حقيقة لهما غير ملك الوطى والفرق  
بينهما بالعوارض ( قوله فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار ) قبل تأكده  
بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او بالرد ( قوله وانما وضع المسئلة في  
معرفة النسب الخ ) هذا جواب سؤال تقديره ان يقال اذا كان الحكم

( قوله وانما وضع المسئلة  
في معرفة النسب الخ )  
يعني على القول الثاني



(والحقيقة ترك) لما فرغ من بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما يترك به الحقيقة وذلك خمسة بالاستقراء (بدلالة العادة) على تركها (كالنذر بالصلاة والحج) فالصلاة لغة الدعاء كما في قوله عليه السلام وإذا كان صائماً فليصل أي ليدع ثم نقات إلى الأركان المعهودة واستعملت فيها وترك معناها لغة فلو نذر أن يصلي يحمل على الأركان وكذا الحج لغة القصد ثم نقل إلى القصد إلى مكة للنسك المعروف (وبدلالة اللفظ في نفسه كما إذا حلف لا يأكل لحماً)

في مجهولة النسب كالمروفة فما فائدة التقييد بالمروفة إجاب بان التقييد لظهورية تعذر العمل بالحقيقة فيها للاحتراز وعلى قول صاحب المحيط تظهر فائدة التقييد **قوله** والحقيقة ترك لما فرغ من بيان أحكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن الصارفة للحقيقة إلى المجاز **قوله** وذلك خمسة بالاستقراء) أي دليل الحصر الاستقراء والانحصار على خمسة إنما هو على قول أبي حنيفة رحمه الله خاصة أما على قولهما فيترك الحقيقة بمعارضة المجاز المتعارف أيضاً كما سرقيل هذا **قوله** (بدلالة العادة على تركها) العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة وهي عرفية وشرعية أما العرفية سواء كانت عامة أو خاصة فهي أن يصير اللفظ مستعملاً عند الجمهور في معنى بحيث لا يتبادر إلى أذهانهم عند سماع غير ذلك المعنى ولا يستعملونه إلا فيه لشهرته عندهم وكثرة استعماله فيه بحيث أن الحقيقة قد صارت مهجورة به فيما بينهم وأما الشرعية فهي أن يصير اللفظ مستعملاً في معنى لا يستعمل إلا فيه بحيث تصير الحقيقة اللغوية مهجورة لأن المقصود من الكلام الإفهام فمتى صار اللفظ في العرف أو الشرع بحيث لا يفهم منه إلا ذلك المعنى وجب الحمل عليه لصيرورة المجاز بذلك كالحقيقة العرفية أو الشرعية لتبادر الذهن إليه من غير قرينة وكون الحقيقة اللغوية بالنسبة إليه مجازاً لعدم انتقال الذهن إليها من غير قرينة **قوله** ثم نقلت إلى الأركان المعهودة الخ) أعلم أنهم اختلفوا في أن الحقائق الشرعية هل هي بوضع جديد ابتدائي لمعانيها أو منقولات من معانيها اللغوية وكلام المصنف والشارح إنما يتشبه على القول الثاني **قوله** وبدلالة اللفظ في نفسه وهو أن يكون اللفظ متناولاً لافراد على سبيل الحقيقة ثم خص بالبعض لكون بعض الأفراد ناقصاً وكاملاً وهذا القسم على نوعين أحدهما أن يكون اللفظ متناولاً عن الكمال في مسماه لغة وفي بعض أفراد ذلك المسمى نوع قصور فعند الإطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر لما ثبت من أن المطلق ينصرف إلى الكمال وتانيهما أن يكون اللفظ متناولاً عن القصور في مسماه وفي بعض أفراد ذلك المسمى نوع كمال فمتى لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل

(قوله وذلك خمسة) (استقراء) هذا عند أبي حنيفة رحمه الله وأما عندهما فيترك أيضاً بمعارضته المجاز المتعارف كما عرفت (قوله) وترك معناها لغة) أي صار مهجوراً شرعاً وعادة حيث لم يعرف منها إلا الأركان المعلومة وكذلك الحج (قوله للنسك المعروف) النسك ثلاثة وبضمتين العبادة وكل حق لله عز وجل كذا في القاموس (قوله بدلالة العادة) تشمل العرف العام والخاص كما صرح به في التلويح ومن فسرها بالعرف والشرع مريداً بذلك العرف العام وعرف الشرع قائماً خص عرف الشرع بالذكر لئلا يستعمل هذا الفرع (قوله) ثم نقلت إلى الأركان المعهودة واستعملت فيها) أعلم أنها صارت فيها حقيقة شرعية لكنها فيها بالنسبة إلى أهل اللغة مجاز لغوي فصيماً نحن فيه تكون الحقيقة اللغوية متروكة إلى المجاز اللغوي وإن كان ذلك المجاز حقيقة وتلك الحقيقة مجازاً باعتبار آخر لجواز كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازاً باعتبارين على ما عرف



(قوله لم يحنث بأكل السمك) هذا اذا لم يكن له نيته (قوله وعلمناؤنا تمسكوا في ذلك بالعرف) فيكون من القسم الاول (قوله لم يستعمل استعمال اللحم في الباجات) ٤٣٤ وهى الوان الاطعمة جمع باجة

لم يحنث بأكل لحم السمك وعند مالك يحنث لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وعلمناؤنا تمسكوا في ذلك بالعرف لان لحم السمك لم يستعمل استعمال اللحم في الباجات وبأنه لا يسمى لحما فلا يدخل في اللحم والعرف معتبر في اليمين وذهب فخر الاسلام ومتابعوه الى النظر في مأخذ الاشتقاق ولحم السمك مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ فان اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اى اشتد ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم وليس للسمك دم والا لما عاش في الماء ولشرط ذبحه لحله قال صاحب الكشف رحمه الله لقائل ان يقول يمنع كونه مأخوذا عما ذكر لان قولهم التحم القتال انما هو لكثرة اللحم بكثرة القتلى فلا يكون له مأخذ يدل على الشدة والقوة الى هنا كلامه \* ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم السمك وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما في قوله تعالى ومن كل تأكلون لحما طريا

تعريب باها كذا في تاج الاسماء (قوله ولحم السمك مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق) وان كان لفظ اللحم يتداوله لكونه لحما حقيقة (قوله باعتبار تولده من الدم) الذى هو اقوى الاختلاط في الحيوان (قوله والا لما عاش في الماء) اذ الدم حار والماء بارد فينهما منافاة طبيعية (قوله ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم السمك) فلا يكون ممانحن فيه لان كلامنا ليس الا فيما ترك به الحقيقة وهو اعتراض آخر على تقرير فخر الاسلام ومتابعيه وجوابه ظاهر وهو ان ليس المراد بالدلالة الدلالة الصريحة المعتبرة عند الوضع بل ما يكون بطريق انباء اللفظ وبحسب التساير منه كما سنوضحه الا يرى انهم صرحوا بانه من باب التخصيص والتخصيص فرع العموم فيقتضى كون اللفظ حقيقة في المخصوص منه لا محالة كما مشرك في المستأمن خص من

كصرف اللفظ الى معناه الوضحي عند الاطلاق وقد مثل المصنف الاول بمثالين ولثاني بمثال واحد (قوله لم يحنث بأكل لحم السمك) هذا اذا لم يكن له نية كذا في التقويم فلما لم يحنث بأكل لحم السمك وهو لحم حقيقة ثبت ترك الحقيقة وارادة المجاز وهو ارادة لحم ناشئ من الدم بدلالة اللفظ على ترك الحقيقة كما سيأتى \* فان قلت لانسليم اللحم الناشئ من الدم مجاز \* فالجواب ان لفظ اللحم يشمل الناشئ من الدم وغيره فلما اريد الناشئ من الدم هنا صار خاصا بالارادة وارادة الخصاص من العام يكون مجازا لا حقيقة (قوله وعند مالك يحنث) وهو القياس لانه لحم حقيقة ولهذا لم يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما كقوله تعالى ومن كل تأكلون منه لحما طريا (قوله في الباجات) اى الاطعمة (قوله والعرف معتبر في اليمين) فيخص به العموم كما يخص به في الاكل رأسا حتى ان يمينه منصرف الى رأس الغنم والبقر دون مطلق الرأس حتى انه لا يحنث بأكل مثل رأس الجراد والعصفور اجماعا وان وجدتهما مسمى الرأس حقيقة وعلى هذا يكون هذه المسئلة من مسائل القسم الاول لان هذا القسم ولا بعد في جعلهما من القسمين باعتبارين لان اعتبار الاختلاف الاعتبارى اثر في تبدل الاوصاف من غير تدافع لاغناء المقية (قوله ولحم السمكة مخصوص من اللحم) لان في لحمه قصورا من جهة المعنى فلا ينصرف اللفظ اليه وان تناوله الاسم حقيقة عملا بانصرف المطلق الى الكامل (قوله لقائل ان يقول الخ) يمكن ان يجاب عنه باننا لانسليم لو كان مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان

قوله تعالى فافتلوا المشركين (قوله وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما الخ) وفيه ان ذلك يجوز ان يكون (مجازا)

(قوله لان الله تعالى سماه لحما) لا يصلح تعليلا لعدم كونه مجازا في لحم السمك اذ التسمية لا ينافى المجازية نعم لوضوح اليه عدم صحة نفي اللحم عنه لكان جيدا



بطريق التجوز لاقامة القرينة ﴿ ٤٢٥ ﴾ عليه فلا يثبت المدعى ( قوله ويمكن ان يقال المراد من كونه

مأخوذاً بالحق ) كذافي الشرح  
الاكلى وهو جواب عن  
اعتراض صاحب الكشف  
وتوضيحه ان ليس المراد  
بالاخذ هنا الاخذ بطريق  
الاشتقاق بل ان « ل ح م »

ويمكن ان يقال المراد من كونه مأخوذاً ان وضعه لذات باعتبار معنى هو المقصود  
بشهادة الدوران فان « ل ح م » كيفما تركبت دارت مع تأدية معنى الشدة والقوة  
ومن ذلك الملاحظة لواقعة العظيمة والتحم القتال والتحم الجرح للبرء والملاح لتقوى  
الطعام به ولو اكل لحم الآدمي والخنزير يحنث على هذا الطريق ولا يحنث نظراً  
الى العرف ( وقوله كل مملوك لى حر لا يتناول المكاتب ) ولا يعتق

مجازاً لان الخارج من العام بالتخصيص ليس بمجاز بل يطابق عليه لفظ العام حقيقة  
اذ المشرك يطلق على المستأمن حقيقة مع انه مخصوص من العام وهو قوله تعالى  
فاقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره الخ ( قوله ويمكن  
ان يقال ) هذا جواب عن ايراد صاحب الكشف وحاصله اننا لانسلم منع ان يكون له  
مأخذ يدل على الشدة لشهادة دوران « ل ح م » كيف تركبت على تأدية معنى الشدة  
والقوة كملاح وحلم ولحم وحليم ومليح وملحة والتحم الجرح اذا برأ والتحم الحرب  
اذا اشتدت وذلك مأخذية الاشتقاق وان استلزم الكثرة في بعض المواد على  
ان اعتبار الملزوم اولى من اعتبار اللازم ( قوله ولو اكل لحم الآدمي او لحم  
الخنزير يحنث على هذا الطريق ) اى طريق فخر الاسلام ومتابعيه وهى النظر  
الى مأخذ الاشتقاق ولا يحنث على الطريق الاول وهو التمسك بالعرف لان لهما  
لا يستعمل استعمال اللحم في الباجات اختار هذا التمرائى ( قوله لا يتناول المكاتب  
الخ ) لانه اثبت العتق لكل مملوك اضيف اليه بالملك مطلقاً بقوله كل مملوك  
يدا وهذا غير موجود في المكاتب لان المكاتب مملوك رقية لا يدا ولذا يستقل  
بالتصرف في اكتسابه والمولى اجنبى عما فى يده وعن نفسه حتى يلزمه الارش  
لوجنى عليه ولو اتلف ماله ضمن ولم يجزله وطىء المكاتبه ولو وطئها يلزمه  
العقر ولم يفسد نكاح المكاتب بنت المولى بموت المولى لانها لما تملك المكاتب  
فلم يكن مملوكاً من كل الوجوه فلنقصان المملوكية فيه لا يتناول لفظ المملوك  
الابالية بخلاف المدبر وام الولد فان الملك فيهما كامل ولذا جاز للمولى وطىء  
ام الولد والمدبرة اذا وطىء لانه لا يكمل الملك نكاحاً او يميناً فيدخلان تحت مطلق  
الاسم لكن لم يجز اعتناقهما عن الكفارة لان الرق فيها قاصر لان ما ثبت من  
جهة العتق لا يحتمل الفسخ ويجوز اعتناق المكاتب عنها لكامل الرق فيه لقوله  
صلى الله عليه وسلم المكاتب عبد ما بقى عليه درهم فيدخل تحت مطلق اسم  
الرقبة والحاصل ان الرق في المدبر وام الولد ناقص والملك كامل وفي المكاتب  
بالعكس فثبت الحكم فيهما على عكس حكم المكاتب اذا احكمم يترتب على العلة  
ويتعكس بانعكاسها هذا وقد تقدم من الشارح عند قوله لكنهما مطلق ان الملك  
اولاً فيدخل فيه الملاح ( قوله يحنث على هذا الطريق ) اى طريق فخر الاسلام ومتابعيه

كيفما تركبت دارت مع  
تأدية معنى الشدة والقوة  
فصار بحيث لا يطلق الا  
على ما فيه ذلك المعنى  
فيكون اسم اللحم ايضا  
منبأ عن المعنى المذكور  
ويتبادر منه عند اطلاقه  
ما يوجد فيه ذلك مما يتولد  
من الدم ويكون غيره  
خارجاً عنه ك لحم السمك  
وكلام المصنف رحمه الله  
في الشرح يوافق ما قرناه  
ثم ان اعتراض صاحب  
الكشف رحمه الله على فخر  
الاسلام ومتابعيه انما يرد  
ان لو كان في كلامهم كون  
اللحم مأخوذاً من التحم  
او مشتقاً منه وليس كذلك  
فيكون مدار الاعتراض  
على قرره لا على ما قرره  
وان شئت كمال الاطلاع  
على حقيقة الحال فعليك  
بكتيب هؤلاء الرجال  
( قوله كيفما تركبت ) سواء  
كان على الترتيب المذكور  
فخر الاسلام ومتابعيه



(قوله اى عكس ما ذكرنا من المستلثين) لان الاسم فيهما منى عن الكمال ﴿٤٢٦﴾ وفي هذه المسئلة عن القصور

لان المكاتب كالحريدا فكان مملوكا من وجه دون وجه فلا يتناول المملوك المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول المدير وام الولد فيعتقان لان الملك فيهما كامل والرق ناقص (وعكسه) اى عكس ما ذكرنا من المستلثين (الحلف باكل الفا كة) من حلف لا يأكل الفا كة فاكل الرمان والرطب والغنبل لا يحنث عند ابى حنيفة لان في هذه الثلاثة كالا في معنى التفك كالا لان الفا كة اسم لما يتعم ويتلذذ زيادة على ما يقع به قوام البدن فيكون الفا كة اسما لما هو تابع وهذه الثلاثة يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف زائد ولا يدخل في الفا كة \* فان قلت كيف ادخاتم الطرار تحت اسم السارق مع ان في فعل الطرار وصفازايدا وهو الاخذ من اليقظان \* قلت المعنى الزائد في الطرار غير مناف للسرقة بل مكمل لها كالضرب والشم فانهما مكملان لمعنى الايداء فيثبت فيه الحكم بالدلالة والزيادة في هذه الثلاثة وهو كونه غداء مناف للتفك لان الغداء مقصود والتفك امر زائد غير مقصود فيكون مغيرا لمعنى التبعية وعندها يحنث باكلها لان الفا كة ما يؤكل على سبيل التمتع وهذه الاشياء كذلك وان نواها عند الحلف يحنث اتفاقا

في المدير ناقص وليس بظاهر (قوله لان المكاتب كالحريدا) لاحاجة الى التشبيه لان التمييز مغن عنه فلو قال حر يدا لكان احسن فتأمل (قوله اى عكس ما ذكرنا من المستلثين) وهو مترك فيه الحقيقة باعتبار الكمال وهذا هو النوع الثاني (قوله قلت المعنى الزائد الح) حاصل الفرق ان هذه الثلاثة لوجود زيادة المعنى فيها قصرت عن الفا كة لان اسم الفا كة كامل بدون ذلك المعنى والزيادة على الكمال نقصان بخلاف الطرار فان السرقة بفعل الطر انتهت غايتها اذ فعل السرقة في الطر موجود مع زيادة معنى مؤكداياه غير منافله وهو مسارقة عين اليقظان القابل للحفظ فتناهت السرقة بالطر نهايتها وتكاملت غايتها فلا يكون في الطر زيادة على الكمال بل الكمال يحصل به بخلاف المعنى الموجود في الاشياء الثلاثة لان ذلك المعنى مناف لمعنى الفا كة من حيث ان الغداء مقصود والتفك امر زائد فتكون الزيادة زيادة على الكمال وذلك نقصان (قوله وعندها يحنث) وهو قول الشافعى لان الفا كة اسم لما يؤكل على سبيل التمتع وهذه الاشياء اكمل ما يكون في ذلك فينصرف الاسم اليها اذ المطلق ينصرف الى الكمال \* ولقائل ان يقول فلي هذا ينبغي ان لا يحنث عنده الا باكل احده هذه الاشياء دون بقية الافراد لكمالها بالنسبة الى غيرها وليس كذلك فتأمل (قوله وان نواها) اى هذه الاشياء الثلاثة عند الحلف يحنث اتفاقا فحمل الخلاف اذا لم ينو عندها يحنث وعنده لا يحنث وذكر في التحفة والمعنى وغيرها

(قوله لان في هذه الثلاثة كالا في معنى التفك الح) وفيه بحث ظاهر بل آخر كلامه ينادى على فساد اوله والصواب زيادة على معنى التفك كما في سائر الكتب

(قوله لان في هذه الثلاثة كالا في معنى التفك) فيه نظر اذ لو كان فيها ذلك لكانت داخلة في الفا كة وليس كذلك وانما فيها كمال لافى معناه بواسطة ان فيها جهة اصالة زائدة على جهة التبعية على ان هذا الكمال عين النقص في المسمى اذ الكمال من الفا كة ما كان للتفك من كل وجه وهذه الثلاثة بخلاف ذلك الا تراهم حكموا على اسمها المنبى عن القصور والتبعية بعدم تناوله عند الاطلاق اياها اذ المطلق ينصرف الى الكمال في المسمى ولا كمال لواحد منها فيه ولما كان النوع الثاني بما يترك به الحقيقة على قسمين احدهما ان يكون الاسم منفيا عن كمال في مساه لغة وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور فعند

اطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر وانتهيتهما ان يكون منبئا عن القصور (ان)



(وبدلالة سياق النظم) اى سوق الكلام يعنى بترك الحقيقة بقريته لفظية التحقت به سابقة او متأخرة الا ان السياق بالياء المنقوطة بثنتين من تحت اكثر استعمالا فى التأخرة (كقوله طلق امرأتى) فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن تركت هنا بقريته قوله (ان كنت رجلا) لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذى قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا (وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم) يعنى الى حاله (كفى يمين الفور) كما لو قال لامرأته حين قامت لتخرج ان خرجت

(قوله الا ان السياق بالياء المنقوطة بثنتين من تحت اكثر استعمالا فى التأخرة) هذا اذا ذكر فى مقابلة السياق بالياء الموحدة والا فلا كلام فى عمومه السابق واللاحق

والتبعية وفى بعض الافراد نوع كمال وجهة اصالة فعند الاطلاق لا يتناول ذلك الفرد الكامل قال القاتنى يمكن ان يقال القسم الثانى مندرج فى الاول لان ما يتوهم انه كامل فى القسم الثانى قاصر بالنظر الى مفهوم الفاكهة مثلا فلا حاجة الى جملة قسمين

ان هذا الخلاف بناء على عرف وزمان فابو حنيفة افتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه وتغير العرف فى زمانها فكانوا يعدونها منها وحينئذ يكون الحكم دائر مع العرف كيف دار فيحكم اتفاقا فينبى في عرفنا ان يبحث فى يمينه بالاتفاق لانهم يعدونها من الفواكه فى زماننا هذا كما قال بعض المشايخ مقتضى التعليل من الطرفين ان لا يكون اختلافهم فى ذلك اختلاف عرف وزمان لان اثباتنا الحكم على الاوصاف الخلفية لا يتبدل بتبدل الزمان لعدم قبوله الا ان يقال المعول فى باب الايمان على العرف فيستقيم حينئذ تخرج الخلاف على اختلافه ﴿قوله وبدلالة سياق النظم﴾ قال بعض المشايخ لو قال المصنف بدلالة قريته النظم مكان قوله وبدلالة سياق النظم لكان اجل لكونه اشمل لانه كما ترك حقيقة السياق بدلالة السياق يترك حقيقة السياق بدلالة السياق كفى قوله تعالى ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نار افان تركت حقيقة السياق وهو قوله فليكفر بدلالة السياق وهو قوله انا اعتدنا للظالمين نار لان ادنى درجات الامران يكون مباحا والمباح لا يلحقه الوعيد فلما لحق هنا علمنا ان حقيقته غير مرادة ولذا تركت حقيقة السياق وهو قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نار بالسباق وهو قوله تعالى فليكفر فان من ارتكب صغيرة يسمى ايضا ظلما وهو غير مراد فاذا ترك فيه حقيقة عموم الظلم بالسباق ﴿قوله بقريته لفظية التحقت به سابقة او متأخرة﴾ ويسمى كل منهما سياق الكلام الا ان فى الغالب يطلق سياق الكلام بالتحتمية على القريته اللفظية اللاحقة والسباق بالموحدة على المتقدمة ﴿قوله فيكون الكلام للتوبيخ مجازا﴾ هذا من قبيل ذكر الضد و ارادة الضد الآخر للملازمة بينهما من حيث المعاقبة على المحل اذا المراد من مثل هذا الامر النهى هكذا قيل \* ولقائل ان يقول يلزم من قولهم هذا ان يصح استعارة الحياة للموت والوجود للعدم والسواد للبياض والنهار لليل الى غير ذلك وبالعكس لوجود مناسبة المعاقبة مع ان هذا المناسبة غير معتبرة عندهم فى باب التجوز فانهم لم يعتبروا الا الاتصال المعنوى والذاتى فى ذلك وهذا ليس باتصال معنوى اذ مشاركة فى المعنى



فانت طالق انه يقع على تلك الخرجة حين لورجعت ثم خرجت لا تطلق الفور مأخوذ من فوران القدر ( قال في الكشف وغيره وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا يرث فيها ولا لبت قيل جاء فلان من فوره اي من ساعته كذا في المغرب ( قوله

بين الضدين وليس باتصال ذاتي فانه محال بين الضدين والاولى ان يقال ان الامر بالشيء اذا وجدت قرينة دالة على تركه يستلزم الانكار والتوبيخ عادة فيكون على هذا من اطلاق الملزوم على اللازم العادي فتأمل ( قوله الفور مأخوذ الخ ) وقيل الفور مصدر من فارت القدر اذا غلت ثم استعير للسرعة ثم للحالة التي لا مهلة فيها شبهت هذه اليمين به لمسا فيها من سرعة البر حيث يتحقق بمجرد اجتناب الامر الخصوص الذي تقيدت به ( قوله والله لا اتعدى جواب لمن دعاه الى الغداء ) ثم ذهب الى منزله فتعدى لا يحنث لان حقيقة هذا الكلام العموم لدلالة الفعل على مصدر منكر واقع في سياق النفي اذ التقدير لا اتعدى غداء فيقتضى الحنث بكل تغدي لكن تركت حقيقته بدلالة الحال لانه اخرج الكلام مخرج الجواب والرد على الفعل فيتقيد به لانه مبنى عليه وقد اخص ابو حنيفة رحمه الله باستنباط هذا النوع من اليمين ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا فعل كذا وموقته كقوله لا فعل اليوم كذا فزاد ابو حنيفة رحمه الله عليه قسما آخر وهو ما يكون مؤبدا لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصر على خلفا ان لا ينصرا ثم نصرا بعد ذلك ولم يحنثا ( قوله وبدلالة في محل الكلام ) بان يكون المحل غير قابل للحقيقة فيدل على ترك الحقيقة واردة المجاز لان الحكم لا يستعمل الكلام حقيقة في محل لا يقبله والا لكان كذبا ان كان خسيرا ولغوا ان كان طلبا ( قوله ورفع عن امي الخطأ والنسيان ) وما استكرهوا عليه رواه ابن ماجه وابن حبان والدارقطني والطبراني والبيهقي والحاكم في المستدرک من حديث الاوزاعي وقال النووي في تعليقات الطلاق من الروضة حديث حسن وقال البيهقي قال الحاكم هو حديث صحيح غريب تفرد به الوليد عن مالك ولكن فيه

( قوله الفور مأخوذ من فوران القدر ) قال في الكشف وغيره وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا يرث فيها ولا لبت قيل جاء فلان من فوره اي من ساعته كذا في المغرب ( قوله سميتم بهذا الاسم ) الضمير لليمين المذكورة ( قوله باعتبار فوران الغضب ) وفيه بحث بل باعتبار ان الفوران بمعنى الحال على ما صرحوا به وهذه اليمين تقع على الحال ( قوله فان حقيقة قوله لا اتعدى العموم ) لدلالته لغة على مصدر منكر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا اتعدى تغديا كذا في الكشف ( قوله فان هذا الكلام يقتضى ان لا يوجد عمل بلانية ) لدلالة انما على الحصر

( قوله وبدلالة في محل الكلام ) بان يكون الكلام غير قابل للحقيقة فيدل على تركها واردة المجاز



(قوله وان لا يوجد خطأ ونسيان) لان كلا منهما ذكر محلى بلام الجنس (قوله فيراد به حكم الاعمال الخ) باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه (قوله وهو الجواز والفساد) والكراهة والاساءة ونحو ذلك كذا في التلويح (قوله فيكون ٤٢٩) مشتركا بينهما) يعني بحسب الوضع النوعي لما كان اللفظ مجازا

عن النوعين المختلفين (قوله وفي عدم فساد الصوم بالخطأ) كما اذا سبق الماء حلقه عند المضمضة فعليه القضاء خلافا للشافعي رحمه الله وكذا في عدم فساد الصلاة بالكلام ناسيا (قوله وحمل الشافعي على الصحة والفساد) لو اقتصر على ذكر الصحة لكان اصوب (قوله لان النبي عليه السلام بعث لبيان الحل والحرمه) فيه انه عليه الصلاة والسلام كما انه مبعوث لذلك مبعوث لبيان اثواب والعقاب ايضا لكونه بشيرا ونظيرا (قوله ولقائل ان يقول لانسلم ان الحكم مشترك الخ) اجيب عنه بان ما يتعلق بالآخرة ليس حكما للاعمال واثرا لها على مذهب اهل السنة خلافا للمعتزلة بل هي علامات محضة كما تقرر في موضعه فاطلاق الحكم عليه يكون

وان لا يوجد خطأ ونسيان وقد نرى العمل بالانية والخطأ والنسيان واقعين في الامة كثيرا فلم ان حقيقته غير مرادة فيحمل على المجاز فيراد به حكم الاعمال وحكم الخطأ والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وحكم الآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الانفعال المحرمه والنوعان مختلفان اذ مبنى الصحة وجود الركن والشرائط ومبنى الفساد عدمهما ومبنى الثواب خلوص النية والاثم عدمه الا ترى ان من صلى وفي ثوبه نجس لا يجوز صلاته لفقد شرطها ولكن له ثواب خلوص نيته ولو صلى رياء جازت صلاته وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون مشتركا بينهما فلا يصح احتجاج الشافعي به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطأ لان ارادة المعنيين جميعا غير جائزة اما عندنا فلان المشترك لا عموم له. واما عنده فلان المجاز لا عموم له فحمل ابو حنيفة على الثواب لكونه باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل الشافعي على الصحة والفساد لان النبي عليه السلام بعث لبيان الحل والحرمه \* ولقائل ان يقول لانسلم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشيء لان حكم العمل هو الاثر الثابت به فيتناول كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعي على

كلام لابن ابي حاتم وغيره (قوله ولقائل ان يقول لانسلم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي الخ) والجواب ان ذلك انما يستقيم ان لو كان الحكم معقولا عليهما بالتواطيء وهو ممنوع لان الجواز والفساد وان كانا امرين ثابتين بالاعمال لكن الثواب والعقاب ليسا كذلك على المذهب الصحيح وان سلمنا انه مشترك معنوي لكن لانسلم انه حينئذ يجب عموم جواز ان يكون مطلقا خاليا عن اسباب العموم فيراد به فرد من افراده وقد اريد به حكم الآخرة فلا يراد به حكم الدنيا ايضا لئلا يلزم عموم المطلق فافهم (قوله وعدم عموم المجاز لم يثبت عن الشافعي) هذا سؤال ثان وارد علينا وحاصله قد قلتم ان الشافعي لم يقل بعموم المجاز فلا يستقيم الزامه ايانابه قال السائل عدم عموم المجاز لا يثبت عنه كاتقدم وانما هو قول اصحابه واذا كان كذلك فيصح الالتزام به لان كلامنا حينئذ قابل بذلك ويمكن ان يجاب عنه بانه

بالمعنى الآخر بالضرورة ولا معنى للاشتراك الا هذا وقد اشير اليه في الشرح الاكمل ايضا

(قوله فيتناول كليهما) لقائل ان يقول المشترك المعنوي لا يجب عموم فانه قد يكون مطلقا خاليا عن اسباب موجبة للعموم فيراد به فرد من افراده وقد اريد من الحكم حكم الآخرة فلا يراد حكم الدنيا لئلا يلزم عموم المطلق قاله الهندي في شرح البده



ماسبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لالمجاز وان يقول  
عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لابد عندكم من تخصيصها بالاعمال  
التي هي محل الثواب فتخصص عنده بغير البيع والتكاح مما لا يفتقر الى النية  
بالاجماع \* فان قلت لو كان المراد حكم الآخرة لا يبقى لقوله عليه السلام عن  
امتي فائدة اذ عدم المؤاخذة في الآخرة يع جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة  
المؤاخذة بهما \* قلت ذلك مذهب المعتزلة واما عند اهل السنة فهي جائزة  
في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فلولم  
يجز في الحكمة المؤاخذة بهما لكان معنى الداء ربنا لا تجر علينا اى لا تظلم  
في المؤاخذة فيهما وفساده ظاهر على ان تقديم قوله عن امتي يقتضى الاختصاص  
ولولم يجز المؤاخذة مطلقا في الآخرة لما قدمه من كان بحر البلاغة رشحة  
من امواجه صلوات الله عليه وعلى آله وازواجه ( والتجريم المضاف الى الاعيان

لا يصح ان يكون من عموم المجاز هنا لقد شرطه ( قوله ولو سلم ) عدم عموم المجاز  
ثابت عن الشافعي رحمه الله فله ان يقول هذا الحديث وهو اما الاعمال بالنيات من  
قبيل المحذوف لالمجاز اى حكم الاعمال وعموم المحذوف متفق عليه فيصح احتجاج  
الشافعي علينا بالحديثين على ما ذكر من الاحكام ويمكن ان يجاب عنه بان ما ذكر من  
عموم المحذوف انما هو على قول بعض مشايخنا كشمس الائمة وفخر الاسلام اما المتقدمون  
فلا يفرقون بين المحذوف والمقتضى في انه ليس لكل منهما عموم على انا لانسلم  
ان عموم المحذوف يتأتى على قول بعض المشايخ لكون بعض المحذوف فيه وهو الحكم  
من قبيل المشترك ولا عموم للمشارك له ( قوله لكان معنى الداء ربنا لا تجر  
علينا ) ولا تظلمنا وفساده ظاهر لان الجور والظلم لا ينسب الى الله تعالى واما ينسب  
اليه العدل وفيه نظر لجواز ان يكون المراد ترك المؤاخذة في الدنيا او فيهما وهو  
عين النزاع فالاولى ان يجاب بالنوع اولا وبالمعارضة ثانيا فان قوله عن امتي وان  
دل على ما ذكرنا بصريحه لكان تقديمه بدل على ما ذكرنا وهو انها جائزة في الآخرة  
فان تقديم الجار والمجرور يقتضى الاختصاص فلولم يجز المؤاخذة مطلقا لجميع الامم في  
الآخرة لما قدمه من كان بحر البلاغة رشحة من امواجه لكان المؤاخذة مع جوارها في  
الحكم سقطت بداء النبي صلى الله عليه وسلم فانه لما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا واخطانا  
استجيب له في دعائه فقول الشارح على ان تقديم قوله الخ علاقة وهي في الحقيقة  
جواب آخر بطريق المعارضة كما ذكرنا ( قوله والتجريم المضاف الى الاعيان )  
تابع المصنف فخر الاسلام في ايراد هذه المسئلة في بحث ما ترك به الحقيقة وان كان  
تجريم الاعيان حقيقة عندنا نفيًا لزعم من زعم انه من قبيل ما تركت به الحقيقة بدلالة

( قوله بالاجماع ) متعلق بقوله فتخصص ( قوله على ان تقديم قوله عن امتي يقتضى الاختصاص فلولم يجز المؤاخذة مطلقا في الآخرة لما قدمه الخ ) انت خبير بان ما ذكره متفرع على كون المراد بالحديث بيان حكم الآخرة وهو غير مسلم عند الخصم كيف لا وحاصل السؤال ليس الا ذلك فيه مصادرة على ان تقديم مثله ليس لافادة الاختصاص حتما

( قوله على ان تقديم قوله عن امتي يقتضى الاختصاص ) ممنوع فقد قطع الشريف قدس سره في شرح المفتاح في قوله وارسلناك للناس رسولا بان رسولا لو كان معمولا لارسلنا لكان من تقديم بعض معمولات الفعل على بعضها ولو فاعلا نحو قتل الخارجي فلان وجاء من اقصى المدينة رجل يسمى او نائب فاعل كما في الحديث المذكور لا يفيد تخصيصا على ما تقرر في احوال متعلقات الفعل من كتب البلاغة



( كالحارم ) في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم ( والخمر ) في قوله عليه السلام  
 حرمت الخمر لعينها ( حقيقة عندنا ) كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف  
 المحل اولا بالحرمة ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه ( خلافا للبعض ) وهم  
 اصحابنا العراقيون والمعتزلة فانهم قالوا المراد به تحريم الفعل لا غير وقال قوم  
 من المعتزلة انه مجمل لا يصح الاحتجاج به لان التحريم هو المنع والمكلف انما  
 صار ممنوعا عما هو مقدوره ولاقدرة لنا على الاعيان فلا بد من اضرار فعل  
 حذرا من اهمال الخطاب واضرار جميع الافعال مستحيل وليس اضرار بعضها  
 اولى من الآخر فبقي مجملا احتج الفريق الثاني بالعرف وقالوا من عرف  
 اللغة يتبادر فهمه عند سماع قولنا حرمت عليكم النساء او الطعام الى ان المراد  
 منه تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطى في الاول والاكل في الثاني ولكننا  
 نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك اشارة على انه خرج من ان يكون  
 محلا للفعل وهذا كالنسخ والمنع نوحان منع الرجل عن الشيء كمنع الغلام عن اكل  
 الخبز ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى العين  
 من النوع الثاني ولا معنى للتوقف فيه مع هذا التوجيه الصحيح ( ويتصل بما ذكرنا ) اى  
 بالمجاز والحقيقة ( حروف المعاني ) اى الحروف التى لها معان واطلاق الحروف على  
 المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضه اسماء مثل اذا ومتى وغيرها  
 محل الكلام ( قوله في قوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لعينها ) اخرجه النسائي  
 والبرزى والطبرانى والدارقطنى من حديث ابن عباس رضى الله عنهما وقال قوم من  
 المعتزلة انه مجمل وبعض الشراح نسب هذا القول الى بعض القدرية ﴿ قوله  
 ويتصل بما ذكرنا ﴾ حروف المعاني قد جرت العادة بالبحث عن معانى بعض الحروف  
 والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف بعض  
 مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يطلق على الجميع حروف تغليب او تشبيها للظروف  
 بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة على ما  
 فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز وسميت حروفا لانها توصل معانى الافعال  
 الى الاسماء والمراد من المعانى المعانى التى يعبر عنها عند ارادة تفسيرها بمتعلقاتها  
 التى ترجع الىها بنوع استلزام فاذا قيل من لابتداء الغاية مثلا لم يكن لابتداء  
 الغاية معنى لمن والالكنايت اسما لا حرفا وانما هو متعلق بمعناه بمعنى ان معنى من  
 راجع الى ابتداء الغاية بنوع استلزام وبه خرجت حروف المباني التى يتركب منها  
 الكلم فالهمزة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهى من حرف المعانى والا فن حروف

( قوله فانهم قالوا المراد  
 به تحريم الفعل لا غير )  
 اى مجازا بدلالة محل  
 الكلام كذا فى شرح  
 المصنف رحمه الله والمراد  
 تكاح الامهات وشرب  
 الخمر مثلا وبما ذكرنا  
 يظهر وجه اراد هذه  
 المسئلة عقيب بحث ماترك  
 به الحقيقة وذلك ان تحريم  
 الاعيان وان كان حقيقة  
 عندنا لكن المازعم بعضهم  
 انه من قبيل ماتركت الحقيقة  
 فيه بدلالة محل الكلام  
 قصد الامام فخر الاسلام  
 التنبية على رده فى هذا  
 المقام وتابعه المصنف  
 رحمه الله ( قوله وقال  
 قوم من المعتزلة انه مجمل  
 الخ ) المذكور فى الكشف  
 بل فى عامة الشروح هو  
 ان ذلك مذهب قوم من  
 القدرية وان عامة المعتزلة  
 على القول الثانى ثم الظاهر  
 دخول القائلين بذلك  
 ايضا تحت قول المصنف  
 رحمه الله خلافا للبعض  
 ليكون كلامه اعم فائدة



و حروف العطف اكثرها وقوعا ذكر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا لمناسبة حكمها  
 حكم الحروف وجه اتصالها بما ذكرنا انها تارة تستعمل فيما وضعت له فيكون حقيقة  
 وتارة في غير ذلك فيكون مجازا (فالواو لمطلق العطف) اى لمطلق الجمع (من غير  
 تعرض لمقارنة) كما زعم بعض اصحابنا انها للمقارنة على قول ابى يوسف ومحمد  
 (ولا ترتيب) كما زعم بعض اصحاب الشافعى محتجين بقوله تعالى واركعوا  
 واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف افاده حرف الواو فنقول

من حروف المباني التى يتركب منها الكلم (قوله وحروف العطف اكثرها  
 وقوعا) جواب سؤال بان يقال حروف المعاني لم ابتدأت بحروف العطف دون  
 غيرها اجاب بانه لكثرة وقوعها فى الكلام وقدم الواو لكونها الاصل فى العطف  
 ولان غيرها يدل على معنى آخر كالمهملة والاضراب والتخيير والاستدراك  
 وغيرها فهى مطلقة وماعداها مقيد والمطلق مقدم على المقيد (قوله ذكر الاسماء  
 فيما بين الحروف الخ) جواب سؤال بان يقال لم ذكر الاسماء بين الحروف ولم اخرها  
 عنها اجاب لمناسبة حكمها حكم الحروف فاستتبع كل نوع منها ما مناسب حكمه  
 حكمه من الاسماء تنميما للفائدة (قوله وتارة فى غير ذلك) اى فتكون مجازا  
 (قوله اى لمطلق الجمع) بين الامرين وتشريكيهما فى الحصول نحو قام زيد  
 وقعد عمرو اوفى الحكم نحو جاء زيد وعمرو اوفى الذات نحن قام زيد وقعد  
 عمرو \* فان قلت قد وقع فى بعض كتب النحو انها للجمع المطلق بدل مطلق  
 الجمع وهل بينهما فرق من حيث المعنى المراد \* قلت لا بل هو من قبيل  
 جرد قطيعة فواقع عن بعضهم من الفرق بان مطلق الجمع يتناول صورة المعية  
 والترتيب على قياس الفرق بين مطلق الماهية والماهية المطلقة لايناسب هذا  
 المقام \* فان قلت كيف يصح انصاف الجمع بالاطلاق مع اشعاره بتقييد ما  
 \* قلت لاختلاف جهتي التقييد والاطلاق فان كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه  
 مجتمع مع الآخر فى انصاف ذلك الحكم مثلا وخال عن اعتبار قيد المعية والترتيب  
 فى زمان وقوعه قال ابن هشام فى المغنى وقول بعضهم ان معناها الجمع المطلق غير سديد  
 لتقييد الجمع بقيد الاطلاق وانما هى للجمع لا بقيد (قوله من غير تعرض لمقارنة) \*  
 ومعية وهى الاجتماع فى الزمان كما نقل عن مالك ونسبه بعض اصحابنا الى ابى يوسف  
 ومحمد ولا ترتيب اى تأخر ما بعدها عما قبلها فى الزمان كما زعمه بعض اصحاب الشافعى  
 فى مسألة الواوات كاسيأتى وادماه بعض اصحابنا على اصل ابى حنيفة لنا ما نقله ابو على  
 الفارسى من اجماع اهل البلدين على انها لمطلق الجمع وكذا ذكره سيديويه فى سبعة  
 عشر موضعا فى كتابه وكفى بمثل هذا النقل حجة فى المباحث اللغوية فلا يلتفت معه



( قوله لما صح ان يقال جاءني زيد <sup>٤٣٣</sup> وعمر و قبله ) لازوم التناقض وذلك لان معنى الترتيب هو ان يكون

تلبس الفعل للمعطوف  
بعد تلبسه للمعطوف عليه  
( قوله لوقمن جملة ) اي  
الطاقات الثلاث ( قوله  
مفتقرة الى الكاملة ) يعني  
في افادة المعنى لانه لو لا العطف  
لما فادت الناقصة شيأ ( قوله  
ولما سوت الثانية والثالثة  
الاولى ) ليس في اكثر  
النسخ لفظ الاولى ولا بد  
منه كما في بعضها ( قوله  
يقمن جملة اذ ليس بين  
الاجزئية الخ ) كما لو كرر  
الشرط بان قال ان دخلت  
الدار فانت طالق ان  
دخلت الدار فانت طالق  
ان دخلت الدار فانت طالق  
( قوله واوردا على قوله  
اشكالا بانه اثبت الخ )

لو كان الواو مفيدا للترتيب لما صح ان يقال جاءني زيد وعمر و قبله ولان الفاء  
للترتيب ولو كان الواو ايضا له يحصل التكرار وهو خلاف الاصل وما ذكره  
معارض بقوله تعالى واسجدى واركنى ( وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار  
فانت طالق و طالق و طالق انما تطلق واحدة ) اذا وقع الشرط ( عند ابى حنيفة  
رحمه الله ) هذا اشارة الى رد ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب عنده وللمقارنة  
عندها بدليل هذه المسئلة المذكورة في الكتاب لانها لو لم تكن للترتيب عنده  
لوقمن جملة كما تعلقن ولو لم تكن للمقارنة عندها لوقع الاول ولغا الثاني والثالث  
( لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو ) يعني ان الترتيب لم ينشأ  
من الواو بل نشأ من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة  
وا انى بواسطة لان قوله و طالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة فتعلق الثاني  
بعد تعلق الاول والثالث بواسطة فياذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك عند  
وجود الشرط فلما نزل الاول قبل الثاني والثالث لم يبق للثنائي والثالث محل  
( وقالا موجب الاجتماع ) اي الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه المتعلقين  
بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله و طالق جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيصير  
ما يتم به الاولى وهو الشرط شرطا للثانية ولما سوت الثانية والثالثة الاولى  
في التعاقب بالشرط يقمن جملة اذ ليس بين الاجزئية ما يوجب صفة الترتيب ( فلا يتغير  
بالواو ) وهذا اذا قدم الشرط اما اذا اخر يقع الثلاث اتفاقا لان الشرط مغير  
فاذا وجد في آخر الكلام مغير يتوقف اوله على آخره كما في الاستثناء فيتعلق  
الاجزئية المتوقفة دفعة مال فخر الاسلام وصاحب التوقيم الى قولهما واوردا  
على قوله اشكالا بانه اثبت التعاقب في ازمة التعليق

الى ما عداه من الادلة فانها مزيفة لا يثبت بمثلها المطلوب ( قوله لما صح ان يقال  
جاءني زيد وعمر و قبله ) لكونه متناقضا ولما يصلح تقابل زيد وعمر لان التفاعل  
يقضى حصول الفعل من الجانبين معا وهو ينافي الترتيب الذي هو مقتضى الواو  
واللازم باطل فاللزوم مثله ولو كان قوله رأيت زيدا وعمر بعده تكرر او الاول  
باطل والثاني خلاف الاصل \* فان قلت لم لا يجوز ان يكون للترتيب او المقارنة وحيث  
لا ترتيب ولا مقارنة تكون مجازا \* قلت المجاز خلاف الاصل ( قوله وما ذكره  
معارض بقوله تعالى واسجدى واركنى ) فيه نظر لانه يجوز ان يكون ذلك في شريعتهم  
فلا يلزم منا ( قوله مال فخر الاسلام وصاحب التوقيم الى قولهما ) قلت ومال صدر  
الشريعة الى قوله فانه اخر دليله ولم يستعقبه قال شمس الائمة ما قاله ابو حنيفة اقرب الى  
مراعاة حقيقة اللفظ لان اللفظ يصير طلاقا عند وجود الشرط ويلزم من ضرورة العطف  
اثبت بواسطة ذكرها فكذا عند وجود الشرط وقوعا ( قوله واوردا على  
قوله اشكالا الخ ) الجواب عنه ان ما ذكرنا من عدم الملازمة في الاول انما هو عند تمام

( قوله لو كان الواو مفيدا  
للترتيب لما صح ان يقال  
جاءني زيد وعمر و قبله )  
وكذا لو كان مفيدا للمقارنة  
وصحته حيث لا واحد منهما  
مجازا مدفوعة بان الاصل  
عدم المجاز ( قوله فلو كان  
الواو ايضا له يحصل  
التكرار ) لقائل ان يقول  
لم لا يجوز ان يكون لمطلق  
الترتيب من غير التعرض  
لتنقيب او مهملة وحينئذ  
لا تكرر ( قوله وما ذكره  
معارض بقوله تعالى



من قبيل نسبة المجموع الى المجموع اذ لس في كلام فخر الاسلام تعرض لذكر الاشكال الاول (قوله وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع) يعني حين وجود الشرط (قوله ولم يوجد فيه) اي في الكلام المذكور (قوله كما ذهب اليه الشافعي) في القديم اي في قوله القديم (قوله اي قبل الفراغ من التكلم بالثاني) هذا على قول ابي يوسف رحمه الله وعند محمد عند الفراغ من التكلم بالثاني لجواز ان يلحق بكلامه شرطا واستثناء فيغير اوله ومقاله ابو يوسف احق لان ﴿ ٤٣٤ ﴾ وقوع الاول لو كان بعد الفراغ

وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع وانما الترتيب في الوقوع بلفظ يوجب تفرقا زمنيا في الوقوع كنم ولم يوجد وان المعاق ليس بطلاق في الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقا عند وجود الشرط فالمكن طلاقا في الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف لا يسبق الموصوف فكان العبرة بحالة الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرقا زمنيا في الوقوع (واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق وانما تبين بواحدة) هذه المسئلة ايضا توهم ان الواو للترتيب عند علمائنا والاقنع الثلاث كما ذهب اليه الشافعي في قوله القديم لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بالفظ الجمع فزال الوهم بقوله (لان الاول وقع قبل التكلم) اي قبل الفراغ من التكلم (بالثاني فسقطت ولايته لفوات محل التصرف) لانها غير موطوءة فلغا الثاني والثالث لهذا لان الواو للترتيب لا يقال قد يتغير هنا صدر الكلام بآخره لانه يثبت به الحرمة الغليظة فكان ينبغي

التعليق في اللفظ الاعتد تقصم فيه لتوقف حكم الناقص على تمامه وتوقف تمامه على وجود مآتم به من الكامل وحكمه لان حكم الشيء لا يسبق تمامه واذا توقف تمام بعضها على بعض توقف احكام بعضها على بعض ضرورة ان وقوع الحكم تابع لوجود اللفظ فاذا لم يكن وجود اللفظ تاما لا بلفظ قبله توقف حكمه على حكم اللفظ الذي قبله لتوقف الحكم على وجود ما يبدل عليه وانما لم يقل بان الترتيب صفة الطلاق المعلق قبل الوقوع ليلزم تقدم الصفة على الموصوف وانما نقول انه اذا وقع انما يقع بصفة الترتيب فتكون العبرة بحال الوقوع كما ذكرتم ولكن يكون هناك ما يوجب الترتيب فتأمل (قوله والا تقع الثلاث كما ذهب اليه الشافعي) في القديم ومالك واحمد والليث وربيعه وابن ابي ليلى ﴿ قوله لان الاول الخ ﴾ يعني الاول من هذا الكلام وهو انت طالق كلام تام صدر من اهله مضاف الى محله فلا يتوقف على آخره لعدم اتصاله بما يوجب توقفه فينزل به الطلاق في المحل القابل قبل التلظف بما بعده ويرفع المحلية

من التكلم بالثاني ينبغي ان يقع جميعا لوجود المحل مع هذا التكلم كذا قال شمس الأئمة فلذلك اجرى المصنف كلامه على قول ابي يوسف رحمه الله ثم انه ليس مني تفسير كلام الشارح بذلك تقدير شيء في الكلام بل لان التكلم بالثاني انما يتصور عند الفراغ عن تكلمه

(قوله وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع) اي في وقوع التلظيق كالوقال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق وقد تحلل بين التعليقات ايام فان الطلقات المذكورة يتران جملة لامرتبة

(قوله قبل الفراغ من التكلم) لافائدة ظاهرة لهذا التفسير ثم ما ذكره المصنف رحمه الله فهو (لعدم)

على قول ابي يوسف رحمه الله قطعا ومحمد يقول انما يقع الاول بعد التكلم بالثاني لجواز ان يلحق بكلامه شرطا واستثناء ومقاله ابو يوسف احق اذا لم يقع الطلاق لا يفوت المحل فلو كان وقوع الاول بعد التكلم بالثاني لوقعا جميعا لوجود المحل مع صحة التكلم بالثاني كذا ذكره شمس الأئمة وهذا صحيح ان كان مراد محمد ان وقوع الاول حقيقة انما يتحقق بعد التكلم بالثاني كما هو ظاهر النقل وان كان مراده ان العلم بوقوع الاول قبل التكلم بالثاني انما يحصل بعد التكلم بالثاني فلا يرد هذا وعلى هذا ينبغي ان يقال بعد التكلم بالثالث لان الكلام لا ينتهي الا به ويظهر عند ذلك



(قوله وكلاهما رافع للقيد) يعني ٤٣٥ به قيد النكاح (قوله فضولى) هو فى اصطلاح الفقهاء من

ان لا يقع الطلاق باوله لانا نقول آخره ليس بغير بل مقرر لان حكم اوله  
الحرمة الخفيفة وحكم آخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد فيكون مؤكدا  
( واذا زوج ) فضولى ( امتين من رجل ) بعقد او بعقدين ( بغير اذن  
مولاها وبغير اذن الزوج ) وقبل الفضولى الآخر سار النكاح موقوفا على  
اجازة كل واحد منهما فان نقض احدها انتقض وان اجاز توقف على اجازة  
الآخر قيدت بقولى وقبل الآخر لان الفضولى الواحد لا يجوز ان يتولى  
طرفى النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان بغير امرها خلافا لابى يوسف

لعدم العدة فلا يلحقها شىء بعد بخلاف ما لو قال لها انت طالق ثلاثا لان الكل كلام  
واحد وبخلاف ما لو لحق باخر كلامه شرطا لتوقف اوله اذ ذلك على آخره غير ان  
ابى يوسف وشهدا قد اختلفا فى وقت وقوع هذا الطلاق عليها فقال ابو يوسف وقع  
عليها قبل الفراغ من التكلم بالثانى الذى هو قوله وطالق وقال محمد وقع عند الفراغ  
من الثانى لجواز ان يلحق باخر كلامه ما يغير اوله من شرط او نحوه وما قاله ابو يوسف  
اولى فانه لو لم يقع عليها الطلاق لما سقطت ولايته على الحاق الطلاق بها ثانيا وثالثا  
ولو وقع الطلاق الثلاث كما قال والامر بخلافه فاما الا لسقوط الولاية لقوات  
محل التصرف وهو الزوجية حقيقة وهو ظاهر او تقديرا وهو حال قيام العدة  
وهذا ظاهر ان اراد محمد ان وقوع الاول حقيقة انما يتحقق بعد الفراغ  
من التكلم بالثانى كما هو الظاهر وان لم يردده واران ان لم يوقوع الاول قبل التكلم  
بالثانى انما يحصل بعد الفراغ من التلفظ بالثانى فليس بظاهر فكان ينبغى على هذا  
ان يقال بعد الفراغ من التكلم بالثالث لان الكلام انما ينتهى باخره فيظهر عند ذلك  
ان الاول واقع عند الفراغ منه قبل التكلم بمجموع ما بعده ( قوله لانا نقول  
آخره ليس بغير بل مقرر الخ ) ولك ان تقول لان سلم ان آخره ليس بغير  
لانه يثبت الحرمة الغليظة التى لا تحل له الا بزواج آخر بخلاف اوله فكيف هذا  
لا يكون مغيرا والجواب ان المغيرات محصورة عندهم كالشرط والاستثناء ونحوها  
وليس ذلك منهم ( قوله بعقد او بعقدين ) ان قلت قد قيد صاحب الحواشى  
بكون نكاح الامتين فى عقد واحد فلم اطلقتموه هنا \* قلت انما حمله على ذلك  
وضع المسئلة فى الجامع الكبير على ما قال والا فلا وجه له لعدم اختلاف المقصود  
بالعقد الواحد والعقدين وانما قيده به فى الجامع لانه نظم كثيرا من المسائل التى  
يختلف الحكم بالعقد والعقدين فى ملك واحد ( قوله قيدت بقولى وقبل  
الآخر الخ ) انما قيد بقبول فضولى آخر لثلا يكون التصوير على قول ابى يوسف  
وحده فانه يجيز ان يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح كان يقتصر على قوله

ليس بوكيل (قوله قيدت  
بقولى وقبل الآخر لان  
الفضولى الواحد لا يجوز  
ان يتولى طرفى النكاح  
الخ ) حاصله ان التقييد  
بذلك ليكون وضع المسئلة  
على قول اصحابنا جميعا  
لا على قول ابى يوسف  
فقط وفيه بحث اذ لو ترك  
هذا التقييد لحصل المقصود  
ايضا لانه ينتظم ما اذ كان  
القبول من فضولى آخر  
كما هو المتفق عليه او من  
الفضولى الاول كما هو  
الجازر عند ابى يوسف  
بل التقييد بذلك يوهم  
خلاف المقصود وهو ان  
كون القبول من فضولى  
آخر له مدخل فيما هو الغرض  
من ذكر هذه المسئلة فى هذا  
المقام ولعل المصنف لذلك  
لم يقيد الكلام به لافى المتن  
ولافى الشرح وقد يقال  
وضع المسئلة على رضاء  
الامتين كما قيده فى الكشف  
فيكون الفضولى من قبل  
الزوج لا غير اذ لا يحتاج  
اليه من قبل الامة لما ان  
النكاح ينقد بعبارة الرقيق  
موقوفا وعلى هذا يجوز  
ان يكون عدم تقييد

ان الاول واقع قبل التكلم بالثانى وبه كذا فى شرح البديع ومنه يظهر ان محمدا مع ابى يوسف فى القول  
بوقوع الاول قبل التكلم بالثانى ولكن على الاحتمال الثانى الذى هو خلاف ظاهر النقل



المصنف الكلام بذلك لذلك فتدبر (قوله يتوقف اتفاقا) ومبنى ﴿٤٣٦﴾ التوقف الجواز ولو قال جاز اتفاقا

وفي النهاية هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقيت عنه يتوقف اتفاقا ( ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا ) بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق الجمع لصار كأنه قال اعتمتھما ويصح نكاحهما فزاله بقوله ( انما بطل نكاح الثانية لان عقب الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية ) حتى لا تلحقه الاجازة لانه لاحل للامة في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة لان التوقف يعتبر ببداية النكاح لان ما كان راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء والامة ليست محلا للنكاح منضمة الى الحرة فكذا حال التوقف ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق \* ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة

زوجت فلانة من فلان و ظاهر المذهب عدم جوازه الا ان يتلفظ بطرفي النكاح في العقد بان قال زوجت فلانة من فلان وقيت له نكاحها فانه ينعقد اتفاقا ويتوقف على الاجازة لتنزله اذ ذلك منزلة فضولين ( قوله لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح ) فان كان ابتداءه صحيحا فتوقفه صحيحا وما لا فلا والامة ليست بمحل لابتداء النكاح على الحرة فلذا لا تكون محلا للتوقف نكاحها مع توقف نكاح الحرة ( قوله ولزم العقد من جانب المولى ) في الاول جواب سؤال بان يقال لم صار العقد لازما من جانب المولى في الاول ومتوقفا على اجازة الزوج فقط دون اجازة المولى اجاب بان حق المولى سقط بالاعتاق لها وصارت حرة فلا يتوقف الاجازة عليه ايضا لسقوط حقه ( قوله ولقائل ان يقول الخ ) الجواب انا لان سلم ان عدم الحل يدل على عدم حقيقة النكاح لان من نكح اخت امته التي لم يطأها حقيقة صح عقده عليها بل اريب مع حرمة وطئها عليه الى ان تحرم وطئ الامة عليه بوجه من الوجوه كان حل وطئ من وقف نكاحها مغيبا بالاجازة وكذا نكاح الحلبى من زنا على قول ابى حنيفة رحمه الله ونكاح الموطونة بشبهة قبل الدخول وبعده الى غير ذلك مما يوجد فيه حقيقة العقد ويحرم الوطئ الى غاية اولا الى غاية كنعكاح المفضاة التي لا يميز قبلها عن دبرها على قول من قال به واذا انتفت المجازية ينتفي التكليف ومر الحديث على وجهه بالمعنى الذي اخذه القائل فانه اذا اخذ النكاح بمعنى العقد لا يشك عاقل عند انعقاد الايجاب بالقبول في وجود حقيقة العقد وان يختلف عنه الملزوم اذ هو صفة من صفاته الغير اللازمة فيكون الحقيقة وجودا بدونه بخلاف ما اذا اريد من النكاح في الحديث ما هو الاعم من العقد والوطئ فانه اذذاك يتوجه الجمع اما بين الحقيقة والمجاز وبين

ويتوقف كما في التلويح لكان اوضح ثم ان ذلك لتنزله اذ ذلك بمنزلة فضولين (قوله لانه لاحل للامة في مقابلة الحرة) يريد به ان يكون نكاح الامة على الحرة كما قال بعد اسطر منضمة الى الحرة وذلك لان عكسه صحيح فتدبر (قوله ولزم العقد من جانب المولى) يعنى انه يلزم العقد في حق الاولى في هذه الصورة من جانب المولى ولا يتوقف على اجازته بعد بل على اجازة الزوج فقط وهو كلام مستقل غير مرتبط بما قبله وما بعده ذكره تيمما لبيان حكم المسئلة وانت خير بان السؤال المذكور بعده مرتبط بما ذكر قبله فالفصل بينهما بذلك الكلام الاجنبى منهما ليس كما ينبغي (قوله ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل الخ) وفيه بحث اما او لا فلان الحل في النكاح الموقوف مضاف الى العقد لاجمالة

كالمالك في البيع الموقوف وتراخي الحكم عن العلة لا مرما غير عزيز واما نائياً فلانه لو اريد بالنكاح (معانى) في قوله عليه الصلوة والسلام التام والموقوف لان سلم لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ يجوز ان يراد به مطلق العقد الشامل لهما



(قوله ولا تقصى عن هذا الاشكال الابان يلتزم الخ) السؤال المذكور لجلال الدين التبانى وهذا من كلام الشارح وقد عرفت انه لا اشكال فضلا عن عدم امكان التقصى عنه ثم ان القول بتجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز في مقام النفي لم ينسب الى غير صاحب المبسوط وصاحب الهداية فلا وجه لتخريج ما هو المقرر عند عامة المشايخ على ذلك (قوله ولو اعتمقهما بكلام مفصول) بان ٤٣٧ اعتمق احدهما وسكت ثم اعتمق الاخرى (قوله فاجاز الزوج نكاحهما

او واحدة منهما) عبارة التلويح فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد واحدة وهو الاظهر (قوله هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد) سواء كان مولى الامتين واحدا ام لا (قوله فاعتقت الامتان على التعاقب) لم يتعرض الشارح في صورة تعدد المولى لاعتناق الامتين معا لظهور حكمه (قوله فايهما اجاز) اى اى النكاحين اجاز الزوج جاز ويبطل نكاح الاخرى حتى لا تلحقها الاجازة لانها

لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل ولا يراد بقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرية الا النكاح التام اذ لو اريد به التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا تقصى عن هذا الاشكال الابان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين معني المشترك فيه كما اذا حلف لا يتكلم مولى فلان فانه يعيم المولى والمعتمق جميعا واليه مال صاحب المبسوط وهو مختار صاحب الهداية ولو اعتمق احدها بعينها ثم باغ المولى النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتمق احدها نقض نكاح الاخرى ولو اعتمقها بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان الحكم في حقها لا يتغير باعتمق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتمق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد واما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشأ العقد واحدا حرية والاخرى امة توقفا لانه لا تضايق في التوقف واحدها لا يملك الاجازة في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتمق الاولى يصير رادا نكاح الثانية وانه سبيل منه وان اجازها جاز نكاح المعتقة الاولى

معاني المشترك ولا يخلص الابدان من كونه في سياق النفي وليس ذلك مما نحن فيه (قوله بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تنكح الامة على الحرية وتنكح الحرية على الحرية) رواه عبدالرزاق من طريق جابر ورواه ابن ابي شيبة عن سعد ابن المسيب (قوله فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتمق احدها نقض نكاح الاخرى) فلا تلحقه الاجازة وتوقف نكاح من اعتمقها على اجازة الزوج (قوله ولو اعتمقها بكلام مفصول) بان اعتمق احدها وسكت ثم اعتمق الاخرى (قوله بخلاف ما اذا كان المولى واحدا) اى واعتمقها على التعاقب من غير عطف اوبه فانه باعتمق الاولى يصير رادا نكاح الثانية لئلا يلزم نكاح الامة على الحرية وبقي نكاح الاولى موقوفا على اجازة الزوج لازما من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتناق (قوله وان اجازها جاز نكاح المعتقة الاولى) فقط

واحدها لا يملك الاجازة في ملك الآخر) كذا في التلويح قال بعض الافاضل فيما علقه عليه يعنى فلا يملك الا بطل وفي بعض النسخ فلا يملك الاجازة والرد وهذا اظهر انتهى (قوله وان اجازها جاز) لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرية ويبطل نكاح الامة كذا في التلويح والذي يظهر من هذا التعليل هو ان يكون المراد من اجازتها اجازة المعتقة الاولى عقيب اعتماقها واجازة المعتقة الثانية عقيب اعتماقها الا اجازتها معا بعد اعتماقها على التعاقب كذا قبل



( قوله ولو اعتمها المولى بلفظ واحد الخ ) ذكر هذه الصورة ٤٣٨ ههنا ليس كما ينبغي لان المولى

ولو اعتمها المولى بلفظ واحد بان قال اعتمتها لا يبطل نكاح واحدة  
منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرية والامة \* ولقائل ان يقول قوله متصلا  
زائد لان الحكم كذلك لو اعتم احداهما وسكت ثم اعتم الاخرى وقوله  
بغير اذن الزوج لاحاجة الى التقييد به ولهذا وضع شمس الائمة المسئلة ولم يقيدهابه  
( فبطل الثاني ) اى نكاح الامة الثانية ( قبل التكلم بعتمها واذا زوج )  
اى فضولى ( رجلا اختين فى عقدين ) قيد به لانه لو تزوجهما فى عقد واحد لا ينقدان  
بحال ( بغير اذن الزوج فبلغه ) اى خبر النكاح الزوج ( فقال اجزت نكاح  
هذه وهذه بطلا ) اى بطل العقدان ( كما اذا اجازها معا ) بان قال اجزت  
نكاحهما ( وان اجازها متفرقا ) بان قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعد زمان  
اجزت نكاح هذه ( بطل نكاح الثاني )

وهذا معطوف على قوله فايهما اجاز فى صورة ما اذا كان المولى متعددا  
واعتم على التعاقب يعنى ان اجاز الزوج نكاحها جاز نكاح المعتقة الاولى فقط  
لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرية ويبطل نكاح الامة  
لثلا يلزم الجمع بينهما ( قوله ولو اعتمها المولى بلفظ واحد الخ ) هذه  
الصورة فيما اذا كان المولى واحدا فكان الاولى ان يذكرها قبل قوله وان كان  
اثنين ( قوله لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم لزوم الجمع بينهما ) اى بين الامة  
والحرية لاحالة العقد ولا حالة الاجازة وصار النكاح لازما من جانب المولى لسقوط  
حقه بالاعتاق وموقوفا فلما من جانب الزوج فله ان يميز ( قوله وقوله بغير اذن  
الزوج لاحاجة الى التقييد به ) يعنى لاحاجة لنا الى التقييد بعدم اذن الزوج  
والمولى معا اذ لو كان النكاح باذن احدهما دون الآخر ثم وجد الاعتاق قبل  
اذن الزوج فالحكم كذلك لحصول المقصود ايضا ولهذا لم يقيد شمس الائمة بغير  
اذن المولى ولكن المصنف تبع فى ذلك فخر الاسلام لانه جعل الحكم متوقفا  
على رضا الكل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاها  
جميعا وحيث لا وجه للاقتصار على ذكر الزوج بل كان الاولى ان يقول لاحاجة  
الى عدم اذنيهما معا ( قوله فبطل نكاح الثانية ) قبل التكلم بعتمها لزوال محلية  
توقف نكاحها واذا بطل التوقف لم يمكن تدارك بعتمها بعد ذلك لان التوقف  
لا يعود بعد البطلان فالترتيب انما جاء من تعاقب اعتمها لتعاقب لفظية  
الموالى المثبتين له لامن الواو وهذا وكان المناسب للشارع ان يذكر هذا  
كله قبل قوله ولقائل ان يقول فتأمل ( قوله واذا زوج اى فضولى ) لا ينقد  
بحال سواء كان باذن الزوج اولا ( قوله بطل نكاح الثاني ) لثلا يلزم

فيها واحد بل العقد ايضا  
كما يظهر من التلويح فكان  
الواجب ذكره قبل قوله  
واما اذا كانا فى عقدين  
( قوله لعدم تحقق الجمع  
بين الحرية والامة ) لافى  
حال العقد لانهما فيه امتان  
ولافى حال الاجازة لانهما  
فيه حرتان ( قوله ولقائل  
ان يقول قوله متصلا )  
زائد لان الحكم كذلك  
لو اعتم احديهما وسكت  
ثم اعتم الاخرى وفيه  
بجث لان تلك الصورة  
ليست مما نحن فيه فيجب  
الاحتراز عنها لتحرير  
المبحث ثم الظاهر انه حال  
مؤكدة لان قوله هذه  
حرية وهذه حرية يواو  
العطف لا يتصور مع عدم  
الاتصال ( قوله وقوله بغير  
اذن الزوج ) لاحاجة  
الى التقييد به وانما قيد  
به فخر الاسلام لانه  
جعل الحكم توقف النكاح  
على رضا كل من المولى  
والزوج ولا يخفى انه انما  
يصح اذا كان بدون رضائهما  
جميعا كذا فى التلويح ولا  
يذهب عليك ان عدم  
الحاجة لا يندفع بما ذكر

لان جعل الحكم كذلك ايضا لاحاجة اليه اذ ليس له مدخل فيها والمقصود من ايراد المسئلة فى هذا المقام ( الجمع )



( قوله لم يحسن العطف  
ههنا الخ ) يشعر بان كمال  
الانقطاع اذا وجد لم يحسن  
العطف كما ههنا فيتوهم منه  
جواز من غير حسن كما  
هنا مع انه لا يجوز اصلا الا  
اذا وهم خلاف المقصود  
فيجوز ويحسن كما في لا  
وأيدك الله ( قوله والاحوال  
شرط لكونها مقيدة كالشرط )

زاد عليه شارح البديع  
فقال حتى لو قال لامرأته  
ان دخلت الدار راكبة  
فانت طالق يتملق طلاقها  
بالركوب كما يتعلق بالدخول  
فصار كأنه قال ان ادبت  
الى الفا فانت طالق حر  
هذا كلامه وفيه بحث  
لان راكبة وشبهه وقع  
في حيز الشرط فكان  
كالشرط بخلاف قوله وانت  
حر والالكان اداء الالف  
معاقبا بضمونه كما كان  
الطلاق معلقا بالركوب  
ايضا وليس الامر الا  
بالعكس الا ان يقال ان  
العبارة على القلب كما سيذكره  
الشارح اى كن حرا وانت  
مؤد الى الفا حينئذ يكون  
الحال كالشرط ولكن  
لا كالحال التي في ان دخلت  
الدار راكبة فانت طالق  
لان تلك كالشرط لما هو

هذه المسئلة موهمة ان الواو للمقارنة فزال هذا الوهم بقوله ( بل لان صدر الكلام يتوقف  
على آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله ) هذا علة اقوله بطلا يعنى صدر الكلام يقتضى  
جواز النكاح وفي آخره ما يغيره لان جواز النكاح الثانى ينافى جواز النكاح الاول للزوم  
الجمع بين الاختين وبطل النكاحان جميعا وانما صح النكاح الاول اذا اجازها متفرقا لعدم  
توقف صدر الكلام على آخره ( كفى الشرط والاستثناء ) اى كما ان صدر الكلام  
موقوف على آخره اذا وجد الشرط او الاستثناء بعده وبطلانها من هذا التعليل لان  
الواو يقتضى المقارنة ( وقد تكون الواو للحال كقوله لعبدى ادى الف وانت حر )  
لم يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية وبينهما  
كمال الانقطاع واذا كان الواو للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط

الجمع بين الاختين نكاحا ( قوله هذه المسئلة توهم ان الواو للمقارنة ) فان  
اتحد الحكم في صورة تفرقة الاجازة بحرف الواو ومعيتها تكون على كون  
الواو للمقارنة والاختلاف الحكم ( قوله يعنى صدر الكلام ) وهو قوله اجزت  
نكاح هذه وضع لاجازة النكاح الموقوف وآخره وهو قوله وهذه يسلبها  
لما يحصل بها من الجمع بين الاختين نكاحا وما كان في آخر الكلام مبطلا لاوله كان  
مغيرا له بالضرورة وما كان مغيرا بالضرورة لاوله توقف اوله عليه كفى الشرط  
والاستثناء ونحوها من المغيرات فتعين توقف قوله اجزت نكاح هذه في العمل على  
لحوق قوله وهذه به وبصيران عاملين معا فيفسد بذلك مجموع النكاحين لثلايلزم  
الجمع بين الاختين فيكون ماذكرناه في هذا الكلام من الاعتبار نظير ما هو مذكور  
في المغيرات من الاعتبار لوجود العلة الجامعة وهى كون الآخر مغيرا الاول وتثبت به  
المقارنة لالواو ( قوله وقد تكون الواو للحال الخ ) لما فرغ من بيان موضوع  
الواو واجاب عما كان يرد عليه شرع في بيان ما استعملت فيه مجازا فقال وقد تكون  
الواو للحال بان يستعار لربط الجملة الحالية بما قبلها مجازا لاستعمالها في غير ما وضعت له  
من حقيقة العطف اذ اعطف في الحال بجامع مطاق الجمع لانه متحقق بين الحال  
وساحبها كما هو متحقق بين المتعاطفين ( قوله لم يحسن العطف ) فيه شئ  
لم لا تكون الواو للعطف لان الممنوع انما هو حسنه لاصحته وحينئذ لا يتق ولا يجب  
الالف وذكر العوض لا يصلح قرينة لمجاز لانه زائد في الطلاق والعتاق والحمل  
على الحقيقة متعين ما لم تقم قرينة المجاز وعدم الحسن والمعاوضة لا يصلحان قرينة  
كاسيأتى في قوله طلقتى ولك الف والافا الفرق فتأمل ( قوله والاحوال  
شروط لكونها مقيدة كالشرط فتعلقت الحرية بالاداء ) تعلق الطلاق بالركوب  
كتعلقه بالدخول في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق فصار كأنه قال ان ادبت

جزاء مقيد بها لا لما قيد بها بخلاف الحال في كن حرا وانت مؤد الى الفا فانها كالشرط لما قيد بها من عاملها



( فان قلت اذ كان الحال شرطا الخ ) هذا السؤال اورده ﴿ ٤٤٠ ﴾ صاحب الكشف واجاب عنه

تعلقت الحرية بالاداء (حتى لا يعتق) العبد (الابالاداء) فان قلت اذا كان الحال شرطا ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء \* قلت انه من باب القلب اى كن حرا وانت مؤد الى الفاعترض عليه بان القلب لا يقع الا في كلام المهرة المتفتنين وهذا الكلام يصدر من غيرهم او هي حال مقدرة اى اد الى الفاعترضا للحرية في حال الاداء

الى الفاعترضا حرية هذا تقرير طامة الكتب وفيه نظر لان قولهم الاحوال شروط ليس بسديد لان الحال في المعنى صفة لصاحبها والصفة الحقيقية ليست بمعنى الشرط عندنا فكيف ما ليس بصريح فيها ويمكن ان يجاب عنه بان معنى قولهم الاحوال شروط انها كالشروط من حيث التقييد بالعامل وهذا معنى كون الحال قيذا للعامل اى حصول مضمون العامل مقارنة لحصول مضمون الحال من غير دلالة على قيذا للعامل اى حصول مضمون العامل سابقا لانها كالشروط من كل وجه حتى يلزم دلالة على حصول مضمون العامل سابقا لانها كالشروط من كل وجه حتى يلزم تقديم الحرية على الاداء في المثال المذكور ولا يحتاج الى تكليف دعوى القلب في الجواب عنه ولا شئ مما ذكر بعده (قوله) ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل لان الشرط مقدم على المشروط فلا يكون الحرية متعلقة بالاداء بل تكون سابقة عليه فثبت في الحال قبل حصوله (قوله) انه من باب القلب (اى كلام مجازى من باب قولك عرضت الناقة على الحوض والاصل عرضت الحوض على الناقة لان المعروض عليه يجب ان يكون له ادراك يميل به الى العروض او يرغب عنه فيصير التقدير كن حرا وانت مؤد الى الفاعترضا فيكون الحال هي الاداء فيتعلق الحرية به والحاصل لهم على ذلك عدم امكان جعل الحرية شرطا يتعلق به الاداء لان الانسان انما يتمكن من تعليق ما يتمكن من تجزئه والتكلم بما نحن فيه من تجزير الاداء فلا يصح منه تعليقه مع ان انتفاء استلزام الحرية للاداء ينفي كونها شرطا لاستلزام وجود الشرط وجود المشروط المعلق به (قوله) اعترض عليه بان القلب لا يقع الا في كلام المهرة المتفتنين) على ان التمسك بمثله في مقام الاستدلال سخيض وانما هو من الخطابية (قوله) او هي حال مقدرة) هذا جواب آخر عن السؤال يعنى قوله وانت حر من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدن اى مقدرين الخلود في حال الدخول لان الاحوال الواقعة لان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال فيكون معناه اد الى الفاعترضا بالحرية في حال الاداء فحينئذ يكون متعلق الحرية بالاداء قيل وهو ضعيف لانه قليل والمقام الزامى على ان كون غرض المتكلم عدم وقوع الحرمة في الحال ممنوع فان غرضه حصول العوض سواء كان قبل الحرية او بعدها

بالاجوبة المذكورة ولا يذهب عليك ان منشأه هو الغفول عما تقرر عندهم من ان معنى كون الحال قيذا للعامل هو ان يكون حصول مضمون العامل مقارنة لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا انتى وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان كذا في التلويح ثم ان معنى كون الحال شرطا انه كالشرط في المنع من التجيز واعتباره قيذا في الكلام ولا يقتضى ذلك تقدمه على ذى الحال كما يتقدم الشرط على المشروط كما زعمه صاحب الكشف فتدبر (قوله) اعترض عليه بان القلب لا يقع الخ) وبان التمسك بمثله في غير المقام الخطابي سخيض وانما هو في الخطابية كذا في الشرح الاكسلى (قوله) او هي حال مقدرة اى اد الى الفاعترضا للحرية في حال الاداء (كذا في الكشف وفيه بحث لان

(قوله)

الواقع هو الحرية لا تقديرها واستلزام الثاني للاول ممنوع منعا ظاهرا



(قوله مجرد اصطلاح من عنده) الضمير لصاحب الكشف فانه الحبيب بذلك وان لم يسبق ذكره في كلامه (قوله فلو كان  
معنى الكلام اد الى الفا تصر حرا لم يبق الواو للعالم) فيه بحث لان معنى قيامه مقام جواب الامر انه بغنى عنه  
وهذا كما يقوم الحال في نحو ضربني زيدا قائما مقام الخبر ولا يقدح ذلك في كون اللفظ حالا ولا في بقاء الواو على  
الحالية كيف لا وجواب الامر بالواو غير مسموع فكيف يقول به مثل صاحب الكشف بقى انه اذا لم يخرج عن  
الحالية لا يحصل الجواب عن ﴿٤٤١﴾ السؤال المذكور كما هو المقصود فان ما ذكر لا يقتضي اسقاط خصائص

الحال عنه اللهم الا ان  
يجعل كيب الاختصاص  
بالنسبة الى باب النداء وهو  
تسلف بعد تسلف (قوله)  
او يقال الحرية حال الاداء  
الح) وفيه نظر لانه حال  
المؤدى لا الاداء كذا في  
انشرح الاكلى ولا يبعد ان  
يقال مبنى الكلام المذكور  
على التساهل لما كانت  
الحرية حالا لفاعل الاداء  
حال كونه فاعلاله

او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اد الى الفا تصر حرا واعترض عليه بان كونها  
قائمة مقام جواب الامر مجرد اصطلاح من عنده فلا يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام اد  
الى الفا تصر حرا لم يبق واو الحال وكلامنا فيها او يقال الحرية حال الاداء  
والحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية تتأخر عن الاداء  
(وقد تكون) الواو (لعطف الجملة فلا تجب بها المشاركة في الخبر كقوله هذه

(قوله او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر) هذا جواب ثالث يعني الجملة  
الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فيصير  
معناه اد الى الفا تصر حرا فتكون الحرية متعلقة بالاداء (قوله او يقال) جواب  
رابع وتقديره لما جعلت الحرية حال الاداء صار وصفا له فلا تنسبه اذ الوصف لا يسبق  
الموصوف وفيه نظر لانه حال المؤدى لا الاداء ﴿قوله وقد تكون الواو لعطف الجملة﴾  
اعلم ان الجملة المعطوفة ان كانت تامة بنفسها غير مقترنة الى الواو فيما تتم به شاركت  
الاولى في مجرد الحصول دون الحكم كزيد قائم وعمرو جالس اذ ليست المشاركة  
في الحكم من لوازم المعطوف وان كانت ناقصة فالاصل مشاركتها مع الاولى فيما  
تتم به من الحكم ان امكن لاجل ما تمت به الاولى معادا في الثانية لان ذلك لضرورة  
تتميم الثانية والضرورة تتقدر بقدرها وقد اندفعت بالمشاركة فلا يعدل عنها  
الى تقدير الاعادة بلا ضرورة ومن ثمرة تقدير الاعادة وعدمه ان الرجل لو قال  
لامرأته كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق  
وطالق فعلى تقدير الاعادة يقع عليها طلقان لان المقدر كالمفوض فيكون كلامه  
مشتملا على يمينين وعلى تقدير عدمها يقع عليه طلاقة واحدة لانها يمين واحد  
وكذا في مسألة الكتاب لو كان كالمعاد لوقع طلقان ايضا وان كان غير مدخول بها  
بلا خلاف ولا يرد على هذا ما لوقال هذه طالق ثلاثا وهذه حيث يقع الثلاث  
على الثانية ايضا لجملة الخبر الاول كالمعاد في المعطوف لتعذر الشركة فيه لافي الشرط  
\* فان فات لانسلم تعذر الشركة لانقسام الثلاث عليهما ويكمن لكل منهما طلقان  
فافهم وان لم يكن قدر ما تمت به الاولى معادا في الثانية بدلالة العطف لثلاثا بلغوا

(قوله واعترض عليه  
بان كونها قائمة) اقول  
ويعترض عليه ايضا  
بانه اذا كان ذلك معنى  
العبرة كان حاصلها الامر  
بالاداء على وجه يكون  
العبد على شرف الحرية  
لا حرا فكيف يكون  
قوله وانت حر قائما  
مقام تصر حرا اللهم  
الا ان يقال انه مقام

بدلالة مقصود المتكلم فاخذ حكمه كما ذكره (قوله او يقال الحرية حال الاداء الح) فيه نظر لان  
الحرية ليست وصفا قائما بالاداء ولا حالا من احواله كما ان الضحك ليس وصفا للمعنى في قولنا جاء زيد ضاحكا  
وانما هو وصف قائم بذى الحال ولو سلم انها كالحال القائمة به وان قوله الحرية حال الاداء على الجزاء فلانسلم  
ان عدم تقدم الوصف يستلزم تأخره لجواز ان يقارن مع ان منهم من اعتبر المقارنة ومن ثم ذكر ابن الهمام  
ان الواو حالية على القلب ثم قال وقيل الاصل فيفيد ثبوت الحرية مقارنا للمضمون العامل وهو التادية وبه يحصل المقصود



( قوله لان الشركة في الخبر ) انما كانت للافتقار لا بمجرد العطف ( قوله حتى لا يجب شيء اذا طلقها ) عند ابى حنيفة رحمه الله لانه يكون وعدا كاسيحيء والمواعيد غير لازمة ( قوله واذا دخل العوض في الطلاق صار يمينا الح ) لانه يصير معلقا للطلاق بقبولها والتعليق بالشروط يمين ( قوله حتى لم يصبح ) رجوعه لان الايمان لازمة لاتقبل الرجوع ( قوله قبل قبولها ) قيد بذلك لان كون عدم صحة الرجوع مرتبا على كونه يمينا انما يظهر فيه فانه بعد قبولها يضاف الى تحقق العقد بينهما ﴿ ٤٤٢ ﴾ لالان الحكم بعد قبولها على

خلاف ذلك ( قوله ذكر في شرح المغنى ) يعنى لسراج الدين الهندى رحمه الله ( قوله ولكن يتعين ارادتها بقريضة ذكر الالف ) بمقابلة الطلاق فيه بحث لان كون الالف مذكورا بمقابلة الطلاق ممنوع عند الخضم ففيه من المصادرة ما لا يخفى ثم ان عبارة شارح المغنى هكذا ولكنه يتعين ارادتها بقريضة طلب المرأة الطلاق وذكرها الالف في معرض الطلب انتهى ولا يذهب عليك ما في التعبير من الافساد فتدبر ( قوله ويمكن ان يقال العطف صحيح لان الاتحاد الح ) وفيه بحث لان كلام شارح المغنى صريح في انه اراد بعدم المناسبة بين الجملتين عدم المناسبة المعنوية دون

طالق ثنا وهذه طالق وتطلق الثانية واحدة ) عند ابى حنيفة لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة ( وكذا في قولها طلقى ولك الف ) وهذه الواو اعطف الجملة ( حتى اذا طلقها لا يجب شيء ) عند ابى حنيفة لان الواو اعطف حقيقة والحمل عليها متعين حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد حتى ان الكرام يتمتعون عن العوض في الطلاق واذا دخل العوض الطلاق صار يمينا من جانب الزوج حتى لا يصبح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة اصايا لما صار يمينا واصح رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون معارضا للاصلي فلا يصلح ان يكون مغيرا لحقيقة العطف ذكر في شرح المغنى فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة في الطلاق عارض ولكن يتعين ارادتها بقريضة ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين والحمل على الجواز اولى من الالغاء الى هنا كلامه ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند كثير من النحويين حتى قال سيديويه

الكلام وذلك نحو جاء زيد وعمرو اذ يتمتع اشترآ كهما في مجيء واحد لان كلامهما مستند بمجيء على حدة فيقدر جاء معادا في الثانية لعدم صحتها بدونه وفيه نظر لاجماع اهل اللغة ان قولهم جاء الزيدان والزيدون صحيح من غير تقدير واذا وجب صحة ذلك وجب صحة هذا بلا اعادة والتحقيق ان المجيء في صورة العطف لا ينسب الى زيد بعد ثبوته وعمرو وانما نسبه المتكلم في اول الامر اليهما باعتبار معنى الجنسية ( قوله لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد ) لانه ينفك عن المال فلا يصلح قريضة لعدم شرطية للطلاق والقريضة شرط الجواز فاذا كان لك الف وعد والمواعيد غير لازمة ( قوله حتى لا يصبح رجوعه قبل قبولها ) ليس بقيد لان عدم الرجوع بعد القبول من باب الاولى لوقوع الطلاق بسبب وجود الشرط ويمكن صحة الرجوع بالنسبة الى الشرط بان لا يؤخذ منها المال ( قوله ويمكن ان يقال الح )

اللفظية بالاسمية والفعلية او بالخبرية والانشائية حيث قال اذ لا مناسبة بينهما والعطف لا يجوز ( لان ) الابمعنى جامع بينهما ولهذا امتنع ان يقال سورة الاخلاص ثلث القران وحف رجل الخليفة اليسرى ضيق فما نقله الشارح عن سيديويه شاهد له لاعليه فالاصوب ان يقتصر في الجواب على منع عدم المناسبة بحمله على الوعد ثم

( قوله لان اتحاد الجملتين ) اراد به اتحادها خبرا وانشاء واسمية وفعلية بناء على انه هو المراد ايضا بالمناسبة بينهما في عبارة المغنى وقوله عند كثير من النحويين لا ينافى ان يكون شرطا عندا اكثرهم فيترجح جانب شارح المغنى فيما نقله عنه



ان المفهوم من كلام الشارح في مسألة ادالي الفا وانت حر هو ان عدم حسن العطف باختلاف الجملتين يكون داعيا الى صرف الواو عن العطف وحينئذ لا يكون مجرد الصحة كافية في ابقائها على العطف كما هو مفهوم كلامه ههنا لا يقال اراد بالصحة ههنا الصحة مع الحسن لانا **٤٤٣** نقول لافرق بين المسئلتين في ان احدى الجملتين فيها فعلية طلبية

والاخرى اسمية خبرية

فالقول بعدم حسن العطف

في الاولى دون الثانية تحكم

ظاهرا ( قوله وعد منها

ايه ) اذ مناه لا حاجة لك

الى ولك الف تشتري

بها جارية وتستمع بها

او تتزوج بها اخرى كذا

في بعض الشروح ( قوله

اذ لولم يكن كذلك كان

مقارنا ) والقران ليس

بموجبها وهو علة لقول

المصنف في تراخي المعطوف

عن المعطوف عليه ( قوله

ولو دخلت الثانية بعد

الاولى بزمان فيه تراخ

لم تطاق ) وكذا اذا دخلت

الثانية اولا وذلك ان

الشرط شيان ان تدخل

على الترتيب ولم يتحمل

بينهما تراخ والمجموع

ينتقى بانفشاء اى جزء كان

( قوله في تراخي المعطوف

عن المعطوف عليه بزمان

وان اطف ) بشعر

جواز تراخيه بالفاء بزمان

كثير وهو على اطلاقه

اذا كان الكلام مرتبنا من حيث المعنى يصح العطف وههنا كذلك لان قولها  
ولك الف وعد منها اياه بالمال ووعد المال في مقابلة الطلاق مناسب ومشروع  
فيصح العطف وان اختلفا لفظا ( وقالوا انها ) اى الواو ( للرجال فيصير شرطا  
وبدلا ) يعنى يصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلالة  
حال المعاوضة اذا خلعت عقد معاوضة فصار كأنها قالت طاقى في حال كون الالف  
على فلما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط ( فيجب الالف ) حينئذ  
( والفاء للوصل والتعقيب في تراخي المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان  
لطف ) اى قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لولم يكن كذلك كان مقارنا ( فاذا  
قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طاقى فالشرط ان تدخل الثانية  
بعد الاولى بلا تراخ ) ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطاق

لان الحمل على الحال يلزم منه ايجاب المال بالشك لان المال لا يقبل التعليق  
وان قبله الطلاق فيالنظر الى الاول لا يجب وبالنظر الى الثانى يجب فدار الامر  
فلا يجب بالشك **قوله** وقالوا انها للحال لان ما قصده من الخلع معاوضة  
من جانبها ولذا صح لها الرجوع قبل ايقاعه فيصير كأنها قالت طلقنى في حال  
يكون لك على الف بدلا عما يحصل لى من سلامة نفسى بما توقعه على من الطلاق  
ويكون في معنى طلقنى بشرط ان يكون لك على الف لان الاحوال شروط فاذا  
طلقتها على ذلك الشرط يصير كأنه قال ان قبلت ايجاب الالف عليك فانت طاقى  
وقد ثبت قبولها بقولها فيجب الالف ويقع الطلاق كما في اد الى الفا وانت حر  
هذا وقد عرفت الجواب لابن حنيفة رحمه الله عما قاله وهو ان معنى المعاوضة  
لا يستقيم دليلا على جعل الواو حالا \* واقائل ان يقول لا يستقيم دليلا على جعل  
الواو هنا للحال لان الحال ما بين هيئة الفاعل او المفعول وقولها ولك الف ليس  
كذلك لان الفاء لا تدل على شىء من ذلك وهو ظاهر بخلاف قوله وانت حر لانه  
يبين هيئة الفاعل **قوله** والفاء للوصل والتعقيب **قوله** اى موجب وجود الثانى  
بعد الاول بغير مهلة والتعقيب فيها على حسب ما يعد في العادة عقيب الاول  
وان كان بينهما ازمان كثيرة كقوله تعالى خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقة مضغة  
الاية وكقوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة  
( قوله بزمان فيه تراخ ) يعنى غير تراخى خطوات المشى ( قوله لم تطاق )

فاسد اذا التراخى المذكور انما يجوز بعد ان يكون تعقيبا في العادة وايضا الملايم لما ذكره من كون الفاء للوصل  
والتعقيب انما هو تفريع التراخى بزمان لطيف كما ان الملايم لكون ثم للتراخى والمهلة انما هو تفريع التراخى  
بزمان لطيف في نفس الامر واطيفا في العادة ولذا قال القاتنى ان التعقيب على حسب ما يعد في العادة عقيب



(قوله ابشر فقد اتاك الغوث) في الصراخ ابشار «متردد» وادان وشاد ﴿٤٤٤﴾ شدن» وفي التحقيق ابشار لازم

ومتعد يقال بشرته بمولود  
فابشر اى صار فرحا  
مسرورا به وههنا بمعنى  
اللازم انتهى

الاول وان كان بينهما زمان  
كثير كقوله تعالى ثم خلقنا  
النفطة عاققة فخلقنا العاققة  
مضغة الآتية ومن ههنا  
يظهر انه كان اللائق لمصنف  
ان يقول في عقب المعطوف  
المعطوف عليه بزمان وان  
لم يكن لطيفا في نفسه لكونه  
لطيفا بحسب العادة (قوله  
كما يقال ابشر الى قوله خبر)  
فيه بحث اما اولا فلان  
قوله باعتبار ان الغوث بعد  
ابتداء ابشار باق يشعر  
بان العلة هي الغوث مع  
ان مدخول الفاء الذى  
فرض انه علة اتما هو اتيان  
الغوث واما ثانيا فلان  
ما ذكره في جواب السائل  
مشعر بان اتيان الغوث  
هو العلة وانه دائم وهو  
مدافع لما سبق من الغوث  
هو العلة وفاسد باعتبار  
ان اتيان الغوث مما لا يدوم  
واما ثالثا فلان الغوث ليس  
بعلة ابتداء ولا بقاء وكذا  
اتيانه واما العلة الاخبار

(وتستعمل) الفاء (في احكام العال) لان الاحكام مرتبة على العال (كما اذا  
قال لاخر بعث منك هذا العبد بكذا وقال الاخر فهو حر يكون قبولا للبيع)  
فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهى للترتيب ولا يترتب العتق على  
الايجاب الا بعد ثبوت الملك له بالقبول بطريق الاقتضاء ولو قال وهو حر لا يكون  
قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعل اخبارا  
عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول  
بالشك (وقد تدخل) الفاء (على العال اذا كانت مما تدوم) لانها لو كانت دائمة  
لكانت في حالة الدوام متراخية من ابتداء وجود الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث

اى لعدم وجود الشرط ﴿قوله﴾ وتستعمل الفاء في احكام التعلل لانها معلولات بها  
ومن شأن المعلول ان يوجد عقيب علته من غير تراخ كما في قوله جاء الشتاء فتأهب له  
وهى بالحقيقة في ذلك جواب شرط محذوف اى اذا كان كذلك فتأهب وقد يكون  
الحكم عين العلة في الوجود والتحقق من الفاعل وان كان غيرها في المفهوم نحو  
سقاء فارواه ومنه قوله صلى الله عليه وسلم فيما اخرجه مسلم من حديث ابى هريرة  
رضى الله عنه ان يجزى ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتره لان دخول الفاء  
قد دل على ان العتق حكم للشراء بواسطة الملك فيصير مضافا الى الشراء  
بواسطة الملك فيثبت عتقه بمجرد شرائه ولا يتوقف على اعتاق بعده كاذهبا اليه  
اصحاب الظواهر تمسكا بظاهر هذا الحديث لان المعنى فيشتره فيعتقه بذلك الشراء  
بعينه لا باعتاق يكون بعده ﴿قوله﴾ ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد  
ثبوت الملك له بالقبول فيثبت اقتضاء تصحيحا لكلام العاقل لتشريف الشارع  
للعتق وبصيركانه قال ان قبلت فهو حر ﴿قوله﴾ لا يكون قبولا للبيع فلا يعتق  
العبد لعدم ما يوجب التعقيب المقتضى لذلك فيكون قوله وهو حر محتملا لذلك  
لان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب فيصيركانه قال اتبعه وهو حر  
وان يكون انشاء للعتق بعد القبول فلا يثبت العتق بالشك ﴿قوله﴾ وتدخل  
الفاء على العال الاصل ان لا تدخل الفاء على العال لاستحالة تأخر العلة عن المعلول  
الا انها قد تدخل عليها اذا كانت مما يدوم وجودها بعد وجود المعلول لتراخيتها  
عنه معنى تراخى وجودها الممتد بعد وجوده فيكون مستعملا في موضوعه من وجه  
كقولهم لمن هو في ضيق عند ظهور آثار الفرح ابشر فقد اتاك الغوث اى لانه  
قد اتاك المعنى اذ الغوث مما يدوم ويبقى بعد البشارة وتسمى هذه الفاء التعليل  
لانها بمعنى اللام قال صاحب التحقيق هذا هو المذكور في عامة الكتب وليس  
بصحيح لان فاء العلة لا تختص بماله دوام فانه يقال للمصلى لا تصل فقد طلعت الشمس

باتيانه ولذا قيل ان المعلول الذى هو الحكم السابق على الفاء كالا بشار مثلا علة غائية لاتيان الغوث فيكون (و)



( قوله اى المغيث ) فى الصراخ « اغانه فرياد سيدن » ( قوله باعتبار ان الغوث ) بعد ابتداء الاشارة بقوله  
 فى التلويح وفيه اشكال لان بقاء الغوث غير مفيد فى المقام اذ ليس الكلام الا فى دخول الفاء على العلة اذا كانت مما يدوم  
 ودخولها فى المثال المذكور انما هو على اتيان الغوث لا على الغوث نفسه وما ذكره القاتنى من ان العلة هو وجود الغوث  
 والاتيان سببه لا يدفع الاشكال وغاية ما يمكن ان يقال ان الكلام على حذف المضاف او على التسامح والمراد اتيان الغوث  
 ومعنى بقاء الاتيان هو بقاء اثره وهو النجاة والافدوم الفعل انما يتصور بتجدد امثاله من غير تخلل زمان بينهما  
 كاللبس والركوب ولا يتصور ذلك فى الاتيان كما لا يتصور فى القدوم والخروج ويؤيد ما قلنا ان عبارة المثال  
 فى التحقيق وفى شرح المصنف رحمه الله « ابشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت » ( قوله فان قلت اتيان الغوث )  
 قد يدوم وقد لا يدوم الظاهر انه يريد به دوام اثره كما اشترنا اليه والا فاتيان الغوث نفسه لا يقبل الدوام

تلك العلة التى دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائبة فيسوغ دخول الفاء عليها على ان الشارح يجعل  
 البشارة المراد بها تبشير المتكلم اسما لا يراد خبر سار حق ليس عند المخبر به خبره ومعلوم ان هذه البشارة  
 علة لابشار المخاطب وانما هى الاخبار بذلك الخبر المخصوص فكيف يدعى ان الغوث او اتيانه علة لابشار  
 وانما علمته الاخبار بانه اتي هذا وقد ظفرت بنص من القاتنى يقتضى ان المراد باتيان الغوث وجوده وهو مما يدوم  
 وذلك انه قرر اولا ان الاصل ان لا تدخل الفاء على العلة لاستحالة تأخر العلة عن المعلول الا انها قد تدخل عليها  
 بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو ﴿ ٤٤٥ ﴾ فى حبس ظالم ابشر فقد اتاك الغوث اى صر ذا فرح وسرور

فقد اتاك المغيث والغوث  
 مما يدوم ويبقى بعد الاشارة  
 وان لم يكن لها دوام  
 لا يجوز دخول الفاء عليها

اى المغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الاشارة بقوله \* فان قلت اتيان الغوث قد  
 يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال  
 وللصائم افطر فقد غربت الشمس ويقال للجندى اخرج فقد خرج الامير

فلا يقال انكسر الاناء فكسره ولا انقطع الشئ فقطعه ثم نقل عن صاحب التحقيق انه قال هذا هو المذكور فى عامة  
 الكتب وليس بصحيح لان فاء العلة لا يختص بماله دوام لانه يقال للمصلى ولا تصل فقد طلعت الشمس  
 وللصائم افطر فقد غربت الشمس ويقال للجندى اخرج فقد خرج الامام وارجع فقد دخل داره والطلوع  
 والغروب مما لا يدوم على ان المثال المذكور مما لا يدوم لان الاتيان كالخروج ثم رد على صاحب التحقيق  
 فقال قلت الدليل على انه يختص بذلك ما ذكرنا من المعقول والمنقول وهو عدم جواز انكسر فكسره وما ذكر  
 من الامثلة كلها فمما يدوم اذ المراد من الطلوع ههنا الظهور ومن الغروب الخفاء ومن الخروج الاتباع ومن  
 الدخول الاستراحة او ما يناسبه لتفهم هذه المعانى من قصد المتكلم فلا يكون حجة له والعلة فى المثال المذكور هو  
 وجود الغوث والاتيان بسببه هذا كلامه وحينئذ تقول المراد بالغوث فى قوله باعتبار ان الغوث بعد ابتداء  
 الاشارة بقوله وجود الغوث المحمول عليه اتيان الغوث فيندفع الامر ان الاولان وكذا الثالث والعلامة لتحقق  
 ان المراد بالغوث واتيانه وجوده وان وجوده هو العلة لابشار هذا ولكن الحق ما عليه صاحب التحقيق  
 لان مجرد وجود الغوث ليس بعلة لابشار وانما له مدخل فى حصوله اذ لولا لما حصل الاخبار باتيانه نعم  
 الاخبار باتيانه هو العلة والفاء لم يدخل عليه وانما دخلت على الخبر به وهو اتيانه بناء على انها من قبيل الفاء الواردة  
 للترتيب فى الذكر والاخبار نحوكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا ومن قال انها فى هذه الصورة دخلت على الاخبار  
 بالاتيان فقد تسامح اعتبارا منه على دخولها على الاخبار به بحسب المعنى وان لم يكن بحسب اللفظ فتدبر







( قوله فيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه ) وذلك لان الترتيب فيه تحقيقي وفي دخولها على العلة اعتباري ( قوله فيذني ان يكون هو اولي ) محل كلام ٤٤٧ ﴿ قوله ولا ترتيب في العين ) لان الاترئب هو التقدف والتأخر

بين الشئئين زمانا وهذا يَحقق في الفعل دون العين ( قوله او يصرف الترتيب الى الوجوب ) وهذا اقرب الى حقيقة الفاء من الوجه الاول فتأمل

( قوله ولا ترتيب في العين ) لان

الترتيب الذي نحن بصدده هو التقدف والتأخر بين الشئئين زمانا وانما يَحقق هذا فيما يتعلق بالزمان وهو الفعل دون العين ولهذا لا يقال هذا اول وهذا آخر وانما يقال هذا ثبت اولا او جلس اوقام او نحوه قاله في فتح المحجبي ومراده بانه لا يقال ذلك انه لا يقال بدون ارادة معنى الوجود والثبت والافهم يقولونه على معنى ان هذا اول وجودا وهذا آخر وجودا ( قوله ويصرف الترتيب الى الوجوب ) هكذا وجدنا النسج بالواو

من وجه \* ولقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل فيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فيذني ان يكون هو اولي والوجه ان يقال لا يصلح ان يكون فانت حر جواب الامر لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت مفروضة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان اتيتي اكرمتك ولا تقول انتي اكرمتك فكذا الجملة الاسمية تقول ان تأتي فانت مكرم ولا تقول انتي فانت مكرم ( وتستعار ) الفاء ( معنى الواو في قوله له على درهم فدرهم حتى لزمه درهمان ) لان الفاء للترتيب ولا ترتيب في العين والدراهم في الذمة في حكم العين فيجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا لمشاركتها في نفس العطف او يصرف الترتيب الى الوجوب فكأنه قال وجب درهم وبعده آخر وقال الشافعي لزمه

ان دخولها على العلة وان كان على خلاف الاصل الا انه اولي من الاضمار لقربه الى ما هو الاصل في الفاء وهو التعقيب من وجه لان لاستمرار العلة وجودا بعد وجود المعلول بخلاف الاضمار فانه مجاز محض ليس فيه عمل بالحقيقة من وجه ( قوله ولقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل فيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه ) اذ به تصوير داخلة على المعلول الذي هو الاصل فيها فيذني ان يكون هو الاولي واجيب بانه على تقدير الاضمار لا يتبقى للعطف وجه لان الفاء في جواب الشرط للتعقيب المحض لا للعطف وعورض بانها في العلة كذلك والاضمار انما يكون لتصحيح ما وقع التنصيص عليه لا لاقائه قيل والذي يحسم مادة هذا الاشكال ان الفاء في العلة للتعقيب المحض وهو عمل بالحقيقة من وجه لفوات معنى العطف وفي الجزاء كذلك فتعارض فيرجح ما قلنا لعدم الاضمار ولقائل ان يقول الفاء في العلة ليست للتعقيب من كل وجه وفي الجزاء له من كل وجه فيعارض ذلك شبهة الاضمار ويمكن ان يقال الاضمار اقوى لانه خلاف الاصل من كل وجه فلا يعارض ذلك ( قوله وتستعار الفاء بمعنى الواو الخ ) ولهذا قال بعض مشايخنا ان الفاء في قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق بمعنى الواو لتعذر حقيقة على ما تقدم فكان على الاختلاف المار في الواو فتقع واحدة عند وجود الشرط عند الامام وعندها ثلاث قال صاحب البرذوي الحقيقة اولي لان المصير الى المجاز عند التعذر والتعذر ممنوع فكان العمل

والصواب ذكر او للتنبية على ان في مثالها احتمالين احدهما ان يكون على معنى الواو الثاني ان يكون الفاء على حقيقتها من الترتيب ولكن لا بين العينين نفسيهما بل بينهما في الوجوب بحيث يكون الترتيب راجعا اليه ولذا رد صاحب فتح المحجبي فذكر انه يصرف الترتيب اليه او يجعل الفاء عبارة عن الواو ومجازا نظرا منه الى انها ما حقيقة في الترتيب



(قوله ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب لان وجوب الثاني بعد الاول متصلابه لا يتصور الخ) جوابه ان التعقيب فيها على حسب ما بعد في العادة عقيب الاول وان كان بينهما ﴿٤٤٨﴾ زمان كثير كما صرح به ائمة العربية

وعلما هذا الفن فتخلل زمان يمكن فيه مباشرة عقد آخر لا يحل بالتعقيب كما لا يخفى (قوله حمل) على ان يكون الثاني كلاما مبتدأ محذوقا لمبتدأ اولي من الاهداء (وتم للتراخي) وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة (بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف) يعني بمنزلة الاستئناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه عند ابى حنيفة ليحصل كالالتراخي لانه حينئذ بصير التراخي من حيث التكلم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممنوع في الانشائيات

بها اولي فلهذا اختار الاتفاق على وقوع الثلاث وكذا اذا قال بالفاء لان من حقيقة التعليق الترتيب فلا يختلف الحكم بالتقديم والتأخير وعند ذلك البعض يقع الثلاث اتفاقا كالوقدر الجزاء بالواو وذكر ابو الليث في المختلفات لو تقدم الشرط يقع الثلاث بالاتفاق سواء كانت موطوءة او لا وذكر الكرخي والطحاوي ان المسئلة على الخلاف وان اخر الشرط يقع الثلاث اتفاقا (قوله فنقول فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه ولكن الخ) فان قيل الستم بتار كين لحقيقتها ايضا حيث جعلتموها كالواو قلنا بلى ولكن باعتبار الوصف الذي هو الترتيب لا باعتبار الاصل الذي هو اثبات المغايرة بين المتعاطفين اذ حقيقة معناها تلك المغايرة بوصف الترتيب على انا نقول اذا دار الامر بين المجاز والاضمار كان المجاز اولي لانه خير منه (قوله وهو ان يكون بينه وبين المعطوف والمعطوف عليه مهلة) ولكنها تأتي ايضا لتباين بين المترتين كقوله تعالى واني لعفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى وقوله تعالى فك رقبة او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما ذامقربة او مسكينا ذامقربة ثم كان من الذين آمنوا الآية لانهم في ذلك لتراخي الايمان وتباعده في الترتيب والفضيلة في الآية الثانية عن العتق والصدقة لافي الوقت لان الايمان في ذلك هي السابق وتراخي الاهتداء عن التوبة والايمان والعمل الصالح في الآية الاولى لان الله تعالى لولم يلحق الاهتداء للبعد ما حصل له شيء من ذلك ولو حمل الايمان والاهتداء على دوامهما لكان متجها في تحقق معنى الترتيب مع المهلة لتحقق تراخيها بذلك المعنى مما ذكر معهما وللغفلة عن ذلك ظن القوم لظاهر الآيتين انها لا تفيد الترتيب بين الجمل المتعاطفة بها وقد عرفت توجيه ما غفلوا عنه (قوله ليحصل كالالتراخي) اذ هي موضوعة لمطلقه والمطلق ينصرف

وعلما هذا الفن فتخلل زمان يمكن فيه مباشرة عقد آخر لا يحل بالتعقيب كما لا يخفى (قوله حمل) على ان يكون الثاني كلاما مبتدأ محذوقا لمبتدأ اولي من الاهداء (وتم للتراخي) وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة (بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف) يعني بمنزلة الاستئناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه عند ابى حنيفة ليحصل كالالتراخي لانه حينئذ بصير التراخي من حيث التكلم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممنوع في الانشائيات الثانية ايضا اعني صرف الترتيب الى الوجوب فتدبر (قوله ليحصل كمال التراخي وذلك لانها) وضعت لمطلق التراخي والمطلق ينصرف الى الكامل (قوله لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممنوع في الانشائيات الخ) او مجازا في مطلق الجمع فان قلت للواو وجه وذلك بان يكون مراده انها عبارة عن الواو بالنظر الى الدرهمين عينهما وعلى معنى الترتيب بانظر الى الوجوب قلت بل لا وجه له والالكانت الفاء في قولنا جاء زيد فعمرو وكذلك ولم يقل به احد (قوله لان وجوب الثاني بعد الاول

متصلا به لا يتصور) ممنوع لجواز ان يكون المقر مديونا للمورث المقر له فيموت المورث عقيب استحقاق المقر له (الى) على ذلك المديون درهما بطريق القرض مثلا فيستحق المقر له عليه درهما آخر عقيب ذلك الاستحقاق بطريق الارث



فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا ( وعندها التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم ) مراعاة معنى العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال والتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا فيبقى الاتصال لفظا مراعاة لحق العطف ( حتى اذا قال ) نتيجة الخلاف ( لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال ) لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق لان التراخي عنده في التكلم ( ويلغو ما بعده ) لعدم المحل \* فان قلت هلا توقف صدر الكلام على آخره لوجود المغير \* قلت شرط التوقف اتصال الكلام اوله بآخره ولم يوجد بسبب ثم ( ولو قدم الشرط ) وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق ( تعلق الاول ووقع الثاني ) في الحال لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ( ولغا الثالث ) لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها نانيا ووجد الشرط يقع الطلاق \* فان قلت ينبغي ان لا تقع الطلقة الثانية والثالثة سواء كانت مدخولا بها اولا لان ثم بمنزلة قوله سكتة على قوله فيكون كقول الرجل لامرأته انت طالق ثم قال بعد سكتة طالق فهناك يكون لغوا لعدم المبتدأ \* قلت يضم المبتدأ بدلالة العطف لتصبح كلامه فيصير كأنه قال ثم انت طالق \* فان قلت طالق كما هو محتاج الى المبتدأ محتاج الى الشرط \* قلت احتياجه الى المبتدأ ليس كاحتياجه الى الشرط لانه لو لم يضم

التعليل المذكور يخص  
الانشاء وما ذكر غيره  
من انها لمطلق التراخي  
فينصرف الى الكامل وهو  
في اللفظ والحكم جميعا  
يعم الخبر والانشاء كذا  
في التلويح ولا يذهب عليك  
ما في كلام الشارح رحمه الله  
من خلط احد التعليلين  
بالآخر ( قوله لعدم  
المحل ) لانها بانت لا الى

الى الكامل والكامل ما ذكره ( قوله ) وعندها التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم الخ \* وما ذهب اليه الامام اولى لان التراخي من حيث التكلم يستلزم التراخي من حيث الحكم دون العكس لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممنوع كما في الانشائيات فعلى هذا يلزم ان يكون القائل بالتراخي في الحكم قائلا به من جهة التكلم ايضا تقديرا ولا مانع في تقدير انفصال اللفظ وتراخيه مع اتصاله حقيقة لما ان لناظر ان يعتبر الموجود معدوما والمعدوم موجودا بما يترتب عليه ما يليق به من الاحكام ومثله ليس بمنكور في التعاليل والاحكام فتعلق الاولى لاتصاله بالشرط ( قوله لعدم تعلقه بالشرط ) لوجود الفاصل ( قوله ) ولغا الثالث لعدم المحل لانها بانت لا الى عدة ( قوله ) وفائدة تعلق الاول الخ ) هذا اذا لم يدخل الدار بعد الخروج عن عصمته لانها تحل اليمين لا الى شيء ( قوله ) قلت يضم المبتدأ الخ ) الاولى ان يقال فاذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو وصورة الاتصال كافية في صحة العطف واثبت المشاركة في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على صورة الاتصال ومعناه حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق



(قوله يعني يتعلق الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها) وانت ٤٥٠ خير بان المذكور في سياق كلام

المبتدأ لكان لغوا ولا كذلك الشرط (وقالا يتعلقن جميعا) يعني يتعلق الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها وفيما قدم الشرط او اخر (ويتزلن على الترتيب) عند وجود الشرط لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلاثا والا تطلق واحدة قيد بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول بها وقدم الجزء فعنده يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كأنه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلقتان ويتعلق الثالث لقربه من الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثاني والثالث (وفي قوله عليه السلام) من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها (فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير) اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز محتجا بهذا الحديث ولكننا نقول (استعير) ثم (بمعنى الواو) في هذا الحديث (عملا بالرواية الاخرى) وهي قوله عليه الصلاة والسلام فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه (واجراء للاسرى

طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث (قوله تطلق ثلاثا) اي لقبول المحل وان لم يكن مدخولا بها تطلق واحدة ويلغو ما بعده لفوات المحل بوقوع الاولى لا الى عدة (قوله وفي قوله صلى الله عليه وسلم) هذا جواب سؤال تقديره ان يقال لو كانت ثم للترتيب والتراخي لجاز تعجيل الكفارة قبل الحنث كما قال به الشافعي فيمن حلف واراد ان يكفر قبل ان يحنث لورود قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير منها رواه الطبراني من حديث ام سلمة رفعتة بلفظ ثم ليفعل الذي هو خير وروى الحاكم عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا حلف على يمين يحنث حتى نزلت كفارة اليمين فقال لا احلف على يمين فارى غيرها خيرا منها الا كفرت عن يميني ثم اتيت بالذي هو خير وهذا في البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت كان ابو بكر رضي الله عنه وهو الصواب واخرج ابن ابي شيبة عن عمرو وسلمان وابي الدرداء رضي الله عنهم انهم كانوا يكفرون قبل الحنث (قوله عملا بالرواية الاخرى) وهي قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه (رواه مسلم من حديث ابي هريرة بلفظ وليأت وفي المتفق عليه من رواية عبد الرحمن بن سمرة رضي الله تعالى عنه فأت الذي هو خير وكفر عن يمينك ولما اختلف الرواة في حديثي ابي هريرة وعبد الرحمن بن سمرة رضي الله عنهما وقدم بعضهم الحنث على الكفارة وبهضم الكفارة على الحنث ورواه مسلم بالوجهين

المصنف رحمه الله انما هو غير المدخول بها فلا وجه لادخال حكم المدخول بها ههنا تحت ارادته وان كان حكمه حكم غير المدخول بها عند الامامين فتدبر (قوله والاطلاق واحدة) ويلغو الباقي لانفاء المحل باليمين (قوله لانه لو قال للمدخول بها وقدم الجزء الح) لو قال لانه لو قال للمدخول بها تعلق بالشرط ما يليه ووقع الباقي في الحال سواء قدم الشرط او اخره لكان او جز واضبط (قوله من حلف على يمين الح) قال في المغرب اليمين خلاف اليسار وانما سمي القسم يمين لانهم كانوا يمتاحون بايمانهم حالة التحالف وقد يسمى المحلوف عليه يميناً لتباسه بها ومنه الحديث الشريف من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها انتهى (قوله اذا عجل الكفارة بالمال) انما خصها بالذكر لكونها هو محل الخلاف لان عدم جواز التكفير بالصوم قبل الحنث متفق عليه كما سيبيء (قوله وفي قوله عليه



( قوله اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع ) والتكفير بالمال قبل الحنث غير واجب اجماعا وانما الخلاف في الجواز ( قوله فلنا ان ماذكرنا الخ ) وقد يجاب عنه بان الامر هو مقصود الحديث وبانه مقدم افظا ثم ان العمل بحقيقة ثم في الرواية المذكورة كاذب اليه الخضم لا يدافع العمل بالرواية المشهورة بل يمكن الجمع بينهما وذلك لان هذه الرواية محمولة على الجواز والرواية المشهورة على الوجوب ففي تمام هذا الجواب بحث وكلام اللهم الا ان يقال المراد انه لما كان المراد في الرواية المشهورة الوجوب قطعاً كان الوجه ان يحمل الرواية الاخرى ايضا عليه ليتوافق الروايتان فليتأمل ( قوله وهو اقرب اليه ) لان كلامه هما للترتيب ( قوله فلا يحصل الغرض ) وهو ان لا يفهم منه ترتب الحنث على التكفير ( قوله ينبغي ان يجوز كيفما كان ) اي بان يقدم التكفير او يؤخر

على حقيقته ) يعني الامر بالتكفير يبقى على الحقيقة في هذا الحديث اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع \* فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر وترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك العمل بحقيقة الامر فلم ترجح ماذكرتم \* قلنا لان ماذكرنا من الرواية مشهورة والمشهور اولى وكذا في جامع الاسرار ولئن سلم فقها ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع \* فان قلت لم جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه \* قلت لان الفاء يوجب الترتيب فلا يحصل الغرض \* فان قلت لم صار ثم بمعنى الواو ينبغي ان يجوز كيفما كان عملا بطلاق العطف \* قلت لو قلنا بالجواز كيفما كان لا يبقى الامر على حقيقته ففات المقصود ( وبلى لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله ) الضمير ان المجروران راجعان الى بل ( على سبيل التدارك ) للعلت تقول جاءني زيد بل عمرو اثبت المحيي او لزيد ثم اعرضت عنه واثبت لعمرو وقد تدخل عليه كلمة لانا كيدا للنفي الذي تضمنه بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو وانما يصح الاضراب اذا كان المصدر يحتمله وان كان لا يحتمله صار للعطف المحض اشار اليه بقوله ( فتطلق ثلاثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل نتين لانه لم يملك ابطال الاول ) وهو الطلقة الواحدة ( فتقعان ) اي الثنتان ايضا ( بخلاف قوله له على الف درهم

من حديث عدى بن حاتم فحملنا ثم في الرواية الاولى بمعنى الواو مجازا للاتصال الذي بينهما في معنى العطف فان الواو لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فيبينهما اتصال معنوي فيستعار احدهما للآخر عند تعذر العمل بحقيقته ( قوله وهو اقرب اليه ) وذلك لان ثم للترتيب والفاء كذلك فالحمل عليها اقرب من الواو وتقرير الجواب ان الغرض عدم الترتيب وذلك لا يحصل الا بالحمل على الواو ولك ان تقول الواو لمطلق الجمع فيصدق بجواز تقديم الكفارة على الحنث ويجاب بانه تعين احدهما صدقاً بها وهو عطف السابق بقرينة الرواية الاخرى ( قوله وبلى لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله ) اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه فتجو جاءني زيد بل عمر ويحتمل محيي زيد وعدم محيئه وفي كلام ابن الحاجب انه يقتضى عدم المحيي قطعاً واذا انضم اليه لاصار نفا في معنى الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط كاذب اليه بعضهم بل لان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبالجملة وقوعها في كتاب



بل الفان ) فانه يلزمه الفان استحسانا عند علمائنا الثلاثة وعند زفر يلزمه ثلاثة آفاق  
قياسا على الطلاق وجه الاستحسان ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار  
اخبار يحتمله قيد المرأة بل موطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة  
بل ننتين يقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا اذا نجز اما اذا علق  
وقال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ننتين يقع الثلاث عند الدخول  
فلو قال وننتين يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه التقرير فلما  
وقع الاول وبانت انتفى المحلية وبل للعطف على وجه الابطال فكان  
من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس  
في وسعه ذلك ولكن في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة لانه لم ينتف  
المحل بعد فيثبت ما في وسعه فصار كأنه قال بل انت طالق ننتين ان دخلت الدار  
فصار كلامه بمنزلة يمينين وليست احدهما اولى من الاخرى فوقعتا جميعا عند  
وجود الشرط ( ولكن للاستدراك ) اى لازالة الوهم الناشئ من الكلام  
السابق كقولك مارأيت زيدا لكن عمرا فلما قلت مارأيت زيدا توهم  
واحدان عمرا غير مرئى فازلت بلكن هذا الوهم ( بعد انفى خاصة ) هذا اذا

الله تعالى للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال ( قوله قياسا على الطلاق )  
قلنا هذا قياس مع الفارق فان الطلاق انشاء فلا يدخله التدارك لانه لا يحتمل الصدق  
والكذب لكونه اخراج الشيء من العدم الى الوجود بخلاف الاقرار لانه اخبار  
يحتملها فيدخله التدارك الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفى انفراد ما قر به  
اولا لانفى اصله فكأنه قال اولاه على الف ليس معه غيره ثم تدارك في الانفراد  
وابطله بقوله بل مع ذلك الالف آخر عملا بحكم العرف كما يقال ستون بل سبعون  
فانه يراد به زيادة العشرة فقط هذا اذا اتحد جنس المال كما مثل امالواختلف مثل له  
على الف درهم بل الف ثوب فالحكم فيه لزوم الجميع ( قوله اما اذا علق )  
اى في غير الموطوءة وان كان الحكم كذلك في المدخول بها لان الفرق المذكور  
انما يتأتى في غير المدخول بها \* واعلم انه لا فرق في صورة التعليق بين ما اذا قدم  
الشرط واخره ( قوله فصار كلامه بمنزلة يمينين الخ ) لك ان تقول لانسلم  
ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وايضا لادليل على تقدير  
الشرط وامتناع تعاقبه بالشرط المذكور بعينه وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة  
وهو ممنوع لا بدله من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ننتين عطف على  
واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عام له فصلا له عن تقدير الشرط ولم يفرقوا  
بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني

( قوله هذا اذا نجز الخ )  
الاشارة الى كون الحكم في غير  
الموطوءة ما ذكر ( قوله  
كقولك مارأيت زيدا  
لكن عمرا ) قال في التلويح  
نقلا عن المحققين مثل  
ما جاءني زيد لكن عمرا  
اذا توهم المخاطب عدم  
مجيء عمر وايضا بناء على  
مخالطة وملازمة بينهما  
ثم قال وفي المفتاح انه  
يقال لمن توهم ان زيدا  
جاءك دون عمرو انتهى  
والحاصل انه على ما ذكره  
المحققون لقصر الافراد  
وعلى ما ذكره صاحب  
المفتاح لقصر القلب وكلام  
الشارح رحمه الله يمكن  
تخريجه على كلا الاحتمالين  
بان يكون المراد بقوله  
ان عمرا غير مرئى دون  
زيد فيكون قصر قلب  
او يكون المراد ان عمرا  
غير مرئى ايضا فيكون  
قصر افراد وان كانت  
عبارة ظاهرة في الاحتمال  
الثاني



عطف مفرد على مفرد اما اذا عطف بها جملة على جملة يقع لكن بعد النفي والاثبات  
كبل ( غيران العطف به ) هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن  
للاستدراك تقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي لكن العطف بهذا  
الطريق ( انما يصح عند اتساق الكلام ) اي انتظامه وذلك انما يتحقق بشيئين  
احدهما ان يكون الكلام متصلا بعبء بعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني  
ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا ينافض آخر الكلام  
اوله ( والافهه مستأنف ) اي وان لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون  
كلما مستأنفا مقطوعا عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا العبد  
الذي في يدي لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر فان وصل  
قوله ولكنه لفلان بقوله ما كان لي قط يكون الكلام متسقا فيجعل النفي متعلقا  
بالاثبات على معنى تحويل الملك من المقر له الاول الى المقر له الثاني ويكون العبد

متعلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالأوحدة لانفس  
الشرط والتعليق فافهم ( قوله اما اذا عطف بها جملة على جملة الخ ) اذا عطف بها  
جملة لا يجب نفي ما قبلها وانما يجب اختلاف الجملتين بالايجاب والسلب فان كانت  
الاولى مثبتة وجب ان تكون الاخرى منفية وبالعكس ويكفي الاختلاف من  
جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء او لانحوسافر  
زيد لكن عمرو وحاضر وهي نظيره بل في عطف الجمل والوقوع بعد النفي والايجاب  
كما انها نقيضة لافي عطف المفردات لان لا تختص بما بعد الايجاب ولكن بما  
بعد النفي الا ان بل للاعراض عن الاول حتى كأنه ليس بمدكور واثبات الحكم  
للتاني فقط فلا يكون العطف بها الا اخبارا واحدا ولكن ليس فيها اعراض  
عن الاول وانما الحكمان معهما متحققان في الكلام اذن اخباران احدهما نفي ثابت  
بدليل لا والاخر ايجاب ثابت بها لا يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات  
الثاني حتى انتفي مجيء زيد في قولك جاءني زيد بل عمرو لانه مبني على ان معنى  
الاعراض عن الاول هو ابطاله والحكم بنقيضه لاجمله في حكم المسكوت عنه  
وهو خلاف مذهب المحققين ( قوله هذا استثناء منقطع الخ ) قال بعض مشايخنا  
المحققين غير نصب على اتصال الاستثناء من عموم العطف بل لكن بعد النفي فتأمل  
( قوله والافهه مستأنف ) اي وان لم يوجد الاتساق بفوات احد المعنيين فالتكلم  
مستأنف بكسر النون في التكلم ولكن ولا يتعلق النفي بالاثبات ويحتمل ان يكون  
بافتح اي الكلام الذي دخل عليه لكن مستأنف غير متعلق بما قبله ( قوله  
ولكنه لفلان ) هكذا في بعض كتب الاصول وفي بعضها لكن لفلان بالعاطفة  
وهذا ثبته على انه لا فرق في التمثيل بين العاطفة وغيرها لعدم تغير المعنى الا

( قوله مثال فوات  
المعنى الاول رجل قال  
الخ ) كونه مثالا لذلك انما  
هو في صورة الفصل فيكون  
ذكر صورة الوصل ههنا  
استطرادا



للمقرله الثاني ويكون قوله ولكنه بيانا بانه نفي العبد عن نفسه الى الثاني لانه نفي نفي مطلقا وان فصل قوله ولكن لفلان كان ذلك ردا للاقرار ونفيا للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني فلا يتسق الكلام فيرجع العبد الى المقر ولا يرفع قوله بعد ذلك ولكنه لفلان لانه حينئذ يكون شهادة فرد وشهادة الفرد لا يثبت للملك \* فان قلت متى نفي الملك عن نفسه من الاصل كان قوله ولكنه لفلان اقرارا بملك الغير لاخر فينبغي ان يكون مردودا وان كان متصلا \* قلت ولكنه لفلان بيان تغير لذلك النفي لان ظاهر كلامه ان النفي تكذيب لاقراره ورد للملك الى المقر وان كان محتملا لان يكون نفي للملك عن نفسه الى فلان اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقرانه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمره فيكون قوله ولكنه لعمره وبيان تغيير وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الاخر فيثبت حكمهما لانه يثبت الحكم في الصدر ثم حكم الاخر اعلم ان مسئلة الاقرار لا تصلح مثلا لان بحثنا في لكن الخففة والمذكورة في هذه المسئلة لكن المشددة التي هي من حروف المشبهة الا انه لما كانا متشاركين في الاستدراك ومتساويين في الحكم اوردوها في هذا البحث ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكر في المتن ( كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين درهما ان هذا فسخ للنكاح ) ويكون

ان الانسب الاتيان بلكن العاطفة لكون البحث في حروف العطف ( قوله لانه حينئذ يكون شهادة فرد ) بالملك للمقرله الثاني على المقر الاول وبشهادة الفرد لا يثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول وهذا السؤال وارد على نفي المقر للملك عن نفسه سواء وصل او فصل حاصله ان المقرله متى نفي الملك عن نفسه من الاصل بقوله ما كان لي قط كان قوله ولكنه لفلان اقرارا بملك الغير للغير وانه باطل وهذا هو الوجه الذي ذهب اليه زفر وابطل اقراره ولكننا صححنا اقراره بالطريق الذي ذكرناه في الشرح عند الاتصال لان تصحيح الكلام ولو بوجه بعيد اولى من الغائه ( قوله كان قوله ولكنه لفلان ) الاولى ان يقول كان قوله لكن لفلان ( قوله ولكنه لفلان ) الاولى ان يقول قلت لكن لفلان الخ ( قوله ومثال فوات المعنى الثاني ) وهو اختلاف محلي الاثبات والنفي ( قوله فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين الخ ) هكذا في جميع الشروح وهو المذهب وقد وقع في بعض نسخ التحقيق لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين وهو سبق قلم لان المذهب انه لو قال لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يصح النكاح الاول لا تساق الكلام وانصراف التدارك الى قدر المهر لا الى اصل

( قوله ورد للملك الى المقر ) الظاهر منه هو ان يكون رجوع العبد الى المقر ايضا مدلول كلامه وليس كذلك ففيه تسامح والاولى ان يقول فيرجع الملك الى المقر كافي الشرح الاكمل ( قوله والمذكور في هذه المسئلة لكن المشددة التي هي من حروف المشبهة ) هذا على ما ذكر في عامة كتب الاصول والذي وقع في نسخ منتخب الاخسكتي والتتقيح لكن لفلان بلفظ العاطفة فلو كان الشارح ايضا اورد المسئلة بلفظ العاطفة ليستغنى عن التعرض لهذا الاعتذار لكان له وجه



باطلا ( وجعل لكن مبتدأ ) يعنى جعل لكن لابتداء النكاح بعد الانسحاق  
 ( لان هذا نفي فعل ) اى نفي الاجازة بقوله لا اجيزه ( واثباته بعينه ) فيكونان  
 متضادين والتضاد مبطل للاتساق فلا يتحقق فيه معنى العطف \* فان قلت لانسلم انه  
 نفي فعل واثباته لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخمسين \* قلت لانسلم المغايرة لان  
 المال تبع في النكاح الا ترى انه جائز بنفي المال وفساده ولو قال المولى للزوج  
 اجزت النكاح ان زدت خمسين درهما جاز النكاح الاول ( واولا احد المذكورين )  
 فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جمليتين يفيد حصول  
 مضمون احدهما \* اعلم ان كون او موضوعة لاحد المذكورين مختار شمس الائمة  
 وفضل الاسلام واليه ذهب عامة اهل اللغة وذكر صاحب التقويم وجماعة من  
 النحويين انها موضوعة في الخبر للشك فاذا قلت رأيت زيدا او عمرا اخبرت  
 عن رؤية كل منهما على سبيل الشك وانك لم ترها جميعا وانما رأيت احدهما  
 ولكن شككت في معرفة ذلك حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئى  
 وان لا يكون وفي غير الخبر موضوعة للتخيير او الاباحة لان الشك انما يتحقق  
 عند التباس العلم بشئ وذلك انما يكون في الاخبار دون الانشاء لانه لا يثبت

النكاح ( قوله وجعل لكن ) اى ما في حيزها كلاما مبتدأ يفيد نكاحا آخر  
 غير ما بطله فيفوت به الاتساق لعدم صحة جعل ما بعد لكن تداركا لما قبلها لانه لما قال  
 لا اجيز النكاح انفسخ النكاح فلا يمكن اثباته بعد انفساخه بمائة وخمسين والالزم  
 كون الشئ الواحد مثبتا ومنفيا وهو محال والتضاد مبطل للاتساق لان الاتساق  
 انما يكون بصلاحيه كون العجز تداركا للصدر وذلك ههنا محال لما ذكرنا  
 ( قوله ولو قال اجزت النكاح ان زدت خمسين جاز الخ ) ولم يلزمه المحسوسون ان  
 لم يقبل لان قوله ان زدت خمسين شرط زائد لا عبرة به اذ ليس هو عقدتان ( قوله  
 اعلم الخ ) اعلم ان اوليس بموضوع للشك ولالتخيير وللاباحة وان افضى اليها  
 في الخبر والامر هذا مذهب اليه شمس الائمة وفضل الاسلام واختاره المصنف  
 وعامة اهل اللغة وذهب القاضي ابو زيد الدبوسى وكثير من ائمة الاصول والنحو  
 الى انه موضوع في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شك لا يعلم احد الشئيين على التعيين  
 وفي الامر للتخيير والاباحة ونزاع الطريقتين ان الشك هل هو معنى يصلح ان  
 يقصد بالوضع ام لا وهل هو المتبادر عند الاخبار به ام لا فنعاه الاولون بان الكلام  
 انما وضع للافهام ولا افهام مع الشك والتزمه الآخرون لما ان القصد كما يكون بافهام  
 معين يكون بافهام غيره لغرض من الاغراض مع تبادر الذهن اليه عند الاطلاق  
 والحق الاول لانه لو كان موضوعا في الخبر للشك لا فاد في غيره ايضا كافتاده

( قوله فان قلت لانسلم انه  
 نفي فعل واثباته لان النكاح  
 بمائة غير النكاح الخ ) هذا  
 السؤال للفاضل السمرقندى  
 رحمه الله واجاب عنه القاتنى  
 بان هذا السؤال انما يرد  
 ان لو قال لا اجيزه بمائة  
 وحينئذ يتسق ولا يبطل  
 الكلام كذا في جامع  
 قاضيخان واما في مسئلة  
 الكتاب فلا ذكر الالمطلق  
 انتهى بقى ان العبارة  
 في منتخب الاخسكتى  
 وشرحه المسمى بالتحقيق  
 لا اجيزه بمائة فلا يوافق  
 ذلك ما نقله القاتنى من جامع  
 قاضيخان فليتدبر



( قوله وجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس معنى مقصودا الخ ) يريد بالشك شك المتكلم لاشك السامع لان ما وضع له او على قول المخالف انما هو الاول دون الثاني كما ظهر من التقرير السابق \* وقوله حتى توضع له كلمة توجب التشكيك باعتبار كون تشكيك السامع لازما لظهور الشك ثم ان عبارة المصنف رحمه الله في الشرح حتى توضع له كلمة ( قوله لان الكلام وضع للافهام ) هذا على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم توضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شك في تعيين احد الامرين كذا في التلويح وقد يجاب عنه بان قصد الافهام اذ انافي التشكيك اللازم لظهور الشك فقد نافي الشك فان منافي اللازم منافي المزموم ( قوله فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او ) وفيه تأمل والاطهر ان يقال ان يعبر عنه بلفظ كما لا يخفى ( قوله قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه ) الظاهر ان الضمير المجرور للتشكيك فلا يذهب عليك ما فيه من الجزاة وكان الصواب ان يقول في السؤال الشك قد يكون مطلوبا كما في شرح المصنف وغيره فيكون الضمير المذكور له ثم ان ما ذكره مشترك الالزام فان معنى احد المذكورين ايضا قد وضع ﴿ ٤٥٦ ﴾ له الفاظ كما و اى فاذا كانت او

الحكم ابتداء وجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس معنى مقصودا في المخاطبات حتى يوضع له كلمة توجب التشكيك لان الكلام وضع للافهام \* فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا لغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او \* قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر اذ الترادف خلاف الاصل ( وقوله هذا حر او هذا كقوله احدهما حر ) وكون او لاحد المذكورين اولى من كونها للشك لان مواضع استعمالها لا تخلو عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني لاحد الشئين فما لا يختلف باختلاف المجال اولى بالحقيقة بما يختلف بكل حال مع ان الاصل عدم الاشتراك واما قضية تبادل الشك فانما يحصل من محل الكلام لامن كون او موضوعا له قال بعض المحققين التحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا التبادر الذهن عند الاطلاق وما ذكرنا من ان وضع الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم توضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شك في تعيين احد الامرين ( قوله اذ الترادف خلاف الاصل )

ايضا موضوعا له يلزم الترادف كما لا يخفى ( قوله وكون او لاحد المذكورين اولى من كونها للشك الخ ) وفيه بحث لان عدم وجود الشك الا في الخبر غير قادح في قول القائلين بالشك لان قولهم به انما هو في الخبر وغير الخبر ليس بداخل في محل النزاع كما ظهر من التقرير السابق اللهم الا ان يقال المراد هو الترجيح بعدم كون ذلك

مفضيا الى الاشتراك بخلاف وضعه في الخبر للشك وان كان ظاهر العبارة لا يلايمه ثم ان الاولى كان ( لك ) تقديم هذا القول على قول المصنف رحمه الله \* وقوله هذا حر او هذا الخ لانه مرتبط بما قبله واجنبى عنه ( قوله وجه قول فخر الاسلام الخ ) هذا الوجه غير وجيه لان المدعى هو انها لم توضع في الخبر للشك وهو النسبة الى المتكلم لانه منه كما ان التشكيك بالنسبة الى المخاطب لاعليه فان اريد بالشك في توجيه المدعى التشكيك لم يصلح توجيهها الا للقول بانها لم توضع في الخبر للتشكيك وهو خلاف المدعى وان اريد به معناه المشهور فلا نسلم انه ليس معنى مقصود في المخاطبات فكثيرا ما يقصد فيها بالافهام بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شك في تعيين احد الامرين وما ذكرنا من ان الكلام وضع للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان التشكيك ليس معنى مقصودا فيها وليس الكلام فيه انما الكلام في ان الشك ليس معنى مقصودا فيها وما ذكرناه لا يدل على هذا ولكن الحق ان وضع الكلام للافهام انما يدل على ان التشكيك ليس معنى مقصودا فيها وكونه معنى غير موضوع له لا ينافي ان يكون معنى مقصودا الا ترى ان المعنى المجازى مقصود وليس بموضوع له ( قوله قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر ) يدل على ذلك المعنى وضما لا يقال لانسلم ان او غير موضوعه للشك لفهمه عند كرها



( قوله اى يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة ) لانه في وضعه الاصلى خبر ( قوله اى اختيار المولى ) وجه ارجاع

لانا نقول فهمه عنده لا يستلزم وضعه له وكذا فهم التشكيك ولذلك جزوا بحصول الشك من محل الكلام وهو الاخبار ومثله التشكيك فان الاخبار بمعنى احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجأى احدها ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ايهام واطهار نصفه مثل وانا واماكم لعلى هدى او في ضلال مبين الا ان المبادر الى الفهم من الاخبار بالمبهم الذى لا يخلو عن فرض مانما هو الشك قال في التلويح ومن ههنا ذهب البعض الى ان اول التشكيك والتحقيق انه لانزاع لانهم لم يريدوا التبادر الذهن اليه عند الاطلاق انتهى ولعلك لا تغفل عن ان ما ذكره الشارح من الجواب فغير مطابق لسؤال على ما مر من الفرق بين الشك والتشكيك ( قوله واخبارا حقيقة ) اى من جهة حقيقة اللغوية لكنه حقيقة شرعية في الانشاء ومجاز شرعى في الاخبار ولهذا قال يحتمل الخبر ( قوله على احتمال انه ) اى اختيار المولى ايقاع العتق في ايها شاء ببيان ) اعلم ﴿ ٤٥٧ ﴾ ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار

لانه وضع للاخبار لغة فمن

حيث انه انشاء شرعا

يوجب التخيير اى يكون

له ولاية ايقاع هذا العتق

في ايها شاء ويكون هذا

لايقاع انشاء ومن حيث

انه اخبار لغة يوجب

الشك ويكون اخبارا

بالمجهول فعليه ان يظهر

ما في الواقع وهذا الاظهار

لا يكون انشاء بل اظهارا

لما هو الواقع فلما كان

للبيان وهو تعيين احدها

الافى الخبر ( وهذا الكلام انشاء ) اى انشاء للحرية ( يحتمل الخبر ) اى

يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة فاذا لم تكن الحرية سابقة جعل انشاء

احترازا عن الكذب فصار انشاء شرعا واخبارا حقيقة ( فوجب التخيير )

يعنى من حيث انه انشاء شرعا اوجب اختيار العتق للمولى بان يكون له ولاية

ايقاع هذا العتق في ايها شاء ومن حيث انه اخبار لغة اوجب الشك ويكون

اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع واليه اشار بقوله ( على احتمال انه )

اى اختيار المولى ايقاع العتق في ايها شاء ( بيان ) اى اظهار لما في الواقع

لك ان تقول لانسلم الترادف اذا وضعت اول الشك لان لفظ الشك وضع لاستواء

الطرفين واوموضوعة لنفس الشك الذى معناه استواء الطرفين فلا ترادف حينئذ

لعدم اتحاد المعنيين لان معنى الشك لازم معنى او لانفسه فتأمل ﴿ قوله ﴾ وهذا

الكلام انشاء ﴿ شرعا وعرفا لان ثبت الحرية لم يتحقق بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا

لكان كذبا ﴿ قوله ﴾ يحتمل الخبر ﴿ اى لانه وضع للاخبار حقيقة ولغة ولهذا لوجع

شبهان شبه للانشاء وشبه للاخبار علمنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان ومن حيث

انه اخبار يجبر على البيان كذا في التوضيح وبه يظهر ان مرجع ضميرى اوجب وانه في عبارة المصنف هو هذا

الكلام وكونه اخبارا بالمجهول لا ينافى تسمية المصنف اياه بيانا لكونه بيانا لما في الواقع من حرية احدها

ولكن من الحيثية الثانية فقط وبه يظهر ايضا ان البيان في قوله وجعل البيان انشاء من وجه هو تعيين احدها

بعد صدور هذا الكلام عن قائله لاهذا الكلام بتقدير كونه بيانا نظرا الى اخباريته لانه بهذا التقدير لا يصح

جعله انشاء من وجه واخبارا من وجه لكونه اخبارا فقط وقول صاحب التوضيح عند البيان وعلى البيان

دون عنده وموهم للغيرية ولاضير فقاعدة وضع المظهر موضع المضمرة مشهورة جليلة وقول المصنف ببيان

وجعل البيان موهم للعينية ولاضير فقاعدة اعادة الشيء معرفة اكثرية لاكمالية في تفرع ايجاب التخيير على كون

هذا الكلام انشاء اشارة الى ما في المعنى وغيره من ان او اذا استعملت في الانشاء اوجب التخيير وقال القاتنى ينبغي

ان يقول اوجب التخيير او الاباحة ليتناول قولهم جالس الحسن او ابن سيرين اللهم الا ان يراد بالتخيير معنى يشمل

الاباحة اقول وقد استعمله بهذا المعنى من عرف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير



يعنى لا يكون له ان يبين العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الذى اوقعه اذا تذكر ( وجعل البيان انشاء من وجه ) فشرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ويتعين المحي للعتق ( واطهارا من وجه ) فيجبر على البيان ولو كان انشاء محضا لم يجبر على البيان اذ المرء لا يجبر على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بيانه في الميت وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال ذلك لعبدين قيمة احدهما الف وقيمة الآخر مائة ثم مرض وبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة فلا يتعلق به حق الورثة كالمكاتب ( واذا دخلت ) كلمة او ( في الوكالة ) بان قال وكنت فلانا او فلانا ( يصح ) التوكيل استحسانا كما لو قال وكنت احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما لان اوفى موضع الانشاء للتخير والتوكيل انشاء ( بخلاف البيع ) يعنى اذا دخلت في المبيع او الثمن بان قال بعتك هذا او هذا او قال بعتك هذا بعشرة او بعشرين يفسد

بين حر وعبد وقالا احدهما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق القن منهما لاحتمال الاخبار المطابق للتخير واما الاول فاجاب عنه بعض مشايخنا بجواب بعيد جدا عدم ذكره اولى ( قوله ) ولو كان انشاء محضا لم يجبر على البيان اذ المرء لا يجبر على انشاء العتق ( ولو كان اخبارا محضا واطهارا لم يشترط صلاحية المحل عند البيان والحاصل ان في كل من قوله هذا حر وهذا شبيهين شبهة بالانشاء وشبهة بالخبر فيجب اعمالهما ( قوله ) فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بيانه في الميت ) وكذا لو قال لامرأته احدكم ما طلق فماتت احدهما قبل البيان تعينت الباقية للطلاق لزوال المزاحمة فلو قال عينت الميتة صدق في بطلان برائه عنها فلا يصدق في بطلان الطلاق ( قوله ) لعدم التهمة ( اى لان كل واحد من العبدين متردد بين ان يعتق وبين ان لا يعتق فلا يتعلق به حق الورثة لان حقهم انما يتعلق باحد العبدين فقط لصدور هذا الكلام منه في زمان الصحة فالبيان في كثير القيمة لا تهمة فيه كما انه لا تهمة في البيان في قليل القيمة وانما مثل بكثير القيمة لان ثبوت الحكم في الاعلى يستلزم ثبوته في الأدنى بالطريق الاولى دون العكس اولانه لو كان انشاء لما صح البيان في كثير القيمة الا ان تخيره الورثة لتعلق حقهم به لان العتق في المرض وصية بخلاف البيان في قليلها حينئذ فانه يصح لعدم تعلقه بحق الورثة لخروجه من الثالث ( قوله ) كالمكاتب ) من حيث انه متردد بين ان يؤدى فيعتق او لا فلا ولا يتعلق حق الورثة الاببده ( قوله ) ولا يشترط اجتماعهما الخ ( لقائل ان يقول اذا كان او للتخير

الضمير اليه كونه مدلولاً عليه بلفظ التخيير ( قوله فاجبر عليه ) كذا في الشرح الاكمل وانت خبير بان ذكر هذه العبارة ههنا ركيبك جدا لان الاجبار ليس بمخصوص بغير موضع التهمة بل هو معتبر في البيان المذكور مطلقا كاظهر من السباق ( قوله بان قال وكنت فلانا او فلانا ) وكذا لو قال لواحد بع هذا العبد او هذا فان دخول او في الوكالة صحيح سواء دخلت على الوكيل او على الموكل به وكلتا الصورتين داخلتان في عبارة المصنف رحمه الله كما يظهر من كلامه في الشرح ( قوله ) ولا يشترط اجتماعهما ) فيه اشارة الى جواز اجتماعهما بان يباشر البيع معا فيكون فعلهما جميعا امتثالا لامر الموكل قياسا على فعل احدهما لانه اذا رضى بتصرف كل منهما منفرد ادل ذلك على رضاه بتصرفهما معا بالطريق الاولى كذا في التحرير لابن الهمام



( قوله فيبقى المعقود عليه والمعقود به مجهولا ) جهالة مؤدية الى المنازعة وهي مفسدة للبيع ( قوله بائعا كان او مشتريا ) هو اختيار الكرخي وبعض المتأخرين من مشايخنا وفي المجر دانه لا يجوز في حق البائع لانه شرع لدفع الحاجة وهو اختيار الارفق **٤٥٩** ولا حاجة الى ذلك في جانب البائع لان المبيع قد كان معه قبل

البيع وكذلك الحكم في عقد البيع و كذا الحكم في عقد الاجارة ( قوله استثناء مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة ) وما يجب التنبه له ان هذا الاستثناء راجع الى فصل المبيع فقط دون الثمن حتى لو كان من له الخيار معلوما في فصل الثمن بان قال بعث منك هذا الثوب بعشرة دراهم او بدينار على ان آخذ منك ايها شيئت او على ان تؤدي الى ايها شيئت لا يصح لان جوازه ثبت للحاق بشرط الخيار كما ذكر وذلك انما يثبت في المبيع دون الثمن وكذا حكم الاجارة في الاجارة ( قوله لا تقضى الى المنازعة ) لان من له الخيار يستبد بالتعيين ( قوله لان خيار الشرط لما كان الخ ) كذا في النسخ والصواب ولان بالواو لانه وجه آخر للاستحسان ( قوله الحق محل الخيار به ) وذلك لان مشرعية خيار الشرط انما هي للحاجة الى دفع الثمن والحاجة الى هذا النوع من البيع ايضا

البيع للجهالة ( والاجارة ) بان قال آجرت اليوم هذا او هذا او قال آجرت اليوم هذا بدرهم او بدرهمين تفسد الاجارة لان كلمة او للتخير ومن له الخيار منهما غير معلوم فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا ( الا ان يكون من له الخيار ) بائعا كان او مشتريا ( معلوما في اثنين او ثلاثة ) استثناء مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني ان البيع والاجارة لا يكون صحيحا الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما وكان عدد الخير فيه من المبيع والمستأجر اثنين او ثلاثة بان قال بعث هذا او هذا على انك بالخيار تأخذ ايهما شئت ( فيصح استحسانا ) وعند زفر والشافعي لا يجوز العقد وهو القياس للجهالة المبيع وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا تقضى الى المنازعة لان خيار الشرط لما كان جائزا في ثلاثة ايام فقط الحق محل الخيار به ولم يجز اذا كان المبيع اكثر من ثلاثة اعتبارا للمحل بالزمان \* فان قلت المعلق فيما فيه شرط الخيار هو الحكم دون العقد وهنا المعلق هو العقد والتأثير في العقد اقوى من التأثير في الحكم فكيف يجوز الحاق \* قلنا المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا فجاز الحاق \* فان قلت فعلى هذا كان الواجب ان يجوز الخيار في المحل فوق الثلاثة عندها كما في شرط الخيار \* قلت شرط الخيار فوق الثلاثة ثبت بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الحاق به ( وفي المهر كذلك

فالجمع فيه متمتع فكيف يقول لا يشترط اجتماعهما اذ يفهم منه جواز الجمع لكنه ليس بشرط بل هذا الكلام انما يناسب الاباحة ولا نسلم او في موضع الانشاء يكون للتخير دائما بل قد تكون للاباحة بحسب المقام ويمكن ان يجاب عن الثاني بان المقام يقتضي التخير واما الاول فاجاب عنه بعض مشايخنا بجواب بعيد جدا عدم ذكره اولى **قوله استحسانا** والقياس ان لا يصح هذه الوكالة للجهالة وجه الاستحسان ان مبنى الوكالة على التوسع لعدم تعلق الالزام بها وهذه جهالة مستدركة فلا تقضى الى المنازعة فلا تمنع الصحة ( قوله لان خيار الشرط الخ ) ظاهر هذا انه علة لعدم افضائه الى المنازعة فليس كذلك وانما هو علة اخرى لوجه الاستحسان فكان المناسب الاتيان بالواو وحاصله انا الحقنا خيار التعيين بخيار الشرط بجماع الحاجة الى التروى فيكون معتبرا به فلا يجوز فيما زاد على الثلاثة لاندفاع الضرورة بها ( قوله اعتبارا للمحل بالزمان ) المراد بالمحل المبيع وبالزمان مدة خيار الشرط وهي ثلاثة ايام ( قوله فكيف يصح

متحقة فكان في معناه ( قوله قلنا المقصود هو الحكم الخ ) حاصله ان المعتبر في هذا الحاق انما هو تأثير الخيار بالحكم الذي هو المقصود الاصلى واما تأثير خيار التعيين في العقد ايضا فامر زائد غير قادح في الحاق فليتدبر ( قوله ثبت بالاثر )

( قوله بائعا كان او مشتريا ) وكذا موجرا كان او مستأجرا



وهو ابن عمر رضي الله عنهما اجاز الخيار الى شهر ( قوله يثبت الخيار ) فيه اشارة الى ان قول المصنف رحمه الله هذا راجع الى قوله فاوجب التخيير اى كلة او اذا دخلت في المهر توجب التخيير كمسئلة هذا حرا وهذا اذا كان التخيير صحيحا وكذا قوله وفي الكفارات تفرغ على ان او يتناول احد المذكورين فيوجب التخيير في موضع الانشاء كذا في بعض الشروح ( قوله بان كان المالا ن مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا الخ ) المنقسم اليهما هو المالا ن المختلفان قدرا فليقتبه له ( قوله لزمه الاقل ) لكونه متيقنا وهو في الصورة الاولى الالف الحالة وفي الصورة الثانية الالف المؤجلة ( قوله ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب نصف الاقل اتفاقا ) وجه ذلك عند ابى حنيفة رحمه الله ان الواجب في الطلاق ٤٦٠ قبل الدخول في مثله وهو ما يكون

عندها ) يعنى قالوا اذا تزوج رجل امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة يثبت الخيار للزوج ( ان صح التخيير ) اى ان كان التخيير مفيدا بان كان المالا ن مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة دينار يعطى اى المهرين شاء ( وفي النقدين يجب الاقل ) يعنى ان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحالة والالف المؤجلة لزمه الاقل اذلا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لاسمية فيه وبالتخيير لاتندم التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب نصف الاقل اتفاقا \* اعلم ان قيد النقدين لا يفيد لان الحكم في غير النقدين كذلك فيما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد واحدها او كس فانه يجب الاوكس عندها وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة في المنظومة ( وعنده ) اى عند ابى حنيفة رحمه الله ( يجب مهر المثل ) في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلى

الالحاق ) اى الحاق الاقوى بالاضعف والقياس العكس وتقرير الجواب انه لما كان الحكم هو المقصود والعقد وسيلة اليه وما يتعلق بالوسيلة تعلق بما هو وسيلة اليه فحصل التساوى وجاز الالحاق مع ان قوة تعلق خيار الشرط بالحكم وضعف تعلقه بالعقد مقابل بقوة تعلق خيار التعيين بالعقد وضعف تعلقه بالحكم وحينئذ تحصل المعادلة ويجوز الالحاق ( قوله اعلم ان قيد النقدين لا يفيد الخ ) يعنى ليس قيده احترازيا بل هو اتفاقى والاصل في القيود بيان الواقع لا الاحتراز **وقوله يجب مهر المثل في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلى الخ** قيل منشا

التسمية فيه فاسدة المتعة ونصف الاوكس يزيد عليها عاده فوجب لاعترافه بالزيادة ( قوله فانه يجب الاوكس ) اى الاقل قيمة ( قوله وعنده يحكم مهر المثل ) معناه ان مهر مثلها ان كان مثل ارفعهما او اكثر فلها الارفع لرضاها به وان كان مثل او كسهما او اقل فلها الاوكس لرضاها به وان كان بينهما فلها مهر مثلها كذا في شرح الكنتز للزبلي

( قوله مختلفين وصفا ) بان يكون في كل منهما نوع كذا في شرح البديع ولا يردان في مسئلة الالف الحالة والمؤجلة اختلافا

بين المالا ن وصفا حلولا وتاجيلا مع انها مما لا يفيد فيه التخيير لتعيين اليسر في احدها ( قوله لزمه الاقل ) ( هذا ) اذلا فائدة في التخيير ) هذا في المسئلة الاولى واما في الثانية فيلزمه الاوكس اذلا فائدة فيه ايضا وليس قوله وفي النقدين يجب الاقل اشارة الى كليهما بل الى فرد من افراد ما لا يصح فيه التخيير وهو مسئلة النقدين اللذين احدها الاقل وفي اكثرها جهة يسي ذكره ليقس عليه مسئلة الالف الحالة والمؤجلة ومسئلة العبد اللذين احدها او كس ويمكن ان يلتزم دخول مسئلة الالف الحالة والمؤجلة على اعتبار المؤجلة اقل فقد اعتبرت اقلتها على مافى تبين الحقائق ( قوله يجب مهر المثل ) اى تحكيمه بان ينظر الى مقداره فان كان الفين او اكثر فالخيار لها في احد ما حل من الالف او مائة اجل من الالفين لالتزامها الحط اى مافى المقدر او في الاجل او كان الف او اقل فالخيار له في اعطاء ماشاء منها لاختلافهما او كان بينهما فمهر المثل وفي باقي المسائل الاربعة ان كان كالاقل او دونه فالاقل او كان كل كالاكثر او فوقة فالأكثر او كان بينهما فمهر المثل ( قوله في هذه المسائل ) اى الاربعة التي هي مسئلنا صحة التخيير



في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم توجد فصير اليه  
ثم عنده في مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر  
فاختيار لها وان كان اقل من الف فاختيار للزوج يعطيها ايها شاء ( وفي الكفارات )  
ككفارة اليمين في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون  
اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة الحلف الواجبة بقوله تعالى ففدية  
من صيام او صدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد بقوله تعالى ومن قتل منكم  
متعمدا جزاء مثل ما قتل من النعم الآية ( يجب احد الاشياء عندنا ) فيكون  
المكلف مخيرا باداء واحد من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو ادى الكل

هذا الاختلاف الواجب الاصل في النكاح فعنده مهر المثل لانه اعدل فلا يعدل  
عنه الا عند صحة التسمية وقد فسدت للجهالة بادخال كلمة او عندها الواجب الاصل  
في النكاح فعنده مهر المثل لانه اعدل عنه الا عند صحة التسمية فقد فسدت  
للجهالة بادخال كلمة او عندها الواجب الاصل المسمى انه فلا يعدل عنه الى  
مهر المثل الا اذا فسدت من كل وجه وهو متف اذا يمكن ايجاب الالف  
او الاوكس للتيقن به كذا قالوا وقيل ان الاصل مهر المثل ثم اختلفوا في فساد  
التسمية في هذه فعنده فسدت لادخال او فيصير الى مهر المثل وعندها  
لم تفسد لان المتردد بينهما لما تفاوتت ورضيت بايهما كان فقد رضيت بالاقل  
او الاوكس فتعين فلم يصير الى مهر المثل لان المصير اليه حكم عقد لتسمية  
فيه صحيحة ( قوله ثم عنده الخ ) يعني ان كان مهر المثل الفين او اكثر كان لها  
الخير ان شاءت اخذت الالف حالا وان شاءت اخذت الالفين بعد سنة لانها  
التمت الحط اما في القدر واما في الاجل وان كان اقل من الالف كان له الخيار  
في العطاء ان شاء اعطى الالف حالا وان شاء اعطى الالفين بعد سنة لانه التزم  
الزيادة الى الالفين بصفة الاجل والى الالف بلاها وهما مختلفان فيتخير وان كان  
بينهما تعين لها مهر المثل وفي باقي الصور ان كان مهر المثل مثل الاقل او اقل منه  
وجب الاقل وان كان مثل لاكثر او اكثر وجب الاكثر وان كان بينهما واجب  
مهر المثل ( قوله يجب احد الاشياء عندنا ) ذهب الجمهور الى ان الواجب  
في الواجب الخير احد الاشياء الثلاثة غير عين وللمكلف خيار تعيينه بالفعل كان يكفر  
بواحد منها ايها شاء فتعين في ضمن فعله لا بالقول كان يقول عينت فعل كذا  
للكفارة ولو اتى بالكل يكون الواجب واحدا وهو ما كان اعلى قيمة بخلاف  
ما اذا ترك الكل فانه لا يعاقب الا على ما هو الادنى قيمة لان الفرض يسقط به  
وقال بعضهم الواجب احدها عيناً عند الله وان كان مجهولا عند العبد والله تعالى  
يعلم ان العبد يختار ما هو الواجب عنده وذهب بعض مشايخ العراق والمعتزلة

( قوله ثم عنده في مسئلة  
الالف الحالة والالفين  
الى سنة الخ ) وفي مسئلة  
الالف الحالة والالف  
المؤجلة ان كان مهر مثلها  
الفا او اكثر فلها الحالة  
والا فالمؤجلة ( قوله  
فاختيار لها ) ان شاءت  
اخذت الالف الحالة  
وان شاءت كانها الالفان  
الى سنة ( قوله وان كان  
اقل من الف الخ ) وان  
كان بينهما يجب مهر المثل  
كذا في شرح الكنتز ( قوله  
على احتمال الاباحة ) اراد  
به جواز الاتيان بالكل

ومستلثا عدمها وكذا في  
مسئلة العبدن اللذين  
احدها او كس ومعنى  
التحكيم فيها ان مهر  
مثلها ان كان كالارفع او  
اكثر فلها الارفع لرضاها به  
او كان كالاو كس او اقل  
فلها الاوكس لرضاها به  
او كان بينهما فمهر المثل



(قوله والفرق بين التخيير والاباحة الخ) قال في التلويح المشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الايتان بواحد وفي التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الخطر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا وذلك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة وجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (قوله انها اخص من التخيير) يريد باخصية الاباحة واعمية التخيير ان الاباحة حينما تحققت تحقق في ضمنها التخيير بدون العكس لاما هو المصطلح عند اهل المنطق كما يتبادر لان من شرطه صدق الاعم على كل ماصدق عليه الاخص ولا يذهب عليك ان قولك كل اباحة تخيير لا يكاد يصح وقد افصح عن ذلك الشيخ اكمل الدين حيث قال في تعليل هذا الكلام ٤٦٢ لان في كل اباحة تخييرا ولا عكس

قد بر (قوله فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها) ثم اختلفوا فيما بينهم فقال ابو الحسين البصري المراد بوجوب الجميع عدم جواز الاخلال بجميعها لان يجب الايتان به وللمكلف اختيار واحد منها وهو مذهب الفقهاء فقلى هذا يكون الخلاف لفظيا وقال بعضهم لو اتى بالجميع يثاب على كل واحد ولو ترك يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا يكون الخلاف معنويا كذا في الكشف وغيره والشارح

لا يقع عن الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة لان الفرض يسقط بالادنى والفرق بين التخيير والاباحة انها اخص من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف ما اذا قيل طاق امرأتى فلانة او فلانة لا يجوز الجمع بين طلأتهما (خلافا للبعض) وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدهما سقط وجوب باقيها واذا ادى الكل يثاب على كل واحد منها واذا ترك الكل يعاقب على كل واحد لان التكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل \* قلنا لان التكليف بما ليس في الوسع لانه باختيار المكلف وشروعه يصير معلوما فكذا اذا اعتق عبدا من عبيده فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف ولا يكون هذا تكليفا بما ليس في الوسع لان كلمة او لا يجب واحد لابعينه ولا يفهم منه ان يجب الجميع (وفي قوله

ان الكل واجب على البدل فاذا فعل واحد سقط الباقي فقال ابو الحسن البصري المراد بوجوب الجميع عدم جواز الاخلال بجميعها لان يجب الايتان به وللمكلف اختيار واحد منها وهو مذهب الفقهاء فعلى هذا يكون الخلاف لفظيا وقال بعضهم لو اتى بالجميع يثاب على كل واحد ولو ترك يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا يكون الخلاف معنويا (قوله والفرق بين التخيير والاباحة الخ) المشهور في الفرق بين الاباحة والتخيير جواز الجمع بين المتعاطفين في الاباحة دون التخيير

رحمه الله اقتصر على ذكر المذهب الثاني لان النزاع اللفظي لا يمتد به لكن الظاهر من كلامه هو (فذا) ان يكون ماذ كر مذهب جميع المذكورين من العراقيين والمعتزلة وليس كذلك على ما ظهر فقيه اجمال مورث للاخلال (قوله يثاب على كل واحد منها الخ) يعني ثواب الواجب كما صرح به في الكشف والا فيكون غير الواحد على مذهب المنصور تطوعا والثواب عليه متفق عليه فلا يظهر المخالفة بين المذهبين في ذلك (قوله فكذا اذا اعتق عبدا من عبيده) يعني ان الواجب عتق واحد من الرقاب لابعينه ويتعين باختيار المولى (قوله فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف) لما تقرر ان التكليف يبنى على سبب العلم لاعلى حقيقته كبنائه على سبب القدرة لاعلى حقيقتها وسبب العلم قائم ههنا وهو الاختيار (قوله لان كلمة او لا يجب واحد لابعينه الخ) كذا في النسخ ووجه ارتباطه بما قبله غير ظاهر وكان قوله والفرق بين التخيير والاباحة الخ) يشعر بان الفرق بامتناع الجمع فيه وعدم امتناعه فيها فيلزم ان لا يكون



الظاهر ان يقول اول قلنا كالم او لا يجب واحدا لم يذكر بعده هذا الجواب المنفي (قوله فيخير الامام بين كل نوع الخ) يعني في جميع انواع قطع الطريق (قوله اي يجسوا حتى يتوبوا) هذا عندنا خلافا للشافعي فان معنى النفي عنده هو الطلب ليهربوا

بين خصال الكفارة تخيير لعدم امتناع الجمع لكنه معترف بان فيها تخيرا حيث قال فيكون المكلف مخيرا باداء واحد من هذه الاشياء والحق ان فيه تخيرا بحسب فرق آخر بينهما معتبر في هذا المقام على ما ذكره في التلويح حيث قال والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاثنيان بواحد وفي التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الخطر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذلك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور وان كان الاصل هو الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة وبهذا الذي ذكره يظهر ان الاباحة الاصلية مقطوع بوجودها فلا يناسب قول الشارح على احتمال الاباحة ٤٦٣ ويندفع به ما عسى ان يرد على الشارح من ان تطبيق

المراتين مشروع للزوج فلا يكون ثمة تخيير بخلاف تزوج الاختين في نحو تزوج هنداً او اختها فانه غير مشروع فكان التمثيل به للتخيير هو الصواب وانما يندفع به ذلك بواسطة ان التخيير المعتبر هو ما اعتبره صاحب التلويح وفي مسألة تفويض التطابق الى الاختين يجب الاثنيان بواحد ويمتنع الجمع لكون الاصل في تطبيق الاجنبي هو

تعالى) انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الاض فسادا (ان يقتلوا او يصلبوا) او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض (للتخيير عند مالك) لان او للتخيير في اصل الوضع فيخير الامام بين كل نوع من انواع اجزئة قطع الطريق (وعندنا) كلمة اول للترتيب على حسب اجرامهم فتكون (بمعنى بل) كما في قوله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة (اي بل يصلبوا اذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط) ولم يقتلوا (بل ينفوا من الارض) اي يجسوا حتى يتوبوا (اذا

فذا لم يجمع وذلك لمنع الخلو لكن الفرق ههنا انه لا يجب في الاباحة الاثنيان بواحد وفي التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الخطر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذلك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل

الخطر حتى يؤمر به فيجوز له فيكون من قبيل التخيير المحض الذي لا يكون على سبيل الاباحة (قوله وعندنا كلمة او للترتيب على حسب اجرامهم فتكون بمعنى بل الخ) اقول الظاهر انه اراد الترتيب بين المتعاطفات بقرينة قوله على حسب جرائتهم دون على اجرامهم معبرا عن الجنائيات بالاجزية سهوا فينتجه عليه امران احدهما ان ترتيب الاجزية ههنا اما على التصاعد وهو ممنوع لعدم ترتيب الصلب وما يتلوه على التصاعد وان كان الفعل والصلب مرتين عليه او على التنازل وهو مسلم لولانه قدم القتل على الصلب والثاني ان في البديع انها دخلت بين اجزية متنوعة وهي مقابلة الجنائية فدل تنويعها على تنويعها وهذا يقتضي انها للتنوع وهو المعنى المسمى عند النحاة بالتقسيم نحو الكلمة اسم او فعل او حرف فلا يقتضي ترتيبا اذ التنوع يحصل بدونه فيما لو قيل الكلمة فعل او اسم او حرف وكذا يجزى على قوله بانها ههنا بمعنى بل ان في شرح المغني للقاتي ان بل بعد الموجب ذات معينين احدهما الاعراض عن الاول لغلط ونسيان والاثبات للثاني ولا يقع مثله في كلام الله تعالى الا بطريق الحكاية عن العباد كقوله تعالى قالوا اضغاث احلام بل افتراه بل هو شاعر والثاني ان لا يكون لا بطل الاول



خوفوا الطريق ) ولنا اصل معلوم وهو ان الجملة اذا قولت بالجملة ينقسم البعض على البعض وانواع الجنابة متفاوتة في الغلط والخفة وكذلك الاجزئة ويستحيل ان يعاقب باخف انواع الاجزئة عند غلط الجنابة وبلغاظها عند خفتها وقد ورد بيان تقسيم الاجزئة على احوال الجنابة بما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبي عليه السلام وادع ابا برزة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاه اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابى برزة عليهم الطريق فنزل جبرائيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف. ومن افرد الاخافة نفي من الارض \* فان قلت بنفس ارادة الاسلام لا يخرج الشخص من كونه حربيا والحد لا يجب

الاباحة (قوله ولنا الخ) حاصله كلمة او وان اقتضت التخير لكن لا يمكن القول هنا به وذلك لان اودخلت بين اجزائه وهي متنوعة بالحققة والغلظة على تنوع الجنابة وهذا لان المحاربة متنوعة بتخويف واخذ مال او قتل او قتل واخذ مال فاستغنى عن بيانها واكتفى باطلاقها بدلالة تنوع الجزاء وقد ثبت انواع الجنابات مقابلة انواع العقوبات في حديث ابن عباس رضى الله عنهما وهذا لان الجزاء انما يكون بحسب الجنابة في الشدة لقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ولانه لا يليق بالحكيم ان يعاقب على اخف انواع الجنابات بشد انواع العقوبة ولا على الاشد بالاخف فلواثبتنا التخير فعل مالا يقتضيه الحكمة بكلام من له الحكمة الباهرة وهو محال فلما تعذر العمل بالتخير صير الى الترتيب المقتضى لمقابلة كل نوع من الجنابات بما يناسب من انواع العقوبات بخلاف آية الكفارة فان اودخلت في مقابلة جنابة واحدة وهو الحنث ومقامه مقام الانشاء لا الاخبار وهي في الانشاء تقتضى التخير وقد امكن الحمل عليه من غير مانع هنا وامتنع ثم لما ذكرنا من المانع فافتراقا (قوله وهو ان الجملة اذا قولت بالجملة ينقسم البعض على البعض الخ) وهذا في غير التعليق فان ثمة اجزاء الشرط لا ينقسم على اجزاء الشروط بل جملة الشرط مقابلة بجملة الشروط لا يقال انواع الجنابات المذكورة هنا ثلاثة وهي القتل واخذ المال وخوف السبيل واخذ المال فقط وانواع الاجزئة اربعة فكيف يصح الانقسام لانا نقول بل انواع الجنابة ايضا اربعة الثلاثة المذكورة والقتل فقط وحده ولكن المصنف والشارح لم يذكر كراه لكونه معلوما انه مقابل بالقتل (قوله عن ابن عباس رضى الله عنهما الخ) رواه الشافعي في مسنده والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع فليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجرى عليه جزاء ما صدر منه (قوله من قتل واخذ المال صلب)

وانما اکتفی باطلاقها ولم يذكر انواعها لكونها معلومة بحسب العادة بخلاف انواع الجزاء (قوله وادع ابا برزة) اى صالحه عليه السلام وهو الباء المفتوحة والزاء المعجمة هو هلال بن عويم الاسلمى ووقع في بعض النسخ ابا برزة بالياء الموحدة المضمومة والذال المهملة والاول اصح (قوله ولا يعين عليه) بان يعين لاعدائه

بل للدلالة على انه اتقضى وقته وان الذى بعده اولى واهم بالذکر وهذا قد يجرى في كلام العباد بقريئة يقال فلان فقيه بل يجتهد وفي كلام الله تعالى مطلقا كقوله تعالى بل ادراك علمهم في الآخرة بل هم في شك منها بل هم منها عمون وهذا منه يقتضى ان يكون او ههنا اذا كانت بمعنى بل مردفة بما هو او اهم بالذکر مع انها لم تردف به الامرة واحدة حيث قال ان يقتلوا او يصلبوا على انا نقول لمادل تنوع



( قوله اى ذلك الواحد الاعم ) ٤٦٥ الذى يصدق على العبد والداية ( قوله ) لقائل ان يقول ان ايجاب

العق الخ ) كذا فى التلويح  
وقال الفاضل الشريف  
فى حواشيه ايجاب بان العقق  
لا يتعلق بالمفهوم العام  
ولم يقل به احد من الفقهاء  
بل ما يتعلق بالعق هو  
الذات المبهمة وهو الفرد  
المنتشر فى الجنس بين  
الافراد والذات المبهمة  
من حيث انها مبهمة دائرة  
بين العبد والداية والداية  
لا يصلح محالا للعق فبطل  
قوله وصار لغوا من الكلام

الاجزية عند غايط الجناية  
وباغلاظها عند خفتها  
لزم ترتيب تلك الاجزئة  
على ما يناسبها من انواع  
الجناية فالشارح ان اراد  
انها لترتيب المتعاطفات  
بعضها على بعض فقد  
علمت ما فيه وان اراد انها  
لترتيب تلك الاجزئة على  
ما يناسبها كما جزم الهندي  
فى شرح البديع انها محاولة  
عليه فهو امر لم يستفد  
منها خاصة وانما استفيد  
منها ومن الامر الخارجى  
المذكور ولئن استفيد  
منها فى الجملة فهو لا يستلزم  
ان يكون بمعنى بل المقتضية

بقطع الطريق عليه وان كان مستأنا \* قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام  
فانهم كانوا مسلمين او يقال جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة والحد  
واجب بالقطع على اهل الذمة ( وقالا اذا قال لعبد ودايته هذا حر او هذا  
انه باطل ) لا يثبت به شئ ( لانه اسم لاحدها غير عين ) يعنى او وضع  
لاحد الشيتين وذلك الاحد اعم من كل منهما لاعلى التعيين والاعم يجب  
صدقه على الاخص ( وذلك ) اى ذلك الواحد الاعم ( غير محل للعق )  
اى غير صالح له وانما يصلح له الواحد المعين وهو العبد ولقائل ان يقول  
ان ايجاب العقق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيتين لاعلى المفهوم العام  
اذا الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى

حمل ابو حنيفة على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا يجوز فى غيرها لاعلى  
اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام الخيار  
بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه  
الجنائية مشتملة على جهة تعدد وجهة اتحاد فان من حيث الصورة مشتملة على  
اخذ المال والقتل وها جنائتان مختلفتان ومن حيث ان مجموعهما قطع طريق  
على المارة مشتملة على جنائية واحدة فبالنظر الى تعددها حيث يستحق تعدد  
الجزاء وبالنظر الى اتحادها يستحق جزء واحدا وعندها يتعين الصلب او القتل لظاهر  
الحديث فقد تعارضت الروايات فى حديث ابن عباس رضى الله عنهما فى بعض الروايات  
ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فقط ( قوله لانه )  
اى الواحد الثابت هنا لان او وضعت لاحد الشيتين ( قوله ) والاعم يجب صدقه  
على الاخص ) يعنى عموما كالانسان فانه يصدق على زيد وعمرو وبكر وغيرها  
وكذا الواحد الغير المعين فى مسئلتنا يصدق على كل من العبد والداية على  
سبيل البدل ( قوله ) وذلك الواحد الاعم الذى هو يصدق على العبد والداية  
غير محل للعق لصدقه بالداية والداية غير محل للعق ( قوله ) لقائل ان يقول  
ان ايجاب العقق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيتين لاعلى المفهوم العام  
اذا الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ) يعنى واذا لم يكن بعض ما صدق عليه  
المفهوم صالحا لا يوجب الحكم تعيين الآخريه والجواب عنه ان هذا مفهوم طبيعى  
حكمه حكم الذوات لان المطلوب به فرد خارجي منه فهو جزء الجزئى الخارجى  
وجزه الخارجى خارجي وما كان خارجيا تعاقبه الحكم وذات كل شئ بحسبه فيتعلق به  
الاحكام على تقدير وجوده فى فرد خارجي يعينه المكلف كما فى الواجب التحير للمفهوم  
عقلى او منطقي حتى يتأتى ما قيل ( قوله ) ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى

لاولوية ما بعدها بالذکر ( ٣٠ ) ( شرح المنار ) فلا يستقيم قوله فيكون بمعنى بل تقرىما على ما قبله  
وبالجملة فاهونها للتبويب وقال صاحب فتح الجنحى للتقسيم والتفصيل والمعنى واحد ( قوله لاعلى المفهوم العام )



العبد خاصة لم يعتق عندها وفي المبسوط انه يتعين بالنية ( وعنده هو كذلك ) بمعنى اولاحد الشئين غير عين وان غير العين ليس بمحل ( لكن على احتمال التعيين ) حتى لو كانا عبيدين لتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين ( حتى لزمه التعيين كافي مسألة العبيدين ) اي لو كان المذكوران عبيدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا للتعين لما اجبر عليه ( والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار ) كما في قوله للاكبر سنامنه هذا ابني ( فجعل ماوضع لحقيقته ) وهو لاحدهما غير عين ( مجازا عما يحتمله ) وهو احدهما على التعيين ( وان استحالت حقيقته ) اي تعذر العمل بحقيقته فيلغو ذكر ماضم الى العبد وكأنه قال هذا حر وسكت ( وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم ) يعني يقولان المحاز خاف عن الحقيقة في الحكم ولم ينقذ الايجاب المبهم هنا فيبطل المحاز كافي الاكبر سنامنه \* اعلم انه لو قال مجازا لما يحتمل لكان اولى لانه مجاز له لا مجاز عنه ويمكن ان يقال ضمنه معنى التعبير فكأنه قال يجعل اللفظ الموضوع لحقيقته

العبد خاصة لم يعتق عندها ) لان الباطل لاحكم له \* ولقائل ان يقول لانسلم ان ظاهر العبارة تدل على عدم العتق عندها اذا نوى العبد خاصة وذلك لان الكلام في المطلق عن النية اذ المقيد بها اذا كان قابلا لها يكون عاما مخصوصا فلا يشترطه غير صلاحية الصدق بالحكم لاكل ما صدق عليه اللفظ لعدم الحاجة اليه عند ارادة الخصوص ويؤيد ذلك ما نقل عن المبسوط من ان العبد يتعين بالنية **قوله** لكن على احتمال التعيين \* اي لكن قال بصحة الكلام ووقوع العتق في العبد بناء على ان ابهام ذلك الاحد الدائر ليس ابهاما من كل وجه وانما هو ابهام على شرف الزوال لاحتمال التعيين على مامر **قوله** حتى لزمه التعيين في مسألة العبيدين الخ \* الحاصل ان الكلام في مسألة العبيدين جاز على حقيقته لعدم الصارف وفي هذه المسئلة مصروف عن حقيقته وهو الواحد الاعم لوجود الصارف وهو عدم صلاحية الدابة للحكم الى مجازه وهو الواحد المعين اذ العمل بالمجاز المحتمل اولى من الاهدار صونا لكلام العاقل عن اللغو **قوله** اي لو كان المذكوران عبيدين ) قد استغنى عنه كما لا يخفى **قوله** وان استحالت حقيقته \* ان وصلية \* فان قيل لو كان مكان الدابة عبد الغير ما الحكم \* قلنا حكم عبيده لوجود المحلية في عبد الغير وان توقف الوقوع على الاجازة **قوله** فيبطل المجاز ) هذه الفاء تسمى الفاء الفصيحة عند الاصوليين وفاء النتيجة عند اهل الميزان وفاء جواب شرط المحذوف عند النجاة اي وان كان كذلك فيبطل فقد جرى كل على اصله الذي حققناه في بحث الاستعارة

( قوله كافي قوله للاكبر سنامنه هذا ابني ) فيه تأمل ولو ذكره عند قول المصنف وان استحالت حقيقة كافي بمض الشروح لكان اصوب ( قوله كافي الاكبر سنامنه ) يعني اذا قال له هذا ابني كما سبق ( قوله اعلم انه لو قال مجازا لما يحتمله الخ ) كذا في شرح جلال الدين التتائي وفيه بحث اذا المعروف في عبارة القوم هو ان هذا مجاز عن ذلك بكلمة عن وقلما يقع استعماله باللام ولا يذهب عليك ان حمل جميع ما وقع في كلامهم ايضا على التضمين مثلا بعيد جدا

هو الذي اطلق عليه الشارح الاعم حيث قال اي ذلك الواحد الاعم واطلاق الاعم العام على المعنى جائز قال المحلى ويقال اصطلاحا للمعنى اعم واخص ولللفظ عام وخاص تفرقة بين الدال والمدلول وخص المعنى بافضل التفضيل لانه اهم من اللفظ ومنهم من يقول في المعنى عام وخاص فيقال لمعنى المشركين عام واعم ولللفظ عام ولمعنى زيد خاص واخص ولللفظ خاص



( قوله معبرا عن المعنى المجازي ) كذا في النسخ والصواب معبرا به ويحتمل ان يكون قوله معبرا على صيغة اسم  
الفاعل بان يكون التعبير مسندا الى اللفظ مجازا لكنه بعيد كالايتحي ( قوله لان كل واحد منهما مراد بانفراده )  
يعنى او بخلافه في الواو كما سيتضح ( قوله ايهما كلم ) فيجب عليه الامتناع عن تكلمهما جميعا وليس له ان يختار  
الامتناع عن تكلم احدهما مقتصر على ولو لم يكن للعموم بقى له الخيار كما في قوله لا كلمن اليوم فلانا  
او فلانا فان له ان يختار تكلم احدهما للبر ولا يجب عليه التكلم مع الآخر ( قوله لان النكرة في موضع  
النفي يع ) يريد بالنكرة لفظ ﴿ ٤٦٧ ﴾ الاحد فان تقديره لا كلم احدا منهما كما صرح به التوضيح

( قوله وتستعار كلمة  
او للعموم ) فيفيد عموم  
الانفراد في موضع النفي  
وعموم الاجتماع في موضع  
الاباحة واما الواو فانها  
تفيد عمومها ايضا الا انك  
اذا قلت جالس الفقهاء  
او المحدثين جاز مجالسة  
احدهما مجازا فقط بخلاف  
ما لو قلت بالواو فانها موجب  
الاجتماع ولا يتجه هكذا  
ذكر واو التحريم ما ذكره  
صاحب التحرير حيث  
قال مسألة قيل فرد الافادة  
ان حكم ما قبلها ظاهرا  
لاحد المذكورين منه  
ومابعدهما ولذا اعم في النفي  
وشبهه والعموم باو في  
الاثبات كلا الكلم احدا  
الازيدا او بكرة من خارج  
فهى للاحد فيهما فما قيل  
تستعار للعموم تساهل بل

معبرا عن المعنى المجازي ( وتستعار ) كلمة او ( للعموم ) لمناسبة بين مفهومه  
وبين مفهوم العموم في عدم التخصيص بواحد معين ( قصر بمعنى واو العطف )  
من حيث ان المذكورين منفيان او مثبتان جميعا كما في واو العطف ( لا عينه )  
يعنى لان تكون كاتيان الواو نفسه لان كل واحد منهما مراد بانفراده ( وذلك )  
اي كونها مستعارة بمعنى واو العطف ( اذا كانت في موضع النفي او ) في ( موضع  
الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحث ) ايهما  
كلم لان النكرة في موضع النفي تم ويكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي  
بخلاف الواو حيث لا يحث الا بتكلمهما لانه عطف على سبيل الجمع ولا يحث  
الا بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب  
الزنا واكل مال اليتيم على ان لا يفعل واحدا منهما لكون كل واحد  
منهما محرما شرعا ولاتأثير لاجتماعهما في المنع ( ولو كلمهما لم يحث الامر )  
كالواو لان اليقين واحدة وكونه منعا عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه

عند قوله للاكبر سنامنه هذا ابى فلا تغفل عنه ﴿ قوله فتصير بمعنى واو العطف ﴾  
اي في افادة الجمعية في الحكم لاي عين الواو نفسها لان او تقتضى اثبات الحكم  
لكل منهما على الانفراد والواو تقتضى ذلك بصفة الاجتماع فهما متشابهان  
لامترادفان فمن حيث ان كل واحد منهما مراد يشبه واو العطف ومن حيث  
ان كل واحد منهما مراد على الانفراد لا يكون عينها فيكون معنى او مرعيا  
من وجه وفي الجمعية المستفادة من او من الوكادة ما ليس في الجمعية المستفادة من  
الواو وتلك فائدة الاستعارة فافهم ﴿ قوله لم يحث الامر ﴾ لانه لما حث  
بكلام احدهما لم يبق اليقين فلا يحث بكلام الآخر ولا خيسار له في تعيين  
احدهما كما في الكلام كقوله لا تكن اليوم فلانا او فلانا فان له ان يختار احدهما

ثبت معها لا يبا هذا كلامه وضمير قوله فيهما عائد الى قسمي النفي وشبهه وقسم الاثبات ( قوله لان كل واحد منهما  
مراد بانفراده ) اي لان كل واحد من المذكورين مراد بانفراده في كلمة او بخلاف الواو لما مر من انها توجب الاجتماع  
ولا يتجه غاية ما في الباب ان او ان كانت في موضع النفي لزم من نفي كل واحد منهما النفي على سبيل الاجتماع لان عموم النفي  
يستلزم نفي العموم وان كانت في موضع الاباحة وهو موضع اثبات لزم من اباحة كل واحد منهما الاباحة على سبيل  
الاجتماع بخلاف الواو في موضع الاثبات نحو جالس الفقهاء والمحدثين فانها لا تفيد اباحة كل منهما لانها لا تفيد نفي كل  
منهما بل تفيد نفيهما على سبيل الاجتماع ولذا لا يحث بكلم احدهما وحده ( قوله ) لاتأثير لاجتماعهما في المنع ) يشعر بما عابه



( قوله مثال النفي قوله تعالى الخ ) ماذكر في المتن من المسئلة ايضا مثال للنفي الا ان يكون مراده المثال من القرآن  
( قوله ولو قال وكفورا لا يكون مرتكبا للمنهى بطاعة احدهما ) وفيه بحث اذ قد سبق قبل اسطر ان المقصود  
بالنفي قد يكونه في صورة الواو ايضا كل واحد منهما لاجموع عند دلالة الدليل على ذلك والظاهر ان الدليل  
ههنا ايضا قائم اللهم الا ان يكون مبنى هذا الكلام على التبادر ظاهرا من غير نظر الى الدليل الخارجي

صاحب التوضيح من انه ان كان الاجتماع تأثير في المنع فالواو لعدم الشمول والافلشمول لعدم وليس بمطر وعند ابن  
الهام كصاحب التلويح فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تأثير للاجماع في المنع ومثله اكثر من ان  
يحصى والضابط المطرد في الواو ان يقال ان قامت القرينة على الشمول لعدم فذاك والافهول لعدم الشمول واوبالعكس  
( قوله مثال النفي قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا ) تبع ٤٦٨ صاحب التوضيح في اطلاقه النفي على

بمعين لان تعدد الخث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد ههنا الا هتك  
واحد مثال النفي قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا فايهما اطاع يكون  
مرتكبا للمنهى ولو قال وكفورا لا يكون مرتكبا للمنهى بطاعة احدهما قيل  
الاتم عتية والكفور الوليد لان عتية كان ركبا للمآثم متعاطيا لانواع الفسق  
وكان الوليد غالبا في الكفر شديد الشكيمة في العتو ومثال الاباحة ( ولو حلف  
لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا ) قوله الا فلانا استثناء من الحظر والاستثناء

ما يع النهى وهو من الانشاء  
والنفي وهو من الخبر بناء  
على ان النفي والنهي اخوان  
يكون الكلام بهما غير  
موجب ويحمل احدهما  
على الآخر في احكام  
ذكرت في النحو ومثل  
الآية المذكورة في العموم  
ما جاء زيد او عمرو الا انها  
انشاء وهو خبر قال  
في التلويح واذا استعمل  
او في النفي خبرا كان او انشاء  
يعم النفي كل واحد من  
المعطوف والمعطوف عليه  
فقوله تعالى ولا تطع منهم  
آثما او كفورا معناه لا تطع  
واحدا منهما وهو نكرة

للبر ولو استعمل او في الايلاء بان قال لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر يصير  
موليا منهما حتى لو لم يقر بهما باننا ولك ان تقول لو كان او واحد الشيثين كان  
بمثلة لا اقرب احديكما وفيه يكون موليا من احدهما فقط حتى لومضت المدة  
بانت احديهما والخيار له فيبني ان يكون هنا كذلك والجواب ان القياس في مستلثنا  
هذه ان يكون موليا شهرا ايضا لان احدي شيء غير معينة فكانت كالنكرة  
وقد وقعت في النفي فعم الا انها كلمة خاصة تم كسائر قرائن العموم فكانت في حكم  
المعارف فلاتعم في النفي بخلاف او فانها توجب العموم في موضع الاباحة فكذا  
في موضع النفي ( قوله لان تعدد الخث الخ ) هذا لا يصح علة لما قبله وكان  
حق العبارة ان يقول واذا لم يتعدد اليمين لا يتعدد الخث الخ ( قوله مثال  
النفي الخ ) مثل المصنف للنفي بالمثال الاول فما الحاجة الى ذكر هذا المثال فكانه غفل

في سياق النفي ( عن )



( قوله ولو قال جالس الفقهاء او المحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد الخ ) كذا في النسخ والصواب الا ان يجالس بكلمة الاستثناء كما في التحقيق وغيره الا يرى الى قوله السابق فله ان يكلمهما من غير حث بمنزلة واو العطف والى قوله اللاحق واو او توجهه قدبر ( قوله قلت المانع خلو الاستثناء الخ ) السؤال المذكور مع جوابه هذا مأخوذ من شرح المنار لجلال الدين التبراني لكن فساده ظاهر لان فلانا او فلانا في المثال المذكور كناية عن زياد او عمرو ﴿ ٤٦٩ ﴾ مثالا فلستنى هو التكلم لواحد من الشخصين المعينين وانما نشأ عدم التعيين من ذكرهما بكلمة او لان عدم التعيين مأخوذ في الاستثناء حتى يلزم ما ذكره الا يرى انه لو قال لا كلمن فلانا او فلانا فله ان يختار تكلم احدهما للبر ولا يجب عليه التكلم مع الآخر وكذا في قولك جالس الفقهاء او المحدثين يجوز بحالة المخاطب مع احد الفريقين كما صرحوا به ولا يذهب عليك ان مؤدى ما ذكر ليس ذلك ثم ان ما سبق من كون الاباحة من دلائل العموم

من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من دلائل العموم ولهذا لو اذن لعبد في نوع يكون مأذونا في الانواع كلها ولما ثبت ان الاباحة من دلائل العموم افاد كلة او عموم الاجتماع ( فله ان يكلمهما ) من غير حث بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس واحدا من الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين كان جائزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين فصار او تفيد اباحة الجمع واو او توجهه فان قلت انما يصار الى المجاز اذا لم يمكن الاجراء على حقيقتها فللمانع عن حمل او على حقيقتها وهي احد المذكورين \* قلت المانع خلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليها لان معناه لا يكلم احدا الا احد هذين الشخصين فايهما كلم بحيث لانه حرم على نفسه كلام جميع الناس الا كلام شخص غير معين فايهما كلم فهو معين فيكون حراما فيلغو معنى الاستثناء ( وتستعار ) كلة او ( بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام ) بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والآخر مستقبلا ( ويحتمل ) الكلام ( ضرب الغاية )

عن مثال المصنف ﴿ قوله فله ان يكلمهما ﴾ وكذا اذا قال والله لا اقر بكن الافلانة او فلانة فليس بمول منهما او قالوا فيمن قال قد برى فلان من كل حق لى قبله الادراهم او دنائير ان له ان يدعى المالين جميعا لان هذا موضع اباحة وذلك دليل العموم اما في المسئلة الاولى فظاهر واما في الثانية فلان قوله هذا يوجب خطر الدعوى في جميع الحقوق فكان قوله الادراهم او دنائير استثناء من الخطر ﴿ قوله لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين ﴾ اى لم يخرج عن عهدة الامر بالاقصا على مجالسة احدهما ﴿ قوله ويستعار او بمعنى حتى ﴾ والمناسبة ان او لاحد المذكورين كل منهما بالتحيسار قاطع لاحتمال الآخر كما ان وصول الى الغاية قاطع للفعل وان لم تجمل بمعنى الى مع انها اصل في الغاية بخلاف حتى لقرب حتى من او من حيث العطف والنصب ﴿ قوله ويحتمل الكلام ضرب الغاية ﴾ وذلك انما يتحقق اذا كان

منهما فاذا جاء النهى يصير المعنى لا تطع واحدا منهما والتكررة في موضع النفي تفيد العموم قال والحاصل ان كلة او في النفي تصير بمعنى الواو مع لا ( قوله فله ان يكلمهما من غير حث ) قال في فتح المحنى وفي المسئلة حكاية اوردها السيرافي في تعليق كتاب سيديوه وهو انه قال حدثني بعض اصحابنا ان المنزني صاحب الشافعي سئل عن رجل حلف فقال والله لا اكلم احدا الا كوفيا او بصريا فكلم كوفيا وبصريا فقال ما رآه الا حاشا فبلغ ذلك الى بعض اصحاب ابى حنيفة رضى الله عنه فقال اخطأ المنزني وخالف الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومها الا ما حلت ظهورها والحوايا او ما اختلط بعظم وكل ذلك كان مباحا للاستثناء من التحريم واما السنة فقوله عليه السلام لقد همت ان لا يقبل هدية



قريبة صارفة لكلمة او عن حقيقتها فهو كافل لدفع السؤال المذكور ( قوله والفرق بين حتى وبين الا ان حتى بمعنى العطف الخ ) انت خبير بان حتى الداخلة على الفعل المضارع بتقدير ان جارة لاعاطفة ولا ابتدائية صرح به في شرح اللب وغيره فليس في ذكر الفرق المذكور ههنا كثير فائدة ( قوله او ههنا بمعنى حتى ) هذا قول الفراء وقال عيسى بن ابان ان او ههنا بمعنى الا ان وهو مذهب سيبويه كذا في الشرح الاكمل ( قوله الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم ) او يعذبهم فتشفي منهم كذا في الكشف ( قوله يعني نفى الامر تمتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع توبتهم الخ ) تفسير للكلام على الوجه الثاني قال الرضى ان سيبويه يقدره بالا وغيره بالي والمعنيان يرجعان الى شيء واحد فان فسرته بالا فالضاف بعده محذوف وهو الظرف اى للزمنك الا وقت ان تعطيت حتى فهو في محل نصب على انه ظرف لما قبل ﴿ ٤٧٠ ﴾ او وعند من فسرته بالي ما بعده

بتأويل مصدر مجرور  
 باوالتى بمعنى الى ( قوله  
 فقال ما بعثني الله لعانا)  
 في لفظ الحديث ولاطمانا  
 على ما ذكر في عامة الكتب  
 وليس في نسخ هذا الشرح  
 ( قوله ونهى عليه الصلاة  
 والسلام عن الدعاء عليهم  
 او عن سؤال الهداية )  
 قد اقتصر في الكشف على  
 ذكر الشق الثاني وهو  
 الظاهر لانه عليه الصلاة  
 والسلام قد رد على اصحابه  
 عند سؤالهم الدعاء عليهم  
 بقوله عليه الصلاة والسلام  
 ما بعثني الله لعانا فانهى عن  
 الدعاء عليهم بعد ذلك

بان يكون الفعل الاول ممتدا والفرق بين حتى وبين الا ان حتى تجيء بمعنى العطف دون كلمة الا ان وكون الثاني جزءاً من الاول او عنده شرط في حتى دون الا ان ( كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم ) فانهم ظالمون او ههنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان يكون معطوفاً على شيء او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن فلما سقطت حقيقته استعير للغاية لان الواحد المذكورين وتعين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ونفى الامر تمتد يحتمل الغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء في عذابهم او استيصالهم او هدايتهم الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم وما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب عليهم يعني نفى الامر تمتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع امتداده وسبب نزول الآية ان النبي عليه السلام استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك وروى انه عليه السلام لما شج وجهه يوم احد سأل اصحابه ان يدعو عليهم فقال عليه السلام ما بعثني الله تعالى لعانا ولكن بعثني داعياً اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون قزلت الآية ونهى عليه الصلاة والسلام عن الدعاء عليهم او سؤال الهداية لهم

صدر الكلام منقياً لا يقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد اولان النفي والتحريم

لا يرى له كثير وجه بخلاف النهى عن سؤال الهداية ويحتمل ان يكون قول الشارح هذا ( مما )

الا من قرئش اوشقى والمفهوم منه اباحة قولها من الفريقين وذكر ان المزني رجع عما قاله الى قوله انتهى ( قوله بان يكون الفعل الاول ممتدا ) لا بد مع ذلك من ان يكون ما بعد اوصالها للانتهاه لان المصنف اشترط ان يكون الكلام محتملاً لضرب الغاية كما اشترط فساد العطف ولن يكون الكلام محتملاً ذلك الا بمجموع ما ذكر ولذا قال في التلويح وقد تستعار او حتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل تمتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او نحو للزمنك او تعطيت حتى فان قلت أفي الاثبات يكون الامتداد او في النفي او فيهما قلت فيهما بدليل تمثيل القوم نحو للزمنك او تعطيت حتى وبلاية الآتية ولا عبرة بما في شرح البديع من ان الامتداد انما يتحقق بكون الاول منقياً ( قوله الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم ) او معذبهم فتشفي منهم ( قوله ما بعثني الله لعانا ) هذا الحديث رواه صاحب فتح المجنى



غير داخل في الرواية الثانية بل يكون كالفذلكة للروايتين على وجه التوزيع ( قوله وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى حتى الخ ) كذا ذكره الشيخ اكمل الدين ثم قال والجواب ان الكلام ساكت عن ذلك والساكت ليس بحجة على الاصح انتهى ولعل تفسير الآية على الوجه المذكور سابقا حيث كان المعنى الى ان يتوب عليهم فنفرح بحالهم كافل لارتفاع هذا السؤال عن اصله ( قوله فيصح الدعاء عليهم ) يعني عند التوبة ( قوله والاول ممتنع ) اذا الدعاء على من تاب عليهم غير ﴿ ٤٧١ ﴾ جاز وفيه كلام لجواز ان يكون المغياهو عدم الدعاء اعم من الدعاء لهم او عليهم لالثاني فقط

فيكون مفهوم الغاية الدعاء لهم ان تاب عليهم والدعاء عليهم ان عذبهم ( قوله والثاني تحصيل الحاصل ) ممنوع لجواز ان يكون المراد من سؤال الهداية الدوام والثبات عليها كذا قيل فليتأمل ( قوله ولقائل ان يقول المدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها ) يعني ولا تعذر ههنا فقوله فانه ذكر في الكشف تليل لذلك المقدر والمفهوم من الكلام ثم ان هذا السؤال مأخوذ من شرح المصنف رحمه الله ( قوله وهو يكتبهم ) ليس في عبارة الكشف ذلك بل يحتمل ان يكون مراده العطف على لقطع كما اشار اليه العلامة التفتازاني في شرحه

وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى حتى ويكون للغاية ينهي التوبة كما قولك لالزمتك او تقضييني ديني فان الملازمة تنهي عند انقضاء فيصح الدعاء عليهم او سؤال الهداية والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل \* ولقائل ان يقول المدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها وهنا ليس كذلك فانه ذكر في الكشف ان قوله تعالى او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو يكتبهم وقوله تعالى ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب مما يحتمل الامتداد فلا يشكل بقول الرجل والله لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار اليوم فان او هنا للتخيير وليست بمعنى للغاية وان جمع بين نفى وانبات لان النفي مؤبد والاثبات موقت والموقت لا يصلح غاية للمؤبد فوجب العمل بالتخيير فاذا دخل الاول حنث في اليمين الاولى وبطلت الثانية لانه خير نفسه في التزام الحنث باحد اليمينين فاذا لزمه الحنث باحدهما بطلت الاخرى وشرط الحنث في اليمين الاولى الدخول في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في الثانية ( قوله وفيه بحث الخ ) الجواب ان الكلام ساكت عن ذلك والساكت ليس بحجة على الاصح كما سيجيء على انا نختار الشق الثاني وتحصيل الحاصل ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد من سؤال الهداية الدوام والثبات عليها ( قوله والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل ) وجه الاول انه اذا تاب عليهم فكيف يصح دعاؤه عليهم ووجه الثاني انه اذا تاب عليهم فقد حصلت الهداية لهم فيكون سؤال الهداية لهم تحصيل الحاصل ( قوله ولقائل ان يقول الخ ) والجواب على ما ذكره الزمخشري تخرج الآية عن ان تكون من هذا القبيل ومثلهه بنحو ما لو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك الدار بالنصب فان اوفيه بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى ان يوجد دخول الثانية حتى لو دخلها او لا حنث ولو دخل الثانية

ولكن مع زيادتين احدها ولاطعانا عطفًا على لعانا والاخرى ورحمة عطفًا على داعيسا ( قوله فيصح الدعاء عليهم او سؤال الهداية ) اقول لانسلم لزوم هذا المحذور لانا لانحمل الامر على الدعاء عليهم وسؤال الهداية لهم بل على ما هو اعم منهما اي ليس لك شيء من الدعاء عليهم ولا سؤال الهداية لهم ولا غير ذلك من الفرع لحالهم او الاستشفاء منهم حتى يتوب عليهم فيفرح بحالهم او يعذبهم فنشفي منهم ( قوله او يهزمهم ) زاده مع ان الكبت هو الاهلاك وقد ذكره لانه يجيء ايضا بمعنى صرف العدو حكى صاحب التقريب كتب الله تعالى العدو صرفه واهلكه



(قوله وكان الاولى ان يطرح المصنف قوله لاختلاف الكلام) ليحمل الفساد على ما بعد فسادا من جهة اللفظ او المعنى (قوله وتعدر العطف يكون الخ) هذا كلام ذكره صاحب الكشف في صدد التكلم على قول القائل والله لا يدخل هذه الدار وادخل هذه ونقله الشارح الى الآية ﴿٤٧٢﴾ المذكورة وفيه كلام لمكان قوله يكتبهم

كما نقله عن الكشف فالحكم بعدم فعل منصوب قبله في الآية لا يكاد يصح \* وقوله وهو ليس لك من الامر شيء لا يجدي شيئا كما لا يخفى ثم ان ما ذكره من التعذر المذكور ايضا يمكن ادراجه تحت قول المصنف لاختلاف الكلام بل هو الظاهر فتدبر (قوله) وفيه نظر فان فقدان المنصوب الخ) كذا في الشرح الاكمل وليس بشيء لان المضارع المنصوب مفرد فلا يكون مانحن فيه من قبيل عطف الجمل وما ذكره من السند وهو مستلة لاتأكل السمك وتشرب اللبن للنحاة فيه ثلاث اقوال الاول ان الواو ليست بعاطفة بل بمعنى مع والواقع بعدها مفعول معه واثاني انها حالية والثالث انها عاطفة لام على اسم فالتقدير في المثال المذكور لا يكون منك اكل السمك وشرب اللبن كما

عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصرروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم وايضا اطلاق فساد العطف على ما ليس حسنا ليس حسنا وكان الاولى ان يطرح المصنف قوله لاختلاف الكلام وتعدر العطف يكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس لك من الامر شيء وعدم صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب في الكلام السابق لا يمنع العطف لان العطف في الجمل لا يستلزم الاشتراك في الاعراب الا ترى الى قوله

لاتنه عن خلق وتأتي مثله \* عار عليك اذا فعلت عظيم

فان تأتي منصوب باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله ولم يمنع عن الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية (وحتى للغاية) اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق اى عند عدم انضمام القرينة فالأكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها (كالى)

اولا بر في يمينه لانتهاه المحلوف عليه لتعذر العطف عليه وفيه نظر على ان ما ذهبنا اليه فيه عطف على الاقرب وهو اولى بخلاف ما ذكره الزمخشري على ان الاعتراض على المثال ليس بشيء (قوله) وايضا اطلاق الفساد في العطف على ما ليس حسنا) بل تناسب المتعاطفين انما هو شرط الاحسنية (قوله وفيه نظر الخ) يمكن ان يجاب بان الكلام في عطف مجرد الفعل على الفعل لا عطف الجملة على الجملة وما ذكر من الاستشهاد لا يرد علينا للفرق بين الواو واو لان الواو تنصب المضارع بان مضمرة الا اذا كانت للمعية دون العطف بخلاف اوفانها لاتنصب المضارع بان مضمرة بعد الواو الا اذا كانت بمعنى الى وهو ممنوع لان الفعل فيه منصوب بان مضمرة بعد الواو لوقوعه جواب النهى وليست الواو للعطف بل للمعية وهو معنى حتى او الا ان وجئنا هذا لم يمنع عن الاجزاء على الحقيقة وهي الجمعية ولعل ما يفيد هذا الاختلاف من خواص كلمة او فان لبعض الحروف شأنا في الاختصاص ليس لغيره كاختصاص لكن بالاستدراك بعد النفي والعطف وحتى بان يكون ما بعدها جزءا ملاقيا واختصاص لا بان يكون ما قبلها منفيًا ونحو ذلك ﴿قوله وحتى للغاية﴾ للغاية

صرحوا به في كتبهم وبالجمله ليس ذلك ايضا من باب عطف الجمل في قول من الاقوال (حد)

(قوله الا ترى الى قوله لانتنه عن خلق وتأتي مثله) المحققون على ان في امثاله عطف الاسم على الاسم لان المصدرية مقدره بعد الواو والمعنى لا يمكن منك نهى عن خلق وتأتين مثله وان كان فيه ظاهرا عطف الفعل على الفعل من غير اشتراك في الاعراب كما اشار اليه الشارح بقوله فان تأتي منصوب باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله



اي كما ان الى للغاية ( وتستعمل للعطف ) لمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا للغاية تعقب المغيا ( مع قيام معنى للغاية كقواهم استنتت الفصصال ) جمع فصيل وهو ولد الناقة الاستنان ان يرفع يديه ويطحرحهما معا في حالة العدو ( حتى القرعى ) جمع قريع وهو الفصيل الذى له بثرابيض ودواؤه المالح فان المعطوف اردل لان القرعى لا يتوقع منها الاستنان لضعفها هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره ( ومواضعها ) اى مواضع كلمة حتى ( فى الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى ) كقولك سرت حتى ادخلها

حد الشيء ونهايته التى ينتهى بها يعنى انها وضعت لان تدل على ان ما بعدها غاية ونهاية لما قبلها كالى وان كان بينهما فرق من حيث ان حتى يجب ان يكون للغاية بعدها مما ينتهى به المغيا سواء كان الجزء الاخير مما قبلها نحو اكلت السمكة حتى رأسها او ملاقيا له نحو تمت الليلة حتى الصباح فلا يجوز حتى نصفها وان الى ليست كذلك فيجوز الى نصفها والى ثلثها ولكن وقع الخلاف فى دخول ما بعدها فيما قبلها فذهب الجمهور الى عدم الدخول كالى اذ هو الاصل واختاره فخر الاسلام وتبعه المصنف مشيرا اليه باطلاق المشابهة وذهب عبد القاهر والزحشرى وطامة المتأخرين الى الدخول نظرا الى الغرض من الفعل المتعدى بحتى وهو انقضاء الشيء الذى تعلق به شيئا فشيئا الى ان يأتى على جميعه وذا لا يتحقق بدون الدخول وذهب الفراء والسيرافى الى القول بدخول الجزاء دون الملاقى ويوافقه التعليل الثانى فعلى الاول لم يؤكل الرأس ولم يتم الصباح وعلى الثانى اكل الرأس ونام الصباح وعلى الثالث اكل الرأس ولم يتم الصباح **قوله** وتستعمل للعطف مع قيام معنى للغاية غير انها لا تعطف الا على ما كان مما قبلها غاية فى قوة او ضعف فيقيد العطف بها ان المعطوف قد فاق فى القوة او الضعف ما عداه من افراد المعطوف عليه وانه ارتقى على درج الترتيب الذهبى الى غاية الشرف او انحط عنها الى غاية الخسة فالاول كقولك مات للناس حتى الانبياء بمعنى ان الموت قد ارتفع حواله فى القوة والفضاعة بكل شخص الى ان حل باشرف الناس وهم الانبياء عليهم السلام والثانى ما ذكره المصنف بقوله استنتت الفصل حتى القرعى **قوله** ان تجعل للغاية بمعنى الى ضابط ذلك ان تقع بعدها مضارع منصوب سواء اتحد فاعله وفاعل الفعل الذى قبل حتى نحو سرت حتى ادخلها او تعدد نحو ان لم اضربك حتى تصيح حتى فى ذلك حرف جر فتقدر بعدها كلمة ان لتكون داخلة على الاسم بتأويل المصدر **قوله** كقولك سرت حتى ادخلها بالنصب وحتى فى ذلك حرف جر فيقدر بعدها كلمة ان لتكون فى ذلك داخلة على الاسم تقديرا بتأويل المصدر

( قوله فان المعطوف اردل الخ ) اشارة الى ما تقرر من انه يجب ان يكون المعطوف فى حتى بعضا من المعطوف عليه افضل او اردل



( قوله او المضاف محذوف في مواضعها اى بيان مواضعها ) ٤٧٤ ﴿ صحه الحمل على هذا محل كلام لا يخفى

( قوله لان الفعل ينتهى بوجود الجزاء ) كذا في الكشف وذكر صاحب التلويح ان هذا فاسد لان دخول الجسه في المثال المشهور لا يصلح منتهى الاسلام بل الاسلام حينئذ اكثر واقوى على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر الامتداد والآخر اعنى المسبب الانتهاء اليه فالاولى ان يقال في المناسبة بين الغاية والسببية ان جزاء الشئ ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من الغيا وفيه بحث من وجوه اما اولا فلان المراد بالاسلام في المثال المذكور هو اسلام الدنيا بمعنى الانقياد لتحمل التكليف ولا يذهب عليك ان دخول الجنة يصلح منتهى له واما ثانيا فلان الانتهاء الذى وضعت له حتى يجب ان يكون ملحوظا في الكلام قصدا وليس انتهاء الفعل بوجود الجزاء كذلك فيكون استعمال حتى فيه مجازا

فان قلت ان تجعل خبر عن مواضعها وهو غير صادق عليها قلت اراد بالمواضع الاستعمالات تسمية للحال باسم المحل او المضاف محذوف في مواضعها اى بيان مواضعها او في الخبر تقديره مواضعها في الافعال موضع ان تجعل حتى كذا وكذا ( او غاية ) بالنصب على معنى ان تجعل غاية ( هى جملة مبتدأة ) ومعنى كونها جملة مبتدأة عدم كونها معمولة لما قبلها كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند وليس لها محل من الاعراب لانها جملة مستأنفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الجار والمجرور معمول لقولك سرت ( وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء ) يعنى علامة الغاية بوجود المعنيين احدها ان يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد والآخر ان يكون ما بعد حتى دليلا صالحا لانتهاء ما قبلها ( فان لم يستقم ) معنى الغاية بانعدام المعنيين واحدها ( فللمجازاة بمعنى لام كي ) لمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهى بوجود الجزاء كما ينتهى الغيا بوجود الغاية ( فان تعذر هذا ) اى ان يجعل بمعنى لام كي ( جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا ) اى على ما ذكرنا من المعاني

لثلا يلزم دخول الجار على الفعل ( قوله فان قلت الخ ) ان يجعل خبر عن مواضعها وهو غير صادق عليه لان الجملة ليس هو المواضع والخبر يجب صدقه على المبتدأ كزيد قائم والام يصح الحمل كزيد جاد اذ لا بد في الحمل من امرين الاتحاد فيما صدق ليصح والتغاير في المفهوم ليفيد ﴿ قوله هى جملة مبتدأة ﴾ اى وهى حرف ابتداء وما بعدها جملة مبتدأة غير معمولة لما قبلها فعليه كانت او اسمية غير ان الخبر قد يكون مذكورا في الاسمية نحو ضربت زيدا حتى زيد غضبان وقد يكون محذوفا نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اى ما كول ويمتنع تقدير ان بعدها لكونه حرف ابتداء ومثال الفعلية وزلزوا حتى يقول الرسول في قراءة من يرفع يقول واما على من نصب فيكون بمعنى الى ﴿ قوله بمعنى لام كي ﴾ نحو حتى لا تكون فتنة ﴿ قوله للعطف المحض ﴾ اى الخالص عن الغاية والمجازاة المستفاد من الغاء لظهور المناسبة بين التعقيب والغاية والحاصل ان حتى اذا وقعت في المحلوف عليه ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف بل يحصل بمجرد الفعل الذى هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك وسيوضح ذلك في الفروع الآتية ﴿ قوله وبطل معنى الغاية ﴾ هذا لا يطابق حل الشارح مرجع الاشارة ولورجع الاشارة الى الغاية والمجاز ابناء على انه يشار بالمفرد للمثنى ليطابق في الجملة من حيث انه اقتصر على ذلك الاصل وهو الغاية ولا يخفى ما في عبارة المتن من عدم التطابق

لاحقيقة واما ثالثا فلان الغاية لا يجب ان يكون مقصودة مما قبلها كفى اكلت السمكة حتى رأسها ( ايضا )



(قوله لان الضرب يحتمل الامتداد) يعني تجدد الامثال ثم ان احتمال الضرب للامتداد غير كاف في المقام فكان ينبغي ان يتعرض ايضا لصلاحيه الصباح لكونه منتهى له وبما يجب التنبيه له في هذا المقام ان الامتداد وعدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى تستأنسوا ﴿٤٧٥﴾ فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا

على الفعل المعيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين للحصل دون المنع كذا في التلويح (قوله فاتاه فلم يغده لم يحنث) لكن شرط بره فعل الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء اى على ان يعظمه لاعلى ان يضربه او يؤذيه فانه لا يصلح سببا للجزاء كذا في الكشف (قوله حتى اتعد بدون الالف) هو الصواب لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لاعلى مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم كذا في التلويح (قوله كذا السماع عن مولانا حسام الدين السغناقي) هو صاحب النهاية ثم ان عبارة الاتقاني في التبيين هكذا كذا قال صاحب الكافي وقت قرأتى اصول فخر الاسلام

الثلاثة (مسائل الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح فعبدى حر) ثم ترك ضربه قبل الصباح يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية يحنث (و) لو قال (ان لم آتتك حتى تغديني فعبدى حر) فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء لان التغدية احسان والاحسان داع لزيادة الاتيان وما كان داعيا لشيء لا يصلح ان يكون منتهى له فلم يمكن حملها على الغاية والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكى تغديني (و) لو قال (ان لم آتتك حتى اتغدى عندك) فعبدى حر قال الشيخ قوام الدين الاتقاني رحمه الله حتى اتعد بدون الالف كذا السماع عن مولانا حسام الدين السغناقي ولكن السماع عن غيره من المشايخ بالالف وجه الاول ان حتى لما استعيرت

ايضا ولو قال فان تعذر فللعطف المحض وطرح لفظ البطلان ومعلقه لكان اولى فافهم ﴿قوله مسائل الزيادات﴾ اى الثلاثة المتفرعة على المعاني الثلاثة على الترتيب (قوله يحنث) بعق العبد لوجود الشرط وهو نفي الضرب المعيا بالصباح ولقائل ان يقول شرط البر متصور في الزمان الثاني فلم يحنث في الحال واجيب بان اليمين يقع على الوهلة لان الحامل على اليمين غبط لحقه من جهته في الحال هذا هو العادة فيتقيد به وفيه نظر فان هذا يمين الفور ولا نسلم ان مانحن فيه من يمين الفور ولعل الاولى ان يقال شرط البر وان كان متصورا في الزمان الثاني لكن تصور الشرط لا يستلزم وجود المشروط وما هو الموجب للحنث وهو الافلاع قبل الغاية موجود ولا يتخلف الموجب عن موجهه فتأمله (قوله فيجعل غاية حقيقة) هذا ان لم يغلب على الحقيقة عارف كما هنا فان غلب وجب العمل به حتى لو قال ان ضربتك حتى تموت كان على الضرب الشديد دون حقيقة الموت ﴿قوله ولو قال ان لم آتتك حتى تغديني﴾ هذه المسئلة الثانية المتفرعة على السببية والمجازاة (قوله فيكون المعنى لكى تغديني) وشرط البر فيها اتيانه اليه اتيانا صالحا لكونه سببا صالحا للتغدية حتى لو اتاه كذلك بان اتاه معظما زائرا له بر في يمينه سواء غداه او لم يغده لان شرط البر وجود ما يصلح سببا وان لم يترتب عليه المسبب بخلاف ما لو اتاه محمرا له ﴿قوله ان لم آتتك حتى اتغدى﴾ هذه هي المسئلة الثالثة المتفرعة على العطف المحض

عليه بنيسابور وقد وقع سماعى عند غيره من الاسانذة بالالف فالظاهر ان هذا الكلام في تصنيف آخره (قوله ولو قال ان لم آتتك حتى اتغدى عندك فعبدى حر) كان ينبغي له حنث زاد قوله ولو قال ان يقول حنث ان اتى ثم تغدى مع التراخي لان اتى تغدى مع عدمه فيذكر جواب لوذا كر ان حتى في هذه المسئلة بمعنى الفاء واثن ذكرها



( قوله ) وعندى ثبوت الالف اوجه لان ماقلنا الخ ) هذا ايضا من كلام الاتقاني وحاصله ما ذكره بعض الافاضل من ان العطف مرادى فى المعنى ان لم يكن منى اتيان فتعد كاقيل مثل ذلك فى قولهم ماتا تينا فتحدثنا بالنصب اى لا يكون منك اتيان فتحديث وكما ان الفاء ثمة متعين للعطف ولا يصح كون المنصوب معطوفا على المرفوع بل اكتفى بالعطف بحسب المعنى فكذا هنا وبذلك يندفع ما قال صاحب التلويح من ان اثبات الالف غير مستقيم اقول يؤيد ما ذكره فى طامة كتب الاصول من ان استعارة حتى للعطف المحض استعارة لم توجد فى كلامهم بل هى من مخترعات الفقهاء وذلك لان امر الاعراب موكل الى استعمال العرب ليس المدار فيه الا السماع منهم فتدبر ( قوله الايرى الى قولهم فى تقدير قولهم الخ ) انت خير ﴿ ٤٧٦ ﴾ بان تغنيز ما نحن فيه بذلك فساده

للعطف وما قبلها مجزوم حذف الالف مما بعدها علامة للجزم وعندى ثبوت الالف اوجه لان ماقلنا من وجه الاستعارة تقدير المعنى لا تقدير الاعراب فلا حاجة اذن للجزم الايرى الى قولهم فى تقدير قولهم قدم الحاج حتى المشاة اى حتى انتهى الى المشاة ثم قالوا الجر تحتى لابل الى استعير حتى هنا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيان نفسه لان الشخص الواحد لا يكون مجازيا ومجازى فاذا لم يصلح للمجازاة حمل على العطف بالفاء مجازا هذا مقاله الشراح \* ولقائل ان يقول المذكور سابقا ان حتى عند تمدر الغاية يكون

( قوله ) وعندى ثبوت الالف اوجه ) قال بعض الشارحين بالف نظرا الى المعنى وبدونها نظر الى اللفظ قال بعض المحققين قولهم حتى اتعدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى تعد بالجزم لانه معطوف على الجزوم ولم يلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لاعلى مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل فى حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم ( قوله حتى انتهى الى المشاة ثم قالوا الجر تحتى لابل ) هذا آخر كلام الاتقاني وفيه شئ لان المحفوظ حتى المشاة بالرفع على معنى جاؤا شيا شيا حتى جاء المشاة ومثلوا بذلك لما هو غاية بالضعف ولم يقولوا حتى المشاة بالجر بمعنى انهم انتهوا اليهم اذ المشاة لم يسبقوهم وان كان ذلك يمكن بتكلف فتأمله ( قوله استعير حتى ) هذا شروع فى ابتداء تقرير المسئلة ( قوله ) ولقائل ان يقول الخ ) الجواب ان كونها فى ذلك تفيد السببية مسلم واما كونها تلك

غنى عن البيان ( قوله ) استعير حتى هنا للعطف المحض اى التثريك من غير اعتبار غائية وسببية ( قوله ولا يصلح ان يكون ) يعنى الاتيان ( قوله لان الشخص الواحد لا يكون مجازيا ) ومجازا اذا المجازاة هى المكافاة ولا معنى لمكافاته نفسه ( قوله حمل على العطف بالفاء مجازا ) عليه ظاهر كلام فخر الاسلام و اليه ذهب صاحب التنقيح وجعلها ابن الحاجب كتم ( قوله ) ولقائل ان يقول المذكور سابقا الخ ) كذا فى التلويح لكن مراده بالمذكور سابقا هو المذكور

فى كلام صاحب التنقيح فقله الشارح بعينه الى كلام المصنف وليس كما يبنى لمكان قوله سابقا فان ( الافادة ) لم يستقم فللمجازاة ثم انه اجيب عنه بان كلام فخر الاسلام صريح فى اعتبارات المجازاة فى مفهوم حتى السببية واما صحة اسلمت حتى ادخل الجنة فلما اشتهر بين المسلمين من ان دخول المسلم الجنة مرتب على ادخال الله تعالى اياه بلطفه وفضله ففعل الشخص لم يصر جزاء عن فعله بل الجزاء الدخول المطاوع لادخال الله تعالى وهو ليس فعله ونحن لا ندعى امتناع كون بعض افعال الشخص سببا محضا لبعض الآخر بل كون بعض افعال الشخص جزاء لبعض افعاله

فما يأتى فاما ذكرها من يقول انها فيها بمعنى الواو فلم يكن ذكرها فى محله ( قوله اى حتى انتهى الى المشاة ) تفسير للترتيب المذكور على تقدير الجر وقد نص المرادى فى الجنى الدانى على ان كل موضع جاز فى العطف تحتى يجوز فيه الجر ولا عكس والمناسب ان يقال اى حتى انتهى القيد الى المشاة



(قوله من غير لزوم مجازة ومكافاة) ٤٧٧ اشار بذلك الى ان مرادهم بالمجازة ههنا هو معنى المكافاة لا معنى

السببية مطلقا كما في قول النحاة كلم المجازة يدل عليه دلالة صريحة كلامهم في هذا المثال (قوله لان مجوز الاستعارة

(قوله لان الترتيب انصب

بالفاء) معنى لانها للترتيب

والترتيب انصب بالفاء من

الواو وفيه نظر اذ لا ترتيب

في الواو اصلا لانها لا تقيد

بحال بخلاف الفاء فانها تقيد

بحال الترتيب فيكون الاتصال

في الواو اكثر منه فيها

واقائل ان يقول سلمنا انه

في الواو اكثر منه فيها لكن

الاتصال في الفاء انصب بمعنى

الغاية من حيث ان مدخول

حتى التي للغاية مترتبة

على ما قبله كالمعطوف بالفاء

بخلاف المعطوف بالواو

غاية ما في الباب ان مدخول

الفاء مترتب على ما قبله

في الخارج وان مدخول

حتى يرتب على ما قبله

في الذهن وان المعبر فيها

هو تعلق المسند فيه بالمتبوع

اولا وبالتابع ثانيا باعتبار

انه اقوى اجزاء المتبوع

او اضعفها

بمعنى لام كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازة ومكافاة من شخص آخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا لبعض ومفضيا اليه وانما لم يجعل بمعنى الواو كما ذهب اليه العتابي رحمه الله لان الترتيب انصب بالفاء وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانصب انصب وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرحه للمنار كونه بمعنى الواو انصب عندي لان مجوز الاستعارة

الافادة من غير لزوم المكافاة فلا لان ذلك من غير فوائد الاستعارة على ان تنصيصهم على افادتها السببية مع المجازة ينزل منزلة روايتهم واذ اثبت المجازة والسببية انتفى وقوع احد فعلى الانسان جزأ لفعله الآخر بلا ريب بخلاف القول بمحض السببية فانه لا ينافيه اتحاد الفاعل على معنى كي ادخل الجنة على البناء للفاعل كي ان يدخلني الله الجنة فادخلها اذ الانسان لا يدخلها بعمله وانما يدخلها اذ انداركه الله تعالى برحمته فالمجازة لازمة فيه ايضا مع كونها بكي فضلا عن كونه بحيث فلا يدخل ذلك على متأمل \* اعلم ان هذا القسم ليس له نظير في كلام العرب اذ لم يوجد في كلامهم حتى مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية لكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة بين الغاية والتعقيب وهذا كما عرف من ان المجاز لا يتوقف على الفعل في كل جزئي بل اذا وجدت العلاقة صح مع ان محمد بن الحسن رحمه الله بمن تؤخذ عنه اللغة فكفي بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت بمعنى الفاء وتأوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وشم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو كما ذهب اليه العتابي واختاره الاتقاني رحمه الله لان الترتيب انصب بالغاية والاخذ بالمجاز الانصب انصب ولا يخفى ان الاستعارة بمعنى الفاء اعنى التعقيب من غير تراخ انصب اذ الغاية لا يتراخى عن المغيا (قوله لان الترتيب انصب بالفاء) ظاهره ان حتى للترتيب وفيه شيء لان الاصل في الغاية وافادتها الترتيب ليس بالوضع بل مما دخلت عليه في العطف مما يفيد الترتيب فلامعنى للقول بان الحمل على الفاء انصب بجامع الترتيب على انها اذا كان المعبر ترتيب اجزاء ما قبلها ذهنا من الاضعف الى الاقوى او بالعكس ولا يعتبر الترتيب الخارجى \* ويمكن ان يجاب بان الجامع والاتصال مطلق الترتيب الحاصل بين الغاية والمغيا والمعطوف بالفاء فتأمل (قوله وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرحه للمنار) صوابه في شرح المنتخب (قوله كونه بمعنى الواو انصب الخ) يمكن ان يقال كونها بمعنى



للعطف المناسبة بين العطف والغاية من حيث اتصال الغاية بالمعنى كاتصال العطف بالمعطوف عليه والاتصال في الواو أكثر لانه لا يقيد بحال دون حال فكان اولى وفائده انه ان اتى وتعدى مع التراخي يحث اما اذا اتى فتعدى من غير تراخ بر في يمينه ( ومنها ) اى من حروف المعاني ( حروف الجر فالباء للاتصاق ) فادخل عليه الباء الملقوقه ( وتصحب الايمان حتى لو قال اشترت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا ) لان المقصود في الاتصاق هو الملقوق والملقوق به تبع بمنزلة الآلات

الفاء انسب لظهور المناسبة بين الغاية والسببية اذ المسبب يعقب السبب والمعنى يعقب الغاية وهذا لما عرف من ان المجاز لا يتوقف على النقل في كل جزئى اذا وجدت العلاقة فالعلاقة في الفاء اشد لان فيها العطف والسببية وكل يصلح علاقة ( قوله وفائده ) اى فائدة المعطوف في هذه المسئلة لو لم يأت او اتى وتعدى مع التراخي يحث اما اذا اتى فتعدى من غير تراخ بر في يمينه والمذكور في نسخ الزيادات ان الحكم لذلك ان نوى الفور والاتصال والا فمضى للترتيب سواء كانت مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتعدى متراخيا حصل البر وانما يحث لو لم يحصل منه التعدى بعد الايمان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام او في الوقت الذى ذكره ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتعدى \* وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتعد ثم يتعدى من غير تراخ فقد بر واررد عليه انه اذا لم يتعد عقب الايمان ثم تعدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا مانع لقوله غير متراخ عن الايمان بان ياتيه وقتا آخر فيتعدى عقب الايمان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه **قوله حروف الجر** من اضافة الشيء الى حكمه سميت حروف الجر لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد وقد ذكر من حروف الجر خمسة احرف وهى الباء وعلى ومن والى وفى ولمزيد الحاجة اليها فى كثير من المسائل **قوله فالباء للاتصاق** هو معناها الوضعى بدلالة استعمال العرب اياها فيه وهو اقوى دليل فى اللغة كالنص فى احكام الشرع والاتصاق تعلق الشيء بالشيء واتصاله به وهو اما حقيقى نحو به داء اى التصق به او مجازى على سبيل الاتساع نحو مررت بزيد والمعنى التصق مرورى بمكان يقرب من زيد لان مرورى الذى هو صفة قائمة بك غير متصلة بزيد وعن الاخفش ان المعنى مررت على زيد بدليل قوله تعالى وانكم لترون عليهم مصبحين ( قوله لان المقصود فى الاتصاق الخ ) اى الاتصاق يقتضى ملصقا وهو ما قبل الباء وملصقا به وهو

للعطف المناسبة بين العطف والغاية الخ ) ممنوع بل يجوز ان يكون المناسبة بين التعقيب والغاية كما قيل ( قوله لانه لا يقيد بحال دون حال ) بخلاف الفاء فانها يدل على كون المعطوف عقب المعطوف عليه ( قوله وفائده ) اى فائدة كونها بمعنى الفاء ولو بدل لفظ الفائدة بالثمرة لكان اوضح ( قوله ان اتى وتعدى مع التراخي يحث ) كما اذا لم يأت او اتى ولم يتعد ( قوله والملقوقه تبع بمنزلة الآلات ) والتمن ايضا فى البيع كذلك لان المقصود الاصل من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك فى المبيع والتمن وسيسلة اليه لانه فى الغالب من النقود التى لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوصل بها الى المقاصد



(قوله بخلاف ما اذا اضاف الخ) لا يلايم كلامه ههنا (قوله يكون سلما) كون الصورة الاولى بيعا والثانية سلما باعتبار وضع المسئلة فان المبيع في الاولى حاضر بخلاف الثمن بدلالة الاشارة في المبيع والتكثير في الثمن وفي الصور الثانية بالعكس وهي صورة السلم كذا ﴿ ٤٧٩ ﴾ في بعض حواشي التلويح وبه يظهر معنى قول الشارح واذا

لم يكن موجودا ( قوله ولا يجوز الا مؤجلا ) لم يبين محمد رحمه الله في الاصل ادنى الاجل فقيل ثلاثة ايام وقيل اكثر من نصف يوم وقيل شهر ( قوله فعبدى حر ) مبنى هذا التقدير هو وجود

حرف الشرط في المتن كما في نسخ هذا الشرح وليست بموجودة لافي نسخ المتن ولا في نسخ سائر الشروح وهو الصواب لان البحث في هذين المثالين ليس عن الحث كما هو مقتضى حرف الشرط ثم ان كلام الشارح رحمه الله بعد اسطر عند ( قوله يعني يكون اخباره ملصقا بالقدم الصادق الخ ) وذلك ان الاخبار يقتضى مفعولين احدهما ههنا الضمير المنصوب المتصل والثاني محذوف بدلالة حرف الاصاق فيكون معناه ان اخبرتي خيرا ملصقا بقدم فلان والقدم اسم لفعل موجود بخلاف الثاني لعدم

( فيصح الاستبدال به ) اى بذلك الكر شيئا آخر قبل القبض ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال قبل القبض ( بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر ) فقال اشترت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد يكون سلما ولا يجوز الا مؤجلا لانه اضاف الشراء الى الكر فيكون مبيعا والمبيع يشترط وجوده لصحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينيا والمبيع بالدين يكون سلما ( ولو قال ان اخبرتي بقدم فلان فعبدى حر يقع على الحق ) يعنى يكون اخباره ملصقا بالقدم الصادق حتى لو اخبر كاذبا لا يعتق ( بخلاف ما اذا

مابعدا والملصق هو الاصل في الاصاق والملصق به بمنزلة الآلة فتدخل الباء على الائمان التي هي الآلة او لان الباء آلة كالات اذ المقصود من البيع هو الانتفاع بالملوك وذلك متحقق في المبيع دون الثمن لانه في الغالب من النقود وهي لا انتفاع بها سوى التوصل الى المقصود لغيرها من الآلات ولهذا صح البيع مع عدم ملك الثمن ولم يصح مع عدم ملك المبيع \* فان قلت هذا ليس بكلى اذ المقصود للبائع في قولك بعت هذا الفرس بعشرين دينارا ليس الا الدنانير كما انه لا مقصود للمشتري سوى الفرس مع ان الثمن احد الركنتين فكيف يكون تابعا للآخر متمما له \* واجيب بان المقصود من شرعية البيع الوصول الى ما يتوقف عليه بقاء الانسان من المأكل والمشرب والملبس ونحوها وليس ذلك الا بالمبيع بخلاف الثمن فانه غير مقصود لذلك وانما هو وسيلة اليه لانه كان مقصودا في البيع ايضا تبعا الا ترى ان البيع يبطل بهلاك المبيع قبل القبض دون الثمن وهو قوله فيصح الاستبدال به قبل القبض لان التصرف آية التبعية والمتبوعة في الثمن جائز قبل قبضه دون المبيع لهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع ما لم يقبض وفيه شيء فانه اذا اعتق المشتري العبد في يد البائع قبل قبضه صح والجواب ان العتق شرط الملك وقد وجد البيع بشرط القدرة على التسليم وذا لا يجوز الا بعد القبض \* فان قلت هل يجوز التصرف في الثمن من البائع والمشتري ام لا \* قلت اما البائع فيجوز مطلقا واما المشتري فان كان نقودا جاز لانها لا تتعين وان كانت عينا فلا يجوز ويكون سلما فتراعى فيه شرائط السلم ويجعل العبد رأس مال السلم والكر مسلما فيه فلا يصح الاستبدال به قبل القبض والفرق بين الصورتين ان اضافة العقد الى العبد تجعله اصلا ملصقا بالكر والثمن تابعا ملصقا به وشرطا في العكس بالعكس ( قوله يقع على الحق )

الباء فيه فصلح ان مع ما بعدها مفعولا ثانيا اذ هو في تأويل المصدر فصار المخبر به القدم لكنه لا يصلح بنفسه ان يكون مفعولا للخبر لان مفعوله كلام لا فعل فصار المفعول التكلم بقدمه فكانه قال ان كمت بخبر قدمه



قال ان اخبرتي ان فلانا قدم ) فهذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا اخبره صادقا او كاذبا ان فلانا قدم يعتق العبد لانه لم يوجد في كلامه ما يدل على الالصاق \* فان قلت ان مع اسمها وخبرها قائم مقام المفعول الثاني فلا بد فيه من تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يجيء بدونها فلا يبقى الفرق \* قلت سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لانسلم عدم الفرق لان ان مع اسمها وخبرها تتضمن الاسناد وهو لا يقتضى الصدق ( ولو قال

كذا في بعض الشروح ( قوله فلا بد فيه من تقدير الباء ) وحذف حرف الجر مع ان وان شائع مطرد ( قوله لان المفعول الثاني لا يجيء

وهو ما يطابقه الواقع من الكلام ويقابله الباطل وهو وان ساغ استعماله في الاعتقادات مرادف للصدق المقابل للكذب وهو وان ساغ استعماله في الاقوال واعتبرت مطابقتها للواقع مرادف للحق ايضا لاعلى مطلق الاخبار لان حرف الالصاق تقتضى ملصقا به فيكون دليلا على مفعول الخبر لان القدوم الذي صحبته الباء لا يصلح مفعولا للخبر ولكنه معمول للباء والشيء الواحد لا يجوز ان يكون معمولاً لعاملين فيكون التقدير ان اخبرتي خبرا ملصقا بقدوم فلان والخبر الملصق بقدومه لا يكون بدون فلا يقع العتق بالخبر الكاذب لانعدام شرطه وهو صدق الخبر وفيه شيء اذ يجوز ان يكون الشيء معمولاً لعاملين مختلفين احدهما عامل في اللفظ والآخر في المحل نحو كفى بالله شهيدا او مررت بزيد فيجوز ان يكون القدوم مجرورا بالباء لفظا منصوبا بالفعل محلا فيكون مفعولا ثانيا بلاضمار كما في ان اخبرني بهذا الخبر زيد ( قوله فهذا يقع على مطلق الخبر ) لانه اذا لم يذكر الباء صلح الباقي لان يكون مفعولا ثانيا للاخبار اذ يصير التقدير ان اخبرتي قدومه وحقبة القدوم لاتصلح مفعول الخبر فيقدر مضاف محذوف هو لفظ خبر ليصح الكلام فينحل المعنى الى ان اخبرتي بخبر قدومه والخبر اسم للكلام يدل على الخبر به لا غير فيتحقق الشرط وان كان كاذبا ويلزمه تحقق المشروط ( قوله فلا يبقى الفرق ) يعني بين الصورتين التناقض بالباء وتقديرها لان المقدر كالمفروض واجاب الهروي بان الباء اذا قدر كان ثابتا من وجه دون وجه بخلاف ما اذا كان مذكورا والباء التي للالصاق اقوى من التي للتعدية فلهذا يقع الاول على الحق دون الثاني \* فان قلت الاخبار يستعمل بمعنى العلم قال الله تعالى ما لم تحط به خبرا اى علما فكان الواجب ان يقع على الحق كما قالوا ان علمتني ان فلانا قدم \* اجيب بان الخبر في العرف كلام يحتمل الصدق والكذب ولا كذلك العلم فيقع الخبر على الحق والباطل لا يجوز ذلك في العلم

بدونه) كذا ذكره الرضى في مبحث المتعدى وغير المتعدى حتى صرح بان استعماله بدون الباء غير جائز في السعة اتفاقا فلا يجوز اخبرتك خروج زيد وان خبرا في قولك اخبرتك خبرا اسم واقع موقع المصدر لامفعول به وهو الظاهر من اساس البلاغة للزحشرى لكن صاحب الكشف ذكر ههنا ان الاخبار بما يتعدى الى المفعول الثاني بنفسه وبالباء والظاهر ان مبنى كلام الاصوليين في هذا المقام على مقاله وذلك ان اعتبار معنى الصاق في قوله ان اخبرتي بقدوم فلان مبنى على ان الاخبار يتعدى بنفسه وان الباء ليست للتعدية ( قوله قلت

سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لانسلم عدم الفرق الخ ) انت خير بان مدار ( قوله )

( قوله لانه لم يوجد في كلامه ما يدل على الالصاق ) ان المسئلة الثانية بتقدير الباء كما يتعرف به وهي للالصاق قطعا



الفرق حيثئذ ليس دخول الباء وعدم دخوله بل تضمن الاسناد وعدم تضمنه والمسئلة مفرعة ههنا على  
الاول دون الثاني فالجواب بالطريق المذكور في هذا المقام غير مفيد كما لا يخفى على ذوى الافهام والصواب الاقتصار  
في الجواب على منع ما ذكره في السؤال من ان المفعول الثاني لا يجرى بدون الباء كما اشترنا اليه فتدبر ( قوله لان الشرط  
في معنى النفي ) يعنى به الشرط في المثال المذكور لا مطلقا فانه اذا كان منفيا يكون للحمل فلا يكون في معنى النفي ولا  
النكرة الواقعة في حيزه للعموم بخلاف ما اذا كان مثبتا كما نحن فيه فانه يكون حيثئذ للمنع ويكون النكرة الواقعة  
في حيزه عامة كما حققه صاحب التوضيح في مباحث العموم وقال السراج الهندي في شرح المعنى نكرة في موضع  
النفي اذ معناه لا يخرجى خروجاً ٤٨١ فيكون تاما او هو نكرة في موضع الشرط وهو دليل

العموم ايضا انتهى ومبنى  
كلام الشارح ههنا على  
ما حقق صاحب التلويح  
في مباحث الفاظ العموم  
ان عموم النكرة في موضع  
الشرط ليس الاعموم  
النكرة في موضع النفي  
فتدبر ( قوله فظهر ان  
ما ذكر صاحب الكشف  
الح ) كذا في التلويح  
وكلام صاحب الكشف

في مسئلة التفسدى  
في باب ما يترك به الحقيقة  
يوافق ما ذكره ههنا لكنه  
ذكر في موضع آخر ان  
المصدر اذا لم يكن مذكورا  
صريحا لا يصح فيه نية  
التخصيص لانه لا عمومه  
حتى قال في مسئلة ان  
اغتسلت ان نية التخصيص  
لا يصح لان المصدر فيه

ان خرجت من الدار الاباذنى ) فانت طالق ( يشترط تكرار الاذن في كل  
خروج ) لان الباء للالصاق وهو يقتضى ملصقا وملصقا به فيكون تقدير قوله الا  
باذنى الا خروجا ملصقا باذنى فيكون المستثنى منه نكرة في موضع النفي لان الشرط  
في معنى النفي تقديره لا يخرجى خروجا الا خروجا باذنى فصار كل الخروج بهذا  
الوصف فاذا خرجت بغير اذنه يحنت ويكون هذا من قبيل لا آكل اكل الا لان المقدر  
كالمفوض لا من قبيل لا آكل لما سيجى من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام  
ولهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما ذكره صاحب الكشف من ان الفعل يتناول المصدر  
لغة وهو نكرة في موضع النفي فيع ليس كما يعنى ( بخلاف قوله ) ان خرجت من الدار  
( الا ان آذن لك ) فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير مجانس

﴿ قوله يشترط تكرار الاذن في كل خروج ﴾ فلو اذن فلم تسمع فخرجت  
لم يحنت عند ابى يوسف وعندها يحنت ولو اذن لها متى شاءت او كما ارادت  
ثم نهاها فخرجت لم يحنت عند ابى يوسف وقال محمد يحنت ولو قال الحالف اردت  
بقولى الا باذنى الا ان آذن صدق ديانة لا قضاء لان فيه تحفيفا ولو قال في الثانية  
اردت الا باذنى صدق قضاء لان فيه تشديدا ( قوله فيكون تقدير  
قوله الا باذنى الا خروجا ملصقا باذنى ) وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له  
لفظ عام مناسب له في جنسه ووصفه ليستثنى منه فيكون المعنى ان خرجت خروجا الا  
خروجا باذنى والنكرة في سياق الشرط نعم فاذا خرج منها بعض ما سبق ما عداه  
على المنع ( قوله فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير مجانس

غير مذكور فلا يقوم (٣١) (شرح المنار) مقام الاسم وقال ايضا لا يقال انه مذكور معنى وان لم يذكر صريحا لانه  
مذكور في حق صحة الفعل لاني اقامته مقام الاسم فصار في حق اقامته مقام الاسم كانه غير ثابت انتهى وهذا اظهر ان كلام

ولكنها ليست للالصاق بالقدم الصادق بل للالصاق بالتكلم بالقدم وهو لا يقتضى الصدق ولا غيره وليس  
يتمثلهما وهذا معنى قول صاحب فتح المحجى ان المفعول الثاني للاخبار في الاولى هو القدم وفي الثانية هو التكلم  
بالقدم وهو دليل على القدم لا موجب له ( قوله لان الشرط في معنى النفي ) اقول ينبغي ان يكون هذا  
مسئلا فيما اذا كان التعليق للمنع كما فينا نحن فيه اما اذا كان للحمل فلا الاترى انك يقول ان قلت كافر انك من النقل  
كذا ولا تريد به نفي ان يقتل كافرا بن الحث على ان يقتله ( قوله لان الاذن غير مجانس



صاحب الكشف مضطرب في ذلك فتدبر ( قوله فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن الخ ) ولو نوى الاباذنى صحت نيته قضاء وديانة لانه نوى محتتملا كلامه وفيه تشديد عليه فيصدق كذا في شرح المعنى لسراج الدين الهندي ( قوله وان كان قليلا ) لا يذهب عليك ان حذف حرف الجر من ان وان كثيرا وقياس مطرد على ما صرحوا به بخلاف حذفها من غيرها كما في قول رؤبة وموضع القسم فقياس ما نحن فيه على ذلك والحكم بقلته ايضا ليس كما ينبغي خصوصا في مقام بيان اشبهية هذا التقدير على ان ﴿ ٤٨٢ ﴾ كون هذا التقدير الشاذ القليل اسهل

للخروج فجعل مجازا عن الغاية لمناسبة ان الغاية قصر لامتداد المعنى وبين لانتهاه كما ان المستثنى قصر للمستثنى منه وبين لانتهاه حكمه فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فانرفع المانع قال القراء رحمهم الله يحنث لانه بمنزلة الاباذنى وهذا اشبه لان الارتكاب الى تقدير الباء وان كان قليلا كما روى عن رؤبة انه اذا قيل له كيف اصبحت قال خير اى بخير وكا قيل الله في موضع القسم واريد بالله اسهل من ارتكاب المجاز \* فان قلت حذف حرف الجر مع ان شائع لم لا يكون الباء محذوفاهنا اى الابان آذن فيصير بمنزلة الاباذنى \* قلت قولنا الا خروجا باذنى كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهى قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذى النبي \* فان قلت ان مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع حينما كان قول آتيت خفوق

للخروج فجعل مجازا عن الغاية ) بمعنى حتى ولك ان تقول جعله بمعنى حتى مجازا والاستثناء المنقطع مجاز فلم رجح احد المجازين والحواب ان جعله بمعنى حتى مجازا اقرب الى الحقيقة ( قوله كما ان المستثنى ) سبق قلم والصواب كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبين لانتهاه حكمه وايضا كل منهما اخراج بعض ما يتساوله الصدر كما سند كره ( قوله اشهر من ارتكاب ) اذ القلة تنافى الشهرة ولئن سلم فلعارض بما هو نية المجاز كما سند كره المجاز ( قوله واما وجوب الاذن لكل دخول الخ ) جواب سؤال تقدير ظاهر هذا ولو نوى بقوله الا ان آذن لك التكرار صدق قضاء وديانة ولو نوى المرة فقط في الاباذنى صدق ديانة لا قضاء فقط كذا في جوامع البرهاني ( قوله فان قلت ان مع الفعل الخ ) هذا السؤال

من ارتكاب المجاز ممنوع منعا ظاهرا والظاهر انه اراد بهذا تنظير ما نحن فيه بذلك في تقدير خصوص الباء ولا حاجة اليه كما لا يخفى ( قوله فان قلت حذف حرف الجر مع ان شائع الخ ) مورد السؤال كلام اصحبا لكن ذكره مع جوابه بعد قوله وهذا اشبه الخ اخرج الكلام عن الانتظام ( قوله واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الخ ) قد استدل به القراء على ما ذهب اليه وهذا اشارة الى الجواب عنه ( قوله وهى قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذى النبي الخ ) لانه تعالى علل الدخول بغير الاذن بالاذنى فالاجتناب

للخروج لا يكفي تعليلا لعدم حمله على الاستثناء فالصواب

ان يضم اليه قولنا ولا يمكن تقدير خروج المستثنى من ذلك لانه حينئذ يكون كلاما مختلا هذا ولكن ( مبنى ) الحق انه لا يلزم من عدم كون الاذن مجازا عدم ذلك لوسلم ( ٢ ) لجواز ان لا يكون الا ان خرجت بناء بوجه من الا ان آذن تقدير الابالدار بهذا الوجه المخصوص لان امكانك على عدم ذلك المقدر فيه لامكان تقدير المفسر في زيदा ضربته مع اختلال ضربت زيदा ضربته وهكذا كل عامل وجب تقديره حتى اختل الكلام عند ذكره فيه ( قوله لان الارتكاب الى تقدير الباء الخ ) اجيب عنه بانه وان كان فيما قال تحقيق الاستثناء لكن فيه



عن الاذى يتوقف على طلب الاذن في كل دخول ثم ان الضمير يعود الى اللفظية والقرينة العقلية هي ان مقتضى العقل ان لا يدخل بيوت النبي عليه الصلاة والسلام من غير اذنه لعظم شأنه وكال سطرانه كذا قيل ( قوله لكن لقائل ان يقول الخ ) يعنى معترضا عن السؤال المذكور وهو مأخوذ من الشرح الاكمل والذى يظهر ان دلالة هذا الكلام على التقدير المذكور ﴿ ٤٨٣ ﴾ على وجوب الاذن في كل خروج غير متوقفة على تحقق

العموم في ذلك المستثنى فليتدبر ( قوله لكن الجواب فاسد لان عدم الحث لكونه محتجدا فيه الخ ) كذا في الشرح الاكمل وانت خبير بان المجتهد فيه على هذا التقدير عدم الحث بالشك لاعدم الحث على التقدير الاول فلا يكون ورود الشك على المجتهد فيه على ان منشأ الشك هو احتمال الكلام لوجهين لا احتمال له لوجه الثانى فقط كما هو مقتضى هذا الكلام ثم انه لو قال الشارح والجواب المذكور فاسد الخ باسقاط حرف الاستدراك لكان كلامه ابعد عن الاشتباه ( قوله ولئن سلم فالترجيح للمحرم ) اجيب عنه بان هذا انما يكون في تعارض الادلة اما اذا وقع ذلك بين الاجتهادين بان ادى احدها الى اباحة شئ

النجم اى وقت حفر النجم فيكون تقديره لا يخرجى وقتا الا وقت اذنى فيجب لكل خروج اذن قلت على هذا التقدير يحث ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحث فلا يحث بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول قوله الا وقت اذنى ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الاخرى واما لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله الا وقت اذنى قولنا الا وقتا اذنتك فيه لصار عاما لكن الجواب فاسد لان عدم الحث لكونه محتجدا فيه ليس بيقين حتى يزول بالشك ولئن سلم فالترجيح للمحرم ( وفي قوله انت طالق بمشبه الله

مبنى على منع تعذر الاستثناء وجعل الاستعملة في موضعها كما لا يخفى بالتقدير المذكور ( قوله قلت على هذا التقدير الخ ) اجاب الهروى بانه على هذا التقدير يلزم المجاز ايضا وهو جعل المصدر حينما ثم ما ارتكبه اولى لان المجاز اهون من الحذف لان في الحذف جعل غير المنطوق منطوقا ثم على ذلك التقدير يلزم الحذف مرتين حذف الوقت المضاف وحذف الوقت المستثنى منه ( قوله الا وقت اذنى ليس بعام ) لانه مضاف الى المعرفة فيختص بالاذن مرة ( قوله لانه ) اى خروج موصوف بصفة وهو الاذنه عامة باعتبار عموم موصوفها لوقوعه في سياق الشرط اذا عموم الموصوف يستلزم عموم الصفة تأمله واما جواب الشارح فخالصه ان عدم الفرق انما يكون لو لم يكن ما قدر دخول الباء عليه متضمنا للاسناد وهو مهم لان مع اسمها وخبرها يتضمن الاسناد وهو ظاهر واذا تحقق وجود ذلك جاز عدم اقتضاء الصدق لكونه اسنادا خبريا محتملا للصدق والكذب ( قوله ولو بدل ) اى لو قال السائل الا وقتا اذنتك مكان قوله الا وقت اذنى لصار الوقت عاما لكونه نكرة في سياق الشرط ولو صلح السؤال الى ذلك فالجواب المذكور عنه فاسد وهو قوله فلا يحث بالشك لان عدم الحث لكونه محتجدا فيه ليس بيقين حتى لا يزول بالشك سلمنا انه يقينى لكن لنا قاعدة اخرى وهو انه اذا اجتمع معناه حاطر اى محرم ومبيح قدم الحاطر وهنا قد اجتمع

والآخر الى حظره كما هنا تعارضا ونساقطا ويرجع الى الاصل الذى هو الاباحة

اضار كثيرا والاضار والمجاز وان تساوى على ما قيل لكن فيما قال تعذر الاضار لان فيه اضار الباء واضار المستثنى وهو الخروج وفيما قلنا مجاز واحد فيترجح عليه ( قوله ولو بدل بقوله الا وقت اذنى قولنا الخ ) حق العبارة ان يدخل الباء على قولنا لعل قوله ثم لا يخفى ان الوقت مضاف الى المصدر الواقع حينما فيكون مضافا ايضا الى ما هو بمعناه فلا يكون الا ان اذنك بتقدير كونه حينما لحفر النجم بتقدير الا وقت ان اذنك فيه



( تعالى ) الباء ( بمعنى الشرط ) وفيه بحث لان معنى الشرط فيه ان قلت حقيقة فمنوع لان الباء لم توضع بمعنى ان \* وان قلت مجاز فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية ويكون معناه انت طالق بسبب مشية الله فيكون تمييزا والاوجه ان يقال الباء على حقيقته فالمعنى انت طالق طلاقا ملصقا بالمشية فلا يقع قبلها اذ لا يتحقق الملتصق بدون الملتصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط والطلاق الملتصق به لا يطلع عليه فلا يقع شيء كالمال قال انت طالق ان شاء الله تعالى

عدم الحث على التقدير الاول والحث على هذا التقدير فينبغي ان يحث وهذا تقرير الاشكال \* ولقائل ان يقول ما ذكرتم من انه اذا اجتمع حاطر ومبيح قدم الحاضر انما هو بين الادلة بان ورد دلائل باباحة شيء وآخر يحظره اما اذا وقع ذلك بين اجتهادين بان ادى اجتهاد الى اباحة شيء وآخر الى حظره كما هنا تعارضا وتساقطا ويرجع الى الاصل وهو الاباحة فتأمل ( قوله وفيه بحث الخ ) اي فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية والجواب عنه ان الحمل على الشرط اولى لانه اقرب الى الاصاق لان في الاصاق معنى الترتيب بالزمان لانه يقتضى ملصقا به مقدما على الملتصق زمانا يمكن الاصاق به والترتيب الزماني موجود بخلاف العلة مع المعول لان العلة مقارنة للمعول زمانا انتهى وفيه نظر لان لقائل ان يقول ان لصوق السبب بالسبب اكثر من لصوق المشروط بالشرط حتى قالوا ان اضافة الحكم الى السبب حقيقة لانه اخص الاشياء به والى الشرط مجاز ولا يذهب عليك ان اعتبار اللصوق اولى من اعتبار الترتيب لدلالة الباء عليه بخلاف الترتيب ( قوله فيكون تمييزا ) كالمال قال انت طالق بمشية الله تعالى ( قوله والطلاق الملتصق به ) الضمير للمشية وتذكيره باعتبار انه مصدر وتأنيت المصادر بما يتساح فيه

عدم الحث على التقدير الاول والحث على هذا التقدير فينبغي ان يحث وهذا تقرير الاشكال \* ولقائل ان يقول ما ذكرتم من انه اذا اجتمع حاطر ومبيح قدم الحاضر انما هو بين الادلة بان ورد دلائل باباحة شيء وآخر يحظره اما اذا وقع ذلك بين اجتهادين بان ادى اجتهاد الى اباحة شيء وآخر الى حظره كما هنا تعارضا وتساقطا ويرجع الى الاصل وهو الاباحة فتأمل ( قوله وفيه بحث الخ ) اي فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية والجواب عنه ان الحمل على الشرط اولى لانه اقرب الى الاصاق لان في الاصاق معنى الترتيب بالزمان لانه يقتضى ملصقا به مقدما على الملتصق زمانا يمكن الاصاق به والترتيب الزماني موجود بخلاف العلة مع المعول لان العلة مقارنة للمعول زمانا انتهى وفيه نظر لان لقائل ان يقول ان لصوق السبب بالسبب اكثر من لصوق المشروط بالشرط حتى قالوا ان اضافة الحكم الى السبب حقيقة لانه اخص الاشياء به والى الشرط مجاز ولا يذهب عليك ان اعتبار اللصوق اولى من اعتبار الترتيب لدلالة الباء عليه بخلاف الترتيب ( قوله فيكون تمييزا ) كالمال قال انت طالق بمشية الله تعالى ( قوله والطلاق الملتصق به ) الضمير للمشية وتذكيره باعتبار انه مصدر وتأنيت المصادر بما يتساح فيه



( قوله ذكر في شرح المغنى

للسراج الهندي ولقائل  
ان يقول يمكن الوقوف الخ )  
اجيب عنه بان العبد اذا شاء  
طلاق امرأته يقع الطلاق  
وان لم يعلق بمشية الله تعالى  
والرواية في الكافي وغيره  
فيكون الطلاق بالتجيز  
لا بالتعليق والكلام فيما  
اذاعلق الطلاق بمشية الله  
تعالى ولم يوجد المشية  
من العبد

( قوله لا يقع منكم المشية  
الا ان يشاء الله مشيتكم ) اذا  
اعتبر فيه تقدير بقاء السببية  
لم يكن بين هذا المعنى والمعنى  
السابق من فارق وكان  
محصل الجوابين واحدا  
وهو ان يقال سلمنا ان  
مشية العبد تابعة لمشية الله  
تعالى ولكن بمعنى انها  
تابعة لمشية الله تعالى اياه  
قد لا يكون تابعة لها بان  
يشاء العبد فعلا ولا يكون  
الله قد شاء فلا يكون  
وجود مشية العبد الطلاق  
دليلا على وجود مشية الله  
سبحانه اياه ولكن على  
وجود مشية الله مشية  
العبد اياه وذا لا يلزم  
منه وجود مشية الله تعالى  
ايه فبطل انه يمكن الوقوف  
على مشية الله تعالى الطلاق

ذكر في شرح المغنى للسراج الهندي \* ولقائل ان يقول يمكن الوقوف على مشية الله  
تعالى الطلاق اذ مشية العبد تابعة لمشية الله تعالى قال الله تعالى وماتشاؤن الا  
ان يشاء الله فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط الى هنا  
كلامه اقول يمكن ان يجاب عنه بان الباء في قوله تعالى الا ان يشاء الله محذوف  
معناه لا يصدر منكم فعل المشية الا بسبب مشية الله تعالى اياه ولا يفهم منه ان ما يكون  
مراد العبد يكون مراد الله تعالى اذ لو كان كذلك لوقع كل مراد العبد او يقال  
معنى قوله وماتشاؤن الا ان يشاء الله لا يقع منكم المشية الا ان يشاء الله مشيتكم  
ولو قال انت طالق بامر الله او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في الحال لان  
استعمال الشرط في بعضها محال وهو العلم والقدرة وفي بعضها جائز لكنه مهجور

بوجود الشرط لان مشية الله تعالى لا يمكن الوقوف عليها والجارى على  
لسانه تعليق لا تطلق والتعليق اعدام قبل وجود الشرط والشرط هنا لا يعلم فلا يقع  
شيء وقال مالك واحمد يقع الطلاق لان شرطه تحقق اذ لو لم يشأ الله لما جرى  
على لسانه التطلق والجواب مامر ( قوله فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء  
العبد لوجود الشرط ) لان حصول مشية العبد تستدعى حصول مشية الله تعالى  
( قوله يمكن ان يجاب الخ ) تقرير الجواب انا سلمنا ان مشية العبد تابعة  
لمشية الله تعالى ولا يفهم منه ان مراد العبد مراد الله تعالى اذ لو كان كذلك لوقع كل  
اراده العبد واللازم باطل فكذا الملزوم ( قوله او يقال الخ ) الفرق بين هذا  
وبين الاول ان في الاول جعل متعلق مشية الله تعالى فعل مشية العبد وفي الثاني  
نفس مشية العبد وفي الاول الباء مقدره سببية اى لا يصدر منكم فعل المشية  
الا بسبب مشية الله تعالى اياه وفي الثاني لا يقع منكم فعل المشية التي هي اثر الفعل  
الا بمشية الله تعالى اياه وهذا تفسير في الجواب ( قوله ولو قال انت طالق  
بامر الله تعالى او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في الحال ) وكذا لو قال  
انت طالق في علم الله بخلاف ما لو قال في امر الله تعالى او في ارادته او في قدرته  
فانه لا يقع لان حرف في مجاز عن الشرط ولو قال انت طالق لمشية الله تعالى  
او لارادته يقع لان اللام للتعليل فكأنه قال انت طالق لان الله تعالى شاء وهذا  
مما يدل على عدم الفرق بين المشية والارادة ولو قال انت طالق  
بارادة الله تعالى او بمحبته او برضاه لم يقع شيء لما قلنا في بمشية الله تعالى  
( قوله لان استعمال الشرط في بعضها محال وهو العلم والقدرة ) لانها ليسا صفتا تأثير  
اذ العلم يتعلق بالواجب والممتنع والممكن الموجود والمعدوم ولا يلزم الوقوع  
اذ كل شيء عنده بمقدار بخلاف الامر والاذن والحكم لانها صفات تأثير ويجاد



فلم يجعل للشرط وههنا نكتة وهي ان قوله انت طالق ان لم يشأ الله تعالى يقتضى وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلو جوب وقوع مراد الله تعالى واما على تقدير عدم المشية فلو جوب المعلق عليه والجواب ان لانسلم ان هذه الكلمة للتعلق بل للإبطال ولوسلم فلانسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه واما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو (وقال الشافعي رحمه الله الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبويض وقال مالك رحمه الله انها صلة ) اى زائدة ( وليس كذلك ) لان الموضوع للتبويض حرف من فلو كان الباء للتبويض لتكرر الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبويض مع انه للاتصاف لكان مشتركا

اذا المراد بالامر الايجاد المفهوم من قوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقوله كن فيكون وكذا الاذن بمعنى الامر فهذه وان كان يصح التعليق بها لكنه مهجور استعماله وعلى هذا الاستعمال ثم جعلها مشروطا لا يقع كما في المشية ( قوله يقتضى وقوع الطلاق البتة ) هذا بطريق البحث اما المذهب فقدم او وقوع ( قوله والجواب ) اى عن قوله اما على تقدير عدم المشية فلو جوب المعلق عليه لان الكلام اعناه في الوقوع على تقدير عدم النية دون المشية ( قوله لانسلم ان هذه الكلمة ) وهي ان لم يشأ الله للتعلق بل للإبطال لان التعليق بالمشية ابطال اى مبطل لصدر الكلام واذا ابطال الكلام بعضه بعضا خرج المجموع عن حيز الافادة فلا يقع شيء اصلا البتة ولوسلم انها للتعلق فلانسلم لزوم الحكم وهو وقوع الطلاق على تقدير وجود المعلق عليه واما يلزم لو كان وجود المعلق عليه ممكنا وليس كذلك لانه لا يمكن الاطلاع على مشية الله تعالى وعدمها وايضا وقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال لكون ما لم يشأ مقطوعا بعدم وقوعه فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو ( قوله وقال الشافعي رحمه الله الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبويض ) لانها دخلت على المحل فلا يستوعبه فيجب مسح بعض مطلقا دلا رجحان للبعض على البعض فيتأدى الواجب بمسح مطلق البعض والالزمت الزيادة على النص بخبر الواحد وهي لا يجوز عند من قدره بالربع او بثلاثة اصابع وقال مالك انها صلة زيدت لتأكيد تمدى الفعل فيجب مسح كل الرأس كالجواب وامسحوا برؤسكم وهذا وان كان مجازا بالزيادة لكنه احوط ليخرج به عن العهدة بيقين ( قوله وليس كذلك ) اى ليس معنى الباء في الآية كما قاله من التبويض والزيادة لانها لم توضع لشيء منهما اذ لو كان لنقل ضرورة ان لا يثبت للغة بدون النقل فلا يعدل اليه مع امكان العمل بالمعنى الحقيقي وهو

( قوله يقتضى وقوع الطلاق البتة ) والمذهب عدم وقوعه ولذا تصدى للجواب عنه



( قوله فصار المحل شيئا بالآلة ) تفرغ على الشرط لاعلى الجزء وان كان المتبادر ذلك ( قوله لان المسح مضاف الى اليد ) اذ التقدير وامسحوا ايديكم برؤسكم اي الصوةها بها ( قوله لان ما بين اصابع اليد تعذر الخ ) الصواب ما بين الاصابع كما في الكشف ﴿ ٤٨٧ ﴾ الكشف وغيره ( قوله وهو الاصابع ) قال المصنف

رحمه الله في الكافي وذكر في الاصل ان الفرض قدر ثلاث اصابع لان الباء اذا دخلت في المحل يستوعب الآلة وهي غير مستوعب عادة وحقيقة فيرادا اكثرها والاصل في اليد الاصابع حتى لو قطعها بلا كف يجب نصف الية كالمقطعها مع الكف والثلاث اكثر فيقام الكل التقديرى مقام الكل التحقيقى انتهى ويظهر من تقريره ان تفسير اكثر اليد بالاصابع ليس كما ينبغي بل الصواب تفسيره بثلاث اصابع ( قوله فاذا مسح الرأس بجميعها جاز ) فيه تأمل لان الكلام ههنا ليس الا في تحقيق ماهو الفرض لافي بيان مايجوز كيف ومسح الكل مرة سنة ( قوله وكذا باكثرها ) لان الاكثره حكم الكل فيما لم يرد النص بخلافه ( قوله اعتبر اقل ما يطلق عليه ) على صيغة المعلوم والضمير للشافى رحمه الله ثم ان

والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة ( بل هي الاصاق ) وهي حقيقة فيه فيحمل عليه ولكن التبويض ثبت في الرأس بطريق آخر بينه بقوله ( لكنها ) اي لكن الباء ( اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله ) وهو المسوح فيصير المحل مفعولاه ( فيتناول كله ) اي كل المحل كقولك مسحت الحائط بيدي والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب ( واذا دخلت في محل المسح ) كما في الآية ( بقى الفعل متعديا الى الآلة ) فصار المحل شيئا بالآلة ( فلا يقتضى استيعاب الرأس بالمسح ) لان المسح مضاف الى اليد دون الرأس ( وانما يقتضى الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة ) لان ما بين اصابع اليد تعذر الصاقه ( فصار المراد به اكثر اليد ) وهو الاصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش واهذا يجب بقطعها تمام الية فاذا مسح الرأس بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو ثلاث اصابع ( فصار التبويض مرادا بهذا الطريق ) لا يحرف الباء كما زعم الشافى واذا قد ظهر ان المراد التبويض اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو حنيفة رحمه الله ذلك البعض مجمل غير معلوم الحكم من الآية

الاصاق ﴿ قوله ﴾ وذلك لا يستوعب الكل ﴿ اي كل الرأس عادة اذ عادة الله قد جرت في خلقه مقعر يد كل انسان اقل من محدب رأسه بل بان يكون مقعرا قدر ربع رأسه وحقيقة المسح يحصل بمجرد وضع اليد على الرأس ولصوقها به وذلك يأخذ ربع الرأس في العادة فيقدره به ولا حاجة الى المد ﴿ قوله ﴾ لان ما بين اصابع اليد تعذر الصاقه ) توجيهه تقرير الاستيعاب عادة غير التوجيه الذى ذكرناه تقريره ان وضع الآلة لا يقتضى استيعابا في العادة لان العاد لا توضع الا اليد بجميع اجزائها على الرأس فان ما بين الاصابع يظهر لكن تعذر الصاقه كذا قاله غالب الشراح ولا يخفى ان التوجيه الذى ذكرناه ايبين فتأمل تفهم ﴿ قوله ﴾ فصار المراد به اكثر اليد ﴿ وهو ثلاثة اصابع عملا بقاعدة ان للاكثر حكم الكل وفي هذا الرد على زفر حيث اجاز المسح باقل من ثلاثة اصابع \* فان قلت لم جعلت الثلاث اكثر اليد وهي اكثر الاصابع لاليد اذ اليد اسم لمجموع العضو المغيا برؤس الانامل والاباط \* قلت نظرا الى ان الاصابع هي الاصل في اليد باعتبار منفعتي الاخذ والبطش وكذا اوجب الشرع بقطع كلها دون ماسواها كمال الية هذا

اقل ما يطلق عليه اسم المسح هو شعرة او شعرتان وقيل لا بد من ثلاث شعرات عندهم كذا في حواشى فصول البدائع ( قوله وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ذلك البعض مجمل غير معلوم الحكم من الآية الخ ) ذكر في الكشف ان ( قوله فلا يشترط فيها الاستيعاب ) ولذا يقول مسحت وجهى بالمنديل ولم يصب وجهك منه الا بعضه



لمشايجنا رحمهم الله في تقدير فرض المسح طريقين احدهما ما ذكره المصنف رحمه الله والثاني ان البعض مجمل فيتعرف بالسنة وهي توجب ان تقدر بالربع على ما عرف الا ان في اثبات الاجمال نوع ضعف فلهدا اختار الشيخ ههنا الطريق الذي بينا فانه اسلم انتهى وبهذا يتبين ان الطريقة المذكورة في المتن ههنا ليس منها الاجمال ثم البيان بالحديث كيف والمقدر على ذلك هو ربع الرأس وفي الطريقة المذكورة ههنا هو ثلاث اصابع وفي كلام الشارح رحمه الله ما يوهم الغفول عن ذلك فلا تغفل ( قوله وقد بينه النبي عليه الصلاة والسلام بربع الرأس في حديث المغيرة ) وهو مارواه من ان النبي عليه الصلاة والسلام اتى سباطة قوم فبال وتوضاً ومسح على ناصيته واعلم ان المفروض في مسح الرأس عندنا هو قدر ثلاث اصابع في ظاهر الرواية وفي رواية ربع الرأس وفي رواية قدر الناصية كذا في المحيط للامام السرخسي والمفهوم منه هو ان يكون ربع الرأس غير مقدار الناصية والذي يفهم من عبارة صاحب الهداية وهي ان المفروض في مسح الرأس ٤٨٨ ﴿ مقدار الناصية وهو ربع الرأس ان

يكون عينه ( قوله ولقائل ان يقول القول باجمال الآية مشكل الخ ) يمكن دفعه بان الممتنع هو تأخير البيان عن وقت الحاجة الى البيان وتحقق الحاجة الى بيان مقدار المفروض قبل ذلك ممنوع لتحقق المفروض في ضمن العمل بالسنة وهي مسح الكل فيجوز ان يجري عليه الصلاة والسلام على سنة ويقتهبه الناس عايمها الى ان يبين للمغيرة ماهو الفرض بخصوصه فليتدبر ( قوله على ان يكون هذا

فاحتيج الى البيان وقد بينه النبي عليه الصلاة والسلام بربع الرأس في حديث المغيرة \* ولقائل ان يقول القول باجمال الآية مشكل لانه مبني على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله عليه الصلاة والسلام ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقاً لانه لم يبين ذلك قبله لبالقول ولا بالفعل والا لنقل لنا ولو سلم الاولية فلا ينبغي التأخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله عليه الصلاة والسلام اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضوراً في تلك السباطة والانتقاله الصحابة رضى الله عنهم واشتهر الرواية لان هذه حادثة يعم بها البلوى فلما لم يثبت ذلك علم ان الاجمال في الآية \* فان قلت دخلت الباء على المحل في قوله تعالى فامسحوا

ولا يخفى ان تفسير الشارح اكثر اليد بالاصابع ليس بظاهر ( قوله ولقائل ان يقول القول باجمال الآية مشكل الخ ) فان قلت اذا ثبت بهذا البحث ان الاجمال في الآية فمن اى قبيل تكون \* قلت من قبيل المطلق عند الشافعي ومن قبيل النص عند مالك وبعض مشايخنا اى نص في مسح الكل عنده وفي مسح البعض عندنا بهذه الطريق المذكورة في المتن ومن قبيل المجمل عند الآخرين وفيه الاشكال المذكور ( قوله فان قلت الخ ) الحق ان الباء اذا دخلت على المحل لا تقتضى الاستيعاب

اول وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم) يعنى بعد نزول الآية ( قوله ولم يثبت ذلك ) لا يبعد ( لا ) ان يقال ان كان ثبوت ذلك مما يجب تحقيقه في صحة هذا الاستدلال فوجب احسان الظن باصحابنا الحكم بان ذلك مقرر عندهم وان لم يبينوه لنا ( قوله لانه لم يبين ذلك قبله الخ ) لتليل لما ذكر من كون اجمال الآية مبني على ان يكون هذا اول وضوءه عليه الصلاة والسلام وقد ظهر اندفاع هذا بما ذكرنا من الجواب لانه ان اراد به تبين الفرض بخصوصه فتحقق الحاجة اليه قبل ذلك ممنوع وان اراد تبين مسح الرأس مطلقاً فعدمه ممنوع فتدبر ( قوله ولو سلم الاولية فلا ينبغي التأخير الخ ) انت خير بان اكثر الاحكام مشتركة في ذلك فالملخص فيها هو الملخص فينا نحن فيه والامر في ذلك سهل ( قوله فان قلت دخلت الباء على المحل في قوله تعالى الخ ) يعنى على المحل فديجاب عنه بان الحق ان الباء اذا دخلت على المحل لا تقتضى الاستيعاب لانها تقتضى عدمه فلا يرد السؤال وفيه بحث لان كتب



القوم مشحونة بان التبويض في مسح الرأس مستفاد من دخول الباء على المحل فيرد عليه السؤال بآية التيمم لامحالة فتدبر ( قوله مع ان الاستيعاب شرط فيه ) هذا هو ظاهر الرواية وفي رواية الحسن عن ابن حنيفة رحمه الله لا يشترط الاستيعاب بل الاكثر يقوم مقام الكل ( قوله والزيادة بمثلها جائزة الخ ) كذا في الكشف وقال المصنف رحمه الله في الشرح انما عرفنا **٤٨٩** الاستيعاب ثمة بالسنة المشهورة فجعلت الباء صلة ههنا بهذه الدلالة

ولعل تقريره اسلم لان كون ذلك من قبيل الزيادة على الكتاب محل كلام ( قوله الوجه اسم للكل ) وكذا الذراعان اسمان للمجموع ( قوله لان على الاستعلاء والدين يستعلى من يلزمه ) الذي يفهم منه هو ان معنى الالتزام الذي كانت له على في عرف الشرع من افراد الحقيقة اللغوية لان الاستعلاء الذي وضعت له على اعم من الاستعلاء صورة او معنى على ما صرحوا به وكلام صاحب الكشف والتحرير صريح في ذلك بخلاف كلام المصنف

( قوله يفهم منه الاستيعاب ) اقول لا يفهم منه كالمقيل لا بد لما سح الخفين من البلتين بآية خلف النبي و آية خلف اليسرى اللهم الا ان يقال ان الاستيعاب مفهوم من هذا ايضا الا ان عدمه

بوجودكم وايديكم في التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه \* قلت ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام لعمار رضى الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة بمثلها جائزة فجعل الباء زائدة \* فان قلت الحديث لا يقتضى الاستيعاب فلا يجعل الباء في الآية زائدة \* قلت الوجه اسم للكل يفهم منه الاستيعاب ( وعلى للالتزام فقوله له على الف درهم يكون ديناً ) لان على للاستعلاء والدين يستعلى من يلزمه ( الا ان يصل به ) اى بقوله ( الوديعه ) فيقول على الف درهم وديعة فحينئذ لا يثبت به الدين لان

لانها تقتضى عدمه والاول اعم ولا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص فلا يرد السؤال وانما اورد هذا السؤال دفعالوهم ماعسى ان يتوهم ذلك على ان لقائل ان يقول الزيادة على الكتاب نسخ وقد قال عليه السلام المائدة آخر القرآن الا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها وذلك يدل على ان جميع احكامها ثابتة ويمكن ان يجاب عنه بان الحديث المذكور يحتمل النسخ على ان الآحاد لا تعارض المشهور لكن مجرد دعوى الشهرة غير كاف هذا \* واجيب ايضا بان الاستيعاب في التيمم ثبت قياسا على الاصل وهو الغسل لان حكم الخلف في المقدار حكم الاصل وفيه نظر لانه يشكل بمسح الخلف فانه خلف عن الغسل ولم يأخذ حكمه في المقدار والتحقيق ان المسح بدل لاخلف والكلام في الثاني والفرق بينهما ان البسدل مشروع مع امكان المبدل منه وشرط الخلف تعسذر الاصل فكان البدل بمنزلة وظيفة مبتدأة شرعت فلا يلزم منه مرعاة المبدل بخلاف الخلف **قوله** وعلى للالتزام \* على في اللغة حرف موضوع للاستعلاء الحسى نحو زيد على الفرس او الحكمى نحو فلان امير على القوم وفي الشريعة للالتزام في الذم لان الدين يعلمون هو عليه ويركبه على مالصاحب الدين من العلو على من هو عليه ومن ثمة قيل ان لصاحب الحق يدا ومقالا **قوله** فقوله له على الف درهم الخ لان يقول له على الف وديعة اولكنها وديعة او الا انها وديعة او غير ذلك مما يكون مغيرا لصدر الكلام عن الايجاب في الذمة فينصرف الى الوديعه لما فيها

لما كان مر كوزا في العقول توهم فهمه منه مع انه مفهوم مما هو خارج عنه ( قوله فقوله له على الف درهم يكون ديناً ) لا يصلح تقريره على ان على للالتزام لانه بمعنى لزمى له الف درهم فكان المناسب ان يقول للالتزام او اللزوم كما مثل والالتزام كقوله تعالى كتب عليكم الصيام اى الزمتم به ويمكن ان يصحح تقريره عليه بجعل الالتزام اعم من الزام نفسه والزام غيره ( قوله لان على للاستعلاء ) اعم من ان يكون حسا نحو زيد على السطح او معنى كافي مستثنى اللزوم والالتزام



رحمه الله في الشرح فانه صريح في خلافه حيث قال وعلى للالزام لان حقيقة الكلمة من علو الشيء على الشيء تقول زيد على السطح ثم صار موضوعا للالزام لان اللزوم ٤٩٠ والوجوب من قضية لان ما يعلو الشيء

على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه ( فان دخلت ) كلمة على ( في المعاوضات المحضة ) كالبيع والاجارة والسكاح مثل قولك بعت هذا على الف درهم ( كانت بمعنى الباء ) التي تصحب الاعراض لان اللزوم يناسب الاصاق فان الشيء متى لزم الشيء كان ملصقا به لا محالة ولا يحتمل الباء على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من القمار ( وكذا اذا استعملت في الطلاق ) بان قالت لزوجهما طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف ( عندها وعنداني حنيقة للشرط ) لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء يلازم وجود الشرط كما قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اى بشرط ان لا يشركن فيحمل عليه اذا امكن

من وجوب الحفظ ولا يثبت به الدين وانما شرط الاتصال لانه مغير وهو لا يكون مفصولا وانما قال وديعة ولم يقل او عارية لان العارية في الدراهم والدنانير قرض والقرض دين الا انه يخالف الدين من جهة التأجيل وعدمه وانما اقتصر على الدين مع ان القرض دين في الذمة لان الدين اعم اذ كل قرض دين ولا عكس فلو ذكر الاخص لتوهم قصر الحكم عليه والدين ما لزم ببيع او شراء او صلح من جنابة او غير ذلك وكذا كل ما لزم بالعقود بخلاف القرض فان المراد به السلف ( قوله في المعاوضات المحضة ) اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والسكاح يعنى كانت الباء مجازا لتعذر العمل بالحقيقة وظهور علاقة المجاز لان اللزوم المستفاد منها يناسب اللزوم المستفاد من الباء لان الشيء اذ لزم الشيء كان ملصقا به ( قوله يجب ثلث الالف عندها ) وتبين منه ان على فيه بمعنى الباء عندها فتكون الالف عوضا لشرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض اجزاء المعوض لان ثبوت العوض والمعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر كالمضامين ( قوله وعنداني حنيقة للشرط فلا يلزم مهائى ) والطلاق رجعى ( قوله وكلمة على تدل على الشرط حقيقة الخ ) حاصله ان على في ذلك بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء اللزوم للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق \* فان قيل كلمة على داخلة على المال دون الطلاق وانه يقتضى كون المال شرطا دون الطلاق \* قلنا طالبا مطلوبها الطلاق بتبعية اتصال المال به فلما كان المال غير قابل للتعليق جعل دخولها عليه كدخولها على الطلاق للاتصال بينهما قال بعض المحققين الحق ان يقال انها حقيقة في اللزوم الصادق في ضمن ما يجب فيه

يلازمه انتهى اذ المفهوم منه هو ان ما وضع له على لغة هو الاستعلاء صورة وان استعماله في الالزام مجاز من باب ذكر الملزوم واردة الالزم ثم انه على هذا حقيقة شرعية لكلمة على كما اشار اليه صاحب التلويح ( قوله فيحمل عليه ) ترجيحاً للمحمول على الموجب بالحكم ( قوله ولا يحتمل الباء على الشرط ) انت خبير بان الكلام في على لافى الباء والظاهر انه سهو من قلعه تجاوزا لله عنه ( قوله يجب ثلث الالف ) كما لو قالت بالف درهم لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض ( قوله فيحمل عليه اذا امكن ) كما نحن فيه لان الطلاق وان دخل المال والمال غير قابل للتعليق بالشرط لكنه يصح تعليقه بالشروط لما كان المال فيه تابعا فان قلت وجوب المال مشروط بايقاع الطلاق فيكون طلقني شرطا وعلى الف مشروطا وكلمة على ما يوجب العكس قلت لما كان الكلام

متحددا جعل دخولها على المال كدخولها على الطلاق نظرا الى الغرض وقد اشار الى ذلك صاحب المنقى ( الشرط )



(قوله والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط) فلا يجب شيء في المثال المذكور عنده (قوله فان قلت ان اراد من اللزوم الخ) هذا السؤال مع جوابه المذكور مأخوذ من الشرح الاكمل لسكن ايرادها في هذا المقام مبنى على الغفول عما حققه فخر الاسلام ٤٩١ وحاصله ان كلمة على للزوم وليس بين الطلاق وبين ما لزمها

من المال مقابلة ليعتقد معاوضة فيحمل على الباء بل معاوضة لانه يقع الطلاق اولاً ثم يجب المال او بالعكس والتعاقب معنى الشرط والجزاء لا معنى للمعاوضة فكان الحمل عليه اولى من الحمل على الباء (قوله قلت للزوم بين الشرط والجزء لانهما الخ) وفيه بحث ظاهر لان المراد بالشرط ههنا هو ما علق عليه الحكم لا ما يتوقف عليه الشيء فيكون اللزوم بينهما بعارض التعليق كما ان اللزوم بين العوضين بعارض التضايغ فتدبر

(قوله والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط) رد عليهما حيث اوجبا ثالث الالف على من طلقها واحدة وقد قالت له طلقني ثلاثا على الف فوزما الشرط على اجزاء المشروط وتوجيه الرد انه لما يتوزع المشروط على اجزاء الشرط لعدم المعاوضة

والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا يرى انه لو قال لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلاثا فدخلت واحدة منها لم يقع شيء \* فان قلت ان اراد من اللزوم الذي يقابل الانفكاك فلا نسلم انه معنى على وان اراد به الوجوب فهو موجود في معنى المعاوضة لان العوض انما يجب في مقابلة العوض \* قلت للزوم بين الشرط والجزاء لذاتهما وبين العوضين بعارض التضايغ فكان الاول اقرب الى الحقيقة (ومن للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه له) اي للمخاطب (ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابى حنيفة) لانه جمع بين كلمة العموم وهي

الشرط المحض نحو بيايعتك على ان لا يشركن بالله شيئاً وانت طالق على ان تدخل الدار وما وجب فيه المعاوضة المحضة كعنى هذا على الف والمنازع فيه مما يصح فيه كل من الامرين لان الطلاق مما يتعلق بالشرط المحض ويصح الاعتياض عنه ولا مرجح لاحدهما على الآخر (قوله والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط) وذلك لان ثبوت المشروط والشرط بطريق المعاوضة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط وذلك محل بالمعاوضة بينهما بل مجموع الشرط علامة على لزوم كل المشروط (قوله قلت الخ) كانه اختار

الشق الثاني كاهو قاعدة المحجب عن السؤال المتردد بين اثنين فانه اما ان يختار احد الشقين ويدفع ما يرد عليه او يختار شقاً ثالثاً وهنا اختار الثاني والحاصل انها في الشرط بمنزلة الحقيقة المستعملة وكونها بمعنى الباء مجاز متعارف وذلك لان الطلاق يقبل الشرط ويكون معاوضة من جانب المرأة اذا وقع على مال والحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف عنده وعندنا بالعكس اولى لكن ماقاله ابو حنيفة ادق وارجح فان المعوض يثبت العوض مقارناً والمشروط يعقب الشرط لسبق منه عليه وليس بين الطلاق وبين ما لزمها من المال مقارنة لان الطلاق يقع اولاً ثم يجب المال وذلك معنى الشرط فحمله عليه اولى لقربه من الحقيقة (قوله ومن للتبعيض الخ) اتفق ائمة اللغة على ان من حقيقة في ابتداء

بينهما يتوزع الشرط على اجزاء المشروط لوجود العلة المذكورة (قوله اللزوم بين الشرط والجزء لذاتهما الخ) هذا المحجب اختار الشق الثاني من التردد واخذ يفرقه بين اللزوم الذي في معنى المعاوضة وبين اللزوم الذي في معنى الشرطية مراد باللزوم الوجوب وقوله من قبل فان الشيء متى لزم الشيء كان ملتصقاً به ناطقاً به اختار الشق الاول فيبتنايان



( قوله هذا شروع في بيان الضابطة الخ ) واعلم ان في بيان الضابطة بهذا الوجه للقوم طريقين احدهما ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها لا تدخل وان لم يكن فان كان اصل الكلام متناولا لها يدخل والا وكان في تناوله شك لا يدخل وهذا طريقة شمس الائمة السرخسي ومن تبعه كالمنصف وصاحب التقيح والآخرون ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها لا تدخل الا ان يكون صدر الكلام ﴿ ٤٩٢ ﴾ يقع على الجملة وهذا طريقة

فخر الاسلام ومن تبعه كصاحب المغني وقد ذهب على ذلك صاحب التلويح فزعم ان كل من ذكر عبارة القائمة بنفسها في الضابطة ذاهب الى انها اذا تناولها الصدر يدخل سواء كانت قائمة بنفسها اولا واعترض على صاحب التقيح ومبناه الغفول عن طريقة شمس الائمة وقصر النظر على كلام فخر الاسلام ( قوله احتراز عن الآجال المضروبة للثمن والاجارة ) ذكر في الكشف ان الغاية غير داخلية في مدة الاجارة فالاحتراز عنها ليس لان الحكم فيها الدخول بل لتمييز القائمة بنفسها عن غيرها فقط ثم ان كلام صاحب التقيح يدل صراحة على ان المراد بقوله موجود قبل التكلم وجود الغاية بصفة

من وكلمة التبعض وهي من فوجب العمل بحقيقتهمهما امكن فصار الامر متناولا بعضا عاما واذ قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وعندها له ان يعتقد جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للثنيين كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان تقدم الكلام عليه في العام ( والى لانتهاه الغاية فان كانت ) الغاية هذا شروع في بيان الضابط في ان الغاية متى تدخل في حكم المغيا لانها قد تدخل فيه كما في حفظ القرآن من اوله الى آخره وقد لا تدخل كقوله تعالى فظنرة الى ميسرة ( قائمة بنفسها ) اى موجودة قبل التكلم غير مفترقة في الوجود الى المغيا نحو المسجد والحائط قولنا موجودة قبل التكلم احتراز عن الآجال المضروبة للثمن والاجارة كالليل والغد ورمضان في آجرته او بعته الى رمضان او الى الليل او الى الغد فان هذه الاشياء توجد في المستقبل بعد التكلم وقولنا غير مفترقة

الغاية وفيما سواه على سبيل المجاز لرجوعه اليه وذهب بعض الفقهاء الى انها حقيقة في التبعض واليه مال فخر الاسلام وتبعه المنصف وهذا ليس بسديد لما ذكرنا \* واعلم ان المراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاه الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس ابتداء او انتهاء ( قوله وعندها ان يعتقد جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للثنيين الخ ) فرجع الخلاف الى من فاتها في مثل ذلك للتبعض عنده لانه الحقيقة المستعملة وليان عندها لانه مجاز متعارف ويرد على قوله لو قال من شاء من عبيدى العتق فهو حر فشاؤا عتقوا كلهم وكانوا ينبغي ان يعتقوا الا واحدا عملا بكلمة العموم والتبعض كما في الفرع والمذكور هنا وقد مر الفرق في بحث العام والكلام فيه ( قوله هذا شروع في بيان الضابط الخ ) اعلم انهم اختلفوا في دخول ما بعد الى في حكم ما قبلها فذهب النحاة في ذلك الى اربعة مذاهب \* احدها انه يدخل تحته حقيقة الا ان تجوز فيه بعدم الدخول فلا يدخل \* الثاني عكسه \* والثالث انه مشترك بين الدخول وعدمه وعليه المحققون منهم لا الى النهاية من غير دلالة على الدخول وعدمه وانما ذلك راجع الى الدليل \* والرابع انه يدخل ان كان من جنس ما قبلها ولا يدخل ان كان من خلافه وذهب الاصوليون الى ان الغاية

كونها غاية لا وجودها مطلقا وقول شارح فان هذه الاشياء توجد في المستقبل بعد التكلم ( ان ) ظاهر في خلافه وان امكن تأويله بذلك فتدبر ( قوله وقولنا غير مفترقة ) احتراز عن الليل يريد به غير ما وقع اجلا مضروبا للثمن او الاجارة فانه خارج بالقيد الاول على ما ذكره والذي يظهر من بعض ما أخذ الشارح من الشروح ان المراد بالليل ههنا هو المذكور في آية الصيام بخصوصه وفيه بحث لانه ايضا انما يوجد في المستقبل بعد التكلم



فيخرج ايضا بالقيء الاول اللهم الا ان يكون العبارة المذكورة مأولة كما اشرنا اليه ( قوله فانه يفترق في استحقاق اسمه الى محل آخر وهو النهار الخ ) كذا في الشرح الاكمل ولكنه محل بحث لان مبناه على ان يكون المراد من قولهم غير مفترقة في الوجود الى الغيا عدم الافتقار في استحقاق الاسم وهو تعسف لا يخفى على ان اللازم حينئذ هو الافتقار الى الغيا وافتقار ٤٩٣ الليل على ما ذكره الى زوال النهار دون نفس

النهار الذي هو الغيا  
لا يقال لو حمل الافتقار  
على الافتقار في الوجود  
على ما يتبادر لزم ان يكون  
الليل المذكور في آية  
الصيام من قبيل القائمة  
بنفسها وقد جعل المصنف  
رحمة الله من قبيل غير القائمة  
بنفسها لاننا نقول خروجه  
عن القائمة بنفسها باعتبار  
القيء الاول في تفسيرها  
لما كان المراد به وجودها  
قبل التكلم بصفة كونها  
غاية كائنها عليه فليتبر  
( قوله قال بعض الشارحين  
الخ ) يريد به جلال الدين  
التبائي وكلامه مبني على  
ان يكون المراد بكون الغاية  
غير مفترقة في الوجود  
الى الغيا عدم افتقارها  
اليه في استحقاق الاسم كما  
تقدم من الشارح ايضا  
افتقاء لآثره ومنع الشارح  
مبني على ان يكون المراد  
بذلك عدم افتقارها اليه  
في الوجود فلا يذهب

احتراز عن الليل فانه يفترق في استحقاق اسمه الى محل آخر وهو النهار  
لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال النهار ( كقوله له من هذا الحائط  
الى هذا الحائط لا يدخل الغايتان ) اي الحائطان في حكم الغيا لانها اذا كانت  
قائمة بنفسها لم يستتبعها الغيا ولا يلزم على هذا دخول المسجد الاقصى في حكم  
الغيا مع انه قائم بنفسه في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد  
الحرام الى المسجد الاقصى حيث دخل النبي عليه السلام في المسجد الاقصى  
لان ذلك ثبت بالمشاهير لا يجوز الى قال بعض الشارحين اقول يجوز ان يكون  
المرافق من هذا القبيل لانها قائمة بنفسها على التفسير المتقدم في القيام فدخولها  
يكون بفعل النبي عليه السلام لانه حين توضع اذار الماء على مرافقه الى هنا  
كلامه ولقائل ان يقول يمنع كون المرافق من هذا القبيل لان المرفق وهو  
مجتمع عظم العضد وعظم الذراع مفترق الى اليد في الوجود فلا يكون قائمة  
بنفسها ( وان لم تكن ) قائمة بنفسها ( فان كان اصل الكلام ) اي صدره  
( متناولا للغاية كان ذكرها ) اي ذكر الغاية ( لاجرا ما وراءها فتدخل )  
الغاية ( كما في المرافق ) في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع  
الى الابط و ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها فيكون قوله تعالى الى المرافق متعلقا  
بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل  
ولقائل ان يقول اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر المطلق

ان كانت قائمة بنفسها الى آخر ما ذكره المصنف من الضابط ولا يمتثل ما يناسب  
مذهب الاصوليين من مذاهب النحاة ( قوله ) احتراز عن الليل فانه يفترق في استحقاق  
اسمه الى محل آخر وهو النهار ) فيه بحث فان الليل لا يفترق في وجوده الى  
الغير بل هو قائم بنفسه ولهذا اورده فخر الاسلام في القسم الذي هو قائم  
بنفسه ( قوله ) ولقائل ان يقول يمنع كون المرافق من هذا القبيل الخ هذا البحث  
ظاهر اذ المرافق من القبيل الثاني ( قوله ) ولقائل ان يقول اذا قرن بالكلام  
الخ هذا الكلام مردود بوجهين احدهما ان ما قاله لاطهار فائدة الكلام  
الغيا من غيره لا توزيع فيه الثاني ان النص الواحد لا يمتنع ان يثبت حكمين  
مختلفين احدهما بعبارة والاخر اما بدلالته او باشارته او باقتضائه فما نحن فيه

عليك مافي كلام الشارح من الدغدغة والاضطراب ( قوله ) لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل انت  
خير بان هذا مع ما يتوجه عليه من السؤال لاتعاقله بما هو المذكور ههنا من الضابط لان مبناه على في الغاية لا تدخل  
تحت الغيا مطلقا كما افصح عنه صاحب التقيح فهو طريقة اخرى في ادخال المرافق تحت حكم الغسل فلا يذهب  
عليك مافي كلام الشارح من الخلط بين ( قوله ) ولقائل ان يقول اذا قرن الخ ) هذا البحث للقاضي الامام ابي زهد



وقد اجاب عنه المولى الفنارى بان هذا تحقيق لما وضع له مجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معاني مفرداته  
 وذا جار في كل مركب لانه اعتبار كل منهما مفردا واجيب ايضا عنه بان مراد القوم انه لو لم يذكر الى المرافق  
 لا فادى اجاب غسل المجموع ومع ذكره افاد اجاب غسل بعضه وهو من الكف الى المرافق فكأنه اسقط ما اوجب  
 في الكلام اجاب واسقاط بهذا الاعتبار لان فيه اجبا واسقاطا حقيقة فتدبر ( قوله ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق )  
 عطف على المنفى لاعلى النفي ( قوله وان هذه القاعدة غير مطردة لان من قال قرأت هذا الكتاب الخ ) اجيب  
 عنه بانه معدول به عن القاعدة المذكورة بقريئة ان المقام مقام الافتخار بالمعنى فلو قرئ هو ايضا لعده من المعنى  
 ولا يذهب عليك ان التخلف بالقرائن الصارفة والموانع لا يقدح في الصواب والقواعد ( قوله كآجال الايمان )  
 الظاهر انه مثال لما كان في تناول صدر الكلام له شك وفيه بحث اما ٤٩٤ على رواية الحسن فظاهر واما

ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة والفعل مع الغاية  
 كلام واحد للايجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط لانها ضدان فلا يثبتان  
 الا بخصين والمعنى مع الغاية نص واحد وان هذه القاعدة غير مطردة لان  
 من قال قرأت هذا الكتاب من اوله الى البيع لا يدخل الغاية عرفا قال صاحب  
 الكشاف الى تفيد معنى الغاية مطلقا ودخولها في الحكم وخروجها منه امر  
 زائد يدور مع الدليل ( وان لم يتناولها ) اى صدر الكلام الغاية ( او كان  
 فيه ) اى في تناوله ( شك ) كآجال الايمان مثل ان يحلف ان لا يكلم فلانا  
 الى رجب فان الاجل يدخل عند ابى حنيفة في رواية الحسن عنه لان  
 صدر الكلام يقتضى التأييد فذكر الغاية لاجرا ما وراءها وفي ظاهر

من الاول لانا اثبتنا الايجاب بالامر والاسقاط بالغاية لان المأمور به غسل  
 اليدين وهو تسييل الماء عليهما وذلك في نفسه تمتد فلا تجعل الغاية معه للمد  
 اذ هو تحصيل الحاصل فصرفنا ها للاسقاط اذ التأسيس خير من التوكيد فيكون  
 الايجاب ثابتا بالعبارة والاسقاط ثابتا بالاشارة لان الاول ظاهر من كل وجه  
 ومقصود بالنص ومسوق له بخلاف الثاني وان كانا ثابتين بالتعلم واما العرف  
 فلا يقتضى الا على اهله لا على الخطابات اللغوية فلا يرد عدم دخول الغاية  
 في قوله قرأت هذا الكتاب من اوله الى كتاب البيوع ( قوله قال صاحب  
 الكشاف الخ ) لافائدة في نقل كلام الكشاف لانهم لم يقولوا ذلك بغير دليل

على ظاهر الرواية فلان  
 مبناه ان في حرمة الكلام  
 ووجوب الكفارة في  
 موضع الغاية شكا على  
 ما صرحوا به وذكره  
 الشارح لا للشك في تناول  
 كما هو المذكور في المتن  
 وكان منشأ الاشتباه على  
 الشارح هو لفظ الشك  
 وانت خير بان هذا  
 الشك غير ذلك الشك  
 بل لاتعلق لاحدهما بالآخر  
 كيف وحرمة الكلام  
 ووجوب الكفارة ترتب  
 كل منهما على دخول  
 الغاية في الحكم وعدمها  
 يترتب على عدمه فاعتبارها  
 في ضابطة دخول

الغاية وعدم دخولها يكون مصادرة ظاهرة فليتدبر ثم اعلم ان صاحب التنقيح مع اختياره ( وهو )

في بيان الضابطة طريقة شمس الأئمة اسقط قوله او كان فيه شك وكأنه ادرجه فيما لم يتناوله صدر الكلام والعلم عند الله  
 الملك العلام ( قوله لان صدر الكلام يقتضى التأييد ) فيكون مما كان اصل الكلام متناولا للغاية ثم ان ذكر

( قوله لانها ضدان فلا يثبتان الا بخصين ) اقول انما يكونان ضددين اذا كانا بالنسبة الى امر واحد وهما هنا  
 بالنسبة الى امرين لان الاول اجاب الفعلي الى الغاية على وجه تكون داخله والثاني اسقاط ما وراءها عن حكم  
 الغسل فيجوز ثبوتها بنص واحد وثبتن كان محصل الثاني اسقاط الفعل عما وراءها والايجاب والاسقاط  
 وان كان بالنسبة الى الفعل وهو امر واحد لكن محلهما من اليد مختلف فلم يكونا ضددين بحسب محلها منها



الرواية عنه وهو قولهما لا يدخلان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة في موضع الغاية شكاً فلا تدخل ( فذكرها لمده الحكيم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم ) في قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل ( وفي للظرف لكنهم اختلفوا في حذفه ) اى في حذف ( واثباته في ظروف الزمان ) \* اعلم ان في الكلام اضماراً تقديره وفي للظرف ولم يختلف اصحابنا في ذلك ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في قوله انت طالق غدا او في غد فاذا قال انت طالق غدا ان لم يكن له نية يقع في اول النهار فاذا نوى اخره يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق وان قال في غد ولم يكن له نية يقع في اول النهار اتفاقاً وان نوى اخره يصدق عند ابن حنيفة ديانة وقضاء وعندها يصدق ديانة لا قضاء كما في المسألة الاولى وهذا معنى قوله ( وقالها سواء ) لانه اضاف الطلاق الى الغدونية جزء منه خلاف الظاهر لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء ( وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى آخر النهار ) بان في اذا حذف اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضى استيعابه لانه شبه المفعول به فلا بد ان يكون واقفاً في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء واذا ثبت في بصير الظرف جزءاً مبهماً من النهار فيكون نيته بياناً لما ابهمه لا تغييراً لحقيقة كلامه فيصدق القاضي ( واذا اضيف ) الطلاق ( الى مكان ) بان قال انت طالق في الدار ( يقع ) الطلاق ( في الحال ) حيثما كانت اذا اختصص للطلاق بالمكان

وهو قرآن الاحوال **قوله كالليل في الصوم الح** واعترض بان الليل قائم بنفسه لانه لا يفتقر في وجوده الى غيره ولهذا اورده فخر الاسلام في القسم الذي هو قائم بنفسه فكيف يستقيم ذكره في القسم الذي هو غير قائم بنفسه واجيب بانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل آخر فلا يكون قائماً بنفسه ولهذا ذكره شمس الأئمة في القسم الذي هو غير قائم بنفسه وفيه نظر لانه ان اريد بالمحل الآخر مقابلاً لانتها الغاية فلا نسلم ان الليل كذلك لانه زمان ليس في مقابله محل وان اريد مطلق المحل فلا نسلم ان مثل الحائط والبنيان قائم بنفسه مع انه يحتاج في وجوده الى محل **قوله وفي للظرف** اى بمعنى انها تفيد اشتمال المجرور بها على ما قبلها اشتمالاً مكانياً او زمانياً تحققة انحو الماء في الكوز والصلاة في الليل او تشبيهاً نحو زبد في نعمة والدار في يده **قوله وان نوى آخره يصدق عند ابن حنيفة** اما اذا لم تكن له نية تعين الجزء الاول للوقوع لعدم المزاحم **قوله اذا اختصص للطلاق بالمكان** اذا الواقع في مكان واقع في جميع الامكنة فلا يصلح ان يكون شرطاً

رواية الحسن ههنا  
استطردى والمراد ذكر  
ظاهر الرواية كالايجزى  
( قوله في قوله تعالى اتموا  
الصيام الى الليل ) فان الصيام  
لا يتناول الليل اذ مطلقه  
ينصرف الى الامساك ساعة  
بدليل مسألة الحالف ( قوله  
اذا اختصص للطلاق  
بالمكان ) لانه اذا اتصفت  
بالطلاق في مكان اتصفت به  
في الامكنة كلها فاذا  
لم يصلح للتخصيص لم يصلح  
لان يجعل شرطاً فيكون  
تعليقاً



( قوله بان اراد بقوله في الدار في دخولك الدار ) لان اللفظ يحتمله فيصدق بينه وبين الله تعالى ولكنه خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء ( قوله شاغلا له ) حال من الطلاق والضمير الجبرور للدخول ولا يجوز ان يكون خبرا بعد خبر ليكون كما هو المتبادر لانه حينئذ ينعكس المعنى ( قوله فيتعلق بالدخول ) يعنى ان الطلاق يتعلق بوجود الدخول فيصير كالمعلق به فلا تعلق حتى تدخل ( قوله اعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى الخ ) الجواب عنه ان الزمان عرض لكنه ممتد باعتبار تجدد امثاله وانقضاء افراده شيئا فشيئا فيكون في حكم الجواهر الباقية بخلاف الدخول مثلا ( قوله والاولى فيه ان يقال الخ ) يعنى ٤٩٦ ﴿ ان هذا الاعتراض بطريق

المعارضة قاذح في تمام التعليل المذكور فينبغي ان يعدل عما ذكر من المدعى ويقال ان كلمة في ههنا على حقيقته والمصدر زماني ثم ان هذا الوجه لا ينافيه قول المصنف فيصير يعنى الشرط لانه باعتبار المال كافي تقدير كونه بمعنى مع لكن كلامه في الشرح مقصور على الوجه المذكور اولا بقى ههنا بحث وهو ان الوجه الذي جعله الشارح اولى ذكره صاحب التاويل في قوله انت طالق في دخولك الدار حيث كان الفعل مذكورا ونقله الشارح رحمه الله الى قوله انت طالق في الدار حيث كان الفعل مضمرًا

( الا ان يضم الفعل ) بان اراد بقوله في الدار في دخولك الدار ( فيصير بمعنى الشرط ) لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى فصار بمعنى مع مجازا لان في الظرف معنى المقارنة فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه اعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح للظرفية والاولى فيه ان يقال يوضع المصدر موضع الزمان كثيرا والمراد وقت دخولك وفي قوله بمعنى الشرط دون ان يقول للشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط فيقع الطلاق بعده ولكن الاول اصح لانه لو قال لاجنية انت طالق

ليكون تعليقا والبقية فيه ان المكان الداخل عليه حرف في موجود في الحال فيكون التعليق به تمييزا بخلاف الزمان فانه معدوم فالتعليق به يكون تعليقا معنى فيعمل عمل التعليق حقيقة والتحقيق ان الاضافة تجعل ما بعدها حرفا وهو يتضمن نوع تعليق والتعليق لا يتصور الا في امر معدوم وذلك في الزمان لان اجزائه توجد شيئا فشيئا بخلاف المكان فانه لجميع اجزائه موجود فلا يتصور التعليق به واذا عدم التعليق كان ارسالا للطلاق والطلاق المرسل لا يتوقف على شيء لان الطلاق يتوقف اذا كان معلقا بشيء حقيقة او معنى نحو انت طالق ان كملت زيدا او انت طالق في غد كما انه قال انت طالق اذا جاء الغد ﴿ قوله الا ان يضم الفعل ﴾ استثناء من قوله يقع في الحال تقريره اذا اضيف الطلاق الى مكان وقع في الحال الا ان يضم الفعل الذي هو المصدر بان تنوى دخولك الدار اى وقت دخولك الدار من باب وضع المصدر موضع الزمان حينئذ لا تطلق في الحال وتصير بمعنى الشرط ويتعلق الوقوع بالدخول فيصدق ديانة لاقضاء لان اللفظ وان كان يحتمل ذلك من حيث ان الدخول حال في الدار وسبب للكينونة فيها بخلاف الظاهر ﴿ قوله لان في الظرف معنى المقارنة ﴾

وانت خير بانه لا وجه للقياس لانه يكون في الصورة الثانية تأويل في تأويل بخلاف الصورة ( من ) الاولى فتدبر ( قوله اشارة اليه ) اى الى انه لا يكون شرطا محضا ( وقوله وقال بعضهم انه مجاز للشرط ) لمناسبة بينهما اذ الحكم يتعلق بكل واحد منهما غير تعلق التأثير ( قوله لكن الاول اصح لانه لو قال لاجنية الخ ) يعنى ان كلام علمائنا في جواب هذه المسئلة يدل على ان كلمة في فيما نحن فيه ليست مستعارة للشرط ( قوله وفي قوله بمعنى الشرط دون ان يقول للشرط اشارة اليه ) اى الى انه لا يكون شرطا محضا اقول هذا ممنوع وانما يكون مشيرا اليه ان لو قال فيصير متضمنا معنى الشرط ولذا عد صاحب تلخيص المفتاح انما في ادوات القصر لتضمنه معنى ما والا فتعال التفات انى انه اشار بلفظ التضمن الى انه ليس بمعنى ما ولا حتى كأنهما لفظان مترادفان اذ فرق بين



المحض فيكون ما ذكر  
 دليلا انيسا على اصحية  
 الاول ولايسا في ذلك  
 كون جواب هذه المسئلة  
 من فروع ذلك الاعتبار  
 كما يفهم من التلويح فتدبر  
 (قوله بناء على انه لو قال  
 انت طالق امس يقع  
 في الحال) لما تقرر ان  
 من اقر بطلاق يكون  
 ذلك ايقاعا منه في الحال

ان يكون في الشيء معنى  
 الشيء وان يكون الشيء الشيء  
 على الاطلاق وليس كل  
 كلام يصاح فيه ما ولا يصاح  
 فيه انما (قوله يقع ايضا  
 في الحال) اقول لا يقال انه  
 لا يقع في الحال لان الطلاق  
 المذكور اول اقد وقع  
 في الحال قبل ان يقول  
 قبلها واحدة فلا يمكن  
 ايقاع طلاق آخر لان  
 المسئلة مفروضة في غير  
 المدخول بها لاننا نقول  
 لما وصف الواحدة بقوله  
 قبلها واحدة وصار الكلام  
 مقيدا بقيد والكلام المقيد  
 يعتبر مع قيده جملة واحدة  
 على ما سبق في الشرح صا  
 كالو قال انت طالق تطلقين

طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط لطلقت  
 كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق كذا في الحانية (فمع للمقارنة) اي لمقارنة ما قبلها  
 لما بعدها واذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق تنتين (وقبل  
 للتقديم) اي لسبق ما وصف بها على ما اضيفت اليه حتى لو قال لها وقت الضحو  
 انت طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده  
 (وبعد للتأخير) اي لتأخير ما وصف بها عما اضيفت اليه (وحكمها) اي حكم  
 بعد (في الطلاق ضد حكم قبل) قيد بقوله في الطلاق احترازا عن الافرار فان  
 مضادة حكم بعد بحكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال اقلان على درهم بعد  
 درهم او بعده درهم يلزمه درهمان في صورتين لان معناه بعد درهم وجب  
 على او بعده درهم قد وجب على فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال له على درهم  
 قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبله درهم يجب درهمان فكان  
 حكمها في الصورة الاولى ضد حكم قبل لاني الصورة الثانية (واذا  
 قيد) كل واحد من قبل وبعد (بالكنياية كان صفة لما بعده) حتى  
 لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع تتان لان الطلاق  
 المذكور اول يقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال  
 يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان وفي  
 قوله بعدها واحدة البعدية صفة الاخيرة فتبين بالاولى ويلغو الثانية لفوات المحلية  
 (واذا لم يقيد) بالكنياية (كان صفة لما قبله) فلو قال لغير المدخول بها انت طالق  
 واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان القبالية تكون صفة للاولى فتبين بها فلا يقع  
 الثانية لفوات المحلية ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة يقع تتان لان

من حيث احتوائه على المظروف بجوابه (قوله ولو قال له على درهم قبل درهم)  
 يجب درهم واحد لانه صفة للاول فكأنه قال درهم قبل درهم يجب على في المستقبل  
 ولو قال قبله درهم يلزمه درهمان لكونه صفة للآخر اي درهم قبله درهم قد وجب  
 على والحاصل ان الافرار مخالف للطلاق لان الطلاق لا يقع مطلقا في قبل وفي بعد عند  
 اتصالها الكنياية لان الطلاق لا يقع لعدم المحلية والدرهم بعد الدرهم يجب دينا  
 (قوله انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة) اي واحدة ثانية قبل واحدة  
 وبهذا الثبوت خرجت المرأة عن محمية الطلاق الثاني بخلاف قبلها واحدة فان القبالية  
 وقعت صفة للواحدة الثانية لانها فاعل للظرف فيكون هي المتصفة بالقبالية والمراد  
 الصفة المعنوية لالثمت النحوى والا فالحملة الظرفية اعنى قبلها واحدة صفة  
 للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية



البعديّة تكون صفة للأولى فاقضى إيقاع الأولى في الحال وإيقاع الثانية قبلها فتقرنان قيدنا مسائل القبالية والبعديّة بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع ( وعند الحاضرة فإذا قال لغيره لك عندي ألف درهم كان ودعة لان الحاضرة تدل على الحفظ دون اللزوم ) لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل القرب من يده فيكون امانة والقرب من ذمته فيكون ديننا فيثبت الاقل وهو الودعة دون اللزوم لان اللزوم في الذمة لا يكون عند حضرته حقيقة الا اذا وصل الدين وقال لفلان عندي ألف درهم دين تحيّد يكون اقرارا بالدين لان الدين محتمل كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيراً له ( وغير يستعمل صفة للنكرة ) بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة ( ويستعمل استثناء ) لمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغير لما قبله في الحكم ( كقوله له على ألف درهم غير دائق بالرفع يلزمه درهم تام ) لانه صفة الدرهم اي درهم مغير للدائق وهو سدس درهم

بل إيقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يحتمل إيقاعاً في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال ( قوله لانه في المدخول بها يقع الجميع ) لوجود المحلية لقيام العدة ( قوله لان عند عبارة عن القرب ) فيه شيء لان عند موضوعه للحاضرة وهي تدل على الحفظ لا اللزوم كما ذكره المصنف رحمه الله الا ان يقال هي موضوعه للقرب عادة ولغة وللحاضرة شرعا فلا ينافي قوله لان اللزوم في الذمة ليس عند حضرته حقيقة لان الدين وصف في الذمة وقوله عندي مجاز لان العنديّة وهي لا تتصور في الدين اذا الحاضرة للوجود المشاهدة حقيقة والدين ليس كذلك \* فان قلت لم يحتمل على العارية مع انها امانة في يد المستعير \* قلت عارية الدراهم والدنانير فرض فيثبت في الذمة فيكون ديننا فثبت لذلك \* قوله وغير تستعمل صفة للنكرة \* حالة اضافتها الى المعرفة اضافة معنوية نحو جاني رجل غير زيد لانها نكرة لا تتعرف بالاضافة الى المعارف لتوغلها في الابهام \* فان قلت فما تصنع في قوله غير المغضوب عليهم فانها وقعت صفة للمعرفة وهي الذين \* قلت لانه في معنى النكرة لعدم ارادة المتعينين اولان غير اذا وقعت بين متضادين وكانا معرفتين يتعرف بالاضافة كقوله الحركة غير السكون وكذا هاتين لان المنع عليهم والمغضوب عليهم متضادان ( قوله لانه ) اي في قوله غير دائق صفة الدرهم ومقتضى الوصف بالغيرية ان لا يكون الدرهم المقربه دائقا ( قوله وهو ) اي الدائق سدس درهم وقيل ربهه ويمكن الجمع بينهما بالاصالة على اختلاف العرف

( قوله لانه في المدخول بها يقع الجميع ) لانها لا يتبين بالاولى ( قوله لان اللزوم في الذمة لا يكون عند حضرته ) انت خير بان هذا وجه آخر لتعين الحمل على الودعة ذكره بعضهم فلا وجه لضمه الى الوجه الاول كما لا يخفى على من تأمل الا يرى ان الكلام يتم بقوله فيثبت الاقل وهو الودعة دون اللزوم كما في الكشف ( قوله بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة ) التعرض له ههنا خصوصا بهذه العبارة فيه من الركافة ما لا يخفى مع ما فيه من الاجمال المحل لانه ليس على الاطلاق



احترز به عن الدرهم الذي هو دائق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دائق (ولو قال بالنسب كان استثناء فيلزمه درهم الادائق وسوى مثل غير) في كونه صفة واستثناء (ومنها) اي من حروف المعاني (حروف الشرط) اي كلماته (فان اصل فيها) اي كلمة ان اصل في الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى الشرط وليس لها معنى آخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط وكلمة ان حرف فسمى الكل باسمها تغليا لها لاصالتها (وانما تدخل على امر معدوم على خطر) اي محتمل للوجود والعدم الجار والمجرور صفة امر (ليس بكائن لاحالة) الجملة صفة لخطر

(قوله احترز به) اي المفسر بقوله غير دائق (قوله فيلزمه درهم الادائق) لان الدرهم المقربه يتقص دائقا فيكون اللازم للذمة اما خمسة اسداس الدرهم او ثلاثة ارباعه على اختلاف القولين وبهذا ظهر الفرق بين الوصفية والاستثناء كما ظهر في نحو جاني رجل غير زيد وجاني القوم غير زيد فان الاول لا تعرض فيه لزيد بنفي ولا اثبات والثاني مفيد للحكم عليه بعدم الحجيء وكذا لو قال لفلان على دينار غير عشرة بالرفع لزمه دينار لما ذكرنا ولو نصبه فكذا خلافا لهما فانه عنده لا يلزمه الا قدر فيه عشرة دراهم فمحمد جعل الاستثناء منقطعا وما جملا متصللا وذلك بطريق البيان وذلك بطريق المعارضة (قوله اي كلماته) انما فسر الحروف بالكلمات لان ادوات الشرط ليست كلها حروفا بل الحروف منها ان ولو وما سواها اسما والكلمات تشمل الحروف والاسماء وكان الشارح رحمه الله اعذر عن تعبير المصنف بالحروف لشيثين على سبيل البدل احدهما انه اراد بالحروف الكلمات لا الحروف المصطلحة وثانيهما يجوز انه اراد الحروف المصطلحة تغليا لان على بقية الادوات لاصالتها اذ كل واحد من الاسماء التي يجازى بها تبع لان في المجازاة وانما قلنا على سبيل البدل لانه لا يمكن الاعتذار بهما معا لكنها للمنافاة بينهما (قوله وليس لها معنى آخر سواه) لك ان تقول لانسلم ذلك لانها تكون نافية ايضا نحو وان من شيء الا يسبح بحمده ومخففة من الثقيلة وعامله عمل ليس والجواب ان المراد حالة كونها للشرط ليس لها معنى سواه وعامله عمل ليس نحو ان هو مستوليا على احد بخلاف غيرها من الادوات فانها تكون لها معان اخر حالة كونها للشرط مثل حين واين الشرطيتان فان الظرفية لازمة لهما (قوله محتمل للوجود والعدم) المناسب ان يقول محتمل للوجود فقط لان العدم قد تقدم ذكره او يقول اي نحو ان يوجد وان لا يوجد والحاصل ان شان مدخولها ان يكون مترددا بين ان يكون وان لا يكون فلا يستعمل في قطعي الوجود والعدم الا لتزله منزلة المشكوك لكنته (قوله ليس بكائن لاحالة)

(قوله لانها مختصة بمعنى الشرط) وليس لها معنى آخر سواه (يعني في حالة كونها للشرط بخلاف غيرها من الادوات فانها يكون لها معان اخر في تلك الحالة مثل الظرفية في حين واين للشرطيتين فلا يرد عليه ان ان يجيء للنفي وغيره لكن هذا انما يتمشى على قبول الامامين في اذا دون قول الامام كاسيحيء فتدبر (قوله اي محتمل للوجود والعدم) عبارة عامة الكتب اي محتمل للوجود فقط وهو الاظهر لكن مراد الشارح بالعدم العدم بقاء (قوله الجملة صفة لخطر) الظاهر انه سهو من قلمه التبريف

(قوله وليس لها معنى آخر سواه) فيسه نظر اذ قد تكون نافية نحو ان نظن الاظنا وكأنه يريد انها ليس لها معنى آخر سواه يكون مقارنا له كالظرفية المقارنة للشرطية في اذا المجازى بها عندها (قوله الجملة صفة لخطر) فاسد لان الخطر كائن



اذالصواب انه صفة بعد صفة لامر ثم ان قول المصنف رحمه الله لا محالة قيد للمنفى لالتنفي فلا تغفل (قوله هو الحمل على الشيء او المنع عنه) الاول نحو قوله ان قدم زيد فعبدي حر والثاني نحو ان دخلت الدار فانت طالق (قوله وذلك لا يجوز في الممتع والمتحقق الوقوع) اذ الفائدة ﴿ ٥٠٠ ﴾ في الحمل على الممتع والمنع عن

سجى بها للتأكيد وانما تدخل عليه لان المقصود من دخولها هو الحمل على شيء او المنع عنه وذلك لا يجوز في الممتع والمتحقق الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا لانه مما سيكون البتة عادة ( فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا لم تطلق حتى يموت احدهما ) لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه ما لم يموت احدهما يكون وقوع الطلاق محتملا فاذا مات الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث لهما ان لم يدخل بها لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان

الجملة صفة لخطر الظاهر انه صفة تالفة لامر اي امر ليس بكائن اي بمجرد لا محالة وكان الاولى عدم ذكر هذه الجملة الاستغناء عنها بما هو قبلها اذ هو بصدد الاختصار ( قوله لان المقصود من دخولها هو الحمل على الشيء او المنع ) مثال الاول ان قدم زيد فعبدي حر ومثال الثاني ان دخلت الدار فانت طالق ولا بد من التقييد بالغالب حتى لا يرد لو قال لامرأته ان حضت فانت طالق فانه يمين وليس فيه حمل ولا منع ( قوله وذلك لا يجوز في الممتع والمتحقق ) اذ الفائدة في الحمل على الممتع والمنع عن المتحقق والمنع عن الاول والحمل على الثاني تحصيل الحاصل ( قوله فلا يقال ان جاء الغد ) وكذا لا يقال ان عشت دائما لان ذلك ممتنع ولك ان تقول الحيض من الامور السائلة البتة عادة مع انهم استعملوا فيه ان واذا فقالوا اذا قال لامرأته ان حضت فانت طالق واذا حضت فكذا والجواب ان ان تستعمل في قطعي الوجود والامتناع لتنزله منزلة المشكوك لنكتة ( قوله فاذا مات الزوج ) اي قرب موته على وجه لا يسع فيه انت طالق فقد وجد الشرط فتطلق ثلاثا ( قوله لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة ) ولا علة لغير المدخول بها والطلاق وقع قبيل الموت في زمان لا يسع التلفظ بالطلاق فبان لا الى عدة فر عليها الموت وهي ليست في العصمة \* فان قات لم لا يقولوا انها تطلق عقيب موته فترث \* قات الشرط مشروط بالمعجز عنه وذلك يحصل قبيل موته في زمان لا يسع التلفظ به فلو قلنا بعدم الوقوع في هذا الزمان فكان لا يقع الطلاق بعد الموت من باب اولي فلها الميراث لوجود شرطه وهو العدة

المتحقق والمنع عن الاول والحمل على الثاني تحصيل الحاصل ( قوله لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة ) واذا كانت غير مدخول بها لا يكون لها عدة بالطلاق كما مر غير مرة

لا محالة فكيف يقال انه ليس بكائن لا محالة والحق انها صفة اخرى لامر سجي بها للتأكيد ولا محالة معناه لا بد اي قطعا قيد للمنفى فيتوجه النفي اليه يعني انها تدخل على امر ليس بكائن قطعا ولكنه محتمل الكون وعدمه وهذا معنى دخولها على امر معدوم على خطر اي على خطر الوجود كما نبه عليه بقوله اي محتمل للوجود والمدمم فيكون تأكيده له ( قوله وذلك لا يجوز في الممتع والمتحقق الوقوع ) بخلاف المحتمل للوقوع وعدمه نحو ان دخلت الدار فانت طالق في المنع وان

دخلت الدار فانت حر في الحمل اقول وانى شبهة ان يقول المنع جائز في الممتع الوجود نحو ان (قوله)

اجتمع الضدان على موضع واحد فانت طالق فان قائله يريد به المنع من الطلاق حيث علقه بالحال وجوابه ان هذا منع لنفسه عن الجزاء وليس المقصود من دخول ان الا المنع لغيره مثلا عن الشرط والحمل له عليه وهذا انما يتصور فيما اذا كان فعل الشرط على خطر الوجود لتقييد الحمل عليه والمنع عنه فتأمل



دخل بها فلها الميراث لو وقع الطلاق قبيل موته وكذا ان ماتت لان قبيل موتها يوجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط ( واذا عند نكحة الكوفة تصاح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها ) اى بكلمة اذا يعنى تستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء وعبر عن الاستعمال بالمجازاة لان المقصود من الشرط والجزاء الجزاء والشرط وسيلة اليه فسمى استعمال الشرط باسم ما يقصده ( مرة ) كقول الشاعر

واذا تصبك خصاصة فتجمل

( قوله لو وقع الطلاق قبيل موته ) \* ان قيل هو في الجزء الاخير من الحياة وهو عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالمفوض عند الشرط \* قلنا هو امر حكيم فلا يشترط له ما يشترط له حقيقة التعليق بل يكفي بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة حياته فانه يترك الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التعليق ( قوله وكذا ان ماتت ) هي تطلق ثلاثا قبيل موتها لساعة لطيفة لا يسع فيها كلمة التخليق وفي النوادر لا تطلق بموتها لانها مالم تمت فالتخليق من الزوج متصور وبعد موتها لم تبق محلا للطلاق بخلاف الزوج فانه اذا اشرف على الهلاك وقع اليأس عن فعل التخليق فيه والصحيح ان موتها كموته لتحقق الشرط وهو العجز بموت كل منهما واذا حكمنا بوقوع الطلاق قبل موتها لا يرث منها الزوج لانها بانت قبل الموت فلم تبق بينهما زوجية لانها اذا اشرفت على الهلاك فقد بقي من حياتها ما لا يسع التكلم بالطلاق وذلك القدر من الزمان صالح لا يقع الطلاق فوجد الشرط والمحل باق وانما حكمنا بالبينونة مع ان المعلق صريح لانتهاء العدة لغير المدخول بها لان الغرض ان الوقوع في آخر جزء لا يتجزى فلم يله الا الموت وبه تبين \* ولقائل ان يقول اذا كان الباقي من الزمان قدر لا يسع التكلم بالطلاق بالنسبة اليها فينبغي ان لا يقع الطلاق لان المحل لا يسع الطلاق بخلاف موته فتأمل \* قوله واذا عند نكحة الكوفة \* يعنى تصاح للوقت وتستعمل بمعنى وقت حصول مضمون ما يضيف اليه فلا يجوز بها الفعل فيما هو قسماي الوجود فيستعمل للشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخلت عليه ويجزم بها المضارع ويكون استعمالها حينئذ في امر على خطر الوجود \* قوله على السواء \* يعنى من غير ترجيح لاحد الاستعمالين على الآخر مع نبوت الاسمية لها في الحالين ولا يلتفت الى ما قيل من انها في ذلك حرف مرادف لان الشرطية لما يفوت عليه البيانية ( قوله كقول الشاعر واذا تصبك خصاصة فتجمل ) \* اوله \* واستغن ما اغناك ربك بالقنى

( قوله واذا تصبك  
خصاصة فتجمل ) اى  
ان تصبك فقر ومسكنة  
فاظهر القنى في نفسك  
بالزبن وتكلف الجميل  
او كل الجميل وهو الشحم  
المداب تعففا



( قوله معناه ان تصبك الخ ) انت خير بان دخول الفاء في جوابه لا يجدي شيئا لان غاية الدلالة على ان فيه معنى الشرط وهو مسلم عند الخصم وانما النزاع في سقوط معنى الوقت عنه وليس في البيت دليل على ذلك الا يرى الى انه لو قيل ومتى تصبك خصاصة فتجمل لاستقام اللفظ والمعنى من غير سقوط معنى الوقت وقد يستدل على ذلك بكون اذا في البيت مستعملا فيما ليس بقطعي واذا ظرفا لا يستعمل الا في المقطوع لكنه يجوز ان يقال انه من قبيل تنزيل المشكوك منزلة المقطوع ﴿ ٥٠٣ ﴾ لامر ما كاعلم في علم المعاني ( قوله وذا

معناه ان تصبك لدخول الفاء في فتجمل وذا مخصوص بان ( وقد لا يجازى بها اخرى ) اي مرة اخرى كقول الشاعر

واذا تكون كرهية ادعى لها \* واذا يحاس الحيس يدعى جندب  
اذا هنا للوقت ( واذا جوزى بها يسقط الوقت عنها كأنها حرف شرط )  
فصارت بمعنى ان ( وهو قول ابى حنيفة ) واذا يكون مشتركين الوقت  
والشرط فاذا استعمل في احدهما لم يبق الاخر مرادا عنده وهو مذهب الكوفيين  
( وعند نحاة البصرة هي ) اي اذا موضوعة ( للوقت وقد تستعمل للشرط )  
مجازا ( من غير سقوط الوقت عنها مثل متى ) بل اذا اولى بعدم السقوط لان المجازاة  
لازمة في متى في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة متى لم يسقط معنى الوقت عن

معناه عد نفسك غنيا واطهر الغنى مدة اغناء الله اياك واذا اصابتك مسكنة وفقر  
فاصبر صبرا جميلا من غير جزع وشكوى او اظهر الغنى بالتجمل والتزين كيلا  
يطلع الناس على حالك والشاهد فيه حيث جزم باذا تجمل لانها بمعنى ان لان اصابة  
الخصاصة من الامور المترددة واذا اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر  
الكاثر الذي لا يرب فيه نحو محي الغد فلولا لم تكن اذا هنا بمعنى ان الشرطية لما جاز  
استعمالها في الامر المتردد ( قوله معناه ان تصبك لدخول الفاء في فتجمل وذا  
مخصوص بان ) قلت في هذا الدليل نظر لان تقاضيه بقول الشاعر  
اذا ما لقيت بنى مالك \* فسلم على ايهم افضل

ولان سلم ان الفاء مخصوصة بجواب ان ( قوله

واذا تكون كرهية ادعى لها \* واذا يحاس الحيس يدعى جندب )  
الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس  
اتخذوه وحاصل المعنى انه يقول اذا كان امر شديد وقتل وحرب ندعى لها  
وقاتله واذا كان هناك تمر بسمن لم ندع لها وانما يدعى لها جندب الخمول  
الذي لم يقاتل ( قوله فاذا استعمل في احدهما لم يبق الاخر مرادا ) فان

مخصوص بان قيل هو منقوض

بقول الشاعر \* اذا ما لقيت  
بنى مالك \* فسلم على انهم  
افضل \* ومبناه الغفول عما  
تقرر عند اهل العربية  
من انه لا يكون معنى الشرط  
في اسم الابتضمن معنى  
ان ذكره الرضى وغيره  
( قوله واذا يحاس الحيس  
يدعى جندب ) الحيس  
الخلط ومنه سمي الحيس  
وهو تمر يخلط بسمن  
واقط وحاس الحيس اتخذوه  
( قوله اذا هنا للوقت )  
بدون معنى الشرط فيه  
والدليل عليه عدم الجزم  
لان الشرط والجزاء اذا  
كانا مضارعين فالجزم  
واجب ( قوله مجازا )  
انت خير بانه غير ملائم  
لما سيحى من الاولى اللهم  
الا ان يكون تطبيقه لكلام  
المصنف غير ملتزم ( قوله  
بل اذا اولى بعدم السقوط

الخ ) كذا في الكشف وحاصله يرجع الى ان متى تلام يسقط معنى الوقت عنهما مع كونها اقوى ( المشترك )

من اذا في معنى المجازاة لما كانت المجازاة لازمة لها فلان لا يسقط من اذا اولى وفيه بحث لان ذلك انما يفيد ان لو كان  
مستند الامام والكوفيين توهم المنافاة بين الوقت والشرط وليس كذلك بل مدار الخلاف انما هو الاختلاف في وجه  
استعمال العرب وتعيين ما وضعت اذا بازائه ثم انه اذا استثنى موضع الاستفهام عن موارد استعماله متى لا يظهر الفرق  
بينه وبين اذا في لزوم المجازاة وعدمه قد بر ( قوله في غير موضع الاستفهام ) مثل قولك متى القتاك او متى خرج زيد



(قوله ويمكن ان يقال اذا موضوعه بازاء الوقت الخ) الظاهر ان مراده بذلك كون اذا موضوعه تارة بازاء الوقت فقط وتارة بازاء الوقت والشرط جميعا والافكون اذا حقيقة في الوقت فقط على قولهما ليس بما يقبل النزاع لان عبارات عامة الكتب صريحة ﴿٥٠٣﴾ فيه (قوله قلت لا يدل لان اذا استعمل للشرط يكون مستعملا

في بعض ما وضع له) كذا في شرح جلال الدين التباني وفيه بحث ظاهر لان الوقت لا ينفك عن استعماله للشرط على قولهما كما صرح به في هذا المتن وعامة الكتب فكيف يتحقق الاستعمال في بعض ما وضع له ثم ان عبارة التباني هكذا واما قول المصنف رحمه الله وقد يستعمل فعناه فديراديه بعض ما وضع له ولم يتعرض لكونه مجازا او حقيقة قاصرة لاختلاف فيه فتدبر (قوله والاولى منه ان يقال هي لم تستعمل الخ) كذا في التلويح لكن محل الاشكال انما هو قول فخر الاسلام وقد يستعمل في الشرط مستعارا مع قيام معنى الوقت ولا يذهب عليك انه غير متحمل للتوجيه المذكور (قوله وما يدل على ما ذكرنا) من ان اذا كتم في عدم سقوط الوقت عنه كما قال به

متى مع لزوم المجازاة اياه فالولى ان يسقط عن اذا (فانها) اى متى موضوعه (للو وقت لا يسقط عنها ذلك) اى عن متى معنى الوقت (بحال وهو) اى قول نحاة البصرة (قولهما) اى قول ابن يوسف ومحمد \* فان قلت يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة والمجاز \* قلت لا منافاة بينهما في هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي هذا ما قيل في شروح هذا المختصر لكنه ضعيف لان ارادة معنى الحقيقة والمجاز من لفظ واحد ممنوعة سواء تنافى المعنيان او لا ويمكن ان يقال اذا موضوعه بازاء الوقت والشرط جميعا عندهما \* فان قلت قوله وقد تستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء الكل \* قلت لا يدل لان اذا استعمل للشرط يكون مستعملا في بعض ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة عند البعض ولم يتعرض المصنف له لاختلاف فيه والاولى منه ان يقال هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له ومما يدل على ما ذكرنا قول من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس بالانفصاق كما لو قال متى شئت فلو كان للشرط لطلب المشية اذا قامت عن المجلس كما في كلمة ان (حتى اذا قال لامرأته) هذا تفريع على الاختلاف المذكور في اذا (اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع

المشترك لاعموم له) (قوله ويمكن ان يقال الخ) الاولى ان يقال بل هي موضوعه للوقت وقد تستعمل مجازا للشرط من غير سقوط معناه عنها الا انهم لم يجعلوها لكامل الشرط ولهذا لم يجز مواهبها المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط منها فينبذ لاجمع بين الحقيقة والمجاز بل جمع بين معنى اصلي ومعنى ضمني لانها انما استعملت في معنى الظرف متضمنة لمعنى الشرط باعتبار افادة الكلام معها تقييد حصول مضمون جملة لمضمون جملة اخرى فتدبر ذلك (قوله وما يدل على ما ذكرنا) هذا ابتداء كلام لا تعلق له بما قبله وحق العبارة ان يقول وما يدل على ما ذكرنا انه قصد بذكر هذه المسئلة تأييد قولهما ويحتاج ابو حنيفة الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وبين قوله طالق نفسك اذا شئت حيث جعل اذا الاولى لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحياة وفي الثانية للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد المشية بالمجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم

الامامان (قوله بالاتفاق) اما عندهما فلما ذكر واما عند الامام قدس سره فلان الامر صار بيدها بالتفويض ثم على اعتبار انها للشرط يخرج من يدها وعلى اعتبار انها للوقت لا يخرج فلا يخرج بالشك وبهذا التفصيل يظهر ان ذكر قوله بالاتفاق ههنا ليس كما ينبغي لابهامه تفريع جواب المسئلة عندهم جميعا على ما ذكر وليس كذلك كما لا يخفى



الطلاق عنده ) اى عند ابى حنيفة ( ما لم يمت احدهما ) كما فى قوله ان لم اطلقك ( وقالوا يقع كما فرغ ) اى مقارنا لفرغه من كلامه ( مثل متى لم اطلقك ) فانت طالق لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطبيق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق والخلاف فيما اذا لم ينو شيئاً اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى بالاتفاق (واذا ما مثل اذا) الا ان دخول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة وتسمى ماهذه المسئلة لانها سلطت اذا على الجزم (٢) وروى عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدارانه بمنزلة ان دخلت الدار ) يجعل لولولل استقبال كان لمواخاة بينهما فى ان كل واحد منهما تعلق احدى الجملتين بالاخري على ان تكون الثانية جوابا للاولى ( وكيف سؤال عن الحال ) يعنى كيف موضوع للسؤال عن الحال فاذا قلت كيف زيد معناه على اى حال أصبح أم سقيم وقد يسلب عن كيف معنى الاستفهام فيبقى دالا على نفس الحال كما حكي قطرب عن بعض

( قوله كما فى قوله ان لم اطلقك ) وذلك لان اذا مشترك عنده بين الطرفين والشرط فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كافي ان وان حمل على الوقت يقع فى الحال كافي متى فلا يقع بالشك

الطلاق فلا يقع بالشك وفى التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك **قوله** ما لم يمت احدهما \* عال له بانه قد ثبت استعمال اذا فى الوقت الخاص والشرط المحض على التعارض فوق وقع الشك فى وقوع الطلاق لانه ان كان بمعنى الشرط لا تطلق فى الحال وان كان بمعنى الوقت تطلق للحال كفى متى فلا يقع بالشك كذا قالوا \* ولقائل ان يقول لو كان الشك واقعا فى وقوع الطلاق لما وقع حين سكت ولا مضافا الى موت احدهما لان النكاح محقق والمحقق لا يزول بالشك ولان مقتضى التعارض اذا عدم المرجح تهاتر فيبقى الاضافتان جميعا والطلاق اذا لم يكن مضافا فهو متجز واجيب بان الشك واقع فى الكيف لافى اصل الطلاق لان موجبه انت طالق وليس فيه ما يوجب الشك وانما وقع الشك فيما دال عليه اذا من الاضافة الى الموت او الى زمان خال عن التطبيق فعنى قولهم وقع الشك فى الطلاق وقوعه عند السكوت بدليل ان وقوعه عند موت احدهما لاشك فيه وتهاتر الاضافتين انما لزم ان لو لم يقع مرجح لاحدهما وقد قام استصحاب الحال مرجحا لانه حجة واقعة فتدفع الوقوع الى بعد الاضافتين انتهى وفيه نظر **قوله** وروى عنهما الخ \* فان قلت روى ابن سباعة هذه المسئلة عن ابى يوسف فى نوادره ولم يذكر معه محمد وتبعه على ذلك شمس الائمة فى اصوله \* قلت ليس فى سكوتها عن ذكر محمد نفي الرواية عنه ومن نقل حجة على من لم ينقل ولكن لانص فى ذلك عن ابى حنيفة رحمه الله **قوله** وكيف سؤال عن الحال \* قديظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأى الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال

(٢) وقد سقط هنا فى النسخ المطبوعة قوله «ولوللشرط» حتى يصح قوله وروى الخ قاله مصححه طاهر



( قوله اى لبطلانه ) انت خير بان الظاهر ان يكون الاشارة الى مجموع ما ذكر من الحمل على السؤال عند الاستقامة واطلان كيف عند عدمها ٥٥٥ لان مسألة الطلاق ايضا متفرعة على ذلك فتدبر ( قوله لان العتق لا كيفية له )

قال في التلويح لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبر وغيره مطلقا او مقيدا بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات ( قوله يتعلق بالحرية بالمشية ) فلا يعتق مالم يشأ في المجلس ( قوله يعنى اذا قال انت طالق كيف شئت ) يلوح للخاطر الفاتر ههنا بحث وهو ان كيف في هذا المثال ليس بباطل لاحالة

( قوله لان العتق لا كيفية له ) لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبر وغيره مطلقا او مقيدا بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات قاله في التلويح واجيب عنه بما توضيحه ان المراد بقوله انه لا كيفية له ان المراد بقوله انه لا كيفية له انه لا كيفية له يعا بها وتصلح لان يتردد فيها ثم يشاء من مطلقها هذا او ذاك ليفيد تفويضها اليه فيختار من مطلقها ما يختار بل كل عبد فوضت اليه كفيته فانه يختار فيها

العرب انظر الى كيف يصنع اى الى حال صنعته ( فان استقام ) السؤال عن الحال جواب ان محذوف اى يحمل على السؤال ( والا ) اى وان لم يستقم السؤال عن الحال ( بطل ) لفظ كيف ( ولذلك ) اى لبطلانه ( قال ابو حنيفة في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع ) لان العتق لا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام خص اباحنيفة به لان عند صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية ( وفي الطلاق ) يعنى اذا قال انت طالق كيف شئت ( يقع الواحدة ) قبل المشية ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لالاى عدة ولا مشية لها لانه يلغو تفويضه الصفة الى مشيتها لعدم المحل بعد وقوع الاصل وان كانت موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل فاما المشية في الصفة ( ويبقى الفضل في الوصف ) اى الزائد على اصل الطلاق

ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة وانما المقصود انها من الكلمات التي يحث عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اى السؤال عن الحال لكن لا خفاء في انها لم تبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ارجعيا تريد ان ام باننا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باى كيفية شئت ( قوله فان استقام السؤال عن الحال ) بان كان ما دخلت عليه ذا احوال حملت عليه وان لم يستقم بطل كونها للسؤال عن الحال ( قوله قال ابو حنيفة الخ ) قال في المبسوط في مسألة انت حر كيف شئت انه يعنى عند ابى حنيفة رحمه الله ولا مشية له وعندها لا يعتق مالم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعليق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابى حنيفة ( قوله لان العتق لا كيفية له ) لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبر وغيره مطلقا او مقيدا بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات ويمكن ان يجاب بان المعلق بالمشية انما هو كيفية العتق لا اصله لما مر من ان كيف للسؤال عن الحال فاذا يكون اصل العتق منجزا وليس له بعد التجزئ او صاف و احوال يمكن تعلقها بالمشية فيعتبر قوله انت لصدوره من اهله في محله ويلغو قوله كيف شئت لعدم وجود ما يتعلق به والاحوال المذكورة انما يمكن اتصاف العتق بها قبل الوقوع لابعده ( قوله يقع الواحدة ) يعنى الرجعية التي هي اصل الطلاق ( قوله وان كانت موطوءة الخ ) كان المناسب ان يقول بعد موطوءة يقع عليها الواحدة الرجعية التي هي اصل الطلاق ويبقى الفضل اى الزيادة في الوصف بالدينونة وفي القدر بالعدد

التجزئ بغير مال فلا يكون تفويضها اليه مقيدا بخلاف كيفية الطلاق ( قوله لانه يلغو تفويضه الصفة ) المناسب لعبارة المصنف الآتية ان يقول لانه يلغو تفويضه الفضل في الصفة والقدر وكذا ان يقول قيل عبارته



بل معمول به وقد صرح في التوضيح وغيره ان كلمة كيف في مثله ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت طالق باية كيفية شئت وحينئذ يكون بين استقامة السؤال عن الحال والبطالان واسطة وهو استقامة المعنى المجازي فكيف يصح قول المصنف رحمه الله ان استقام السؤال يحمل عليه والابطال فتأمل (قوله بالرفع) يعنى بالعطف على الفضل والظاهر انه بالجر عطف على الوصف لان الواحد ايضا قدر فلا يصح اسناد البقاء الى القدر مطلقا بل الباقي هو مافضل على القدر الواقع (قوله اى الثلاث) فيه كلام لان لفظ القدر على ما اختاره معطوف على الفضل الذى هو فاعل لقوله يبقى ولا يذهب عليك ان ﴿٥٠٦﴾ الباقي حينئذ ليس الثلاث بل الاثنين

وكذا على ما ذكرناه من الوجه الصواب لان مافضل الباقي ليس الثلاث كما لا يخفى (قوله فان اتفقت نيتهما يقع مانويا) فان شامت بانته وقد نوهها الزوج يقع بانته وان شامت ثلاثا وقد نواها الزوج تطلق ثلاثا (قوله وان اختلفت بان شامت ثلاثا وقد نوى الزوج واحدة او بالعكس وفي جامع الاسرار ان الحكم في العكس وقوع الواحدة الباشئة وهو مخالف لما في عامة الكتب (قوله كان ينبغي ان تستقل بانته مافوض اليها) اعتبارا بعامة التفويضات

من كونه بانئا (والقدر) بالرفع اى الثلاث (مفوضا اليها بشرط نية الزوج) فان اتفقت نيتهما يقع مانويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتهما فلا نية النية اليها وامانيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فينبى اصل الطلاق وهو الرجعي \* فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغي ان تستقل بانته مافوض اليها ولا تحتاج الى نية الزوج \* قلت انما فوض اليها حال الطلاق وهو مشترك بين البيونة والعدد فيحتاج الى نيته لتعيين احد احتماليه كذا قاله صاحب الكشف لكننه ضعيف لانه ان اراد به الاشتراك اللفظي مفوضا اليها لبقاء المحل بقيام العدة لكن تشترط نية الزوج الخ اذ لا يخفى ان هذا المزمع احسن من المزمع الذى ذكره على ان قوله فلها المشية في الصفة تكرار بالنسبة الى المتن هذا والحاصل ان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغير المدخول بها لامشية بعد وقوع الاصل لوجود اوصاف واحوال يمكن تعلقها بها فيلغو التفويض وفي المدخول بها يكون التفويض اليها لوجود اوصاف واحوال يمكن تعلق المشية بها ﴿قوله والقدر﴾ رفعه ليس بظاهر والظاهر انه بالجر عطف على الوصف كذا ذكرناه والمعنى ان لها ان تزيد في الوصف بان تجعل الطلاق بانئا بعد ان كان رجعيا وتزيد في القدر بان تجعله ثلاثا بعد ان كان واحدا لقيام العدة فلها الزيادة في الوصف وفي القدر بل لا معنى للرفع لانه يكون عطف على الفضل فيصير المعنى يبقى لها الزيادة في الوصف ويبقى لها القدر وهذا كلام لا معنى له والله اعلم \* ولقائل ان يقول العدد من الكم دون الكيف فلا يكون مطلوباً بكيف ويمكن ان يقال انه من الكيف لافادته البيونة عند حصول مجموع (قوله فان اتفقت نيتهما يقع مانويا) بان شامت البائن وقد نواه الزوج

الصغرى والكبرى وهو اولى مما ذكره المصنف لان كيف انما يقتضى الكيفية فتشمل البيونتين (او) لا البيونة الصغرى ونفس الثلاث لانه اقدر وهو من الكميات والكمية انما هو مقتضى كم (قوله فان اتفقت نيتهما) ذكر في تبين الحقائق انه لو لم تحضره النية يجب ان يعتبر مشيتها جريا على موجب التنجيز لانه اقامها مقام نفسه وهو يقدر ان يجعله بانئا او ثلاثا بعد ما وقع رجعيا فكذا من قام مقامه (قوله بين البيونة والعدد) اراد به الثلاث وهي وان كانت طلقة واحدة اعتبارية وليست بعدد عند فقهاءنا انما العدد الثنتان كما سيذكره الشارح الا انها عدد عند الحساب فلها سهاها ههنا عددا وقول المصنف فيما أتى وكم اسم للعدد اراد بالعدد فيه ما هو اعم من الواحد على رأى من قال منهم بان الواحد ومافوقه عدد

الاتية فلها المشية في الفضل في الصفة والقدر وانما اقتصر على الصفة قصدا الى ما هو اعم من البيونة

الصغرى والكبرى وهو اولى مما ذكره المصنف لان كيف انما يقتضى الكيفية فتشمل البيونتين (او) لا البيونة الصغرى ونفس الثلاث لانه اقدر وهو من الكميات والكمية انما هو مقتضى كم (قوله فان اتفقت نيتهما) ذكر في تبين الحقائق انه لو لم تحضره النية يجب ان يعتبر مشيتها جريا على موجب التنجيز لانه اقامها مقام نفسه وهو يقدر ان يجعله بانئا او ثلاثا بعد ما وقع رجعيا فكذا من قام مقامه (قوله بين البيونة والعدد) اراد به الثلاث وهي وان كانت طلقة واحدة اعتبارية وليست بعدد عند فقهاءنا انما العدد الثنتان كما سيذكره الشارح الا انها عدد عند الحساب فلها سهاها ههنا عددا وقول المصنف فيما أتى وكم اسم للعدد اراد بالعدد فيه ما هو اعم من الواحد على رأى من قال منهم بان الواحد ومافوقه عدد



فيحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان اراد به الاشتراك المعنوي فهو غير محتاج الى البنية لانه لما قال لها كيف شئت اثبت لها ولاية اثبات اى وصف شاءت على سبيل العموم قال صاحب النهاية ناقلا عن فوائد الظهيرية راجعت الفحول في جواب هذا الاشكال فما قرع سمى جوابا شافيا فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوى وابو بكر الرازى من ان نية الزوج ليست شرطا لها في ان تجعل الطلاق بانثا او ثلاثا في قول ابى حنيفة \* فان قلت لو طلقت نفسها ثنتين ونواها الزوج لا تطلق ثنتين وكان ينبغي ان تطلق لان الثنتين حال مفوض اليها \* قلت المفوض اليها من جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه بقوله انت طالق وانه لا يملك بهذا اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها لا يقال على هذا ينبغي ان لا يجوز نية الثلاث في قوله انت طالق لانا نقول وقوع الثلاث فيما نحن فيه ليست بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة كيف فافترا وانما صار الثلاث حالا لقوله انت طالق دون ثنتين لان قوله انت طالق يدل على الوحدة والثنتان عدد فيبينهما منافاة بخلاف الثلاث لانه فرد اعتبارى موافق له في الوحدة (وقالما لم يقبل الاشارة) اى ما لم تنأت فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق والعناق (خاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل) اى اصل الطلاق بالمشبية (بتعلقه) اى بتعلق

اوشاءت ثلاثا وقد نواها الزوج وان اختلفت المشبتان كان شاءت بانثا ونوى الزوج ثلاثا وبالعكس فهمى رجعية (قوله قال صاحب النهاية ناقلا عن فوائد الظهيرية راجعت الفحول في جواب هذا الاشكال) يعنى اصل السؤال وهو انه ينبغي ان لا يحتاج الى نية الزوج (قوله فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوى وابو بكر الرازى من ان نية الزوج ليست شرطا لها الخ) واجاب بعض مشايخنا بان المقتضى لاعتبار نية الزوج هو تمليك المفوض كما فوض لانا لولم نعتبر في ذلك نية الزوج لملكناها خلاف ما ملكها الزوج ولا سبيل اليه اذ هو مبدأ استفادة ذلك فلا بد من اعتبار قصدته ولهذا لم يكن لها ايقاع الطلقتين لانه لا يملك ايقاعها بقوله انت طالق وما لا يملك الزوج انشاءها لملك تفويضه لاجوز مخالفته فيه واما رواية الطحاوى والرازى فمعارضة برواية غيرها مع الترجيح بما ذكرنا انتهى فتأمل \* قوله وقال ما لم يقبل الاشارة الخ \* تقرير كلاهما ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعناق والبيع والنكاح وغيرها فحاله ووصفه سواء لان وجوده للم يمكن محسوسا كان معرفة وجوده باشارة واوصافه فاقتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحلل في النكاح والوصف ايضا مقتدر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل

(قوله لا يقال على هذا ينبغي ان لا يجوز الخ) الظاهر ان الاشارة الى ما ذكر من ان المفوض اليها من جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه بقوله انت طالق وذلك لانه لا يصح نية الثلاث في قوله انت طالق كما علم في محله وان المراد بانثا طالق ما وقع فيما نحن فيه من المثال لا مجرد انت طالق كما يتبادر لان عدم صحة نية الثلاث فيه منصوص عليه في عامة الكتب فلا يكون لذكره بالانباء وجه ثم ان هذا السؤال مع جوابه المذكور مسطور في بعض الشروح بعينه غير ان عبارته ينبغي ان يجوز بالاثبات دون النفي فيكون المراد بانثا طالق ما هو المتبادر منه ومنشأ السؤال هو صحة نية الثلاث فيما نحن فيه فيكون الاشارة اليها ويحتمل ان يكون لفظه لافى عبارة الشارح سهوا من القلم فتدبر



(قوله لعدم انفكك احدها عن الآخر) لا يذهب عليك ان مساق ٥٠٨ الكلام على ان المدار في تلك التسوية

الوصف قال بعض الشراح اظن ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض لان العرض الاول وهو الطلاق ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا بل هما سواء في الاصلية والفرعية لعدم انفكك احدها عن الآخر اذا الطلاق لا يوجد الا بان يكون رجعيا او باننا فاذا تعلق احدها بمشيتها تعلق الآخر الى هنا كلامه \* ولقائل ان يقول انه من بعض الظن لانه مخالف لما عليه سوق كلامهم فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصله وهذا صريح في اصاله احدها وفرعية الآخر وكيف لا والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا حتى قبت الفسخ والفسخ يكون بين الجوهرين فنكذا وجد بين الايجاب والقبول لكونهما كالجوهرين على انه لو صح ذلك لارتفع الخلاف لان امتناع قيام العرض بالعرض ملتزم الخصمين \* قلت

وقد تعلق الوصف بمشيتها بالتفويض فوجب ايضا ان يتعلق الاصل وهو الطلاق بمشيتها بواسطة الوصف لان حكمهما واحد فلا يقع شيء بدون المشية وكذا حكم العتق لانه للملك محسوسا لا يعد شيئا تارة لعله بآثاره وصفاته فلا ينفك ان يكون حكمه ووصفه في الوجود حكمه اصله فيلزم من تعلقه بالمشية تعلقه بها والحاصل انهم اتفقوا على تفويض الوصف واختلفوا في استلزام ذلك التفويض الاصل فذهب ابو حنيفة الى عدم اللزوم وذهب الى اللزوم (قوله اظن ان هذا) اي الخلاف بين الامام وصاحبيه (قوله للعرض الثاني) وهو الوصف والحال (قوله بل كلاهما حالان في الجسم) وهو المرأة مثلا (قوله بل هما سواء في الاصلية والفرعية) يعني ان قلنا ان كان احدهما اصلا فالآخر يكون اصلا او فرعا فالآخر يكون فرعا لعدم انفكك احدها عن الآخر اذا الطلاق لا يوجد الا ان يكون رجعيا او باننا وكذا البائن والرجعي لا يوجد بدون الطلاق واذا ثبت الملازمة من الجانبين بطلت اصلية الآخر وفرعيته (قوله وكيف لا) اي كيف لا يكون احدهما اصلا والآخر فرعا والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا واذا كانت بمنزلة الجواهر شرعا فلا بعد في اصاله احدها وفرعية الآخر (قوله على انه لو صح ذلك) اي مقاله بعض الشراح من ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض بين الامام وصاحبيه واللازم باطل اما الملازمة فلان امتناع قيام العرض بالعرض ملتزم الخصمين اي كل منهما قائل به فلو كان الخلاف مبني عليه لما صح بل الخلاف مبنى على عدم انفكك الوصف عن الاصل والجواب لا يبي حنيفة رحمه الله ان قولهم ما لا يقبل الاشارة فخاله ووصفه بمنزلة اصله ليس بصحيح واللازم انتفاء الفاسد على مذهبا واللازم باطل بيان الملازمة ان الربا وسائر البياعات الفاسدة مشروعة لاصلها

هو امتناع قيام العرض بالعرض فتعليقها بعدم الانفكك ههنا غير موجه لان عدم انفكك احدها عن الآخر لا تعلق له بالامتناع المذكور لانه اذا ثبت لزوم من تعلق احدها بالمشية تعلق الآخر سواء قام احدهما بالآخر او قاما بشيء آخر فليتامل (قوله وهذا صريح في اصاله احدها وفرعية الآخر) كذا في الشرح الاكمل وانت خير بان ما يظهر منه هو الاصاله لاحدهما من حيث كونه موصوفا وفرعية الآخر من حيث كونه وصفاله وهذا مما لا مجال لانكاره وليس المنفي في كلام بعض الشراح ذلك بل الاصاله والفرعية اللتين هما باعتبار

(قوله وهذا صريح في اصاله احدها) كما تقول زيد بمنزلة الاسد فيستفاد اصاله الاسد وكان المصنف اراد بقوله ان حاله بمنزلة اصله انهما بمنزلة واحدة كما تقول احد الاخوين بمنزلة الآخر بقريضة ما عقبه به من القول بانه يتعلق الاصل بتعليقه اذ لو لم يرد ذلك لم يكن تفرع المصنف صحيحا اللهم الاعلى القاب في المرفع عليه (دون)



المحلية والحالية على ما يظهر من كلامه ( قوله بل الخلاف مبنى على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان ما يكون محسوسا يعرف وجوده الخ ) قال في الشرح الاكمل لانه لما فوض وصف الطلاق اليها يكون ذلك تفويضا لنفس الطلاق اليها ضرورة ان الوصف ٥٠٩ لا ينفك عن الاصل ولان وجوده لما لم يكن محسوسا كان

معرفة وجوده بآثاره  
واوصافه فكان معرفة  
وجوده مفقورة الى وصفه  
كافتقار وصفه في وجوده  
اليه فكان وصفه بمنزلة  
اصله ولا يذهب عليك  
ما في كلام الشارح رحمه الله  
من خلط احد هذين  
الوجهين بالآخر ( قوله  
اعلم ان في عبارة المصنف  
رحمه الله تسامحا الخ )  
كذا في الشرح الاكمل  
ولا يذهب عليك انه ليس  
مرادهم بكون الوصف  
بمنزلة الاصل انه بمنزلة  
في جميع الوجوه او في  
التفويض بخصوصه حتى  
يرد عليه ذلك بل في كونه  
محتاجا اليه وفي الاصلة  
والمتبوعة كما صرح به  
في عامة الكتب فلا تسامح  
في الكلام فضلا عن القلب  
( قوله وهو غير مفوض  
عند الخصم ) يعني ابا حنيفة  
رحمه الله ( قوله والاول  
اظهر لانتفاء الخصر )  
الا اذا ظهر الاصطلاح

بل الخلاف مبنى على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان ما لا يكون محسوسا يعرف وجوده بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف تعليق الاصل اعلم ان في عبارة المصنف رحمه الله تسامحا لانهم متفقون على ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا في تفويض الاصل فلو كان الكلام مجرى على حقيقته يلزم الخلاف لان الحال والوصف اذا كان مثل الاصل وهو غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك وقد فرض مفوضا فالاولى ان يحمل على القلب ثم قيل الحال والوصف مترادفان فمطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير له وقيل حاله كالينونة والرجعية ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا والاول اظهر لانتفاء الخصر ( وكلم اسم للعدد الواقع ) في باب الطلاق اما مذكورا كقولك انت طالق واحدة او اثنين او ثلاثا او مقتضى كقولك انت طالق تقديره طالق واحدة ( فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تنشأ ) لان كم شئت تفويض

دون وصفها بالاتفاق فلو كان ما ذكرتم صحيحا لكان الاصل مثل الوصف والوصف غير مشروع وما كان غير مشروع بحسب الوصف والاصل فهو باطل بالاتفاق لافاسد او كان الوصف مثل الاصل والاصل مشروع فيكون الربا جائزا لافاسدا وهو باطل بالاتفاق ( قوله فلو كان الكلام مجرى ) اي كلام المصنف ( قوله وهو غير مفوض عند الخصم ) وهو ابو يوسف ومحمد ( قوله يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك ) اي غير مفوض وقد فرض مفوضا اتفاقا هذا خلف ( قوله فالاولى ان يحمل على القلب ) فيكون اصل الكلام فاصله بمنزلة وصفه وحاله \* فان قلت القلب لا يحسن الا اذا تضمن اعتبارا لطيفا ونكتة من البلاغة وليس كذلك هنا لانه توهم خلاف المقصود \* قلت القلب فيه ثلاثة اقوال بعضهم قبله مطلقا وبعضهم رده مطلقا والحق انه ان تضمن اعتبارا لطيفا قبل والا لافهذا القلب انما يتأتى على القول الاول وان لم يكن هو الحق ويمكن ان يقال لاقاب في العبارة لان الوصف اذا كان مثل الاصل كان حكمهما واحدا فثبت في احدهما ثبت في الآخر وجعل الاصل اصلا في قوله والوصف فرعا في المنزلة اولى من العكس فافهم ( قوله وكلم اسم للعدد ) المبهم يقال كم سنك وكلم مالك ولا اختصاص لها بباب الطلاق فغل الشارح فيه حذرة ( قوله فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تنشأ )

على ذلك كذا في الشرح الاكمل ( قوله في باب الطلاق ) الظاهر ان هذا تقييد مفسد منشاؤه كون المثال من باب الطلاق ( قوله الخلاف مبنى الخ ) لا يصح بناؤه على ما ذكره صاحب التلويح من ان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق كيفية مالا بخصوصها والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية وكان اللائق بالشارح ان يقول مبنى على عدم انفكاك احدهما عن الآخر



( قوله قلت هذا انما يستقيم الخ ) والاقرب ما في شرح المغني للقاتاني من ان ان اصل في باب الشرط وغيرها دخيل فيه فصار جعلها مجازا عنها اولى من جعلها مجازا عن ﴿ ٥١٠ ﴾ غيره انتهى وهو الموافق لما

لما هو الواقع الى مشيتها وهو عام فلها ان تطلق ماشاءت من العدد بشرط نية الزوج ويتقيد بالمجلس لانه تملك والتملكات تقتصر على المجلس وكم هذه ليست باستفهامية ولا خبرية لانها للتكثير وهو ليس بمراد بل بمعنى الشرط مجازا فكأنه قال انت طالق على اى عدد شئت فلو صرح بها لكان للشرط فكذا ما في معناها ( وحيث واين اسما للمكان ) المبهم ( فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشأ ) لانه لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية في الطلاق ( ويتوقف مشيتها على المجلس ) فيقتصر عليه \* فان قلت اذا لغا ذكر المكان بقى قوله انت طالق شئت فيذني ان يقع في الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار \* قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلناها مجازا بمعنى ان لمشاركتهما اياه في الابهام فيصير بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء ( بخلاف اذا ومتى ) يعنى اذا قال انت طالق اذا شئت او متى شئت لا يتوقف مشيتها على المجلس \* فان قلت لم يجعل حيث مجازا عن اذا ومتى حتى لا يتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية فيه مرعيا \* قلت هذا انما يستقيم ان لو كان فيهما

وان شاءت فلها ان تشاء الواحدة فما فوقها لان اصل الطلاق قد تعلق بمشيتها كوصفه صيرورة عموم كم في العدد الواقع في باب الطلاق غيرانه تملك في الحال خال عن ذكر الوقت فيقتضى جوابا في المجلس كسائر التملكات المطلقة عن الوقت فيخرج من يدها كما يخرج به خيار الخبيرة من صريح الرد والقيام وغيرها مما يدل على الاعراض اما اذا كان فيها وقت فلا يتقيد بالمجلس كما في اذا نحو انت طالق اذا شئت لا يقال ليس للزوج ان يطلقها اكثر من واحدة فكيف لها ذلك وهي قائمة مقامه لانا نقول المراد من المشية مشية القدرة لامشية الاباحة وهو يقدر ان يقع الثلاث ان شاء فكذا هي لقيامها مقامه او نقول لا تكرر الزيادة في حقها لانها لو فرقت لبطل خيارها فلا تمكن من ايقاع الثلاث الا جملة فيباح لها العدم قدرتها كذا رواه الحسن عن ابي حنيفة بخلاف الزوج لانه قادر على التفريق ( قوله بشرط نية الزوج ) انما اشترط مطابقة الزوج لارادتها لارادتها لانه هو المملك فيعتبر عدم مخالفة نيته ولانه لما كان للعدد المبهم كان التعيين الى مبهم لان البيان لا يكون الا في الجمل وكان قول الشيخ اسم للعدد الواقع انما هو بالنظر الى الطلاق واما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شيء من المدودات فتدبر ( قوله كما في قوله انت طالق دخلت الدار ) فانه يقع للحال ولو قال

نقله صاحب الكشف عن الفوائد الظهيرية على انه قد سبق منا في مباحث اذا نامة العربية صرحوا بان معنى الشرط لا يكون في اسم الا يتضمن معنى ان فتدبر

( قوله فلها ان تطلق ماشاءت من العدد ) اطلاق هذا الكلام يدل على انه على قول ابي حنيفة رحمه الله وصاحبيه فيرد على قول ابي حنيفة رحمه الله ان يقال ما الفرق بين انت طالق كيف شئت وانت طالق كم شئت حيث اوقعت الواحدة الرجعية في الاولى ولم توقع شيئا في الثانية ويحجب من طرفه بان في الاولى فوض اليها ما وراءه اذنى وصف الطلاق بعد وقوع ذاته وثبوت ذلك الاذنى له ضرورة انه لا ينفك من وصفه وجودا بناء على ان كيف الاستنصاف وفي الثانية فوض اليها ذات الطلاق بناء على ان كم للعدد والتفويض وقع للعدد

والواحد عدد فلذا لم تكن ذات الطلاق واقعة قبل مشيتها لان المعلق بشيء لا يقع قبل وقوع ذلك ( انت ) الشيء كذا يفهم من التبيين ( قوله ليست باستفهامية ) صرح صاحب التبيين من ان كم شئت استخبار عن العدد ( قوله فلو صرح بها لكان للشرط ) هذا على ما ذكره من مذهب ابي حنيفة رحمه الله عليه في كلمة على



( قوله لانه مابين له ) فان قات ﴿ ٥١١ ﴾ التجوز باعتبار اطلاق اسم احد المتقابلين على الاخر

معنى ظرفية المكان ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة من عدمها قلنا مطلق الظرفية ليس بوجود في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون مجازا واما في ضمن ظرف الزمان فلا نسلم انه اقرب الى الحقيقة لانه مابين له ( الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المفردات ) ذكر الجمع المذكور في بحث الحروف لان الكلام فيه باعتبار علامته وهي حرف ذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل لان كل علامة تختص بفريق وضعا والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات قلنا تغليب الذكور على الاناث وادخالهن في الحكم تبعاً للذكور من عادة اهل اللسان وسبب نزول الآية ان النساء شكوا الى رسول الله عليه السلام فقلن ما باننا لم نذكر في القرآن وطلبن التخصيص بالذكر مع عرفانهن الدخول في جمع الذكور واعتقادهن الوجوب عليهن كما على الرجال فانزل الله تعالى هذه الآية تطيبها لقلوبهن والجواب عن قولهم يلزم الجمع انهم يحملون المغلوب من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ( وان ذكر ) الجمع ( بعلامة التأنيث يتناول الاناث خاصة حتى قال ) محمد ( في السير ) الكبير ( اذا قال ) المستأمن ( آمنوني على بنى وله بنون وبنات ان

انت طالق ينجز عند محمد لعدم ما يتعلق به وعند ابي يوسف لان ذكر ان بيان لارادته التعليق فلا نسلم انه اقرب الى الحقيقة وهي ظرف المكان ( قوله لانه ) اي مطلق الظرفية مابين لظرف المكان لكون هذا المطلق لا يوجد الا في ضمن ظرف الزمان وهو مابين لظرف المكان هذا ولقائل ان يقول لانسلم ان هذه القضية مانعة الجمع بل مانعة الخلو لوجود المطاق في كل من الزمان والمكان واذا كان كذلك فما المانع من حمل حيث على اذا بجماع مطلق الظرفية وان كان المطلق لا وجود له الا في ضمن فرد وهذا القدر كاف في صحة الاستعارة كما في زيد اسد بجماع مطلق الشجاعة وان كانت لا توجد الا في ضمن الافراد ويمكن ان يجاب عنه بان الجامع يجب ان يكون وصفا خارجا عن حقيقة المشية به والمشية كالشجاعة فانها خارجة عن حقيقة الطرفين اما مطلق الظرفية فهي مدلول كل من حيث واذا لان حيث ظرفية مقيدة بالمكان واذا ظرفية مقيدة بالزمان بخلاف الحمل على ان الشرطية فان الابهام خارج عن حقيقتها فتأمل ( قوله اذا قال المستأمن ) لاهل الطاعة آمنوا في شيء فأمنوه الخ ( قوله ان ) بكسر الهمزة

ليس بعزيز في كلامهم قلت نعم لكن صاحب التلويح ذكر في مباحث المجاز ان العلاقة في ذلك الاطلاق ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتزليل التقابل منزلة تناسب بواسطة تمليح او تمكيم او تقال او مشاكلة او نحو ذلك ولا يذهب عليك ان من صدر منه هذا الكلام ليس من شانه مثل هذه الاعتبارات فتدبر قوله وسبب نزول الآية الخ ) جواب عن استدلالهم بالآية وقد يجاب عنه ايضا بان المدعى هو انه اذا اكتفى عنه علامة الاناث بعلامة الذكور عند الاختلاط كان الكلام متناولا للفريقين وما ذكرتم ليس كذلك ( قوله ولزم التكرار في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات ) الجواب عن هذا ان الكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته باعترافكم ولفظ المسلمين عندنا حقيقة في خالص الذكور فيحمل

عليهم عند الاطلاق واما تناول الجمع المذكور بعلامة الذكور للتقيلين فهو عندنا على المجاز اللغوي والحقيقة العرفية



( قوله قيل لبدفيه من قيد الاستعمال الخ ) بان يقال ماظهر المراد به ظهورا بينا بالاستعمال يعنى يكون ظهور دلالاته بسبب كثرة الاستعمال على ما صرحوا به ( قوله ولكن لاحاجة الى هذا القيد لدلالة مورد القسمة عليه لان هذا القسم فى بيان وجوه الاستعمال ) ٥١٢ ❦ ولا يذهب عليك ان دلالة مورد

القسمة على ان ظهور الصريح بكثرة الاستعمال محل بحث الا يرى الى دخول الحقيقة والمجاز فى ذلك المورد على انه ينبى حينئذ ان يحال الاحتراز عن الظاهر ايضا على تلك الدلالة وقد يقال لاحاجة الى قيد الاستعمال لان تمام الانكشاف يحصل بالتفصيل والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فعلى هذا يدخل فيه النص والمفسر ولكن لا يدخل الظاهر اذ ليس فيه الظهور البين بل مجرد الظهور واليه مال القاضى ابو زيد وشمس الأئمة كذا فى الكشف وهو الاظهر لما مر غير مرة من انه لا تبين حقيقيا بين هذه الاقسام فيجوز ان يكون لفظ واحد نصا ومفسرا ويكون مع ذلك صريحا فيما يريد به بل الحمل عليه متحتم اذ النص والمفسر ليسا بكناية لاحالة فلو

الامان يتناول الفريقين ولو قال آمنونى على بناتى لا يتناول الذكور من اولاده ولو قال على بنى وليس له سوى البنات لا يثبت الامان له ( واما الصريح ) وهو فى اللغة الظهور سعى القصر صرحا لظهوره وارتفاعة على سائر الابنية وفى الاصطلاح ( فما ظهر ) اى لفظ ظهر ( المراد به ظهورا بينا ) اى تاما احترازه عن الظاهر لان الظهور فيه ليس بتمام لبقاء الاحتمال قيل لابد فيه من قيد الاستعمال ليمتيزه عن النص والمفسر لان ظهورها بالبيان والقرائن لا بكثرة الاستعمال ولكن لاحاجة الى هذا القيد لدلالة مورد القسمة عليه لان هذا القسم فى بيان وجوه الاستعمال ( حقيقة كان ) الصريح ( او مجازا ) لان المعتبر فيه ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين مثال المجاز منه قوله لا آكل من هذه الخنطة ( كقوله انت حر و انت طاق ) مثال الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان فى ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويجوز ان يكون كل واحد منهما مثلا للحقيقة والمجاز باعتبارين لانهما مجازان لغويان فى ازالة الرق والنكاح لان وضعهما فى اللغة ليس كذلك وهما صريحان فى ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان ايضا يؤيد هذا ان المصنف ذكره عقيب ذكر الحقيقة والمجاز ( وحكمه ) اى حكم الصريح ( تعلق الحكم بعين الكلام ) اى بنفس الكلام الصريح

على انها محكمة بقاء وبالفتح على تقدير الباء ( قوله لا يثبت الامان له ) لان الاسم لا يتناولهن مفردات لك ان تقول لم لا يتناولهن بطريق المجاز والجواب ان المجاز لا بدله من العلاقة وهى منفية فتأمل ( قوله لا آكل من هذه الخنطة ) فانه صريح فى تناول مجاز متعارف فى المتخذ منها ( قوله كقوله انت حر ) المناسب ان يقول ومثال الحقيقة منه كقوله انت حر اذ لا يخفى ما فى دخول الشرح على المتن من الجزازة ( قوله لان وضعهما فى اللغة ليس كذلك ) اذ معنى انت طاق لغة رفع القيد عنها اى طاق من التقليد وانت حر الاخبار بانه حر لا عبد ثم جمعا فى الشرع لازالة الرق والنكاح ( قوله صريحان فى ذلك المدلول ) وهو ازالة الرق والنكاح وحقيقتان شرعيتان فيه ايضا ( قوله بدليل ) متعلق بقوله يجوز ان يكون وفى بعض النسخ يؤيده اى يؤيد هذا الجواب ان المصنف ذكر الصريح عقيب ذكر الحقيقة والمجاز والاولى التمثيل بهما للحقيقة ويمثل للمجاز بقول الخائف لا آكل

لم يدخل فى الصريح يلزم تثليث القسمة ولم يقل به احد وكون مورد القسمة ههنا موجبا لاشتراط ( من ) الاستعمال فيه غير قادح فى ذلك كما توهمه صاحب الكشف وتبعه جميع الشراح على ما شرنا اليه ( قوله يؤيد هذا ان المصنف رحمه الله ذكره عقيب ذكر الحقيقة والمجاز ) لو قال بعد ذكر الحقيقة والمجاز لكان اظهر فى المراد



( وقيامه مقام معناه ) المراد منه يعنى لغاية وضوحه وظهوره جعل كأنه نفس معناه الحاصل فى الذهن وليس فيه توسط اللفظ حتى يحتمل شيئا آخر ( حتى استغنى عن العزيمة ) اى عن النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد كقولك بعث واشترت فان المقصود حاصل بهما نوى او لم ينو كالطلاق والعناق حتى اذا اضافهما الى المحل فبأى وجه اضاف يعنى بصيغة النداء كقولك يا حر او بصيغة الاخبار كقولك انت حر واراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق تطلق وتعتق نواه او لم ينو نعم لو اراد فى انت طالق رفع حقيقة القيد صدق ديانة لاقضاء وفى القنية امرأة كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ على فقرا لا تطلق اقول هذا مشكل لانه ينافى قوله حتى استغنى عن العزيمة ( واما الكناية فما استتر المراد به ) اى بالاستعمال

من هذه الخنطة كاذكره الشارح اولا ليكون التمثيل جاريا على الاصطلاح الذى به التخاطب لاعلى الاصطلاحين لان العقل لا يتبادر اليه لما فيه من الفذ لكه ولا يذكر فى التمثيل على التمثيل للحقيقة دون المجاز لان الايضاح المقصود من التمثيل حاصل بذلك **قوله** وقيامه بالرفع عطفًا على تعلق بمعنى ان قيام ذلك الكلام مقام معناه الذى يراد منه فيكون من باب زيد شاعر وكاتب والحاصل ان حكم الصريح ان يتعلق الحكم الشرعى بنفس الكلام من غير التفتات الى المعنى وان يقام لفظه مقام معناه وهذا كالنوم لما قيم مقام الحدث لم يلتفت الى وجود الحدث بل يثبت الحكم بنفس النوم الموجب للاسترخاء \* ولقائل ان يقول لم يقام لفظ المحكم والمفسر مقام معناه ايضا لعدم احتمالها غير معناها مع انتفاء التخصيص والتأويل **( قوله اقول هذا مشكل )** قلت لا اشكال فى كلام صاحب القنية لانه كما يصرف عن موجهه بالقريضة الخفية وهى النية ديانة يصرف عنه قضاء بالقريضة الظاهرة وهى قراءة المكتوب الا ترى انه لو حكى لفظ غيره وقال سمعته يقول امرأتى طالق لا يقع عليه شئ اى قضاء وكذا لو قرأ ذلك من كتاب **قوله** واما الكناية فما اى لفظ استتر المراد به استتارا ناشئا من الاستعمال بان استعماله المتكلم قاصدا الاستتار وان كان معناه ظاهرا لغة كما ان الانكشاف يحصل بالصريح باستعماله وان كان خفيا لغة \* واعلم ان من لم يقل باشتراط الاستعمال فى الصريح لا يشترط ههنا فيدخل فيه المشترك والمشكل وامثالهما **( قوله اى بالاستعمال )** ظاهره انه تفسير للضمير فى به وليس بظاهر لان هذا الضمير ليس عائدا الى الاستعمال لعدم تقدم ذكره وانما هو عائدا الى ما وكان المناسب عدم

( قوله اقول هذا مشكل لانه ) ينافى قوله حتى استغنى عن العزيمة يمكن ان يحجب عنه بان صدور الكلام من الرجل لا بد منه فى ثبوت الاحكام له او عليه ولو غلط والذى تلفظه ههنا وقرأه هو لفظ المرأة لالفظه على انه يلزم منه قصد الخطاب حتى يتصف الخطاب بالطلاق وههنا ليس كذلك ويؤيد ما قلنا انه قال فى القنية بعد قوله لا تقع مالم يقصد خطابها به فتدبر ( قوله اى بالاستعمال ) الظاهر انه تقييد للاستتار لا تفسير للضمير المحرور لان ما ذكر فى الشرح الاكمل من ان الانسب ان يجعل الضمير فى به فى تعريف الصريح والكناية راجعا الى الاستعمال والانف واللام فى المراد يقوم مقام الضمير فى العود لا مقابلة تعسف ظاهر ثم ان مبنى هذا التقييد هو ما ذكره فى تعريف الصريح من لزوم قيد الاستعمال وقدم ما يتعلق بذلك فلا تغفل



(قوله كهاء الغائبة وانا وانت) كذا في كتب هذا الفن وفي شرح الكافية للرضي ان انا وانت ليس بكنيائية لانه صريح بالمراد وضمير الغائب كناية اذ هو دال على المعنى بواسطة ما يعود اليه غير صريح فيه انتهى والظاهر ان منبأ اختلاف الفنين في تفسير الكناية وفيه كلام فليتدبر (قوله وقد شرط قيد الاستعمال في التعريف) فيه كلام ولعله لو قال مع ان المقسم بيان وجوه الاستعمال ٥١٤ لكان اصوب (قوله انما وضعت

ليستعملها المتكلم بطريق الكناية) فلذا كانت كنيائات في نفسها وان تعنت معانيها بالقرائن الحالية كما في المتكلم والمقالية كما في ضمير الغائب كذا في فصول البدائع ويتلخص منه ان كونها كنيائات انما هو مع قطع النظر عن القرائن وهو المفهوم من عبارة المصنف ايضا وهذا كدسهميتهم اسماء الاشارات والموصولات بالمبهمات وان كانت معارف وذلك لان اسم الاشارة من غير اشارة حسية الى المشار اليه مبهم عند المخاطب وبهذا يظهر اندفاع السؤال الآتي لان كونها معارف انما هو مع ملاحظة القرائن بخلاف كونها كناية على ما اشرنا اليه (قوله وفيه تأمل) الظاهر ان وجهه هو ان حالة الاستعمال هو حالة تعين المراد بالقرائن فلا يمكن

(ولا يفهم الا بقرينة) يعني الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم يتضمن اليه قرينة بخلاف الخفي فانه معلوم المراد لكن خفي مراده بعراض غير الصيغة (حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضمير) كهاء الغائبة وانا وانت فانها كنيائات حقيقة لانها لا تميز بين اسم واسم الابقرينة تنضم اليها \* فان قلت الفاظ الضمائر كنيائات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط قيد الاستعمال في التعريف \* قلت انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكتب عنه بهو كما يكتب عنه باني فلان لانها كنيائات قبل الاستعمال فلا يكون خارجة عن التعريف \* فان قلت الضمائر بعد الاستعمال تصير معارف ولهذا قيل الضمائر اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال \* قلت حالة الاستعمال مستترة ايضا لانه يمكن استعماله لعمرو ويكر بعد الاستعمال لزيد وفيه تأمل (وحكمها ان لا يجب العمل) اي حكم الكناية ان لا يثبت الحكم الشرعي (بها الابالنية) اي بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت

ذكريا ليكون قوله بالاستعمال تيمنا وتصريحا بما حذفه المصنف اعتمادا على فهمه من مورد القسمة كما ذكره في الصريح (قوله الابقرينة) اي لفظية او معنوية (قوله فانها لا تميز بين اسم واسم الابقرينة تنضم اليها) اي من تكلم او خطاب او غيبة وهي مع ذلك حقيقة في معناها (قوله فان قلت الضمائر اعرف المعارف) اي تقرير السؤال بوجه آخر بان يقال لو كانت الضمائر من الكنيائات لتوقف تمييز بعضها عن بعض على القرينة فلم تكن اعرف المعارف مع كونها كذلك والجواب ان وضع الضمائر عام بمعنى ان الواضع وضع لفظ انت مثلا لكل مخاطب ومع ذلك لا ينافي تعريفها وكونها اعرف المعارف لا ينافي صحتها من القرينة الظاهرة اللازمة لها حالة الاستعمال اذ لا ملازمة بين الوضع والاستعمال فان الشيء قد يوضع عاما ويستعمل خاصا وبالعكس وقد يتوقفان فاذا كونها اعرف المعارف لا ينافي كونها من الكنيائات هذا واما جواب الشارح فلا يحسم مادة السؤال ولهذا عقبه بالتأمل (قوله مستترة المراد) فكان في ثبوت المراد بها تردد فيتوقف الحكم بها على ازالة ذلك التردد بدليل متصل بها من التية

استعماله في تلك الحالة لغيره ولعل مراد القائل بحالة الاستعمال هو حالة استعمال الضمير (او) فقط مجردا عن القرائن الحالية او المقالية فيرجع الى ما ذكرناه فتدبر (قوله اي حكم الكناية ان لا يثبت الحكم الشرعي بها) يشير بهذا التفسير الى ان الوجوب بمعنى الثبوت لا بمعنى اللزوم كما هو المتبادر حتى يكون مؤدى الكلام صحة العمل بها بدون التية وانما يكون اشتراط التية لوجوب العمل لالصحة وليس كذلك كما لا يخفى



(قوله او ما يقوم مقامها) عطف ﴿٥١٥﴾ على قوله بنية المتكلم والضمير للنية ثم انه لا اعتبار بالدلالة عند

الشافعي بل لا بد من النية  
ذكره الزبلي (قوله وهو  
ان هذه الالفاظ كنيات)  
لتوقفه على القرينة كذا  
في الشرح الاكمل ولا  
يبعد ان يعلل باطلاق  
لفظ الكناية عليها  
في عبارة الفقهاء (قوله  
فيجب ان يقع بها الرجعي)  
كما اذا قال انت طالق ثم  
ان الواقع بها عند الشافعي  
هو الرجعي فيكون اطلاق  
الكناية عليها حقيقة  
على اصله وما اختاره  
هو مذهب عمر وابن  
مسعود وما ذهب اليه هو  
مذهب علي وزيد (قوله  
لكن الابهام فيما يتصل به)  
وبذلك شابهت الكناية  
فاحتاجت الى النية وان كانت  
صريحة (قوله بل باعتبار  
ابهام المحل) محلها الوصلة  
وهي متنوعة فديكون  
بالنكاح وقد يكون بغيره  
فاشبهه المراد بالنسبة الى  
المحل الذي يظهر اثره  
فيه لانه لم يعلم اى محل  
اراده (قوله فالحاصل  
انها كنيات حقيقة الخ)  
انت خير بان الاصول  
ان يقول فالاولى ان يقال  
(قوله فالحاصل انها كنيات

الحكم ما لم يزل ذلك الاستار او ما يقوم مقامها من دلالة الحال (وكنيات  
الطلاق) كبائن وحرام ونحوها (سميت بها) اى بالكنيات (بجازا) هذا  
جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنيات والكناية ما استتر المراد  
منه والمراد المستتر هنا هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي والجواب ان  
اطلاق لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل  
احد لكن الابهام فيما يتصل به كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن النكاح  
او غيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ايهام المحل فاستعير لها لفظ  
الكناية (حتى كانت بوائن) فصار الطلاق البائن واقعا بموجب الكلام  
نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية من انت طالق \* ولقائل ان يقول ان اريد  
ان مفهوماتها اللغوية غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية لانها باعتبار استتار  
المراد لا باعتبار المدلول الوضعي وان اريد ان ما اراده المتكلم بها ظاهر لا استتار  
فيه فمنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون  
بانها من وجهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء  
كان ذلك باعتبار المحل او غيره فتكون كناية حقيقة لصدق التعريف عليها  
فالخاصل انها كنيات حقيقة وكنيات عن الدلاق مجازا لانها شابهت الكنيات

او ما يقوم مقامها من دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق (قوله فيجب ان يقع  
بها الرجعي) لان الكناية انما تعمل عمل المكنى عنه وهذه الالفاظ كنيات عن  
صريح الطلاق والصريح لا يقع به الا الرجعي فهذه الكنيات لا يقع بها الا الرجعي  
(قوله لكن الابهام) هذا بيان علاقة المجاز وحاصله انها شابهت الكناية  
من جهة ما يتصل بها من الابهام كالبائن مثلا ظاهر باعتبار البيونة مستتر باعتبار  
الوصلة التي هي محل البيونة فانها تحتل وصلة النكاح ووصلة القرابة والوصلة  
الكائنة وغير ذلك من الوصلة فاستعير لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية  
ليزول ايهام المحل ويتعين البيونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب  
الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون  
الواقع رجعيا ولا يخفى ما في ذلك من التكلف (قوله فالخاصل انها كنيات  
حقيقة وكنيات عن الطلاق مجازا) وفي التحقيق تسميتها كنيات مطلقا  
بجواز قائل وفي بعض شروح الفروع الكنيات في باب الطلاق لفظ يحتمل  
الطلاق وغيره فلا يرد ان الكناية ما استتر المراد منه والمستتر في هذه الالفاظ  
هنا الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي لان هذا هو معنى الكناية في الاصول  
لا الفقه فلا يحتاج الى الجواب بان اطلاق لفظ الكناية على كنيات

حقيقة وكنيات عن الطلاق مجازا) هذا حاصل ما ذكره المعترض على الجواب بقوله ان اريد ان مفهوماتها اللغوية



انها كنيات الخ لان ما ذكر ليس حاصل ما ذكر في المتن ولا ﴿٥١٦﴾ في الاعتراض المذكور بل هو طريقة

عن الطلاق فلا تنافي فاذا زال الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجبياتها التي هي الينونة وهذا مبني على تفسير الكناية ولو فسرهما بما فسرهما علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف لان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لادانته بل لينقل الى ملزومه كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينقل منه الى ملزومه من طول القامة ويراد بالبان هنا معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الينونة من وصلة النكاح فتطلق المرأة على صفة الينونة وههنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد في الكناية لان عند بعضهم مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي في الكناية كافي ولو سلم انه مراد فلاخفاء في انه لا يكون مقصودا حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طويل القامة فلا يجب ثبوت طول النجاد فمن اين يلزم الطلاق بصفة الينونة والنسبة بين الكناية والحجاز انها اعم منه من وجه لانهما

الطلاق بطريق الحجاز ( قوله فتطلق المرأة على صفة الينونة ) ولا يكون انت بان بمنزلة انت طالق على ما هو شأن الحجاز ليلزم ان يكون رجعا وهذا مبني على ان المراد في الكناية اللازم بالعرض والملزوم بالذات كما ذكره في الشرح اما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يأتى ذلك فيلزم على هذا ان يكون الواقع بهذه الانفاض رجعا وبهذا يسقط ما ذكره الشارح رحمه الله في صدر البحث لان هذا التفسير ليس مبني على قول من يكتفي بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي ( قوله ولو سلم الخ ) اي لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلاخفاء في انه لا يكون مقصودا ولا لازم الثبوت في الواقع الا يرى ان طويل النجاد كناية عن طول القامة وهو لا يوجب ثبوت طول النجاد في الواقع لجواز ان يكون طويل القامة وهو قصير النجاد وبالعكس فمن اين يلزم وقوع الطلاق بصفة الينونة ويمكن ان يجاب عنه بان اللازم الاعلى حكم اللازم الحقيقي في المقامات الخطابية والا لما استقامت الكناية فيما ذكرت ( قوله والنسبة بين الكناية والحجاز ) بينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان في مادة ويتفرد كل منهما عن الآخر في اخرى وهذا في اصطلاح الاصوليين اما في اصطلاح علماء البيان فيبينهما تبائن كلي لان الحجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له مع قرينة ما نمت عن ارادة الموضوع له والكناية هي الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له مع جواز ارادة ما وضعت له وعلى هذا فالكناية عندهم واسطة بين الحقيقة والحجاز وهذا رأى صاحب التلخيص وصرح صاحب المفتاح بانها حقيقة فانه قال فيه المراد بالكلمة المستعملة اما

اخرى اختاره القآنى وقد ر عليه كلام صاحب المعنى ثم انه لا يمتنع تخرج عبارة المصنف رحمه الله في المتن عليها بان يجعل الضمير فيهما الى كنيات الطلاق ملحوظة مع الاضافة لكن كلامه في الشرح انما يوافق التقريب السابق ( قوله والنسبة بين الكناية والحجاز ) يعنى على اصطلاح اهل البيان فهى مبينة للمعجاز على ما قرر في محله

الخ لاحصاء الجواب للمنافاة بينهما والظاهر ان مراد المصنف بقوله سميت بهما تسميتها بكنيات الطلاق لا بكنيات ليرد انها ليست بكنيات اصطلاحية مجازا وان كانت كنيات عن الطلاق مجازا اما استثنى منها من اعتدى واختيه لانها شابهت الكنيات عن الطلاق من اعتدى واختيه اللواتى هن كنيات عنه حقيقة ( قوله فلا تنافي ) اي بين كونها كنيات عن الطلاق وعدم وقوع الطلاق الرجعي بها لانها كنيات مجازا وان كانت كنيات المعنى

(معناها)

المزاد حقيقة من حيث استناره باعتبار اهمام المحل



(قوله والظاهر انه استثناء الخ) كذا في الكشف وغيره ولعل وجهه هو ان معنى اعتدى مثلا غير مستتر بل ظاهر على كل احد لكن الابهام فيما يتصل ﴿ ٥١٧ ﴾ به كافي البائن فيكون الاستتار لافي نفسه بل باعتبار ابهام المحل

يجمعان في المجاز الغير المتعارف فتوجد الكناية في محل بدون المجاز كافي الضمان فكذا العكس كافي المجاز المتعارف (الاعتدى واستبرئى رحمك وانت واحدة) هذا استثناء من قوله سميت بها مجازا يعني هذه الالفاظ الثلاثة كنيات عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها رجعيا والظاهر انه استثناء من قوله حتى كانت بوائن اما في اعتدى فلان العدى يحتمل عد الدراهم وعد الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى الاقراء يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضى سابقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة تندفع بانبات واحد رجعى للاحاجة الى اثبات وصف زائد وهو البيئونة هذا اذا قال اعتدى بعد الدخول بها واما اذا قال قبل الدخول بها فلا وجه للاقتضاء لانه لعادة لها فيجعل قوله

معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها والاول الحقيقة والثاني المجاز والثالث الكناية والحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان في التصريح وعدم التصريح (قوله في المجاز الغير المتعارف) كما اذا حلف لا يأكل لحما فاكل لحم الآدمى والخنزير فانه لا يحث على ما فيه من الخلاف (قوله كافي المجاز المتعارف) نحو لا آكل من هذه النخلة فانها مجاز عن ثمرها لا كناية لانه صريح لظهور المراد من ذلك بكثرة الاستعمال واما قوله انت واحدة فيحتمل ان يكون نعت للمصدر اى انت واحدة انت طالق مطلقة واحدة ويحتمل ان يكون نعتا للمرأة اى انت واحدة عند قومك او عندى او لعدم نظيرها في الكمال والجمال او في الفجح فاذا زال الابهام بالنية او دلالة الحال كان الواقع بها صريح الطلاق وهو يعقب الرجعية لانها عاملة بموجبها اذ موجه التوحيد ولا اثر لذلك في البيئونة (قوله والظاهر انه استثناء من قوله حتى كانت بوائن) وجه الاظهيرية انهم صرحوا بان الكل كنيات الطلاق وان الواقع بها بائن الثلاثة الفاظ وحينئذ اذا كانت استثناء من قوله كانت بائنا فيكون هذه الالفاظ كنيات مجازا ايضا لاحقيقة وانما وقع بها الرجعى لالانها كنيات عن الطلاق بل لان معانيها التي تنتقل منها الى الطلاق الملزوم لادلالة فيها على البيئونة بخلاف ما عداها من الكنيات (قوله فلان العدى يحتمل عد الدراهم) والنعم من الله ومن العبد وعد الاقراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد

بفعله مثل البائن كناية مجازا وجعل مثله كناية حقيقة تحكم ظاهر وحين كان الاستثناء من قوله حتى كانت بوائن لا يكون مؤدى الكلام كون اعتدى كناية حقيقة مثلا لكن يرد عليه ايضا انه اذا كان مثل البائن ومثل اعتدى مشتركين في كونهما كناية مجازا فنفرع وقوع البيئونة في القسم الاول على كونه كناية مجازا مع تخلف ذلك الثاني بلا بيان فرق او وجود مانع ليس كائنه في هذا الذى لاح بالبال الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا (قوله فلان العد الخ) يقال اعتد مالك اى احسب عدده

(قوله والظاهر انه استثناء من قوله حتى كانت بوائن) اقول لاشك ان الثلاثة المستثناة رجعيات فيستقيم استثناءها من عموم قوله حتى كانت بوائن لكن يفهم حينئذ قوله وكنيات

الطلاق سميت بها مجازا لانه لو لم يسم بكنيات الطلاق مجازا الاما عدا هذه الثلاثة فلو ترك على عمومه من غير ان يستثنى هي منه لكان فاسدا ليقال اذا استثنيت منه يجعل قوله كنيات الطلاق عبارة عما عداها لانا نقول اذا كان عبارة عنه يكون ضمير كانت عائدا اليه فلا يحتاج الى استثناءها منه الا على سبيل الانقطاع وهو خلاف الاصل



( قوله فان قلت المسبب انما يطلق على السبب اذا كان الخ ) هذا السؤال لصاحب التنقيح ومبناه اشتراط  
ما ذكر في صحة اطلاق المسبب على السبب وهو مختار بعض ٥١٨ الفقهاء لكن عامتهم على ان المعتبر

اعتدى مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب \* فان  
قلت المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير  
بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته وظاهر ان ليس المقصود من اطلاق هو الاعتداد  
\* قلت الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق  
الاصالة من جهته ايضا والاعتداد شرعا بطريق الاصالة يختص بالطلاق لا يوجد  
في غيره الا بطريق التبعية كالمدة تجب على ام الولد من غير طلاق لانها لما صارت  
فراشا اخذت حكم المتكوحة واخذ زوال الفرائش شبهها بالطلاق فواجب  
المدة لانها ثبتت بالشبهة وقد يقال اعتدى من باب الاضمار اى اعتدى لاني  
طلقتك ففي المدخول بها يثبت الطلاق وتجب المدة وفي غيرها يثبت الطلاق  
ولا تجب المدة واماني في استبرئي رحمك فلان طلب البراءة يحتمل ان يكون  
للولد وان يكون لزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث  
المذكورة في اعتدى آتية ههنا واماقوله انت واحدة فيحتمل ان يكون صفة  
للطالقة المحذوفة وان يكون صفة للمرأة فاذا نوى الطلاق يكون رجعا \* فان  
قلت لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق ولم تجعلوه بائنه \* قلت الاصل في الكلام  
الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى اولانه اقل مؤنة قال صدر الشهيد  
في الجامع قال بعض اصحابنا اذا اعربت الواحدة بالرفع لم يقع شيء وان نوى  
لانها صفة شخصها وان اعربت بالنصب يقع من غير نية لانه نعت مصدر  
محذوف وان لم تعرب يحتاج الى النية وان نوى كان على الاختلاف يقع عندنا  
في الجملة وان لم يكن - بياله في هذه الصورة \* واعلم انه كما يجوز كون اعتدى واستبرئي  
رحمك مجازا عن كوني طالقا في غير المدخول بها يجب كون استبرئي رحمك كذلك  
في المدخول بها اذا كانت آيسة او صغيرة ( قوله فان قلت المسبب الخ ) قال  
بعضهم هذا من اطلاق الحكم على العلة لامن اطلاق المسبب على السبب فلا يرد  
السؤال من ان شرطه الاختصاص والمدة لا تختص بالطلاق لثبوته في ام الولد  
( قوله اى اعتدى لاني طلقتك ) فاكتفى بذكر الحكم عن السبب لدلالته عليه  
والاضمار من باب المجاز وهو كناية قبل ضرورته متعارفا ( قوله اولانه  
اقل مؤنة ) من البائن في التدارك اولان النص ورد بلفظ الصريح لا البائن  
اولان حمله على الصريح اولى فان الرجل يصير عاصيا بالبائن في بعض الروايات  
اولانه يحتاج الى ادراج موصوفين وهو تطليقة بائنه وما كان اقل تقديرا كان  
اولى لان الاصل عدم التقدير ( قوله وان لم تعرب ) بان اسكن اليها يحتاج

في ذلك هو الشرط المذكور  
في الجواب وقد سبق  
ما يتعلق بذلك في مبحث  
المجاز فتذكر ( قوله  
قلت الشرط في اطلاق  
اسم المسبب الخ ) وقد  
يجاب عنه بان المراد  
بالسبب ههنا العلة مطلقا  
كما يقال النكاح سبب للحل  
والطلاق علة لوجوب  
المدة شرعا كما ذهب اليه  
الفقهاء والدخول شرط  
فلا يرد تخلف الحكم  
عنه في غير المدخول بها  
واستعارة الحكم للعلة  
جائزة كيف كانت كاسبق  
( قوله كالمدة تجب على  
ام الولد الخ ) والواجب  
بالوفاة تر بص زمان مقدر  
لاعتداد الاقراء الثابت  
يقوله اعتدى وكلامنا فيه  
كذا في التحقيق ( قوله  
وان يكون صفة للمرأة )  
اى واحدة عند قومك  
او منفردة عندى ليس  
لى معك غيرك او واحدة  
نساء العالم في الجمال والكمال  
( قوله فاذا نوى الطلاق  
يكون رجعا ) وصار كأنه

قال انت طالق تطليقة واحدة ولو قال هكذا ونوى الطلاق صح ( قوله ولم تجعلوه بائنه ) فيه تسامح ( الى )  
لان الموصوف هو الينونة والتقدير انت بائنه بينونة واحدة ( قوله وان لم تعرب ) بان اسكن الهاء على الوقف



( قوله بل واحدة بالنصب الخ ) هو الصواب بطريق التنزل فيكون الترتي في محله ثم انه لم يتعرض لتوجيه احتمال السكوت للوجهين اظهر التحمل فيه بخلاف صورتي الاعراب ( قوله ) اي انت ذات طلقة واحدة ) لا يذهب عليك ان جعل المصدر المحذوف من قبيل رجل عدل كما قاله الزيلعي اقل كلفة منه ثم ان تعدد الوجه الصحيح في توجيه ذلك ابلغ في تبيك الخصم فلو جمع احد بينهما كان اولي ( قوله ) وهذا المحل غير قابل فيكون نسبة له الى الزنا ) قال شمس الائمة في اصوله فهذا الكاف ايضا موجبة العموم لانه حصل في محل يحتمله فيكون نسبة له الى الزنا قطعاً بمنزلة كلام الاول على ما هو موجب العام عندنا انتهى ويوافقه عامة كتب الفن وبالجملة عبارة غير في كلام الشارح رحمه الله سهو من القلم يشهد به العقل ايضا كما يشهد به النقل فقدر

رجعية وعند الشافعي لا يقع شيء وقال عامة مشايخنا بل الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون بين وجوه الاعراب فلا يصح بناء حكم يرجع الى العامة عليه بل واحدة بالنصب او بالرفع او السكون يحتمل هذين الوجهين اما بالنصب فيحتمل نعمتا للطلقة بان يقال انت طالق طلقة واحدة حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه ويحتمل ايضا صفة للمرأة تقديره انت كنت واحدة في الجمال واما بالرفع فيحتمل ان يكون نعمتا للمرأة بان يقال انت واحدة في كثرة المال وان يكون نعمتا للطلقة اي انت ذات طلقة واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف واقيمت الصفة مقامه وعلى قول بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة من الكناية ( والاصل في الكلام الصريح ) لان الكلام موضوع للفهام والافادة والصريح هو التام في هذا المعنى ( وفي الكناية ضرب قصور ) عن البيان لانها تتوقف في افادة المقصود على قرينة ( وظهر هذا التفاوت ) اي التفاوت بين الصريح والكناية بحسب الظهور والخفاء ( فيما يندره بالشبهات ) مثل الحدود والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية لخفاؤها حتى من قال جامعت فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال نكتهما او زنت بها فان قلت اليس انه لو قذف رجلا بالزنا فقال له رجل آخر هو كما قلت فانه يحذف هذا الرجل مع انه ليس بصريح قلت كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في محل يقبله كما قال على رضي الله تعالى عنه في حق اهل الذمة دماؤهم كدماؤنا وهذا المحل غير قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال ولو قال صدقت لا يحذف لانه يحتمل ان يراد به صدقت في قذوقك بالزنا وان يراد صدقت فيما مضى فلم تكلمت بهذه الكلمة ( واما الاستدلال )

الى النية لاحتمال الامرين ( قوله ) اما بالنصب فيحتمل نعمتا الخ ) واما السكون فيحتمل الاربعة الامور وجهي النصب ووجهي الرفع ( قوله ) وعلى قول بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة من الكنايات ) قال بعض المحققين لا يخفى عليك ان قوله انت واحدة من الكنايات لاستتار المراد به عند علماء الاصول وان لم يكن منها بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف ( قوله ) والصريح هو التام في ذلك ) اي في الافادة دون الكناية لعدم توقفه على نية او قرينة وتوقفها على ذلك لكن البلغاء اجمعوا على ان الكناية والمجاز ابلغ من الصريح والحقيقة لان الانتقال فيهما من الملزوم الى اللازم فهو كدعوى الشيء بينة فان وجود الملزوم يقتضى وجود اللازم لامتاع وجود الملزوم بدون اللازم ( قوله ) واما الاستدلال ) اي النظر في الدليل وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه



( قوله وقيل بالعكس ) لوقال وقد يطلق على عكسه كما في شرح المعنى لاقآني لكان اصوب اذلا خلاف في اطلاق الاستدلال على كل منهما ( قوله وفي عبارته تسامح ) فيه بحث ﴿ ٥٢٠ ﴾ لان التسامح انما يتصور فيما لو اطلق

فهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا ادرك الدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي عبارته تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم تقدر الاقسام بدونه عدته منها ( بعبارة النص ) يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور والنص قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما او صريحا او كناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ استدلالا بعبارة النص وانما اطلق النص على كل ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا للغالب فان غالب ما ورد منهما نص وهذا هو المراد هنا لا النص المتقدم وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر ( فهو العمل ) اراد به عمل المجتهد وهو اثبات الحكم لا العمل

الى مطلوب خبري وقيل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ( قوله فهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر ) ويسمى هذا استدلالا من المعلول على العلة وعكسه وهو انتقال الذهن من المؤثر الى الاثر كما اذا رأى نارا انتقل الذهن منها الى الدخان ويسمى استدلالا من العلة على المعلول الا ان دلالة العلة على معلولها اقوى واظهر من دلالة المعلول على علته لان العلة المعينة تدل على معلول معين واما المعلول المعين فلا يدل الا على علة ما اللهم الا اذا كان المعلول مساويا لعلته فينبذ يكون الاستدلال من المعلول على العلة كاستدلال من العلة على المعلول في القراءة والظهور الا ان المراد هنا هو الثاني لان مقصود المجتهد اثبات الاحكام بالادلة وذلك انما يحصل بالانتقال من المؤثر الذي هو الدليل الى الاثر الذي هو الحكم وانما قيدنا بقولنا هذا لان المراد عند المتكلمين هو الاول لان الاستدلال عندهم بالاثـر على المؤثر \* واعلم ان اضافة التأثير الى الادلة على سبيل التجوز لان المؤثر في الاحكام بالحقيقة هو البارئ تبارك وتعالى والادلة انما هي امارات وعلامات على ثبوت الاحكام ﴿ قوله فهو العمل بظاهر ما يبق الكلام له ﴾ قال بعض الشارحين لوقال المصنف ماسبق الكلام لاجله بسبب المستدل لكان اولي ليخرج من الحد النص لان النص ايضا سبق الكلام لاجله غير ان التصرف فيه لامن جهة المستدل بل من المتكلم ويحتمل ان المصنف ترك هذا القيد اعتمادا على الفهم لذكر الاستدلال قبل وما قيل من الفرق بين عبارة النص والنص ان النص من اقسام اللفظ والعبارة من اقسام

الاستدلال واريده نوع من الكتاب وليس فيما نحن فيه ذلك غاية الامر انه لم يفسر ذلك النوع من الكتاب بطريق جملة موضوعا كما هو الظاهر والواقع في غيره من الاقسام بل انما يفسر الاستدلال به وجملة موضوعا واكتفي بمعلومية ذلك النوع في ضمن تفسير الاستدلال به فيحتاج الى تكتة لكونه تغيير الاسلوب وبهذا التقرير عرفت ان قوله عدة منها ليس له وجه صحة ( قوله لكن لما لم يفد الاقسام بدونه ) معنى اقسام هذا القسم وفيه تأمل ( قوله لا العمل

( قوله وفي عبارته تسامح الخ ) لا يخفى ان عبارته هنا لا تدل الا على ان الاستدلال بعبارة النص كذا من غير تعرض لكونه قسما من اقسام الكتاب بخلاف عبارة المقدمة في صدر كتابه هذا فانها تقتضى عد الاستدلالات الاربعة

اقسامه فيكون التسامح فيها ليس الا وقد تفنن المصنف هنا حيث عرف اولا الاستدلال بعبارة النص ( المعنى ) والاستدلال باشارته واثباتها بالثابت بدلالة النص والثالث باقتضائه وان غاية الامر الثابت بالشئ الاستدلال بذلك الشئ



بالجوارح ) فهو في قوله تعالى اقيموا الصلوة مثلا استنباط وجوب الصلاة لافعل الصلاة ( قوله اراد بظاهر الكلام ان العمل بما سبق الكلام له عمل بشئ ظاهر ) يشير ان اضافة الظاهر الى ماسبق بيانية وفيه بحث ظاهر اللهم الا ان يكون الكلام على تقدير المضاف والمراد ظاهر لفظ ماسبق فتدبر ثم ان الظاهر في العبارة اراد بظاهر ماسبق ( قوله والا كفي ان يقال ﴿ ٥٢١ ﴾ هو العمل بما سبق الكلام له ) لان المقصود هو الاحتراز عن اشارة

النص يحصل بذلك ( قوله قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون اعم ) لا يذهب عليك انه اذا جوز مثل هذا التقييد فما المانع من تقييد الكلام بما هو نص فلا يكون فيه اشارة الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره ثم ان الكلام ههنا في اقسام الكتاب ودخول السنة فيه دخولا قصديا غير مسلم ولا لازم الا ترى الى قول المصنف رحمه الله في اول مباحث السنة الاقسام التي سبق ذكرها ثابتة في السنة ( قوله مع ان الكلام ليس مسوقا لها ) بل مسوق لبيان العدد ( قوله والمراد من المسوق له ههنا اعم الخ ) بخلافه في تعريف النص قال في التحقيق واعلم ان المراد من كون الكلام ( قوله بظاهر الكلام )

الجوارح ( بظاهر ماسبق الكلام له ) الضمير المجرور راجع الى ما اراد بظاهر الكلام ان العمل بما سبق الكلام له عمل بشئ ظاهر حتى لا يحتاج الى مزيد تأمل فرقا بينه وبين اشارة النص حيث انه عمل بما ليس بظاهر من كل وجه والا كفي ان يقال هو العمل بما سبق الكلام له وفي ذكر الكلام دون النص اشارة الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره والا لكان تعريفه بالكلام تعريفا بالاعم وذلك غير جائز فان قلت المحذور باق لان الكلام اعم من متن الكتاب والسنة قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون اعم فان قلت لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء منى يقال انه استدلال بعبارة النص كما صرحوا به مع ان الكلام ليس مسوقا لها قلت الكلام وان لم يكن مسوقا لها الا ان المسوق له يتوقف عليه والمراد من المسوق له هنا اعم من ان يكون مسوقا بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق له ( واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه )

المعنى ليس بصحيح لان الاشتراك في الحد يوجب الاشتراك في الحدود وهما لما كانا مشتركين في الحد لان كلاهما سيق له الكلام ووجب ان يشتركا في الحدود الا ترى ان زيدا لما كان حيوانا ناطقا كان انسانا فكذا عمرو والحاصل ان كلا من النص والعبارة اعتبر فيه النظم مع المعنى والفرق بينهما بالاعتبار كما ذكرنا وهو ان النص تصرف من جهة المتكلم والعبارة تصرف من جهة المستدل ( قوله حيث انه ) يعني العمل بالاشارة عمل بما ليس بظاهر من وجه باعتبار انها خارجة عن المعنى الموضوع له الا ترى ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لاثبات نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله وهذا هو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد بالاتفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متأخر عنه والظاهر انما هو الموضوع له ( قوله فان قلت الخ ) سبب ورود هذا السؤال اخذ السوق في التعريف لان الاستدلال بالعبارة مقيد به بحسب الذات فورد السؤال ( قوله قلت الكلام وان لم يكن مسوقا الخ ) قال بعض الشراح

بل بالعمل بظاهر ماسبق الكلام ( قوله ان العمل بما سبق الكلام له عمل بشئ ظاهر ) يدل على ان اضافة الظاهر في المتن بيانية اي بالظاهر الذي هو المعنى الذي سبق الكلام له ( قوله والا كفي ان يقال هو العمل بما سبق الكلام له ) لو قال هكذا في بيان الاستدلال بعبارة النص مع ما يأتي من قوله في بيان الاستدلال باشارته هو العمل بما ثبت بنظمه غير مقصود ولا سبق النص له لحصل الفرق بحسب ذكر السوق وعدم التنبين عن الظهور من كل وجه وعدم ضم



اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان خرج به الثابت بدلالة النص لانه ثابت بمعنى في النظم ( لغة ) احترز به عن الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل انما يدل عليه النص لتوقفه عليه شرعا ثبوتها بالشرع لا باللغة ( لكنه ) اي ما ثبت بنظمه ( غير مقصود ولا سبق له النص ) اعلم ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ ولا شك ان احدهما كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توخيا لمزيد الكشف خرج بهذين القيدتين الاستدلال بعبارة النص ( وليس بظاهر من كل وجه ) ليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء كلام يعني انه ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان الغموض فيه بحيث يزول بادنى تأمل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكر يقال هذه اشارة غامضة وانما سمي اشارة النص لانه للممكن النص مسوقا لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا يدرك صريحا بل اشارة كما اذا قصد بالنظر الى شيء يقابله فراه ورأى مع ذلك غيره يمته ويسره باطراف

المراد بالسوق في تعريف النص ان يدل على مفهوم مقيدا بكونه مقصودا والمراد من السوق هنا ان يدل على مفهوم سواء كان مقصودا او غير مقصود \* ثم اعلم ان الآية ظاهرة في اباحة النكاح نص في بيان العدد والاستدلال بالظاهر استدلال بالعبارة \* فان قلت الظاهر ما لا يكون سوق الكلام له والعبارة ماسبق له الكلام فكيف يكون الاستدلال به استدلال بها وبينهما منافاة \* فالجواب ان المراد بالسوق المنق في الظاهر هو السوق الاصلى اي السوق للمعنى المقصود من المتكلم بذلك الكلام كبيان العدد في الآية المذكورة والسوق المراد في العبارة هو السوق للمعنى الغير الاصلى كإباحة النكاح فيكون الظاهر لمعنى غير اصيل كما ان العبارة كذلك وحينئذ لا منافاة بين الظاهر والعبارة لكونهما مسوقين لمعنى غير اصيل وعلى هذا يكون في النص مسوقان للمعنى الاصلى وغيره اذ النص هو الظاهر مع زيادة وضوح فافهم ( قوله اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان ) تفسير لقوله بنظمه والمجموع قيد لاخراج الثابت بالدلالة لان الحكم الثابت بها انما يثبت بزيادة على معنى النص لان الدلالة هي الاستفادة من المعنى اللغوي لاعين المعنى اللغوي فالحكم الثابت بها مستفاد مما استفيد من المعنى اللغوي لا من نفس المعنى كالتبني عن التأليف على ماسأني ولو اخرج بالزيادة المقتضى لكان له وجه لان الزيادة فيه ضرورة والدلالة خرجت بقوله بنظمه فتأمل ( قوله خرج به ) اي بنظمه ( قوله لانه ثابت بمعنى النظم ) اي بمعنى مستفاد من معنى النظم بخلاف الثابت بالاشارة فانه ثابت بنفس معنى النظم وهو معنى قولهم فهو العمل بما ثبت بنظمه اي بمعناه

مسوقا بمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن وفيما سبق في بيان النص والظاهر ان المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا فدخل في السوق ههنا ما يدل على معنى ولا يكون مقصودا اصليا فيه ولم يدخل فيه فيما سبق ( قوله ليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء كلام الخ ) والغرض منه الاشارة الى تعليل تسمية هذا القسم اشارة كذا في الكشف

قيد الظهور في الاول الى قيد السوق وضم قيد عدم الظهور من كل وجه وفي الثاني الى قيد عدمه الا انه تقوية للمعنى المذكور الحاصل بما ذكر سواء كان قوله وليس بظاهر من كل وجه من تمام التعريف لمجرد تحقيق المساهية او خارجا عنه



( قوله على اختصاص الاب بالنسبة اليه ) ليست الباء صلة الاختصاص كما يتبادر لفساد المعنى ثم الظاهر في العبارة على اختصاصه بالاب ( قوله حتى لو كان الاب قرشيا الخ ) في ذكر التفريع اشارة الى دفع ما يقال من ان الولد ينسب الى الام كما ينسب الى الاب ﴿ ٥٢٣ ﴾ ويرث منها كما يرث من الاب فمافائدة تخصيصه بالاب

( قوله بعد الولد قرشيا ) في باب الكفاءة والامامة الكبرى وفي العكس بالعكس ولهذا قال المأمون لاشتمن امرأ حرا تكون له ام من الروم او سوداء عجماء وانها امهات الناس او عته مستودعات وللانساب اباء ( قوله والى ان للاب حق التملك في مال الولد ) عطفه على قول المصنف الى ان النسب الى الابهاء بعد ان ذكر ان اللام للاختصاص تنبيها على ان الاشارة الى ان للاب حق التملك في مال الولد انما حصلت بواسطة اللام الاختصاصية في قوله وعلى المولود له وهو مشكل لانها ان افادت الاختصاص كما زعم آفا فائما يفيد اختصاص الولد به واما اختصاص ماله به فلا تفيد اصلا فضلا عن ان تفيد ان للاب حق التملك فيه نعم قوله صلى الله عليه وسلم انت ومالك لايبك

العين من غير قصد فمقابلته فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئى بطريق الاشارة تبعا لافسدا وهذا ( كقوله تعالى وعلى المولود له ) اى وعلى الذى ولد له وهو الاب ( رزقهن ) اى طعام الوالدات ( وكسوتهن ) اول الآيه والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر بدليل ما قبل الآيه وما بعدها فانهما في ذكر المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجرة حيث لا يستوجب المنكوحه الاجرة على ارضاع ولدها وتستوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة الذى يحتاج اليه في حالة الارضاع لاصل النفقة لان ذلك وجب بالنكاح ( سيق ) الكلام ( لانبات النفقة ) اى لايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب على التقديرين فهو الثابت بعبارة النص ( وفيه ) اى في ذكر المولود له دون الوالد ( اشارة الى ان النسب الى الابهاء ) لان اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصا من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام عجمية بعد الولد قرشيا والى ان للاب حق التملك في مال الولد فيتملكه عند الحاجة بغير عوض

اذ اللفظ بقطع النظر عن المعنى لا يثبت به شيء ( قوله لان اللام للاختصاص الخ ) فيدل على احقية الوالد بالولد اما ملكا او نسبا والاول منتف بالاجماع فيعين الثانى على وجه يترتب عليه فوائد على ما يترتب عليه مثلها بالنسبة الى الام كالامامة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل وغيرها من الامور التى ينفرد بها الاب ( قوله فيتملكه عند الحاجة ) لان النسبة بلام التملك مقتضى بمال الولد ثابتة على قدر الامكان وماله لا يصير ملكا له بالاجماع حتى لا يجوز له التصرف في ماله بغير رضاه فاذا لم يمكن اثبات حقيقة الملك في ماله يثبت له حق التملك عند الحاجة عملا بالدليل بقدر الامكان ويبقى على ثبوت حق التملك له مسائل منها انه لا يحد بوطىء جارية ابنه وان قال علمت انها حرام وانه لا يجب العقر بوطئها ثبوت الملك قبل الوطىء بناء على حق التملك ومنها انه اذا استولد جارية الابن ثبت النسب ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الابن ويجب رد قيمتها بقوله بغير عوض فيه نظر الا ان يراد بالحاجة

يفيد اختصاص كليهما به بواسطة لام لايبك الخ لكن اختصاص الولد به من حيث الملك مطلقا بالقوة او بالفعل باطل بالاجماع فيكون المراد اختصاصه به من حيث النسبة واختصاص ماله به من حيث الملك بالقوة ونعني بكون ماله ملكا لايه بالقوة ان يكون له حق التملك فيه لاحق الملك فيه ونعني بهد الملك الملك بفضل وقال القاتنى



(قوله لان كلامهما يفيد الحكم بظاهره) ولو كان الظهور من وجه كافي الاشارة ثم ان الظاهر ان يقال لان كلا منهما ثابت بنفس النظم كما في التحقيق وشرح المصنف رحمه الله اشار به الى انه يجوز ان يقع الخ تفسير الكلام المزبور على الوجه المذكور هو الموافق لما في التقويم وقال صاحب التحقيق بعد مفسر الكلام بذلك وفي بعض الشروح مما سواه في ان يثبت الحكم بهما قطعاً وفي التلويح الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية عند الاكثر وقال في موضع آخر والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن انتهى ووجه ذلك انه يستدل بالعام المخصوص مثلاً عبارة واشارة فتدبر

والفرق بين الحقيين ان الاول عبارة عن ولاية جعل الشيء ملكاً ﴿٥٢٤﴾ لنفسه في المستقبل كالشفيع له ان

والى ان الاب لا يشاركه في نفقة ولده احد كما لا يشاركه احد في هذه النسبة (وهما) اى العبارة والاشارة (سواء في ايجاب الحكم) اى فى انبائه لان كلامهما يفيد الحكم بظاهره اشار به الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في القطعية لان العبارة قطعية والاشارة قطعية وقد تكون غير قطعية (الا ان الاول) اى العبارة ولم يقل الاولى باعتبار القسم (احق عند التعارض) من الاشارة لان الاول منظوم مسوق له والثاني غير مسوق له فيكون ارجح لكونه مقصوداً من الكلام مثال التعارض قوله عليه السلام فى النساء انهن ناقصات العقل والدين فليل ما ناقصان دينهن

النفقة فيملكه ان كان غائباً ويبيع عروضه (قوله) والى ان الوالد لا يشاركه فى نفقة الولد احد كما لا يشاركه احد فى هذه النسبة) لان الشرع اوجب النفقة عليه بناء على كون الولد منسوباً اليه لا يشاركه احد فى هذه النسبة فكذا فى حكمها وهذا فى الصغير واليت الصغير رواية واحدة وفى الكبير الزمن والبت البالغة يجب على الاب والام اثلاثاً بحسب ميراثها من الولد فى رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله وفى ظاهر الرواية كل النفقة على الاب لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن من غير فصل بين الصغير والكبير (قوله) الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت فى القطعية) لان العبارة مقصودة قطعياً ابداً والاشارة غير مقصودة ولا دائمة القطعية والمقصود اقوى من غيره لزيادة اهتمام المتكلم وكذا دائم القطعى لعدم ما يطرقة من الاحتمال فكذا كانت العبارة احق بالتقديم من الاشارة عند التعارض هكذا قيل وفيه شيء لان كلا منهما يفيد القطع

يملك الدار المبيعة ان شاء وليس له فى الحال فيها ملك بوجه والثانى عبارة عن ملك خال ناقص كالمكاتب فان له حق الملك فى نفسه وماله حتى لا يملك المولى وطىء المكتوبة وبهذا التقرير يظهر بطلان قول الشارح فيما سيحجى ان اللام فى الآيه تستلزم ان يكون الولد وامواله ملكاً للاب لانها لا تفيد الاختصاص الولد بابيه من حيث النسبة على ما مر اللهم الا ان يقال ان اللام فى الآيه للملك كما يقال هذا العبد لفلان ولما بطل حق الملك فى الولد وكذا فى ماله ثبت حق

التملك فى ماله محافظة على صحة الآيه والى هذا يشير كلام صاحب فتح المجنى حيث ذكر انه اشارة (اذ)

الى ان له حق التملك فى ماله لان الظاهر وان دل على ثبوت حقيقة الملك له لكنه لما تخلف بالاجماع بقوله صلى الله عليه وسلم الرجل احق بماله من والده وولده والناس اجمعين ثبت به حق التملك فى ماله فيتملكه عند الحاجة بغير عوض وان كان من الحوائج الاصلية هذا كلامه وقد صرح القاتنى بان الآيه تدل باشارتها على ان للاب حقاً فى ماله ونفسه لان الاضافة بحرف اللام دليل الملك كما يضاف العبد الى سيده فيقال هذا العبد لفلان فجعل اللام للملك دون مطلق الاختصاص قال صاحب المجنى الدانى وقد جعل الملك بعضهم اصل معانيها والظاهر ان اصل معانيها الاختصاص واما الملك فهو اقوى انواعه



فقال عليه السلام تقعد احداهن في قعر بيتها شطر عمرها اى نصفه لاتصوم  
ولانصلى سبق الكلام لتقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة  
عشر يوما كما قاله الشافعي وهو معارض بما روى عن النبي عليه السلام انه قال  
اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة  
(والاشارة عموم كالعبارة) يعنى الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه  
نابت بصيغة الكلام فيكون عاما قابلا للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى  
وعلى المولود له رزقهن خص منها اباحة وطء الاب جارية ابنه وان كان اللام  
تستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا للاب ومختصا به (واما الثابت بدلالة النص  
فانبت بمعنى النص لغته) نصب على التمييز من قوله بمعنى النص اى الحكم الذى

اذ لم يكن احتمال ناش عن دليل والحق انهما قد يكونان قطعيين وظنيين  
والتفاوت عند الترجيح لسكون العبارة مقصودة وقت الاشارة (قوله فقال  
عليه السلام تقعد احديهن في قعر بيتها شطر عمرها لاتصوم ولانصلى)  
قال ابن الجوزى في التحقيق هذا حديث لا يعرف وقال البيهقي لم اجده في شيء  
من كتب الحديث وقال ابن المنذر لا يثبت هذا من وجه من الوجوه عن النبي  
صلى الله تعالى عليه وسلم (قوله وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة  
عشر يوما) لان الشطر لغة النصف فاذا ماتت وعمرها ستين فيقعد ثلاثين  
لاتصوم ولانصلى وهو بناء على انها تحيض في كل شهر خمسة عشر يوما  
ولقائل ان يقول على تقدير ثبوت هذا الحديث لم يكن فيه حجة على ما قاله  
الشافعي لان من بلغت بخمسة عشرة سنة اذا حاضت من كل شهر عشرة وهو  
المراد هنا لان الغالب اكثر الحيض عشرة وماتت في ستين سنة كانت تاركة  
للصلاة شطر عمرها مع ان ذلك ليس نصفه بل ربهه لان الشطر يطلق على  
البعض توسعا (قوله وهو معارض بما روى ابو امامة الخ) رواه الطبراني  
والدارقطنى قد عرفت انه لامعارضة لما ذكرنا واذا كان كذلك فكان ينبغي  
لشارح ان لا يذكر هذا الحديث لمثال التعارض بل يمثل بقوله تعالى للفقراء  
والمهاجرين الآية كما مثل بها غالب الشراح (قوله وللإشارة عموم كالعبارة)  
على الاصح لان كلا منهما ثبت بنظم الكلام والعموم من اوصاف اللفظ  
وقال ابو زيد الاشارة لاتحمل التخصيص لان معنى العموم فيما سبق له الكلام  
فاما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب  
بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يقبل التخصيص (قوله واما  
الثابت بدلالة النص) وهى المسماة بمفهوم الموافقة وخوى الخطاب والثابت

(قوله فيكون عاما قابلا  
للتخصيص) هذا هو  
مذهب شمس الأئمة  
وفخر الاسلام وقال  
القاضي الامام ابو زيد  
الاشارة لاتحمل التخصيص

(قوله فثبت بمعنى النص  
لغة) اعلم انك اذا لاحظت  
قوله تعالى ولانقل لهما ف  
فهو النص والنهي عن  
التأنيب نفسه معنى النص  
والنهي عن مطلق الايذاء  
معنى معناه وحرمة الضرب  
مثلا هو الثابت بدلالة  
النص وهو انما ثبت بمعنى  
معنى النص لغة فيكون  
المراد بمعنى النص في عبارة  
المصنف معنى معناه الا انه  
اضافه الى النص لادنى  
ملازمة وهو المعنى الثانى  
الذى يعرفه كل سامع  
يعرف اللغة من غير استنباط  
لالمعنى الاول الذى يوجبه  
ظاهر النظم كالتنهي عن  
التأنيب نفسه



ثبت بسبب معنى لغوى والمراد به المعنى الذى يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط لا المعنى الذى يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول الذى ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لاشرا فانه اذا قيل اضرب فلانا يفهم منه لغة ايصال الالم الذى يقضى اليه الضرب لاصورة الضرب وهى استعمال آلة التأديب فى محل صالح للإيقاع عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا حتى لو حلف لا يضرب امرأته فضر بها بعد الموت لا يحنث ولو مد شعرها او خنقها حية يحنث لوجود الايلام \* فان قلت ان اريد من الضرب معناه الحقيقى ومعنى المعنى يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز او العمل بعموم المجاز والاول باطل والثانى يخرج من الدلالة ويجعله من

بما هو المسمى بالثابت بمفهوم الموافقة ونحوى الخطاب ( قوله والمراد به )  
 اى بالمعنى اللغوى المعنى الذى يعرفه كل سامع يعرف اوضاع اللغة فقيها كان او غيره والحاصل انه ليس المراد بمعنى النص فى هذا المقام ظاهر معناه لغة بل المراد منه معنى المعنى وهو ما يؤدى الى معنى اللغة ويكون مقصودا به كمنى الاذى من التأنيف فى قوله تعالى ولا تقل لهما اف المفهوم منه لغة كان الظاهر من معنى النص حرمة التأنيف وهى كلمة تضجر وتبرم وسامة هذا المعنى اللغوى ينادى باعلى صوت ان المقصود منه دفع الاذى حتى ان كان عارفا باوضاع اللغة يفهم منه ذلك باول السماع من غير تأمل وتوقف منه على حرمة الضرب والشتم والقتل لان الايذاء فيها فوق الايذاء فى التأنيف ويعلم منه ان الحكم يتعلق بمعنى المعنى وهو الاذى لانه قيل لا تؤذيها فيبطل هذا التقرير زعم الفاضل السمرقندى انه يدخل فى تعريف الدلالة المقضى والمخدوف لانها ليسا بمعنى المعنى على ان ثبوت المقضى شرعى والمخدوف عقلى والدلالة لغوى ( قوله يفهم منه لغة ايصال الالم ) هذا هو معنى المعنى \* فان قلت المفهوم لغة انما هو نفس المعنى لانه الموضوع له اللفظ \* قلت معنى المعنى لازم للمعنى اللغوى يفهم منه لغة ايضا اذ المعنى اللغوى كالعلة للمعنى الثانى ( قوله ان اريد من الضرب معناه الحقيقى ) اى وهو استعمال آلة التأديب ومعنى المعنى وهو الايلام الذى يقضى اليه المعنى الحقيقى فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان اللفظ انما وضع لمعناه فاذا اريد من اللفظ معناه ومعنى معناه فقد اريد منه ما وضع له وغير ما وضع له وهو معنى الجمع ( قوله والاول باطل ) تقدم وجه بطلانه ( والثانى يخرج ) اى الكلام من الدلالة ويجعله من قبيل العبارة وذلك لان انبئات الحكم بالحقيقة والمجاز من قبيل الاستدلال بالعبارة فكذا عموم المجاز لان معناه جعل الملقوظ مجازا



قيل العبارة \* قلنا لانسلم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق  
التنبه على الغرض والمقصود فمن حيث ان الحكم ثبت بمعنى في النص ماسميناه  
عبارة النص ولا اشارته ومن حيث ان المعنى فهم من النص لغة سميناه دلالة  
لاقياسا خرج بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة وبقوله لغة الاقتضاء  
والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف ثابت عقلا ( لاجتهادا )  
تأكيد لقوله لغة ( كالنهي عن التأفيف ) وهو تلفظ كلمة افـ والمستفاد من هذا  
المعنى اللغوي هو الاستخفاف والاذى ( يوقف به ) اى بذلك النهى وهذه  
جملة حالية من النهى ( على حرمة الضرب بدون الاجتهاد ) لان المقصود  
من الضرب لا بطريق الوضع هو الايلام ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضر به بعد  
موته لا يحنث ولو خنقه او مد شعره حيا يحنث لحصول الايلام قال بعض الشارحين  
لو قال المصنف في التمثيل كحرمة الضرب الثابتة بمعنى النهى عن التأفيف المعلوم منه

عن شئ وذلك الشئ عام بحيث تصير الحقيقة فردا من افراده كوضع القدم  
( قوله قلنا لانسلم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة الخ ) لقائل ان يقول بل فهم  
منه معنى المعنى بطريق التنبه على الغرض والمقصود فرق بين الارادة والفهم  
والمحذور انما يتأتى على الاول وقد يقال لازيد في الدلالة المعنى الحقيقي بل معنى  
المعنى لانه المقصود وحينئذ لا يرد السؤال فتأمل ( قوله فمن حيث الخ ) ليس  
من تمة الجواب بل الجواب انتهى عند الغرض والمقصود وانما هذا الكلام  
في الجملة ليس في اراده كثرة فائدة بل لاحاجة اليه للاستغناء عنه بقيود التعريف  
ومحترزاته التي سنذكرها فهو تكرر بالنسبة الى ما بعده ( قوله خرج  
بقوله لمعنى النص الخ ) جعل قوله ما ثبت يعنى من الاحكام بمشابهة الجنس  
بشموله بكل حكم شرعى وما بعده فصولى ( قوله وبقوله لغة الاقتضاء )  
الاولى ان يقول المقتضى وان كان من اطلاق المصدر و ارادة المفعول ( قوله  
لان الاقتضاء ثابت شرعا ) الاولى ان يقول او عقلا فان المقتضى قد يكون ثابتا بطريق  
العقل كقوله واسئل القرية وهو محل الاشكال في الفرق بينه وبين المحذوف  
( قوله والمحذوف ثابت عقلا ) قال بعض الشراح المحذوف ثابت بنفس  
النص لابعناه لان المحذوف كالمذكور فهو خارج بقوله بمعنى النص ايضا تأمله  
\* قوله لاجتهادا تأكيد لقوله لغة ( ليس كذلك بل هو فصل مخرج  
للقياس فان القياس ليس من الدلالة عند المحققين من مشايخنا على ما سيأتى  
( قوله ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا الخ ) تكرر فانه تقدم ذلك المثال  
الذى ذكره قبل ( قوله لو قال المصنف في التمثيل كحرمة الضرب الثابتة  
بمعنى النهى عن التأفيف المعلوم منه ) اى من النهى باعتبار رفع الاذى لكان اولى

( قوله تأكيد لقوله لغة )  
فيه تأمل لانه انما يظهر  
لو كان المراد باللغة ما يقابل  
الاجتهاد فقط وسباق  
كلام الشارح رحمه الله  
لايلايم والذي يلوح  
للخاطر الفاتران الاحتراز  
عن الاقتضاء والمحذوف  
ايضا انما هو بقوله بمعنى  
النص وان قوله لغة  
متمحض للاحتراز عن  
الرأى والاجتهاد لتمييز  
الدلالة عن القياس فيظهر  
حينئذ كون قوله لاجتهادا  
تأكيدا ( قوله لان المقصود  
من الضرب لا بطريق الخ )  
المذكور في الآية هو  
النهي عن التأفيف لا عن  
الضرب فليس هذا المقام  
مقام تحقيق المقصود من  
الضرب بل المقصود من  
التأفيف ولعله سهو فتدبر  
( قوله تأكيد لقوله لغة ) هذا  
لا يتأتى ان يكون ايضا ردا  
لما قيل من ان دلالة النص  
قياس جلي



( قوله ويمكن ان يقال مقاله يؤدي المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى ) على ان دخول الكاف على ما ليس بمثال في الحقيقة شائع كدخوله على ما ليس بمشبهه حقيقة كافي قوله تعالى كاه انزلناه من السماء ( قوله رد لمقاله بعض الاصوليين ) هم اصحاب الشافعي وبعض اصحابنا ( قوله من نفاة القياس ) لوقال من نفاة القياس وغيرهم كافي سائر الكتب لكان اظهر ثم انه نقل من داود الظاهري من نفاة القياس نفي ذلك ايضا ( قوله ولتقابل ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون الخ ) كذا في التلويح ٥٢٨ وقد اورد صاحب الكشف هذا

الغاة دون اجتهاد كان اولى ليكون مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن ان يقال مقاله يؤدي المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى وفي قوله لاجتهادا رد لمقاله بعض الاصوليين من ان دلالة النص قياس جلي لوجود اركان القياس وهو الاصل كالتأنيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى وانما سمي قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لان اهلية الاجتهاد للقياس شرط في القياس وليس بشرط في دلالة النص اذ كل من عرف اللغة عرف حرمة الضرب من حرمة التأنيف وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة القياس كذا قالوا ولتقابل ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة في الاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فادعاء فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له بل المعنى الموجب يفهم رأيا وهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة ويمكن ان يجاب عنه بانا سلمنا ان وجوب الكفارة عليهما لا يعرفه كل احد ابتداء ولكن اذا سمع حديث الاعرابي الواقع في الجماع في الصوم يعرف من اول الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا

فيكون مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص وذلك لان حرمة الضرب والشتم هو الثابت بدلالة النهي عن التأنيف والمصنف قال اما الثابت بدلالة النص فكان ينبغي ان يقول كحرمة الضرب الخ ليطابق ما ذكره ان النهي عن التأنيف مثال لدلالة النص لا الثابت بها ( قوله ويمكن ان يجاب الخ ) قال بعض المحققين الثابت بالدلالة قد يكون ظاهرا وقد يكون خفيا كثبوت الكفارة في الاكل واما المعنى الذي تعلق به الحكم فلا بد من كونه ظاهرا يعرفه اهل اللسان وقد بينا ان معنى الجنابة في سؤال الاعرابي ثابت لغة مفهوم لاهل اللسان ولا يشترط

السؤال واجاب عنه بان الشرط في الدلالة هو ان يكون المعنى الذي تعلق به الحكم ثابتا لغة بحيث يعرفه اهل اللسان وهذا كذلك لما بينا فاما ان يكون الثابت بهذا المعنى في غير موضع النص مما يعرفه اهل اللسان فليس بشرط انتهى وكان العلامة التفتازاني لم يقتنع بجوابه حيث اقتصر على ذكر السؤال وقال المولى الفخاري ان مناطه مفهوم لغة اى لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية لا ان يساق اليه ذهن كل لغوي كاطن انتهى يريد به التعريض للعلامة التفتازاني ( قوله كوجوب الكفارة في الاكل والشرب في الصوم ) قالت به الحقيقة بدلالة النص ورد في حق الجماع في الصوم خلافا

للشافعي وسيجيء تفصيله من الشارح رحمه الله فلم يفهم الشافعي منه ما فهموه من العلة ( قوله والحد ) ( كون ) في اللواطة ) اى كوجوب الحد فيها على رأى الامامين بدلالة النص ورد في حق الزنا ( قوله ويمكن ان يجاب عنه بانا سلمنا ان وجوب الخ ) قيل هذا الجواب مذكور في شرح اصول فخر الاسلام للاتقاني ولكنه او هن من نسج العنكبوت لان ما منعه السائل انما هو معرفة العلة عند سماع النص لامعرفة الحكم ابتداء كما يفهم من كلامه الا يرى الى قول السائل كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها ثم ان قوله يعرف من اول الامر الخ دعوى بلا دليل والظاهر خلافه



( قوله من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم قطعاً ) هذا مخالف لما قد سبق منه في صد شرح قول المصنف رحمه الله وهما سواء في ايجاب الحكم من قوله لان العبارة قطعية والاشارة قد يكون غير قطعية فالصواب ههنا ان يقول من حيث ان كلا منهما مضاف الى النص دون الرأى كما في الكشف وغيره على ان دعوى القطع في دلالة النص مطلقا لا يكاد يصح قال صاحب الكشف ان كان المعنى المقصود معلوما قطعاً كما في تحريم التأنيف قطعية وان احتمل ان يكون غيره هو المقصود كما في ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فظنية ( قوله لانها لما وجبت في القتل الخطأ ) بقوله تعالى ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ( قوله ولو سلم فالقصاص واجب بعبارة النص ) وقد سبق ان العبارة احق من الاشارة عند التعارض

المعنى موجود في الاكل في الصوم ( والثابت به كالثابت بالاشارة ) من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم قطعاً ( الا عند التعارض ) فان الاشارة تقدم على الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوى وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوى فتقابل المعنيان وبقي النظم في الاشارة سالماً عن المعارضة فترجحت مثال تعارضهما ما قاله الشافعي تجب الكفارة في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطأ مع قيام العذر فلا تجب في العمد كان اولى لكن هذه الدلالة عارضتها اشارة قوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً جزاءه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة في العمد لان الجزاء اسم للكامل التام على ما سبق فلو اوجبنا الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء لاكله فرجحنا الاشارة \* فان قلت المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص \* قلنا القصاص جزاء المحل من وجهه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص واجب بعبارة النص الوارد فيه ( ولهذا ) اى ولان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة

كون الثابت بذلك المعنى في غير المنصوص بما يعرفه اهل اللسان ( قوله فلان يجب في العمد كان اولى ) لعدم العذر فيه ( قوله فان قلت المراد جزاء الآخرة ) هذا السؤال اورده الفاضل السمرقندى وعبارة وفيه بحث لان المراد جزاء الآخرة بدليل انه يقتل قصاصاً فلا يلزم عدم وجوب الكفارة وانما يلزم لو كان المراد جزاء الدنيا والآخرة وهو ممنوع لثلاث يلزم نفي القصاص من حيث ان كلا منهما يثبت الحكم قطعاً بلا شبهة قال بعض المحققين الدلالة على قسمين قطعية وظنية فالاولى كدلالة « اف » والثاني كما يجاب الكفارة بالاكل والشرب بدلالة حديث الاعرابى في ايجابها بالوقوع المنهى ولقائل ان يقول والقياس ايضا على قسمين قطعى وهو ما اذا كانت علته منصوصة وظنى وهو ما اذا كانت العلة غير منصوصة ويمكن ان يجاب ان الاصل في الدلالة القطع وعدمه عارض والقياس بالعكس وحينئذ فتساويا في اثبات الحكم واجيب بان النص يقتضى ان يكون كل جزائه جهنم الا انه يزيد عليه القصاص بدليل يجوز بمثله وفي الكفارة لم يوجد ما يجوز به الزيادة لان الدلالة دون الاشارة وبالجملة تمهيد الاصل لا تحقيق المثال واما جواب الشارح فتقريره لانسلم ان المراد جزاء الآخرة ولا يلزم نفي القصاص لانه جزاء المحل من وجهه والجزاء المضاف جزاء الفاعل من كل وجه فلا تنافي بينهما ولو سلم انه فيه اشارة الى نفي القصاص وجب بعبارة النص وهو قوله تعالى النفس بالنفس والعبارة متقدمة على الاشارة ويجوز ان يقرر التسليم بوجه آخر بان يقال ولو سلم ان المراد جزاء الآخرة فلا يلزم ثبوت



( قوله لان الثابت بالقياس ثابت بالرأى وفيه شبهة الخ ) كذا ﴿ ٥٣٠ ﴾ في عامة الكتب ورده صاحب

في كونه قطعيا مضافا الى النص (صح اثبات الحدود والكفارات بدلات التصوص دون القياس) لان الثابت بالقياس ثابت بالرأى وفيه شبهة والحدود تندرى بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت لغة ولاشبهة فيه اراد به القياس الذي يدرك علته بالرأى لان الحدود والكفارات شرعت جزاء على الجنائيات ماحية للسيئات ولا مدخل للرأى في معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازالة الآثم فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأى واما اذا كانت العلة منصوصة يكون ذلك القياس بمنزلة دلالة النص وهذا الفرق المذكور مذهب الفحول الثلاثة القاضي ابي زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البرزوي

الكفارة بالدلالة ويجوز ان يقرر الجواب بتسليمين فقط لان القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل في الآية جزاء فاعله من كل وجه فلا يمكن اثبات الكفارة لانها جزاء الفعل من كل وجه في الخطأ فلو ثبت في العهد لم يكن الجزاء المضاف الى الفاعل جزاء فاعله من كل وجه بل بعضه ولو سلم انه ليس المراد جزاء الآخرة فلا نسلم انه يكون فيه اشارة الى نفي القصاص لانه وجب بالعبارة ﴿ قوله صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النص دون القياس ﴾ وذلك لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنائيات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهارة والكفارة شرعت ماحية الآثم الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ولا مدخل للرأى في معرفة مقادير الاجرام وما يصلح به ازالة الآثم وما يصلح جزاؤها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأى بخلاف الدلالة فان مبناها على ان المعنى تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع واما ما علل به الشارح رحمه الله تبعا لبعض الشراح من ان القياس فيه شبهة لثبوت بالرأى والحدود تدرا بالشبهات فلا يثبت بما فيه شبهة فضعيف لان هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لان كثيرا من الحدود والكفارات تثبت بدليل فيه شبهة كاخبار الآحاد والبيئات في مجالس الحكم كذا قيل وفيه تأمل لان الشبهة في القياس في اصله لان الوصف الذي هو علة غير منصوص عليه بخلاف اخبار الآحاد فان اصلها قول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وهو موجب قطعيا والشبهة اتمها في طريق النقل ﴿ قوله اراد به القياس الذي تدرك علته بالرأى ﴾ فان قلت القياس يع مانص على علته وما لانص عليها والمراد لا يدفع الايراد فكان ينبغي للمصنف ان يقيد بما يكون علته مدركة بالرأى \* قلت القياس المنصوص علته بمنزلة النص فلا يتوهم دخوله تحت التقسيم وما لا يتوهم دخوله لا ينبغي الاحتراز عنه وان شمله ظاهر الاسم لان

التحقيق بان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت باتفاق الناس على التعاقب باخبار الآحاد في الحدود والكفارات وعلى صحة اثبات اسباب الحدود وفي مجالس الحكم بالبيئات وفيها شبهة وفي التلويح لادفع هذه الشبهة بالتعرض للفرق بين الشبهتين حاصله ان الشبهة المانعة عن ثبوت الحدود والقصاص هي اختلال المعنى الذي تعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت والشبهة الموجودة في القياس هي الاول وفي مثل خبر الواحد هي الثاني ولكنه محل شبهة بعد اطلاق قوله عليه الصلاة والسلام ادروا الحدود بالشبهات فلي تأمل (قوله لان الحدود والكفارات الخ) هذا الذي اختاره صاحب الكشف في تعليل المسئلة وكان الاحسن للشارح ان يذكره بطريق العطف على التعليل الاول ( قوله وهذا الفرق المذكور) اي الفرق بين دلالة النص والقياس



(قوله وقال بعض اصحابنا والشافعي دلالة النص والقياس سواء) كان الظاهر ان يقول دلالة النص قياس كما مر منه آفا وصرح به في عامة **٥٣١** الكتب (قوله يثبت بمثل هذا القياس) كما ثبت بالقياس الذي علمته

منصوصة كذا في الكشف ويريد بمثل هذا القياس دلالة النص الذي يسمونها قياسا جليا فيما اذا كانت علمته غير منصوصة ثم ان ضمير عندهم لاصحابنا القائلين بان الدلالة من قبيل القياس كما يظهر للناسطين في الكشف واما القائلون بذلك من اصحاب الشافعي فقد ذكر قبيله انه يثبت عندهم بهذا النوع الحدود

والكفارات لانهم عندهم ثبت بالقياس (قوله ويكون الخلاف لفظيا) مبني على تفسير القياس (قوله ومثال اثبات الكفارة الخ) ليس في كلامه ما يصلح ان يكون خيرا لهذا المبتدأ والظاهر ان العبارة ايحاجب الكفارة على من جامع كما في سائر الكتب ولعله ساقط من قلم ثم ان الثابت بدلالة نص الاعرابي امر ان احدهما اثبات الكفارة على غير ماعز من زنى والآخر اثباتها على من افسد صومه بالاكل والشرب

ومن تبعهم وقال بعض اصحابنا والشافعي دلالة النص والقياس سواء وقال صاحب الكشف سمعت عن عمي فخر الدين المايبرغي وهو اعلى من ان يتكلم بغير تحقيق قال عندهم ثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارات وحينئذ لا يظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة ايحاجب الرجم على غير ماعز من زنى في حالة الاحصان فانه روى ان ماعزا وهو محصن زنى فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى وهو محصن لانه ماعز فيثبت الحكم في حق غيره بالدلالة وفيه نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر وهو ما روى البخاري في صحيحه عن عمر رضي الله عنه انه عليه السلام قال الا وان الرجم حق على من زنى وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكلف ومثال اثبات الكفارة ايحاجب الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي الواقع على امرائه وهو صائم فواجب النبي عليه السلام الكفارة وذلك لم يكن لكونه اعرابيا بل لجنايته على صومه

العبرة للمعاني دون الالفاظ (قوله وفيه نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر) وهو ما روى في صحيح البخاري عن عمر رضي الله عنه ان المعروف انه موقوف على عمر رضي الله عنه روى البخاري في صحيحه ومسلم من حديث ابن عباس ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه خطب فقال ان الله بعث محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل عليه آية الرجم فقرأناها ووعيناها ورحم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ورحمنا من بعده واني خشيت ان طال بالناس الزمان ان يقول قائل ما يجد آية الرجم في كتاب الله تعالى فيضلوا بتركه فريضة ما انزل الله فالرجم حق على من زنى من الرجال والنساء وكان محصنا ان قامت البينة او اعترف وايم الله لو لا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله تعالى لقلتها والشارح رحمه الله رفعه وهو لا يذنب اليهم الا ان يقال الموقوف له حكم المرفوع في مثل ذلك لانه مما لا يهتدى اليه الرأي والسلف رضي الله تعالى عنهم لم يحصروا ثبوت الحكم في غير ماعز بطريق الدلالة بل انما مثلوا به فيجوز ان يكون الحكم ثابتا بعبارة النص ودلالته كما اثبتوا النقص بالخارج النجس من غير السبيلين بالحديث وبالقياس على الخارج من السبيلين (قوله وذلك لم يكن لكونه اعرابيا) لان هذا المعنى لو كان يقتضى الكفارة لاوجب ايضا على غيره من الاعراب ولموجب لكونه موافقا

والعلة في حق الامر من واحد وكلاهما مذكور ههنا في كلام الشارح رحمه الله وان كان في تحريره بعض قصور فلا تغفل (قوله فيثبت الحكم في حق غيره بالدلالة) هذا مبني على القول بان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية بل يجرى في المساواة ايضا وهو احد القولين الذين سيوضحهما



الحديث معروف فتجب على غيره اذا افسد صومه بالاكل والشرب للمشاركة في العلة  
وهي الافساد \* فان قلت لان سلم ان الكفارة تعلقت بالافساد لانه حاصل في الافطار بالحصة  
ولا كفارة فيه قلت انها تعلقت بالافساد على وجه الكمال ولا كمال في الافساد  
بالحصة لانه غير غذاء وقال الشافعي لا كفارة في الاكل والشرب لانها شرعت  
في الوقاع بخلاف القياس لان الرجل المواقف جاء الى رسول الله عليه السلام تائباً والتوبة

امراته لان وقاع الرجل امرأته امر حلال ومباشرة الحلال لا توجب عليه  
الجزاء فعلم انه انما اوجب عليه الكفارة لانه هتك حرمة رمضان بالجنسية  
على صومه فتجب على غيره عند وجود هذه الجنائية بطريق الدلالة لا بالقياس  
خلافاً للشافعي رحمه الله ( قوله الحديث معروف ) في كتب السنة عن ابي  
هريرة رضى الله عنه قال اتى الرجل للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال هلكت  
واهلكت فقال ما شانك قال واقعت على امرأتى في رمضان قال صلى الله تعالى  
عليه وسلم هل تجد ربة تعتقها قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين  
متتابعين قال لا قال فهل تستطيع ان تطعم ستين مسكيناً قال لا قال اجلس فأتى  
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بفرق فيه تمر فقال تصدق بهذا قال على اقرر منى  
يا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فو الله ما بين لابتها يريد الحرمين  
اهل بيت احوج اليه منا فضحك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى  
بدت نواجذه وفي لفظ ثنابيه ثم قال خذه فاطم اهلك وفي لفظ زاد الزهرى  
وانما كان رخصة لك خاصة ولو ان رجلاً فعل ذلك اليوم لا يمكن له بد  
من التكفير قال المنذرى قول الزهرى ذلك دعوى لا دليل عليها وعن ذلك  
ذهب سعيد بن جبير الى عدم وجوب الكفارة على من افطر في رمضان  
بأى شئ قال لانتساخه بما في آخر الحديث بقوله كلها انت وعيالك  
انتهى وجهور العلماء على قول الزهرى ( قوله فتجب على غيره ) اى  
غير الاعرابى اذا افسد صومه بالاكل والشرب الخ ان عبارة الشارح رحمه الله  
ناقصة يحتاج الى تميم وهو ان يقال فتجب على غيره عند وجود هذه الجنائية  
وتجب ايضا بالاكل والشرب بدلالة نص الكفارة بالجماع الخ للمشاركة في العلة  
الخ وبيان ذلك ان من علم استواء الجماع والاكل والشرب في ان ركن الصوم  
الكف عن كلها ثم علم لزوم العقوبة على من فوت الكف عن بعضها جزم  
بلزومها على من فوت الكف عن البعض الآخر حكماً للعلم بذلك الاستواء  
غير متوقف فيه على الاجتهاد اعنى بعد حصول الجعلين يحصل العلم الثالث  
ويفهم كل عالم بهما ان المؤثر في لزومهما تقويت الركن لا خصوص ركن

( قوله فيجب على غيره  
اذا افسد صومه بالاكل  
والشرب ) هذا اشارة  
الى مثال آخر لاثبات  
الكفارة بالدلالة حيث  
اثبت على من افسد  
صومه بهذين بدلالة  
نص الاعرابى الذى افسد  
صومه بالجماع



(قوله قلنا لانسلم انه غير معقول ٥٣٣ المعنى لان الشارع متى عين الخ) مؤدى هذا الوجه تخصيص

قوله عليه الصلاة والسلام  
التائب من الذنب كمن  
لاذنب له او تقيده فتدبر  
(قوله ولان معنى النص  
اذا ثبت علة الخ) قال  
المصنف رحمه الله في الشرح  
اعلم ان التائب بدلالة  
النص لا يحتمل التخصيص  
اما عند من يقول بان  
المعاني لاعموم لها لان  
المعنى واحد وانما كثرت  
محاله فظاهر لان التائب  
بدلالة النص ثابت بمعنى  
النص والتخصيص يستدعى  
سبق العموم واما على  
قول من يقول بان المعاني  
لها عموم وهو الجصاص  
 وغيره فلان معنى النص  
اذا ثبت علة لم يحتمل  
ان يكون غير علة وفي  
التخصيص ذلك انتهى  
وكلامه في المتن مقتصر  
على القول الاول حيث قال  
لانه لاعمومه لكونه هو  
القول المشهور والمذهب  
المنصور وبما نقلناه عن  
شرح المصنف رحمه الله  
يتضح ان عطف الشارح  
لهذا التعليل على التعليل  
الاول غير مستحسن

رافعة للذنب ومع هذا اوجب عليه النبي عليه السلام الكفارة غير معقول المعنى  
فلا يقاس عليه غيره \* قلنا لانسلم انه غير معقول المعنى لان الشارع متى عين لرفع  
هذه الجناية الاعناق تامين ولم تكف التوبة وحدها ولئن سلم انه غير معقول المعنى ولكن  
لا يثبتها بالقياس بل بالدلالة وبينهما فرق (والثابت به) اى بقسم دلالة النص  
(لا يحتمل التخصيص لانه لاعموم له) لان العموم من اوصاف اللفظ كما مر  
واللفظ في الدلالة لان التائب بدلالة النص ثابت بمعنى النص اللغوي ولان  
معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص ذلك بيانه  
ان الموجب لحرمة التأفيف في موضع النص هو الاذى والشرع جعله علة  
الحرمة ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة الحرمة فكأنه قال  
هو علة وغير علة وهذا تناقض (واما الثابت باقتضاء النص) اى بمقتضاء  
اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه يقتضيه فهناك

(قوله وان سلم) انه غير معقول المعنى لا يثبتها بالقياس بل بالدلالة قلت بل هي  
ثابت بعبارة النص وهو ما روى الدارقطني من حديث ابي هريرة رضى الله  
تعالى عنه ان رجلا اكل في رمضان فامر به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم  
ان يعتق رقبة او يصوم شهرين او يطعم ستين مسكينا (قوله ولان معنى النص  
اذا ثبت علة الخ) الكلام تقديره ولو قلنا بان العموم من صفات المعاني كما قاله الجصاص  
ومن وافقه لما كان ايضا له عموم لان معنى النص تناقض والتناقض باطل  
لا يلبق بادلة الشرع (قوله بيانه الخ) حاصله انه لما ثبت بدلالة النص  
ان الاذى هو العلة لحرمة التأفيف والاذى له حقيقة واحدة وان كان يوجد  
في محال كثيرة كالضرب والشم والقيل وغيرها صار كأن الشرع قال هذا  
الوصف انما وجد وجد حكمه وهو الحرمة فتى وجد هذا الوصف ولا حكم له  
لم يكن علة للحرمة فكأنه قال هو علة للحرمة وهو ليس بعلة وهذا تناقض  
لا يلبق بادلة الشرع فيكون باطلا وما لزم منه الباطل فهو باطل \* فان قيل  
للحكم قد يتخلف عن العلة لمسانع عقلا او شرعا كتخلف القصاص عن القتل  
العمد في صورة الاب والجد عن الزنا مع جارية ابنه والتخلف لما منع لا يخرج  
المعنى عن العلية فلا يلزم كونه علة وغير علة فالجواب ان التعليل المذكور على  
قول من لم يجوز تخصيص العلة وهو مذهب المصنف كما سيأتي في باب القياس اما  
من جوزه فيستدل على عدم جواز تخصيص الدلالة بوجه آخر \* فان قلت  
كيف لا يجوز تخصيص الثابت بالدلالة وطهارة المكان خص منها قدر الدرهم

وذلك لان المعلل للمعطوف عليه هو عدم العموم دون المعطوف فتدبر (قوله اى بمقتضاء) كذا في الكشف وفيه كلام  
اذ لا كلام في صحة اضافة ثبوت الحكم الى الاقتضاء ايضا على انه هو المناسب لقوله واما الثابت بدلالة النص



( قوله المقتضى وهو النص الح ) وقال بعضهم المقتضى بالكسبر هو الحامل على الزيادة وهو صيانة الكلام وبالفتح هو المزيد والاقتضاء هو دلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح ٥٣٤ الابالزيادة ( قوله في اثبات ) يعنى

امور اربعة المقتضى وهو النص والمقتضى وهو ذلك الشرط والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضى وهو المراد من الثابت هنا ( فإلم يعمل ) اى حكم لم يعمل ( النص ) فى اثباته ( الا بشرط تقدمه عليه ) اى على النص ( فان ذلك ) اى الشرط هذا لتعليل ثبوت الحكم بالنص او لتعليل لاشتراط تقدمه عليه ( امر اقتضاء النص لصحة ما يتناوله ) اى لصحة معنى يتناوله النص ( فصار هذا ) اى الثابت ( مضافا الى النص بواسطة المقتضى ) بالفتح يعنى المفعول ( فكان كالثابت بالنص ) اذ الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء \* فان قلت لم حملت الثابت على الحكم لاعلى المقتضى كما حمله عليه بعض الشارحين وصحح قوله بشرط تقدم على الاضافة والتنوين فى تقدم عوض عن المضاف اليه اى بشرط تقدمه وضميره عائد الى ما وجعل ذلك وهذا اشارتين الى الثابت وقوله المقتضى بالفتح يعنى الاقتضاء واللام فيه بدل عن الاضافة والفاء فى فان ذلك اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدم عليه والفاء فى فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام واما المقتضى فالشيء

وهى ثابتة دلالة كما تقرر فى الفروع \* قلت لان سلم انه مخصوص بل الحكم فى المكان بقدره فى الثوب وفى الثوب ذلك عفو فكذا فى المكان ( قوله هذا لتعليل ثبوت الحكم بالنص ) يحتمل ان يراد بالحكم هو المقتضى مع حكمه لانهما حكم النص لان النص لما اقتضى المقتضى صار المقتضى حكمه ثم حكم المقتضى صار حكما للنص ايضا لانه حكم حكمه وحكم حكم الشيء حكم ذلك الشيء يعنى ان النص اقتضى المقتضى مع حكمه ليصح معناه ويحتمل ان يراد بالحكم هو المقتضى وان يراد به الحكم ويترجح هذا الاحتمال ( قوله او لتعليل لاشتراط تقدمه ) اى الحكم اذ المراد بالحكم المشروط تقدمه فى العبارة هو حكم المقتضى المعبر عنه بالثابت ويلزم من تقدم الحكم تقدم المقتضى وبالعكس ضرورة لانه حكمه ( قوله لاعلى المقتضى كما حمله بعض الشارحين ) يعنى بعض الشارحين حمل الثابت فى عبارة المتن على المقتضى وبقى الاقتضاء فى معناه الحقيقى وهو الطالب وبعضهم حمل الثابت على الحكم والاقتضاء على معناه ( قوله واللام فيه ) اى فى الاقتضاء بدل عن الاضافة الاولى

ان الضمير الراجع الى الموصول محذوف مع اعتبار تقدير المضاف ( قوله او لتعليل لاشتراط تقدمه عليه ) على ما فهم من الحصر وانما قلنا ذلك لان كلام الشارح على ان قول المصنف رحمه الله بشرط منون والجملة المذكورة بعده صفة له كما سيظهر فلادلالة فيه على اشتراط تقدمه عليه بخلافه على الوجه الآتى ( قوله بالفتح يعنى المفعول ) لبالكسر على صيغة الفاعل او بالفتح على معنى المصدر لان زنة المفعول من اوزان المصادر فى المنشعبات ولهذا لم يقل على صيغة المفعول كما هو الظاهر فى مثله ( قوله كما حمله عليه بعض الشارحين ) الظاهر انه يريد به صاحب الكشف والتفسير الاول ايضا مذکور فى كلامه ولكنه قدم هذا واخر ذلك ولعل وجه تقديمه حصول الغنية فيه عن اعتبار حذف العائد الى الموصول خصوصا على

تقدير المضاف كما اشرنا اليه وايضا رجوع الضمير فى قول المصنف رحمه الله وعلامته فيما سيحى ( ان ) الى المقتضى متعين فالظاهر منه ان يكون المحدود ايضا هو المقتضى كما فى قولهم ومن خواصه دخول الجراح بعد تعريف الاسم ( قوله واللام فيه بدل عن الاضافة ) اى بواسطة اقتضاء النص ثم الظاهر ان هذا مقرر على التفسير الاول ايضا



(قوله قلت لان المنقسم الى الاقسام الاربعة الخ) ليس مراده بالاقسام العبارة والاشارة مثلا لا محالة كما هو المتبادر لانها ليست من قبيل الحكم فاما ان يكون مراده المنقسم الى الثبوت بالاقسام الاربعة او يريد بالاقسام الثابت بالعبارة والثابت بالاشارة ثم ان مراده بالانقسام الانقسام في كلام القوم لافي كلام المصنف رحمه الله واعلمه لوقال لانه هو المناسب لقوله واما الثابت بدلالة النص لان كون المراد بالثابت هنالك الحكم متعين لكن اقرب مما قاله فتدبر (قوله ولانه لو حملناه على تعريف الحكم لحصل منه تعريف المقتضى الخ) ان اراد قصديا فمنوع وخلاف الواقع وان اراد ضمينيا فهو مشترك اللهم الا ان يدعى التفاوت بالظهور وعدمه

(قوله لان المنقسم الى الاقسام الاربعة ﴿ ٥٣٥ ﴾ الحكم) اقول الذي قسمه المصنف الى الاقسام

الاربعة الاستدلال بعبارة النص واخواته انما هو الكتاب على التسامح في تقسيمه اليها بناء على انه ليس باستدلال يقسم الى الاستدلالات واما الثابت بعبارة النص واخواته فهو لم يقسم الكتاب اليها في كتابه هذا لكنها في نفس الامر اقسام للحكم فيكون اقسامه عنده اذ الظاهر انه لا يخالف ما في نفس الامر فاذا عرف واحدا منها كالثابت باقتضاء النص بمعنى الثابت بمقتضاه كان تعريفه بما يقتضى ان يكون المعرف حكما لا بما يقتضى ان يكون مقتضى (قوله

الذي لم يعمل النص اى لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص) قلت لان المنقسم الى الاقسام الاربعة الحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو حملناه على تعريف الحكم لحصل منه تعريف المقتضى وهو شرط بتقدم النص بخلاف العكس فاذا ذكرناه هو افيد (وعلامته) اى علامة المقتضى (ان يصح به) اى بالمقتضى (المذكور) يعنى يصير مفيدا وموجبا للحكم (ولا يلغى عند ظهوره) اى ظهور المقتضى يعنى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان

ان يقول بدل عن المضاف اليه وهو ضمير راجع الى النص (قوله لان المنقسم الى الاقسام الاربعة) وهى العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء (قوله فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم) فان قلت ندقتم بان المقتضى حكم النص لان النص اقتضاء فيصدق عليه المقسم \* قلت ليس المراد بقولهم المقتضى حكم النص فى الحقيقة الحكم المصطاح لان الحكم من قبيل المعانى والمقتضى لفظ وانما اطلقوا عليه لفظ الحكم ليكون النص اقتضاء وانما اقتضاء لاجل ثبوت معناه فالثابت باقتضاء النص انما هو حصول حكم المقتضى وثبوت المقتضى ضرورى لاجل اقتضاء النص حكمه (قوله ولانه لو حملناه) الصواب اذا حملنا لان المقام مقام اذا لاول لانه حمل على ذلك (قوله لحصل منه) اى من تعريف الحكم تعريف المقتضى لانه حكمه فاذا شرط تقدمه على النص يلزم منه اشتراط تقدم المقتضى ضرورة انه لا يثبت الابه (قوله بخلاف العكس)

لم يكن من اقسام الحكم) اى الحكم الذى قصد تقسيمه الى الثابت بعبارة النص واخواته وان كان فى نفسه حكما من الاحكام مضافا الى النص ايضا ولذا قال القاتنى لما كان النص مقتضيا له صار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكما للنص ومضافين اليه لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى لكن المقتضى يكون مضاف اليه بنفسه وحكمه بواسطة (قوله لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله) اراد به ان لا يتغير حكمه وقوله واعرابه خرج مخرج الاتفاق ولذا قيل فى الفرق بينهما ان المقتضى لو قدر مذكورا لا يتغير حكم المقتضى بل يقرر بخلاف المحذوف لو قدر مذكورا فانه غير ولم يتعرض فى الفرق الى ذكر تغير الاعراب وعدمه ومثل للمقتضى بقوله تعالى فتحرير رقبة فانه يقتضى شرعا كونها مملوكة فيراد عليه فيكون تقدير الكلام فتحرير رقبة مملوكة وبه لا يتغير الكلام عن



(قوله انقطع عنه) الضمير المحرور الى المذكور في قوله ماضيف الى المذكور ولا يلزم الاضمار قبل الذكر لوقوعه في حيز الفاعل (قوله هذا مذهب المتأخرين كشمس الأئمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام وصاحب الميزان ومن تبعهم وكلهم متفقون في جواز العموم في المحذوف دون مقتضى الالبا اليتسر فانه لم يقل بعموم المحذوف ايضا كذا في الكشف (قوله مثل طاقى نفسك) كذا في التحقيق والذي يظهر منه هو ان يكون ذلك من قبيل المحذوف فلا يوافق قول صاحب التحقيق بعد ذلك ان المصدر فيه ليس بمقدور ولا غير مذكور ولا قول الشارح بعد اسطر ليس بمقدور ولا محذوف بل هو غير موافق لما هو الحق ايضا كما سيظهر عند قول المصنف بخلاف قوله طاقى نفسك نعم وقع اطلاق المحذوف عليه في كلام غيرهما ايضا قال المصنف في شرح منتخب الاخسيكتي بخلاف ما اذا قال طاقى نفسك فانه يقع الثلاث لان المصدر محذوف وهو كالمذكور لغة فاحتمل الكل والاقول ومن ذلك قواعدهم والمحذوف لغوى كنبوت ﴿ ٥٣٦ ﴾ المصدر في قوله طاقى نفسك كما

قبيله (بخلاف المحذوف) فانه اذا قدر مذكورا انقطع عنه ماضيف الى المذكور وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى واسأل القرية فان السؤال مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل كان السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر وهذا مذهب المتأخرين لانهم لما رأوا في بعض افراد هذا النوع عموما مثل قوله طاقى نفسك جعلوا مايقبل العموم من باب المحذوف وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير بعد اظهار المقتضى ويتقرر بعد اظهار المحذوف

وهو انه لا يلزم من تعريف المقتضى تعريف الحكم اذ لا يلزم من تقدم المقتضى على النص تقدم حكمه فتأمل (قوله وهذا) اى الفرق المذكورين المقتضى والمحذوف مذهب عامة المتأخرين واليه مال شمس الأئمة وفخر الاسلام وتابعهم المصنف لانهم لما رأوا في بعض افراد هذا النوع عموما مثل طاقى نفسك فان طلاقا غير مذكور ونية الثلاث والعموم فيها صحيحة سمو مايقبل العموم محذوفا ولا يقبله مقتضى (قوله لكن هذا الفرق غير صحيح الخ) واجاب بعض الفضلاء عن الاول بانا لانسلم ان تقدير المقتضى يؤدي الى تغيير

سيأتى وكأن مثله داخل في المحذوف المصطلح عندهم او لما وجدوه نظير المحذوف في قبول العموم اطلقوا عليه لفظ المحذوف مسامحة ثم انك اذا تحققت هذا عرفت ما في كلام الشارح بعد اسطر في تضعيف الفرق الثالث من الفول عن ذلك فتدبر (قوله جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف) يعنى انهم لما رأوا ذلك سلكوا طريقة اخرى وفصلوا بين ما يقبل العموم

وما يقبله وجعلوا ما يقبل العموم قسما آخر غير المقتضى وسموه محذوفا كما حققه صاحب التحقيق (المذكور) والافعموم بعض افراده لا يقتضى جعله بابا آخر اذ يجوز اختصاص احد قسمى الشيء بما ليس في القسم الآخر كالاثناء ينقسم الى متصل ومنقطع وبكل واحد منهما احكام لا توجد في الآخر

معناه السابق وللمحذوف بقوله تعالى واسئل القرية الا يرى ان عند ذكر الاهل يتحول نسبة السؤال اليه فان قلت كيف صح التمثيل الاول وليس المقتضى فيه مقدما على مقتضيه كما هو حقه لكونه شرطه على ما تقرر في محله وانما هو متأخر عنه اقول هو متأخر لفظا ومقدم معنى اذ المراد فتحير رقة بملوكة قبل التحرير والعبارة لتقدم المعنوي كما لا يخفى (قوله لان الكلام قد يتغير بعد اظهار المقتضى ويتقرر بعد اظهار المحذوف الخ) اجاب القاتنى عن الاول بانا لانسلم ان التصريح بالمقتضى يجوز الا يرى انه تقول المأمور عند الامتثال اعتقت عبدى عنك حتى لو قال بعته منك بالف درهم واعتقته لم يجز عن الامر بل كان مبتدئا ووقع العتق عن نفسه ولو سلم التغيير ولكن لانسلم ان مثل هذا التغيير مما يمنع كونه مقتضى لانه لم يقع ذلك فيما نسب



( قوله اما الاول فكقولك اعتق عبدك عنى بالف فان البيع لو قدر مذكورا الخ ) انت خير بان المعتبر عدم تغير الكلام المقتضى عند تقدير ﴿ ٥٣٧ ﴾ المقتضى وذكره في الكلام وهو مقرر في المثال المذكور اذ يجوز

ان يقال اعتق عبدك عنى مبيعا عنى بالف كاسيحي تحقيقه واجب عنه في فصول البدائع بان هذا من سوء الفهم او هذه العبارة ليست في معناه ولا يفيد فائدته بل صحتها بعدم تمام العقد من الطرفين ( قوله واما الثاني فكقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر الخ ) كلام المصنف في شرح منتخب الاخسيكتي صريح في ان الآية من قبيل المقتضى بناء على ان المقتضى قد يكون عقليا كما يكون شرعيا فلا يرد ذلك الا على من اشترط كون المقتضى شرعيا ليس الا ( قوله و فرق بعضهم بان المقتضى شرعي ) زاد عليه بعضهم قوله او عقلي كما اشرنا اليه

الفعل اليه ولم يتغير به معنى الكلام الذي قصد تصحيحه والتغيير الذي بناى الاقتضاء هو ما يقع فيه ذلك الا يرى انهم قالوا في المحذوف

اما الاول فكقولك اعتق عبدك عنى بالف فان البيع لو قدر مذكورا بصير اعتق عبدى عنى وهو تغيير واما الثانى فكقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت والمنصوص تقرر على حاله بعد تصريح المحذوف ولم يتغير و فرق بعضهم بان المقتضى شرعى كثبوت المصدر الذى هو التطبيق في قوله انت طالق فانه يقتضى تطلقا ضرورة ليصح وصفها بالطلاق والمحذوف لغوى كثبوت المصدر في قوله طالق نفسك وهذا الفرق ضعيف ايضا لان المصدر في قوله طالق نفسك ليس بمقدر ولا محذوف بل معناه افعل فعل التطبيق والكلامان يبينان عن معنى واحد الا ان احدهما اوجز فصار المصدر مذكورا فيه لغة فيصح فيه نية التعميم ولهذا صحت نية الثلاث فيه و فرق بعض بان المقتضى والمقتضى مرادان للمتكلم في باب الاقتضاء كما في قوله اعتق عبدك عنى بالف والاعتاق والتاميك مرادان للامر وفي باب الحذف المراد هو المحذوف لا المذكور كما في قوله تعالى واسأل القرية وهذا الفرق غير صحيح ايضا

المذكور ألا ترى انه يقول المأمور عند الامتثال اعتقت عبدى عنك حتى لو قال بعته منك بالف درهم واعتقه لم يجز عن الأمر بل كان مبتدأ و وقع العتق عن نفسه ولو سلم التغيير ولكن لانسلم ان مثل هذا التغيير مما يمنع كونه مقتضى لانه لم يقع ذلك فيما نسب الفعل اليه ولم يتغير به معنى الكلام الذى قصد تصحيحه والتغيير الذى بناى الاقتضاء هو ما يقع فيه ذلك ألا ترى انهم قالوا في المحذوف عند التصريح به بتحول الحكم عن المذكور الى المتروك ولا يوجد هذا التحول في مسألة الاعتاق وعن الثنائى باننا لانسلم ان تلك الآية من قبيل المحذوف بل من قبيل المقتضى كما نص عليه العلامة النسفى في شرحه للمنتخب حيث قال ومن نظائر المقتضى قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت نعم علماء العربية يعدون الكل محذوفا ولا يفرقون بين المقتضى والمحذوف ( قوله لان المصدر في قوله طالق نفسك الخ ) يعنى طالق نفسك ليس من باب الاقتضاء ولا من المحذوف لان المصدر الخ ( قوله فصار ) اى فكان ( المصدر مذكورا فيه لغة فتصح فيه نية التعميم الخ ) ولك ان تقول المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لاعلى الافراد والمعموم للأفراد دون الماهية ( قوله وهذا الفرق غير صحيح ايضا الخ ) لانا لانسلم ان مثل واسئل القرية من باب المحذوف لعدم دلالة الكلام لغة على حذف الاهل بل

عند تصريح المحذوف بتحول الحكم عن المذكور الى المتروك ولا يوجد هذا التحول في مسألة الاعتاق وعن الثنائى باننا لانسلم ان تلك الآية من قبيل المحذوف بل من قبيل المقتضى كما نص عليه العلامة النسفى نعم علماء العربية يعدون مثله محذوفا ولا يفرقون بين المقتضى والمحذوف



لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون لم يفرقوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضى هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه شامل للمحذوف ( ومثاله ) المشهور ( الامر بالتحجير للتكفير ) كقوله اعتق عبدك عنى بالف ( مقتضى ) خبر مبتدأ محذوف اى وهو مقتضى ( للملك ولم يذكره ) اى ولم يذكر من امر بالتحجير الملك فان الاعتاق بالالف لا يصح الا بالبيع والبيع مقتضى ومائبته وهو الملك حكم المقتضى فثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط

ثابت عقلا كما تقدم قريبا والحاصل ان الفرق بين المقتضى والمحذوف كما اختاره شمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهما مشكل وكذا جعلهما من قبيل واحد كما اختاره القاضى ابو زيد ومن تابعه لان علمائنا اتفقوا على ان المقتضى لا عموم له والمحذوف له عموم بالاجماع فلا يمكن جعلهما من قبيل واحد والتحقيق ان المقتضى ان كان امرا اصطلاحيا فلا مشاحة فى الاصطلاح فان لكل طائفة ان يصطلحوا بما شاؤوا وان كان غير اصطلاحى فلا بد لمن ترجع مذهبه ان يقيم الدليل على ما ذكره لا يقال لوجعل المحذوف غير المقتضى تصير قسما خامسا فيبطل الحصر فى الاربعة المذكورة لانا نقول المحذوف لما كان كالمذكور كان له حكم العبارة ( قوله ) فقالوا فى تعريف المقتضى هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق ( اى سواء كان شرعا او عقلا اولغته ) ( قوله ) اى وهو مقتضى للملك ( بسبب الملك كالباع ضرورة ان لا اعتق فيما لا يملك ابن آدم ولا ملك بدون السبب ولكن اقتضى الامر ذلك السبب ولم يذكره ايجازا والشارح جعل الملك حكم الامر اختصارا بخذف السبب بناء على ما اختاره اولامن ان الثابت باقتضاء النص انما هو حكم المقتضى لان المقسم هو الحكم ولكنه صرح به بعد ( قوله ) فثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط ( لتوقف صحة الاعتاق عليه فكأنه قال بيع عبدك عنى بالف وكن وكيلا باعتاقه هكذا قدره غالب الشراح قيل هذا التقدير غير مستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا الملفوظ وكانهم انما اختاروا هذا التقدير ليتحقق فى هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرعمرى رحمه الله من ان الامر كأنه قال اشترت منك فاعته عنى والمأمور حين قال اعتقه كأنه قال بعته منك فاعته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عنى متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عنى ووكيلا وعلى التقدير الاول تكون صلة للبيع وهو ليس بظاهر اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمنه معنى البيع فكأنه قال اعتقه عنى مبيعا

( قوله والمتقدمون ) يعنى من اصحابنا والقاضى الامام ابو زيد تابعهم فى ذلك وعليه الشافعى واصحابه ثم اختلفوا فى عمومه فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء العموم عنه وذهب الشافعى وعمامة اصحابه الى القول بجواز العموم فيه كدافى التحقيق

( قوله لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور الخ ) فيه نظر اذ المذكور فى كلتا الآيتين غير مراد اما القرينة فلعدم صحة تعلق السؤال بها واما انفجرت فلعدم صحة تعقيب اضرب بعصاك الحجر به بحرف الفاء الا ان يقال لا نسلم انه معقب به وانما المعقب به ما قدر بينهما فعطف هو عليه عطف الملفوظ على المقدر فاعلمه ( قوله ) هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق شرعا او عقلا اولغته ذكر التفتازانى والمراد بالمنطوق الملفوظ لا المنطوق الذى دل عليه اللفظ فى محل النطق كما لا يخفى



لصحته ولما كان شرطاً كان تبعاً للعتق اذ الشروط اتبع فيثبت البيع بشروط المقتضى لا بشروط نفسه اظهاراً للتبعية كالعبد يصير مقياً بنية الاقامة من المولى حتى يسقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق الآبق ويعتبر في الأمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صيباً مأذوناً لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق ولهذا قال ابو يوسف فيمن قال لغيره اعتق عبدك عنى بغير شئ فاعتقه ان العتق يقع عن الأمر وتثبت الهبة اقتضاء فاستغنت الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول ولا يحنيفة ومحمد رحمهما الله الفرق بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون الآخر بالاقتضاء لان المقتضى قول غير مذكور حقيقة جعل كالمذكور شرعاً والقبول ايضاً قول اعتبر شرعاً فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعاً تصحيحاً للكلام آخر واما القبض ففعل حسي فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه \* فان قلت يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم عن كفارة

(قوله اذالشروط اتبع)  
من حيث كونها مقصودة  
لغيرها وان كان متبوعات  
ومقدمة من حيث كونها  
موقوفا عليها غيرها

بالف ( قوله فيثبت البيع بشروط المقتضى ) وهو العتق وشروطه كالمالك واهلية الأمر للاعتاق دون شروط نفسه ( قوله ولا يحنيفة ومحمد ) يعنى عندهما يقع العتق عن المأمور لان الملك بالهبة لا يحصل بدون القبض ولم يوجد ولا يمكن تنفيله على الأمر ولك ان تقول لو كان القبض شرطاً لما حثت الواهب بلا قبض الموهوب له اذا حلف لا يهب \* والجواب ان القبض شرط ثبوت الملك اما الجواز فنسبت قبله كذا في بعض شروح الهداية وهل القبول شرط الملك ايضاً ذكر في التبيين لو وهب شيئاً فقبضه من غير قبول صح وملكه لوجود القبض لا يقال الهبة تملك من غير قبض اذا كانت العين في يد الموهوب له فانها تملك بمجرد الهبة لان القبض ثابت حكماً ( قوله والقول ) الذى هو المقتضى ( دون الفعل ) الذى هو القبض فلا يجوز ان يسقط بالقول ما لا يحمّل السقوط بحال وهو القبض في الهبة لان الاقوى لا يبطل بالادنى قيدنا القبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطاً لكنه يحمّل السقوط حتى يقع العتق عن الأمر فيما اذا قال اعتقه عنى بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلى في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به الاصل بنفسه فيحمّل السقوط نظراً الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلى لا يعمل الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد



بمبنى فاطم المأمور حيث جاز ويثبت الملك للأمر بالهبة وان لم يقبض \*قلت  
 الفقير يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للأمر ثم لنفسه بخلاف  
 الاعناق فانه اتلاف للمالية ولا يتصور القبض في التالف ومن شرط الاقتضاء  
 ان لا يصرح بالثابت به بل يذكر المقتضى فحسب لانه لو صرح به بان قال  
 المأمور بعته منك بالف واعتقه لم يجز عن الأمر بل كان مبتدئا ووقع العتق  
 عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك عنى اعتق العبد الذى كان مملوكا لك ثم صار  
 ملكي بالف عنى وبه تبين ان الالف مرتبط بالتملك لا بالاعتاق (والثابت به)  
 اى باقتضاء النص (كالثابت بدلالة النص) في كونه مضافا الى النص ومقدما  
 على القياس (الا عند التعارض) فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى  
 اللغوى بلا ضرورة والثابت بالمقتضى ضرورى ثبت لتصحيح الكلام شرعا  
 للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول  
 اقوى وما وجد لتعارض المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان ايراد المثال  
 للمبالغة في الايضاح كذا قال صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين  
 لتعارضهما مثلا وقال اذا باع عبدا من آخر بالف درهم وقبضه ولم يتقد الثمن  
 ثم قال البائع للمشتري اعتق عبدك عنى بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع لان  
 دلالة النص الذى ورد في حق زيد بن ارقم بفساد شراء ماباعه باقل مما باع

حصل التقوى بثبوته في ضمن العتق (قوله ان لا يصرح بالثابت به) اى بالاقتضاء  
 وهو المقتضى كالبيع مثلا والام سبق مقتضى (قوله الا عند التعارض) بينهما بان  
 كان احدهما مثبتا والاخر نافيا فيكون الثابت بالدلالة اولى لكونه ثابتا بالمعنى  
 اللغوى بلا ضرورة من الثابت باقتضاء التعارض الحقيقي الذى وجد فيه التساوى  
 ذاتا ووصفا حكمه التهاثر والمصير الى دليل آخر اما التعارض الذى للترجيح  
 فيه مدخل فهو التعارض المجازى الذى وجد فيه التساوى ذاتا ووضعها واذا قدم  
 العمل بالدلالة على العمل به قدم العمل بالاشارة والعبارة على العمل به من باب  
 اولى \* ولقائل ان يقول المقتضى لازم للنص وقد يكون ذلك عبارة فترجيح  
 الدلالة او الاشارة ترجيح على العبارة \* والجواب ان ذلك يلزم ضمنا والضمنيات  
 لا تدخل تحت القواعد (قوله فاعتقه لا يجوز البيع) المناسب ان يقول فان اقتضى  
 هذا القول يستدعى تقدير صحة البيع شرطا لوقوع العتق ودلالة النص الذى  
 ورد في حق زيد بن ارقم الخ ولا يذكر قوله والاقتضاء بدل على الجواز وهو ماروى  
 عن ابن اسحاق السبيعي عن امرأته انها دخلت على عائشة رضی الله عنها فدخل  
 معها ام ولد زيد بن ارقم فقالت يام المؤمنين انى بعت غلاما من زيد ثمانمائة

(قوله لم يجز عن الأمر بل كان مبتدئا) لانه كان  
 مأمورا بالبيع الضمى واتى به مقصودا فكان  
 ابتداء عقد توقف على  
 قبول الأمر فاعتاقه قبله  
 يقع منه كذا في فصول  
 البدائع (قوله وبه تبين  
 ان الالف مرتبط بالتملك  
 الخ) الظاهر ان طريق  
 الارتباط هو التضمنين  
 لكن الوجه حينئذ  
 تضمنين البيع لانه  
 المعبر في المثال عندهم  
 كما قال العلامة التفتازانى  
 ان بالف متعاق باعتق على  
 تضمنينه معنى البيع كأنه  
 قال اعتقه عنى مبيعا منى  
 ولا يبعد ان يكون مراد  
 الشارح ايضا ذلك  
 ويكون مراده بالكلام  
 المذكور هو تصوير المآل  
 لا تحقيق الحال ثم ان  
 قول القائل عنى على ما  
 اختاره صاحب التوضيح  
 صلة للبيع ورده العلامة  
 التفتازانى بانه لا يقال  
 بعينه عنك بل منك  
 واختار كونه حالا من  
 فاعل اعتقه اى ثابتا عنى  
 ووكيلا وبوافقه تقرير  
 الشارح ايضا



قبل نقد الثمن توجب ان لا يجوز في غير زيد والاقتضاء يدل على الجواز فترجح  
الدلالة على الاقتضاء لكن لقائل ان يقول لاسلم المعارضة اذ من شرطها  
تساوي الحجتين وتساوي بينهما لان مقتضى مع المقتضى كلام الامر  
والدلالة ثابتة بالاثبات يتعارضان ولا عدم الجواز فيما ذكر من الصورة  
اذ هو ليس بترجح الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري  
بعث هذا العبد منك بالف درهم وقال البائع قبلت لم يجز البيع ايضا لان  
موجب ذلك عدم الجواز من غير معارضة نص فلا يكون هذا نظير معارضتهما  
(ولا عموم له) اي للمقتضى (عندنا) لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضى  
ليس بمفروض فلا يثبت فيه العموم ولان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها

درهم نسيئة وانى ابتغى منه بستائة تقدا فقالت عائشة رضى الله عنها بأس  
ما شري وبسما شريت ان جهادة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بطل  
الان يتوب رواء الدارقطني (قوله فترجح الدلالة على الاقتضاء) فيقول  
بفساد البيع وبطلان العلق (قوله لكن لقائل ان يقول الخ) لاسلم المعارضة  
اذ من شروطها تساوي الحجتين \* قلت وانما مثلوا بذلك استئناسا للحقيقة  
المعارضة فلا يضر عدم مساواة محل الاقتضاء لمحل الدلالة لان المقصود مجرد التمثيل  
وبقي ذلك من حيث النفي والاثبات في صورة المعارضة كافية واذ لم يحصل حقيقة  
المعارضة اذ لم يوردوا لذلك مثلا صحيحا ليعدل عن هذا الاستئناس الى التعارض  
الحقيقي الذي وجد فيه التساوي ذاتا ووصفا حكمه التهار والمصير الى دليل  
آخر اما التعارض الذي لترجيح فيه مدخل فهو التعارض المجازي الذي  
وجد فيه التساوي ذاتا لاوصفا وهم انما مثلوا بذلك استئناسا للحقيقة المعارضة  
فلا يضر عدم مساواة محل الاقتضاء لمحل الدلالة لان المقصود مجرد التمثيل  
وهو من حيث النفي والاثبات في صورتين (قوله ولا عدم الجواز) معطوف  
على المعارضة اي لاسلم عدم الجواز (قوله لان موجب ذلك) اي هذا البيع  
عدم الجواز مطلقا من غير معارضة نص له لاشتماله على شراء مباح باقل مما باع قبل  
نقد الثمن وذلك مفسد لما فيه من شبهة الربا لان بالبيع الثاني حصل ربح الف  
درهم من غير عوض ولا ضمان يقابله لان الالف بالالف قصاص فتق للبايع  
الف من غير عوض ولا ضمان لان الثمن لم يدخل في ضمان البائع فكان هذا ربح  
مالم يضمن \* والجواب ما ذكرنا من انهم انما مثلوا بذلك استئناسا \* قوله  
ولا عموم له اي للمقتضى عندنا \* اعلم ان محل الخلاف فيما اذا كان حجة المنطوق موقوفة  
على تقدير امر وامكن تقدير امور ليستقيم الكلام بكل منهما اما اذا كان امرا  
واحدا متعينا لذلك كان عمله في العموم والخصوص كعمله فظهر ان لا خلاف كما  
اذ اقل جماعة اعتقوا عبيدكم عنى بالف درهم فانه يقتضى بيعوا عبيدكم وهو عام

(قوله توجب ان لا يجوز في  
غير زيد) كما يوجب عبارته  
ان لا يجوز في حق زيد  
(قوله لان موجب ذلك  
الخ) الاشارة الى النص  
المذكور



( قوله قيل المقتضى يجوز ان يكون الخ ) القائل هو الفاضل السمرقندي و عبارته هكذا فيه بحث لجواز ان لا يصح الكلام بدون تقدير العموم كما في قوله اعتق عبيدك بائتمامه عنى انتهى والذي يفهم منه هو ان منشأ البحث عموم البيع المقتضى حيث كان مضافا الى العبيد فقط كما يفهم من كلام القاتنى كيف والعبيد مذكور فكيف بزعم مثل السمرقندي ان عمومه عموم المقتضى ( قوله واجيب بان الخ ) المحيب بذلك هو القاتنى وقد اجاب عنه المولى الفناى بان العموم الثابت بقولك اعتق عبيدك عنى نفس المقتضى و فرقى ما بين عموم المقتضى وعموم المقتضى بين انتهى وهو الحق الذى لا يحيد عنه ( قوله والبيع واحد ) فيه كلام ( قوله ثابت ٥٤٢ ) بقدر ما يصح اعتاقهم الخ )

الظاهر انه اراد بذكر ذلك ههنا تحقيق وحدة البيع اذ قد سبق بيانه بما لا مزيد عليه لكنه محل بحث فتدبر نعم استدل به صاحب المغنى على عدم عموم المقتضى وذلك لانه لو عم المقتضى واعتبر فيما وراء الحاجة ويكون كالمذكور صريحا كما قاله الشافى رحمه الله لثبت المقتضى وهو البيع مثلا بشروط نفسه وليس كذلك فدل على انه ليس كالمذكور صريحا ( قوله كإباحة اكل الميتة الخ ) تنظير لثبوته بالعقد المذكور والجامع الضرورة

فلا حاجة الى اثبات صفة العموم فان قوله اكلت يدل على المصدر والا كل لا يكون بدون المأ كقول فيثبت المأ كقول ضرورة فيتقدر بقدرها فان قيل المقتضى يجوز ان يكون عاما كما في قوله اعتق عبيدك عنى بكذا واجيب بان هذا ليس من عموم المقتضى لان المقتضى فيه هو البيع المضاف الى العبيد والبيع واحد ثابت بقدر ما يصح اعتاقهم وغير ثابت بالنسبة الى غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب واشترط القبول كإباحة اكل الميتة للمضطر فانه يباح له مقدار ما يندفع به الهلاك وقال الشافى رحمه الله المقتضى يقبل العموم لانه بمنزلة النص فيجوز فيه العموم كما في النص قلنا لانسلم انه بمنزلة النص من كل وجه وانما كان بمنزلة في تقدمه على القياس ولا يلزم من هذا ان يكون في قبول العموم مثل النص ( حتى اذا قال ان اكلت فعبدى حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا ) قضاء ولا ديانة هذه نتيجة الخلاف بيننا وبين الشافى فعنده يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث يصح نية التخصيص

لا محالة ( قوله فان قيل المقتضى يجوز ان يكون عاما كما في قوله اعتق عبيدك عنى بكذا ) فان مقتضاه يعنى عبيدك عنى ثم كن وكيفا في اعتاقهم والجمع المضاف الى كاف الخطاب للعموم وحاصل الجواب ان هذا ليس من عموم المقتضى بل العموم مقتضى بقدر ما يصح المذكور والفرق بينهما ظاهر عند التأمل ( قوله لا يصدق عندنا قضاء ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل والمأ كقول محل الفعل والفعل ليس اسما للمحل ولادليل عليه لغة لكن الفعل لا يكون بلا محل فيثبت المحل مقتضى في حق ما يلفظ من الاكل ولا عموم للمقتضى فيلغو نية الخصوص لانها لا تعمل فيما يثبت ضمنا اذا المقتضى فيما وراء المفظوز غير ثابت فيبطل ( قوله هذه نتيجة الخلاف بيننا وبين الشافى فعنده يصدق ) لان وجود المتعدى في الخارج لا يكون بدون وجود

( قوله واجيب بان هذا ليس من عموم المقتضى الخ ) توضيح ذلك ان هذا ليس من عموم المقتضى بل العموم

لصيغة العبيد وهى مذكورة والمقتضى هو البيع المضاف الى العبيد الخ قال القاتنى وتحقيق هذا ( المفعول ) ان المراد من انتفاء عموم المقتضى عندنا ليس انتفاء صيغة العموم عنسه بل المراد منه انه لو كان مذكورا يكون ثابتا من كل وجه فاذا ثبت بطريق الاقتضاء يكون ثابتا في حق صحة المقتضى لا غير كالبيع لو كان مذكورا بان قال به عنى بالف فباعه ثم قال اعتقه يكون ثابتا على الاطلاق في حق جميع احكامه من صحة الاعتاق وثبوت خيار الرؤية والعيب ونحوها واذا ثبت مقتضى يكون ثابتا في حق صحة الاعتاق لا غير فبين بهذا انه لو احتسب الى اثبات صيغة العموم ليصح المذكور يجوز اثباته بل يجب والالم يكن الكلام صحيحا ولكن الخلاف



(قوله لان النكرة وقعت في موضع النفي) وذلك ان هذا التعليق للمنع فيكون في معنى النفي

فيا وراء ذلك ولا يكون عموم المقتضى بل يكون العموم مقتضى والفرق بينهما عند اولي الفهم انتهى كلامه  
(قوله المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية الخ) فيه نظر لان المصدر ههنا للتأكيد والتأكيد تقوية مدلول  
الاولى من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون  
للنوع والمرة وايضا ذكر في الجامع ان لوقال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان  
ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فتم فقبل التخصيص كذا في التلويح ومن محققي علمائنا من  
فرق بين المسئلتين مسألة ان اكلت ومسئلة ان خرجت كصاحب تلخيص الجامع الذي شرحه صاحب التلويح وغيره  
وذلك انه ذكر فيه ما توضيحه بمقتضى ما في بعض شروحه انه قال ان اغتسلت او تزوجت او اكلت ونوى  
الجنابة او فلانة او فلما لم يصدق ديانة فلا يصدق قضاء بالطريق الاولى لعدم عموم الفعل وعدم التنوع فيه وكذا  
لوقال ان خرجت او اشتريت ٥٤٣ ونوى بقداد وعبداء بخلاف ما لو نوى السفر والشراء لنفسه

فانه بصدق حينئذ ديانة  
لا قضاء لوجود التنوع في  
الفعل حيث يكون الخروج  
سفرا وغيره والشراء  
لنفسه وغيره وكذا اختلف  
الاسم والحكم فقبل سفر  
واقامة واصيل ووكيل  
واختلف حكم الاولين  
وحكم الآخريين على  
ما بين في محله بخلاف  
الاعتسال والتزوج  
والاكل فانه لا وجود  
للتنوع فيها ليكون لها  
بحسب الدلالة على الانواع

فيه لان النكرة وقعت في موضع النفي فعمت \* فان قات المصدر في ذكر الفعل  
مذكور لغة وهو نكرة في موضع النفي فيصير عاما \* قلت المصدر الثابت لغة  
هو الدال على الماهية لاعلى الافراد والعموم للافراد دون الماهية

المفعول كما لا يكون بدون الزمان والمكان فصار المفعول مقتضى وله عموم عنده  
فيصح فيه نية التخصيص كما لوقال لا آكل اكلا (قوله لان النكرة وقعت في  
موضع النفي) المناسب ان يقول في موضع الشرط لان الشرط مثل النفي في افادة  
العموم (قوله فان قلت الخ) تقرير السؤال سلمنا لانه لا يقع فيه طعام دون  
طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوى اكلا دون اكل  
على ان يكون العموم في الاكالات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق  
الاقضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق الشرط بمنزلة ما لو صرح به  
نحو ان اكلت اكلا فانه يصدق في اكل دون اكل (قوله قلت المصدر الثابت  
لغة) اى في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجز

عموم فقبل التخصيص ولا يرد ان يقال ان السبب في الاعتسال متنوع لانه يكون للجنابة والتبرد وغيرها ولا بد  
للفعل من السبب فيكون التنوع في السبب تنوعا فيه وكذلك المحل في التزوج والاكل متنوع لانه يكون فلانة وغيرها  
والماء وغيره ولا بد لهذين الفعلين من المحل فيكون التنوع في محلها متنوعا فيها لانه السبب والمحل كالوقت المطلق مما لا يتصور  
وجود الفعل الا به لا مما لا يتصور دلالة اللفظ على مدلوله الا به فيكونان مقتضى الوجود لا مقتضى اللفظ وانسبات  
الحكم بمجرد النية لا يجوز فيها لا يني عن اللفظ ولهذا لو نوى الطلاق او العتاق ولم يتلفظ به لا يقع فلو نوى جنابة  
او فلانة او فلما لم يصدق ديانة ولا قضاء كما لو قال ان اغتسلت ونوى وقتا دون وقت او مكانا دون مكان قال بعض  
شارحي هذا الكتاب فان قلت الاعتسال متنوع الى فرض ونفل قلنا احتمال اللفظ من باب اللغة وهذا التنوع من حيث  
الشرع وحكي القاضي ابو الهيثم عن القضاء الاربعة انه لا يصح نية السفر في قوله ان خرجت لانه ذكر الفعل ولا عموم  
له فلا يحتمل التخصيص كما في الاعتسال والجواب عنه ما ذكره المصنف ان الخروج متنوع بخلاف الاعتسال وعلل  
الامام فخر الاسلام فقال لان ذكر الفعل ذكر للمصدر لغة والمصدر نكرة في موضع النفي فصار عاما بصفاته ومن صفاته انه



(قوله اعلم ان ايراد مسألة الاكل من قبيل المقتضى الخ) اجاب عنه العلامة التفتازاني بان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة ٥٤٤ الحلف على الاكل شرعا موقوفة

على اعتبار المأكول (قوله الا ان يقال المقتضى الخ) فيكون الاحتراز عن تصحيح الكلام لغة فقط (قوله لكن يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف الخ) كدافي التحقيق وانت خبير بان من يختار ذلك لا يلتزم الفرق بينهما من هذه الجهة فلا محذور فيه (قوله لما صح ايجاب الثلاث) يعني بالتصريح بها كما اذا قال انت طالق ثلاثا

فديكون مديدا وقد يكون قصيرا فصح التخصيص فيما بينه وبين الله تعالى قال الشارح المذكور وهذا صريح منه ان المصدر الثابت في ضمن الفعل يصير عاما في سياق النفي وهو يخالف ما ذكره غيره ويبقى عليه انه ينبغي ان يصح نية التخصيص في ان اغتسلت فيما بينه وبين الله تعالى وليس كذلك قال وقد ذكر الفرق بينهما من وجه آخر في جامع (قوله الا ان

بخلاف قوله لا آكل اكلا فان الاكل انكره في موضع النفي فتم فيجوز تخصيصها بالنية \* اعلم ان ايراد مسألة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مشكلا لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع الا ان يقال المقتضى هو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف لان المقدر في المحذوف ثابت عقلا كما في قوله تعالى واسأل القرية (وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلاث لا يصح) هذا عطف على قوله حتى اذا وقال الشافعي رحمه الله يقع مانوى من الثلاث او الاثنين لان طالقا يدل على طلاق فيعمل نيته كما لو صرح به ولو لم يحتمل العموم لما صح ايجاب الثلاث ونحن نقول نعم ان طالقا يدل على المصدر الا ان دلالاته

هو الدال على نفس الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في لا آكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتأكيد والتأكيدي تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الاعلى الماهية وايضا ذكر في الجامع الصغير انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو انكره في موضع النفي فتم ويقبل التخصيص \* فان قلت انه يحتمل باكل كل مأكول ولا معنى للعموم سوى هذا \* فالجواب انما يحتمل لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله ان اكلت معناه ان وجد منه ماهية اكل وذلك يصدق بكل فرد من افراد الاكل (قوله بخلاف قوله لا آكل اكلا) كان المناسب ان يقول ان اكلت طعاما ليطابق المثال المتقدم في الابتداء بحرف الشرط الا ان يقال الشرط كالنفي معنى ولا حجر في المثال والحاصل ان التية انما تعمل في المنطوق لا فيما يثبت ضمنا ضرورة التصحيح (قوله اعلم ان ايراد مسألة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مشكلا الخ) واجيب بان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول (قوله الا ان يقال المقتضى هو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا) اقول اما على قول من لم يشترط ان يكون شرعيا فظاهر واما على قول من يشترط فالاشكال غير مندفع (قوله لكن يتعذر الفرق اي على هذا التفسير) وقد تقدم الكلام على ذلك (قوله الا ان دلالاته

يقال المقتضى هو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا وعقلا) فعلى هذا القول لا يشكل ايراد مسألة ان (على)

اكلت فعبدي حر من قبيل المقتضى على ان لا يراها منه على القول الاول وجهه انه صاحب التلويح وهو ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وعلى المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول



على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه لا على مصدر قائم  
 بالواصف وههنا وصفت المرأة بالظالقة فيدل على طلاق قائم بها لا على  
 طلاق قائم بالزوج وهو بمعنى التطلق وانما التطلق امر شرعى ثبت ضرورة  
 ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطلق الزوج ايها فيكون ثابتا  
 بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة \* فان قلت هذا انما يصح في انت  
 طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطلق من قبل الزوج  
 \* قلنا دلالة بحسب اللفظة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث  
 في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا  
 ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال  
 فصارت دلالاته على هذا المصدر اقتضاء لالفة ( بخلاف قوله طالق نفسك  
 وانت بائن ) حيث يصح نية الثلاث فيهما اتفاقا ( على اختلاف التخريج )

على مصدر قائم بالموصوف ) لا مصدر قائم بالواصف اذ كل اسم مشتق يدل على مصدر قائم  
 بالموصوف كضارب فانه يدل على مصدر قائم بالموصوف لا على مصدر قائم بالواصف  
 والنية انما تعمل في طلاق هو فعل الزوج وليس بنائب لفظا بل اقتضاء لتصحيح  
 المنطوق القائم بالمرأة على وجه شرعى لا اختيار لها في ثبوته فلا يقبل العموم  
 ( قوله وانما التطلق امر شرعى الخ ) فان قيل الطلاق الثابت من قبل الزوج  
 بطريق الانشاء ثابت بقوله انت طالق فيكون متأخرا فكيف يكون ثابتا  
 اقتضاء والمقتضى متقدم فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا  
 فتصح نية الثلاث \* اجيب بان هذا اللفظ وان كان انشاء شرعا لكنه اخبار لفة  
 وليس معنى كونه انشاء في الشرع انه نقل عن معنى الاخبار بالكلية ووضع  
 لايقع الطلاق بحيث يكون مدلوله الحقيقي ذلك بل معناه انه يتوقف صحة  
 مدلوله اللغوي على ثبوت هذا الامر من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعه بطريق  
 الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذا الامر لم يكن ثابتا وقد ثبت  
 بهذا اللفظ يسمى انشاء ولهذا كان جملة انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه  
 اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحه احديكما طالق لا يقع وفيه  
 نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغة الحكم بنسبة خارجية ولا معنى للانشاء الا هذا  
 وايضا لا يوجد فيه خارجية الاخبار اعنى احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة  
 من يحكم عليه باحدها وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق  
 اصلا لانه توقيف امر على آخر وايضا كل احد يعرف فيما اذا قال للمطلقة  
 الرجعية الفرق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن  
 الطلاق السابق وبالجملة كونه من قبيل الانشاء ظاهر وثبوت الطلاق بطريق



اما عند الشافعي فلكونه قائلا لعموم المقتضى واما عندنا فلأن طلق مختصر  
من افعلى فعل التطلق فيكون الطلاق تابنا لغة لاقتضاء فيكون بمنزلة المفظوظ  
فيصح حمله على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلاث مجازا  
لانه فرد اعتبارى وان لم يكن عاما على ما عرفت من ان المصدر الثابت  
فى ضمن الفعل ليس بعام \* فان قلت لم لم يجز نية الثلاث فى المقتضى بهذا  
الاعتبار لاعتبار العموم \* قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس  
بلفظ واما فى قوله انت بائن فصحت نية الثلاث لان البيونة على نوعين حفية  
وغلظة فاذا نوى الثلاث نوى ما يحتمله لفظه فصحت

### فصل

(التخصيص على الشيء باسمه العلم) والمراد به ما يدل على الذات لاعلى الصفة

الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا فتأمل (قوله لم لم يجز نية الثلاث  
فى المقتضى) بهذا الاعتبار وهو ان الثلاث واحد اعتبارى وحاصل الجواب  
ان نية الثلاث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث واحد اعتبارى ولا  
تصح نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص \* فان قلت قوله طلقك مثل طلقى فهلا  
تصح نية الثلاث \* قلنا لا لانه اخبار يقتضى وجود الخبر ضرورة ليثبت صدقه  
وهى ترتفع بالواحدة لان المقتضى لاعموم له بخلاف طلقى فانه امر له اثر  
فى ايجاد المأمور به وهو الطلاق فصار مذكورا حكما فيصح التعميم فيه  
(قوله واما فى قوله انت بائن الخ) جواب سؤال تقديره اتم قائم ان المصدر  
الثابت من المتكلم امر شرعى فيكون تابنا اقتضاء فلم تصح فيه نية الثلاث فكذا  
الثابت بقوله انت بائن امر شرعى فينبغى عدم صحة نية الثلاث وتقرير الجواب  
ان ثبوت المصدر ههنا وان كان اقتضاء الا انه متنوع فى نفسه الى خفيف يقطع  
الملك دون الحل والى غليظ يقطعهما معا فى حق الزوج فلا بد من تعيين المراد  
بالنية اذ لا يمكن اجتماعهما معا فاذا نوى السكامل ثبت العدد ضمنا لا قصد اولا  
تصح نية التنتين لانهما عدد محض فلم تدع الضرورة اليه فلو نويان ثبت ما تدفع  
به الضرورة وهو الاقل ولن يمازاد عليه

### قوله فصل

اعلم ان المصنف رحمه الله تعالى لما فرع من الاستدلال الصحيح وهو الاستدلال  
بالوجوه الاربعة شرع فى بيان الاستدلال الفاسد لانه يقع الاحتياج الى علمه  
ايضا لدفع شبه الخصوم وقدم الاستدلالات الصحيحة لتكون مطلوبا (قوله  
والمراد به الخ) اى ليس المراد من العلم هنا المصطلح النحوى بل ما دل على الذات



( قوله وهم الشافعي الخ ) الذي نقله المصنف رحمه الله في شرح المنتخب عن الميزان واصول الفقه للشيخ الامام نجم الدين عمر النسفي هو ان الشافعي لا يوجب النفي في هذا المفهوم بخلاف غيره من المفاهيم وعليه ابتداء كلامهم فيما سيجي من مبحث حمل المطلق على المقيد ( قوله وله شرائط عند القائلين به وهي ان لا يظهر الخ ) ذكر ابن الحاجب رحمه الله الشرائط المذكورة ههنا لكنه قال في آخرها او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذکر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذکر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه كذا في التلويح

( قوله على الخصوص عند البعض ) اي على خصوص الحكم بذلك الشيء وهذا معنى ما يقال يدل على نفي الحكم عما عداه ( قوله والاشعرية وبعض الحنابلة ) وقال في فتح المحجى وبعض الحنابلة والاشعرية وقال في شرح جمع الجوامع احتج باللقب الدقاق والصيرفي من الشافعية وابن خويرمنداذ من المالكية وبعض الحنابلة ( قوله ويقال له مفهوم المخالفة ) لكونه قسما من اقسامه اذ المفهوم عند الشافعية امام مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا ﴿ ٥٤٧ ﴾ للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا او

مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه ولك ان تقول هو ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا لحكم المنطوق ومن مفهوم المخالفة ان تخصيص الشيء باسمه مطلقا يدل على نفي الحكم عما عداه ويسمى مفهوم اللقب ومنه ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه ومنه ان تعليقه بالشرط يوجب عدمه عند عدم الشرط وسيشير المصنف

سواء كان اسم جنس او اسم علم ( يدل على الخصوص عند البعض ) وهم الشافعي والاشعرية وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فيكون الحكم عما عداه منفيا ويقال له مفهوم المخالفة وهو ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق وله شرائط عند القائلين به وهي ان لا يظهر فقط سواء كان علما اصطلاحيا كزيد قائم او اسم جنس كالماء والذهب بالذهب ( قوله يدل على الخصوص المراد بالخصوص منها تفرد الحكم بالمصوص عليه وهم الشافعي اتماناسب هذا الى بعض اصحابه كابي بكر الدقاق وابي حامد فاطلاق الشراح فيه نظر ) ( قوله ويقال له مفهوم المخالفة ) هذا قسم من اقسام مفهوم المخالفة عند بعض اصحابه فانهم قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق مادل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ماسميناه عبارة وشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم مادل عليه اللفظ لافي محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق وسموه نحوي الخطاب وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون

الى بطلانهم ما عندنا ( قوله وله شرائط عند القائلين به ) يعلم من كلامهم ان الشرط الجامع لشرطه كلها هو ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذکر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه وما شرطوه في ضمن ذلك من ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم التابت للمنطوق ولا مساواته له في الحكم التابت للمنطوق فانما شرطوه لانه لو ظهرت الاولوية او المساواة لكان الحكم ثابتا في المسكوت عنه بدلالة النص او بقياسه عليه كانه عليه صاحب التوضيح وهذا الكلام منه يهتمل جهين ذكرهما صاحب التلويح احدهما ان يكون على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو مذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولوانتيهما ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني بدلالة نص ورد في ما عزر



( قوله بدلالة نص ورد في المنطوق ) هذا على ما هو الحق من ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية بل قد يكون مع المساواة ايضا كثبوت الرجم في الزنا بدلالة نص ورد في ما عن **٥٤٨** وان كان المفهوم من اصول ابن الحاجب هو اشتراط الاولوية ثم ان صورة المساواة تجري فيها القياس ايضا وقد ذكره صاحب التوضيح واصله الشارح ( قوله ) ولا يكون للكشف والمدح ( الخ ) هذا على ان يكون المفهوم مفهوم الصفة ( قوله او نحو ) قوله

اولوية المسكوت عنه من المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق ولامساواته المنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته له يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق ولا يخرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فينبذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون للكشف والمدح والذم او نحو ذلك ولا يكون المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكاة في الابل السائمة فقال بناء على السؤال ان في الابل السائمة زكاة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم ( كقوله عليه السلام الماء من الماء فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء ) معنى الاكسال ان يجامع الرجل امرأته ولا ينزل المنى وهم كانوا اهل اللسان

المسكوت عنه مخالفا بالمنطوق به وسموه دليل الخطاب وقسموه اقساماً منها التخصيص بالذکر ويسمى مفهوم اللقب ومنها مفهوم الصفة ومنها مفهوم الشرط وكلها عندنا من الاستدلالات الفاسدة ( قوله يثبت ) اي الحكم في المسكوت عنه ثابتاً بدلالة النص ورد في المنطوق وفي بعض الشروح حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت ثابتاً بدلالة النص او بالقياس قال بعض المحققين يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت ( قوله فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم الخ ) يعني لا يكون له مفهوم لوقوعه سؤال حادثة وعدم الوجوب في غير السائمة استفيد من قوله عليه الصلاة والسلام ليس في العوامل والحوامل صدقة ( قوله كقوله عليه الصلاة والسلام الماء من الماء ) رواه مسلم وابوداود وابن خزيمة وابن حبان من حديث ابي سعيد الخدري ورواه احمد والنسائي وابن ماجه والطبراني من حديث ابي ايوب ورواه الطحاوي من حديث ابي هريرة ( قوله فهم الانصار الخ ) من هذا الحديث عدم وجوب الاغتسال بالاكسال وهو عدم الانزال لفتور الشهوة وانكسار الذكر بعد الايلاج يقال كسل الفحل اي صار ذا كسل كذا في الفائق اذا مراد بالماء الاول في الحديث

انما المتكلم بان السامع انما يجمل حكم المذكور كذا في التنقيح ( قوله فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الخ ) انما قال هنا اشارة الى ان ذلك لا يتناقض استدلالهم بمفهوم قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل السائمة شاة على اشتراط صفة السوم في زكاة الانعام كما يجيء في مباحث القياس لان كون قوله عليه الصلاة والسلام جواباً عن السؤال عن بيان حال السائمة غير مروى ( قوله والايلاج الكفر الخ ) فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق

شروط مفهوم المخالفة وهو ممنوع لجواز ان يكون المقضى للتخصيص بالذکر هو قصد الاخبار برسالة ( ماء ) محمد عليه الصلاة والسلام فنحن لا ننبذ لتحقيق مفهوم اللقب اصلاً لان هذه القاعدة حاصلة في جميع الصور كذا في التلويح



(قوله ولقائل ان يقول رسالة محمد عليه الصلاة والسلام مستلزمة الح) نعم ولكن دلالة المفهوم على قول من قال به صريحة والدلالة المذكورة التزامية فلا اعتبار لها عند وجودها اللهم الا ان يكون المراد جعل ذلك قرينة لعدم كون المفهوم مقصودا وسقوط الاعتبار به رأسا والذي يظهر ان لزوم الكفر من ظاهره كاف في المحذور فلا يقدح فيه هذا المذكور الا يرى الى قول صاحب التحقيق يلزم كفر القائل به ظاهرا (قوله نحو قوله عليه الصلاة والسلام خمس من الفواسق يقتلن في الحرم) كذا في جميع النسخ لكن لفظ الحديث على ما ذكر في عامة الكتب يقتلن في الحل والحرم ﴿٥٤٩﴾ ثم ان المراد بالخمس على ما ذكر في آخر الحديث الذئب والحية والعقرب والكلب والحدأة

فلم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك (وعندنا لا يقتضيه) والا يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد صلى الله عليه وسلم ليس برسول الله \* ولقائل ان يقول رسالة محمد عليه السلام مستلزمة لصدقه وصدقه مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبر بها فيكون الملازمة المذكورة ممنوعة (سواء كان مقرونا بالعدد) نحو قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم فانه لا يدل على

ماء الاغتسال وبالماء الثاني ماء المتى ويخل الى ان لا غسل على سبيل الوجوب الا من المتى (قوله والا يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله) وقوله زيد موجود والملازم باطل فاللزوم مثله بيان الملازمة انه حينئذ يلزم من الاول ان غير محمد صلى الله عليه وسلم من الانبياء المتقدمين ليس برسول الله وهو كفر ومن الثاني ان غير زيد ليس بوجوده وهو ايضا كفر لوجود الباري تعالى \* فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا معلوم لجواز ان يكون المقضى للتخصيص بالذکر وهو قصد الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم \* قلنا حينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور (قوله ولقائل ان يقول رسالة محمد صلى الله عليه وسلم الح) يمكن ان يجاب بان الاعتقادات لا يكتفى فيها دلالة الالتزام ولا يعول عليها بل لابد من التصريح بالملازمة صحيحة على ان موجب كلامنا في ان التخصيص بالذکر يدل على نفي ماعده ويلزم من دلالاته ذلك واما الاستلزام المذكور فامر آخر ولو اورد الاشكال لهذه العبارة وهو انه انما يلزم ذلك ان لو لم يدل الدليل على صحة نبوتهم لكان اولى (قوله نحو قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور) متفق عليه وفي رواية مسلم الحية بدل

(قوله والا يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله) وكذا يلزم الكفر بالتقدير المذكور بقول زيد موجود لوجود الباري تعالى ويلزم الكذب بهما جميعا فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقضى للتخصيص بالذکر هو قصد الاخبار برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا حينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور قاله في التلويح وما ذكره من الاعتراض من قبله

ان لا يتحقق مفهوم اللقب فقد بطل به مذهبه وكذا بطل به ما ذكره الشارح من الاستدلال له بانه لو لم يوجب الخصوص ونفي الحكم عما عده لم يظهر للتخصيص فائدة لانه قد جوز في تقرير الاعتراض من قبله ان يكون للتخصيص فائدة غير نفي الحكم عما عده وسيطله الشارح بطريق آخر (قوله لصحة نبوتهم) الصواب ان يقول لصحة رسالتهم لان النبوة اعم من الرسالة والشيء اذا استلزم امرا اعم من شيء والاعم لا يستلزم الاخص لم يكن الشيء الاول مستلزما للشيء الثاني هذا \* ولقائل ان يقول ايضا وجود زيد مستلزم لوجود الباري جل ذكره اذ لا وجود للمصنوع الا بعد وجود الصانع الحقيقي وهو الباري سبحانه وتعالى فيكون الملازمة الاخرى ممنوعة



(قوله فانه قال اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر فيه) ٥٥٠ والى هذا القول مال صاحب

الهداية ذكره المصنف في شرح المنتخب (قوله وجوابه ان الحكم في غير المنصوص انما ثبت بعلة النص لا بما ثبت بعلة النص الخ) انت خير بانته قد سبق ان من شرائط المفهوم ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه ولا مساواته فلا يكون هذا من محل النزاع فتدبر (قوله وهذا عمل بمفهوم اللقب) وهو التخصيص على الشيء باسمه العلم (قوله كذا قاله العلامة النسفي) يعني المصنف صاحب المنار وذكر ذلك في شرح المنتخب وشرح المتار ثم قال في شرح المنتخب على ان شيخنا رحمه الله نقل عن شيخه ان التخصيص بالشيء يدل على نفي ما عداه في العقليات وهي مفاهيم الناس وفي الروايات وهذا يخرج ما ذكره في الهداية وقوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه لا يتنجس موضع الوقوع انتهى

الاقرب (قوله وفيه رد لقول عبد الله التاجي) صوابه ابي عبد الله فانه ذكر في التذكرة الوفية باعلام الحنفية التاجي بالناء المثلثة والجيم محمد بن شجاع البغدادي ابو عبد الله تفقه على الحسن بن زياد التؤلوي وصنف التصانيف المعتمدة وحكى اقواله وهو الذي فلق فقهه ابو حنيفة واحتج له واطهر علمه وقواه بالحديث وقال في الجواهر المضيئة التاجي بفتح الناء المثلثة وسكون اللام واخرها جيم محمد بن شجاع هكذا نسبه وصحفه بعضهم بالباء والخاء وهو غلط (قوله على قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين) لم يوجد بهذا اللفظ ولكن اخرجه الطحاوي من حديث ابن عبد الله الانصاري بلفظ العتاق بدلا من اليمين وقد غفل عنه ابن ماجه فقال وافاد ابو بكر المغافري ورودها وانها لم تصح واخرجه اصحاب السنن الا النسائي بلفظ الرجعة بدلا عن اليمين وحسنه الترمذي وصححه الحاكم واخرجه الحارث في مسنده من حديث عبادة بن الصامت رفعه لا يجوز اللعب في ثلاث الطلاق والنكاح والعتاق فن قالها فقد وجب ولابن عربي في الكامل عن ابي هريرة رضي الله عنه رفعه ثلاث ليس فيهن لعب من تكلم بشيء منهن فقد وجب عليه الطلاق والعتاق والنكاح وفي اسناده غالب بن عبد الله

الهداية ذكره المصنف في شرح المنتخب (قوله وجوابه ان الحكم في غير المنصوص انما ثبت بعلة النص الخ) انت خير بانته قد سبق ان من شرائط المفهوم ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه ولا مساواته فلا يكون هذا من محل النزاع فتدبر (قوله وهذا عمل بمفهوم اللقب) وهو التخصيص على الشيء باسمه العلم (قوله كذا قاله العلامة النسفي) يعني المصنف صاحب المنار وذكر ذلك في شرح المنتخب وشرح المتار ثم قال في شرح المنتخب على ان شيخنا رحمه الله نقل عن شيخه ان التخصيص بالشيء يدل على نفي ما عداه في العقليات وهي مفاهيم الناس وفي الروايات وهذا يخرج ما ذكره في الهداية وقوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه لا يتنجس موضع الوقوع انتهى

(قوله وحيث دل) ليس ضمير دل عائد الى التخصيص بالشيء لفساد

المعنى وانما هو عائد الى الكلام الذي فيه التخصيص بالشيء المفهوم بمعونة المقام (وهو)



( قوله من هذا القبيل ) اى من قبيل مقاله النسفي والامر الخارج ههنا كونه كلام الناس وعدم ادراك  
الفائدة الاخرى له ( قوله فنقول ﴿ ٥٥١ ﴾ فأنته ان يتأمل المجتهد في علة النص الخ ) كذا في اصول

شمس الاثمة وورده المولى  
الفنارى بان موضع القياس  
مستثنى اتفاقا لان ذكر  
الاصل كذكر مناط  
حكمه ثم انه من فوائد  
التخصيص بالذكر تعظيم  
المذكور و اظهار شرفه  
على غيره كفى قوله تعالى  
اربعة حرم فلا تظلموا  
فيهن انفسكم

( قوله وقضاء الشهوة )

عطفه على المنى بعدما فسر  
ما يتعلق بعين الماء بالغسل  
الذى يتعلق بالمنى اشارة  
الى انه لم يرد به ظاهر معناه  
بل ما يتعلق بقضاء الشهوة  
ليكون محصل معنى الحديث  
هكذا كل اغتسال يتعلق  
بقضاء الشهوة فيكون  
محصل معناه ذا حمل مفيد  
حتى لو كان مراده ظاهر  
المعنى لكان محصل معناه  
هكذا كل اغتسال يتعلق  
بالمنى من المنى الحمل فيه غير مفيد  
وتوضيح جوابنا وتحريره  
ان استدلال الانصار على  
عدم وجوب الاغتسال  
بالاكسال ليس بالانحصار  
الناسى عن مفهوم اللقب

من هذا القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص فائدة اذا الكلام فيما  
اذا لم تدرك فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول عليه السلام فانه اوتى جوامع  
الكلم فلعله قصد فائدة لم تدركها ( لان النص لم يتناولها ) اى ما وراء المنصوص  
( فكيف يوجب نفيها او اثباتها ) اى لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات  
واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فنقول فأنته  
ان يتأمل المجتهد في علة النص فيثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد  
( والاستدلال منهم ) اى من الانصار ( بحرف الاستغراق ) هذا جواب  
عن كلام الخصم يعنى استدلالهم على انحصار الحكم على الماء بلام المعرفة  
المستغرفة للجنس عند عدم المعهود لا بدلالة التخصيص وقد ورد في بعض  
الروايات وانما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر اتفاقا ( وعندنا هو كذلك )  
اى هذا الكلام موجب للاستغراق والانحصار على معنى جميع الاغتسالات  
من المنى ( فيما يتعلق بعين الماء ) اى في الغسل الذى يتعلق بالمنى وقضاء الشهوة  
اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل في وجود الماء لاجماع المسلمين على  
وجوب الغسل على الحائض والنفساء فعلى هذا ينبغى ان لا يجب الاغتسال

وهو متروك ولعبد الرزاق عن ابي ذر ورفعته من طلاق وهو لاعب فطلاقه  
جائز ومن نكح وعق ولعبد الرزاق ايضا عن عمر وعلى رضى الله عنهما  
قالا ثلاث لا لعب فيهن النكاح والطلاق والعتاق موقوف وزاد في رواية عنهما  
والنذر والعفو عن القصاص ( قوله من هذا القبيل ) اى من قبيل مقاله  
العلامة النسفي من الجواب ﴿ قوله لان النص لم يتناولها الخ اى ما وراء  
المنصوص ﴾ فيه ارجاع الضمير الى غير المذكور على ما لا يخفى لكن قد يقال  
المرجع قد يعلم من سياق الكلام فهو متعقل ذهنا كقوله تعالى ردوها على  
﴿ قوله فكيف يوجب نفيها او اثباتها ﴾ تلخيص المعنى ان النص لما لم يتناول  
ماعدا المنصوص عليه فمن المحال ان يثبت الحكم في غير المنصوص عليه نفيها  
او اثباتها ولك ان تقول نحن لانثبت الحكم قصدا بل نثبتة ضمنا وكم من شئ  
لا يثبت قصدا و يثبت ضمنا \* والجواب انا لانسلم انه يصح ان يثبت ضمنا  
وانما يثبت الشئ في ضمن الشئ اذا لم يكن بينهما منافاة وهى ثابتة بين النفي  
والاثبات ( قوله فنقول فأنته ان يتأمل المجتهد في علة النص ) فيثبت الحكم  
في غيره لينال درجة الاجتهاد وثوابه ويجوز ان يكون الفائدة تعظيم المذكور

بل بالانحصار الناشى عن اللام الاستغرافية في المأول ونحن نقول به في حق وجوب اغتسال يتعلق بقضاء الشهوة  
لامطلاق الاغتسال غير ان المنى يثبت تارة حسا واخرى دلالة وعند الاكسال يثبت دلالة فيجب الاغتسال



بالاكسال ( غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا ) يعنى مرة اخرى ( دلالة )  
يعنى فى صورة الاكسال الماء موجود تقديرا لان التقاء الختانين لما كان سببا  
لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه ﴿ والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف  
خاص ﴾ اى الى موصوف بوصف خاص ببعض افراده بان يكون فى نفسه  
عاما فيقيد بوصف مخصوص ببعض الافراد ( او علق بشرط كان دليلا على  
نفيه ) اى نفي الحكم ( عند عدم الوصف او الشرط عند الشافى ) فانه جعل  
عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو العدم الاصلى الذى قبل  
التعليق ( حتى لم يجوز ) هذا تفريع لقول الشافى ( نكاح الامة عند طول  
الحره ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين فى النص )  
وهو قوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فما  
ملكتم ايما نكن من قياتكن المؤمنات يعنى من لم يملك زيادة فى المال يملك بها  
نكاح الحره فليكنح بملوكة من الاماء المؤمنات فالتعالى للماعق جواز نكاح الامة

واظهار شرفه والاهتمام بذكره والاعتناء به على غيره او ليكون المسمى اظهر  
من غيره واسبق الى اللسان كقوله عليه السلام من اعتق شريكه من عبيد  
فان العبد اسبق الى اللسان من الامة ( قوله فاقيم مقامه ) كما هو شان  
احتياطات الشرع فى ارادة الحكم على المظنة اذا خفيت النية فكان هذا منا  
قولا بموجب العلة حيث اثبتنا المدعى بعد ما سلمنا دليل الخصم وهو الاستفراق  
المفيد للحصر هذا اذا اورد مفهوم اللقب فى نصوص الشرع اما اذا اورد  
فى عبارة المصنفين فى العلمية فيفيد قصر الحكم على المذكور اتفاقا ولهذا  
اتفقت كتبهم على ذكر محترزات القيود الا ان قامت قرينة بخلافه فلا تفلقه  
﴿ قوله والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص ﴾ اى الى موصوف بوصف  
خاص الخ ليس المراد بالوصف نعمت النجوى بل ما يفيد تعليل الاشراف  
( قوله او علق بشرط ويسمى ذلك عندهم بمفهوم الشرط ) وقد اختلف  
العلماء فى صحة الاحتجاج بهذين المفهومين فذهب مالك وبعض اصحاب الشافى  
واحمد وابو الحسن الاشعري وكثير من الفقهاء والمتكلمين وابو عبيدة اللغوى  
ومن وافقهم الى ان النص اذا اورد مقيدا بهما كان دليلا على عدم الحكم  
عند عدمهما ووافقهم على صحة الاحتجاج بمفهوم الشرط بعض من لا يقول  
بصحة الاحتجاج بمفهوم الصفة كابن شريح وابن الحسن البصرى وذهب  
اصحابنا الى منع ذلك ووافقهم على ذلك القاضى ابو بكر الباقلانى والغزالى  
والقائل وبعض المتكلمين ( قوله وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الخ )  
الطول الفضل والغنى والفئات الشباب والشباب ويسمى العبد والامة فى وفات

( قوله فاقيم مقامه ) لما كان  
الانزال امرا خفيفا يدور  
الحكم مع دليله كما يدور  
الرخصة مع دليل المشقة  
وهو السفر

به ولا نقول به فى حق  
وجوب مطلق الاغتسال  
عملا بظاهر الاستفراق  
المستفاد من اللام فقد  
انقذ الاجماع على وجوب  
الاغتسال من الحيض  
والنفاس ايضا وان انقذ  
الاجماع عليه بقى الانحصار  
فى حق مجرد وجوب  
الاغتسال يتعلق بقضاء  
الشهوة وصار محل معنى  
الحديث وجوب اغتسال  
يتعلق بقضاء الشهوة  
منحصر فى المنى وهذا  
مراد المصنف وصاحب  
المغنى بقولهما وعندنا  
هو كذلك فيما يتعلق بعين  
الماء قال القاتنى فى وجوب  
الغسل الذى يتعلق بقضاء  
الشهوة ( قوله يعنى من  
لم يملك زيادة فى المال يملك  
بها نكاح الحره ) اى  
يصالح مهورا لنكاح الحره  
او يملك ذلك لكن لا يجذب  
الحره قاله القاتنى



المؤمنة بعدم طول الحرية فقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب ذلك عدم جواز نكاح  
 الامة المؤمنة عند وجود طول الحرية وعدم نكاح الامة الكتابية لفوات  
 الوصف (وحاصله) اى حاصل ما قاله الشافعي (انه الحق الوصف بالشرط) في كونه  
 موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على  
 الشرط مثلا قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق في الحال لولا قوله ان دخلت  
 الدار فلما تعلق الحكم بالدخول كان الدخول شرطا كذا قوله انت طالق  
 ان دخلت الدار راكبة مثبت للحكم عند الدخول لولا قوله راكبة فظهر اثر  
 المنع للوصف كما ظهر للشرط (واعتبر) الشافعي (التعليق بالشرط عاملا  
 في منع الحكم دون السبب) فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت  
 طالق ولا يجمله معدوما بعدما صار موجودا وانما يؤثر في حكمه على معنى انه  
 لولا التعليق لثبت حكمه في الحال كما ان شرط الخيار اثر في حكم البيع وهو الملك  
 دون انعقاد السبب فاعتبره بالتعليق الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله  
 الذى هو علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط (حتى

(قوله دون السبب) اى

دون منعه

وان كانا كبيرين لانهما لا يوقران توفير الكتاب لرفهما (قوله اوجب  
 ذلك عدم جواز الخ) عند عدم الشرط والوصف واعلم ان جواز نكاح  
 الامة عنده متعلق باربعة شروط سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرية  
 تحتها وهو عدم طول الحرية وكون الامة مؤمنة وخشيت العنت وهو الزنا  
 وان لا يكون تحتها امة اخرى بنكاح او بملك يمين لان نكاح الامة عنده  
 ضرورى لما فيه من استرقاق الولد والضرورة انما يتحقق عند استجماع  
 هذه الشرائط وعندنا يجوز نكاح الامة مع طول الحر وسلب صفة الايمان  
 ﴿قوله وحاصله الخ﴾ فان قلت ما ذكره قد يدل على ان الحكم قد يتوقف  
 على الوصف كالشرط والعلة في هذا المعنى اولى واقدم فالخافه بها اولى \* قلت  
 بين الشرط والوصف جهة خاصة ليست في العلة فان العلة لا ابتداء الايجاب  
 لا الاعتراض على الموجب فصارت بمنزلة العلم فيتعلق بها الوجود عند الوجود  
 ولا توجد العدم عند العدم بخلاف الشرط فانه يوجب العدم عند العدم عنده  
 فكان الطلاق اولى وان كان قبيل وجوب الاداء لان الاداء بعد  
 السبب قبيل وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكاة وعندنا لا يجوز التكفير  
 قبيل الحنث لعدم وجوب السبب لان سبب وجوب الكفارة هو الحنث  
 والاضافة الى اليمين مجاز لانها اضافة الى الشرط ولئن سلمنا ان اليمين سبب  
 لكن لانسلم انها تمنع سببا قبيل الحنث لان الحنث لكونه شرطا في معنى  
 التعليق به لعدم انعقاد السبب قبل وجوده على ما تقرر لان التقدير ان حنث



( قوله لان اليمين سبب الكفارة ) هذا غنده واما عندنا فالسبب للكفارة هو الحنث واليمين شرط لها كما في التوضيح فيكون الاضافة من قبيل اضافة الحكم الى شرطه وهي ايضا معروفة كما في صدقة الفطر والذي نقله صاحب الكشف عن الامام البرغرى هو ان سبب الكفارة عندنا هو اليمين لكن بعد الحنث وفوات البربطريق الانقلاب والكفارة مضافة الى تلك اليمين لا الى اليمين قبل الحنث ( قوله لان وجوب ادائه لا يفتأ نفس وجوبه ) في التلويح والوجوب في البدني اما ﴿ ٥٥٤ ﴾ عين وجوب الاداء اوها متلازمان

ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك ) هذا نتيجة ما قاله الشافعي من ان التعليق عامل في منع الحكم دون السبب مثالهما لوقال لاجنية ان تزوجت فانت طالق او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء لان قوله انت طالق سبب وحكمه متأخر ولا بد للسبب من الملك في المحل واذا لم يوجد لغا كما لوقال لاجنية ان دخلت الدار فانت طالق ( وجوز ) الشافعي هذا معطوف على قوله ابطال ( التكفير بالمال ) في كفارة اليمين بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كسأهم ( قبل الحنث ) لان اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز ادائها قيد التكفير بالمال لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عنده لان وجوب ادائه لا يفتأ نفس وجوبه فاذا تأخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط علم ان الوجوب متف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف المال فانه جاز ان يتصف بالوجوب ولا يثبت وجوب ادائه كالتن المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكاة قبل الحول \* فان قلت هذا ليس من التعليل بالشرط في شيء \* قلنا اشار بهذا الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق واداة الشرط او لا والجواب عن قياسه

لا انفكاك بينهما وكلام الشارح رحمه الله صريح في الاول ( قوله فاذا تأخر وجوب الاداء الخ ) يعني اجما ( قوله علم ان الوجوب متف ) اي غير ثابت قبل وجود الشرط كالحنث مثلا ( قوله فلا يجوز الاداء قبل الوجوب ) كما لا يصح الصلاة قبل الوقت ( قوله قلنا اشار بهذا الى انه جار في السبب والشرط ) يعني في اجتماعهما وتحقق ذلك ههنا ان الحلف عنده سبب للكفارة كما مر والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجما ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه كذا في التلويح

فعلى كفارة فيمنع التعليق به اليمين عن انعقاده سببا للحال ( قوله لان وجوب ادائه لا يفتأ نفس وجوبه ) لان وجوب ادائه اما نفس وجوبه اوها متلازمان فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء ووجوب ادائه لا يثبت قبل شرطه وهو الحنث فكذا نفس وجوبه لا يثبت \* واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلاة النائم والناسي ومن ثم ذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدني فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها فانها

( قوله اشار بهذا الى انه جار في السبب والشرط مطلقا )

اقول لم يشر بقوله وجوز التكفير بالمال قبل الحنث الى ذلك على وجه عطفه على ما قبله وجمله ( واجبة ) والمعطوف عليه مقدم تقريبا على ما قبلها لان المفرع عليه لا يصلح ان يكون اصله كما للمفرع الذي قبله ولكن على وجه جعله مستأنفا مذكورا مع الفرع الذي قبله لمناسبة اياه في الجملة واما قلنا في الجملة لاختلافهما من حيث ان المشروط والمسبب واحد في الاول واثنان في الثاني واما المشروط فوجوب الاداء واما المسبب فنفس الوجوب ( قوله سواء وجد فيه صورة التعليق واداة الشرط او لا ) اقول اما ما وجد فيه ذلك فكمسئلة تعليق الطلاق والعتاق بالملك



( قوله لتعلق السبب والحكم جميعا ) ﴿ ٥٥٥ ﴾ لاستحالة ثبوت الحكم قبل ثبوت السبب ( قوله فانهم

من قبيل الاسقاطات ) لا يقال قد تقرر ان الاعناق هو اثبات القوة الحكمية لازالة الرق فيكون من الاثباتات لانا نقول المراد بالاثبات المال وانبات القوة الحكمية ليس من ذلك كذا في التحرير لابن الهمام ( قوله فان الاداء جائز في البدني والمالي جميعا ) يعني بعد تمام السبب وذلك انما هو لحصول نفس الوجوب بالسبب كشهود الشهر في المثال المذكور فيفرق الوجوب عن وجوب الاداء في البدني ايضا ( قوله ونفس المال ليس بعبادة ) وانما هو آلة الاداء مثل البدن

واما ما لم يوجد فيه فكمسئلة التكفير بالمال قبل الحنث فان فيها سببا لوجوب الكفارة وهو اليمين وشرطا لوجود ادائها وهو الحنث وقد اعتبر الشافعي رضي الله عنه كون وجوب ادائها مشروطا بالحنث عاملا في منع الحكم وهو وجوب ادائها عند عدم الشرط وهو الحنث دون منع السبب

على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل هناك على السبب وهو البيع بل دخل على الحكم لان البيع لكونه من الاثباتات لا يحتمل التعليق بالخطر لان تعليق التمليك بالخطر قار لانه لا يدري ان يكون اولا وكان القياس ان لا يجوز البيع بخيار الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا لمن لا خبره له في المعاملات فجعلنا الشرط داخلا في الحكم دون السبب قليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعناق فانهما من قبيل الاسقاطات يحتملان التعليق فجعلنا الشرط داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق القنديل ان التعليق لا يصح في الموجود وانما يعلق شيء معدوم بتصور وجوده لان تعليق الشيء بالشيء يكون لا ابتداء وجوده عند وجود الشرط وههنا القنديل موجود فلا يكون التعليق لا ابتداء وجوده بل يكون نقلا من مكان الى مكان وفرقه بين المالي والبدني باطل فان الاداء جائز في البدني والمالي جميعا وان تأخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان وفي حقوق العباد الواجب للعبد مال لافعل ولهذا لو ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة وانما العبادة اسم لعمل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لا بتغاء مرضاة الله تعالى

واجبة لوجود السبب وليست بواجبة الاداء في البدن بل يظهر الاثر في حق القضاء واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم انما يتعلق بالافعال دون الاعيان ( قوله لم يدخل هناك على السبب وهو البيع بل دخل على الحكم ) وهو الملك لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا ضرورة انه تابع للسبب ثابت به فيما اذا لزم السبب لزم الحكم و اذا جعل داخلا على الحكم فينقصد السبب في الحال ويتأخر الحكم عنه والحكم مما يحتمل التأخير عن السبب فكان جعله داخلا على الحكم اولى قليلا للخطر مع حصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضی صاحبه ( قوله بخلاف الطلاق والعناق فانهما من قبيل الاسقاطات الخ ) ولقائل ان يقول الاعناق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات لما تقرر من انه من اسباب القوة الحكمية لازالة الرق ( قوله وفرقه بين المالي والبدني باطل الخ ) اى فرق الشافعي بين المالي والبدني في التكفير بجواز التقديم في المالي دون البدني منقوض بصوم المسافر رمضان حالة سفره فانه صحيح بسقط الفرض عنه مع انه لم يكن مخاطبا بوجوب الاداء اذ هو ممتطر الى ادراك عدة من ايام اخر ( قوله وفي حقوق العباد الخ ) حاصله ان حقوق العباد يتعلق

وهو اليمين كما كان التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم وهو الطلاق والعناق عند عدم الشرط وهو الزوج والشرء دون







\* ولقائل ان يقول بشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك الى رسول الله عليه السلام فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد ان يبين نسخه او عدم صحته \* اعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي ان عدم الحكم يبقى على العدم الاصلى لانه لعمد الشرط فيه عندنا وعندنا عدم الشرط موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا ولا يجوز تعديته بالقياس عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب ينعقد سببا عند الشرط عندنا وعن هذا قيل المعلق بالشرط كالمعجز عند وجوده وعندنا ينعقد في الحال \* فان قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لا يقع \* قلت انما لا يصح تمييزه لعدم اعتبار كلامه وما قلناه انه تمييز يكون في كلام

(قوله ولقائل ان يقول الخ)  
اجيب عنه بانه ان صح  
فأول لان مداره على  
الزهرى وقد عمل بخلافه

(قوله ولقائل ان يقول بشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روى الخ) الجواب ان مدار الحديث على الزهرى والزهرى عمل بخلافه فدل على نسخه او عدم صحته ولئن صح فهذا محمول على التمييز والتأويل منقول عن السلف فان الزهرى حملة على انه كان في الجاهلية يعرضون النساء على الرجال فيقولون هن علينا حرام فقال عليه السلام برد هذا الكلام لا طلاق قبل النكاح (قوله في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا) بل هو مظهر للحكم كقول الرجل طاق امرأتى السليطة او اعتق عبدى الصالح (قوله وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب الخ) اعلم ان اثمتنا انما جعلوا اثر التعليق في منع السبب لاني الحكم قصدا هربا عن تراخي الحكم عن السبب وفيه شيء فان الحكم قد يتراخي عن السبب كما في البيع بشرط الخيار والتدبير المعلق بالموت (قوله وثمرة الخلاف) يعني في هذا الموضوع الثالث وبعض الشراح جعل هذه الثمرة قسما برأسه من مواضع الخلاف وجعل الموضوع الرابع متفرعا على الموضوع الثاني لاقسما برأسه والكل قريب (قوله المعلق بالشرط) كالمعجز عند وجود الشرط فان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار ذلك الكلام تمييزا في هذه الحالة (قوله قلت انما لا يصح الخ) تقرير الجواب انه لما صح التعليق في حالة الصحة شرعا ترتب على موجبه بعد وجود الشرط وجعل كالمعجز حكما او ضمنيا للتعليق المعتبر شرعا بخلاف تمييز المجنون قصدا لان كلامه غير معتبر شرعا والحاصل ان التكلم من الخالف يوجد عند التعليق في اعي اهلية التكلم في ذلك



(قوله فيراعى وجود المحل عند وجود الشرط) مرتبط بقوله وفي ان السبب يتعقد سببا عند الشرط عندنا (قوله او في حادثة واحدة) هذه الصورة داخلية تحت عبارة ﴿ ٥٥٨ ﴾ المصنف رحمه الله ومفهومة

صحيح شرعا فيراعى وجود المحل عند وجود الشرط ( والمطلق ) وهو ما لم يكن موصوفا بصفة على حدة كرقبة ( يحمل على المقيد وان كانا في حادتين ) او في حادثة واحدة كما حمل قوله عليه السلام في خمس من الابل زكاة على قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكاة ( عند الشافعي رحمه الله ) لان المطلق ساكت كالجمل والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد اولى \* اعلم انهما اما ان يردا في السبب والشرط او يردا في الحكم وحينئذ اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعدا او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام

الوقت والوصول الى المحل عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل في ذات الوقت وبالجملة المجنون فيه اهلية الايقاعات الحكمية كايقاع الفرقة بالجب والعنة وابعاء ابويه عن الاسلام عند عرضه عليهما اما اذا اسلمت زوجته كايقاع العتق عليه عند ذى رحم محرم منه يدخل في ملكه ﴿ قوله والمطلق وهو ما لم يكن موصوفا بصفة ) وان شئت قلت هو الدال على الماهية من حيث هي وهو معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لابلانفي وابلانثبات وان شئت فقل هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة للحصيص كثيرة مندرجة تحت امر مشترك من غير شمول ولا تعيين نحو فتحرير رقبة والمقيد هو اللفظ الدال على الماهية من حيث ما يشخصها وان شئت فقل هو الذي اخرج عن الشيعو بوجه مانحو فتحرير رقبة مؤمنة وبما ذكرنا ظهر الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض لكثرة المبهمة والخاص هو الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى الحقيقة وبعضهم فرق بين المطلق والتكررة بان الدال على الماهية مع وحدة متعينة هو التكررة وعلى الماهية فقط هو المطلق والاظهر انه لا فرق بين التكررة والمطلق في اصطلاح الاصوليين لان تمثيل جميع العلماء المطلق بالتكررة في كتبهم يشعر بعدم الفرق ( قوله يحمل على المقيد ) بمعنى انه يقيد المطلق ( قوله عليه السلام في خمس من الابل زكاة ) اخرجه الاربعة الا النسائي من طريق سفيان بن حسين عن الزهري عن سالم عن ابيه بلفظ في خمس من الابل شاة ( قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكاة ) اخرجه النسائي وابوداود عن سلمان بن ارقم عن الزهري عن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حرم عن ابيه عن جده بلفظ في خمس من الابل السائمة شاة ( قوله فهذه خمسة اقسام ) جعلها بعض الشراح اربعة واسقط

منها بموجب ان الوصلية فذكرها ههنا بطريق العطف مستغنى عنه بل محل من حيث المعنى ( قوله اما ان يردا في السبب والشرط ) مثال الاول ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد مسلمين كما سيجيء ومثال الثاني لانكاح الابشهود لانكاح الابولى وشاهدى عدل وانما نظمهما في سلك وجعلهما قسما واحدا لوقوعهما في مقابلة الحكم ( قوله وحينئذ اما ان يتحد الحكم والحادثة ) مثاله قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام مع قراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات كما سيجيء ( قوله او يتعددا ) مثاله تقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة الظهار ( قوله او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة ) مثاله قوله تعالى فتحرير رقبة في كفارة الظهار واليمين ورقبة مؤمنة في كفارة القتل ( قوله او بالعكس )

مثاله قوله تعالى في كفارة الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان صوم الظهار مقيد بكونه قبل التماس واطعامه مطلق عن ذلك ( اتحاد )



( قوله وقسم لايجب الحمل فيه ﴿ ٥٥٩ ﴾ بالاتفاق ) الظاهر انه على المشاكلة والمراد الجواز ( قوله )

ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل ( وكذا بعض اصحاب الشافعي ) قوله هذا تعليل من قال بالحمل في الحادثتين بالقياس وذلك ان الشافعية بعد اتفاهم على وجوب الحمل في هذه الصورة اختلفوا

( قوله وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة ) لا يقال لابد من التقييد بان يكون الفعل مثبتا لانه لو كان منفيًا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا لانا نقول وقع التصريح بان هذا من قبيل العام مع الخاص لان قبيل مانحن فيه من المطلق مع المقيّد ( قوله ) ذهب بعض اصحاب الشافعي الى وجوب الحمل فيه ايضا ) اي كما في القسم الاول من الامثلة الباقية وليس المراد ان بعض اصحابه ذهب الى الحمل فيه كما ذهبنا اليه لانا لا نقول بالحمل فيه كما يفهم من عبارة المصنف الآتية ومن صريح قول القاتني وعندنا لا يحمل

قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة وقسم لايجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين واما الثلاثة الباقية فمختلف فيها ففي القسم الاول وهو ورودها في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المصنف وفي القسم الاخير وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحاب الشافعي الى وجوب الحمل فيه ايضا وفي عكسه اتفت الحنفية على امتناع الحمل والشافعية على وجوده \* فان قلت على ما ذكرت من المذاهب يلزم ان يكون في كلام المصنف تسامح لانه قال وان كانا في حادثتين وهو ليس على اطلاقه على ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعددا \* قلت تمثله بقوله ( مثل كفارة القتل ) فانها مقيدة بالايمان لقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ( وسائر الكفارات ) ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيها غير مقيدة بالايمان قد يشير الى اتحاد الحكم ( لان قيد الايمان ) هذا تعليل من قال بالحمل في الحادثتين بالقياس

اتحاد الحكم وتعدد الحادثة وبعضهم جعلها اربعة ايضا واسقط تعدد الحكم والحادثة وجعلها صاحب التحقيق ستة حيث قال ثم ورود المطلق والمقيّد على وجوه اما في السبب والشروط او في حكم واحد اثباتا او نفيًا كما لو قيل لا يعتق مدبرا كافرا او في حكمين في حادثة واحدة او في حكمين في حادثتين او في حكم واحد في حادثتين انتهى \* ولقائل ان يقول لوجه لا يعتبره النفي قسما برأسه اذ لا وجود للنفي في الاحكام الشرعية فيما نحن فيه وان اعتبره بطريق الفرض فلا جهة لتخصيصه باتحاد الحكم والحادثة بل ينبغي حريانه في جميع الاقسام فتبلغ الاقسام اثني عشر باعتبار جعل السبب والشروط فيهن قال بعض المحققين ولا يخفى ان هذا يعني اتحاد الحكم والحادثة نفيًا من قبيل العام مع الخاص لان المطلق مع المقيّد ( قوله ) وقسم منها لايجب الحمل فيه بالاتفاق) لك ان تقول نفي الوجوب لا يستلزم نفي الجواز مع ان الحمل لايجوز في هذا القسم بالاتفاق فالاولى ان يقول لايجوز والجواب انه اذا عدم صفة الوجوب لا يبقى صفة الجواز كما تقدم ( قوله ) ذهب بعض اصحاب الشافعي الى وجوب الحمل فيه ايضا ) وذهب اصحابنا الى عدم الحمل ( قوله ) والشافعية على وجوده ) لكنهم اختلفوا في كيفية الحمل قال بعضهم الحمل بموجب اللغة وقال اهل التحقيق بقياس مستجمع للشرائط ( قوله ) وهو ليس على اطلاقه ) لانه اذا تعدد الحكم والحادثة لا حمل بالاتفاق مع ان عبارة المصنف تشملها لان قوله وان كانا في حادثتين صادق

المطلق على المقيّد ان اوردنا في الحكم وفي الحادثتين اصلا لاني حكمين ولا في حكم واحد ولا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين فاما في حادثة واحدة في حكم واحد فيحمل بالاتفاق



(زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه) اى نفي الحكم عند عدم الوصف (في المنصوص) اى فى كفارة القتل لما مر من اصله (وفى نظيره من الكفارات لانها جنس واحد) من حيث ان السكل تحرير فى تكفير مشروع للتبرى والزجر كما جعل تقييد الايدى بالمرافق فى الوضوء تقييدا فى التيمم لانهما نظيران فى كونهما طهارة (والطعام فى اليمين لم يثبت فى القتل) هذا اشارة الى سؤال يرد على الشافى وهو ان الطعام لم يثبت فى كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين والسكل جنس واحد فاجاب بقوله (لان التفاوت ثابت باسم العلم) وهو عشرة مساكين (وهو) اى التنصيص باسم العلم (لا يوجب الوجود) اى وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التنصيص باسم العلم ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض له لعدم عند العدم واذا لم يثبت العدم فى محل المنصوص لا يمكن تعديته الى

بتعدد الحكم واتحاده (قوله لما مر من اصله) وهو ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص كان دليلا على نفيه عند عدم الوصف لا يقال هذا تعديته الى ما فيه نص بالابطال لانا قد بينا ان المطلق ساكت عن القيد فصار المحل فى حق الوصف خاليا عن النص فيجوز تعديته حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجز حل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وفى حمله على المطلق الذى هو ساكت بالقياس ابطال للمقيد المنطوق به فلا يجوز (قوله ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التنصيص باسم العلم ليس بقيد) لك ان تقول هذا مخالف لما تقدم من ان التنصيص على الشىء باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض وفسر الشارح البعض بالشافى وغيره واذا كان كذلك فيوجب العدم عند العدم كما يوجب الوجود عند الوجود وحينئذ لا يتم هذا التعليل للشافى بالنسبة الى ما مر من اصله ويمكن الجواب بان كون التنصيص بالاسم العلم يدل على الخصوص انما هو قول بعض اصحابه كابى حامد وابى بكر الدقاق كما تقدم وليس هو قول الشافى \* فان قلت القائل بالحمل فى الحادثتين بالقياس انما هو بعض اصحاب الشافى لا الشافى \* قلت يحتمل ان يكون هذا البعض غير ذلك البعض (قوله ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض له لعدم عند العدم) هذا مستدرك وكان ينبغي ان يذكر بعد قوله حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم فاذا لم يثبت العدم فى محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره يعنى اذا لم يوجب النص العدم عند العدم بل العدم الاصلى لا يمكن تعديته بالقياس لان العدم الاصلى ليس بحكم شرعى لتحققه قبل الشرع

فقال بعضهم بالحمل بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه من باب المحذوف الذى يسبق مضاف الى الفهم كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات وقال اهل التحقيق منهم انه يحمل على المقيد بقياس مستجمع لشرائطه وهذا هو الصحيح عندهم كذا فى الكشف ولذا اقتصر المصنف على ذكره وتزييفه (قوله وهو ان الطعام لم يثبت الخ) اى طعام اليمين كما فى المتن وهو ما يكون بالطعام عشرة مساكين (قوله اى وجود الطعام الخ) فيه تسامح لان قول المصنف رحمه الله وهو لا يوجب الوجود قاعدة كلية (قوله ولا تعرض له لعدم عند العدم) واما قولهم التنصيص على الشىء باسمه العلم يدل على الخصوص ونفى الحكم عما عداه فليس ذلك مذهب الشافى بل هو مذهب بعض اصحابه كما اشرنا اليه فيما سبق



(قوله خص الطعام باليمين ﴿٥٦١﴾ لان طعام الظهر الخ) فانه اذا عجز عن الصوم فاطعام ستين مسكينا

بالقياس على الظاهر كذا  
في الكشف: بى انه لا فرق  
بين طعام اليمين وطعام  
الظهر في ان التفاوت  
باسم العلم وان شمس الائمة  
رحم الله قال في المبسوط  
بعد ما ذكر هذا القول  
وهذا بناء على اصله ان  
المقيد والمطلق في حادثتين  
يحمل احدهما على الآخر  
وانت خير بان الظاهر  
منه هو ان لا يكون التفاوت  
باسم العلم قادحا في حمل  
المطلق على المقيد عنده  
وهو خلاف ما ذكر فخر

الاسلام ومن تبعه ههنا فليأمل

(قوله استثناء من قوله لا يحمل

المطلق) اقول هو استثناء

من قوله لا يحمل المطلق

على المقيد وان كانا في حادثة

وحاصله انه لا يحمل عليه

مطلقا لافي حادثة ولا في

حادثتين فيلزم فساد

الاستثناء بقوله الا ان يكونا

في حكم واحد لاستلزامه

جواز الحمل عندنا في حكم

واحد مطلقا في حادثة

او في حادثتين وانما هو

جائز عندنا اذا كانا في حكم

واحد وحادثة واحدة

الاهم الا ان يقال انه استثناء

من مجرد عدم حمل المطلق

على المقيد في حادثة واحدة فافهمه

غيره لان تعدية المعدوم محال خص الطعام باليمين لان طعام الظهر ثابت  
في القتل في احد قولى الشافعى (وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا  
في حادثة) وهذا يشير الى انه لا يحمل في حادثتين بالطريق الاولى (لامكان  
العمل بهما) اذا كانا في حادثتين لجواز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة  
والتضييق في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان يكونا في حكمين لجواز  
ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل في آخر (الا ان يكونا  
في حكم واحد) استثناء من قوله لا يحمل المطلق يعنى بحمل المطلق على المقيد  
عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة لان العمل بهما غير ممكن فيجب  
الحمل ضرورة (مثل صوم كفارة اليمين) ورد فيه فصيما ثلثة ايام وورد فيه  
نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود رضى الله عنه فصيما ثلثة ايام متتابعات  
(لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين) التابع وعدمه (فاذا ثبت  
تقييده بطل اطلاقه) حملا على المقيد وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه  
مشهورة حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله تعالى

(قوله لجواز ان تكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق في اخرى) كافي اعتناق

الرقبة في كفارة القتل واليمين فان كفارة القتل عتق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين عتق

رقبة مطلقا (قوله لجواز ان يكون التشديد مقصودا) في حكم والتسهيل في آخر

كالصوم والاطعام في كفارة الظهر فان الصوم مقيد بكونه قبل المسيس والاطعام

مطلق عن ذلك ﴿قوله الا ان يكونا في حكم واحد الخ﴾ اعلم ان هذا الذي

ذكره من حمل المطلق على المقيد عندنا انما هو على اختيار صاحب الميزان اما على

اختيار الفحول فليس هذا بتقييد للمطلق بقيد المقيد بل هو زيادة على النص

المشهور بالمشهور وهو قراءة ابن مسعود رضى الله عنه والفرق بين المعنيين

ان التقييد لا يقتضى نسخ الاول بل يدل على ان المراد من الاول هو المراد

ومن الثاني والزيادة تقتضى نسخ الاول معنى فلا يبقى الاول مرادا كما كان

وهذا يدفع ما قيل تقييد المطلق بنسخ عندكم للاطلاق وهو لا يجوز بالمشهور

بل بالتواتر فتدبر (قوله وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه مشهورة)

لتاقي الامة لها بالقبول حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله تعالى بخلاف قراءة

ابى قعدة من ايام اخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزداد بمثلها على

النص والشافعى رحمه الله انما لا يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير

المتواترة فالمثال المنفق عليه قوله عليه الصلاة والسلام في حديث الاعرابى

على المقيد في حادثة واحدة (٣٦) (شرح المنار)

لان مطلق عدم حمله عليه ولو في حادثة واحدة فافهمه



فان قلت كيف قال المصنف رحمه الله متضادين والمتضادان الامران الوجوديان المتعاقبان على موضع واحد \* قلت اراد من المتضادين المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخالص و ارادة العام \* فان قلت كيف قيل انه قراءة ابن مسعود وقد شرط في القرآن التواتر \* قلت يحتمل انه كان قرآنا انساه الله تعالى على القلوب نسخا لتلاوته وابقاء حكمه سوى قلب ابن مسعود رضى الله عنه ( وفي صدقة الفطر ورد النسان ) وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد مسلمين ( في السبب ولا مزاحمة في الاسباب ) اذ يجوز

صم شهرين وروى صم شهرين متتابعين ( قوله والمتضادان الامران الوجوديان المتعاقبان على موضع واحد ) وههنا ليس كذلك فانهما اعتباريان احدهما وجودي وهو التتابع والآخر عدمي وهو عدم التتابع ولا يبعد ان يكون من تقابل العدم والملكة او تقابل التضاد المشهور ( قوله من قبيل ذكر الخالص و ارادة العام ) اراد بالخاص المتضادين وبالعام المتقابلين لانهما يصدقان على المتضادين والمتضايين والعدم والملكة والسلب والايجاب ( قوله وفي صدقة الفطر ورد النسان الخ ) هذا جواب سؤال ورد على المسئلة السابقة وتقريره هلا علمتم بالقراءتين واجزتم صوم الكفارة متابعا ومتفرقا كما علمتم بالحديثين في صدقة الفطر و اوجبتموها على المسلم والكافر وحاصل الجواب القراءتين وردتا في حكم واحد يستحيل اتصافه بوصفين معا فوجب الحمل والزمان في الفطر فان احدها يجعل الرأس المطلق سببا والآخر يجعل رأس المسلم سببا دون الحكم والعمل بالسيئين في اثبات حكم واحد ممكن على سبيل البدل واما ثبوت الحكم بالوصفين المتقابلين فليس بممكن فافتراقا \* فان قلت قد حملتم المطلق على المقيد فيما اذا كانا في السبب او الشرط وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتتابعان والسلمة قائمة تحالفا وترادا فحيث قالا لا يجزى التحالف بينهما حال هلاك السلمة \* قلت نفى التحالف عند الهلاك لم يكن بالحمل بل باشارة النقل فان قوله ترادا يدل على قيامها اذ التراد لا يتصور الا حال قيامها فلم يكن مطلقا بل مقيدا بما دل عليه النص الآخر ( قوله قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد ) رواه ابو داود وعبد الرزاق والطبراني والحاكم عن عبدالله بن ثعلبة بن صفر عن اسماء \* وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين متفق عليه من حديث ابن عمر رضى الله عنهما بلفظ فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعا من تمر او صاعا من شعير على كل حر او عبد ذكرا وانثى من المسلمين

( قوله فان قلت كيف قال المصنف متضادين والمتضادان الامران الوجوديان الخ ) واحد الامرين ههنا عدمي كما ترى لكن عبارة المصنف رحمه الله في الشرح التتابع والتفرق ولا يذهب عليك ان التفرق وجودي فيرفع السؤال عن اصله ( قوله قلت اراد من المتضادين المتقابلين مجازا الخ ) والذي يفهم من كلام صاحب التحقيق في مواضع ان اطلاق اسم الضد على جميع المتقابلات اصطلاح الفقهاء ( قوله يحتمل انه كان قرآنا ) الاظهر في العبارة كان متواترا



ان يكون للشيء الواحد اسباب متعددة كالمالك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرها  
 ( فوجب الجمع ) بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل \* فان قلت  
 اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغناء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق  
 فما الفائدة في ايراده \* قلت الفائدة فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب  
 \* ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين  
 على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن وفائدة القيد اظهار كون التابع مستحبا  
 ( ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط ) هذا جواب عن الشافعي يعني قوله التقييد  
 بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة قد تكون  
 علة وقد تكون اتفاقية فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمعنى  
 الشرط ( ولئن كان ) اى ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط ( فلا نسلم  
 انه يوجب النفي ) اى يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل النزاع  
 الشرط التحوي وهو ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على  
 سببية الاول للثاني لا الشرط العرفي وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء سواء  
 كان داخلا او خارجا ولا الشرط على ما اصطاحه المتكلمون وهو ما يتوقف

( قوله ولقائل ان يقول فعلى هذا الخ ) هذا الجواب انا لانسلم ان العمل  
 بالنصين في صوم الكفارة ممكن كصدقة الفطر لان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع  
 لموافقته المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المأمور به فالتتابع واجب  
 بالنص المقيد لاستحباب والحكم الواحد يستحيل اتصافه بالوصفين معا بطريق  
 الوجوب كصدقة الفطر ( قوله هذا جواب عن الشافعي ) اى جواب عما  
 قاله بعض اصحابه من حل المطلق على المقيد بالقياس وابتداء بالمنع المجرد كما هو  
 دأب المناظرة ( قوله قد تكون علة ) مثل في الابل السائمة زكاة وقد يكون  
 اتفاقية نحو حبشى اسود ونحو قوله تعالى النبيون الذين اسلموا وقوله تعالى ولا طائر  
 يطير بجناحيه فتأمل ( قوله ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب  
 النفي ) هذا بناء على قاعدتنا لاعلى قاعدة الخصم فانه تقدم ان الشرطية عنده توجب  
 عدم الحكم عند عدمه كما توجب الوجود عند الوجود فهذا التسليم لا يضر  
 الخصم بل يثبت به مادعا ( قوله لان محل النزاع الخ ) الشرط في العرف  
 العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء  
 ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء  
 من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة

( قوله قلت الفائدة فيه ان يكون  
 المقيد دليلا على الاستحباب )  
 او على انه عزيمة والمطلق  
 رخصة او على انه اهم  
 واشرف حيث نص عليه  
 بعد دخوله تحت الاسم  
 المطلق ( قوله ولقائل  
 ان يقول فعلى هذا الخ )  
 مأخوذ من شرح المعنى  
 للسراج الهندي والذي  
 يلوح انه اعتراض هائل  
 ( قوله اى يوجب عدم  
 الحكم عند عدم الشرط )  
 هذا على ان يكون الضمير  
 في انه راجعا الى الشرط  
 لا الى القيد الذي بمعنى  
 الشرط والمفهوم من تقرير  
 بعض الشراح هو الاول  
 ومن تقرير بعضهم هو  
 الثاني ولكل وجهة لكن  
 قول الشارح فيما سيجيء  
 في تعليل ذلك ولان اعلى  
 درجات الوصف الخ  
 لا يلايم ما اختاره ههنا  
 لانه حال الوصف الذي  
 في معنى الشرط لاحتلال  
 الشرط فتدبر



عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا وظاهر ان الشرط التحوي لا يلزم ان يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة وهي اعلى من الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى العلة دون الشرط ولا تأثير للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم ليس بحكم شرعي لان الحكم الشرعي ما يكون ثبوته بورود الشرع والعدم متحقق قبل الشرع فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص

للجزاء نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلول نحو ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك نحو ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط الشرعي وظاهره انه لا يكون اى لا يلزم ان يكون الحكم موقوفا عليه فلا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه اذ يمكن ان يقع الطلاق عند انتفاء المعلق الا انه قد يجاب بانه اذا اتحد السبب فالحكم يتنى بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع \* ولقائل ان يقول الواقع بسبب آخر غير المعلق بالشرط والمعلق به لا يمكن وجوده بدونه والكلام فيه ( قوله ) ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة ولا تأثير للعلة في عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم لعلة شتى لان العلة لا ابتداء الايجاب لا غير من غير تعرض للنفي عند عدمها فلا يلزم من عدم العلة الميعة عدم نوع الحكم للشرط الذى هو دونه بل عدم الحكم بناء على العدم الاصلى لاحكاما شرعيا بناء على عدم الشرط هذا \* ولقائل ان يقول القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وحينئذ يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعى وحاصله ان الكلام انما هو في وصف خاص مقيد لاسم عام تعلق به الحكم لافي مطلق الوصف وحينئذ يلزم من عدمه العدم ( قوله ) ولان العدم ليس بحكم شرعي ) اى عدم آخر غير المقيد في صورة التقييد ليس حكما شرعيا الخ فامكن تعديته بالقياس \* ولقائل ان يقول النفي اذا كان مدلول اللفظ كالاثبات يكون حكما شرعيا فامكن تعديته بالقياس ضرورة والقيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره عند الخصم فيكون العدم حكما شرعيا فامكن تعديته بالقياس الى الغير على ان للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لاعدم اجزاء غير المقيد فتأمل ( قوله ) فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص ) يعنى عدم جواز المطلق عند عدم الوصف لكونه غير

( قوله ) ولان العدم ليس بحكم شرعي ( الظاهر ان هذا التعليل ليس بمسبوق لازام الشافى رحمه الله بل لتحقيق ما ذهبنا اليه لان هذا العدم عنده شرعي ثبوته بورود الشرع لقوله بالمفهوم كما سبق



( قوله ولئن سلمنا انه يمكن ﴿٥٦٥﴾ تعديته ) فيه انه ليس في سياق كلام المصنف رحمه الله منع ذلك فالاصوب

ان يقال ولئن سلم ان القيد بمعنى الشرط وانه يوجب النفي (قوله والقتل العمدة اعظم منه ) اى من اليمين الغموس (قوله على ان قوله عليه الصلاة والسلام خمس من الكبائر وعد منها القتل من غير فصل الخ) الظاهر انه يريد عدم الفصل بين الكبائر الخمس وانت خبير بان اجتماع الخمس في كونها كبيرة لا يقتضى عدم التفاوت بينها كما يشير اليه قول المصنف رحمه الله اعظم الكبائر كيف واحد الخمس الكفر ولاشك في كونه اشنع من غيره وقد استدلل الشيخ اكمل الدين بهذا الحديث على الوجه المذكور على انه لا فرق

( قوله اى ولئن سلمنا انه يمكن تعديته ) هذا التفسير لا يناسب عبارة المصنف آتفا وانما يناسبها ان يقول اى ولئن سلمنا انه يوجب النفي ولكن الشارح لما منع جواز تعدية العمد

في مثل كفارة القتل ( ولئن كان ) اى ولئن سلمنا انه يمكن تعديته فلان سلم صحة الاستدلال به ( فانما يصح الاستدلال به على غيره ان لو صحت المماثلة ) بين الاصل والفرع ( وليس كذلك ) اى لامثلة بين المطلق والمقيد في السبب والحكم اما الاول فلأن السبب في المقيس عليه هو القتل ( فان القتل من اعظم الكبائر ) وليس كذلك اليمين والظهار \* فان قلت لان سلم ان القتل الخطأ اعظم من الظهار واليمين \* قلنا الكفارة تجب بالقتل العمدة واليمين الغموس عندك والقتل العمدة اعظم منه فلما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة \* ولقائل ان يقول لان سلم ان القتل العمدة اعظم من الغموس ولئن سلم فلان سلم انه يلزم من لزوم التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة على ان قوله عليه السلام خمس من الكبائر وعد منها القتل من غير فصل

مشروع على ما كان قبل ورود المقيد لان المقيد نفاه فعدم جواز اعتناق الرقبة الكافرة لانها لم تشرع كفارة لان عدم قيد الايمان دل على عدم جوازه لا ساكت عنه وحينئذ فلا يمكن تعدية عدم الجواز الى كفارة الظهار واليمين هذا ولا يخفى ما في قوله عدم الحكم لعدم المقيد فتنبه له ﴿ قوله ولئن كان ﴾ اى ولئن سلمنا انه يمكن تعديته فانما يصح الاستدلال بالمقيد والمسك به في المقيد على غيره الذي لم ينص عليه فيه وهو المطلق ان لو صحت المماثلة بينهما في المعنى الذي تماق به الحكم وليس الامر كذلك لفوات المماثلة بينهما في السبب ( قوله الكفارة تجب بالقتل العمدة واليمين الغموس ) يعنى عندكم يا شافعية وانما ذكر الغموس مع العمدة والمنعقدة مع الخطأ لان الغموس فيه تعدد الكذب وشان المسلم ان لا يبحث في المنعقدة الا خطأ او نسيان فناسب المقابلة ( قوله ولقائل ان يقول لان سلم ان القتل العمدة اعظم الخ ) الجواب انه لا احد يخالف في ان القتل العمدة اعظم من اليمين وكذا خطأ والتحقيق ان يقال التفاوت بين القتلين اما ان يكون ثابتا اولاً فان لم يكن فصح ما ذكرنا ان القتل اعظم وان كان بطل لان الكفارات جنس واحد على انه لا تفاوت بين كفارة القتلين عندكم وتساوى الموجب دليل تساوى الموجب وقد سلمتم ان القتل العمدة اعظم من اليمين فلزم ان يكون الخطأ كذلك يعضده قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق قرن القتل مطلقا مع الشركة وهو امانة التغليظ وان كان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم للنصوص الواردة بالتغليظ في القتل دون غيره ( قوله على ان قوله عليه السلام خمس من الكبائر وعد منها القتل )

بناء على عدم كونه حكما شرعيا يربط عبارة المصنف بعبارته فذكر ذلك التفسير ذكرنا انه المناسب ثم يقول بعد تمام غيره لان العمد ليس بحكم شرعى الخ



يدل على انه ليس باعظم واما الثاني فلأن حكم القتل وجوب التحريم والصوم على الترتيب مقتصر على عليهما وحكم العيمن التخير في الاشياء الثلاثة مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم الظهار وجوب التحريم والصوم والاطعام ومع وجود الفارق يبطل القياس ( واما قيد الاسامة ) هذا جواب عما يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم قيد الاسامة نافيا لوجوب الزكاة في غير السائمة وحتم المطلق وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل زكاة على المقيسد وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكاة ( والعدالة ) في قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم جعلتم نافيا لاطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم ( فلم يوجب النفي ) اى نفي الجواز بدون القيد ( لكن السنة المعروفة في ابطال الزكاة عن العوامل والحوامل ) وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة اى زكاة ( اوجب نسخ الاطلاق ) اى اطلاق قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة ( والامر بالثبوت ) اى بالتوقف ( في نيا الفاسق ) اى خبره وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اى

يدل على انه ليس باعظم \* قلت المراد انه من جملة اعظم الكبار والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اعظم منه والقتل يليه في الاعظمية وغاية ما فيه انه ليس باعظم مما عد معه مطلقا اذ لا يمتنع ان يكون اعظم من غير ما عد معه والغموس لم يذكر فيها فيكون اعظم منه \* وروى الخطيب في كفايته من حديث ابن عمر رضى الله عنهما الكبائر تسع الاشرار بالله تعالى وقتل نسمة والفرار من الزحف وقذف المحصنة واكل الربا واكل مال اليتيم والاحاد في المسجد والذي يستحسر وبكاء الوالدين من العقوق واخرجه البخارى في الادب المفرد عنه وليس موقوفا عليه واخرج البخارى ومسلم من حديث ابى هريرة رضى الله عنه واجتوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الابالحق واكل الربا واكل مال اليتيم والتولى يوم الزحف وقذف المحصنات \* ولقائل ان يقول يردده قوله تعالى والقتلة اكبر من القتل فتأمل ( قوله هذا جواب عما يرد نقضا علينا ) وحاصله ما بالكم حتم المطلق على المقيسد واتم لاتقولون به ولو في حادثة واحدة اذا دخلا في السبب او الشرط فاجاب ان كلا من القيدين لم يوجب نفي الحكم عما عداه بدون القيد ولكن السنة المعروفة اوجبت نسخ الاطلاق ( قوله وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة ) وهذا الحديث وان لم يرد بهذا اللفظ للمحدثين فقد روتاه الفقهاء واحتجوا به وهو اثبات فيما

بين القتل العمد والخطأ واراد بقوله من غير فصل عدم الفصل بينهما فنقله الشارح الى الاستدلال على ان القتل ليس باعظم وفيه ما فيه كما نهت عليه ( قوله وهو انكم جعلتم قيد الاسامة الخ ) السائمة الراعية سامت تسوم سووما اى رعت واسامها صاحبها يسميها اسامة قال الله تعالى فيه تسمون كذا في طلبة الكليية ( قوله وحتم المطلق وهو قوله عليه الصلاة والسلام الخ ) ومذهبكم ان المطلق والمقيد اذا وردا في السبب يجب العمل بكل منهما من غير حمل ( قوله ولا في البقرة المثيرة ) اراد بها بقرة الحرث لانها تثير الارض كذا في نهاية ابن الاثير ( قوله اى اطلاق قوله عليه الصلاة والسلام الخ ) لا يقال حمل المطلق على المقيسد ايضا تقييد للمطلق وتقييد المطلق نسخ عندنا لما الفرق بينهما حتى يجوز احدهما دون الآخر لانا نقول تقييد المطلق في صورة

الحمل انما يكون بالمفهوم وقد صرفت ان المفهوم ليس بحجة عندنا فهذا هو المراد في ذلك ( محتجون )



اطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا على قوله ( اوجب نسخ  
الاطلاق ) اى اطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم \* فان قلت  
ان اراد من النسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضى تأخر التاسخ وهو غير معلوم  
وان اراد غيره فليس بمعهود \* قلت ان اردت انه غير معلوم لك فسلم  
وجهلك لا يضرنا وان اردت انه غير معلوم مطلقا فمنوع لان علماءنا ذكروا  
قاطبة في كتبهم انه منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا تأخره او نقول المراد  
من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الآخر فان المطلق  
والمقيد لما تعارض ارجح المقيد بالسنة المعروفة ( وقيل ان القران فى النظم ) اى الجمع  
بين الكلامين بحرف الواو ( يوجب القران فى الحكم ) لان رعاية التناسب  
بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق وكم الخليفة فى غاية الطول ( فلا يجب  
الزكاة على الصبي لاقرانها بالصلاة ) فى قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة  
تحقيقا للمساواة فى الحكم لان الواو للعطف وموجبه الاشتراك وانه يقتضى  
التسوية ( واعتبروا ) اى قاسوا الجملة التامة ( بالجملة الناقصة ) نحو ان دخلت

يحتجون به فلا يضرهم عدم اطلاع غيرهم ولكن ورد من حديث على رضى الله  
عنه وليس فى العوامل شئ اخرجه ابو داود وعبد الرزاق مختصرا  
موافقا والدارقطنى والطبرانى من حديث ابن عباس رضى الله عنهما ليس  
فى العوامل صدقة وهو وان ضعف سواء بن مصعب فقد اعتضد وتوجه العمل به  
وورد من حديث جابر مرفوعا ليس فى المثيرة صدقة واخرجه الدارقطنى واسناده  
حسن واخرجه عبدالرزاق بالمسند المذكور موقوفا وهو اصح ( قوله قلت  
الح ان اردت ) كان المناسب ان يقول قلت المراد ما هو المصطلح واعلم ان العوامل  
تصدق على الحوامل فالنفي عنها نفي عنها ( قوله او نقول المراد من النسخ  
ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الآخر فان المطلق والمقيد  
لما تعارض ) بقى السنة المعروفة والامر بالتثبت فى نبأ الفاسق سالما عن المعارض  
فعملنا به فسقطت النصوص المطابقة ثم سلمت النصوص المقيدة فعملنا به ايضا  
ولا يخفى ان الجواب الاول هو الظاهر فلا حاجة الى العدول عنه مما لا يساعد عليه  
الاطلاق الى ما ليس بمتعارف اذ هو تعمية لا يجوز مثلها فى مقام البيان  
( قوله لاقرانها بالصلاة فى قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة ) فانه يقتضى  
عدم وجوب الزكاة على من لا تجب عليه الصلاة والصبي لا تجب عليه الصلاة فلا يجب  
عليه الزكاة عملا بمطابق الشركة المقتضية للمساواة فى الحكم ولك ان تقول الزكاة لا تجب  
على الصبي عندنا ايضا لعدم وجوب الصلاة لقول ابى بكر رضى الله عنه بحضرة



(قوله لان تعليل لمقدر الخ) اقول لاحاجة الى تقديره لان مدعانا هو ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة مطلقا لا في الناقصة ولا في غيرها ومقتضى جوابنا الناطق بان ما ذكره قياس مع الفارق امران احدهما ان وجوب الشركة في الناقصة انما كان لافتقارها وبه ثبت ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة في الناقصة والالكان وجوبها فيها بالعطف بالافتقار والثاني ما لم منه من ان الجملة اذا تمت لم يوجب الشركة عطفها على جملة اخرى اذ لا يوجبها الا الافتقار كما سبق وهو مفقود فيها فيثبت بمجموع الامرين مدعانا واما قوله الا فيما يفتقر اليه فمعناه الا في امر يفتقر المعطوف ﴿ ٥٦٨ ﴾ التمام اليه فيكون الشركة واجبة

الدار فانت طالق وزينب فانه يشارك المعطوف عليه في الخبر والحكم ( وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها ) اي الناقصة ( الى ماتم به ) وهو الخبر لا بنفس العطف قوله لان تعليل لمقدر تقديره ولا يشكل ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار ( فاذا تم ) المعطوف ( بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه ) نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر وهذه الجملة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض بخلاف قوله

الصحابه رضى الله عنهم والله لاقتلن من فرق بين الصلاة والزكاة وهذا لانه اذا وجبت الزكاة دون الصلاة تلتزم التفرقة لاحتمال فقد قلنا بالفارق في الحكم هنا ومن ثمه قال بعض المتأخرين من الاشياخ نحن لانقول بالقران الا في هذه الآية \* والجواب ان عدم الوجوب على الصبي ثبت بقول عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم الحديث فدل على نفي الوجوب وبإدلة اخر عقلية فنظن لذلك ( قوله وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة ) اي في اللغة قال بعض المحققين لو كان العطف يوجب الشركة لا يخلو اما ان يوجبها باعتبار ذاته او باعتبار معنى آخر فلا نسلم الاول لعدم الاشتراك في المعطوفات بلا ولكن وبمع وجود العطف ولانسلم الثاني ايضا اذا لم يكن ذلك المعنى احتياج المعطوف فن ادعى الاحتياج فعليه البيان واقامة البرهان ( قوله لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها ) الى ما يتم به من الخبر لان الاصل في الكلام الاستقلال بنفسه والانفراد بحكمه اذ في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الاصل فلا يباصر اليه الا للضرورة جبرا

فيه للافتقار على ما علم فان قلت ضمير لم يوجب حائد الى عطف الجملة على الجملة فيكون محصل الكلام ان عطفها عليها لم يوجب الشركة في شيء الا فيما يفتقر اليه فانه يوجبها وهو خلاف مدعانا قلت عدم ايجابه الشركة مستلزم لعدم وجوبها وقوله الا فيما يفتقر اليه استثناء من عدم وجوبها لان عدم ايجابه اياها نحو اياها ابان دبع فقد ظهر الاجلد الآدمي والخنزير اي فقد طهر وجاز استعماله الاجلد الآمي فلا يجوز استعماله والاجلد الخنزير فلا يطره اقول ولك ان تقول في الحديث انه عبر بالطهارة عن جواز

الاستعمال اذ هو لازم لها وهي المقصورة لاجله فاطلقت عليه مجازا فان قلت كيف يفتقر الجملة ( للقصان ) الى امر ما قلت هي التامة بخبرها فيجوز ان يفتقر الى امر ما غيره كالاشتراك في التعليق في نحو ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر بخلاف ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فان المعطوف عليه قد تم بنفسه من غير افتقار فلم يوجب عطفه على الجملة الاخرى الشركة في التعليق اذ الجملة الاخرى حينئذ لم تكن الجزاء المعلق بل مجموع الشرطية كما صرحوا به لان قوله وزينب طالق وان احتمل العطف على الجزاء المعلق لكن اظهار الخبر رجح العطف على مجموعها اذ لو كان معطوفا على ذلك الجزاء المعلق لكفى ان يقال وزينب



الى دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق طلقت زينب في الحال لانه كلام تام  
لا يحتاج الى الاشتراك في التعليق اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله  
وزينب فاذا افرد بالخبر دل على ان مراده التنجيز ( والعام اذا خرج مخرج  
الجزاء ) يعني العام اذا نقل في النص مع سببه يكون جزاء لسبب منقول معه  
كاروى ان ما عزا زني فرجم ورسول الله صلى الله عليه وسلم سها فمسجد ( او مخرج  
الجواب ) كقول من دعى الى الغداء فقال ان تعديت فعبدي حر ( ولم يزد  
عليه ) اي على قدر الجواب ( او لم يستقل بنفسه ) اي لم يعد منفردا هذا

للتقصان كما في الجملة الناقصة بخلاف التامة ( قوله اذ لو كان غرضه الشركة ) اي في  
التعليق لما ذكر ان الخبر يتعلق بالشرط بخلاف ما لو قال ان دخلت الدار فزينب طالق  
ثلاثا وعمرة طالق فان طلاق عمرة يتعلق بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الثلاث  
في حق زينب وتعليق نفس الطلاق في حق عمرة ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر  
كما في قوله وعبدي حر فاذا وجد الشرط تطلق الاولى ثلاثا والثانية واحدة  
لا يقال لم لا تشاركها في الثلاث كما تشاركها في التعليق لانا نقول لما شاركتها مع ذكر  
خبر الثانية دل انه لم ينعمد مشاركتها الاولى في وصف الحكم اذ لو كان مراده  
ذلك لقال وعمرة فقط على ان الشركة في الثلاث لا يمكن اذ الطلاق لا يتجزى  
وتكميله ثنتين في حق كل منساف لغرضه في الاولى وهو وقوع الثلاث **قوله**  
والعام اذا خرج مخرج الجزاء الخ **من جملة التمسكات الفاسدة** ما قال بعضهم ان العام  
يخص بسببه مطلقا وعندنا مطلقا فلا بد من تحرير موضع الخلاف ليشير  
ما هو المتفق عليه عما هو المختلف فيه ولهذا قسمه المصنف على اربعة اقسام  
وذكر ان الخلاف في القسم الآخر ( قوله كقول من دعى الى الغداء ) فقال  
ان تعديت فعبدي حر الاولى عدم ذكر فقال كقولك لا خرائك لتغسل الليلة  
في هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت الليلة فعبدي حر **قوله** او لم يستقل  
بنفسه **في افادة المعنى بل احتاج فيها الى الضميمة** غيره مثل نعم وبلى نحو ان يقول  
الانسان اكان لي عليك كذا فيقول نعم ان ليس لي عليك كذا فيقول بلى ثم موجب  
نعم تصديق ما قبله من كلام منفي او مثبت استفهاما كان او خبرا كما اذا قيل لك قام  
زيد او اقام زيد او لم يقم زيد فقلت نعم كان تصديقا لما قبله وتحقيقا لما قبل  
الهمزة وموجب بلى ايجاب ما بعد النفي استفهاما كان او خبرا فاذا قيل لم يقم زيد  
او لم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام فاذا قال الرجل لا خرائك ليس عليك  
الف درهم فقال بلى يكون اقرارا ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه  
في الاستفهام تصديق لما بعد الهمزة فكان معناه ليس لك على الف درهم

( قوله اذ لو كان غرضه الشركة  
لاقتصر على قوله وزينب )  
اصلاحية خبر الاول  
ان يكون خبرا للثاني فاما  
في مسئلتنا فالخبر الاول  
لا يصلح خبرا للثاني  
فهذا علقنا العتق بالدخول



(قوله واما في الثانية فلان كلامه مبني على كلام الداعي الخ) لكنه ﴿٥٧٠﴾ يحتمل الابتداء لاستقلاله فادانوا صدق

معطوف على مقدر تقدير الكلام او خرج العام مخرج الجواب واستقل ذلك الجواب بنفسه او لم يستقل كما اذا قال لا آخر ليس لي عليك الف فقال بلى (يختص) العام (بسيبه) اتفاقا اما في الصورة الاولى فلان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة تعذر الاثر بلا مؤثر واما في الثانية فلان كلامه مبني على كلام الداعي فكأنه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه فيختص به واما في الثالثة فلان لم يقد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كعض الكلام (وان زاد) اي المتكلم الكلام (على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ) بكسر الدال اي مبتدأ كلاما آخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر فان العام لا يختص بالسبب بل يتناوله وغيره يعني اذا تغديت في ذلك اليوم في اي وقت كان يحث ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب

ولهذا قالوا لو قيل في جواب قوله تعالى ألت بربكم نعم مكان بلى لكان كفرا اذ يصير معناه لست ربنا وهو كفر ولو قال رجل لا آخر الست طلقت امرأتك فقال بلى لا تطلق ولو قال نعم يقع الطلاق كذا في الخلاصة ولو قال أكان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي هذا بحسب اللغة لكن بحسب العرف لا فرق بين نعم وبلى في جنس هذه المسائل ويكون الكل اقرارا حتى يلزمه القاضي بالمال في المسئلتين في الوجهين تغليا للعرف على اللغة واليه اشير في المتقى وهكذا في شرح المقدمة لابن الحاجب ﴿قوله يختص العام ببيبه اتفاقا﴾ اي في هذه الصور الثلاث لانه لما جعل جزءا لما تقدمه كان حكما له والمتقدم سببه والحكم يختص بالسبب بلا خلاف لان الحكم لما لم يثبت بدون علته لا يبقى بدونها مضافا اليها بل البقاء بدونها يكون مضافا الى علة اخرى اليه اشار شمس الائمة واورد عليه بان بقاء حكم المخافة في صلاة النهار والرمل في الحج ورد بمنع الخصوص به كبقاء الملك بعد زوال البيع وبقائه بعد زوال الهبة وغير ذلك واجيب بمنع الزوال فانها احكام شرعية جعلت كالجواهر على ان النبي صلى الله عليه وسلم انما فعل المخافة والرمل بعد زوال السبب تذكر النعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها ولئن سلم انه لم يكن كذلك فهو غير معقول المعنى فلا يقاس عليه ﴿قوله واما في الثانية فلان كلامه﴾ اي الحبيب مبني على كلام الداعي فذكره في السؤال كالمعاد في الجواب ولكنه

ديانة وقضاء (قوله اي المتكلم الكلام) الذي يظهر ان يكون زاد ههنا لازما وفاعله ضمير العام (قوله بكسر الدال اي مبتدأ الخ) يحتمل ان يكون بفتح الدال وضمير يصير للعام بل هو الظاهر فان العام لا يختص بالسبب وهذا معنى قول الفقهاء العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كذا قال القاتني ثم ان معنى اختصاص العام بالسبب في الصور السابقة هو اقتضاره عليه وعدم تعديه عنه حتى كان الحكم ثابتا في غيره بنص آخر او بدلالة نص او بقياس كذا قالوا

(قوله واستقل ذلك الجواب بنفسه) انما قدره لانه اذا لم يزد عليه فاما ان يستقل بنفسه او لا فلو لم يقدر ذلك لزم ان يكون قسم الشيء قسما له (قوله يختص العام ببيبه) اي يكون مقصورا على سببه فهو على خلاف الاستعمال الغالب الذي يكون البناء فيه داخلة على المقصور (قوله اتفاقا) غير مستقيم لما فيما خرج

مخرج الجواب ولم يزد عليه واستقل بنفسه من خلاف زفر والشافعي رحمه الله (قوله فيختص به) (يحتمل) حتى لا يحث بغيره عندنا استحسانا خلافا لزر والشافعي الا ان ينوي الابد فينشد يحث بكل غداء كذا قال القاتني



(قوله وما قيل انه عام من حيث الاسباب الخ) لا يكون المراد بالعام على ذلك ما هو المصطلح كما لا يخفى بل ما يصلح ان يكون في نفسه جزءا للاسباب المتعددة او جوابا لانواع الكلام (قوله لان دلالة عليها بالاقضاء ولا عموم له وحينئذ لا يصح تخصيص بعض الاسباب) وقد خصص ههنا بعض الاسباب كالزنا مثلا ولا يذهب عليك ان المنوع انما هو اعتبار العموم بالفعل في المقضى الذى وقع مقتضيه في الكلام ثم تخصيص شئ وما نحن فيه ليس من ذلك في شئ الا يرى ان المثال المشهور له على ما سبق هو قوله ان اكلت فعبدى حرفان قائله اذا نوى طعاما دون طعام لا يصدق لذلك وليس وزان ما نحن فيه هذا المثال بل تخصيص نوع من الطعام بالذكر بان قال القائل مثلا ان اكلت فالوذا فعبدى حر ولا شبهة لاحد في صحته على انه ليس من باب العموم المصطلح كما اشرنا اليه والمنوع في المقضى ليس الا ذلك فتدبر

ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف (حتى لا تلغى الزيادة) وهو ذكر اليوم وفي الغاء كلامه فساد لا يخفى \* فان قلت في رعاية الزيادة الغاء دلالة الحال وهي كون الجواب مختصا بالسؤال وفي رعاية دلالة الحال الغاء الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة \* قلت رعاية المنطوق اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى (خلاف للبعض) وهو مالك والشافعي وزفر فعندهم يتقيد بالغناء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب ان جعل عاما لا يطابق السؤال \* قلنا لانسلم وقد زاد النبي عليه السلام حين سئل عن التوضؤ بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته \* اعلم ان اطلاق المصنف لفظ العام على الاقسام الاربعة مشكل لان نحو رجم ليس بعام لكونه نكرة في سياق الاثبات وكذا نحو بلى وما قيل انه عام من حيث الاسباب لان قوله فرجم لو لم ينتقل سببه لاحتمال انه رجم لردة او قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل ان يكون جوابا لانواع الكلام فردود لان دلالاتها بالاقضاء ولا عموم له وحينئذ لا يصح تخصيص بعض الاسباب والاشبه في الجواب ان يقال انه من باب التغليب لان

يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه صدق ديانة وقضاء (قوله لان الجواب ان جعل عاما لا يطابق السؤال) والمطابقة من شرط الجواب \* قلنا ان اردتم بالمطابقة المساواة فمنوعة لمجئ الزيادة في افصح الكلام كقوله تعالى هي عصا أتوكأ عليها وأهش بها على غنمي ولي فيها مآرب اخرى في جواب قوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى مع حصول الكفاية هي عصا وفي قوله صلى الله عليه وسلم هو الطهور ماؤه والحل ميتته في جواب السؤال عن جواز التوضؤ بماء البحر وان اردتم بها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لحصولها مع الزيادة (قوله لان نحو رجم ليس بعام) وكذا سجد لان المذكور فيهما الفعل ولا عموم له والمصدر الذى دل عليه الفعل واقع في الاثبات ولا عموم له وكذا بلى ونعم ليسا بعامين لان العام اما ان يكون لفظا او معنى لا لفظا وهما ليسا من القبيلين (قوله سببه لاحتمال انه رجم) اى قتل لردة او قتل او فساد او سياسة او زنى بعد احصان وكذا قوله فسجد يحتمل ان يكون وقع للتلاوة ولقضاء المتروكة او للسهو (قوله لانواع الكلام) اى من الايجاب والسلب والاستهزام ونحوها وعموم القسمين الاخيرين ظاهرا لان المصدر الذى عليه الكلام نكرة في سياق النفي لان الشرط في معنى النفي فيم (قوله والاشبه في الجواب ان يقال الخ) وهذا كلام ظاهر حسن ليس من عند الشارح وانما اخذه من بعض الشراح والعبارة الصحيحة



الاختلاف في العام والمطلق لما كان واحدا اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق عام عند الخصم او اراد بالعام المعنى الذي يشملهما وهو عدم التعيين مجازا ( وقيل الكلام المذكور للمدح ) كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم ( او الذم ) كقوله تعالى والذين يكتزون الذهب والفضة ( لا عموم له ) وان كان اللفظ عام فلا يستدل به على وجوب الزكاة في الحلي وقالوا القصد في ذلك المدح او الذم لا العموم ( وعندنا هذا فاسد ) لان اللفظ دال على العموم وليست دلالاته على المدح او الذم مانعة عن دلالاته على العموم اذ لا منافاة بينهما ( وقيل الجمع المضاف ) اى المنسوب ( الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد ) وهذا منقول عن زفر رحمه الله فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا لان المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم كقوله تعالى خذ من اموالهم تطهرهم فان الصدقة تؤخذ من اموال كل واحد منهم اذا وجد شرائطها ( وعندنا يقتضى مقابلة الآحاد بالآحاد ) كما قال الله تعالى جعلوا اصابعهم في آذانهم والمراد ان كل واحد منهم جعل اصبعه في اذنه لافى آذان الجماعة ( حتى اذا قال لامراتيه ان ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتما ) ولا يشترط ولادة

ان يقال والعام او المطلق اذا خرج الخ يختص او مقيد بحسبه وان اراد العام على قدر الجواب يختص بالسبب ( قوله كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة ) فانه يجب عنده اخذ الصدقة من كل نوع من انواع مالكل واحد حتى لو اخذ مجموع الواجب من نوع منها لا يجزى وذهب الكرخي من اصحابنا الى منعه وقال لانه لا يقتضى اخذ الصدقة من كل نوع من انواع المال بل لو اخذ الصدقة من نوع واحد حصل الامتثال وهو المختار عندنا له ان الجمع المضاف يفيد العموم على ما عرف في بحث العام فيكون المعنى خذ من كل نوع من انواع اموالهم صدقة فلا يحصل الامتثال الا باخذ صدقة من كل نوع فيتعدد الصدقة بتعدد انواع المال ولنا ان الصدقة نكرة في سياق الانبات فلا يعنى ان يكون الثابت لها صدقة واحدة مضافة الى الاموال فاذا اخذ صدقة واحدة من مجموع الاموال كان اخذ الصدقة الواحدة من جملة اذ الواحد جزؤ منها فيصدق باخذها انه اخذ من جملة اذ يكون متمثلا به ( قوله وعندنا يقتضى الخ ) اى مقابلة الجمع بالجمع يقتضى مقابلة الآحاد بالآحاد كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم اذ المعنى ان كل شخص يضع اصبعه واحدا من اصابع يده في اذنه لان يضع مجموع اصابعه فيها او غيرها من اذان القوم وعورض هذا الاصل بقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة فان ثمانين جمع قوبل بالجمع مع انه ليس كذلك بل لكل واحد ثمانين

( قوله اطلق لفظ العام تغليبا ) قال في الشرح الاكمل واما عموم القسمين الآخرين فظاهر فان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة في سياق النفي لان الشرط في معنى النفي انتهى فاذا صح معنى العموم في القسمين دون القسمين لا يناسب اعتبار التغليب في اطلاق العام على الاقسام الاربعة اللهم الا ان يدعى كثرة وقوع العام في الكلام او اصلته بوجهما ( قوله اى المنسوب ) اشارة الى ان المراد بالمضاف ليس ماهو هو المصطلح عند النحاة وكذا ليس المراد بالجمع ماهو المصطلح بل ما فوق الواحد كما يشهد بذلك امتثالهم



(قوله واحدا كان او غيره) الاول كالامر بالايمن فانه نهى عن الكفر والثاني كالامر بالقيام فان له اضدادا من القعود والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها (قوله ولا وجود لذلك مع الاشتغال بضده) مبناه كون الامر للفور كما سيوضح (قوله لوقوع التكررة في سياق النفي) الظاهر ان المراد هو ان يكون النهى الذى يدل عليه الامر بمعنى لا تفعل شيئا غيره وفيه تعسف لا يخفى ولم نجد هذا التعليل فيما رأيناه من المعتبرات على ان التعليل المذكور قبله مغن عن شئ آخر فتدبر (قوله فصار كون الامر نهيا عن ضده من ضرورات حكم وجود المأمور به) فيه اشارة الى نكتة التعبير بالاقضاء لا بالايجاب كما سيوضح وكلامه هذا على ظاهر ما يقتضيه عبارة المصنف بقى ٥٧٣ ههنا اشكال وهو انه يتضح لمن تتبع اقوال القوم في المسئلة ان ما ذكره

في المتن هو مذهب الجصاص على ان ما صرح به فخر الاسلام وشمس الائمة وغيرهما هو الايجاب لا الاقضاء والفرق بينهما على ما صرح حوايه ان الايجاب يستعمل فيما اذا كان الحكم ثابتا بالعبارة او الاشارة او الدلالة والاقضاء يستعمل فيما اذا كان ثابتا بالضرورة وكلام نفسه ايضا في شرح هذا الكتاب وشرح المنتخب صريح في الفرق بين العبارتين اللهم الا ان يقال هذا الفرق اصطلاح وكلام المص ليس عليه (قوله اذا كان له ضد واحد) قيد بذلك لان ما ذكره المصنف هو مذهب الجصاص كما

كل واحدة منهما ولدين وعند زفر لا تطلقان حتى تلد كل واحدة منهما ولدين (وقيل الامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده) واحدا كان وغيره لان الامر بالشيء لطلب وجود ذلك الشئ ولا وجود لذلك مع الاشتغال بضده فيكون الامر بالشيء نهيا عن الاضداد لوقوع التكررة في موضع النفي فصار كون الامر نهيا عن ضده من ضرورات حكم وجود المأمور به (والنهى عن الشئ يكون امرا بضده) اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان الامتناع عن الحركة لا يثنى الا باتيان السكون فيكون امرا به واذا كان له اضداد لا يكون امرا بالاضداد لوقوع التكررة في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرا بواحد منها غير عين والامر قد ثبت في المجهول كما في احد انواع الكفارات وقال بعض اصحاب الشافعية لا حكم له في ضده (وعندنا الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده

لا يقال لا نسلم ان ثمانين جمع بل هو اسم علم للعدد المخصوص لان المراد من الجمع ليس الجمع المصطلح واجيب بانه انما يلزم ذلك ان لو كان عدد الاشخاص ايضا ثمانين وليس كذلك والامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده هذا قول اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب الحديث مطلقا سواء كان له ضد واحد كالايمن او اضداد كالقيام \* فقوله فيكون الامر بالشيء نهيا عن الاضداد يعنى ان كان له اضداد لوقوع التكررة في موضع النفي وهو النهى المقتضى اذ النهى معناه النفي \* قوله وعندنا الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده \* هذا ان لم يفوت المقصود بالامر بفعل الضد كالامر بالقيام فان فات ففعله يكون حراما كالافطار بالنية الى

اشرنا اليه ومذهبه اذا كان له اضداد ليس ذلك كما صرح به في الكتب فكلام المصنف لا يخلو عن اجمال (قوله واذا كان له اضداد لا يكون امرا بالاضداد) اى بشئ منها كما هو مذهب الجصاص وعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي يكون امرا بالاضداد كلها في جانب الامر وعند طامة اصحابنا وعامة اهل الحديث يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين كذا في عامة الكتب وبهذا عرفت ان ما ذكره الشارح بقوله ويمكن ان يجعل الخ ايضا مذهب طائفة فلا ينبغي ذكره بهذا العنوان (قوله وقال بعض اصحاب الشافعية لا حكم له في ضده) وهكذا قولهم في الامر

(قوله اذا كان له ضد واحد) هذا التقييد على قول الجصاص من اصحابنا ان الامر بالشيء يوجب النهى عن اضداده ان كان له اضداد كالامر بالقيام نهى عن الركوع والسجود والاضطجاع او عن ضده اذا كان له ضد واحد



والنهي عن الشيء يقتضى ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة) اى مؤكدة قريبة الى الواجب وليس المراد من الاقتضاء فى الموضوعين جعل غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى النهى فى الضد وكذا يصح النهى بدون ادراج معنى الامر فى الضد ولما كان الثبوت فى الضد ضرورة لامقصودا سعى اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح فى نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجات النهى وهو الكراهة اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلاة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضيا كراهة ضده اجاب عنه المصنف بقوله ( وفائدة هذا الاصل ) وهو ان الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده ( ان التحريم ) الثابت فى ضد المأمور به ( اذا لم يكن مقصودا ) بالامر ( لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر ) اى المأمور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام ( فاذا لم يفوته ) اى لم يفوت الاشتغال بضم المأمور به ( كان ) الاشتغال بالضد ( مكروها ) ولا يحرم ( كالامر بالقيام ) الى الركة الثانية ( ليس ينهى عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم يفسد صلاته بنفس القعود ) لانه لم يفت به المأمور به وهو القيام ( لكنه يكره ) القعود

(قوله اى مؤكدة قريبة الى الواجب) قال فى فصول البدائع المختار انه يحتمل ان يقتضى ذلك لانه يحتمل ان لا يقتضى اذا كان للضد جهة حرمة او اباحة ويوافق عبارة فخر الاسلام ما قاله حيث قال يحتمل ان يقتضى ذلك

الصوم وكالامر بالصلاة عند ضيق الوقت ﴿ قوله يقتضى ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة ﴾ هذا ان لم يفوت عدم الضد المقصود بالنهى وان فوته كالايمان بالنسبة الى الكفر ففعل الضد يكون واجبا والمراد بالضد ما كان مستلزما لترك المأمور به فلا يلزم ان ترك المأمور به يكون ضدا له لان الامر يتضمن للنهى عنه بلا نزاع والفرق بين موجب ومقتضى ان الاقتضاء يستعمل فى غير الملفوظ والايجاب فى الملفوظ فهو اقوى ﴿ قوله سعى اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح ﴾ من حيث ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة فكذلك ثبت موجب الامر والنهى هنا بقدر ما يندفع به الضرورة وهو صحة الكلام ﴿ قوله فى نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجات النهى ﴾ هذا توجيه ما اختاره المصنف وتقريره ان طلب الوجود بالامر يقتضى طلب انتفاء ضده فكان ينبغى ان يثبت الحرمة فى الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهية فلا يثبت به الحرمة ﴿ قوله ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر ﴾ الانسب بالعبرة ان يقول ما لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بينا ﴿ قوله فاذا لم يفوته كان مكروها ﴾ لا حراما وذلك لان الثابت بطريق الاقتضاء ثابت بالضرورة فيقدر بقدرها فاذا اندفعت بالادنى وهو الكراهية لم يحجز القول باثبات الاعلى وهو الحرمة وحينئذ تحمل الكراهية فى قوله يقتضى كراهية ضده على الكراهية بالمعنى الاعم

كالامر بالايمان نهى عن الكفر والنهى عن الشيء يوجب الامر بصدده ان كان له ضد واحد لا موجب فى اضداده ان كان له اضداد فلا يوجب امرا بجميعها ولا بواحد منها والمنسوب الى العامة من الشافعية والحنفية والمحدثين انه نهى عنه ان كان له ضدا واحدا والافض الكلى وان المنهى امر بالضد ان كان له ضد واحد والافضل بالكل وقيل بواحد غير معين



لاستلزامه تأخير الواجب فإذا فات القيام بالمأمور به يكون القعود حراما فعلى مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود حراما مطلقا سواء اتى بالقيام بعد القعود او لم يأت فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك الصلاة مفوت للمأمور به فيكون حراما واذا لم يفوته يكون مكروها

من الحرمة وما يقرب منها ليكون المعنى انه مقتضى كراهته وهي التحريم ان فات المأمور به بفعل الضد وان لم يفوت به لم يكره بتلك الكراهة ولكنه يكره كراهة تقرب من التحريم اذ كل حرام مكروه ولا ينعكس ولا يحذور في تبدل الاوصاف بتبدل الاعتبار (قوله فيندفع) بهذا الجواب قول صاحب الميزان لان ترك الصلاة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده وفيه شئ فان المكروه قديما يعاقب عليه اذا كانت الكراهة للتحريم (قوله لان ترك الصلاة مفوت للمأمور به) هذا التعليل للدفع لامقول قول صاحب الميزان (قوله وان لم يفوت كان مكروها) هذا قسم قوله فاذا فات وكان ينبغي ايلائه له ذكر صاحب الكشف بعد تحقيق هذا الاصل فقال ثم ساق هذا الكلام وشرع الى ما ذهب اليه العامة في التحقيق وبنوا حرمة الضد على فوات المأمور به ايضا كما بناء الشيخ يعنى فخر الاسلام فلا يظهر الخلاف معهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم والواجب الموسع على التراخي بالاتفاق مثل الصلاة فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ فاما الامر المطلق فعلى التراخي عندنا كالموسع وعند بعضهم على الفور كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ما اختاره الشيخ وعند بعضهم القائل بالفور يحرم الضد لفوات المأمور به فالخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق هل هو على الفور ام على التراخي ولم ينكشف لي سر هذه المسئلة انتهى كلامه قال بعض مشايخنا يمكن ان يقال انما نشأ هذا الاشكال باعتبار انه حمل على التفويت على الوقت كما ظهر من كلامه ولكن الذى ظهر من كلام فخر الاسلام انه اراد بالتفويت ما يكون محلا بركن من الاركان او بشرط من الشرائط اعم مما ذكره وذلك غير منحصر على المضيق فانه يتحقق تارة في المضيق وتارة في الموسع بعد الشروع فانه اذا شرع في الواجب الموسع في اول الوقت كاول الظهر مثلا يتعين عليه الاداء لتقرر السببية فيما يلى ابتداء الشروع فيحرم عليه افساده لان ابطال العمل حرام في التطوع بعد الشروع حتى وجب اتمامه والقضاء بافساده ففي الفرض اولى في كل شئ يكون مفوتا ومفسدا لهذا الفرض الذى شرع فيه كالافعال



والمعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل العبد الذي هو مكروه بل باعتبار ترك الأمور  
 به الذي هو حرام فان الشيء قد يكون مكروها باعتبار ويعاقب عليه باعتبار  
 آخر فانه اذا ضاق وقت العصر فتركها المكلف وعقد صلاة اخرى ففعل هذه الصلاة  
 مكروه والمصلى يعاقب على ترك الفرض لاعلى فعل هذه الصلاة \* اعلم ان الامر  
 اما مطلق عن الوقت او مقيد به وهو اما مضيق او موسع والمضيق يحرم ضده  
 بالاتفاق كالصلاة في آخر الوقت والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلاة في اول وقتها  
 لكن التحريم في المضيق ليس بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف  
 الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعا له لا يكون مقصودا به فلا يفيد  
 بخلاف التفويت لانه لكونه مخالفا للشرع حرام فيصح انبات التحريم به  
 وبهذا تبين الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه يجعل التحريم  
 مضافا الى التفويت فما لم يكن تفويتا لا يفيد وانما يقتضى الكراهة والجصاص  
 يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق فلما كان  
 على الفور عند الجصاص جعل ضده منهيا لان الاشتغال بالضد يفوت الأمور به  
 لاحالة وعندنا لما كان على التراخي لم يجعل كذلك (ولهذا) اى ولان النهي

المساقاة للصلاة يكون حراما وما لا يكون مفوتا له كالتعوذ يكون مكروها  
 فعمل ان التفوية تارة يكون في المضيق والاخرى في الموسع بعد الشروع فظهر  
 ان هذه المسئلة ليست براجعة الى مسئلة الفور والتراخي انتهى والجصاص يجعله  
 مضافا الى نفس الامر وهو اى الامر لا يصلح لذلك اى لاضافة التحريم اليه  
 لان الامر ليس موضوعا للتحريم فلا يفيد فالاولى ما قاله فخر الاسلام  
 (قوله والمعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل العبد الخ) هذا على تقدير التسليم يعنى  
 سلمنا ان ترك الصلاة حرام ويعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فكيف يثبت العقوبة  
 بمباشرة فعل مكروه (قوله لما كان على التراخي لم يجعل كذلك) اى لا يحرم ضده  
 لعدم التفويت ولكن يكره على ما اختاره الشيخ \* فان قيل ما ذكر المصنف  
 من المذهب يقتضى ان يكون ضد الامر المطلق مكروها وليس كذلك فان تأخير  
 الزكاة ليس بمكروه \* فالجواب انا لان سلم انه ليس بمكروه فان الكراهة عبارة  
 عن طلب ترك فعل يصير تركه سببا للنواب وحينئذ لا شك ان ترك تأخير الزكاة  
 سبب للنواب وان سلم انه ليس بمكروه فذاك انما هو باعتبار قيد الاطلاق ونحن  
 لم نجعل الامر مستلزما للكراهة حتى يلزم انفكاك الملزوم عن اللازم وانما  
 جعلناها ضروريا ثابتا مقتضيا فجاز ان يخلف عنه حيث لم يكن موضوعه ولا يلزمه



يقتضى سنية الضد ( قلنا ان المحرم لما نهى عن لبس الخيط ) بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا سراويل الحديث ( كان من السنة لبس الازار والرداء ) لانه لما نهى عن لبس الخيط كان مأمورا بلبس غير الخيط فثبت به سنية لبسهما لانها ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس الخيط \* فان قلت السنة لا تثبت الا بالنقل لا ببيان كون الشيء ادنى \* قلت ليس المراد من كون الضد سنة ان يكون قولاً او فعلاً مروياً عن النبي عليه السلام بل المراد به ان يفعل بلا ترك كالسنة المؤكدة نظراً الى كونه ضد المنهى عنه ومحصلاً للمطلوب ( ولهذا ) اى لان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مفوتاً لا تحريمه ( قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لانه ) اى لان السجود على مكان نجس ( غير مقصود بالنهاى ) لان المنهى عنه

( قوله لا يبين كون الشيء اولى ) كذا في عامة النسخ وهو محل تأمل والعبارة وقعت في نسخة ادنى فيكون معناه ادنى ما يقع به الكفاية عن المنهى عنه ويرتبطه بقوله ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس الخيط

( قوله بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل ) متفق عليه من حديث ابن عمر رضى الله عنهما انه لما نهى عن لبس الخيط كان مأمورا بلبس غير الخيط \* ولقائل ان يقول نحن لانقول بفهوم المخالفة في الادلة فكيف ثبت لبس غير الخيط \* ويمكن ان يجاب عنه لان هذا ليس من المفاهيم الممتعة عندنا فانها محصورة في مفهوم اللقب والشرط والصفة وليس هذا واحداً منها تأمل ( قوله فثبت به سنية لبسهما ) اى يثبت بهذا الامر الضمنى سنية لبسهما لانه ادنى ما يقع به الكفاية فلا يستعدها الى ما فوقه عملاً بمقتضى الضرورة \* ولقائل ان يقول لان سلم ان لبس الازار سنة لانه يستر عورته به وستر العورة فرض فينبغي ان يكون فرضاً \* ويمكن ان يجاب بان يجوز ان يكون بانفراده واجباً ومع الانضمام الى شيء آخر سنة ويكون لبس الازار واجباً وسنة باعتبارين وان فوته كان واجباً وضد لبس الخيط تركه اعم من ان يلبس ناسياً او لا وعدم الترك مفوت للمنهى عنه اعنى لبس الخيط ضرورة فينبغي ان يكون فرضاً \* قلت هذا مبنى على ان الضد يكون وجودياً وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين ولكن ههنا لبس الازار والرداء ضد لبس الخيط وعدم لبسهما ليس بمفوت المقصود اعنى ترك لبس الخيط لجواز ان لا يلبس الخيط ولا شيء من الرداء والازار ( قوله قلت الخ ) حاصله انه لم يرد بالسنة ههنا ماهو المصطلح بين الفقهاء وهو ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وقاله لان ذلك لا يثبت بالنقل وانما اراد به ترغيباً يكون قريباً الى الوجوب من حيث انه يفعل بلا ترك ( قوله ولهذا ) اى ولهذا الاصل باعتبار الشقين وهو ان الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده اذا لم يكن مفوتاً للمأمور به ويقتضى تحريمه اذا كان مفوتاً له ( قوله لان السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهاى ) لانه

( قوله ان يكون قولاً او فعلاً ) وكذا ان يكون تقريراً والتقرير هو الذى يعبر عنه الشيء قرياً بسكوته صلى الله عليه وسلم عند امر يعاينه



ثابت بالأمر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى فاسجدوا والمراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا معنى قوله ( انما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر ) والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به ( فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده ) فيكون مكروها لا مفسدا ( وقالوا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له ) اى للنجس لانه اذا سجد على النجس صار ما كان صفته صفة لوجهه فيكون بمنزلة الحامل ( والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم ) في جميع اجزاء الصلاة بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر اى للصلاة ( فيصير ضده مفوتا للفرض كافي الصوم ) اى كان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت بالاكل في جزء من وقته وكذلك الكف عن حمل النجاسة فيصير فائتا بالسجدة على مكان نجس فيفسد صلاته

### فصل

انما نهى عن ذلك لان الاصل انما نهى عن السجود على مكان نجس اقتضاء من حيث ان الامر يظهر في الثياب والمكان يقتضى ذلك لان النهى عن ذلك انما يثبت ضرورة كالامر بالسجود على ان الامر بالمكان الطاهر بالاجماع والسجود على المكان النجس لا يفوت المأمور به وهو فعل السجود على مكان طاهر لا يمكن ان يعيده على مكان طاهر واذا اعادها على مكان طاهر جاز وسقط عنه الفرض ويكون مكروها لا مفسدا ( قوله وقالوا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له ) لان جهته اذا لاقت محل النجاسة اتصفت بما اتصفت به منها وما كان متصفا بشئ كان محلا له يعنى التطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع الصلاة فيكون ضده وهو السجود على النجاسة في وقت ما مفوتا للفرض والحاصل ان ابا يوسف جعل هذا من باب ما يكون فعل الضد مفوتا للمأمور به كافي القعود في الصلاة بالنسبة الى القيام وهما عكسا فيها كما في الصوم لانه كما يتحقق فوات الصوم بوجود المقطر في جزء من وقته كذلك يتحقق فوات الكف عن حمل النجاسة بالسجود على مكان نجس في جزء من صلاته ولا يلزم من ان النجاسة اذا كانت في موضع اليدين او الركبتين لا يمنع عن الجواز عندنا خلافا لزر لانا انما جعلناه حاملا للنجس باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر فرض ووضع على المكان النجس مانع عن اداء الفرض واما وضع اليدين والركبتين فليس بفرض على ما عرف في الفروع فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وذلك لا يمنع الجواز فتأمل

### فصل



(المشروعات على نوعين) المشروع ما جعله الله تعالى شريعة لعباده أي طريقة يسلكونها (عزيمة) بالجر بدل الكل من الكل وبالرفع خبر مبتدأ محذوف (وهو اسم لما هو اصل منها) أي من المشروعات المراد به ما ثبت ابتداءً بأثبت الشارع حقاً له (غير متعلق بالعوارض) هذا بيان لاصالتها لانه قيد ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات \* اعلم ان انحصارها على نوعين مذهب فخر الاسلام وتابعه المصنف ومن الاصوليين من لم يجعلها منحصرة فيهما وقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات والرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج التذب والكراهية عن العزيمة من غير دخولها في الرخصة (وهي) أي العزيمة (اربعة انواع)

﴿قوله المشروعات﴾ لما فرغ عن بيان الادلة شرع في بيان شرعية المشروعات لترتيبها عليها ترتب المعلول على علته والمشروعات جمع مشروع وهو ما جعله الشارع طريقاً مسلماً يسلكونه ﴿قوله عزيمة﴾ بالجر بدل لكل من الكل باعتبار النوع الثاني لانه بدل مفصل من مجمل وقال بعض مشايخنا المحققين من اعرب مثل ذلك بدل البعض من الكل فهو غلط ﴿قوله وبالرفع خبر مبتدأ محذوف﴾ او بدل من محل الجار والمجرور ويجوز النصب اما على المفعولية بفعل محذوف واما على البدلية من محل الجار والمجرور بالنظر الى كونه معمول الخبر وبالجملة العزيمة هي فعيلة من العزم بمعنى المفعول وهو القصد المتناهي في التوكيد وكذا كان لفظها موضوعاً في اللغة للرقية لتحقق القصد المؤكد فيها من الرأى وسُميت جماعة من الرسل باولى العزم لو كادوا قصدهم في اظهار الحق قال الله تبارك وتعالى فاصبر كما صبر اولو العزم من الرسل خصوصاً بذلك لقوة ثباتهم عند توجه الشدائد اليهم وقيل الانبياء كلهم اولو العزم اذ لم يبعث الله تبارك وتعالى الا من كان ذا عزم كامل ورأى وافقن على الاولى للتبعض وعلى الثاني للبيان ﴿قوله هذا بيان لاصالتها لانه قيد﴾ أي في التعريف لك ان تقول لم لا يجوز ان يكون قيداً ويحترز به عن الرخصة مع ان البيان يستلزم الخفاء في التعريف وهو فاسد \* والجواب ان المراد انه ليس بمفهوم مغاير للمفهوم من قوله اصل منها بل هو بيان وتفسير الاصل لان معنى الاصل عدم التعلق بالعوارض وحينئذ يجوز اخراج الرخصة بالمبين والمبين لكن الاولى اخراجها بالمبين لما عرفت ان الحكم انما يضاف الى المفسر لا الى المفسر ﴿قوله فخرج التذب والكراهية عن العزيمة﴾ أي لاختصاصها على هذا التفسير بالواجبات من غير دخولها في الرخصة وهو ظاهر لاختصاصها بفعل الامر الحرام للعذر وحينئذ على هذا التفسير تكون المشروعات ثلاثة انواع عزيمة ورخصة ولا عزيمة ولا رخصة اما على

(قوله بالجر بدل الكل من الكل) ليس مراده ان البدل هو قوله عزيمة مستقلاً بل مع قوله ورخصة فيما يجيء والا ففى كونه بدل الكل من الكل كلام وقد افصح عنه جلال الدين التتاني في شرحه حيث قال ويجوز الجر على انه بدل الكل من الكل اعنى مع ما عطف عليها

(قوله ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات) لا يخفى ان العوارض التي لا يتعلق بها العزيمة هي اعداء العباد فلا يكون تعلق ما ذكر بالفعل والترك تعلقاً بالعوارض بهذا المعنى



(قوله قلت الحرام داخل في الفرض او في الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض) الضمير ليس واجعا الى الحرام بل الى تركه يعني ان طرق الترك في الحرام داخل في الفرض او الواجب وطرق الترك في المكروه داخل في السنة فإبدا الامر ان يكون طرق الفعل في الحرام والمكروه غير ٥٨٠ مأخوذ في الحصر فلا بأس به اذا فرض

وجاه الحصر ان العزيمة لا تخلو من ان يكفر جاحدها اولا والاو هو الفرض والثاني لا يخلو اما ان يعاقب بتركه اولا والاو هو الواجب والثاني لا يخلو من ان يستحق تاركه الملامة اولا والاو هو السنة والثاني هو النفل \* فان قلت يخرج من هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح \* قلت الحرام داخل في الفرض او في الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض كشرب الخمر او ظني فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل في النفل ( فريضة وهي ما لا يمتثل زيادة ولا نقصانا ) لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه

تفسير المصنف فالانحصار في النوعين ظاهرا لان الكراهة والنذب داخلان في العزيمة ( قوله والثاني لا يخلو اما ان يعاقب بتركه اولا ) قال بعض الشراح والثاني لا يخلو من ان يستحق العقاب بتركه مطلقا اولا والاو هو الواجب وانما قيد بقوله مطلقا ليتناول الواجب على التعيين وعلى التحجير والواجب الذي له بدل ( قوله الحرام داخل في الفرض او في الواجب ) لانه ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض او ظني فهو واجب والواجب داخل تحت السنة تبع في ذلك بعض الشراح والمناسب ان يقال الحرام داخل في الفرض لان تركه ثبت بدليل قطعي والمكروه محرم داخل تحت السنة لان تركه سنة وفيه تأمل لان كراهة التنزيه انما هي رتبة المندوب لا السنة كاعرف في موضعه \* قال بعض الشارحين ترك المنهي عنه ان كان لدليل مقطوع به فهو فرض كترك اكل الميتة وكرت كشراب الخمر وان كان لدليل فيه شبهة فهو واجب كترك اكل الضيب واللعب بالشطرنج وان كان لدليل دون ذلك فهو سنة او نفل كترك ما قيل فيه لا بأس به \* والحاصل ان الفرض اعم من ان يكون في جانب الفعل او الترك وكذا الواجب والسنة قيل والاو ان يقال فعل المكلف لا يخلو من ان يترجح جانب الوجود فيه او جانب العدم او لا يترجح شيء منها والاو ان كفر جاحده ففرض اولا فان عوقب بتركه فواجب اولا فان واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ظاهرا فسنة اولا فهو مندوب و نفل واما الثاني فان عوقب بتركه بارتكابه فحرام اولا فكروه واما الثالث فباح \* ولقائل ان يقول ترك الفرض قد يعني عنه فالاولى ان يقال ان يستحق العقاب بتركه او خيف العقاب على تركه فواجب \* قوله فريضة \* بالرفع على البدلية من اربعة ويجوز فيها النصب على المفعولية بفعل محذوف \* قوله وهي ما لا يمتثل زيادة ولا نقصانا \* ينبغي ان يقيد الزيادة

انما هو عدم خروجها عنه باى طريق كان وعلى هذا يكون المراد بلفظ ما في تعريف الفرض والواجب ما يعم الفعل والترك ( قوله او ظني فهو واجب ) وان كان دونه كترك ما قيل فيه لا بأس به فهو سنة او نفل ( قوله والمباح داخل في النفل ) انت خير بان النفل ما يشاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه كما يجيء والمباح بمنزل عن ذلك ولعله غلط من الشارع ومنشأه هو قول صاحب التحقيق ويدخل في القسم الاخير المباح والظاهر ان مراده بالقسم الاخير ما لا يستحق تاركه الملامة لا النفل فتدبر

( قوله والثاني لا يخلو اما ان يعاقب بتركه ) كان ينبغي ان يقول كما قال بعضهم والثاني لا يخلو من ان يستحق العقاب بتركه مطلقا مقيدا للترك بقواننا مطلقا ليتناول الواجب على التعيين والتحجير والواجب الذي له بدل

( قوله الحرام داخل الخ ) حاصل هذا الجواب ان الحرام واخويه امور داخله في الاقسام المذكورة ( بالزوم ) فهايكفر جاحده وما لا يكفر جاحده ولكن يعاقب على تركه مطلقا وما لا يكفر جاحده ولا يعاقب على تركه



( قوله وهذا التعريف ليس بمانع لشموله بعض المباحات الخ ) وقد يتعسف بان المراد يثبت لزومه وبان المتبادر من الدليل هو الموجب ولا يبعد ان يقال ان كون الجملة الثانية صفة لما انما هو بعد ملاحظة تقيده بالجملة الاولى التي مضمونها عدم احتمال الزيادة والنقصان فيخرج عنه المباحات والنوافل ويكون ذكر الجملة الثانية لاجراجه الواجب فقط

مطلقا ولكن يستحق تاركه الملامة وما لا يكفر جاحده ولا يعاقب على تركه مطلقا ولا يستحق تاركه الملامة بناء على دخول الفعل والترك فيها وان المراد بما يكفر جاحده ما يكفر جاحده فعلا او تركا وهكذا البواقي وفيه نظر اما اولاً فلان اللاب ٥٨١ بالشرنج مكروه فينبغي ان يكون داخلًا تحت السنة لان

تركة سنة ولذا لم يمثل به القائل للواجب تركا وانما مثل له باللعب بالنرد حيث ذكر ان ترك المنهي عنه فرض ان كان بدليل قطعي كترك اكل الميتة وواجب ان كان فيه شبهة كترك اكل الضب واللعب بالنرد وسنة او نفل ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا بأس به وتمثله بترك ما قيل فيه لا بأس به لتمثيل للنفل تركا لالسنة تركا لان ما قيل فيه لا بأس به فهو مباح وتركه لا يكون سنة وانما قلنا انه مباح بدليل ما ذكره الزيلعي في قول ابي حنيفة رضى الله عنه في صلاة الاستسقاء وان صلوا وحدانا فلا بأس به حيث قال وهذا ينفى كونها سنة او مستحبة ولكن ان صلوا وحدانا لا يكون بدعة

لا يحتمل التغيير الى زيادة ولا نقصان ( ثبت بدليل لاشبهة فيه ) اى دليل قطعي ما بمعنى شئ والجمتان صفتان لما وهذا التعريف ليس بمانع لشموله بعض المباحات والنوافل الثابتين بدليل لاشبهة فيه كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت الصلاة فانتشروا واذا حلتم فاصطادوا والمختار

باللزوم فيقال هي ما لا يحتمل الزيادة على وجه اللزوم لانه قد يزداد عليها الا على وجه اللزوم كتعديل الاركان على قولها وكقراءة الفاتحة والسورة \* ولقائل ان يقول يشكل على هذا قول ابي يوسف فانه زاد فرضية التعديل بالسنة على فرضية الركوع والسجود على وجه اللزوم وكذا يشكل بالوتر على قول ابي حنيفة ويمكن ان يجاب بان المراد بالزيادة المنفية ان يثبت بالكتاب فلا ترد الامور الاجتهادية وايضا ابو يوسف يقول المراد بنفى الزيادة بعد البيان والاستقرار والنبي بين لنا الركوع والسجود على هذه الكيفية فيكون الكل فرضا وفيه تأمل لانه يلزم ان يكون الكل فرضا قطعيا وليس كذلك لانه لم يصل الا ظننا لعدم تكفير منكر التعديل اتفاقا وقد يقال ابو يوسف يدعى الشهرة في حديث التعديل فلا اشكال لكن مجرد دعوى الشهرة لا يكفي لا يقال اتقى العلماء له بالقبول والعمل به دليل الشهرة لان ابا حنيفة ومحمد لم يعمل به على وجه اللزوم كابي يوسف على ان كثيرا من اخبار الآحاد تلقته العلماء بالقبول والعمل قال بعض المحققين ينفى ان يحمل قول ابي يوسف على الفرض العملي وهو الواجب فيرتفع الخلاف وفيه نظر لان الفرض العملي يعامل معاملة الفرض العلمى بحيث يلزم الفساد بتركه بخلاف النهى الواجب المصطلح ( قوله وهذا التعريف ليس بمانع ) من دخول غير المعرف وشرط التعريف ان يكون مانعا من دخول اعيان لمعرف والجواب اننا لانسلم انه ليس بمانع لان المراد بقوله ما ثبت اى لزومه وانما تركه لدلالة اللفظ عليه لان الفرض لا يكون الا لازما

ولا يكره فكأنه يرى اباحتها فقط انتهى كلامه واما ثانيا فلان المباح غير النفل بها كما سيشير اليه بعد هذا اذ النفل امر يتعاق به الحصر والثاني النفل بل كان الواجب على الشارح ان يقول فيه والثاني النفل والمباح لصدق الثاني عليهما قطعانم لو جعل المقسم ما يتعاق به الثواب من العزيمة كما فعله غيره لم يكن هذا الشق الثاني صادقا الا على النفل ويخرج المباح حينئذ عن الحصر على وجه لا يضر خروجه وان كان قسما من مطلق العزيمة ( قوله ثبت بدليل لاشبهة فيه ) اى يثبت لزومها بقريته قوله وحكمه اللزوم عملا وانما قيدنا به كغيرنا قصدا الى منع المنع الا ترى ذكره في الشرح



(قوله اى حصول العلم القطعى بنبوته) وفيه بحث لان حكم الشيء ٥٨٢ هو اثره المترتب عليه وليس حصول

في تعريفه انه الحكم الذى ثبت بدليل قطعى استحق تاركه تركا كليا بلا عذر العقاب ( كالايمان والاركان الاربعة ) وهى الصلاة والصوم والزكاة والحج ( وحكمه ) اى حكم الفرض ( لزوم علما ) اى حصول العلم القطعى بنبوته ( وتصديقا بالقلب ) اى يجب اعتقاد حقيقته وهذا ليس بتفسير لقوله علما اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم ( وعملا بالبدن ) اى يجب عمله بالبدن

وحينئذ لا ينتقض التعريف بما ذكر من المباح والمندوب لانه وان ثبت بدليل قطعى لاشبهة فيه ولكن لم يثبت لزومه هذا \* ولقائل ان يقول ولئن سلمنا انه مانع لكنه ليس بمجامع خروج بعض الفروض الثابتة بالاجتهاد كالخروج من الصلاة بفعل المصلى وكالتعديل فى الاركان وكسح ربيع الرأس وكالترتيب بين الفوائت وكالوتر ونحوها ويمكن ان يقال بان هذا تعريف للفرض الثابت بالكتاب لا مطلق الفرض فيكون منعكسا كما انه مطرد هذا والاولى فى تعريف الفرض ان يقال ما يفوت الجواز بقبوته فانه يشمل الفرض الاجتهادى \* واعلم ان الفرق بين الفرض الاجتهادى والواجب المصطلح متعذر لان كلا منهما ثبت بدليل فيه شبهة وانما ذلك يرجع الى ظن المجتهد بترجح دليل احدهما على الآخر وقيل اكثر ما يثبت الفرض الاجتهادى باخبار الآحاد الواقعة بيانا للاجمال وفيه شىء لان العبرة للمبين للمبين ومن ثمه قال بعض المحققين الفرض العملى قسم من الواجب لان الواجب على نوعين فرض عملى وهو ما يفوت الصحة بفواته كالوتر وواجب وهو ما لا يكون كذلك كالفاتحة ( قوله تاركه تركا كليا ) يعنى دائما وفيه اشارة الى انه لو تركه تركا جزئيا لا يستحق العقاب وفيه تأمل ( قوله كالايمان ) وهو الاذعان والقبول لمدلول الشهاداتين مع التلطف بهما وان قال جمهور المحققين ان التلطف بهما شرطه لاشطر ( قوله وحكمه ) اى حكم الفرض ذكر الضمير باعتبار النوع الذى هو الفريضة فتفسير الشارح باعتبار ما يرجع اليه كأن الفريضة والفرض يعنى واحد كالشرعية والشرع ( قوله يجب اعتقاد حقيقته ) نبوته بدليل مقطوع به وهذا الاعتقاد هو الايمان حتى لو تبدل بصدقه يكون كفرا لانه انكار للدليل القطعى ( قوله اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم ) بل لا بد من الاذعان والقبول لان الكفار كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ويعلمونها كما يعرفون ابناءهم ومع ذلك لم يصدقوا فالتصديق اخص من العلم وفى بعض الشروح علما بالعقل وتصديقا بالقلب فان العلم الاستدلالى انما يكون بالعقل والقلب محل الاعتقاد ( قوله وعملا بالبدن ) اى يجب اقامته بالبدن اذا كان مما يتعلق بكيفية العمل

العلم القطعى بالنبوت بالنسبة الى الفرض كذلك بل الامر بالعكس على ان كون هذا التفسير مفهوما من عبارة المصنف رحمه الله محل كلام فالواضح ان يفسر اللزوم علما الوجوب التصديق بالقلب واعتقاد حقيقته و يكون قوله تصديقا بالقلب تفسيرا لقوله علما لان العلم عند اهل هذا الفن يعنى التصديق الجازم كذا قيل ( قوله اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم ) الظاهر ان المراد بالعلم ههنا هو العلم القطعى كالمفسر به نفسه قول المصنف وهو المعهود فى عرف اهل الاصول ايضا ولا اشتباه فى استلزام ذلك للتصديق بالقلب فالظاهر ان يقال لما كان التصديق بالقلب ايضا مقصودا اصليا ومغايرا للعلم القطعى فى المفهوم ذكره استقلالا ولم يكتف بالاحالة على الاستلزام

(قوله اللزوم علما) اى لزوم علمه اى لزوم اعتقاده على

معنى لزوم اعتقاد حقيقته بتقدير مضاف وبهذا التقدير يكون قوله وتصديقا بالقلب تفسيرا (قوله)

لقوله علما بمقتضى تفسير الشارح للزوم التصديق به بالقلب بوجوب اعتقاد حقيقته الذى هو لزوم اعتقادها



(قوله بسكون الكاف) قيد بذلك ﴿٥٨٣﴾ احترازا عن كونه بالتحديد من التكفير لما قال صاحب

المغرب انه غير ثابت رواية  
وان جاز لغة لكن صاحب  
الاساس قال يقال اكفره  
وكفره نسبة الى الكفر  
(قوله الا ان يكون تركا  
على وجه الاستخفاف)

( حتى يكفر ) بسكون الكاف اي ينسب الى الكفر من اكفره اذا دناه  
كافرا ( جاحده ويفسق تاركة بلا عذر ) احتراز به عن الاكراه الا ان يكون  
تاركا على وجه الاستخفاف فيثبت يكفر لان الاستخفاف بالشرائع كفر  
( وواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية ) وتعيين الفاتحة  
فان كلا منها ثبت بخبر الواحد ( وحكمه اللزوم عملا ) اي يجب اقامته

استثناء من قول المصنف  
يفسق تاركة ( قوله لان  
الاستخفاف بالشرائع  
كفر ) يعني الشرائع  
القطعية فلا ينافي ما يحى  
من ان موجب الاستخفاف  
بخبر الواحد هو التفسيق  
لا التكفير ذكر في الكشف  
الصحيح انه يفسق هذا  
ما يدل عليه كلام شمس  
الائمة السرخسي واما كلام  
صاحب التقوم فصرح في  
خلافه ولعل عبارة المصنف  
تفصح عن ميسله الى ذلك

( قوله حتى يكفر جاحده ) بسكون الكاف لك ان تقول اسكان الكاف لا يكفي  
في الضبط بل كان ينبغي ان يقول وضم الياء ويمكن ان يقال ضبطه ليدلنا انه من الافعال  
لان باب الفعل فانه يفتح بالكاف فيحترز به من يكفر فيكون المقصود انما هو ضبط  
الكاف لاختلافها في البابين اما الياء فهي مضمومة فيهما ويعلم ضبطها من ينسب الى  
الكفر فتأمل والحاصل انه من الكفرة اذا دناه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلك  
واما لا تكفروا اهل قبلكم فغير ثابت رواية وان كان جازا لغة هذا وانما ينسب  
الى الكفر لان الايمان هو التصديق والافرار فاذا جحد فقد ترك التصديق  
وتركه كفر ﴿ قوله ويفسق ﴾ بضم الياء وتحديد السين المهملة اي ينسب  
الى الفسق تاركة اي تارك العمل به من غير عذر واستحقاق اذا الفسق هو الخروج  
عن طاعة الله تعالى بارتكاب المعصية ولا يكون كافرا لبقاء الاعتقاد على حاله اما  
اذا تركه مستخفا يكفر لان الاستخفاف بالشرائع كفر ﴿ قوله وواجب ﴾ بالرفع  
او النصب عطفا على فريضة على الوجهين ﴿ قوله وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة ﴾ اي  
شبهة العدم هذا التعريف يشمل الفرض الاجتهادي والسنة ايضا لثبوت شبهة  
في دليهما فلا يكون مانعا والاولى ان يقال ما ثبت بدليل ظني يقرب من القطعي فيخرج  
السنة لكن الفرض الاجتهادي يبقى داخلا ثم الواجب في اللغة مأخوذ من  
الوجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط عن العلم اليقين ملتحق بالعدم  
وان كان في الحسيات العمل ثابتا موجودا او لسقوطه على المكلف بدون ان يتحمله  
باختياره لعدم العلم بوجوبه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت بدليل قطعي وكانا تحملا  
عن اختيار او المضطرب مأخوذ من الرخصة وهو الاضطراب سمي به لانه  
مضطرب ومتردد بين الفرض والنقل فمن حيث يأثم بتركه عملا له شبه بالفرض  
ومن حيث لا يكفر جاحده له شبه بالنقل وفي الشرع اسم لما ثبت لزومه علينا  
بدليل فيه شبهة مثل الفاتحة وتعديل الاركان وصدقة الفطر والاضحية والطهارة  
في الطواف ﴿ قوله وحكمه اللزوم عملا ﴾ فيجب اقامته كما يجب اقامة الفرض  
وفيه نظر لان عمل الفرض على وجه يلزم من تركه الفساد وعمل الواجب

( قوله وهو ما ثبت بدليل  
فيه شبهة ) اي ما ثبت  
لزومه بدليل ظني بقريته  
قوله وحكمه اللزوم عملا  
وبتقدير اللزوم هنا  
جزم الهندي في شرح  
البديع دفعا لنقض التعريف  
بما ذكره الشارح آنفا  
(قوله كصدقة الفطر) قال  
في المغني وكالوتر قال القاتني  
فان ثبوتها بخبر الواحد

وفي تمثيل المصنف بالوتر هنا اشارة الى ان الفرض العملي قسم من الواجب فيكون الواجب نوعين فرض عملي وهو  
ما يفوت الصحة بفواته كالوتر فانه لا يصح الفجر بفوته مع التذكرة وواجب وهو ما لا يكون كذلك كالفاتحة انتهى



كاقامة الفرض ( لاعلمنا على اليقين ) اى لايجب اعتقاد لزومه قطعاً ( حتى لايكفر جاحده ويفسق تاركة اذا استخف باخبار الآحاد ) بان لايرى العمل بها واجبا ( فاما متأولا فلا ) يعنى اذا تركه لمعنى ادى اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب لايفسق تاركة لان التأويل من سيرة السلف والمصنف رحمه الله لم يتعرض لما اذا تركه تهاونا

ليس كذلك بل تركه ملزوم النقصان فالاولى ان يقال وحكمه اللزوم عملاً دون لزوم الفرض ﴿ قوله لاعلمنا على اليقين ﴾ اى لايجب اعتقاد لزومه قطعاً لان دليله لايجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبنى على الدليل اليقيني حتى لايكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعاً ﴿ قوله ويفسق تاركة اذا استخف باخبار الآحاد ﴾ اعلم ان تركه العمل بالواجب على ثلاثة اقسام اما تركه مستخفاً باخبار الآحاد بان لايرى العمل بها واجباً او تركه متأولاً لها او تركه غير مستخف ولا متأول ففي القسم الاول يجب تضليله لان رد خبر الواحد بدعة وفي القسم الثانى لا يضل ولا يفسق لان التأويل من سيرة السلف والخلف فى النصوص عند التعارض وفي القسم الثالث يفسق ولا يضل هذا هو المذكور فى عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الأئمة وهو الصحيح وما ذكره هنا يشير الى ان تركه لايجب التضليل اصلاً ويوجب التفسيق بشرط ان يكون مستخفاً وليس فيه دلالة على التفسيق فى القسم الثالث بل هو ساكت عنه وقد صرح بذلك صاحب التوقيم حيث قال ولا يفسق بتركه عملاً الا ان يكون استخفاً باخبار الآحاد انتهى ولكن الصحيح ما ذكرناه اولا لان وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قطعية فناركة على وجه الاستخفاف يكون ضالاً وبدون الاستخفاف والتأويل يكون فاسقاً كذا فى التحقيق وقال بعض المحققين الصحيح ما ذكره المصنف وصاحب التوقيم والا لما بقى فرق بين رد خبر الواحد والخبر المشهور واظن ان الخلاف فى القسم الثالث انما نشأ من تفسير الفاسق فمن قال الفاسق هو الخارج عن اوامر الله تعالى بارتكاب الكبيرة يفسقه لان الكبيرة ماثبت كونه معصية بدليل قطعى وهذا ليس كذلك ومن فسره بالخارج عن اوامر الله تعالى بارتكاب المعصية سواء كانت صغيرة او كبيرة يفسقه فنأمل ﴿ قوله فاما متأولاً ﴾ بكسر الهمزة وقد يتكلف الفتح على ان يكون الاصل وان كان تاركة فحذف كان مع اسمها وعوض عنها ما وابق الخبر على نصبه ﴿ قوله او مخالف للكتاب ﴾ او السنة المشهورة او القياس او رواية مستور الحال او مجهول او مجروح او عارضه دليل اقوى منه او الامر الوارد به محمول على غير الوجوب بقريضة كذا



بلا استخفاف ولا تأويل ذكر في الكشف الصحيح انه يفسق تاركه لامستخفا  
ولامتأولا لان الادلة القطعية دلت على وجوب العمل بخبر الواحد \* فان قات  
الواجب كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب المأول فتواجه تخصيصه  
بخبر الواحد \* قلت هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات تثبت به جعل  
الشافعي الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان

(قوله قلت هذا حكم على الغالب الخ) اجيب ايضا بانه يجوز ان يكون التفسير  
مختصا بالاستخفاف بخبر الواحد عند المصنف رحمه الله فاما رد العام المخصوص  
والمأول فلا يوجب لاختلاف العلماء في حجتيه ورد الخبر المشهور يوجب التضييل  
كايينه في موضعه فكذلك لم يذكره هنا (قوله جعل الشافعي الفرض والواجب  
مترادفين الخ) لانزاع للشافعي رحمه الله في تفاوت مفهومى الفرض والواجب  
في اللغة ولا في تفاوت ماثبت بدليل قطعي حكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني  
حككم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل  
بالاول متأولا فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان  
مترادفان منقولان من معناها اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم  
تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح ولا مشاحة  
في الاصطلاح بعد فهم المعاني على ما صرح به الغزالي ومن هنا قال بعض  
المحققين لاختلاف في المعنى فان الافتراض الذي ثبوت به ظني ليس على وجه  
يكفر جاحده فهو معنى الوجوب الذي نقول به غاية الامر ان الفرض  
في اصطلاحهم اعم من الواجب في عرفنا وحينئذ فلامعنى الاحتجاج بان التفاوت  
بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلولها وبان الفرض في اللغة  
التقدير والوجوب السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب  
ما سقط علينا بطريق الظن قال بعض الشراح لا يخفى على منصف ان المناسبة  
معنا لامعهم على ما عرفت من التفرقة بينهما لغة واصطلاحا ولهذا اصطروا  
الى اصطلاحنا ومشوا عليه في الحجج وفرقوا بين الفرض والواجب هذا ثم  
استعملهم الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي اطلاق شائع  
مستفيض عندنا كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك  
ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الزكاة واجبة والحج واجب ولا يخفى مناسبة  
الاستعمال مما مر فللفظ الواجب يطلق بالاشترك او بالحقيقة والمجاز على ما هو  
فرض علما وعملا وعلى ما هو فرض في حق العمل كالوتر وعلى ما هو دون  
الفرض في حق العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة



مقطوعا به او مظلونا جوابه معلوم مما ذكرنا ( وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين ) التي يطالب المكلف باقامتها من غير افتراض ولاوجوب احتراز بقوله يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولاوجوب عن الواجب والفرض اهمل المصنف رحمه الله هذه القيود اعتمادا على فهمها مما ذكر في حكمها وهو قوله ( وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولاوجوب الا ان السنة ) هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء يعني لكن لفظ السنة عند الاطلاق قد ( تقع على سنة النبي عليه السلام وغيره ) من الصحابة لانهم اعلام في الدين وطريقهم يكون طريقة مسلوكة في الدين

( قوله يعني لكن لفظ السنة عند الاطلاق ) كقول الراوى من السنة كذا

﴿ قوله وسنة ﴾ بالرفع او بالنصب بالعطف اما على فريضة او واجب على مامر ﴿ قوله ﴾ وهي الطريقة المسلوكة في الدين ﴿ السنة لغة مطلق الطريقة مرضية كانت او غير مرضية بدليل قوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة وفي الشريعة اسم للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير افتراض ولاوجوب \* ولقائل ان يقول هذا التعريف غير مانع لصدقه على المستحب فالاولى ان يقال هي الطريقة المسلوكة في الدين من غير التزام على سبيل المواظبة وهذا التعريف هو التام ﴿ قوله ﴾ وحكمها ان يطالب المكلف باقامتها ﴿ لانا امرنا باحيائها بقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله عليه السلام من ترك سنتي او من لم يحيى سنتي لم تنله شفاعتي والاحياء في الفعل وقال شمس الائمة حكم السنة الاتباع لانه عليه السلام متبع فيما يسلك من طريق الدين لكن هذا الاتباع حال عن صفة الفرضية والوجوب لانه عليه السلام تركها احيانا والذي يظهر ان ما ذكره شمس الائمة انسب وما ذكره فخر الاسلام وغيره مناسب ايضا لان السنة حكم من احكام الشرع وحكم الشرع غير الاباحة لاينفك عن طلب ماعلى انه تعريف لفظي يأتي المناقشة فيه ﴿ قوله ﴾ استثناء منقطع لان هذه المسئلة ليست من مسائل الباب فكان الانسب ان يوردها في باب اقسام السنة المقابلة للكتاب والاجماع والقياس وما نحن فيه باب السنة المقابل للفرض والواجب والنفل والجامع مجرد اللفظ وليس كذلك ﴿ قوله ﴾ عند الاطلاق كقول الراوى السنة كذا وكذا السنة وهذا سنة وهذا هو السنة ﴿ قوله ﴾ قد تقع على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة رضي الله عنهم ولاينصرف الى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير قرينة وهذا اختيار فخر الاسلام وجمع من المتأخرين واختاره المصنف لانا مأمورون

( قوله جوابه معلوم مما ذكرنا ) تقرير الجواب ان يقال كيف يكونان مترادفين وقد اختلفا ماهية وحكما على مامر والتحقيق ماعليه صاحب التحرير من ان الخلاف بيننا وبينهم لفظي لانهم لا ينكرون انقسام ما لزم الى فعلي وظني ولا اختلاف حالهما غير ان افراد كل قسم باسم انقطع عند الوضع للحكم اى عند وضع موضوع المسئلة للحكم عليه بخلاف ما اذا لم يكن الاسم واحد



(قوله وما ذكروا من الحديث لا يلزمنا) هذا ايضا من مقول الشافعي والمراد بالحديث هو قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتي الخ (قوله رجع صاحب ٥٨٧ الميزان هذا القول) والاول مذهب الكرخي والشافعي ابي زيد

وفخر الاسلام وشمس الائمة  
ومن تابعهم (قوله اى جزاء  
اساءة) منشأ الاحتياج  
الى التأويل هو عبارة  
يستوجب فانه بمعنى يستحق

(قوله وقال الشافعي رضى الله

عنه مطلقها طريقة النبي  
صلى الله عليه وسلم) هذا  
بناء على انه لا يرى تقليد  
الصحابي والسنة الطريقة  
المسلوكة المتبعة فلا يطلق  
اسم السنة على طريقتهم  
الا بالجاز فتعين الحقيقة  
عند الاطلاق وعندنا لما  
وجب تقليد الصحابي كان  
طريقهم متبعة كطريق  
الرسول فلم يدل اطلاق  
السنة على انها طريق النبي  
صلى الله عليه وسلم قاله  
القائى بعد ان اجرى  
الخلاف بيننا وبينه فيما اذا  
قال الراوى ان من السنة  
كذا واراد بالراوى  
الصحابي بقريته انه جعل  
الخلاف بناء على وجوب  
تقليد الصحابي عندنا لا عنده  
على ان الشارح الهندي  
لم يسق الخلاف الا فى  
الصحابي غير انه لم يذكر  
الشافعي رضى الله عنه

وقد قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين ( وقال الشافعي  
مطلقها طريقة النبي عليه السلام ) لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة  
عند الاطلاق لا يحمل الاعلى سنته وما ذكروا من الحديث لا يلزمنا لاننا لانكر  
جواز اطلاقها مع التقييد وكلامنا فى لفظ السنة مطلقا رجع صاحب الميزان  
هذا القول ( وهى ) اى السنة ( نوعان سنة الهدى ) وهى التى اخذها  
لتكميل الدين ( وتاركها يستوجب اساءة ) اى جزاء اساءة وهو اللوم  
والعتاب او سعى جزاء الاساءة اساءة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها  
باتباعهم بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى وقال  
الشافعي وكثير من اصحابنا مطلقها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم لا غير وانما  
تطلق على غيره مقيدة بسنة فلان كقولهم سنة العمرين والحاصل انه لانزاع  
فى ان لفظ السنة يطلق على طريقة غير النبي صلى الله عليه وسلم كما يطلق على  
طريقته وانما النزاع فى اطلاق الراوى لفظ السنة على ماذا يحمل عليه وما ذكره  
لاطلاق الحمل من الادلة لا يستقيم لهم لتقييدهم واطلاق المطلوب وانما العمدة  
فى ذلك العرف الشرعى وهو قاض مصرف الى سنته عليه السلام كما ان العبادة  
حيث اطلقت تنصرف الى عبادة الله تعالى دون غيره وهذا هو الظاهر وفاقا  
لصاحب الميزان وامة المتقدمين وهذا بناء على ان الشافعي لا يرى تقليد الصحابة  
رضى الله عنهم فلا يطلق اسم السنة على طريقتهم الا بالجاز فتعين الحقيقة عند  
الاطلاق وعندنا تقليدهم واجب مقدم على القياس فتكون طريقتهم متبعة  
كطريقة النبي صلى الله عليه وسلم فلا يدل الاطلاق على انها طريقة الرسول  
صلى الله عليه وسلم بل التمييز بالقرائن هذا وقد يراد بالسنة ثابت بالسنة ومنه  
ماروى عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وماروى عن محمد عيدان اجتمعوا فى يوم  
احدها فرض والاخر سنة اراد بالسنة الواجب قال ذلك حين وقع العيد  
فى يوم الجمعة ( قوله سنة الهدى وهى ) ما كانت اقامتها لتكميل الهدى  
اى الدين وحكم هذه السنة ان تاركها يستوجب اساءة وكرهه والاساءة دون  
الكرهه قال الخلوانى الكراهه فحش من الاساءة هذا ان لم يصر على الترك  
فان اصر كان ضالا وفى بعض كتب الاصول وتركها اضلال ولعله اراد به  
الاصرار على الترك والا يلزم ان يكون مرتبة السنة فوق مرتبة الواجب ( قوله  
او سعى جزاء الاساءة اساءة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ) انما سعى جزاء

وانما ذكر انه اذا قال الصحابي من السنة كذا فاكثر العلماء على انه محمول على سنة النبي صلى الله عليه وسلم  
فيكون حجة ثم قال وهو مذهب طامة المتقدمين من اصحابنا وهو مختار صاحب الميزان وعن ابي الحسن الكرخي



(قوله حتى قال محمد اذا صر اهل مصر الح) وقال ابو يوسف رحمة الله ٥٨٨ المقاتلة بالسلاح عند ترك الواجبات

( كالجساعة والاذان والاقامة ) حتى قال محمد اذا صر اهل مصر على ترك  
الاذان والاقامة امروا بهما وان ابوا يقتلون بالسلاح لان ترك ما هو من اعلام  
الدين استخفاف بالدين ( وزوائد ) اى النوع الثانى من السنن الزوائد  
وهى التى اخذها حسن اى مشروعها ( وتاركها لا يستوجب اساءة ) وكرهه  
( كسير النبي عليه السلام فى لباسه وقيامه وقعوده ) وتطويل الركوع والسجود  
ونحوها ( ونقل وهو ما يثاب المرء على فعله ) من غير ايجاب ( ولا يعاقب  
على تركه ) وههنا كلام من وجهين احدهما انه كان ينبى ان يعرف النقل  
اولا ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه

السيئة فى الآيات سيئة للمشكلة وما نحن فيه ليس كذلك وانما اطلق المصنف على جزء  
الاساءة اساءة لكونها سببا فهو من باب ذكر السبب وارادة المسبب لان باب مجاز  
المشكلة ويمكن ان يقال التنظير بالآية من حيث انه اطلق على جزء السيئة  
سيئة ( قوله حتى قال محمد الح ) وقال ابو يوسف المقاتلة بالسلاح انما هى عند  
ترك الفرائض والواجبات فالما السنن فانما يؤدبون على تركها ليظهر الفرق بين  
الواجب وغيره ومحمد يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف  
بالدين فيقاتلون على ذلك ( قوله وزوائد ) قال بعض الشارحين وزوائد بالرفع  
عظفا على سنة الهدى بخذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه والتقدير وسنن  
زوائد ( قوله وتاركها لا يستوجب اساءة ) لانها عليه الصلاة والسلام فعلها  
على مقتضى الطبيعة البشرية بطريق الاتفاق لا بطريق قصد العبادة ولكن الاولى  
الاتباع ( قوله وتطويل الركوع والسجود ) ولك ان تقول الفرض فى الركوع  
والسجود مجرد الانحاء ووضع الجبهة وما زاد فهو تطويل على قدر الفرض مع ان  
مقدار ثلاث تسيحات سنة مؤكدة وبجواب ان المراد بتطويلها ما زاد على قدر السنون  
لا المفروض ( قوله ونقل ) بالرفع عظفا على فريضة او على سنة ويجوز فيه النصب  
ان نصب ما عطف عليه بفعل محذوف والنقل فى اللغة الزيادة على المقصود ومنه  
سميت الغنيمة فلما لزيادتها على المقصود من الجهاد وهو اعلاء كلمة الله تعالى وفى  
الاصطلاح ما كان زائدا على العبادات المشروعية على الانواع السابقة من الفرض  
والواجب والسنة ( قوله وانت ترى انه عرفه بحكمه ) يعنى والتعريف بالحكم  
يلزم منه الدور وذلك لان الحكم فرع التصور والتصور موقوف على الحد  
الذى هو الحكم هنا فتوقف الحكم على التصور والتصور على الحكم من حيث  
جمعه حدا فيكون دورا مصرحا وهو محال والحق انه لا دور لان المتوقف عليه  
للحكم التصور بوجه ما والمتوقف على الحد التصور بالكنه ومع اختلاف جهة

دون السنن ( قوله لان  
ترك ما هو من اعلام الدين )  
يعنى على جهة الاصرار  
كما يفهم من سباق الكلام  
( قوله وكرهه )  
قال الحلواني الكراهية  
احش من الاساءة فنفى  
الاساءة على هذا معن عن  
التعرض لنفى الكراهية ثم  
ان المراد ههنا ايضا جزء  
اساءة وكرهية ( قوله  
احدهما انه كان ينبى ان  
يعرف النقل اولا ثم  
يذكر حكمه ) كما فعله فى  
سائر اقسام العزيمة

عكس ذلك وهو انه غير  
محمول على سنته صلى الله  
عليه وسلم بل محتمل لسنته  
وسنة غيره فلا يكون حجة  
ما لم يقم الدليل على التعيين  
ثم رجع قول الاكثرين  
وفاقا لصاحب البديع  
والذى اختاره ابن الهمام  
من تاخر عنهما ان السنة  
الطريقة الدينية منه صلى الله  
عليه وسلم او من الخلفاء  
الراشدين او بعضهم قال  
وقول الشافعى رضى الله  
عنه مطلقا ينصرف اليه  
صلى الله عليه وسلم صحيح  
فى عرف الآن والكلام

فى عرف السلف ليعمل به فى نحو قول الراوى السنة او من السنة وكانوا يطلقونها على ما ذكرنا ( التوفى )



(قوله وبالقيد الاخير خرج ﴿٥٨٩﴾ السنة) يعني السنة ايضا والا فالفرض والواجب ايضا انما يخرج جان به وانما

قصر التعرض على ذلك  
لكونه هو محل الاشتباه  
( قوله فكان حقا علينا  
فموتبنا على تركها) هذا  
في سنن الهدى مسلم واما  
في الزوائد فممنوع فيلزم  
دخول احد قسمي السنة  
في حد النفل فتدبر ( قوله  
لانه لا يلزم من نفي العقاب  
نفي الذم ولا نفي العتاب )  
مع ان حكم النفل عدم  
الذم والعتاب ايضا كما اشير  
اليه في وجه الحصر

وقد صرفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لاعلينا وبالقيد الاخير خرج السنة لانها  
طريقة النبي عليه السلام وسبيلها الاحياء فكان حقا علينا فموتبنا على تركها ثم قال  
وحكمه ان يثاب على فعله ولا يذم على تركه واثنيهما انه كان ينبغي ان يقول ولا يعاتب بالثناء  
او يقول ولا يذم على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم  
ولان نفي العتاب ( والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا ) اى لاجل انه يثاب  
على فعله ولا يعاقب على تركه \* فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل  
ولو اداء يقع فرضا \* قلت المراد من الترك التارك مطلقا وصوم المسافر ليس  
كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا \* فان قلت  
الزيادة على الآيات الثلاث في القراءة في الصلاة تقع فرضا مع ان حد النفل صادق  
عليه \* قلت لان سلم انها قبل التحقق تقع فرضا بل هي نفل ولكنها تنقلب فرضا  
بعد تحققها لدخولها تحت عموم الامر وهو قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن  
كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع

( قوله لانه لا يلزم من نفي  
العقاب نفي الذم ولا نفي العتاب  
اقول واذا لم يلزم ذلك لزم  
دخول السنة في تعريف  
النفل ولدخولها فيه زاد  
الشارح فيه قوله من غير  
ايجاب لاخراجها لكون  
السنة مشروعة علينا مع  
ظهوره على افادة وجوب  
يقضى العقاب على الترك  
وكذا من العجب ان يقال  
من غير ايجاب لاخراج  
السنة مع ظهوره في نفي  
ايجاب يقضى ايضا ذلك  
وان كان لما يعاتب على تركه  
نوع ايجاب والا لم يعاتب  
على تركه ( قوله كانقلاب  
النافلة فرضا بعد الشروع )  
اقول هي انما ينقلب عندنا  
اعلم ما في نفسك اى غيبك

التوقف لادور ( قوله وقد صرف بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لاعلينا )  
فبالقيد الاول خرج الفرض والواجب وبالتالي خرجت السنة لان علينا احيائها  
وفيه نظر لان ما من عبادة الا وهي لنا وان كانت فرضا لقوله تعالى لها ما كسبت  
ولا شيء من السنن علينا اذ لا يعاقب على ترك شيء منها وما يحصل على ترك بعضها  
من الملامم والاثم فبأمر عرضي لا ذاتي ولئن سلم فالسنن الزوائد كذلك فلا يكون مانعا  
﴿ قوله والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا اى لاجل انه يثاب على فعله ﴾ فيه نظر  
لان المسافر لا يجوز له ان يصلى الظهر اربعا وان كان الزيادة عليها نفلا مشروعا  
غير ان الاشتغال به قبل اكمال الفرض مفسد للفرض لا اختلاط النفل بالفرض  
قبل اكماله وبعد اكماله قبل السلام مكروه لتأخير السلام كذا في شرح المغني  
( قوله صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ) لانه لا يذم تاركه ( قوله الزيادة على  
الآيات الثلاث في القراءة في الصلاة ) وكذا على الآية على قول الامام تقع فرضا  
مع ان النفل صادق عليه وذلك لانه لا يذم على ترك الزيادة على الثلاث والآية  
( قوله كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع ) حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب  
على تركها ذكره ابو اليسر \* ولقائل ان يقول اذا انقلبت النافلة فرضا بعد الشروع  
سلب عنها اسم النافلة ضرورة لعدم اجتماع صفتين متنافيين على موصوف واحد  
فيلزم على هذا انه لو حلف لا يصلى نافلة فصلاها لا يحنث وهو ممنوع وايضا يلزم  
الزيادة على الفروض الخمسة وايضا اذا اتمها هل يثاب ثواب الفرض او النفل  
فان كان الاول ممنوع والا لم يبق الفرق بين الفرض والنفل في الثواب وان كان  
واجبا لكنه عبر بالفرض للمشاكاة مع ما تقدم كقوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك اى غيبك



( وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف ) وهو عدم اللزوم ( وجب ان يبقى كذلك ) فلا يلزم بالشروع وحل له تركه لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع ولو اتى صار مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب ( وقلنا ان ماداه وجب صيانته ) وحفظه من الابطال لان العمل صار حقا لله تعالى ولهذا لومات كان مثابا عليه ( ولا سيبل اليه ) اى الى حفظه ( الا بالزام الباقي ) فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير ولان المؤدى لو نظر اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المؤدى لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعي فرجع المؤدى لانه موجود والباقي معدوم \* فان قلت ان كان المؤدى عبادة فلا حاجة الى الزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا

الثاني وهو الحق فلا يكون فرضا وقد فرض انها فرض على ان ملازم بالشروع ملحق بالنفل حتى كره قضاؤه بعد العصر والفجر \* ويمكن ان يجاب بان وصف الفرضية باعتبار انه يجب اتمامها لان ابطال العمل حرام فتأمله \* قوله وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم اللزوم قبل الشروع وجب ان يبقى كذلك على عدم لزومه بعد الشروع ايضا لان مبالذات لا يتغير حتى لو لم يمض فيه لا يؤخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فاذا شرع فيه فهو مخير فيما لم يأت تحقيقا لمعنى النفل اذ النفل لا ينقلب فرضا واطمائه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء للنفل واذا كان مخيرا فيما لم يأت فله تركه تحقيقا لمعنى النفل وحينئذ يلزم بطلان المؤدى ضمنا لا قصدا فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضى فيه ويعاقب على تركه لانا لانسلم التخيير فيه بعد الشروع فانه عين النزاع \* قوله ان ماداه \* اى الجزء الذى اداه المكلف من النفل بالشروع صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المؤدى عن البطلان الا بالزام الباقي اذ لصحة له بدونه لان الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق الثواب \* فان قيل صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت صحة المتقدمة على صحة المتأخرة ايضا لزم الدور \* قلت هو دور معية كما في المتضايقين فلا يضر اذ المحال هو دور التقدم ولئن سلم فالجهة مختلفة لان الموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور \* فان قيل بعد الشروع فى الجزء الثانى لم يبق الجزء الاول لكونه عرضا لا يبقى فضلا عن وضع الصحة

ويمكن ان يقال لما قلنا الشافعي رحمه الله ان النفل لا ينقلب فرضا بناء على مذهبه فى معنى الفرض قلنا فى مقابلته بانقلابه فرضا جريا على مذهبه فى ذلك للقصد الى اظهار التنافى بين قولنا وقوله فضل اظهار وان كان قوله لعدم انقلابه فرضا منافيا لما اذا قلنا بانقلابه واجبا بناء على ان الفرض بالمعنى الذى اعتبره اعم من الواجب بالمعنى الذى اعتبرناه فيلزم من عدم انقلابه فرضا بالمعنى الذى اعتبره عدم انقلابه واجبا بالمعنى الذى اعتبرناه وهو منافى لقولنا بانقلابه واجبا بالمعنى الذى اعتبرناه وقد قال فى التلويح انه لا يلزم بالشروع عند الشافعي ولا ينقلب فرضا فعبر فى تقريره مذهب الشافعي بعدم انقلابه فرضا على مذهبه فى معنى الفرض لاعلى مذهبتنا لانه لا يخالفنا فى عدم انقلابه فرضا بالمعنى المعتبر فى مذهبنا



لله تعالى ومسلما اليه \* قلت انه عبادة لما تقدم ولثلا يلزم تركب الشيء من منافيه  
وانما الزم الباقي لكونه شرطا لبقائه عبادة لالكونه عبادة وقال الله تعالى  
ولا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله بالزام الباقي لان المؤدى فعل من الصلاة على  
معنى انه يعتبر مع غيره صلاة فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار انه  
جزء مما لا يتجزى لاحكامه بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة متعلقة بما قبله  
وبما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة  
ووجود الباقي شرطا لبقائه عبادة \* فان قلت الامتناع عن اداء الباقي لا يكون

(قوله قلت انه عبادة لما تقدم)  
وهو انه لو مات كان منابا  
عليه فان الثواب شأن  
العبادة (قوله ولثلا يلزم  
تركب الشيء من منافيه)  
كذا في الشرح الاكمل  
وفيه بحث لان المفروض  
انما هو عدم كون المؤدى  
عبادة مستقلة فمن اين  
يلزم المنافاة (قوله جزء  
مما لا يتجزى) يعنى شرعا  
وهو ههنا الصلاة (قوله  
وكل جزء عبادة متعلقة  
بما قبله وبما بعده) هذا  
شأن الاجزاء المتوسطة  
ويعلم منه شأن الجزء الاول  
ايضا فتدبر

والعبادة \* فالجواب ان هذه اعتبارات شرعية حيث يثبت بالنص والاجماع  
فلها حكم البقاء والاعتبارات الشرعية لها حكم الاعيان \* فان قيل من مات  
في اثناء العبادة ينسب ان لا يثاب لعدم شرط بقاء المؤدى عبادة \* اجيب بان الموت  
منه لا يبطل فجعل هذا القدر بمنزلة عبادة الحى للدلائل الدالة على كونه  
عبادة لقوله تعالى من يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله الآية \* فان قيل  
ثبت ان صيانة المؤدى تقتضى لزوم الباقي تفلا لكن كون الباقي فعلا مخيرا فيه  
يقتضى جواز ابطال المؤدى فيتعارض \* فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى  
من العكس اعنى صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادات وايضا  
المؤدى قائم حكما والباقي معدوم حقيقة وحكما والموجود من وجه اولى  
من المعدوم من كل وجه لشرف الموجود على المعدوم ولثلا يلزم علة  
اخرى لكون المؤدى عبادة وتقريرها ان المؤدى لو لم يكن عبادة يلزم  
تركب الشيء الواحد من منافيه وذلك لانه اذا تم الباقي كان عبادة بالاتفاق  
ضرورة فلو كان المؤدى الذى قبل ليس بعبادة لزم تركب الصلاة الواحدة  
من العبادة ومن منافيهها وهو عدم العبادة وهو محال فتعين ان يكون عبادة  
(قوله وانما الزم الباقي الخ) هذا دفع لما اورده السائل على الترييد الاول  
كما هو قاعدة المجيب عن السؤال المورد من انه اذا اختار احد الشقين يدفع  
ما اورده عليه (قوله وقال الله تعالى الخ) دليل آخر نقل على الزام  
الباقي ويحتمل ان يكون دليلا على الزام الباقي شرطا لبقاء المؤدى  
عبادة (قوله وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا الخ) فانعقد الجزء الاول  
عبادة وجعل شرطا لانعقاد الاجزاء التى بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير  
عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التى تقدمته على وصف العبادة وكل  
جزء من الاجزاء المتوسطة انعقد عبادة وكان شرطا لبقاء ما تقدمه على وصف  
العبادة وشرطا لانعقاد ما يعقبه عبادة فقلنا بالزام الباقي عملا بالادلة بقدر  
الامكان وهذا تحقيق هذا الموضوع (قوله الامتناع عن اداء الباقي لا يكون



ابطالا لان الابطال فيما مضى من الافعال محال لانه عرض فكما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغير بعد الانعدام ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله كسافر صلى الظهر لايحل له ابطالها بل يحل له اقامة الجمعة واطلان الظهر يكون ضمينا فلا يعتبر \* قلت الامتناع عنه ابطال لانه لما اتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة وابطال الظهر المؤدى غير منهي عنه لانه ابطاله ليؤدى احسن منه كهدام المسجد ليعني احسن منه والاعمال المتقدمة اعطى لها حكم الجواهر ولهذا تبطلها الردة بالاجماع ( وهو ) اى الشروع فى النقل ( كالنذر ) فى كونه موجبا لمعنى فى غيره اذ الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور فلانه ( صار لله تعالى تسمية لافعلا ) وما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لان ما صار له فعلا صار موجودا مساما الى صاحب الحق وما صار له تعالى تسمية لم يوجد بعد لان ايجابه بمنزلة الوعد ( ثم لما وجب لصيانه ) اى لصيانة المنذور ( ابتداء الفعل ) الذى هو اقوى الامرين فى الايجاب ( فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل ) وهو الشروع فيه الذى هو اقوى الامرين فى الصيرورة لله تعالى ( بقاؤه ) اى بقاء الفعل الذى هو ادنى الامرين ( اولى ) لان البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط الشهود فى ابتداء

ابطالا) اى للمؤدى هذا وارد على قوله وجب صيانه وحفظه عن الابطال ولاسيب الى حفظه الا بالزام الباقى ( قوله كسافر صلى الظهر لايحل له ابطالها ) لانعدام شرط بقائه على وصف العبادة ( قوله قلت الامتناع عنه ابطال لانه لما اتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة ) قيد بالمسافر لان غير المسافر اذا صلى الظهر قبل الجمعة جاز مع كراهة التحريم وهو مأمور بنقضه بالذهاب اليها لانه مأمور باداء الجمعة حتما منهي عن اداء الظهر بخلاف المعذور فانه رخص له تركها ترفيها فلا يعتبر هذا الابطال الظنى فى حق الانتم فكذلك فيما نحن فيه ( قوله ثم لما وجب لصيانه الخ ) الحاصل ان المنذور صار حقا لله تسمية بمنزلة الوعد وهو ادنى حالا مما صار فعلا لله وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانه عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهذا ابتداء الفعل لصيانة اقوى الشئين وهو ما صار حقا لله تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو بقاء الفعل لصيانة اقوى الشئين وهو ما صار لله فعلا فى صورة الشروع بالطريق الاولى اذ البقاء اسهل من الابتداء حتى اغتفر فيه ما لم يغتفر فى الابتداء هذا \* ولقائل ان يقول لان لم ان الفعل اقوى من القول بدليل انه لو نذر

( قوله ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله ) حاصله انه لا يكون ابطالا وانما هو بطلان ادى اليه امر مباح وهو ترك النقل وحاصل الجواب انه لا معنى للإبطال الاقل يحصل به البطلان ولا شك ان بطلان ما اتى به من النقل انما حصل بفعله المتناقض للعبادة اذ لم يوجد شئ سواه ( قوله اى لصيانة المنذور ) الذى هو ادنى الامرين فى الصيرورة لله تعالى ( قوله الذى هو اقوى الامرين فى الايجاب ) يريد ان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه لما تقرر ان البقاء اسهل من الابتداء



(قوله كذا قاله الشارح) هو صاحب الكشف رحمه الله والظاهر انه من قبيل مسامحات المشايخ والمراد كون المعنى الحقيقي فيه اقوى لا غير الا يرى الى ﴿ ٥٩٣ ﴾ قواهم ان الوجود في الواجب اتم واثبت واقوى منه في الممكنات

حتى اوردوا ذلك مثلا  
للتشكيك بالاولوية فلا يرد  
عليه ما اوردته الشارح  
اخذا من الشرح الاكمل  
(قوله يعنى اطلاق اسم  
الرخصة على احدهما انب  
من الآخر والتسمية  
توصف بالمناسبة) نعم  
لكن اعتبار ذلك بين افراد  
معنى واحد حقيقي ممنوع  
الا ان يكون مرجعه  
ما ذكرناه

التكاح دون بقائه (ورخصة وهي اربعة انواع) عرف ذلك بالاستقراء  
او يقال اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز وكل واحد  
منهما اما ان يكون له صفة الاولوية في اسم الرخصة او لا فانقسم على اربعة  
بالضرورة (نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر) يجوز ان يكون احق  
افعل التفضيل من حق الشيء اذ ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الآخر  
كذا قاله الشارح رحمه الله \* ولقائل ان يقول كون الشيء حقيقة في معنى  
لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى والاولى ان يجعل من حق لك ان تفعل  
كذا اي انت حقيق به يعنى اطلاق اسم الرخصة على احدهما انب من الآخر  
والتسمية توصف بالمناسبة وانما كان انب لان الرخصة بمقابلة العزيمة فهما كانت  
العزيمة اقوى كانت الرخصة اقوى (ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر)  
اي اكمل في كونه مجازا فان قلت التقسيم اما تقسيم الكل الى جزئياته او الكل الى اجزائه

صوم يوم النحر يصح دون الشروع حتى يلزمه في الاول دون الثاني ويمكن ان يقال  
فرق بينهما هناك لان الشرع وجد في نفسه دون القول (قوله ورخصة) بسكون  
الخاء المعجمة والرفع عطوف على عزيمة ويتأني فيها من اوجه الاعراب ما يتأني في  
عزيمة وهي في اللغة اليسر والسهولة وفي الاصطلاح اسم لما شرع من الاحكام متعلقا  
بالعوارض وقيل ما تغير من عسر الى سبر بواسطة عذر المكلف فيها ترفيفها وقيل ما استباح  
مع تعذر قيام الدليل المحرم وفي كل نظر (قوله او يقال) اي في وجه الحصر وقيل  
في وجه الحصر الرخصة ان شرعت مع قيام السبب المحرم فهو الحقيقة ثم ان  
ترتب عليه حكمه وهو الحرمة فهو الاحق والافه النوع الاخير وان شرعت  
مع عدم السبب المحرم فهو المجاز ثم ان لم يبق الاصل مشروعا في الجملة فهو الاتم  
والافه النوع الآخر (قوله ولقائل ان يقول الخ) الجواب عن هذا  
الاعتراض اننا لانسلم ذلك فان الوجود مشترك بين الواجب والممكن وفي الواجب  
اقوى واشد من الممكن حقيقة اذا قابل للتشكيك الحقيقة باعتبار الافراد الحقيقية  
نفسها وحينئذ فكل من الاحتمالين في حقه ظاهر (قوله والتسمية توصف  
بمناسبة وانما كان انب الخ) قال صاحب المفتاح واعتبار المناسبة في التسمية  
مزلة الاقدام وبما شاهدت فيها ما تعجب منه (قوله فان قلت التقسيم اما تقسيم  
الكل الى جزئياته او الكل الى اجزائه) تقسيم الكل الى جزئياته هو ضم خصوصيات  
الى امر عام يصير بانضمامها اقساما متباينة كالحيوان فانه بانضمام الناطق والناهي

(قوله كون الشيء حقيقة  
في معنى لا يقبل التشكيك  
حتى يكون اقوى) اقول  
الكل ان تساوى صدقه  
على افراده بان يكون  
وجوده في الكل على السوية  
من غير اختلاف بشدة  
وضعف وتقدم وتأخر  
فهو التواطىء كالانسان  
وان اختلف صدقه عليها  
بشدة وضعف كالابيض  
بالنسبة الى العاج والتاج  
او بتقدم وتأخر كالوجود  
بالنسبة الى الواجب والممكن  
فان وجود الواجب اقدم  
من وجود الممكن فهو

المشكك كذا في البديع (٣٨) (شرح المنار) وبه يظهر ان التشكيك يجري في الحقيقة لان المنتقسم الى المتواطىء والمشكك بالطريق المذكور انما هو الكل وحينئذ يلزم جواز كون الرخصة الكل وهو ما استتبع بعذر مع قيام الدليل المحرم مشككا بالنظر الى اقراده لاختلاف صدقه عليها بالقوة والضعف



( قوله ليس من القسم الثاني ) وهذا ظاهر ظهورا بينا ولذا لم يستدعيه بخلاف نقي الاحتمال الثاني ( قوله قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة ) قد فسر المصنف ذلك ٥٩٤ في الشرح بأنه ما تغير من عسر الى

يسر بعارض عذر وقد غفل القارئ عن ذلك حيث زعم ان المراد تعريف حقيقة الرخصة فقال معترضاً على المصنف يستلزم ذلك ان يكون اطلاق الرخصة على الانواع الاربعة بطريق الحقيقة فندير (قوله ولكن جمعها في تعريف واحد غير ممكن الخ) نعم اذا اريد التعريف بالذاتيات والا يصح الجمع بينهما بامر عام كما فعل بعضهم في تعريف الاستثناء مع ان اطلاق الاستثناء على المنقطع مجاز الا ترى الى تعريف المصنف رحمه الله في التشرح بقوله ما تغير من عسر الى يسر قصدا الى شمول الرخصة للانواع الاربعة حقيقتها ومجازها ( قوله والمراد من الاستباحة الخ ) يريد به الاشارة الى دفع ما قيل ان حكم المحرم اذا كان قائما فالقول بالاباحة جمع بين الضدين (قوله المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة ) اي سواء

والظاهر ان هذا التقسيم ليس من القسم الثاني ولان المقسم الاول ايضا لان شرط الكلي صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست كذلك لانها صادقة على القسمين الاخيرين مجازا \* قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة ( اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح ) كان المناسب ان يعرف اولاً ثم يقسم ولكن جمعها في تعريف واحد غير ممكن لانها بين حقيقة ومجاز والمراد من الاستباحة ان يعامل بمعاملة المباح في سقوط المؤاخذة لانه يصير مباحا ( مع قيام المحرم ) اي السبب المحرم احترز به عن مثل الصيام في الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة

والصاهل اليه يصير اقساماً متباينة من الانسان والفرس والحمار وخصوصاً صحة اطلاق المقسم على كل من الاقسام بالحقيقة فيقال الانسان حيوان وكذا الفرس والحمار وانقسام الكل الى اجزائه من الخشب والسمار والنوار وشرطه خاصة صحة اطلاق المقسم على جميع الاقسام لاعلى كل واحد فلا يقال للخشب سرير ولا للسمار ولا للنوار وانما يقال للمجموع المؤلف منهما ( قوله والظاهر ان التقسيم ليس من القسم الثاني ) لان اطلاق الرخصة لا يتوقف على وجود الانواع الاربعة بل يصدق على كل منها ( قوله قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة ) اي سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز وحينئذ يكون من تقسيم الكلي الى جزئياته هذا هو المراد من هذا الجواب وهو جواب في الجملة ولا يخفى على متأمل انه لا يدفع السؤال لان التقسيم لا يخلو من احد القسمين وهذا ليس احدهما ( قوله كان المناسب ان يعرف اولاً ثم يقسم ) وهو قد قسم ثم عرف ليكون ماهيتهما مختلفتين ولا يمكن جمع مختلفي الماهية في تعريف واحد لان الحد معين للماهية بذكر جميع اجزائها مطابقة او تضمناً والمختلفان في الماهية لا يتساويان في جميع الاجزاء فلا يجتمعان في حد واحد وانما كان ماهية الاقسام مختلفة لان بعضها حقيقة وبعضها مجاز وهذا كما فعل ابن الحاجب في المستثنى حيث قسمه الى متصل ومنقطع ثم عرف كل قسم على حدة لان ماهيتهما مختلفتان اذا حدها مخرج والآخر غير مخرج وفيه شيء لانه يمكن جمع مختلفي الماهية في امر عام يشتركان فيه بان يقال في المستثنى هو المذكور بعد الا وهما يقال الرخصة ما تغير من عسر الى يسر ترفيها فانه يشتمل الاقسام الاربعة وفيه نظر لانه لا يستلزم ان يكون اطلاق الرخصة على الانواع الاربعة بطريق الحقيقة ( قوله المراد من الاستباحة ان يعامل بمعاملة المباح ) بفعل الحرام في سقوط المؤاخذة وهو ان لا يكون

كان بطريق الحقيقة او بطريق المجاز فيكون الرخصة بهذا المعنى صادقة على الحقيقيين والمجازين (المباشر) صدقاً حقيقياً لكونها بمعنى هو قدر مشترك بين الحقيقة والمجاز فاذا حملت على المجاز كان حملها عليه حمل هو هو فكان حملاً وصدقاً حقيقياً بخلاف ما لو كانت بمعناها الحقيقي وحملت على المجاز ( قوله ان يعرف اولاً ثم يقسم )



ولكن لامع محرمة ويكون في الرخصة من القسم الرابع (وقيام حكمه) وهو الحرمة فلا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عصيت عن مرتكبها لا تنصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم كانت الرخصة اكمل (كالمكره) اى مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه (على اجراء كلمة الكفر) فانه رخص له الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فتتخرب اليقظة واما معنى فبهزوق الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان الركن الاصلى وهو التصديق قائم (وافطاره في رمضان) يعنى اذا اكره الصائم على الافطار يباح له الافطار لانه اذا امتنع فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم على الفطر يفوت حق الله تعالى صورة لامعنى لانه يفوت الى بدل وهو القضاء فكان له رخصة في الفطر

المباشر مؤاخذا لان المحرم وحكمه قائمان فالقول بالاباحة جمع بين الضدين فاندفع بهذا ما قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شئ واحد (قوله فلا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة) دفع لما يقال اذا سقطت المؤاخذة بالحرمة ثبتت الاباحة وانتفت الحرمة فكيف تكون الحرمة قائمة مع ترك المؤاخذة بها وتقرير الدفع انه لا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة وانقضاء الحرمة اذ ليست المؤاخذة من لوازم الحرمة حتى تنتفى الحرمة بانتفائها فان من ارتكب كبيرة ولم يؤاخذ بها بعفو او شفاعة لا تسمى مباحة لعدم المؤاخذة وتحقيقه ان للحرمة جهتين حصول الثواب بالامتثال عنها واستحقاق العقاب بالاقدام عليها فيجوز ان تسقط المؤاخذة بالاقدام في حق المعذور لعذره وتبقى الجهة الاخرى ولكن لا يصير مباحا بحيث يسقط فتحه ويستوى الامتناع عنه والاقدام عليه كسائر المباحات فان ذلك خلاف العقل والنقل ولهذا عرف صدر الاسلام الرخصة بانها ترك المؤاخذة بالفعل مع حرمة (قوله) ولما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم كانت الرخصة اكمل) لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة كاملة من حيث انها لا تسقط بحال كانت الرخصة في مقابقتها كذلك ولك ان تقول اذا كان المحرم والحرمة قائمين فالعمل بالدليل المرخص عملا بالمرجوح مع وجود الراجح وهو لا يجوز والجواب ان الرخصة الكاملة لا تصح الا من هذا الوجه لما فيه من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح بالنص والاجماع بخلاف العزيمة فان العمل بالمرجوح وترك الراجح غير جائز فيها لان الدليل

(قوله ولكن لامع محرمة) يعنى به ملك الرقبة (قوله فبهزوق الروح) اى خروجه من البدن اى وكناية المكروه المحرم انت خير بان ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف اجنبى عن مسألة المكروه فارجاع هذا الضمير الى المكروه مع وجود ذلك الاجنبى في البين ركبك لا يخفى والذي يظهر ان يرجع الى الخائف على نفسه ويحتمل ان يكون مراد الشارح رحمه الله ايضا ذلك بناء على كون الخوف على النفس في هذه الصورة من جهة الاكراه

اى ان يعرف الرخصة اولاً ثم تقسم الى اقسامها الاربعة (قوله كالمكره) على اجراء كلمة الكفر اى كرخصة وهى اجراء كلمة الكفر وكان الاوضح ان يقول كاجراء المكروه كلمة الكفر



لرجحان حقه ( واتلافه مال الغير ) اى اذا اكره على اتلاف مال الغير  
 رخص له ذلك لرجحان حقه في نفسه وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره بالضمان  
 ( وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف ) وترك عطف على المكروه  
 في قوله كالمكروه وقوله الامر مفعول للترك يعنى اذا خاف التلف على نفسه  
 رخص له ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانه لو اقدم يفوت حقه  
 صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله صورة لاعمى لان اعتقاد حرمة الترك  
 باق ( وجنبايته على الاحرام ) اى وكجناية المكروه المحرم على احرامه  
 ( وتناول المضطر مال الغير ) اى وكتناول الشخص المضطر بان اصابته بمخصة  
 حيث يرخص له تناول طعام الغير بالضمان لما مر من ان حقه فائت صورة  
 ومعنى اذا لم يتناول وحق الغير فائت صورة ( وحكمه ) اى حكم هذا  
 النوع من الرخصة ( ان الاخذ بالعزيمة اولى ) لبقاء المحرم والحرمة جميعا  
 ( حتى لو صبر ) يعنى لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة ( وقتل  
 كان شهيدا ) اى مثابا بثواب الشهيد لكونه باذلا نفسه لاقامة حق الله تعالى  
 ذكر محمد في مسألة اتلاف مال الغير لو ابى عن اطاعة المكروه وقتل كان  
 مأجورا ان شاء الله تعالى وانما استثنى لانه لم يجد فيها نصا بل قاله بالقياس  
 على الاكراه على الافطار وليس هذا كالاكراه على الافطار لان الامتناع  
 من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين \* ولقائل ان يقول فيه احتراز  
 عن حرمه محارم الله تعالى فيكون فيه اعزاز الدين لامحالة فالحق ان الاستثناء

المحرم راجع على المبيح في العزائم دون الرخص فتنبه لذلك ﴿ قوله وتناول  
 المضطر مال الغير الخ ﴾ حاصله ان في تناول ملكهما مال الغير حالة المحصنة ليدفع  
 الهلاك عن نفسه فانه رخصة مباح له بالضمان تحصيلها للمصلحتين بقاء حقه صورة  
 ومعنى وبقاء حق الغير معنى بخلاف ما لم يتناول حتى هلك فانه يفوت حقه  
 من كل وجه وفوات احدها وبقاء الآخر وكان بقاؤها اوفق واوسع مصلحة  
 من فوات احدها وبقاء الآخر لكنه اذا صبر وآثر حق اخيه على نفسه فيكون  
 مأجورا لدخوله في المؤثرين على انفسهم ﴿ قوله ان الاخذ بالعزيمة اولى ﴾ لما فيه  
 من اظهار الصلابة في الدين واعزازة حتى لو قتل على ذلك كان مأجورا لان  
 يكون مرضا او مسافرا فيتعين عليه الاخذ بالرخصة حتى لو صبر الى ان قتل  
 كان آثما فان الله تعالى قد اباح الفطر في هذه الحالة فيكون بامتناعه عن ذلك متلغا  
 لنفسه بالامتناع عن الامر بالمباح كذا قالوا \* ولقائل ان يقول الرخصة لا يطلق  
 عليها اباحة كحرم وليس هنا حقيقة الاباحة لان المباح مالا ثواب في فعله ولا عقاب

( قوله وحق الغير فائت  
 صورة ) يعنى اذا تناول  
 ( قوله ولقائل ان يقول  
 فيه احتراز الخ ) توجييه  
 الاستثناء على الوجه  
 المذكور ذكر صاحب  
 الكشف وقد اعترض  
 عليه بعضهم بذلك لكن  
 التوجيه المذكور مأخوذ  
 بعينه من المبسوط لشمس  
 الائمة السرخسى وليس  
 من عند نفسه والجواب  
 عما ذكر ان حرمة مال  
 الغير لحقه لاندائه فكان  
 مباحا بالنظر الى ذاته  
 فلا يكون الصبر على القتل  
 الذى هو القساء النفس  
 في التهلكة منه من باب  
 التقوى ولا اعزاز الدين  
 كالصبر على القتل في  
 الاكراه على اكل طعامه  
 الا ان قيام الحرمة لحق  
 العبد اوجب ان يكون  
 في الصبر مأجورا فلذلك  
 قال ان شاء الله كذا قيل  
 ( قوله فالحق ان الاستثناء



لكونها ثابتة بالقياس )  
 كذا في الشرح الاكمل  
 فيه بحث اذ لانهاية للاحكام  
 الثابتة بالقياس ولم يمهّد  
 من محمد وغيره التقييد  
 بالاستثناء فيها فلا بد  
 من بيان وجه يخص هذه  
 الصورة ( قوله لان ذلك  
 ليس بلازم في القياس )  
 كذا في الشرح الاكمل  
 وانت خير بيان مبنى الكلام  
 السابق ليس على لزوم  
 ذلك بل على اعتبار ماهو  
 علة الحكم في الاصل  
 في الفرع ولا بد من ذلك  
 في القياس كما تقرر في محله  
 فهنا يحتمل ان يكون  
 لكون الاصل مشتملا  
 على اعزاز الدين مدخلا  
 في ثبوت حكمه وليس ذلك  
 بمتحقق في الفرع فيمكن  
 الشبهة في ثبوت الحكم  
 في الفرع ويكون محلا  
 لذكر الاستثناء لاحالة  
 ( قوله وهو شهود الشهر )  
 فيه تسامح لان الكلام في  
 حكم هذا النوع لافي المثال  
 الخصوص وهو افطار  
 المسافر ( قوله خلافا  
 للشافعي ) حيث ذهب في  
 احد قولي الى ان العمل  
 بالرخصة اولى حتى كان  
 الافطار في السفر افضل  
 كذا في التحقيق

لكونها ثابتة بالقياس لالكونها ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك ليس  
 بلازم في القياس كما سيجيء ( والثاني ) اي النوع الثاني من انواع الرخصة  
 ( ما استبيح مع قيام السبب ) اي السبب المحرم الموجب لحكمه ( لكن الحكم  
 تراخي عنه ) اي عن السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم  
 كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم مترخ غير ثابت في الحال كان  
 هذا القسم دون القسم الاول ( كالمسافر ) اي كافتطار المسافر مع قيام السبب  
 وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه وهو وجوب اداء  
 الصوم تراخي الى ادراك عدة من ايام اخر ( وحكمه ) اي حكم هذا النوع  
 ( ان الاخذ بالعزيمة ) اي العمل بها ( اولى لكمال سببه ) وهو شهود  
 الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي  
 في تركه وليس هذا كذلك ( قوله وهو وجوب اداء الصوم تراخي )  
 الى ادراك عدة من ايام اخر حتى لا يلزمه الايصال بالقدية لو حل به الموت قبل  
 بلوغ العدة فاذا تكون العزيمة هنا ادنى حالا من العزيمة في المكروه على الافطار  
 لان الحكم لما تراخي هنا ولم يكن ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة وهي اباحة  
 الافطار حرمة فكانت مبينة بالافطار في غير رمضان وبه يخرج عن حقيقة الرخصة  
 الى مجازها بخلاف الرخصة ثمة فانها مقرونة بالحرمة القائمة السالمة عن المييع  
 والحاصل ان مراتب الرخص يحسب مراتب عزائمها فلما كانت الرخصة الاولى  
 مبنية على عزيمة من كل وجه كانت رخصة من كل فضية ولما كانت هذه مبنية على  
 عزيمة من وجه كانت هي ايضا رخصة من وجه ( قوله لكمال سببه ) اي فعل  
 العزيمة ( قوله حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا ) هذا  
 ولقائل ان يقول لانسلم ان وجوب الاداء حكم السبب لان حكم السبب اشتغال  
 الذمة بالواجب ووجوب الاداء انما يثبت بالخطاب لا بالسبب كما تقرر ولئن  
 سلمنا انه حكمه باعتبار اقتضائه اليه لانشاء وجوب الاداء على نفس الوجوب  
 فانتهاء صفة الوجوب يستلزم انتهاء الجواز عندنا والصواب ان يقال الخطاب العام  
 يتناول المسافر وغيره يوجب الصوم وحرمة الافطار وقوله تعالى فان كان مريضا  
 او على سفر خصهم بجواز الافطار متضمنا لانتهاء الوجوب فلو قلنا بانتفاء  
 الجواز بانتفاء الوجوب الضمفي عاد الى موضوعه بالنقض والحق ان الصوم  
 افضل عند الشافعي ايضا باختلاف ورواية عنه في ذلك على ما صرح به المحققون  
 لا يقال قد نقل فخر الاسلام عنه الخلاف وكذا اثبت صاحب الكشف الرواية  
 عنه فلا يستقيم هذا الحق لما مع المثبتين من زيادة العلم دون التافين وان كانوا اتباعه



(وتردد في الرخصة) بالجر هذا دليل ثان على اولوية العزيمة اى في معنى اليسر من حيث انه لم يتعين كونه في الفطر لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر وهو انه يتفرد بالصوم في القضاء وياكل سائر الناس (فالعزيمة تؤدى معنى الرخصة من وجه) لان صوم المسافر وان كان عسيرا لكون السفر قطعة من التار ولكن فيه يسر من حيث شركته سائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت واذا تحققت المعارضة بينهما ترجح جانب اداء الصوم لكونه تاملا لله تعالى والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى (الا ان يضعفه الصوم) استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعنى اذا اضعفه الصوم كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان آثما لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الارتياض لخدمة المولى (واما تم نوعى المجاز فما وضع عنا) اى الذى سقط عنا ولم يشرع فى حقنا

لاحتمال كونه قولاً مرجوحاً عنه قد شوش حتى انعدم اساسه لانا نقول بل يعتد ما استر عليه الحال من عدم الخلاف ويكفى مؤنة الاستدلال وان كان فى ذكره فتح باب الاجتهاد ومعرفة طريق النظر فيه والرد على من يقول به فى ثانى الحال **قوله** وتردد فى الرخصة دليل ثان على ان اولوية العزيمة ومعناه انه لم يتعين اليسر فى الرخصة وهو الافطار بل فى الرخصة تردد بين اليسر والعسر كالتردد الثابت فى العزيمة فانه كما يترفع فيه بالافطار حال الكفاية بتكليف الصيام حالة افطارهم وفيه من العسر ما يعدل ذلك اليسر وفى العزيمة وان تكلف الصوم حالة السفر ان وجدت المشقة فقد يترفع بموافقة الناس فى الافطار لان فى الانفراد بالصوم دون سائر الناس ما كان من المشقة وكانت العزيمة تؤدى معنى الرخصة من وجه خصوصا اذا عدت المشقة فكانت اولى من الرخصة بكل حال لحصول معنى الرخصة فيها مع تحقيق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى ومن ههنا ظهر رد ما قيل من ان العزيمة فى القسم الاول اثما كانت اولى لبقاء الحرمة وههنا ليس كذلك فهلا لم يكن الرخصة اولى فان نقصان العزيمة بتأخر حكمها يميز باعطاءها معنى الرخصة من وجه تكمله وفسكانت كالتقسيم الاول **قوله** الا ان يضعفه الصوم الخ لقائل ان يقول كان الواجب ان تكون العزيمة اولى مطلقا لان النفس عدو الله بدليل عاد نفسك فانها انتصبت لمعادتي وقتل عدو الله واجب ولهذا شرع الجهاد فتكون اولى ويمكن ان يجاب بان شرعية الصوم لارتباط النفس لطاعة الله تعالى فلا يجوز الايمان به على وجه يؤدى الى انتقائه وما ذكر على تقدير ثبوته يدل على المعادة بمنعها عما تشبهه لا يميلها فرقا بين النفس المؤمنة والكافرة **قوله** واما تم نوعى المجاز وهو ابعد مما سواه من الانواع عن حقيقة الرخصة



بالاشياء لكان اولى لان  
بعض ما ذكر ليس من قبيل  
الاعمال ( قوله كما روى ان  
بنى اسرائيل اذا قاموا  
يصالون لبسوا المسوح وغلوا  
ايديهم الخ ) هذه رواية  
عطاء والاعلال على هذه  
الرواية على حقيقتها ولا  
تكون مستعارة للمواثيق  
بجامع الزوم وبهذا  
تعرف ما في كلام الشارح  
رحمه الله من خلطه احد  
الوجهين بالآخر فتدبر  
والمسوح جمع مسح على  
وزن ملح وهو البلاس  
اي اللباس الخلق ( قوله  
وربما يتقرب الرجل ترقوته)  
هي بفتح التاء وسكون  
الراء وضم القاف وفتح  
الواو عظم فيما بين ثغرة  
التحرو والعائق من الجانبين  
والسارية الاسطوانة ( قوله  
لم يجب علينا الخ ) فلذا  
لم يكن اطلاق الرخصة  
عليه باعتبار الحقيقة وذلك  
ان السبب الموجب للحرمة  
مع الحكم معدوم اصلا  
بالرفع والنسخ والايجاب  
على غيرنا لا يكون تضيعا  
في حقنا والرخصة فسحة  
في مقابلة التضييق لكنهما  
لما وجبت على غيرنا كان

( من الاصر ) وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء  
الخاطئة وعدم جواز صلاتهم في غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة  
اكل الصائم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكاة ربع مالهم  
وكتابة ذنب الليل على الباب بالصباح ( والاعلال ) وهي المواثيق اللازمة  
لزوم الغسل كما روى ان بنى اسرائيل اذا قاموا يصالون لبسوا المسوح وغلوا  
ايديهم الى اعناقهم وربما يتقرب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة  
واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه  
الامة تكريما للذي عليه السلام ( فسمى ذلك ) اي ما حط عنا من الاصر  
والاعلال التي وجبت على من قبلنا ( رخصة مجازا لان الاصل ) وهو العزيمة  
وهي الاصر والاعلال ( لم يبق مشروعا ) اي لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفا  
بالنظر الى غيرنا ( والنوع الرابع ) من انواع الرخصة ( ماسقط عن العباد )  
باخراج سببه من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة ( مع كونه ) اي  
مع كون ذلك الساقط ( مشروعا في الجملة ) اي في بعض الاوقات فمن حيث  
انه سقط في محل الرخصة كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابله  
عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبهها بالحقيقة

﴿ قوله والاعلال وهي المواثيق اللازمة الخ ﴾ والظاهر ان المراد بها شيء  
واحد وهو ما ذكر من التكاليف الشاقة الثقيلة ( قوله لم يجب علينا ) اي  
لم تكن مشروعة في ملتنا ولكن لما كانت كالمشروعة في حقنا بالنظر الى ان شرع  
من قبلنا شرع لنا ما لم يقم ناسخ فكان رفعها بالنسخ وعدم المشروعية شيئا  
بالرخصة من حيث انه رفع عنا من شرع غيرنا شيء لولا رفعه واسقاطه عنا  
في شريعتنا لم يوجد في التكليف به مشقة عظيمة فهو من كمال الاعتناء بكرامة  
هذا النبي صلى الله عليه وسلم حيث ابتدأت شريعته بالتخفيف قبل العناء  
( قوله فمن حيث انه سقط في محل الرخصة الخ ) فان قلت اذا كان هذا  
النوع له شبه بما هو رخصة حقيقة وشبهه بما هو رخصة مجازا كان ينبغي  
ان يقدم على القسم الثالث الذي هو رخصة مجازا من كل وجه ليكون البداءة  
تحقيق الرخصة من كل وجه ثم بما فيه شبه من مجازيها ثم بمجازيها من كل وجه  
\* قلت ولكن روعي في ذلك اسلم بآخر وهو المقابلة فقوبلت حقيقة الرخصة  
بمجازها وقدمت الحقيقة لانها الاصل غير انه ابتدأ منها بما ليس فيه سمة  
بزحزحة عن حقيقة الرخصة وهو المغير عنها بالاكمل ثم اولى بما فيه تلك الشبه  
بما ليس سمة من حقيقة الرخصة وهو المغير عنه بالانتم ثم قوبل بما فيه سمة

السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا اذا قابلنا انفسنا بهم فحسن اطلاق الرخصة عليه باعتبار الصورة تجوزا



( قوله ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط ﴿ ٦٠٠ ﴾ ماسقط ) يعني بالاسقاط ما هو فعل

المكلف وبالسقوط السقوط  
بالشرع كما يدل عليه تقريره  
بقى ان قول المصنف  
رحمه الله وسقوط حرمة  
الحجر الخ عطف على قوله  
قصر الصلاة لا محالة وهي  
ليست باسقاط فلا يصلح  
ان يكون مثالا له  
اللهم الابتساف والذي  
يظهر ان يحمل تفسير  
النوع الرابع من الرخصة  
بقوله ماسقط على التسامح  
الذي قلما يخلو كلام  
المشايع عنه ويجعل الامثلة  
امثلة للنوع الرابع كما هو  
المعمود في مثله لاقوله  
سقط ( قوله لان ترك ما  
اسقطه ) الظاهر ان مبناء  
ومبنى قوله مثال لترك ما  
سقط كون الاسقاط  
في المال هو الترك على  
ان هذا التقرير في بعض  
ماخذ الشارح من الشروح  
على كون المضاف المقدر  
هو لفظ الترك لا لفظ  
الاسقاط فتدبر ( قوله لانه  
هو التسامح ) يعني ان  
الرخصة مطلقا مفسرة  
عند المشايخ بما استبيح  
ولا يفيد ما وقع من ذلك  
في عبارة المصنف لانه في  
القسمين الحقيقيين كما لا يخفى

ولكن جهة المجاز غالبية لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة  
بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى ( كقصر الصلاة في السفر )  
هذا مثال ولكنه غير مناسب لان القصر في السفر ليس بما سقط عن العباد مع  
كونه مشروعا في الجملة فكان المناسب ان يقول كاتمام الصلاة في السفر لان  
الاتمام سقط عن العباد لا القصر ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره  
اسقاط ماسقط لان ترك ما اسقطه الشرع هو الشبيه بالرخصة المسمى بها مجازا  
لانه هو المستباح لانفس ماسقط وقوله كلقصر مثال لترك ماسقط \* اعلم ان  
قصر الصلاة في السفر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رخصة حقيقة  
والعزيمة هي الاربع لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح  
ان تقصروا من الصلاة وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روى انه عليه السلام  
قال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته هذه اشارة الى الصلاة

بزحزحه عن حقيقة الرخصة بما فيه شبه مزحزحه عن مجازية الرخصة ( قوله  
ويمكن ان يوجه كلامه الخ ) حاصله النوع الرابع اسقاط ماسقط مع كونه  
مشروعا في الجملة واسقاط ما اسقطه الشرع معناه ترك ما اسقطه والذي اسقطه  
الشرع هو الاتمام فتركه هو القصر فقول المصنف كلقصر اشارة الى ترك  
ما اسقطه الشرع المقدره ولا يخفى ما في ذلك من التكلف ( قوله اعلم ان قصر  
الصلاة في السفر رخصة اسقاط عندنا ) اي ليست رخصة حقيقة بل عزيمة  
حتى قلنا ان ظهره كعجزه وليس له الاكسال لان السبب في حقه لم يبق  
موجبا الا ركعتين حتى لو زاد على ذلك كانت الزيادة مفسدة ان لم يقعد  
على رأس الركعتين الاوليين ومكروه غير مفسد ان قعد خلطه النقل بالقرض  
قبل التمام في الاول وبعده في الثاني وقال الشافعي رحمه الله رخصة حقيقة اي  
رخصة ترفيه والعزيمة في الاربع حتى لو فات الوقت يقضى اربعا سواء قضى  
في السفر او في الحضر يقضى في السفر ركعتين دون الحضر واحتج بقوله  
تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا  
الآية شرع القصر بلفظ الجناح وهو يدل على انه مباح لا واجب اذ لفظ الجناح  
الاباحة دون الوجوب وكان المسافر مخيرا بين القصر والاكسال ولنا ما روى عن علي  
بن ربيعة قال سئلت عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلاة ولا نخاف شيئا وقد قال  
تعالى ان خفتم فقال اشكل على ما اشكل عليك فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم  
فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته اخرجه مسلم وابن حبان  
فاقبلوا رخصته واسم الاشارة راجع الى الصلاة المقصورة او الى القصر والتأنيث



المقصورة والتصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض فتم بغير قبول ولهذا  
لو قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من غير  
لتأنيث الخبر واشكال الامر عليه بناء على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم  
عند انتفاء الشرط وانه انما سأل لكون الامر واقعا على خلاف فهمه واجيب بان  
السؤال يجوز ان يكون بناء على استحباب وجوب الاتمام لاعلى انه مفهوم  
من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبينا على مفهوم  
الشرط ( قوله والتصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض ) اى لا يحتمل  
الرد فلا يتوقف على القبول فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته اى اعملوا به  
واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع اى اعتقدها وعمل بها والمراد  
بما لا يحتمل التملك ما لا يحتمله من كل وجه اما ما يحتمله من وجه فالتصدق به  
لا يكون اسقاطا محضا حتى لو قال لمديونه تصدقت بالدين عليك فقبل او سكت  
سقط الدين ولو قال لا قبل يريد لان الدين يحتمل التملك من المديون  
ولا يحتمله من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصديق به اسقاطا  
محضا بل فيه معنى التملك فباستبصار معنى التملك يقبل الرد باعتبار معنى  
والاسقاط لا يتوقف على القبول \* فان قلت قد ذكر في المبسوط ان القصر  
عزيمة في حق المسافر عندنا وبؤيده حديث عائشة رضی الله عنها فرض الصلاة  
ركعتين فاقرت في صلاة السفر وزيدت في صلاة الحضر متفق عليه وحديث  
ابن عباس رضی الله عنهما فرض الصلاة على لسان نبيكم في الحضر اربع  
ركعات وفي السفر ركعتين الحديث اخرجه مسلم وحديث عمر رضی الله عنه  
صلاة السفر ركعتان والاضحية والفطر والجمعة تمام غير قصر على لسان محمد  
صلى الله عليه وسلم اخرجه النسائي وابن ماجه وابن حبان \* قلت انما اطلقنا  
الرخصة على صلاة المسافر للمشابهة للصورة فانه اذا نظر الى ان الحضر  
هو الاصل وان السفر امر طارئ عليه وسمع قوله تعالى واذا حضرتم في سبيل الله  
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة وقوله عليه السلام حين قيل له  
تقصر الصلاة ونحن آمنون صدقة تصدق بها عليكم فاقبلوا صدقته وحديث  
انس بن مالك الكعبي ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة اخرجه  
الاربعة واحمد وقول عائشة رضی الله عنها يارسول الله قصرت واتمت  
وافطرت وصمت قال احسنت اخرجه النسائي واخرجه الدارقطني عنها بلفظ  
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقصر في السفر ويتم ويصوم ويفطر ظن  
صححة ما ذهب اليه الشافعي من صححة الاتمام في السفر وانه عزيمة وان الاتيان  
بالركعتين رخصة مجزية عن الاتيان بالاربع فعملنا بتحقيقه ما ذكرته من الادلة



قبول \* والجواب عنه ان نفي الجناح عنهم لتطيب انفسهم لانهم كانوا في مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر ( وسقوط حرمة الحجر والميتة في حق المضطر والمكروه ) لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحته كأنه قال انها

لعدم احتمالها التأويل وقلنا بان صلاة المسافر بقاؤه على اصل مشروعيتها ولم يعتبر بالزيادة وعملنا بظواهر ما ذكرناه من الادلة لاحتمال التأويل والترجيح الاول واخذنا منه صحة اطلاق اسم الرخصة عليها وسميناها اسقاطا مجازا على معنى ان الزيادة وان شرعت في صلاة الاصل وهي الحضر ولكن لم يشرع في صلاة السفر تحقيقا فهي رخصة اسقاط شيء كان من حقه ان يشرع طردا للمشروعية ولكنه لم يشرع تحقيقا لعدم المشروعية اصلا فعملنا فيما لا يحتمل التأويل وهو ما ذكرته من الادلة وفيما يحتمل التأويل وهو التسمية بما يحتمل التأويل وهو ما ذكرناه من الادلة عملا بالدليلين وجمعا بين الطريقتين ( قوله والجواب الخ ) يعني لفظ الجناح وان كان ظاهره يفيد ما قاله ولكنهم لما كانوا الغوا الاتمام فكانوا مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر فبقي عنهم الجناح لتطيب انفسهم بالقصر والحمل على هذا واجب عملا بالدلائل بقدر الامكان وصار هذا نظير قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما فانه وان كان مذكورا بلفظ الجناح لكن جعل الشافعي ومالك الطواف بهما ركنا بما لاح لهما من الدلائل غيره والآن سلمنا ان لفظ الجناح لا يفيد الا الاباحة لم يضر ما نحن فيه لان الاباحة ثبتت به والوجوب بما ذكرناه اذ لا تنافي بينهما لشمول الوجوب الاباحة هكذا قيل وفيه نظر واجب ايضا بان المراد بالقصر في الآية قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود لا قصر ذات الصلاة وانما حملناه على قصر الاحوال توفيقا بين قول الرسول والآية والا كيف يستقيم امر الرسول مطلقا بالقصر وهو مشروط في الآية بحال المخافة ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجمعين على ان الآية في قصر اجزاء الصلاة اللهم الا ان يقال انما حملناه على ذلك وعدلنا عن الحقيقة الى المجاز للحديث المشهور وهو حديث عائشة رضی الله عنها ودعوى الشهرة يكفي الاثبات ليتلقى الائمة له بالقبول والعمل به وان منعها الخصم فانه لا يضرنا ( قوله لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه الخ ) في هذا الاستثناء ثلاثة اوجه لانه اما تكلم بالباقي بعد التيسر فيكون المعنى حرمت عليكم هذه

( قوله والجواب عنه )  
ان نفي الجناح عنهم  
لتطيب انفسهم ( يعني  
فالقصر على قدر ما يحتاج  
اليه في اداء ذلك المقصود  
والا فالقطع بالقصر ايضا  
يفيد ذلك بلاشبهة



محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار \* فان قلت يشكل هذا بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة \* قلت انه استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليه غضب من الله الا من اكره فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل واهذا لو صبر يكون شهيدا وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابي يوسف والشافعي لا تسقط ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلااسم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذة عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا يأكل حراما فشرب خمرا حالة الاضطرار فندمهم يحث

(قوله وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا يأكل حراما فشرب خمرا حالة الاضطرار) كان الظاهر ان يقول فاكل ميتة لان الشرب غير الاكل فلا يظهر ترتب الحث على ما نحن فيه ثم ان فائدة الخلاف تظهر ايضا فيما اذا صبر حتى مات لا يكون آثما عندهم ويكون آثما عندنا

الاشياء حالة الاختيار لاحالة الضرورة فتكون في حالة الضرورة باقية على الاباحة الاصلية بقوله تعالى خلق لكم مافي الارض جميعا واما ما بقى من الالنبات السابق فيكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار لانه الاستثناء واما ان يكون مفرغا من الحظر اباحة فيكون المعنى ان هذه الاشياء محرمة حالة الاختيار مباحة حالة الاضطرار على ان ما في الاضطرار مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم فيكون المعنى فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حالة اضطراركم اليه والحاصل ان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم ليكون فصل لكم الاشياء التي حرم كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يفصل لانه ليس بجرام لاداء المعنى من قوله ما حرم عليكم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لاعن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان (قوله انه استثناء من الغضب) اي لا من الحظر حتى يدل على الاباحة اذ التقدير والله اعلم من كفر بالله من بعد ايمانه فعليه غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فينتفي عنه الغضب والعقاب ولا يلزم من انتفاءهما الاباحة كما عرفت في النوع الاول من الرخص قال في الكشاف وقد جوزوا ان يكون من كفر بالله شرطا مبتدأ محذوف الوجوب لان جواب من شرح دال عليه فكأنه قيل من كفر بالله فعليه غضب من الله الا من اكره ولكن من شرح الخ وذكر وجه آخر وهو انه استثناء من كلام سابق وحاصل معناه انما يفترى الكذب من كفر بالله فاستثنى منه المكروه فلم يدخل تحت حكم الافتراء وعلى هذا الوجه ايضا لا يكون استثناء من الحرمة (قوله دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة) لان ترتيب المغفرة على ذلك يقتضى سبقية الذنب وهي يستدعي قيام الحرمة والمؤاخذة رحمة من الله تعالى على عباده كما في الاكراه على الكفر (قوله وفائدة الخلاف تظهر) في شيئين



وعندنا لا يحنث \* والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار  
ان الاضرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع تناول زائدا  
على قدر الحاجة لان من ابتلى بحالة الحمصة يعسر عليه رعاية قدر الحاجة  
{ وسقوط غسل الرجل في مدة المسح } لان استئثار القدم بالخف يمنع سرية  
الحدث الى القدم واذا لم يحل الحدث القدم لا يجب الغسل والمسح شرع

احدهما انه لو حلف لا يأكل حراما فاكل ميتة او شرب خمر ا حالة الاضرار  
حنث عندهم ولا يحنث عندنا والثاني انه لو صبر عن تناول من هذه الاشياء  
حالة الاضرار حتى هلك اثم عندنا ولا يأنم عندهم فهي عندهم رخصة حقيقة  
لما في مقابلتها من العزيمة المشروعة وهي الانكفاف عن الجريمة القائمة وعندنا  
هي رخصة مجازا اذ ليس في مقابلتها عزيمة مشروعة اذ لا حرمة ليتصور  
الانكفاف عنها لان حرمة الحر لصيانة عقله عن الاختلاط وحرمة الميتة  
لصيانة نفسه وبدنه عن تعدية خبث الميتة اليه باكلها فاذا خاف على نفسه  
الهلاك بالامتناع عنهما ارتفعت الحرمة اذ لا يستقيم صيانة البعض بفوات الكل  
لا في فوات الكل فوات ذلك البعض المطلوب صيانة فيعود الامر على موضوعه  
بالنقض واذا ارتفعت الحرمة لم يكن بالصبر على الهلاك مؤديا حق الله تعالى  
لسقوطه بل كان مضيقا نفسه بالغاية الى التهلكة بالضرورة فكان آثما  
**(قوله والجواب الخ)** قاله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاسوت الزائد  
على قدر الحاجة وفيه شيء فان معنى الآية من دعت الضرورة الى تناول  
شيء من هذه المحرمات المذكورة في مجاعة غير مائل الى مايؤتممه وهو ان يأكل  
سد الرمق فان الله غفور يعفر له ماأكل مما حرم عليه حين اضطر اليه رحيم  
باوليائه في الرخصة لهم في ذلك كذا قاله ابن عباس رضى الله عنهما للتناول  
وحينئذ فالمغفرة اتماما في القدر الذي يسد به الرمق لا للزائد عليه فتأمل  
**﴿قوله وسقوط غسل الرجلين في مدة المسح﴾** اعلم ان سقوط غسل الرجلين  
عمن كان متحققا في مدة المسح رخصة اسقاط لان الشرع اخرج السبب وهو  
الحدث عن كونه عاملا في الرجل مادامت مستترة بالخف وجعل الخف مانعا  
من سرية الحدث الى القدم لانه اثبت الحدث بالرجل واوجب غسلها ثم اناب  
المسح منابه ولكن بقي اصل السبب موجبا في الجملة نظرا الى حالة عدم الخف  
فكانت رخصة المسح بذلك رخصة اسقاط ولكن لو اتى بالعزيمة بعد مارأى  
جواز المسح كان اولى لانه اسبق \* فان قلت فاذا يخرج عن ان يكون رخصة  
اسقاط لان رخصة الاسقاط لا يكون العزيمة مشروعة بها كالتصريح وتكون  
رخصة الترفيه \* قلت قبل العزيمة اتماما لم يبق مشروعة مادام متحققا فاذا نزع



ليسر ابتداء لان الواجب من غسل الرجل يتأدى به ولهذا شرط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل يتأدى بالمسح لما شرط ذلك

### فصل الامر والنهي باقسامهما

من الامر الموقت والمطلق وكونه واجبا موسعا او مضيقا وغير ذلك والنهي عن الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا لعينه او لغيره ونحو ذلك ( اطلب الاحكام ) المراد بها الامور المحكوم بها وهي العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان يقال ان الحكم صار علما للمحكوم به عرفا

صارت مشروعة والفوات انما هو باعتبار النزع والغسل هذا ولكن في عد هذه الرخصة من رخصة الاسقاط نظر ظاهر لما صرحوا به في عامة الكتب في انه اذا حفر الماء فدخل الماء خفيه فان غسل اكثر قدميه بطل مسحه وانه اذا تكلف غسل رجله داخل الخفين من غير نزع اجزأه ذلك عن الغسل حتى لا يلزم النزع والغسل ثانيا عند انقضاء المدة فلو كان المسح رخصة اسقاط لما بطل مسحه وللزم بطلان هذا الغسل بمضى المدة ولزم النزع لوقوع الغسل غير معتد به وفيه شيء لانه ذكر في الظهيرية لو ادخل يديه تحت الجر موقين فمسح على الخفين لم يجز والحق ان رخصة المسح على الخفين انما هي رخصة ترفيه لارخصة اسقاط ولا يضر في ذلك عدمهما في رخصة الاسقاط لجواز ان يكون ذلك مجازا باعتبار الصورة لاحقيقة باعتبار المعنى ويمكن ان يجاب عن اصل النظر بان الغسل داخل الخفين انما وقع معتبرا باعتبار قيام الشبهة وهو انكشاف القدم مع ارادة ما لا يحل الا بالطهارة بشرط الحدث في الجملة نظرا اليه في غير حالة لبس الخفين او الى غيره ممن لم يكن لابسا للخف وهو الاشبه كما مر في فصل رخصة المسافر ولا يضر ان يكون من نوعها ويسمى مع ذلك رخصة اسقاط ايضا لسقوط توجه الخطاب اليه بالغسل مع اعتباره منه اذا اتى به كما عرف فيمن لا يجب عليه الجمعة كالعبد والمرأة والمريض والمسافر وغيرهم اذا اتى لها حيث تصح منه وتكون مسقطا لفرض الوقت والظهر والله اعلم

### فصل

لما فرغ من الاحكام اخذ يتكلم على اسبابها وانما اخرها عنها وان كانت متقدمة لوجود الكلام عليها لانها علامات لها وماله العلامة اهم في التقديم من العلامة او نقول لما فرغ من بيان الادلة والاحكام اولها بما له شبه بهما وهو الاسباب ( قوله ويمكن ان يقال ان الحكم صار علما للمحكوم به عرفا )

( قوله لما شرط ذلك )  
كافي مسح الجباير

( قوله ويمكن ان يقال ان الحكم صار علما للمحكوم به عرفا ) على هذا يكون حقيقة عرفية وعلى الاول يكون مجازا لغويا كضرب العين بمعنى مضروبه



(المشروعة ولها) أي للاحكام (اسباب) والمراد بها العلة الشرعية مجازا  
لا الاسباب الحقيقية التي لا يضاف اليها وجود الاحكام

لان الحكم يطلق ويراد به المحكوم وهي النسبة الإيجابية والسلبية  
انما توجد وتحصل منه لانك اذا قلت زيد قائم او ليس بقائم والحكم وهو  
نسبة القيام او سلبه اخذت من قائم او ليس بقائم ويطلق ويراد به النسبة وهو  
المشهور ﴿قوله﴾ ولها اسباب ﴿﴾ اختلف العلماء رحمهم الله تعالى هل الاحكام  
المشروعة اسباب أم لا فذهب عامة ائمتنا وبعض الشافعي وعامة المتكلمين الى  
الانبات مطلقا وذهب بعضهم الى النفي مطلقا وذهب جمهور الاشعرية الى  
الانبات في العقوبات وحقوق العباد والى النفي في العبادات وبما يشهد بوضع  
الاسباب وجوب الصلاة على من نام وقت الصلاة كاملا وعلى من اغشى عليه  
او جن اقل من يوم وليلة ووجوب صوم رمضان على من جن ولم يستقرقه  
جنونه ووجوب الزكاة عندهم على الصبي ووجوب العشر وصدقة الفطر عليه  
عند جميع الفقهاء مع سقط الخطاب عنه في الجميع لعدم الاهلية (قوله) والمراد  
بها العلة الشرعية مجازا لان الحقيقي وهو الذي يخلل بينه وبين الحكم  
واسطة يعني سبب وجوب الايمان بالله اى التصديق والاقرار بوجوده  
وحدانيته تعالى وسائر صفاته على ماورد به النقل وشهد به العقل حدوث  
العالم اى ككون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض  
مسبوqa بالقوم ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذى هو  
فعل العلة للوجود الصانع له او وحدانيته او غير ذلك مما هو اذكى وذلك  
ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعاً  
للتسلسل ثم وجوب الايمان بنبى عن جميع الكمالات وينفى جميع النقائص ويكون  
جميع الممكنات باسرها ماشوهد منها وما لم يشاهد علما وعلامة بها يعلم وجود  
صانعها سميت علما ولاخفاء فى ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه  
نسب الى سبب ظاهري تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاملهم  
لئلا يكون لهم تثبت بعدم ظهور السبب \* فان قيل لو كان السبب هو الحدوث  
الزمانى كما فسرتوه لا يبقى القول بوجوب الايمان بالله تعالى من القائلين  
بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه  
\* قلنا وليس فى العبارة ما يدل على انحصار السببية فيه بالنسبة الى كل واحد  
بل مراتب الناس فى ذلك متفاوتة ولئن سلم فهو باعتبار شدة الوضوح  
وكثرة الوقوع وعدم الانقطاع اذ ما من احد الا وهو شاهد نفسه والسموات

(قوله) والمراد بها العلة  
الشرعية) قال فى التحقيق  
لانها هى الموجبة للاحكام  
ظاهر الكن المشايخ اختاروا  
لفظ السبب لانها اعلم انتهى  
والظاهر ان الاعمية على  
المعنى اللغوى للسبب وهو  
ما يتوصل به الى الشئ  
والافعال صلتح مقابل للعلة  
ولا يعمها كما حقق نفسه  
ايضا فى محله وما اختاره  
الشارح من حمله على المحل  
يكون على المصطلح بقى  
ان كلام صاحب التوضيح  
صريح فى ان ما يرتب عليه  
الحكم ان كان شيئا لا يدرك  
العقل تأثيره ولا يكون  
بصنع المكلف كالوقت  
للصلاة يختص باسم السبب  
فحمل الاسباب ههنا مجازا  
عن العلة على الاطلاق  
غير مناسب كما لا يخفى ولعل  
هذا هو الحامل صاحب  
التحقيق على حمل السبب  
على المعنى اللغوى فليتدبر



( تضاف اليها ) اى الاحكام الى الاسباب ( من حدوث العالم ) بيان للاسباب ( والوقت وملك المسال وايام شهر رمضان والرأس الذى يمونه ويلى عليه البيت والارض النامية بالخارج تحقيقا وتقديرا والصلاة وتعلق البقاء المقدور بالتعاطى ) الى هنا اشارة الى الاسباب ( للايمان ) هذا شروع الى عد المسببات الى قوله بالمعاملات على طريق اللف والنشر يعنى سبب وجوب الايمان بالله تعالى حدوث العالم لانه يدل على الصنعة وهى تدل على الصانع كما قال عمر رضى الله عنه البعرة تدل على البعير وآثار المشى تدل على المسير وهذا الهيكلى العلوى والمركز السفلى اما يدلان على الصانع العليم الخبير ( والصلاة ) هذا متعلق بقوله والوقت يعنى سبب وجوب الصلاة بإحجاب الله تعالى فى حقنا الوقت ولهذا يضاف الصلاة اليه ويقال صلاة الفجر ونحوها ( والزكاة ) يعنى سبب وجوب الزكاة ملك المال الذى هو النصاب المغنى التامى الزائد على قدر الحاجة ( والصوم ) يعنى سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل الاضافة اليه

والارضين واليه الاشارة بقوله تعالى سزيمهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وكذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الانفس والآفاق ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادران عن النظر والتأمل اذ لو امتنع صحته لامتنع مانع شرعى وذلك فى الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا ولا يضر فى عدم كونه مخاطبا بالايمان لعدم التكليف المعتبر فى الخطاب لان الاداء يحتمل السقوط بالعوارض كما فى من اراد ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة التوحيد على ان صحة الاداء انما تنبى على كونه مشروعا فى حق المؤدى لاعلى كونه واجبا عليه كما فى جمعة المسافرين ( قوله يعنى سبب وجوب الزكاة ملك المال الذى هو النصاب المغنى التامى الزائد على قدر الحاجة ) وانما اشترط فيه النماء ليتكامل المغنى به الا ان النماء امر باطن فاقم سببه وهو الحول مقامه فى الشرطية فصار شرطا للوجوب مع كونه سببا للنماء فيتجدد النماء بتجدده ويتجدد النماء بتجدد المال او المال لهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون لتكرر الوجوب بتكرر الحول تكرارا للحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط ( قوله والصوم الخ ) اتفق المتأخرون من مشايخنا كالقاضى ابى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدور الاسلام ومن تابعهم على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخوله لا قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس الائمة السرخسى رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود الشهر ليلا كان او نهارا لان الشهر اسم

( قوله يعنى سبب وجوب الصوم شهر رمضان الخ ) ثم ان المشايخ رحمهم الله بعدما اتفقوا على ذلك اختلفوا فى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى فى السببية الايام والليالى او الايام فقط دون الليالى فذهب الى الاول شمس الائمة السرخسى رحمه الله والى الثانى القاضى الامام ابوزيد وفخر الاسلام وصدور الاسلام وبعدهم رحمه الله الايرى الى قوله وايام شهر رمضان والظاهر ان كلام الشارح هنا منتظم للمذهبين جميعا



وتكرره بتكرره الا ان الله تعالى لما اخرج الليل عن محمية الصوم بقوله تعالى  
 فالآن باشروهن وكلوا واشربوا حتى الآية بقي الايام محلا للصوم ( وصدقة  
 الفطر ) اى سبب وجوبها على المسلم الرأس الذى يمونه اى يقوم بكفائته

للمجموع وسببه باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك ثابت للايام والليالى جميعا  
 ولهذا وجب القضاء على من كان اهلا ثم جن وافاق بعد مضي الشهر وصحة  
 النية بعد تحقق جزء من اول ليلة منه ولم تصح قبله ولا يلزم صحة الصوم ليلا اذ ليس  
 من حكم السبب جواز الاداء فيه وذهب الاكثرون كالقاضي ابى زيد وفخر  
 الاسلام وصدر الاسلام ومن وافقهم الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون  
 الليالى وكل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الذى لا يتجزى من اول كل يوم  
 سبب لصومه يعنى ذلك اليوم لان صومه كل يوم عبادة على حدة تختص باختصاصه  
 بشرائط وجوده بالانتقاض بطريان نواقضه فيجب تعلقه بسبب على حدة واجيب  
 عن كلام شمس الأئمة بان القضاء انما يلزم المجنون المذكور لادراكه النهار دون الليل  
 لانه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه القضاء عند تضاعف  
 الواجب دفعا للخرج وذلك انما هو باستغراق الجنون مجموع الشهر ولم يوجد  
 بان النية انما صححت في الليل باعتبار تبعية النهار في حق هذا الحكم ضرورة تعذر  
 اقترانها بالجزء الاول من الصوم ولا ضرورة فيما نحن قائل ( قوله اى سبب  
 وجوبها على المسلم الرأس الذى يمونه ) ويلى عليه والفطر انما هو شرط لقوله  
 عليه السلام ادوا عن يمينون فان عن اما لا يتزاع الحكم عن السبب اول التزاع  
 الحكم عن المحل الواجب عليه الحق بان يجب على محل ثم يؤديه عنه  
 غيره بطريق النيابة كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل والحديث على المعنى  
 الثانى باطل لانه يقتضى الوجوب على العبد والكافر والفقير الذى يكون في مؤنة  
 المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمينون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا  
 فلا يكلف له يوجب اليه والكافر ليس من اهل القرية والفقير ممن يجب له فلا يجب  
 عليه فتعين الحمل على المعنى الاول لتضاعف الواجب بتضاعف الرأس \* فان قلت  
 الصدقة كما اضيف الى الرأس اضيف الى الفطر بل الاضافة الى الفطر اشهر  
 والاضافة دليل السببية وايضا الواجب يتكرر بتكرر الوقت مع اتخاذ الرأس  
 كما يتكرر بتكرر الرأس مع اتخاذ الوقت فلم جعلتم الرأس سببيا والفطر شرطا  
 دون العكس فالجواب بوصف المؤنة يرجع سببية الرأس لان تعلق الحكم  
 بوصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عن يمينون يشعر بان هذه الصدقة يجب  
 وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن يلى اليه كالعييد والبهائم اذ الرأس هو المحتاج



( قوله وعدم زرعها )  
فيه ما فيه والظاهر ان  
الوصلية سائطة من قلعه  
الشريف ولفظ عدم على  
صيغة الفعل

وبلى عليه وازادتها الى الفطر مجاز لانه شرط ( والحج ) يعنى سبب وجوب  
الحج البيت بدليل اضافته اليه ( والعشر ) يعنى سبب وجوب العشر للارض  
النامية بالخارج تحقيقا اى الارض التى فيها شئ من الزرع حقيقة حتى لايجب  
اذا اصطلح الزرع آفة ولهذا يضاف اليها يقال عشر الارض ويتكرر الوجوب  
بتكرر النماء ( والخارج ) اى سبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء  
التقديرى بالممكن من الزراعة وعدم زرعها ( والطهارة ) اى سبب وجوب  
الطهارة الصلاة حتى يقال طهارة الصلاة غير انها لايجب الا على المحدث

الى المؤنة دون الوقت واما تكرر الوجوب عند تكرر الوقت فليس لتكرر الوقت  
حتى يكون سببا لتكرر الرأس تقديرا فان الرأس لما صار سببا بوصف المؤنة وهى  
يتجدد فى كل وقت كان الرأس بمنزلة متجدد تقديرا لتجدد المؤنة كالنصاب لما صار سببا  
يوصف النماء كالتجدد عند تجدد النماء بحولان الحول حتى تكرر وجوب الزكاة  
بتكرر الحول فى نصاب واحد لا باعتبار ان الحول سبب بل هو شرط الا انه اقيم  
مقام الاداء يسيرا لكون النماء يتجدد بتجدده كما مر فى سبب الزكاة هذا وقال الشافعى  
السبب الفطر وقد اخذنا ذلك دليله مع الجواب عنه فتنبه له ( قوله يعنى سبب  
وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه ) فالوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة  
شرط لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة **قوله**  
والعشر الحج سبب كل من العشر والخارج هو الارض النامية لاضافتهما اليها  
( قوله اى سبب وجوب الطهارة ) اى ارادتها بشرط الحدوث لترتيبها عليها  
فى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم اى اذا اردتم القيام الى الصلاة  
وانتم محدثون ومثل هذا يشعر بالسببية لانفس الصلاة والالكانت متقدمة  
عليها ضرورة تقدم السبب على المسبب ولا الحدوث لان سبب الشئ ما يفضى  
اليه ويلزمه والحدوث مزيل للطهارة ومناف لها وقد يقال انه سبب لوجوبها  
لالعينا فيكون اذن مفضيا اليه لامناقباله ويحاج بان الكلام فيما هو سبب لعينها  
فيم ما ليس منها واجب كطهارة النافلة لانها هو واجب منها فقط لان مبنى وضع  
الاسباب على العموم دون الخصوص وانما كان الحدوث شرطا لها لان الغرض  
من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدى الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها  
الاعلى تقدير عدمها وذلك بالحدوث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدوث  
وهو دليل كونه شرطا ولهذا لو توضع من غير وجوب كما لو توضع قبل وقت  
الصلاة واستدام الى ما بعد دخول الوقت جازت بها لان المعتبر فى الشرط هو  
الوجود دون الوجوب قصدا ولم يقصد \* فان قيل لو كان الحدوث شرطا لوجوب  
الطهارة وهى شرط للصلاة لكان الحدوث شرطا للصلاة لان شرط الشرط شرط  
وهو محال لانه يلزم منه توقف صحة الصلاة على وجود الحدوث والطهارة

( قوله ويتكرر الوجوب  
بتكرر النماء ) اقول  
هذا يستلزم ان يكون  
النماء هو السبب لا الارض  
وهو خلاف ما جزم به  
آفا ويمكن ان يحاج عنه  
بانه اذا تكرر النماء تكررت  
الارض حكما وان ما ذكره  
من ان سبب العشر الارض  
النامية بالخارج تحقيقا فهو  
تجاوز عن ان سببه نماؤها به  
تحقيقا لان الارض واحدة  
والعشر يتكرر والمسبب  
لا يتكرر الا بتكرر سببه  
فلا بد وان يكون ذلك  
النماء هو السبب وان يكون  
ما ذكره تجاوزا بواسطة  
اضافتهم العشر اليها تجاوزا  
وان لم تكن سببا حقيقة  
هكذا والحق ان القول  
بتكرر الارض حكما  
بتكرر النماء لتصحيح كونها  
سببا لشيء متكرر تكلف  
مستغنى عنه بما ذكرناه  
من اعتبار النماء سببا حقيقة  
لتكرره حقيقة



( والمعاملات ) اى سبب مشروعية المعاملات تعلق ببقاء المقدور بتعاطي  
اى سببها توقف بقاء العالم المقدور بتقدير الله الى يوم القيامة على تعاطي  
الناس بعضهم لبعض الاشياء التى يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان  
وبقاؤه يكون بالتناسل بالازدواج وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات ( واسباب  
العقوبات والحدود ) قيل هذا عطف لليان لان العقوبات هى الحدود ولكن  
الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لان العقوبات  
اعم من الحدود فان القصاص والجزية وغيرها عقوبات وليست بمحدود  
( والكفارات ما نسبت ) العقوبات والكفارات ( اليه

وبينهما منافاة \* فالجواب ان شرط الصلاة وجود الطهارة لا وجوبها  
والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها هذا والتحقيق ان سبب  
الطهارة وجوب الصلاة لاستلزام وجوب الشيء وجوب مقدمته لا الارادة  
لعدم استلزامها الوجوب هذا فى الفرض اما النقل فسبب وجوبها الارادة  
الجازمة المستتعبة للشروع لعدم الوجوب قبل الشروع ( قوله اى سبب  
مشروعية المعاملات ) الخمس وهى المعاوضات والمناكحات والمخاصمات والامانات  
والشركات ( قوله تعلق بقاء المقدور ) اى المحكوم من الله تعالى وهو بقاء العالم الى  
قيام الساعة وبيان ذلك ان الله تعالى قدر بهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء  
الى يوم القيامة وهو مبنى على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لقرط  
اعتدال مزاجه يفتقر الى امور صناعية فى الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر  
الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج لها التوالد والتناسل الى ازدواج  
بين الذكور والاناث وقيام المصالح وكل ذلك يحتاج الى اصول كلية مقررة  
من عند الشارع بها يحفظ العدل بينهم فى باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع  
والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهى ما يلائمه ويفض على من  
يزاحمه فيقع الجور ويحتل امر النظام فلهمذا السبب شرعت المعاملات ( قوله  
الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة والروح ) فيها من عطف الخاص  
على العام وبعضهم جعله من عطف الجزء على الكل وليس بظاهر ( قوله ما نسبت  
العقوبات والكفارات اليه ) والحاصل ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب  
الحدود والعقوبات المحض محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب  
الكفارات الامور الدائرة بين الحظر والاباحة لما فيها من معنى العبادة والعقوبة  
\* فان قلت ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها  
دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقى هو الحدث واليمين سبب  
مجازى قلنا انما الكلام ههنا على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر  
صاحب الكشف ان سبب الكفارات هو اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها

( قوله على تعاطي الناس  
بعضهم لبعض الاشياء  
التى الخ ) فسر المصنف  
فى الشرح تعاطي المعاملات  
بتناولها ومباشرتها وكذا  
صاحب التحقيق وقال  
هو من قولك فلان يتعاطى  
كذا اى يخوض فيه  
ويتساوله وهو موافق  
لما فى الصحاح ولا يذهب  
عليك ان قول الشارح  
بعضهم لبعض غير ملائم  
لذلك فالاولى طرحه  
واسقاطه ( قوله وغيرهما )  
كالتعزير

( قوله قيل هذا عطف لليان )  
اى لاجله واعلم انه اذا  
كان من قبيل ما فيه عطف  
الخاص على العام كالاتية  
الاتية فمافيه من العطف  
فهو لا يخلو عن بيان وان  
لم يكن عطف بيان فافهم



من قتل) بالعمديان لما وهو سبب للقصاص (وزنا) اى سبب الرجم زنا المحصن  
وسبب جلد المائة زنا غير المحصن (وسرقة) اى سبب قطع اليد السرقة ( وامر  
دائر بين الحظر والاباحة ) اى يكون مباحا من وجه محظورا من وجه آخر  
يعنى الكفارات دائرة بين العباداة والعقوبة اما معنى العباداة فلأنها تؤدى  
بالصوم ويشترط نيتها وفوض اداؤها الى من وجبت عليه واما معنى العقوبة  
فلأنها لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان يكون  
سببها دائرة بين الحظر والاباحة ليكون معنى العباداة مضافا الى صفة الاباحة  
ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر ( كالقتل خطأ ) فانه من حيث الصورة  
رمى الى صيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور لانه اصاب آدميا  
( والافطار عمدا ) فى رمضان فانه مباح من حيث انه يلاقى ما هو مملوك  
ومحظور من حيث انه جنابة على الصوم فيصلح سببا للكفارة ( وانما يعرف  
السبب بنسبة الحكم اليه ) اى باضافة الحكم الى السبب ( وتعلق به ) اى  
تعلق الحكم بالسبب ( لان الاصل فى اضافة الشيء الى الشيء ان يكون ) اى

( قوله بالعمد ) كذا  
فى الشروح الاكمل ولعله  
لولا يقيد ذلك لكان  
اولى اذ الظاهر دخول  
الدية ايضا فى العقوبات  
فينبى ان يعمم القتل  
لعمد والخطا كعمم الزنا  
للتوعين ( قوله وفوض  
اداؤها الى من وجبت  
عليه ) اى فوض اداء  
الكفارة الى من وجبت  
عليه العباداة ( قوله من  
حيث انه يلاقى ما هو مملوك )  
وهو فعل نفسه ( قوله اى  
تعلق الحكم بالسبب ) بان  
لا يوجد بدونه ويتكرر  
بتكرره

﴿ قوله من قتل ﴾ هذا بيان ما نسبت العقوبات اليه ﴿ قوله وزنا وسرقة ﴾  
هذا بيان ما ينسب الحدود اليه فان الزنا سبب الرجم والجلد لاضافتهما اليه اذ يقال  
فى كل منهما انه حد الزنا وكذا السرقة لاضافة حد الثمانين اليه فيقال لها حد  
القذف وشرب الخمر لاضافة الحد اليه فيقال حد الخمر وهذا لان هذه الانواع  
من الابدان قد شرعت ومرتبة على هذه الجنائيات فكان لهذه الجنائيات تأثير  
فى ايجاب تلك الابدان وكانت اسبابها ﴿ قوله وامر دائر بين الحظر والاباحة ﴾  
هذا بيان ما ينسب اليه الكفارات ( قوله ليكون معنى العباداة مضافا الى صفة  
الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر ) عملا بموجب الملازمة بين الاثر  
والمؤثر ﴿ قوله والافطار عمدا فى رمضان فانه مباح الخ ﴾ ولا يشكل عليه الافطار  
لغيره مباح كالزنا وشرب الخمر لان الموجب للكفارة فى الحقيقة انما هو فطره وهو  
مباح فى ذاته محظور فى بعض محاله واوقاته مع ما يضم الى الاباحة الذاتية من المحال  
والافات فى انفسها ما فى بعض الاحوال ( قوله اى تعلق الحكم بالسبب ) بان  
لا يوجد بدونه ويتكرر بتكرره يعنى كان الاضافة يدل على السببية كذلك يدل  
تعلق الشيء بالشيء وتكرره بتكرره عليها ايضا لان الامور تضاف الى الاسباب  
الظاهرة ولما تكرر الحكم بتكرره دل على انه حادث اذ هو السبب الظاهر لحدوثه  
﴿ قوله لان الاصل فى اضافة الشيء الى الشيء ان يكون ﴾ اى المضاف اليه سبب للمضاف  
سببية يكون بها المضاف حادثا بالمضاف اليه واذا قيل كسب فلان علم ان فلانا سبب  
الكسب وان الكسب حدث بفعله واختياره لان الاضافة موضوعة للتمييز وهو  
انما يحصل بالاضافة الى اخص الاشياء واخص الاشياء بالحكم سببه لانه حادث به

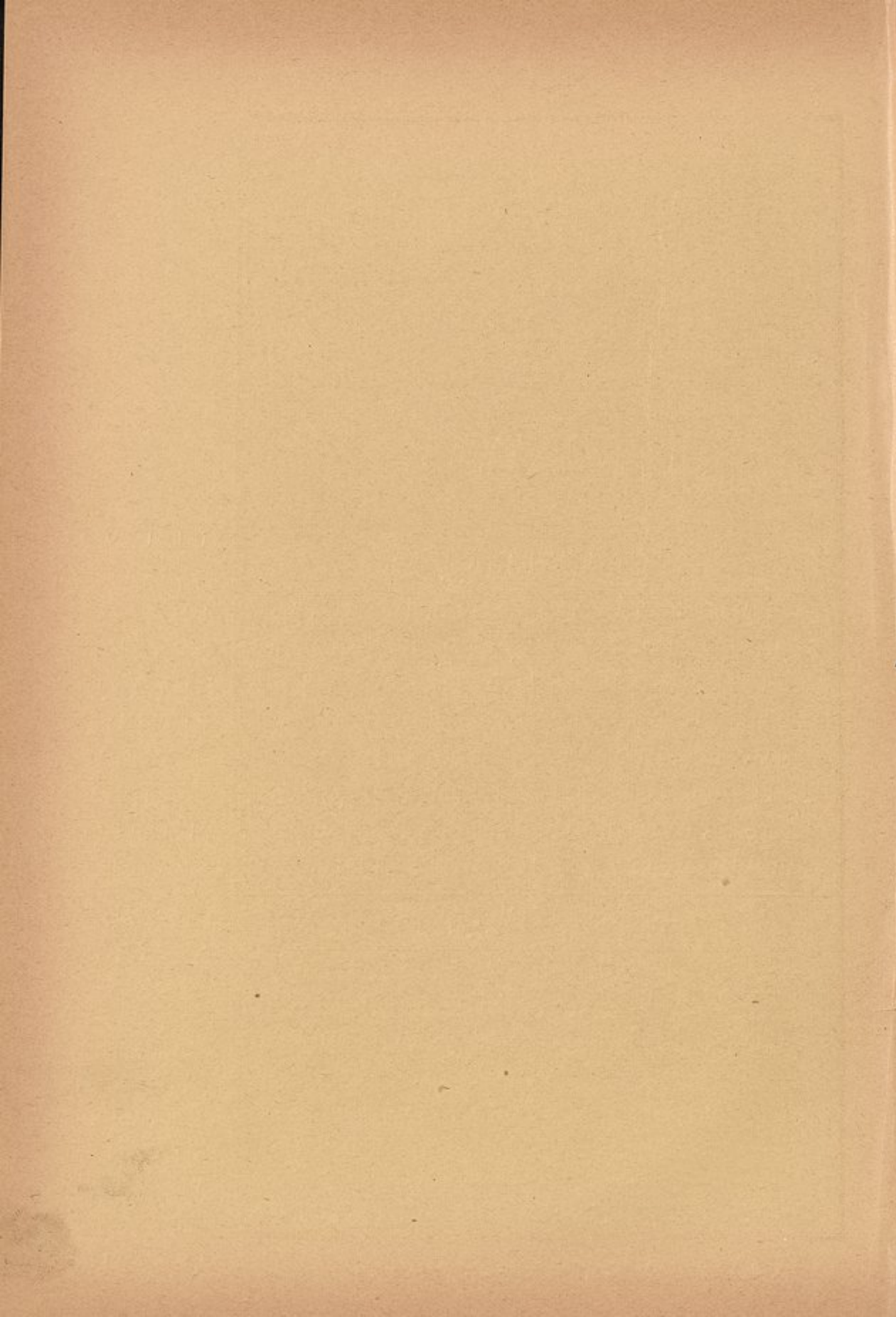


الشيء المضاف اليه ( سبب له ) اى للمضاف وحادثا به كما يقال كسب فلان لان الاضافة للتمييز وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم وهو سببه ( وانما يضاف الى الشرط مجازا ) لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال مجاورة فلاشك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقة واتصاله بالشرط يكون مجازا ( كصدقة الفطر وحجة الاسلام ) سبب الاول الرأس وسبب الثانى البيت والفطر والاسلام شرطان للوجوب هذا الذى ذكر من بيان الاسباب طريقة المتأخرين واما المتقدمون من مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادة نعم الله علينا شكرا لها فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود فى النطق وكال العقل والصلاة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقضاء الشهور والزكاة وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت

هذا واعترض بان المضاف فى قواهم صلاة الظهر هو العبادة لا وجوبها والوجوب مضاف الى العبادة وليست سببها فاهو مضاف سبب وماهو سبب ليس بمضاف واجيب بان الاضافة لما دلت على سببية المضاف اليه للمضاف فاما ان يكون سببا لوجوده او لوجوبه والاول باطل لان ذلك بالفاعل ولا تأثير للوقت فيه فتعين الثانى وهو المطلوب ﴿ قوله ﴾ وانما يضاف الى الشرط مجازا ﴿ هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يكون اضافة الشيء الى الشيء دليل السببية ونحن نجد الاضافة الى الشرط فقال انما يضاف اى الحكم الى الشرط مجازا بعلاقة المجاوزة لان الحكم يوجد عنده كما يوجد عند العلة والحاصل ان الاضافة انما تكون علامة السببية اذا لم يكن غير المضاف اليه اولى بالسببية كما فى صدقة الفطر وحجة الاسلام فان الرأس والبيت اولى بالسببية من الفطر والاسلام كما مر بيانه ﴿ قوله ﴾ لان اتصال الحكم بالسبب الخ هذا لتعليل لجعل اضافة الحكم الى السببية دون الشرط وحاصله انما جعلنا الاصل فى الاضافة اضافة الحكم الى السبب دون الشرط مع ان لكل منهما اتصالا بالحكم لان اتصال الحكم بالسبب وتعلقه به اشد من تعلقه بالشرط لان تعلقه به تعلق ثبوت ووجود وتعلقه بالشرط تعلق مجاورة وما بالوجود اولى بجعل الاضافة فيه حقيقة مما هو بالمجاورة لا بتناؤها على الاختصاص وهو بالسبب اتم واكمل منه باقصال الشرط وما كان اسم كان بالحقيقة اولى ﴿ قوله ﴾ واما المتقدمون من مشايخنا الخ ﴿ قيل طريقة المتقدمين قريبة من طريقة المتأخرين لان هؤلاء لا ينفون ان لهذه الاشياء اسبابا ظاهرة والمتأخرون ان تجدد الهم هو السبب فى الحقيقة ولكن هؤلاء تعرضوا للسبب الحقيقى واولئك تعرضوا للظاهرى وفيه نظر فان المتأخرين يقولون السبب الحقيقى ايجاب الله تعالى وهو غيب عنا ﴿ تم الجزء الاول ويليه الجزء الثانى ان شاء الله تعالى \* اوله باب بيان اقسام السنة ١

( قوله وحادثا ) اى حادثا به  
ثم الظاهر انه عطف على قوله  
سببها ولكنه يتعكس المعنى  
لان الحادث انما هو المضاف  
لا المضاف اليه وعبرة  
صاحب التحقيق وان  
يكون الشيء المضاف حادثا  
بالمضاف اليه ( قوله والحج  
وجب شكر النعمة البيت )  
فان الله تعالى لما اضافة  
الى نفسه كرامة له صار  
امان الخالق لحرمة فوجب  
زيارته اداء لشكر هذه  
النعمة وتحصيلا للامان  
من الميزان







بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

﴿ باب بیان اقسام السنة ﴾

لما فرغ من بیان اقسام الكتاب شرع في بیان اقسام السنة لانها تالية وهي تطلق على قول الرسول عليه السلام وفعله وسكوته عند امر يعاينه وطريقة الصحابة رضى الله عنهم والحديث والخبر مختصان بالقول فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث ( الاقسام التي سبق ذكرها ) من الخاص والعام وغيرها الى قوله واما الثابت باقتضاء النص ( نابتة في السنة وهذا الباب لبيان ماتخص به السنن ) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة في السنة فلا حاجة الى اعادتها فلم ذكرت السنة في باب علي حدة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام

( قوله لانها تالية )

يعنى تنلو الكتاب ولو قال تاليته بالضمير لكان اظهر ( قوله وسكوته عند امر يعاينه ) ويقال له التقرير ( قوله فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث ) لمانه الحق باخر هذا الباب افعال النبي واقوال الصحابة

﴿ باب بيان اقسام السنة ﴾

( قوله والحديث والخبر مختصان بالقول ) قيل هما مترادفان وقيل بينهما عموم مطلق فكل حديث خبر ولاعكس وقيل بينهما تباين كلي ﴿ قوله والاقسام التي سبق ذكرها ﴾ في بحث الكتاب من الخاص الى المقضى نابتة وموجودة في السنة التي هي اقواله صلى الله عليه وسلم خاصة اطلاق للعام واردة للخاص الاشراف لانها قرآن غير متلو على قصد الإعجاز فيجربى فيها هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيان فيها لانها فرع الكتاب في كونها حجة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة بالسنن من بيان كيفية اتصال السنة بالمتن وانقطاعه واحوال الراوى

( قوله والحديث والخبر

مختصان بالقول) وقال الكمال الشعبي الحديث مايرفع الى النبي صلى الله عليه وسلم من قوله او فعله فيكون السنة اعم منه وقيل ومن تقريره فيكون السنة مرادفة له وقال غيره الحديث ماضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم قول او فعلا



( قوله وكون عددهم غير ٦١٥ محصى ) كما اعتبره المصنف واما تاويل العبارة المذكورة

بان المراد لا يحصى عددهم عادة لكثرتهم لانه لا يمكن احصاؤه كما فعله السراج الهندى فى شرح المغنى ليوافق مختار الجمهور فتعسف لا يخفى

خاصة لسنن ( وذلك ) اى ما يختص به السنن وعقد الباب لبيانها ( اربعة اقسام ) عرف ذلك بالاستقراء ( الاول فى كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام وهو ) اى ذلك الاتصال ( اما ان يكون كاملا ) بلا شبهة ( كالتواتر وهو الخبر الذى رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب ) وهذا شرط متفق عليه وكون عددهم غير محصى شرط عند قوم

( قوله وكون عددهم غير محصى )

شرط عند قوم الخ ) هذا مبنى على ان قول المصنف لا يحصى عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد الخبرين عن الاحصاء والحصر ويمكن ان يكون مراده منه مطلق الكثرة لاحقيقة الاحصاء لما ذكره القائل من فشو استعمال مثل هذه العبارة فى الكثرة وكذا يمكن ان يكون معناه لا يدخل عددهم تحت الضبط والحصر لعدم اشتراط عددهم فى التواتر فيكون اشارة الى رد قول من اشترط ويرجح هذا على الاول بان قيد ولا يمكن تواطؤهم على الكذب فيمن ذكره تفسير للكثرة عند المحققين بمعنى ان المعتبر فى كثرة الخبرين بلوغهم حدا يتمتع عند العقل توافقه على الكذب فيكون مغنيا عن اعتبار قيد آخر مفيدا لهما

وشرائطه وكيفية التحمل والاداء والجرح والتعديل وغير ذلك مما يأتى ببيانها **قوله** وذلك اربعة اقسام **الاول** فى كيفية الاتصال بنا من الرسول صلى الله عليه وسلم والثانى فى الانقطاع والثالث فى بيان محل الخبر والرابع فى بيان نفس الخبر وهذه الاقسام كلها تدور على الخبر وهو الكلام المحكوم بنسبة خارجة اى ثابتة فى نفس الامر خارجة عن كلام النفس ذهنية كانت تلك النسبة او خارجية **قوله** الاول فى كيفية الاتصال بنا الخ **هذا** القسم على ثلاثة اقسام سبأى بيانها **قوله** كالتواتر وهو مشتق فى اللغة من التواتر وهو تتابع الاشياء على وجه يقع بينهما مهلة بان يقع واحد بعد واحد بزمان قال الله تعالى ثم ارسلنا رسلانا تترى اى رسولا بعد رسول بقرب بينهم وفى الاصطلاح ما ذكره المصنف الخ وله شروط متفق عليها وشروط مختلف فيها اما الشروط التى اختلف فيها فخمسة كلها فى الناقلين احدها ان تكون اما كنهم متباعدة الثانى ان يكونوا بحيث لا يحصى عددهم الثالث العدالة ويتضمن الاسلام الرابع ان يكون فيهم الامام المعصوم الخامس ان يكون فيهم اهل الذلة والمسكنة والحق عدم اشتراطها خلافاً فخر الاسلام فى الثلاثة الاول وللشيعة فى الرابع ولليهود فى الخامس واما شروطه المتفق عليها فتوعان نوع يرجع الى النقلة وهو ثلاثة اشياء الاول ان يباغوا عدولا لتوهم بعد عادة تواطؤهم وتوافقهم على الكذب والصحيح عدم التقدير بشئ من العدد فان الضابط فيه حصول العلم عنده فيستدل بحصول العلم الضرورى على ان العسد الذى هو كامل عند الله تعالى فى عدد التواتر فتوافقوا على فعله والثانى ان يكونوا مستندين فى اخبارهم به الى الخمس سمعا او عشرة حتى لو اتفق اهل اقليم على مسألة عقلية لا يحصل لنا اليقين حتى يقوم لنا البرهان والثالث الاستواء فى الطرفين والوسط واليسه الاشارة بقوله ويدوم هذا وزاد بعضهم شرطا رابعاً وهو ان يكون طالين مما اخبروا به والشرط الثانى مستلزم له ونوع يرجع الى المتفقين والمعتبر فيه آمران احدهما الاهلية لقبول العلم بالخبر به والثانى عدم العلم بمدلول الخبر قبل السماع وزاد من زعم نظرية العلم بالتواتر ما اشار اليه

ومثله قول المصنف ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لان المراد به ان لا يتوهم تواطؤهم على الكذب فضلا عن ان يحكم العقل به



والجمهور على انه ليس بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين ( ويدوم هذا الحد ) في الاتصال في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه الجصاص لان المشهور عنده من المتواتر ( فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه ) يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في الكثرة وهنا شرط آخر وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا علما يستند الى الحس لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون متواترا وشرط فخر الاسلام العدالة والاسلام ليكون الكفر والفسق مظنة الكذب وعند العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا \* اعلم ان المصنف عرف المتواتر بما هو شرط في الخبرين وهو تسامح وعلوه اتماما رضى بذلك لان غرضه تمييزه وهذا المقدار كاف في ذلك وعرفه المحققون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة عن الخبر كشق الجيوب والتفجع في الخبر بموت والده \* فان قلت ان العدول الى لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال حينئذ لا يصح

وهو سبق العلم بتلك الشروط كلها على حصول العلم بالتواتر ولم يعتبر من زعم ضروريته ( قوله فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين ) وفيه شيء فان المراد بعدم الاحصاء ان لا يحدروا في عدد معين فحصول العدد المعين في حادثة لا ينافي ذلك لان عدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدده ( قوله وشرط فخر الاسلام العدالة والاسلام ) هما شرط واحد لما تقدم ان العدالة متضمن الاسلام ( قوله اعلم ان المصنف عرف المتواتر بما هو شرط في الخبرين وهو تسامح ) قلت لانتساح لان هذه الاشياء وان سموها شروطا لكنها اوصاف عرضية لكل من وصف الخبر بانه مهروهم فيرجع بالحقيقة اوصافا عرضية له لان وصف الواصف وصف لموصوف للوصف ويكون تعريفه بها رسما ناقصا مفيدا لكمال التمييز من غير تسامح مع الاختصار والاياء الى بداهة الخبر او عسر تحديده كما رأى بعضهم ( قوله وعرفه المحققون بانه خبر جماعة ) يفيد بنفسه العلم بصدقه فالخبر كالجنس وايضا فته الى الجماعة تخرج خبر الواحد ( قوله يفيد بنفسه العلم ) يخرج ما يفيد الظن من خبر الجماعة كالخبر المشهور ( قوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة ) على ما يفتك عن التواتر وهي اما عبادية كشق الجيوب ولطم الحدود وهتك الحرم بالنسبة الى جماعة اخبروا بموت ابيهم واما حسية

( قوله وخالفه الجصاص لان المشهور عنده من المتواتر ) منشا هذه المخالفة انما هو لفظ الدوام وذلك ان دوام الشيء يقتضى سبق اعتباره فلا يتصور في المشهور والا فاعتبار هذا الحد في المشهور ايضا متفق عليه بقوله الجصاص وغيره ( قوله وعند العامة ليس بشرط ) يعني لمطابق التواتر وقد يقال المذكور في كلام فخر الاسلام هو المتواتر من السنة لا ما لفظه ولا كلام في اشتراطها في رواية السنة كما سيحى ( قوله يخرج خبر جماعة الخ ) وكذا خبر جماعة يقتضى البديهة او الاستدلال صدقه ( قوله فان قلت ان العدول الى لفظ السنة انما كان ليشمل الخ ) هذا السؤال مع جوابه المذكور مأخوذ من الشرح الاكمل وليس بشيء لان معنى قوله ما يختص به السنن ان المذكور في هذا الباب يختص بالسنن ولا يتجاوزها الى الكتاب ولا يلزم من كون شيء مختصا بجنس بالنسبة الى



(قوله ويمكن ان يقال المراد من السنة الخ) بل لا يمكن لمكان قوله وهذا الباب فان هذا الباب غير مقصور على بيان الحديث بل بين فيه الفعل وغيره ايضا اللهم الا ان يقال ان ذكر غيره فيه استطرادى وهو تفسف في تفسف كما لا يخفى ثم ان عبارة الشارح هذه في الجواب لا يندرج مع السؤال بقوله فان قلت ولو قال قلت يمكن ان يقال لكان اصوب (قوله بطريق ٦١٧) ذكر الكل واردة البعض) كانه اعتبر جميع السنن كلا والبعض

منها جزء وليس بواضح (قوله لان اتصاف القرآن بالمتواتر بواسطة تواتر نقله) يعنى ان الموصوف بالمتواتر اولا وبالذات هو نقل القرآن لانفسه واطلاق المتواتر على نفسه انما يكون بما لبسه نقله ولذا قيل في تعريف القرآن المنقول عنه نقلا ومتواترا ولم يجعل المتواتر من الاوصاف المجراة على القرآن كالمنزول والمكتوب (قوله وقال قوم من المعتزلة) ومنهم النظام ثم ان ابا عبد الله الناجي من الفقهاء ايضا ذاهب الى ذلك (قوله قتيبن ان حصول العلم به ضرورى) وهو مذهب العامة وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصرى من المعتزلة وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعى الى انه يوجب علما استدلاليا

اثبات الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة في قوله ما يختص به السنن الحديث بطريق ذكر الكل واردة الجزء ( كنقل القرآن والصلوات الخمس ) ومقاله بعض الشراح لو قال كالقرآن لكان اولى لانه تمثيل للمتواتر والمتواتر هو القرآن لانقله فضعيف لان اتصاف القرآن بالمتواتر بواسطة تواتر نقله ( وانه يوجب علم اليقين كالعيان ) اى كما يوجب الحس وقال قوم من المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يعنى علما يرجح جانب الصدق وتطمئن اليه القلوب ولكن لا يبنى توهم الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء ومعجزاتهم لا يثبت الا بالمتواتر فحينئذ لا يثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر ( علما ضروريا ) قال فخر الدين الرازى ان في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة بتدقيقات ومن اليبين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام اظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات والتمسك بالدليل الخفى مع وجود الدليل الظاهر غير جائز قتيبن ان حصول العلم به ضرورى والتشكيكات في الضروريات باطلة

كالاحوال اللأئحة على قوم يخبرون بشدة جوعهم او عطشهم واما عقلية كالبداهة بالنسبة الى اخبار جماعة بعدم اجتماع النفي والاثبات ( قوله ويمكن ان يقال المراد من السنة الخ ) قد علم الجواب مما تقدم عند قوله والاقسام التى سبق ذكرها ثابتة في السنة ﴿ قوله علما ضروريا ﴾ اى لا يحتاج الى نظر وفكر بل يفيد على القلب بمجرد سماعه وهذا مذهب الجمهور وذهب ابو الحسن والكعبي من المعتزلة وامام الحرمين والدقاق من الشافعية الى انه يوجب علما نظريا يتوقف حصوله على النظر في المقدمات وذهب الغزالي الى انه يوجب علما ضروريا بمعنى عدم الحاجة الى الشعور بالوسائل مع حصوله على النظر في المقدمات حضورها في الذهن لا ضروريا بمعنى استغنائها عنها اذ لا بد منها وتوقف صاحب الاحكام والضرورة قاضية بقول الجمهور على الكل لان هذا من اليبين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات ولا يبطل بذكرها

( قوله المراد من السنة في قوله ما يختص به السنن الحديث ) لاحاجة الى هذا بعد ان يكون مراده ما يختص بجماعتها فلا يوجد الا فيها وان لم يوجد في كل منها على ان الباء في عبارته داخلية على المقصور فلا يرد ان الاربعة لا تجرى في الفعل لان القسم الرابع منها لا يجرى فيه ( قوله فحينئذ لا يثبت العلم بنبوتهم ) اى لا يثبت علم اليقين بها والا فطلق العلم بها ثابت بثبوت علم الطمانينة بها بزعمهم



(قوله اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء الى مرادفه) فيه ان اضافة الشيء الى مرادفه كليت اسد غير جائز عند جمهور النحاة وان جوزوه الفراء واستصوبه ٦١٨ الرضى ولا ضرورة في حمل

\* اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء الى مرادفه كما فعلوا مثل ذلك في العطف (او يكون اتصالا فيه شبهة صورة) اى من حيث الخارج لامن حيث الاعتقاد (كالمشهور وهو) اى ذلك الخبر المشهور (ما كان من الآحاد في الاصل) اى في القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم (انتشر حتى نقله قوم لايتوهم تواطؤهم على الكذب وهم) اى ذلك القوم (القرن الثانى ومن بعدهم) يعنى القرن الثالث والاعتبار والاشتهار يكون في القرن الثانى والثالث لا القرون التى بعدها فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه

العسارة المذكورة على ذلك لان العلم قد يع الظن واليقين فيكون من باب اضافة العام الى الخاص كبد بغداد (قوله كما فعلوا) يعنى مثل ذلك في العطف) يعنى مع كون الاصل في العطف ايضا المغايرة (قوله والاعتبار والاشتهار) كذا في النسخ والصواب للاشتهار

(قوله اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء الى مرادفه) لان الاضافة يقتضى المغايرة ثم كون اليقين مرادف العلم انما هو على اصطلاح المتكلمين فان العلم عندهم مقابل للظن واليقين هو اعتقاد الشيء بانه كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا اعتقادا مطابقا يمكن الزوال اما على اصطلاح الفقهاء واهل الميزان فالعلم اعم لان العلم اليقيني يشمل الضرورى والنظري ووقع في تحفة الفكر لشيخ الاسلام ابن حجر ما يخالف هذا حيث قال المتواتر هو المفيد للعلم اليقيني فخرج النظري اذ النظري ترتيب امور معلومة او مظنونة ليتوصل بها الى علوم او ظنون انتهى فجعل اليقيني خاصا بالضرورى بقرينة جعله النظري قسما لليقيني فكأنه مسمى على اصطلاح الميزان فتأمل (قوله او يكون) بالنصب عطفًا على قوله اما ان يكون والمعنى اما ان يكون الاتصال اتصالا فيه شبهة صورة من حيث انه من الآحاد في الاصل لانه لان الامة تلقيه بالقبول (قوله كالمشهور) وسمى بذلك لوضوحه ويسمى بالمستفيض على رأى جماعة من الفقهاء لاشتهاره من فاض الماء يفيض فيضا منهم من فرق بين المستفيض والمشهور بان المستفيض ما يكون في استبدائه وانتهاه سواء والمشهور اعم من ذلك ومنهم من غير بوجه آخر وليس من مباحث هذا الفن (قوله وهم القرن الثانى) اى هم التابعون (قوله يعنى القرن الثالث) وهم اتباع التابعين فلا يحكم على شىء مما اشتهر في القرن الرابع وما بعده من اخبار الآحاد ما يشتهر بعده ان كان آحادا في القرن الثالث وما فوقه لان اكثر الاحاديث قد نقلت فيها بطريق الشهرة بل بطريق التواتر وان كانت ضعيفة لتوفر الدواعى على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب فالمشهور ما كان مشهورا في عصر الصحابة

(قوله اضافة الشيء الى مرادفه) بخلاف اضافة العلم الى الطمانينة فانها اضافة السبب الى مسببه لما قيل من ان علم الطمانينة علم يطمئن به القلب فوق الظن مع توهم الكذب (قوله لامن حيث الاعتقاد) لان الامة تلقته بالقبول بخلاف خبر الواحد فان اتصاله شبهة معنى لما سياتى من ان الامة لم تتلقه بالقبول (قوله وهم اى ذلك القوم القرن الثانى ومن بعدهم) وبما يتوهم ان الحديث الذى انتشر في القرن الاول مع كون من الآحاد في الاصل ليس بمشهور وذلك غلط فانما يشهد

عليه التابعون وغيرهم لما كان موجبا للطمانينة والشهرة كان ما يشهد عليه الصحابة اولى ان يكون كذلك (او) فعلى هذا يكون قول المصنف وهم القرن الثانى ومن بعدهم لبيان ان الانتشار في القرن الاول ليس بشرط لصيرورة الحديث مشهورا بل يكفي الانتشار في القرنين اللذين بعده لا ان الانتشار في القرن الاول مما يخل بالشهرة قاله القاتنى



( قوله وقال الجصاص وجماعة ﴿ ٦١٩ ﴾ من اصحابنا انه يفيد علم اليقين الخ ) قال الجصاص في الاصول

المتواتر على ضربين  
ضرب منه يعلم صحة خبره  
باضطرار من غير نظر  
ولا استدلال والضرب  
الآخر يعلم صحة خبره  
باكتساب ونظر يعني  
ان المشهور يوجب علم  
اليقين كالقسم الاول  
ولكن بالنظر والكسب  
لا يطريق الضرورة كالقسم  
الاول ( قوله والصحيح  
انه يضل جاحده ولا  
يكفر ) يعني عندهم ايضا  
حتى قال شمس الائمة  
رحمه الله ان جاحده  
لا يكفر بالاتفاق وما ذكر  
اولا من اكفار جاحده  
هو قول ابي اليسر حيث  
قال وحاصل الاختلاف  
راجع الى الاكفار ( قوله  
لم يثبت قطعا ) قيد للمنفق  
لأنه في التمسك خصص  
المصنف رحمه الله الواحد  
والاشين بالذكر ولم يكتب  
في التعريف بأنه الخبر  
الذي لم يبلغ رتبة المتواتر  
والمشهور كذا في بعض  
مأخذ الشارح من الشروح  
والظاهر ان مراد الشارح  
ايضا من قوله مع ان مابعده  
كان مغنيا عنه ليس الا

القرون ولا تسمى مشهورة ( وانه يوجب علم طمانينة ) وانه دون المتواتر  
فوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى وقال الجصاص وجماعة  
من اصحابنا انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة لما تلقتسه  
بالقبول مع عدالتهم وتصديقهم في الدين كان كالتواتر والصحيح انه يضل جاحده  
ولا يكفر لان المتواتر بخروج رواته عن العد ابتداء وانتهاء صار بمنزلة  
المسموع عن رسول الله عليه السلام وتكذيب الرسول كفر بخلاف المشهور  
لان تكذيبه تحطئة جماعة العلماء وهي ليست بكفر ( او يكون اتصالا فيه  
شبهة صورة ومعنى ) اما الصورة فلان اتصاله بالرسول عليه السلام لم يثبت  
قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقتسه بالقبول ( كخبر الواحد وهو كل خبر  
يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لاعتبار العدد فيه ) اي في الخبر الواحد

او عصر التابعين او عصر اتباع التابعين خاصة وان صار متواترا او آحاد  
فما بعد ذلك والآحاد ما كان آحادا في هذه الاعصار الثلاثة وان اشتهر  
او تواتر فيما بعدها كما هو كذلك في الصحة والضعف فسقط له \* واعلم انه  
ليس المراد بالمشهور هنا باصطلاح المحدثين وهو مارواه ثلاثة فصاعدا لان  
ذلك عندنا لا يسمى مشهورا فكل مشهور عندنا مشهور عندهم ولا عكس  
وقيل المشهور ما تلقتاه العلماء بالقبول فانهم اذا تلقوه بالقبول ومع عدالتهم  
وفضلهم كان بمنزلة المتواتر ﴿ قوله وانه يوجب علم الطمانينة ﴾ بحيث يظن  
انه يقين لاعلم اليقين فكان فوق الآحاد ودون المتواتر حتى جازت الزيادة به  
على الكتاب وان كانت في معنى النسخ وهو قول ابن ابان واختيار القاضي  
ابي زيد وشمس الائمة وفضل الاسلام والمصنف وعامة المتأخرين وقيل  
يوجب اليقين كالتواتر بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وبه قال الجصاص  
وجماعة منا ومن الشافعية واتفقوا على عدم تكفير جاحده كما نص عليه شمس  
الائمة ووجوب العمل به فلائمة لهذا الخلاف على الصحيح وان قال  
ابو اليسر بظهورها في التكفير وعدمه ﴿ قوله لاعتبار العدد فيه ﴾ بعد  
ان يكون عدد رواته دون عدد رواية المشهور و دون عدد رواية المتواتر  
\* فان قلت كان المناسب ان يقول دون المتواتر والمشهور اذ لا يلزم من دونية  
المتواتر دونية المشهور بخلاف العكس \* قلت المراد الترقى من الادنى الى  
الاعلى لانه اذا كان دون المشهور فهو دون المتواتر بالطريق الاولى فهو  
تصريح بما يعلم التزاما \* فان قلت قد قال في الاحكام ان الخبر اذا اردت بقلته

ذلك ثم ان التنبيه على الرد المذكور يحصل بذكر الواحد فقط لان القائل المذكور ايضا يقول بقبول خبر الاثنان  
اللهم الان يقال اريد التنبيه عليه بطريق التسوية بينهما صريحا وهو باطل طرق التنبيه فتدبر



( بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر ) وانما خصص الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعده كان مغنيا عنه ردا لقول من فرق وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لما روى ان النبي عليه السلام لم يعمل بخبر ذي اليمين وحده حتى سأل ابا بكر وعمر فقالا مثل قول ذي اليمين فقبل واجيب بان خبر ذي اليمين خبر واحد فيما عم به البلوى وغيره من الصحابة كان اولى بالتذكير للنبي عليه السلام وظن النبي عليه السلام انه غلط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل ( وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب ) وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب على كل طائفة خرجت من كل فرقة الانذار وهو الاخبار الخوف عند الرجوع اليهم والثلاثة فرقة وطائفة منها اما واحد او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد والاثنين واذا اوجب

على الثلاث يسمى مشهورا ومستفيضا فعلى هذا يكون المراد بصاعد الثلاث فقط وفي مثله لا يعتبر لفظ فصاعدا \* قلت المصنف رحمه الله قد مشى في المشهور على مذهب فخر الاسلام وجعله آحادى الاصل متواتر الفرع فما لم يبلغ رواية الحديث عنده مبلغا لا يتوهم معه توأطئهم على الكذب فهو آحاد ( قوله وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل ) دفع لما يقال خبر الواحد العدل مقبول في اخبار الديانات فلم لا يقبل هنا وتقرير الدفع خبر الواحد فيما عم به البلوى لا يقبل لان الشيء اذا توافرت الدواعى على نقله ولم ينقله الا واحد يكون ذلك علامة الكذب لتوهم الغلط ( قوله وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ) فان قلت الطائفة قد فسرت بعشرة وذلك من المشهور فلا يكون نصا في الواحد والاثنين فيحتمل ان يراد المشهور فلا يستقيم دليلا على حجية خبر الواحد \* قلت نعم وهو قول الحسن ولكن لم يقبل احد بالزيادة على ذلك والخبر وان بلغ هذا المبلغ لم يخرج عن كونه احدا لما مر فاذن قول الطائفة موجب للعمل والا لا تقبل الدعوة \* فان قلت المراد جميع الطائفة لانه قال من كل فرقة منهم طائفة فربما لم يبلغوا عدد المتواتر \* قلت اذا قوبل الجمع بالجمع يقتضى الانقسام على الآحاد على انه لا يتصور الرجوع من الطوائف كلها الى قوم واحد منهم لانه انما يقال رجوع الى الفرقة اذا كان فيهم اولا \* فان قلت لو كان الراجع مأمورا بالانذار بما سمعه لا يدل ذلك على ان السامع منه يكون مأمورا بالقبول كالشاهد الواحد مأمور باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة ومالم تظهر العدالة بالتركية

( قوله ردا لقول من فرق الخ ) مثل الجبائي من المعتزلة

( قوله دون علم اليقين ) وكذا دون علم الطمانينة وذلك لانه انما يفيد الظن



ههنا اوجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل ( والسنة ) وهي ماروي ان النبي عليه السلام قبل خبر بريرة في الصدقة فقال لنا هدية ولها صدقة وبعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبى الى قيصر بكتابه يدعو الى الاسلام ولو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما بعثهم \* فان قلت هذا الذي رويت في تثبيت قبول اخبار الآحاد من اخبار الآحاد فكيف جعلته اصلا في الاحتجاج به على خصمك \* قلت ظهر مارويته في الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به في تثبيت قبول خبر الواحد ( والاجماع ) وهو ان الصحابة عملوا بالآحاد وحاجوا بها منها ما احتج ابو بكر رضى الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش فقبولوه من غير انكار وعلى هذا جرت سببة التابعين واجمعوا على قبول خبر الواحد في امور الدين مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته ( والمعقول ) وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطت الاحكام ( وقيل لا عمل الا عن علم ) وهو مذهب اهل الحديث منهم احمد بن حنبل رحمه الله تعالى ( بالنص ) وهو قوله تعالى ولا تقف

\* فالجواب ان وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول على السامع لانه انما وجب الانذار طلبا للحذر بقوله تعالى لعلمهم يحذرون والرجا من الله محال فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر فيقتضى وجوب الحذر فاما الشاهد الواحد فلا نسلم ان عليه وجوب الاداء لان ذلك لا ينفع المدعى وربما يصير الشاهد بان يحد حد القذف اذا كان المشهود به زنا هذا وقد قال ابن الحاجب الاستدلال بهذه الآية بعيد لان المراد القتوى في الفروع بقرينة النفقة سلمنا لكنه ظاهر فلا يجزى في الاصول ( قوله ) وبعث عليا رضى الله عنه ( حاصله انه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها عن الائم فلو لم يكن خبر الواحد موجبا للعلم لما بعثهم والاستدلال بهذا اولى من الاولى لجواز ان يحصل للنبي صلى الله عليه وسلم يصدقها على انه انما يدل على القبول دون الوجوب ( قوله ) فان قلت الخ ( حاصل السؤال ان هذه اخبار آحاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب \* وحاصل الجواب ان هذه الادلة وان كانت احادا الا انه ينتظم من مجموعها معنى متواتر هو قبول خبر الواحد والعمل به لانه يفيد العلم الضروري على مامر \* قوله ) وقيل لا عمل الا عن علم \* وهو مذهب اهل الحديث وبه قال احمد في رواية والقاشاني والروافض ثم اختلفوا فقال احمد ومن وافقه من اصحاب الحديث ان خبر الواحد

( قوله ) قلت ظهر مارويته في الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به الخ ( لانه دخل بذلك في حد الشهرة وقد يقال تفاصيل ذلك وان كانت آحادا الا ان جملة بلغت حد التواتر كشجاعة على وجود حاتم ( قوله ) وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة الخ ( قد فسر المعقول في شرح المصنف بل في عامة الشروح موافقا لاصول فخر الاسلام بان خبر المسلم العاقل العدل محمول على الصدق ظاهرا لان عقله ودينه يحمالانه على الصدق ويزجرانه عن الكذب فيفيد العلم الغالب الظن فيجب العمل به ثم انه كان للشارح ان يقول وهو ان المتواتر او المشهور حتى يتم مقاله فقدر



( قوله والجواب عن الآية لانسلم ان المراد الخ ) واجيب عنه في تفسير القاضى بان المراد بالعلم هو الاعتقاد الراجح المستفاد من سند سواء كان قطعاً او ظناً واستعماله بهذا المعنى ﴿ ٦٢٢ ﴾ شائع ( قوله وهم عبدالله بن مسعود

الخ ) اى الذين عرفوا بالفقه والتقدم فى الاجتهاد ثم ان العبادلة عند الفقهاء هم هؤلاء الثلاثة المذكورة اولا واما عند الحديثين فاربعة وهم عبدالله بن عمر وعبدالله بن عباس وعبدالله بن الزبير وعبدالله بن عمرو بن العاص وليس ابن مسعود منهم وهذا هو التحقيق وان قال صاحب التحقيق وهم عند الفقهاء هذه الثلاثة وعند الحديثين عبدالله بن الزبير مقام عبدالله بن مسعود ومبناه الغفول عن ان العبادلة عند الحديثين اربعة واحد هم عبدالله بن عمرو بن العاص ( قوله فانه قال القياس مقدم على الخبر الواحد ) وان كان راويه معروفاً بالفقه ( قوله لما روى ابن عباس لما سمع ابا هريرة الخ ) لا يذهب عليك ان ابا هريرة رضى الله عنه جعل

( قوله هذا لتعليل لقوله لا عمل الا عن علم ) الحق انه لتعليل

ما ليس لك به علم اى لا يتبع ما لا علم لك به ( فلا يوجب ) خبر الواحد ( العمل ) لانه لا يوجب العلم ( او يوجب العلم لانتفاء اللازم ) هذا لتعليل لقوله لا عمل الا عن علم يعنى اذا انتفى اللازم وهو العلم ينتفى الملزوم وهو العمل ( او لتبوت الملزوم ) هذا لتعليل لقوله او يوجب العلم يعنى لما ثبت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة ثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم والجواب عن الآية لانسلم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقاً بل المراد المنع عن اتباعه فيها هو المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين وفروعه ( والراوى ان عرف بالفقه والتقدم فى الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة ) جمع عبدل لان من العرب من يقول فى عبد عبدل وفى زيد زيدل او جمع عبد وضعا كالنساء للمرأة كذا فى الاقليد وهم عبدالله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وابى بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة وغيرهم ممن اشتهر بالفقه كابى موسى الاشعري ( كان حديثه حجة يترك به القياس خلافاً للمالك ) فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد لما روى ان ابن عباس رضى الله عنه لما سمع ابا هريرة يروى من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا

يوجب العلم والعمل \* وقال القاشانى فى رواية والروافض لا يوجبهما وتمسك الفريقين بظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فان ظاهره دل على استلزام العمل فهم اما ان ينظروا الى انتفاء اللازم وهو العلم فيجعلوه دليلاً على انتفاء الملزوم وهو العمل وهم اصحاب القيل الاول او ينظروا لتبوت الملزوم وهو العمل فيجعلوه دليلاً على تبوت اللازم وهو العلم وهم اصحاب القيل الثانى ولكننا نمنع اللازم لانه اتباع عليه الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم الا انه فى الاشخاص والازمان على ان العمل قد يستعمل فى الادراك جازماً كان او غير جازم ( قوله وهم عبدالله الخ ) اما العبادلة فتلاثة عند الفقهاء عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر وكذا عند الحديثين ولكنهم ابدلوا عبدالله بن مسعود لعبدالله بن الزبير فاذا لا بعد عددهم اربعة خلافاً للمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد غير انه استثنى اربعة احاديث وقدمها على القياس من حديث غسل الانامل من ولوع الكلب وحديث المصرة وحديث القرعة ( قوله لما روى ابن عباس رضى الله عنهما لما سمع ابا هريرة رضى الله عنه من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة فرد ابن عباس حديث

لقوله فلا يوجب العمل كما ان قوله او لتبوت الملزوم اشارة الى تعليل قوله او يوجب العمل ( قوله ) (ابن)

هم عبدالله بن مسعود ) العبادلة فى عرف الحديثين اربعة ابن عمر وابن عباس وابن عمرو وابن الزبير ولم يذكر فيهم ابن مسعود لانه من كبار الصحابة وعن طارس فى الاقصاء رأيت العبادلة يفعلون ذلك عبدالله بن عمر



في المتن من عرف بالعدالة دون الفقه كما في اصول فخر الاسلام وغيره ونحن ايضا نقول بكون القياس مقدما في تلك الصورة فلا يفيد هذا التعليل شيئا في محل النزاع اللهم الا ان يدعى ان ابا هريرة رضى الله عنه من عرف بالفقه وكان ينبغي ان يضم ذلك ﴿ ٦٣٣ ﴾ الى هذا التعليل (قوله وروى ان عمر رضى الله عنه ترك رأيه

الوضوء من حمل عيدان يابسة ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول عليه السلام وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا والقياس محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف يحتمل ان يكون علة فكان الاخذ بما ليس في اصله شبهة اولى وروى ان عمر ترك رأيه في الجنين بحديث الغرة في الجنين قال صاحب القواطع الشافعي حكى عن مالك رضى الله عنه ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطلاقه قبيح وانا اجل منزلته عن مثل هذا القول وليس يدرى ثبوته منه (وان عرف) اى الراوى (بالعدالة والضبط دون الفقه) اى يكون قليل الفقه (كانس وابي هريرة رضى الله عنهما) وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحة مع رسول الله عليه السلام ولم يكن من اهل الاجتهاد (ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك) الحديث (الا بالضرورة) يعنى الا بسبب ضرورة انسداد باب الرأى فينبذ يترك ويعمل بالقياس \* بيانه ان ضبط حديث النبي

ابي هريرة بالقياس وعمل الصحابة يردده وتركوا رواية ابي هريرة ولك ان تقول انما رد خبر ابي هريرة لانه لم يعرف بالفقه وسيأتى ان الراوى اذا لم يعرف بالفقه وخالف حديثه بالقياس يترك ضرورة انسداد باب الراوى فيكون هذا من القسم الثانى فلا يلزمنا فيكون هذا الدليل الثنائى غير الزامى (قوله ولنا ان الخبر نفي باصله) لانه من حيث انه قول الرسول صلى الله عليه وسلم لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة في طريقه وهو النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس يحتمل باصله اى بعلمته التى يبتى عليها الحكم اذ كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان لا يكون ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله وايضا كانت الصحابة باجمهم يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد فلو لم يكن خبر الواحد متقدما على القياس لما نقضوا احكامهم المبينة على القياس \* والجواب عما استدلل به ان ابن عباس رضى الله عنهما انما رد خبر ابي هريرة بالقياس لان القياس الصحيح مقدم على خبر من لم يعرف بالفقه اذ انسداد باب القياس كاسيأتى وخبر ابي هريرة كذلك (قوله وان خالفه لم يترك) به القياس ايضا ان تلقه الامه بالقبول وان لم يتلقه الامه بالقبول لم يترك الا بسبب الضرورة

في الجنين) حتى قال كدنا ان نقضى فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وان كان مخالفا للقياس كما سيحى ثم لا يذهب عليك ان راوى الحديث هو حمل بن مالك كما سيحى وهو ليس بمعروف بالفقه والمدعى ههنا انما هو تقديم حديث المعروف بالفقه فتدبر (قوله بحديث الغرة في الجنين) روى انه عليه الصلاة والسلام جعل في الجنين غرة عبد او امة والغرة العبد نفسه او الامه واصل الغرة البياض الذى يكون في جبهته القرس وهى عند الفقهاء ما بلغ ثمنه نصف عشرة الدية من العبيد والاماء كذا في نهاية ابن الاثير (قوله قال صاحب القواطع الشافعي الخ) لفظ الشافعي صفة صاحب وحكى على لفظ المجهول كما يظهر من الكشف (قوله يعنى بسبب ضرورة انسداد باب الرأى الخ)

وابن عباس وابن الزبير كذا في المغرب وفي شرح المغنى للقائى ان العبادة ثلاثة ابن مسعود وابن عباس وابن عمر فلم يذكر فيهم عبدالله بن الزبير ولا عبدالله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهم وعن سائر الصحابة فقول الشارح ضمير عائذ الى الراوى المعروف بالفقه بقريته قوله وغيرهم ممن اشتهر بالفقه



عليه السلام عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستقيضا فيهم والنقل انما ينقل ما نقله بقدر فهمه من العبارة فاذا قصر فهمه لا يؤتمن عليه ان يفوته بعض المراد فيدخل فيه شبهة زائدة يخلو القياس عنها فيحتمل في مثله ويترك الحديث لضرورة انسداد باب الرأي لانه اذا انسد باب الرأي من كل وجه صار ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يقتضى وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره كما سيحى ومعارضه للاجماع فان الامة اجتمعت على حجيته (كحديث المصراة) وهو ماروى

وهي انسداد باب الرأي من كل وجه بان كان مخالفا لجميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه حتى لو كان مخالفا بالقياس موافقا لقياس لم يترك الا في الوصف الذي هو ركن القياس وههنا تمكنت شبهة في نفس الخبر بعد ما تمكنت في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس ويترك الحديث لضرورة انسداد باب الرأي لانه اذا انسداد به باب القياس من كل وجه صار مخالفا للكتاب والسنة والاجماع فان حجيت ثابتة بها هذا ما قالوا \* وفيه بحث من وجوه اما اولها فلان الشبهة في القياس في ستة امور حكم الاصل وتعليقه وتعيين الاصل الذي به التعليل ووجود ذلك الا في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوى واتما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرير لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة رضى الله عنهم انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه بل قد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا العرف مستحدث وان خبر الواحد يقدم على القياس من غير تفصيل وماروى من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه من الاحاديث واما رابعا فلان هذا الدليل الذي ذكره يقتضى ان يرد الحديث الذي انسده باب القياس وان كان الراوى فيها (قوله صار) اى خبر الواحد ناسخا للكتاب \* واجيب بانه لا عموم للآية حتى ثبت بها قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعا وقد سبق ان العام اذا خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس ببق شئ وهو ان يقال مخالفة الخبر القياس لا يقتضى انسداد باب الرأي بالنكالية لانه يعمل بالقياس اذا لم يزد دليل من الكتاب او السنة او الاجماع \* ويجاب بان المراد من المخالفة ان لا يكون في الخبر جهة القياس ولا شئ منه ولا شبهة لان المراد انالو عملنا به لكان ينسد باب الرأي (قوله حديث المصراة) روى مالك عن ابي الزناد عن الاعرج

يعنى اذا خالف جميع الاقيسة حتى اذا كان موافقا لقياس آخر لم يترك الحديث بخلاف المجهول فانه ان كان موافقا لقياس مخالفا لآخر جاز تركه والعمل بالقياس المخالف كذا في الكشف (قوله والنقل انما ينقل ما نقله بقلة فهمه) كذا في النسخ والصواب بقدر فهمه كما في سائر الكتب (قوله لانه اذا انسد باب الرأي الخ) قال القاتنى وفيه نظر لان هذا الدليل يقتضى انه يرد الحديث الذى انسده باب القياس وان كان الراوى فقيها وجوابه ما اشار اليه المصنف رحمه الله في الشرح من ان هذا النوع من القصور لا يتأتى اذا كان الراوى فقيها لان ذلك لا يخفى عليه لكمال فقهه فالظاهر انه انما روى الحديث بالمعنى عن بصيرة وانه علم بسماعه منه عليه الصلاة والسلام كون ذلك مخالفا للقياس فيلزم منها ترك كل قياس بمقابلته وهذا ظاهر وان خفى على القاتنى (قوله فان الامة اجتمعت الخ) ونفاة القياس حدثوا بعد القرون الثلاثة فلانقباء بخلافهم (عن)



(قوله لانصروا الابل) بضم التاء وفتح الصاد وضم الراء (قوله فهو بخير النظرين الخ) نظره لنفسه بالاختيار والامساك ونظرة للبائع بالرد ﴿٦٢٥﴾ والفسخ كذا في الكشف وغيره ولعله لوعكس وقيل المراد

نظره لنفسه بالرد لاقلة اللبن ونظره للبائع بالقبول مع العيب لكان اظهر لان مظنة الغبن اتمامه في جانب المشتري فتدبر (قوله التصرية الجمع) وفي شرح المصنف رحمه الله تفصيل من الصرى وهو الحبس (قوله فايحباب التمر مكان اللبن ليس منهما) واللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن منها يضمن بالقيمة (قوله ومن حيث انه قوم القليل والكثير الخ) لوجود التفاوت بين لبن الابل والغنم وبين افراد كل منهما والاصل تقدير الضمان بقدر التألف (قوله ويرد معها صاعا) يعني من تمر عملا بظاهر هذا الحديث (قوله ان كان اللبن هالكا) والا فبرد عين الابن (قوله وذهب ابن ابي ليلى وابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن) اي يردا مع قيمة اللبن

ابو هريرة رضى الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام قال لانصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر التصرية الجمع والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن فانه يخالف للقياس من حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة فايحباب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن حيث ان المصراة كانت في ضمان المشتري فوجب ان يكون النفع له ولا يرد عوضه ومن حيث انه قوم القليل والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس في حكم المصراة فذهب مالك والشافعي الى انه يردا ويرد معها صاعا ان كان اللبن هالكا عملا بهذا الحديث وذهب ابن ابي ليلى وابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن وذهب ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى انه ليس له ان يردا ولكن يرجع على البائع بارشها ويمسكها كذا في شرح السنن \* اعلم ان اشتراط فقه الراوى لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتأخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى شرطا للتقديم بل خبر كل عدل مقدم على

عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا يصروا الابل والغنم للبيع فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ورواه الشافعي بهذا اللفظ وليس فيه فن وله طرق والفاظ واختلاف على محمد بن سيرين فرواه البخارى ومسلم بلفظ لانصروا بضم التاء الفوقية وفتح الصاد المهملة على وزن لا تركوا ونصب الابل على المفعولية هو الصحيح ورواه بعضهم بفتح التاء وضم الصاد \* فان قلت ظاهرا كلام فخر الاسلام يدل على ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في كون ضمان العدوان بالمثل والقيمة وظاهر ما قرره الشارح يدل على انه معارض للكل \* قلت لا يضرنا ذلك فان غايته بعد التسليم انه وجه آخر في بيان تركه وتقديم القياس عليه (قوله وذهب ابو حنيفة رضى الله عنه) الى انه ليس له ان يردا بمقتضى سلامة المبيع وبقالة اللبن لاتفوت صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدها لاتعدم صفة السلامة فبقلتها اولى وفي رجوع المشتري بنقصانها لتعذر ردها روايتان في رواية الكرخي لا يرجع لان المشتري لم يصر مفرورا

ثم انه ذكر في شرح (٤٠) (شرح المنار) جلال الدين التبانى نقلا عن ابي جعفر الطحاوى ان مذهبهم ارد قيمة صاع من تمر (قوله كذا في شرح السنن) يعني للخطابي



(قوله والسنة المشهورة) ليس المراد ماهو المصطلح بل ماينظم **٦٢٦** المتواترا ايضا (قوله فلا يعتبر) يعنى

القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان تغيير الراوى بعد ثابت عدالته موهوم والظاهر انه يروى كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى واليه مال اكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل عمر رضى الله عنه حديث حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها في الجنسين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنسين ان كان حيا وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شئ واجابوا عن حديث المصراة بانه انما لم يعملوا به لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وبمنع ان اباهريرة رضى الله عنه لم يكن فقيها لانه كان يفتى في زمان الصحابة وما كان يفتى في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد \* فان قلت قد علمتم بخبر القهقهة على مخالفته القياس مع ان راويه معبد

بقول البائع انما اغتر بكبر ضرعها وغفل عن تعليقها وفي رواية الطحاوى يرجع قبيل وهو المختار لان البائع بفعل التصرية غر المشتري فصار كما اذا غره بقوله انها اللون ( قوله انما لم يعملوا به لمخالفة الكتاب الخ ) في الاستدلال بالآية شئ اذ ليس في المصراة اعتدال لان حاب اللبن على ملك المشتري حلال والبائع لا يطالبه فاطلاق الاعتدال هنا فيه تسامح وكذا قال بعض اشياخى وهذا وان لم تكن من ضمان العدوان صريحا الا انه قد ظهر بعد النسخ انه تصرف في ملك الغير بغير رضاه لان البائع انما رضى بحب الشاة على تقدير ان تكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل او بالقيمة قياسا على صورة الضمان الصريح فيثبت لايتم الاستدلال بالآية ببق شئ وهو ان هذا الكلام يدل على ان الحديث يرد اذا خالف الكتاب بالسنة المشهورة وان كان الراوى فقيها وفيه كلام لان هذا مسلم فيما اذا كان ثمة الكتاب او سنة مشهورة او اجماع اما اذا لم يكن الاقياس فقط والحديث يخالف له مع فقه روايه فاذا يفصل \* قلت ذكر في التحقيق ان القياس الصحيح يرد به وفيه بحث لان صاحب التحقيق قد ذكر قبله ان صدر الاسلام قال يجب قبول خبر الواحد اذا لم يخالف صريح الكتاب او السنة وظاهره اذا لم يكن واحد منهما ومخالف القياس يقبل ولا يلتفت الى القياس \* فان قلت اذا خالف القياس فقد خالف الكتاب والسنة لثبوتيهما \* قلت المراد المخالفة الصريحة لا الضمنية ( قوله فان قلت قد علمتم بخبر القهقهة ) هذا السؤال وارد على قول من اشترط فقه الراوى في تقديم الخبر على القياس وهو عيسى بن ابان ومن وافقه وكان المناسب ذكر هذا السؤال قبل قوله اعلم الخ وجب قبوله وتقديمه على القياس

التغيير فالاصوب تقديمه على قوله واليه مال اكثر العلماء لان الضمير المجرور راجع الى ما ذهب اليه الكرخي ( قوله ويمنع ان اباهريرة الخ ) الظاهر ان العبارة بالبلاء الجارة عطفا على قوله بانه لكن لا صلاحية لذلك المنع للجواب عن النقص بحديث المصراة ففيه تسامح او ان يجعل على صيغة المستقبل كالعبارة للجواب المذكور ثم لا يذهب عليك انه ليس المدعى عدم كون اباهريرة رضى الله عنه فقيها بل عدم كونه معروفا بالقهقهة والاجتهاد كونه بين المقامين فلا حاصل للمنع المذكور وما جملة سند المنع ايضا ليس بشئ لان مجرد الافناء يكفيه الفقهاء ولا يلزم المعروفية بها والشهرة بالاجتهاد كما هو المعتبر ( قوله حمل بن مالك ) هو حمل بالخاء المهملة وباللام وابن مالك ابن النابغة ابو ناضلة الهذلى له صحبة عن ابن عباس له حديث واحد في الجنين قاله ابن الجزرى



( قوله في رواية الحديث ) تأكيد لما قصده المصنف بقوله لم يعرف الابدحديت او حديثين من الاحتراز عن مجهول النسب فان هذا اللفظ قد يطلق عليه وتلك الجهالة غير مانعة عن القبول عند عامة الاصوليين واهل الحديث وان كانت مانعة عند البعض كذا في التحقيق

( قوله لم يعرف الابدحديت او حديثين ) صفة كاشفة للمجهول وفيه احتراز عن مجهول النسب فانه ليس بمراد هنا لان جهالة النسب لا تمنع قبول الرواية كما صرح حوايه وانما كان صفة كاشفة لان الحصر فيه ليس بالاضافة الى ما فوق الحديث بل بالاضافة ﴿ ٦٢٧ ﴾ الى طول صحبته مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

فيكون المجهول على هذا من لم يعرف بطول الصحبة معه وانما عرف بحديث او حديثين وهو عين ما عرف به القآني حيث قال من لم يشتهر بطول الصحبة مع النبي صلى الله عليه وسلم وانما عرف بما روى من حديث او حديثين وانما ثبت له الجهالة بواسطة عدم اشتهاره بالصحبة معه لانه اذا كان مشتهرا بها يكون مجزوما بعدالته وضبطه بخلاف ما اذا لم يكن مشتهرا بها فانه حينئذ يكون مجهول العدالة والضبط فيسمى مجهولا لذلك وقد فسر المجهول صاحب التوضيح بمن لم يعرف

الجهني وانه غير معروف بالفقه \* قلت روى خبر القهقهة غيره مثل جابر وانس وغيرهما وعمل به كثير من الصحابة والتابعين ولهذا قدم على القياس ( وان كان ) الراوى ( مجهولا ) في رواية الحديث ( بان لم يعرف الابدحديت او حديثين ) ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله عليه السلام ( كوابصة ابن معبد فان روى عنه السلف )

﴿ قوله وان كان مجهولا في رواية الحديث ﴾ عند الحديث واحترزه عن مجهول النسب فان تلك الجهالة غير مانعة عن القبول عند عامة الاصوليين واهل الحديث وكانت مانعة عند البعض ( قوله ولم تعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ) فيه نظر لان كلامنا في الصحابة ولا يتأتى مثل ذلك فيهم لانفاق عامة السلف فيهم وجهاير الخلق على عدالة الصحابة كلهم لورود ما لا يخفى في شأنهم من الكتاب والسنة ولا اعتبار بمن خالف واما ما جرى بينهم من الفتن فمجمول على التأويل والاجتهاد في الاوفق للدين والاصلاح لامور المسلمين ولما صح من ان الصحابي من لقي النبي صلى الله عليه وسلم وكان مسلما طالت صحبته او لم تطل وقيل من طالت صحبته بالنبي صلى الله عليه وسلم واخذ عنه وتابعه من غير تجديد مدة وقيل من صحبته سنتين او سنة وغزا معه غزوة او غزوتين وقيل من صحبته ستة اشهر ولا يمكن الجواب بدعوى تعميم الراوى وصرف عدم معرفة العدالة والفسق الى غير الصحابي وعدم معرفة الرواية وطول الصحبة الى الصحابي لان المقام لا يساعده ( قوله كوابصة بن معبد ) بن سعد بن عبد بن قيس بن كعب

الابدحديت او بحديثين فجملة كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط لاعن كونه منفردا بحديث او بحديثين غير متجاوز ذلك بناء على ما قرناه وهذا مراد بعضهم حيث ذهب الى ان تفسيره بهذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ المعلوم العدالة والضبط لا بأس بكونه منفردا بحديث او حديثين واعلم ان الصحابي عند بعضهم اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي صلى الله عليه وسلم على طريق التبع له والاختدعته وعند بعضهم هو اعم ممن اشتهر بذلك ومن لم يشتهر اذ هو عنده من صحبه صلى الله عليه وسلم ولو ساعة فعلى هذا القول يكون الجزم بالعدالة والضبط مختصا بمن اشتهر بذلك والباقيون كسائر الناس منهم عدول وغير عدول وعلى هذا جرى تقريرنا آنفا وعلى هذا القول احتج صاحب البديع وقال انه الاشبه لان الخالف ليصبحن فلانا



وشهدوا بصحته وعملاوا به (او اختلفوا فيه) اى فى قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل بن سنان فيارواه ان ابن مسعود رضى الله عنه سئل عن تزوج امرأة ولم يسم لها مهر احتى مات عنها فاجتهد شهر ا فقال ارى لها مهر مثل نساءها لاوكس ولاشطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان محمدا رسول الله عليه السلام قضى فى بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعون رضى الله عنه سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضاءه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ورده على رضى الله عنه فقال

نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها فانه روى ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامر به النبي صلى الله عليه وسلم ان يعيد ولم يكن معروفا بالرواية ولم يعمل احد بهذا الحديث لان القياس برده وهو اقوى منه فهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة ولك ان تقول الصلاة اذا اديت مع كراهة التنزيه يستحب اعاتها فلم يعمل بهذا الحديث بحمل الامر فيه على الندب فيكون موافقا للقياس على ان احمد يأمر بالاعادة لكن لا بهذا الحديث بل بقوله صلى الله عليه وسلم زادك حرصا ولا نقدا \* اعلم ان المجهول خمسة انواع ثلاثة لروايتهم فى القبول حكم رواية المعروف وان شملهم مسمى المجهول الاول ما اشار اليه بقوله فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث وعملاوا بروايته والثانى ما اشار اليه بقوله او اختلفوا فيه بان قبل بعض السلف حديثه ورده البعض مع نقل الثقات عنه ولكن لا يقبل حديث هذا النوع الا ان وافق قياسا الثالث ما اشار اليه بقوله اوسكتوا عن الطعن (قوله وشهدوا بصحته) اى بصحة ما رواه (قوله كحديث معقل بن سنان) رواه الاربعه (قوله فاجتهد شهرا) وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد ذلك اجتهد فيه برأى فان كان صوابا فمن الله تعالى وان كان خطأ فمن ابن ام عبد وفى رواية فمن الشيطان والله ورسوله بريئان منه (قوله ارى) بضم الهمزة اى اظن ان لها مثل امهر نساءها لاوكس ولاشطط فقام معقل بن سنان وابو الجراح صاحب رواية الاشجيين وقالوا نشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بروع بفتح الموحدة وقيل بكسرهما بنت واشق بمنزل قضائك فسر بذلك ابن مسعود رضى الله عنه سرورا لم ير مثله لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله ورده على الخ) وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يخالف الراوى ولم ير هذا الرجل حتى يخلفه \* وقوله اعرابى بوال على عقبيه اشارة الى انه من الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادي وسكان الرمال اذ من عاداتهم الاحتباء فى الجلوس من غير

(قوله حتى مات عنها)

يعنى قبل الدخول بها كما يدل عليه قوله فيما سيحى كالوطاقها قبل الدخول

وايضا قد صرحوا بان بروع مات عنها زوجها

قبل الدخول (قوله لاوكس ولاشطط)

اى لانقص ولا بمحاوزة حد (قوله قضى فى بروع الخ) بفتح الباء واصحاب

الحديث يكسرونها كذا فى التلويح موافقا للصحيح

يبى بصحته ساعة غير انه ذكر ان المجهور على عدالة

الصحابة مختارا لما هم عليه من غير ان يفرق بين

من اشتهر بذلك ومن لم يشتهر (قوله وشهدوا بصحته) اى صحة حديثه

(قوله بروع) بفتح الموحدة والراء الساكنة والمهملة

قال التفزازانى واصحاب الحديث يكسرون الباء



(قوله بوال على عقبيه) إشارة الى انه من الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادي وسكان الرمال اذ من عادتهم الاحتباء في الجلوس من غير ازار والبول في المكان الذي جلسوا فيه اذا احتاجوا اليه وعدم المبالاة بصابة اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط كذا ﴿ ٦٢٩ ﴾ في الكشف (قوله وقال حسبها الميراث ولا مهر) لها قياسا

على ما اذا وقعت الفرقة بالطلاق قبل الدخول ولم يسم لها مهر اثم ان قول على رضي الله عنه اخذ به الشافعي رحمه الله (قوله وهو موافق للقياس) كما عمل به ابن مسعود رضي الله عنه ثم ان قياس ابن مسعود رضي الله عنه في الشرح الاكمل وغيره ليس ما ذكره الشارح بل انه فاش ذلك بما اذا وقعت الفرقة بعد الدخول ولم يكن سمي لها مهر وهذا لان الموت بمنزلة الدخول بدليل وجوب العدة وغيرها (قوله لان سكوتهم بمنزلة ما قبلوه) لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان ولايتوهم السلف بالتقصير (قوله مثل حديث فاطمة بنت قيس الخ) قال بعض الافاضل وفيه بحث لان فاطمة هذه لم تلازم بيت عدتها فصارت ناشزة صرح

ما صنع بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال حسبها الميراث ولا مهر لمخالفتها رايه وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته عوضا كولو طاقها قبل الدخول ولم يسم لها مهر او جعل على رضي الله عنه القياس اولى من رواية هذا المجهول عمل بهذا الحديث علماؤنا لان الثقات من الفقهاء المشهورين كعاقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالعدل لانا لانعرف عدالة من لم نشاهده الاجتماع الثقات عنه وهو موافق للقياس لان مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب ان يؤكد الموت كالسعي (او سكتوا عن الطعن) بعد ما بلغتهم روايته لان سكوتهم بمنزلة ما قبلوه (صار كال معروف) يعني صار حديثه كحديث المعروف (وان لم يظهر من السلف الالرد) بعد ما ظهر حديثه (كان مستنكرا) لان اهل الحديث والفقهاء لم يعرفوا صحته (فلا يقبل) ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها طلقها ثلاثا ولم يقض النبي عليه السلام لها

ازار والبول في المكان الذي جلسوا فيه وعدم المبالاة بصابة اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط (قوله عمل بهذا الحديث علماؤنا رحمه الله) ولم يعمل به الشافعي رحمه الله لمخالفته القياس عنده وهو ان المهر لا يجب الا بالفرض او بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا اعاده المعقود عليه اليها سالما لم تستوجب بمقابلته عوضا كولو طلقها قبل الدخول ويفهم منه ان الجرح مقدم عنده على التعديل وعندنا التعديل مقدم على الجرح فلا تغفل فانه مهم كذا في بعض الشروح (قوله وهو موافق للقياس) لان المناسب ان يقول لان الموت كالدخول في تأكد المهر بدليل وجوب العدة بعده (قوله وان لم يظهر من السلف الالرد الخ) هذا هو النوع الرابع وهو من اشتهر حديثه في السلف فردوه جميعا فحكمه انه لا يخص العمل به اذا خالف القياس لانهم لا يهتمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون اتفاهم على رده دليلا على انهم اتهموه في الرواية ولو قال الراوي او همت لم يعمل بروايته فاذا ظهر ذلك ممن هو فوقه وهو رد الصحابة رضي الله عنهم كان اولى ويسمى هذا النوع منكرا ومستنكرا لان اهل الفقه لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع في احتمال الكذب فان الموضوع

بذلك في الاختيار ويوافق ما في الصحيحين وقد تمسك اصحابنا بحديثها في سقوط نفقة الناشزة فلا وجه لعدة من المستنكر الذي لا يعمل به انتهى ولعله بحث بشكل التفصي عنه فليتبدر وفي التلويح هو ما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مآرده الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل انتهى وفيه



بحث اذ يلزم منه دخول بعض هذا القسم في القسم الذي ذكره بقوله او اختلفوا فيه والظاهر ان قبولهم رواية ومبني التمثيل عدم ثبوت تلك الرواية والا فلا امر مشكل ثم ان حاصل المسئلة ان الرجل اذا طلق امرأته ثلاثا فلها النفقة والسكنى عندنا مادامت في العدة حاملا كانت او لا وقال مالك والشافعي والبيهقي بن سعد لهما السكنى ولا نفقة لهما الا اذا كانت حاملا وقالت طائفة ليس لهما سكنى ولا نفقة الا **٦٣٠** ان تكون حاملا والكلام بهن في حال

غير الحامل (قوله فان لهما النفقة اتفاقا) لقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يرضن حاهن (قوله وكذا الحائل) اي غير الحائل بالهمزة من حالت المرأة حيا لا بالكسر لم تحصل فهي حائل (قوله والمعتدة عن طلاق رجعي) بالكسر عطف على قوله على الحامل المتبوتة وهو مقيس عليه آخر (قوله ولقائل ان يقول انقطع الزوجية في المتبوتة الخ) يمكن ان (قوله اصدقت ام كذبت) تتمه احفظت ام نسيت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للمطالبة ثلاثا النفقة والسكنى مادامت في العدة ذكره القاتن ثم قال في موضع آخر فان قلت انما ورد حديثها بتهمة الكذب والنسيان بها ورد كل حديث وان

بالنفقة والسكنى فرده عمر رضي الله عنه وقال لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا تدري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد عين النص لتلا النص وروى السنة وهو القياس على الحامل المتبوتة فان لهما النفقة اتفاقا وكذا الحائل والمعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس \* ولقائل ان يقول انقطع الزوجية في المتبوتة ولا يجب لهما النفقة وليس كذلك المعتدة عن طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي اراد بالكتاب لا يَحْتَمَل ان يكون حديثا فالما المنكر فيحتمل ان يكون حديثا او من الجائز ان يكون الراوي صادق في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة فتأمل (قوله وقال عمر رضي الله عنه لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا) بقول امرأة لا تدري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت قال ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليه واحد فدل على عدم انكارهم على ان مذهبهم كذبته \* فان قلت انما رد حديثها بتهمة الكذب والنسيان وبها يرد كل حديث وان وافق القياس \* قلنا لو اراد به ذلك لقال لا يقبل وما قال لاندع كتاب ربنا فلما ذكر الكتاب و اراد به القياس علم رده لانه مخالف للقياس \* فان قلت حديث فاطمة بنت قيس مما قبله ابن عباس رضي الله عنهما وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحد فكيف يكون مما رده الكل \* قلت ليس فيما ذكرت مصادمة لما قلنا لجواز حدوث الاجتهاد ممن ذكرت بعد ذلك العصر على ان للكل حكم الكل (قوله وهو القياس) اي القياس الذي اورده عمر بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا والقياس على الحامل المتبوتة فان لهما النفقة اتفاقا لقوله تعالى وان كن اولات حمل الخ (قوله ولقائل ان يقول انقطع الزوجية في المتبوتة فلا يصح القياس) اي قياس المتبوتة اي الغير الحامل والا فللحامل المتبوتة النفقة لانها واجبة لهما بالنص كما هو صورة المسئلة على الحامل المعتدة عن طلاق رجعي والجواب ان المراد القياس بجامع الاحتباس وافق القياس فأت لو اراد به ذلك لقال لا يقبل ذلك وما قال لاندع كتاب ربنا فلما ذكر الكتاب (ولا) و اراد به القياس علم انه رده لانه مخالف للقياس (قوله وكذا الحامل والمعتدة عن طلاق رجعي) يشير الى انها كالحامل المتبوتة في قياس ما نحن فيه عليها وهو ما افاده القاتن بقوله وهو القياس على الحامل وعلى المعتدة عن طلاق رجعي (قوله بجامع الاحتباس) هو جامع القياسين فلا يصح القياس (قوله فلا يصح القياس) اي فلا يصح قياس المتبوتة بالطلاق الثالث على المعتدة عن طلاق رجعي اذ المراد

وافق القياس فأت لو اراد به ذلك لقال لا يقبل ذلك وما قال لاندع كتاب ربنا فلما ذكر الكتاب (ولا) و اراد به القياس علم انه رده لانه مخالف للقياس (قوله وكذا الحامل والمعتدة عن طلاق رجعي) يشير الى انها كالحامل المتبوتة في قياس ما نحن فيه عليها وهو ما افاده القاتن بقوله وهو القياس على الحامل وعلى المعتدة عن طلاق رجعي (قوله بجامع الاحتباس) هو جامع القياسين فلا يصح القياس (قوله فلا يصح القياس) اي فلا يصح قياس المتبوتة بالطلاق الثالث على المعتدة عن طلاق رجعي اذ المراد



قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة ما قاله عمر رضي الله عنه انه سمعت رسول الله عليه السلام يقول لها النفقة والسكنى ورد عمر رضي الله عنه كان بمحضر من الصحابة رضي الله عنه ولم ينكر ذلك احد فثبت ان هذا الحديث منكر عندهم ( وان لم يظهر ) حديثه ( في السلف ) فلم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به ) اذا لم يخالف القياس ( ولا يجب ) لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف \* فان قلت اذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به \* قلت فأنذته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث

ولانسلم انقطاع الزوجية بالكلية في المبتوتة ولذا تراث اذا مات وهي في العدة وتفلسه ولكن بقاء آثار الزوجية في الرجعية اكثر حتى كان له وطئها ( قوله ومن السنة ما قاله عمر رضي الله عنه انه سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول لها ) اي للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى مادامت في العدة رواه مسلم والترمذي من طريق ابى اسحاق و لابن ابى شيبة عن الاسود عن عمر رضي الله عنه لا يجوز قول امرأة في دين الله تعالى للمطلقة ثلاثا النفقة والسكنى ( قوله وان لم يظهر حديثه في السلف ) هذا هو النوع الخامس وان كان من حقه ان يجعل رابعا كما كان من حق الثاني ان يجعل ثالثا لان من حق المختلف فيه ان يؤخر عن المتفق عليه ومن حق ما يجوز العمل به في الجملة ان يقدم على ما لا يجوز العمل به بالكلية ( قوله فلم يقابل برد ولا قبول ) ان قلت لاحاجة الى هذه الآية اذا لم يظهر حديثه فيهم لا يتأتى الرد والقبول لانهما مبنيان على الظهور \* قلت هو تصريح بما علم التزاما ( قوله يجوز العمل به ) في زمن ابى حنيفة رحمه الله اذا وافق القياس لغلبة الصدق في ذلك الزمان لقوله صلى الله عليه وسلم خير القرون قرن الذي انا فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وهو الفرق الثالث ثم يفسد الكذب والقرن هم القوم المقترنون في زمن واحد وجمعه قرون فبعد القرن الثالث لا يجوز العمل به لغلبة الكذب \* فان قيل قد قال صلى الله عليه وسلم مثل امي المطر لا يدري اوله خير او آخره فكيف التوفيق فالجواب ان الخيرية تختلف بالاضافة والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي صلى الله عليه وسلم ولزوم سيرتي البذل والصدق واما باعتبار كثرة الثواب ونيسل الدرجات في الآخرة فلا يدري ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معاصيه أم الآخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع اقتضاء زمن الوحي ومشاهدة آثار المعجزات ولهذا جوز ابو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة لانه كان في القرن الثالث ولم يجوز لانهما كانا في زمن

يجاب عنه بانه لا فرق بين الطلاقين من جهة ان كلامهما واقع في العدة واما الفرق بينهما بجواز الرجوع في احدهما دون الآخر فكونه مدار الحكم بحيث يكون مدار الاجتهاد محل كلام يحتاج الى البيان ثم ان المراد بالمبتوتة هي غير الحامل كما نبهت عليه

بالمبتوتة في تقرير المعترض بالمبتوتة المقيسة وهي المبتوتة المذكورة للاحامل المبتوتة المقيسة عليها ( قوله يجوز العمل به اذا لم يخالف القياس ) ظاهره يقتضي جواز ذلك بالشرط المذكور في زماننا وليس كذلك نعم قد كان ذلك جائزا بذلك الشرط في زمن ابى حنيفة رضي الله عنه وهو القرن الثالث لغلبة الصدق في ذلك الزمان بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم



(قوله في البدن الآدمي) كذا قال فخر الاسلام في مباحث الاهلية وهو قول جامع للاقوال كلها لان معناه انه في جميع البدن فيكون قولاً مقابلاً لكونه في الرأس او في القلب اولم يقل به احد فقول الشارح بعده قيل وقيل مرجمه اختلاف العبارة والفرق بالاجمال والتعيين لا الاختلاف في الحاصل (قوله وقيل في الرأس) وانه يقع على القلب قال صدر الاسلام هو مذهب عامة اهل السنة والجماعة (قوله وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة طريق) والمراد بالطريق الافكار وترتيب المبادئ الموصلة الى المطلوب ومعنى اضافتها صيرورتها بحيث يهتدى القلب اليها ويمكن من ترتيبها وسلوكها توصالاً الى المطلوب كذا ﴿٦٣٢﴾ في التلويح ضميره راجع الى حيث

(وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل وهو نور) في البدن الآدمي وقيل في الرأس وقيل في القلب (بضمه) اي بذلك النور (طريق يتدأ به) الجار والمجرور قائم مقام الفاعل وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة طريق (من حيث ينتهي اليه) ضميره راجع الى حيث وهو بمعنى المكان (درك الحواس) يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات

فشو الكذب ﴿قوله﴾ وانما جعل الخبر حجة بشرائط الخ ﴿اعلم ان حجة خبر الواحد ووجوب العمل به يتعلق بشروط سبعة ثلاثة في نفس الخبر الاول ان يكون متصل الاسناد من مبتدأ الى منتهاه والثاني ان لا يكون شاذاً والثالث ان لا يكون معلولاً بعلّة قاذحة واربعة في الراوي للخبر وهي ما اشار اليها المصنف بقوله وهو اي العقل نور الخ سماء نوراً مجازاً بجامع كونه مظهراً للبصيرة التي هي عين الباطن كالنور بالنسبة الى عين الظاهر مثل الشمس والمسراج ﴿قوله﴾ وقيل في الرأس وقيل في القلب) وصحح هذا وما يؤيد ظاهراً انه في الرأس اذا ضرب رأسه فذهب عقله تجب الدية وقد تابع المصنف فخر الاسلام في تعريف العقل بذلك وهو مختار شمس الائمة والقاضي ابن زيد ومن تابعهم وانما عرفوه بهذا الاعتبار لانه هو المحتاج اليه فيما نحن فيه ﴿قوله﴾ الجار والمجرور قائم مقام الفاعل) تبع في ذلك عامة النحاة وفيه تسامح والتحقيق ان المجرور وحده قائم مقام الفاعل لان القائم مقام الفاعل محل الرفع والحرف من مبنى الاصل لا يتأتى فيه الاعراب لا لفظاً ولا محلاً \* والحاصل ان يتدأ مبنى للمفعول والمجرور نائب عن الفاعل والباء امال الاستعانة او المصاحبة ﴿قوله﴾ وضميره المناسب ان يقول

كذا قالوا وتمتبه العلامة التفتازاني في التلويح بان عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية مما لم يهتد في العربية انتهى اقول فيه بحث لما قد صرح المحقق الرضوي في مبحث الظروف بخلافه بلا ذكر خلاف فيه حيث قال ان ظرفية حيث غالبية لا لازمة قال \* لدى حيث الفت رحلها ام قسم \* وكذا في قوله اما ترى حيث سهيل وهو مفعول ترى وكذا قوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته وحكي اي احسن حيث نظر ناظر اي وجهها فهو تمييز انتهى ثم قال في التلويح ان الضمير الى الطريق والمراد ان العقل

نور بضمه الطريق الذي يتدأ به في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق (والضمير)

(قوله وهو نور في البدن الآدمي) جزم الزباني في كتاب الجنائيات من شرح الكنز بان العقل ليس له موضع يشار اليه فصار كالروح للجسد والمشهور عن اصحابنا انه في الرأس وعن اصحاب الشافعي انه في القلب والقول بانه في بدن الآدمي لا يتنافى القولين على ما يدل عليه عبارة فتح المجنبي ثم العقل عندنا لعين الباطن وهو البصيرة كالشمس لعين الظاهر فكما ان العين الظاهر تدرك بالشمس المحسوسات فالعين الباطنة تدرك بالعقل المعقولات وكان الشمس خارجة عن الظاهرة فالعقل خارج عن الباطنة لانها هي القاب بقرينة قول المصنف في تبدي المطلوب للقلب في دركه القلب والعقل عندنا خارج عن القلب على ما هو المشهور عن اصحابنا واما القلب فهو النفس الانسانية كاتبه عليه القاتني



معنى انه لا مجال فيه لدرك ﴿٦٣٣﴾ الحواس (قوله فان قلت التعريف غير جامع الخ) هذا السؤال مع جوابه

المذكور والنظر الذي بعده كله مأخوذ من الشرح الاكمل بعينه لكن جميعه في حيز السقوط وليس منبأه الاعدم الوقوف على المراد والله ولي العصمه والرشاد وذلك ان جملة يتبدأ من حيث ينتهي اليه درك الحواس صفة الطريق وتعيين لمبدأه يعنى ان العقل نور يضيء به الطريق بمبدأه ذلك ومؤداه اضاءة جميع ذلك الطريق به فيدخل ما في انبائه من المعقولات الثانية ايضا فيه لاحتماله وليس الجملة المذكورة صفة للعقل حتى يلزم ما ذكر من المحذور فتدبر (قوله الخ) ان هذا انما يتأتى من هذا التحقيق لصاحب التحقيق ومبناه تخريج معنى التعريف على الوجه الذي قرره وذكر في هذا الشرح واما اذا كان معناه ما نقلناه عن صاحب التلويح قبل اسطر كما هو الظاهر لا يبقى حاجة الى هذا التعسف الباهر

(قوله لانه قد يكون الطلب بعد بدايته المعقولات) لانه قد يكون طلب الامر

(فيتبدى) اى يظهر (المطلوب للقلب فيدركه) اى المطلوب (القلب بتأمله) بتوفيق الله تعالى مثلا اذا نظر الانسان الى بناء رفيع يدرك بنور عقله ان له بانيسا لاحتماله ذاقدره وحياة وعلم من الاوصاف التى لا بد لبناء منها \* فان قلت التعريف غير جامع لانه قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات كما اذا استدللنا من وجود العالم ان له صناعا علما فقد نطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته او غيره اولا هذا ولا ذلك \* قلت الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة اوبراتب لا يمنع كون البداية من انتهاء الحس وان كان فى اثباته مستغنيا عن الحس وفيه نظر لانه لا يصدق قوله من حيث ينتهى اليه درك الحواس لانه على ذلك التقدير يكون من حيث ينتهى اليه ابتداء المعقولات والحق ان هذا انما يتأتى فيما له صورة

والضمير فى به راجع الى الطريق والمراد بالطريق كيفية عمل القلب ﴿قوله فيتبدى﴾ بتشديد الدال اى يظهر بهذا النور الشئ المطلوب الذى قصد تحصيله وتصوره للقلب ﴿قوله فيدركه القلب﴾ اى اذا تبدى وظهر المطلوب للقلب فيدركه القلب والروح بتأمل وترديد فكره فيه بتوفيق الله تعالى وواقع المظهر موقع المضمحل لزيادة البيان \* وحاصله ان العقل آلة نورانية تدرك بها النفس مالا يصل اليه درك الحواس من المعلومات فبدأ دلالة العقل هى نهاية دلالة الحس ولهذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك لان الانسان اذا ابصر شياً يتضح لقلبه طريق الاستدلال بنفس العقل فالعقل كاشف لما غاب عن الحس وآلة النظر والفكر كالسراج بالنسبة الى العين والروح مدركه ومرتبته للنظر ومختار لما يميل اليه من محمود وما يظهر بنظرها ومذمومه كالعين بالنسبة الى السراج والله تعالى خالق لما يميل اليه من محمود ومذموم بحريان عادته واطراد سنته فى خلقه فالعقل آلة والنفس كاسبة والله تعالى خالق لما يشاء (قوله فان قلت التعريف غير جامع الخ) منشأه قوله من حيث ينتهى اليه درك الحواس فانه يقتضى ان طلب العقل لا ادراك انما يكون بعد نهاية درك الحواس فقال السائل هذا الحصر ممنوع لانه قد يكون طلب العقل بعد بداية المعقولات السؤال واورد بعض الشراح السؤال بالعبارة اوضح مما ذكره الشارح فقال فان قلت لا حصر لمبادئ المعقولات فى نهاية المحسوسات حتى يصح تعريف العقل بما ذكر لان المعقولات الثواني وهى التى لا يحاذى بها امر فى الخارج قد يكون مبدءاً مدارك القبول وليس العقل فيها مبتدأ من منتهى الحس واجاب بان المراد بما ينتهى اليه درك الحواس ملاحظ للحواس فى دركه والوصول اليه اعم من ان يكون للحواس فيه درك ينتهى اولادرك لها فيه اصلا ثم قال فلا وجه اذا لتخصيص التعريف بماله صورة مخصوصة بمعونة المقام

المعقول بعد بداية المعقولات فلا يكون بداية المعقول حينئذ نهاية للمحسوس وقد فرض انها نهاية له



محسوسة واما فيما ليس بمحسوس فاما يتبدأ بطريق العلم به من حيث يوجد  
واما تعريفه على الاطلاق فان يقال العقل قوة نفسانية يدرك به الانسان  
حقائق الامور ( والشروط الكامل منه ) اى من العقل ( وهو العقل البالغ )  
ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ من غير آفة مقام  
كالمعقل تيسيرا للعباد ( دون القاصر منه وهو عقل الصبي ) والمعنوه  
والجنون واما شرط كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا  
فى التصرف فى امور انفسهم لتقصان عقلمهم فى امر الدين اولى هذا اذا كان  
السمع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السمع قبل البلوغ والرواية بعده  
يقبل قول الصبي اذ لاخلل فى محمله لكونه ميمزا ولا فى روايته لكونه عاقلا  
\* فان قلت العبد يقبل روايته وان لم يفوض اموره اليه \* قلت ذلك لحق  
المولى لالتقصان فى العقل ( والضبط ) وهو فى اللغة الاخذ بالحزم وفى اصطلاح  
اهل الشرع ما ذكره المصنف رحمه الله ( وهو سماع الكلام كما يحق سماعه )  
الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شئ وهو فى محل النصب على انه مفعول مطلق  
والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع شئ يجب ضبطه ورعايته ( ثم  
فهمه بمعناه الذى اريد به ) لغويا كان او شرعيا كان يعلم ان حرمة القضاء فى قوله  
عليه السلام لايقضى القاضى وهو غضبان لشغل القلب لانه اذا لم يفهم معناه  
لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت والباء فى معناه بمعنى مع ( ثم حفظه ببذل

اذ هو فى الخبر وهو مخصوص **قوله** والشروط الكامل منه \* اعلم ان الانسان  
فى اول امره عديم العقل كما اخبر الله تعالى بقوله والله اخرجكم من بطون  
امهاتكم لاتعلمون شيئا الاية لكن يحدنه الله تعالى شيئا فشيئا الى ان يسم لكل  
انسان ما قسمه الله تعالى له من غير آفة فيما بين بدايته ونهايته رتب متفاضلة الكمال  
لا يعلمها الا الله تعالى ولما عاقب التكليف بحالة البلوغ تيسيرا ورحمة بالعباد علمنا ان الرتبة  
الحاصلة فى زمانه هى اول رتب الكمال وما دونها رتب نقصان واقنا البلوغ مقامه  
لحصوله عنده غالبا ارادة الاحكام على الوصف الظاهر المنضبط لها بالمظنة عند  
خفاء السنة كالتوم بالنسبة الى الحدث **قوله** واما اذا كان السمع قبل البلوغ  
والرواية بعده يقبل قول الصبي لوجود مقتضى وارتقاء المانع واختلاف المشايخ  
فى اقل من يصير الصبي فيه اهلا للتحمل والاصح انه غير مقدر وذهب الجمهور  
الى تقدير خمس سنين واستقر عليه عمل اهل الحديث فيكتبون خمس فصاعدا مستمع  
ولمن دونه حضر **قوله** ثم فهمه \* بالرفع عطف على السمع والمراد فهم الراوى لصيغة  
المسموع بمعناه والباء فى معناه وببذل للملابسة اى متلبسا بمعناه ومتلبسا ببذل

(قوله)

(قوله والجنون) لا يذهب  
عليك انه عديم العقل لا قاصر  
فلا ينبغي ان يذكر ههنا  
(قوله وهو فى اللغة الاخذ  
بالحزم) بالحاء المحمله  
ضبط الرجل امره واخذه  
بالتقة كذا فى الصحاح  
(قوله مثل سماع شئ)  
فيكون بعد الكاف مضاف  
مقدر (قوله كان يعلم  
ان حرمة القضاء الخ)  
خبران لشغل القلب  
فلا بد من وجودها وقد  
لا يوجد فى بعض النسخ  
بل فى اكثرها فلا يتنظم  
الكلام الا بتعسف

(قوله والمعنوه والجنون)  
لا يخفى ان الجنون مسلوب  
العقل فلا يكون قاصرة بخلاف  
المعنوه وهو من اختلط  
كلامه وافعاله وكانت بيني  
افعال الجنان والعقلاء  
(قوله لكونه عاقلا) اى  
عاقلا كاملا بواسطة بلوغه  
(قوله كما يحق سماعه) اى  
كائنا ككلام يحق سماعه  
فيكون حالا من الكلام  
لكونه مفعولا به فى المعنى  
ولا يحتاج حينئذ الى ما  
اعتبره الشارح من زيادة  
التقدير



(قوله المجهود مصدر الخ) قال في الأساس بلغ جهده ومجهدوه اى طاقته (قوله ويجوز ان يكون بمعنى المفعول الخ) هذا يتوقف على ثبوت جهد بمعنى قدر متعمدا بنفسه ولم نجده فيما رأينا من كتب اللغة (قوله والضمير في له للسامع او للمسموع) يعنى على كل من الاحتمالين لانه توزيع او مقصور على الاحتمال الثاني ثم ان اللام في له على تقدير ان يكون للمسموع متعلقة بلفظ البذل (قوله جعل فرائضه ترتعد) جمع فريضة يقال ارتعدت فريسته وهى لجة في الجنب ترتعد عند الفزعة كذا في الأساس (قوله مع انه كان في اعلى درجات الزهد) فيه تأمل ولو قال في اعلى درجات الضبط والفقاهة لكان اظهر (قوله ونظم القرآن معجز) اشارة الى جواب آخر (قوله او يقال القرآن ﴿٦٣٥﴾ مأمون الخ) جواب آخر ذكره صاحب التوضيح وقيل عليه

لاوجه له لانه ينافي  
اشترطنا في نقله الينا  
شروط كيف وقد شرطنا  
التواتر

المجهود له) المجهود مصدر كالمسور بمعنى اليسر والمعنى ببذل قدرته ويجوز ان يكون بمعنى المفعول على معنى ببذل المقدور من السعى في الضبط والضمير في له للسامع او للمسموع (ثم الثبات عليه) اى على الحفظ (بمحافظة حدوده) اى احكامه بان يعمل بموجبه ببسده (وبمراقبته بمذاكرته) والياء فيه بمعنى مع (على اساءة الظن) متعلق بمحذوف حال اى مستقرا تابئا على اساءة الظن (بنفسه) بان لا يعتمد على نفسه اى لا انساه بل يعتقد انى اذا تركته نسيتة اذ الجزم سوء الظن (الى حين ادائه) متعلق بقوله ثم الثبات عليه روى ان ابن مسعود رضى الله عنه كان اذا روى حديثا جعل فرائضه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه كان في اعلى درجات الزهد \* فان قلت اذا كان الضبط شرطا في النقل فكيف صح نقل القرآن ممن لا يفهم معناه \* قلت نقل القرآن لم يثبت في الاصل الا بأئمة الهدى خير الورى وهم تقاوه بعد الضبط التام ونظم القرآن معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلاة وغيره فاعتبر في نقله نظمه ومعناه بنى عليه واما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها او يقال القرآن مأمون من التحريف لان الله تعالى وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له حافظون

﴿قوله الى حين ادائه﴾ والحاصل ان المعتبر في هذا الشرط ايضا هو الكمال فيه ولا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك لوجود اصل

(قوله و مراقبة)  
يحتمل ان يكون مرفوعا  
بالعطف على الثياب عليه  
على ان يكون ضمير عليه  
للكلام لا للحفاظ فيكون  
المراد بالمعطوف عليه  
الثياب على الكلام عملا  
اى عملا بموجبه بالمعطوف  
مراقبة قولاً (قوله معجز  
زاده للإيماء الى ان نظم  
القرآن مقصور للاعجاز  
به اذ لا يتحقق الاعجاز بالمعنى  
وحده بل بالنظم والمعنى  
جميعا فكان النظم فيه  
مقصورا كالمعنى وهو

مودع في اللفظ فيكون المعنى تابعه كذا في شرح البديع (قوله واما السنة فلمعنى اصلها والنظم غير لازم فيها) اقول ولهذا صح نقل الحديث بالمعنى بشرطه في احد القولين واعتبر في ضبط راوى الحديث فهمه لمعناه فان قلت اذا كان النظم غير لازم فيها فلم اعتبر في ضبطه ايضا سماعه اياه كما يخفى ان يسمع قلت ليس المراد بذلك ان يسمعه على وجه لا يغير شيئا من لفظه بزيادة ولا نقصان بل ان لسمعه على وجه يصرف همه اليه ويقبل بكليته عليه ويدرك مجلس السماع من اوله الى آخره واما اشترط هذا احتراز عن حضر مجلسا وقد مضى مصدر من الكلام وخفى على المتكلم هجومه فلم يعد له واوردى هو بنفسه فلم يستعده منه وبالجملة في نقل نظم القرآن من غير تفهم معناه فائدة تتعلق به بواسطة تعلق بعض الاحكام بنظمه فلا منع من نقله ممن لا يفهم معناه بخلاف السنة فانه لا فائدة



(قوله في السيرة والدين) يعني به ما يعتقد الراوي لادين الاسلام والافليزم الاستغناء باشتراط العدالة عن اشتراط الاسلام نعم لو فسر العدالة بمحافظه دينية تحمل على ﴿ ٦٣٦ ﴾ ملازمة التقوى والمروءة من غير

بجواز النقل فيه ممن كان ضابطه ظاهرا وان كان لا يعرف معناه ( والعدالة وهي الاستقامة ) في السيرة والدين وضدها الفسق ( والمعتبر ههنا كاله ) اي كمال العدل ( وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته ) قيد بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة واشتراط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية روى ابن عمر رضي الله عنهما عن ابيه عن رسول الله عليه السلام انه قال الكبائر سبع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار

الضبط وشاع وساغ من غير نكير وانما يفيد الرجحان كما صرح به في سائر الكتب واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو مذهبنا في الترجيح اما من اشتدت غفلة عقله بان كان سهوا ونسيانه اغلب وكان متساهلا او مجازفا فان روايته لا تقبل ﴿ قوله والعدالة ﴾ هذا هو الشرط الثالث وهي في اللغة الاستقامة في السيرة والدين ومنه فلان عادل اي مستقيم السيرة بالحكم بالحق ويطلق ايضا على التوسط في الامور من غير افراط في جاني الزيادة والنقصان وفي الاصطلاح ملكة نفسانية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة وهذا الوصف كامل وقاصر والمعتبر هنا في مقام الرواية كالمها وهو امر خفي فلا بد من علامات يتحقق بها ﴿ قوله وهو رجحان جهة الدين ﴾ بان يكون مجتنباً للكبائر تاركا للاصرار على الصغائر ﴿ قوله ورجحان جهة العقل على طريق الهوى والشهوة ﴾ بان يكون تاركا لبعض الصغائر مما يدل على الخسة وعدم الرجوع كسرقة اقمه والتطيف فيه ثم لا يخفى ان مجموع الامر من علامة الكمال ﴿ قوله روى ابن عمر عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الكبائر سبع الخ ﴾ اختلاف الرواية في عدة الكبائر فروى الخطيب عن ابن عمر رضي الله عنهما عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الكبائر سبع بتقديم التاء الاشراك بالله وقتل النفس والفرار من الزحف وقذف المحصنة واكل الربا واكل مال اليتيم والاحاد اي الظالم في البيت الحرام وبكاء الوالدين من العقوق ورواه الخطيب في كفايته واخرجه البخاري في الادب المفرد عنه موقوفا عليه وورد ذكر الزنا والسحر في حديث رواه

بدعة قال في الكشف الكافر قديوصف بالعدالة لاستقامته على معتقده ويسمى معتقده ديناً وان كان باطلا ( قوله انه قال الكبائر سبع ) العبارة في عامة الكتب تسع وعد منها اليمين الغموس والسحر ولعل هذا ايضا رواية وصل اليه الشارح والا فلا وجهه للتعزير ( والفرار من الزحف ) هو العسكر الذي يقصد العدو بمرة واحدة

في نقل نظمها من غير ان يفهم معناها فاذن لا بد من ان يكون الراوي فاهيا لمعناها هذا ولقائل ان يقول اذا كان صحة معنى القرآن تابعة لصحة نظمه وقد اقتصر على تصحيح نظمه فليكن صحة معنى السنة تابعة لصحة نظمها وليقتصر على تصحيح نظمها لقولكم لا فائدة في نقل نظمها فلنا ممنوع لجواز ان يكون فائدة استفادة المنقول

( الخطيب )

اليه معناها اذا كان عالما بالمعان الغوية والشرعية

( قوله او اصر الخ ) قال في قر الاقمار الاصرار هو تكرر الفعل تكررا يشعر بقلة المبالاة بامر الدين فان قلت ان الاصرار على الصغيرة كبيرة نفي العبارة تطويل ويكفي ان يقول المصنف حتى اذا ارتكب كبيرة سقطت عدالته قلت ان المراد بالكبيرة في المتن الكبيرة بنفسها مع قطع النظر عن الاصرار كما هو المتبادر فلاضير في العبارة ٨١ مصححه



( قوله اى الظلم في البيت الحرام ) ٦٣٧ كذا في شرح البديع للهندي وفتح المحني فان قلت أهدا هو الظلم

في قوله تعالى ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد ومن يرد فيه بالحجر بظلم نذقه من عذاب اليم قلت لا واما هو داخل فيه لانه في الآية هو الظلم في المسجد الحرام فيها عند الحنفية على ما قاله القاضي البيضاوي هو مكة شرفها الله سبحانه وتعالى وعند صاحب لباب التفسير منهم هو جميع الحرام من مكة وغيرها وهو الذي وقفه الخليل عليه الصلاة والسلام حتى قال ابو حنيفة رضي الله عنه عدم جواز بيع اراضي مكة لانها منه فان قلت فما بال الناس يطلقون المسجد الحرام على هذا المسجد الذي فيه البيت بمكة قلت هذا بحسب عرفهم الطارى فلا يقدح فيها هو المراد بالآية كالم يقدح ما طرء من عرف النجاة في الطلاق لفظ الاسم على مقابل الفعل والحرف

من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحاد في الحرم اى الظلم في البيت الحرام وروى ابو هريرة رضي الله عنه مع ذلك اكل الربا وعن علي رضي الله عنه انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر ( دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل ) بالبلوغ لانهما يحملا نية على الاستقامة ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل مثل العقل وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه فتردد الصدق في خبره من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة ( والاسلام )

الخطيب عن ايوب بن عتبة وفيه الكبار سبع بتقديم السين ( قوله وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربا ) تقدم ان اكل الربا مذكور في حديث ابن عمر نعم ذكر السحر لغيره في حديث ابن هريرة رواه الشيخان عن ابن هريرة مرفوعا بلفظ اجتنبوا السبع الموبقات ( قوله وعن علي رضي الله عنه انه اضاف الى ذلك ) اى الى ما رواه ابن عمر و ابو هريرة وشرب الخمر زاد ابو هريرة رضي الله عنه والانتقال الى الاعراب بعد الهجرة فيكون الكبار على هذا اربعة عشر فتنبه لذلك وعن ابن عباس رضي الله عنهما انها الى السبعين اقرب وعنه في الاخرى الى السبع مائة اقرب ومما عد من الكبار مع ما ذكر شهادة الزور والاصرار على الصغار واليمين الغموس والقمار وسب السلف الصالح والظعن في الصحابة رضي الله عنهم والسب في الارض بالفساد وعدول الحكام عن الحق وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة \* وقال صاحب الكفاية الحق انهما اضافان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى مادونها فهي كبيرة والتكبير المطلق هي الكفر ( قوله وبهذه العدالة ) اى الظاهرة لا يصير الخبر حجة لكونه معارضا بظاهر آخر وهو اصل في نفسه كالعقل وهوى النفس فانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع واذا تعارض فيه ظاهرا كان عدلا من وجه دون وجه ومن كان كذلك تردد الصدق في خبره بين الوجود وعدمه من غير رجحان ومن كان كذلك كان الصدق معدوما في خبره اذ التردد بين الوجود وعدمه ومن عدم الصدق من خبره لا يقبل روايته ( قوله والاسلام ) الشرط الرابع

فيما هو المراد من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها من تعليم اللغات كلها من اسمها وفعلها وحررفها

( قوله من الزحف ) وهو الجماعة الذين يزحفون الى العدو اى يمشون اليهم في منتهى الاربع زحف بالفتح ولشكر رونه سوى دشمن وجهاد ولشكر كراة ( قوله واكل مال اليتيم ) اى ظلما ( قوله وعقوق الوالدين ) اى مخالفة امرها فلم يكن معصية وتقييد الوالدين بالمسلمين ليس احترازا ( قوله والاحاد ) اى العدول عن الطريق المتوسط اه مصححه



(قوله وهذا النوع) مشروط يعني الرواية (قوله ذهب صاحب التنقيح الى الثاني) وجزم صاحب التلويح بالاول واجاب عن دليل المخالف بما اجاب به الشارح رحمه الله (قوله وقال هو نسبة الصدق الى الخبير الخ) قال العلامة التفنازاني في شرح المقاصد بعد ما نقل هذا الكلام منه وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان التصديق المعترف في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العامي اعم لافرق بينهما الابلزوم الاختيار وبعده وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه

(قوله اختلف في ان المعترف في الايمان هو التصديق المنطقي) او غيره ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في التصديق المعترف فيه اهو من باب العلوم والمعارف او من باب الكلام النفسى من قال بالاول فسمه بالتصديق المنطقي وهذا القول مدفوع بوجهين احدهما ما اشار اليه الشارح ﴿٦٣٨﴾ من ثبوت مجرد ذلك التصديق

المنطقي الذي هو الاذعان انما شرط لان الباب باب الدين والكافر يسمى في هدمه ولا يقبل قوله والاسلام نوعان اسلام ظاهر وهو ما ثبت بنشوء بين المسامحين وثبوت حكم الاسلام على والديه من غير ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط (وهو التصديق) اختلف في ان المعترف في الايمان هو التصديق المنطقي الذي هو الاذعان والقبول او غيره ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى الخبير اختيارا لان الاسلام لم يكتف بذكر العدالة عن الاسلام لان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بما ذكرناه لسمات الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة حينئذ الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع وفيه شيء لان قوله حتى لو ارتكب كبيرة الخ يشير الى اشتراط الاسلام فيها (قوله اختلف في ان المعترف في الايمان هو التصديق المنطقي) الصحيح ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية «كرويدن» وهو المراد بالتصديق المنطقي صرح بذلك ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لوقوعها وجملة مغاير للتصديق المنطقي وذهب صدر الشريعة الى انه امر اختياري وهو نسبة الصدق الى الخبير اختيارا (قوله المعترف في الايمان) فان قلت هذا السؤال وارد على ان المعترف هو التصديق المنطقي

المنطقي الذي هو الاذعان مع قيام الكفر بمقتضى الآية والثاني ان الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية والعلم مما يثبت بالاختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة واطهر المعجزة فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه ومن قال بالثاني فسمه بنسبة الصدق الى الخبير اختيارا وعنى بتلك النسبة نسبة الصدق اليه صلى الله عليه وسلم في الامور الخاصة التي هي ما علم بحجبه صلى الله عليه وسلم بالضرورة نسبة

اختيارية سائت عن القلب وان كان المفهوم من التصديق لغة هو نسبة الصدق باللسان او القلب (و)

الى القائل كما صرحوا به والى القول الثاني جنح الامام ابن همام في المسائرة وجزم بان الاظهر ان التصديق قول يقيني مغاير للمعرفة لان المفهوم منه لغة هو نسبة الصدق باللسان او القلب الى القائل وهو فعل لساني او نفساني والمعرفة من قبيل الكيف المقابل لمقولة الفعل واختار ان كلا من الاقياد الذي هو القول النفسى المذكور ويقال له الاستسلام ومن المعرفة فهو خارج عن مفهوم التصديق العرفي مع ثبوت اعتبارها شرعا في الايمان على انها شرطان لاعتبارها شرعا لانها جزء ان لمفهومه شرعا وعدم تحقق الايمان بدونها ليس يستلزم جزئيتها لمفهومه شرعا لجواز ان يكونا شرطين الايمان شرعا وحقيقة التصديق بالامور الخاصة بالمعنى اللغوي كذا في شرح المسائرة لابن لاني شريف وبما تقرر من ان كلا من الاقياد والمعرفة خارج عن مفهوم التصديق



فعلا اختياريا وكون العلم كيفية ﴿ ٦٣٩ ﴾ او انفعالا ( قوله الا قبول حكمه والاذعان به )

وبالجملة المعنى الذى يعتبر عنه بالفارسية « بكر ويدن » من غير ان يكون للقلب اختيار في ذلك المعنى كذا في التلويح ( قوله واقع ) فيه تأمل قال بعض الشارحين وانما قال كما هو احترازا عن ايمان المجسمة فانهم يصفون الله تعالى بالاوصاف الغير اللائقة ولا يصفونه كما هو انتهى فلا يظهر ان يجعل قوله باسمائه وصفاته بدلا من قوله بالله تعالى كما هو

اللعوى ظهر ثبوت التصديق اللعوى بدونها مع الحكم بكفر من قام به ذلك التصديق لمصدر منه من قتل نبي او نحوه وتبين ايضا ان وجود مثل هذا الفعل الفظيع غير دال على انتفاء التصديق من القلب كما ظنه ابو القاسم الاسفراني بل هو دال على عدم اعتباره منجيبا له شرعا ( قوله كما يصح الامر بالعلم ) قبل صح الامر من في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لان المراد به الامر باكتسابه بفعل اسبابه حتى لو وقع العلم لانسان

الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا حتى ينسبه الى الصدق فيما اخبر به وقد قال الله تعالى في حق بعض الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فنقول حصول الاذعان لبعض الكفار ممنوع ولو سلم يكون كفره باعتبار جحوده باللسان وغير ذلك من امارات الانكار فانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان به \* فان قلت حينئذ يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان \* قلت باعتبار اشتغاله على الاقرار وعلى صرف الفكر في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم واليقين ( والاقرار بالله تعالى كما هو ) واقع ( باسمائه )

وتقريره اذا كان المعبر في الايمان هو التصديق الذى هو الاذعان حينئذ يكون من قبيل الكيف لانه حينئذ يكون من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان والامر انما يصح بما هو داخل تحت قدرة المكلف اما على ما ذهب اليه صدر الشريعة من انه امر اختياري فلا يرد السؤال لانه من قبيل الفعل وحاصل الجواب التكليف بالايمان باعتبار اشتغاله على الاسباب الاختيارية ﴿ قوله والاقرار بالله تعالى ﴾ ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطه بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقل بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كلنافاق فبالعكس وعليه اكثر الائمة من الاشعية وروى ايضا عن ابي حنيفة في شرح العقائد وذهب اليه جمهور المحققين وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان وهو اختيار شمس الائمة وفضل الاسلام وتبعهما المصنف وروى ايضا عن ابي حنيفة قال في شرح المقاصد وعليه اكثر المحققين تمسكا بظاهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمر بها ويكتفى بها قال في شرح المقاصد الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لاعلى وجه الالباء اذ العاجز عن الاجراء مؤمن وفاقا والمصنف على ان من عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا فان قيل لم جعل الاقرار الذى هو عمل اللسان داخلا في الايمان بخلاف سائر الاركان فاجابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شئ من الجسد ايضا داخلا فيه ايضا تحميلا لكمال الاتصاف بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين لليسان واطهار ما في الباطن بحسب الوضع ﴿ قوله باسمائه ﴾

دفعه من غير ترتيب مقدمات فانه يحتاج الى تحصيل مرة اخرى كسبا على ما هو ظاهر كلام بعضهم والمختار عند الامام ابن الهمام انه اذا حصل دفعة كفى ضم الاقنيد اليه واما التكليف الكائن لتعاطي اسباب العلم قائما هو



(قوله ان يقر بهذه الاشياء وبينها على وجه الاجمال) حتى ﴿٦٤٠﴾ اذا استوصف فيقال انؤمن بالله وصفاته

وان ماجاء به النبي عليه السلام حق فاذا قال نعم حكم باسلامه وظهر كمال الاسلام (قوله قال في الجامع الكبير اذا بلغت الخ) الذي يظهر من سبق كلامه هو ان يكون مؤدى ما ذكر في الجامع الكبير اشتراط التوصيف تفصيلا ويشير اليه (قوله) ثم حكم بفساد النكاح الخ) وذلك انها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت التبعية بالبلوغ فاذا لم تصف الاسلام كان ذلك جهلا محضا والجهل بالصانع كفر منها بعد الاسلام فصارت مرتدة ثم ان معنى عدم الوصف بعد الاستيصال ان تقول لا اعرف شيئا تقول (قوله) حيث لم تحسن بان تصف) وهو خلاف ما صرح به شمس الانمثة وغيره في بيان معناه مع كونه اخراجا للكلام عن ظاهره من غير قرينة صارفة

لمن لم يحصل له العلم فاذا حصل سقط ما وجوبه لاجله اذ لا معنى لتعاطي وسبيلة لاجل مقصود

المراد من الاسم ما يدل على الذات مع الصفة كالرحمن والرحيم ( وصفاته ) من العلم والقدرة وسائر صفات الكمال ( وقبول احكامه ) اى الاعتقاد بها ( وشرائعها ) وهى اعم من الاحكام فيكون تعميما بعد التخصيص ( والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا ) يعنى الذى هو شرط في قبول روايته هو ان يقر بهذه الاشياء وبينها على وجه الاجمال بان يقر بان الله تعالى واحد عالم قادر حى وفيه رد لما قاله بعض المشايخ من ان توصيف الله تعالى باسمائه على وجه الاجمال لا يكتفى ما لم يكن عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللفظة من غير معرفة المعنى لا يفيد بل لا بد من الوصف على التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحياة قال في الجامع الكبير اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها ثم حكم بفساد النكاح حيث لم تحسن بان تصف وجعل ذلك ردة منها وقتلنا هذا الاشتراط

وصفاته وقبول احكامه ظاهره ان الايمان عبارة عن مجموع هذه الامور الثلاثة اعنى التصديق والاقرار باسمائه وصفاته وقبول احكامه وشرائعها \* ولقائل ان يقول لاجابة الى ذكر قبول الاحكام والشرائع لدخولهما في التصديق لان المراد بالتصديق هو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم بالقلب في جميع ما علم بحجته من عند الله اجمالا واثبات الصفات بما لا يتعلق به الايمان والكفر كما سيذكر ( قوله ) والشرط فيه البيان اجمالا لا يخط درجته عن الايمان التفصيلي من حيث الخروج عن العهدة لكن التفصيلي اكمل واوضح لما في المواقف وغيره من ان الايمان تصديق الرسول فيما علم بحجته بالضرورة اجمالا ولا يخط درجته عن الايمان التفصيلي من حيث الخروج تفصيلا وقال في شرح المقاصد ويكفى الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجود الصلاة عند السؤال عنه وبجرمة الخمر عند السؤال كان كافرا ( قوله ) وفيه رد لما قاله بعض المشايخ من ان توصيف الله باسمائه على وجه الاجمال لا يكتفى الخ ) ومن هنا ذهب بعضهم الى انه لا يحكم بايمان المقلد ما لم يعرف ما يجب عليه اعتقاده بالدليل على وجه يتمكنه مجادلة الخصومة وحل ما يورد عليه من الشبه وليس الشرط ان يعبر عنه بلسانه ويجادل خصمه وهو قول عامة المتكلمين فان عجز عن شئ من ذلك لا يحكم باسلامه والصحيح ان ايمان المقلد صحيح لانه مأمور بالتصديق وقد امتثل سواه كان عن دليل او لم يكن وهو مذهب ابى حنيفة ومالك والشافعي واحمد وعامة العلماء وان كان العوام عاصون بتركهم النظر والاستدلال ( قوله ) وقتلنا هذا الاشتراط الظاهر ان الاشارة راجعة الى مقاله بعض المشايخ وما ذكر في الجامع وافول ما ذكر في الجامع

وهو حاصل بدرهنا ( قوله فلم تصف ) ظاهره يدل على انها لم تصف اجمالا ولا تفصيلا وبهذا ( لا )

التقدير برتين من التقاطع ولا تصحح حكاية بعض المشايخ مقاله صاحب الجامع الكبير سندا لما هو عليه من انه لا تكتفى الاجمال



(قوله قال منصور القاتني شارح المغني قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين الخ) يمكن ان يجاب عنه بان الكلام فيما ثبت من الصفات بالدلائل القطعية ولا يذهب عليك انه لا بد في الايمان من تصديق جميع ما علم بحجته عليه الصلاة والسلام به ضرورة حتى لو انكر واحدا منها يكون كافرا على ما صرحوا به والظاهر ان اتفاق المتكلمين ان ثبت فانما هو ليس كذلك كما بيني عنه لفظ الاثبات ثم انه لا ينافي حديث الاعرابي ايضا لان الايمان بتلك الصفات داخل في الايمان برسائه عليه الصلاة والسلام لانها مما جاء به على ما قررناه

فما ذكر حيث وجد بل لا بد من تحصيل التفصيل \* فان قلت المراد به انها لم يحسن الوصف بقريته قول صاحب الجامع الكبير اخيرا حيث لم تحسن بان تصف وبانها لم يحسن انها لم تصف تفصيلا وانما وصف اجمالا قلت ذلك لا يصلح قريته على ما ذكرت ﴿٦٤١﴾ لانه لم يقل لم يحسن ان تصف بل قال لم يحسن بان تصف بان

فزااد الباء على ان قصدا الى بيان انها لم يحسن حيث ترك الوصف بقسميه ولو احسنت لوصفت ولو اجمالا لان الاحسان بالوصف وعدمه بعدمه ولو ترك الباء لدل على انها وصفت ولكنها لم تحسن الوصف ولا يمكن حملها على انها وصفت اجمالا فقط ولكنها لم تحسن الوصف حيث لم تصف تفصيلا فتأمل فانه دقيق (قوله فان قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين ان اثبات الصفات مما لا يتعاق به ايمان وكفر

يؤدي الى الحرج لان اكثر الخلاق لا يقدر ان يوصفها على التفصيل وقد اكتفى النبي عليه السلام بذكر الجمل حيث جاء اعرابي الى النبي عليه السلام فقال اني رأيت الهلال فقال له ائتهد ان لاله الا الله وان محمد رسول الله قال نعم قال عليه السلام يا بلال اذن في الناس ان يصوموا غدا وبين الايمان على الاجمال حين سأله جبريل عليه السلام قال منصور القاتني شارح المغني قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات الصفات مما لا يتعاق به ايمان وكفر

لا يدل على اشتراط الايمان التفصيلي اذ فرق بين الاستيصال والتوصيف ولهذا قالوا الايمان الاجمالي كاف في تحقق الايمان اذ الواجب ان يستوصف المرء على سبيل التلقين فيقال له أليس الله بقادر وخالق كذا وكذا حتى يسهل عليه الجواب فاذا قال بلى فقد ظهر اسلامه اما من استوصف فقال لا اعرف ما تقول ولا اعتقد ذلك حكم بكفره وحينئذ فما ذكر في الجامع ليس تأييدا لما قاله بعض المشايخ كما يوهمه ظاهر العبارة بل هو بيان الواقع وكان المناسب ان يذكره اولاً ثم يقول وفيه رد الخ قال بعض الشارحين انما يشترط الاستيصال اذا لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام اما من وجدت منه نحو اقام الصلاة وايتاء الزكاة واكل ذى سحتنا فانه يحكم باسلامه بذلك ويكون ذلك قائما مقام الاستيصال فيه (قوله قال منصور القاتني) في المشهور القاتني بالهمزة وكانه سبق قلم

هذا لفظ القاتني بعينه ذكر (٤١) (شرح المنار) بعد ان بين ان الاسلام هو التصديق والاقرار بالله تعالى وباسمائه وهو ان الله تعالى حي قادر سميع بصير عليم وبصفاته بان الله تعالى حي بجمية وعالم بعلم وقادر بقدرته ثم قال على ان تقسيمه الاسلام ينافي ذلك وكذا حديث الجماعة والاعرابي يشير بهذه العبارة الى ان ما ذكره مصنف المغني من تفسير الاسلام بالتصديق والاقرار بما مر ذكره فانه ينافي امور منها تقسيمه اياه الى الظاهر والباطن قال القاتني ويعني بالظاهر ما فيه نوع قصور والباطن ما هو كامل فالظاهر منه ما ثبت بالليلاد ونشوه على طريقتهم وثبوت احكام السلام بتبعية الابوين وكذا ما يجري على اللسان من كلمة الشهادة والباطن منه ان يدعن ويصدق بجمع ما ثبت من ضرورات دين النبي صلى الله عليه وسلم وان يصف الله سبحانه كما هو ومنها حديث الجماعة والاعرابي اما الثاني فهو ما روى انه استوصف الاعرابي الذي شهد برؤية الهلال حيث قال ائتهد ان لاله الا الله وان



( قوله باسمائه ) يعني مع قوله وصفائه بل هو الصريح في ذلك ولا يذهب عليك دلالة الاسماء ايضا على الصفات لما فسر الاسم فيما سبق بما يدل على الذات مع الصفة ( قوله والمحدود في القذف ) يعني نائباً كذا في التنقيح وقد صرح به الشارح ايضا بعد اسطر فان قيل قد سبق ان قذف المحصنة من الكبائر وقد صرحوا بان مرتكب الكبيرة لا يكون عدلاً والعدالة من شرط قبول الرواية فكيف يقبل حديث المحدود في القذف قلنا يمكن ان يجاب عنه بان ذلك فيما اذا لم يتب واما اذا تاب فيكون كمن لا ذنب له والكلام ههنا فيه كما اشترنا اليه ( قوله لان الشهادة توقفت على معان اخر ) فيه تسامح بالنسبة الى المحدود في القذف فان عدم قبول شهادته ليس كذلك كما سيحكي ( قوله فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به ) قال في الكشف لان الشاهد يحتاج الى التمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والاشارة اليهما والى المشهود به فيما يجب احضاره مجلس الحكم ولا يذهب عليك ما في عبارة الشارح من الركاكة ﴿ ٦٤٢ ﴾ والظاهر ان يقول الاشارة الى المشهود

وقوله باسمائه ينافي ذلك الاتفاق وحديث الاعرابي ( ولهذا ) اى ولاجل ان الشروط المذكورة شرط في الراوي ( لا يقبل خبر الكافر والفاسق ) لعدم العدالة ( والصبي والمعتوه ) لعدم كمال العقل ( والذي اشتدت غفلته ) لعدم الضبط وان وافق القياس وقبل خبر الاعمي والمحدود في القذف والمرأة والعبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن لم يقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت على معان اخر اما الاعمي فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به وذا لا يحصل بالاعمي واما العبد والمرأة فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة وبالرق تنعدم الولاية وبالانوثة تنقص واما المحدود في القذف فلان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص وفي ظاهر المذهب المحدود في قذف مقبول الرواية بعد التوبة وكذا التسائب

به وتمييزه عن غيره ( قوله ) وفي ظاهر المذهب المحدود في قذف مقبول الرواية الخ ) في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه ليس بمقبول الرواية ثم ان الواقع في اكثر نسخ الشرح مقبول الشهادة وليس له وجه صحة وان ثبت فمحمول على سهو

( قوله وقوله ) اى وقول المصنف باسمائه وصفائه ينافي ذلك الاتفاق وكذا ينافي حديث الاعرابي المتقدم ذكره فان النبي صلى الله عليه وسلم اكتفى منه بكلمة الشهادة في ثبوت الايمان من غير اثبات الصفات ﴿ قوله لا يقبل خبر الكافر ﴾ كان ينبغي ان يقول لعدم الاسلام كما هو حل بقية العبارة ( قوله لان الشهادة تتوقف على معان اخر )

محمداً عبده ورسوله فقال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهما اما الاول فاروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال اذا رأيتم

الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالايمان \* فان قلت ما معنى الحديث الاول \* قلت ان الاستيصال فيه ( اى ) استيصال كان قبل الشهادة برؤية الهلال كما لا يخفى لا بعدها كما يتوهم وفيه تقدير معطوف عليه والمراد فقال نعم فشهد فقال الله اكبر وهذا الحديث بهذا اللفظ هو الذي عناه القاتني بحديث الاعرابي لانه قد ساقه بهذا اللفظ بعد كلامه ذلك واما حديثه باللفظ الذي اورده الشارح فقوله فيه تشهد الخ في قوة انت مسلم لا بمعنى تحصل منك هذه الشهادة اولا والا لاسره ان يشهد برؤية الهلال بعد ان قال نعم وبعد ان حصلت منه تلك الشهادة وفاء بما وعده اذ قال نعم ( قوله ) وقوله باسمائه ينافي ذلك الاتفاق وحديث الاعرابي) هذا ليس من كلام القاتني على ما علمت ثم ما اورده القاتني من النظر فهو بالنظر الى ما اعتبر في مفهوم الاسلام من الاقرار بالصفات لا من الاقرار بالاسماء فلما نفي لذلك الاتفاق على ما زعمه انما هو قوله وصفائه \* فان قلت فهل من فائدة في ضم الصفات الى الاسماء في الاقرار لمن اقر \* قلت نعم هي اظهار الرد على المعتزلة الذين يزعمون انه حى بلا حياة وعالم بلا علم الى غير ذلك فيقررون بتلك الاسماء وينكرون تلك الصفات انكاراً ظاهراً الفساد الا ان في ضمها اليها في تعريف الايمان اشعاراً بتعلق الايمان باتيانها وهو منافي لذلك الاتفاق



العلم بقي ان ذكر هذه المسئلة ههنا كالتكرار وان كان فيه افادة كون الحكم المذكور فيما سبق ظاهرا المذهب وانه بعد التوبة  
(قوله وهو ان يترك الوسطة بينه وبين الرسول صلى الله عليه وسلم الخ) لا يقال لا يصدق على ترك الوسطة بينه  
وبين راو آخر مع انه ايضا مرسل على ما صرحوا به لانا نقول ممنوع لصحة ان يقال لذلك المتروك ذكره  
بين الروايتين انه واسطة بين الراوى الثانى وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم لوقال بين الراوى والمروى  
عنه كما في الكشف لكان اوضح ثم ﴿٦٤٣﴾ ان صاحب التوضيح قال الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول

الراوى قال رسول الله  
صلى الله عليه وسلم من غير  
ان يذكر الاسناد والاسناد  
ان يقول حدثنا فلان  
عن فلان عن رسول الله  
صلى الله عليه وسلم يعنى  
ان معنى الارسال الرواية  
على ذلك المنوال سواء  
كان بينهما واسطة فى الحقيقة  
اولا وقوله بعد ذلك فى  
التقيح فرسل الصحابي  
مقبول بالاجماع ويحمل  
على السماع مبنى على ذلك  
الغير ولا يتصور حمله على  
السماع وحينئذ لا يرد عليه  
شئ اصلا كما زعم ابن  
النجم وينبى عما ذكرنا  
من التحقيق انباء وانحاح  
كلام فخر الاسلام فى  
اصوله حيث قال اما القسم  
الاول فمقبول بالاجماع  
وتفسيره ذلك ان من الصحابة  
من كان من الفتيان قلت  
صحبه فكان يروى عن

من الفسق والكذب تقبل روايته الا التائب من الكذب متعمدا فى حديث  
رسول الله عليه السلام فانه لا تقبل روايته ابدا كذا ذكر فى كتاب معرفة  
انواع الحديث ( والثانى ) اى القسم الثانى من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن  
( فى الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار ) وهو  
ان يترك الوسطة التى بينه وبين الرسول ويقول قال رسول الله عليه السلام

اى تتوقف على سبعة امور وراء هذه الاربعة وهى البصيرة والحرية والذكورة  
والقذف وعدم القرابة وعدم كونه محدودا فى القذف وعدم العداوة الدنيوية  
للافتقار فيها الى التميز والولاية والكمال وتكميل النصاب وانتفاء تهمة المحاباة  
وازالة الشفى من مخالفة فى الدين ولكون رد شهادة المحدود من تمام حده بخلاف  
الرواية ﴿ قوله فى الانقطاع ﴾ هو ضد الاتصال اطلق واريد به المعنى القائم بالقطع  
من الاخبار لامطلقا ﴿ قوله اما الظاهر فالمرسل ﴾ الارسال فى اللغة الاطلاق  
يقال ارسل البعير اى اطلق سعى به من الاخبار ما نعدم فيه التقييد بذكر  
الواسطة بين الراوى وبين من روى عنه وفى اصطلاح المحدثين ما ترك التسابى  
الواسطة فيه بينه وبين الرسول صلى الله عليه وسلم بان دفعه التابى صلى الله  
عليه وسلم سواء كان كبيرا او صغيرا بان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
كذا او فعل كذا او يحضرت كذا او نحو ذلك وبعضهم يخصه برفع التسابى  
الكبير وهو من اى جماعة من الصحابة رضى الله عنه وجالسهم كعبدالله بن  
عبدى بن الحنا وسعيد بن المسيب وامثالهما رضى الله عنهم اما اذا انقطع الاسناد  
قبل الوصول الى التابى بان كان فيه راو لم يسمع من المذكورين فوفقه فليس  
بمرسل عند الحاكم وغيره من اهل الحديث بل يسمى منقطعا ان كان الساقط  
من واحد فحسب وان كان اكثر سعى مفصلا ومنقطعا ايضا معاقبا ان كان  
السقط من مبادئ السند واما عند اهل الاصول والفقهاء فكل ذلك يسمى  
مرسلا وذهب اليه من المحدثين الخطيب وقطع وقال ابن عبدالبر المرسل مختص

غيره من الصحابة فاذا اطلق فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ذلك منه مقبولا وان احتمل الارسال  
لان من ثبت صحبته لم يحمل حديثه الا على سماعه بنفسه الا ان يصرح بالرواية عن غيره انتهى واقفى اثره المصنف  
رحمه فى الشرح لا يقال قول فخر الاسلام وان احتمل الارسال يدل على ان الوسطة معتبرة فى مفهوم الارسال  
لانا نقول ممنوع لجواز ان يكون قوله هذا باعتبار التبادر ولا كلام فى ان المتبادر من لفظ الارسال ذلك



( قوله قلت باخبارهم الخ ) مبنى هذا الجواب بل مبنى سؤاله ايضا على تفسير الارسال بما ذكر في الشرح وليس هذا طريقه فخر الاسلام والمصنف وصاحب التوضيح ولذا علل مقبولية مرسل الصحابي بالاجماع على عدالتهم لا يكونه محمولا على السماع كما قالوا لكنه يكون تفسيراً للكلام بما لا يرضيه صاحبه على انه ذكر ابن الهمام في التحرير ان مذهب الشافعي في قبول مرسل الصحابي ان علم ارساله فلا يصح على التزام الجواب المذكور قوله مقبول بالاجماع فكان ينبغي ان يكون صورة المسئلة ما اذا لم يعلم كونه مرسلًا كما قالوا

( قوله مقبول بالاجماع لاجماعهم على عدالتهم ) اراد بالاجماع الاول اجماع من يعتد به ولذا قال ابن الهمام حكى الاتفاق على قبوله على عدم الاعتداد بقول الاسفرائني وبهذا يبطل ما ذكره العراقي حيث قال ولم يذكر ابن الصلاح خلافا في مرسل الصحابة وفي بعض ٦٤٤ كتب الاصول للحنفية انه

كذا ( وهو ) اي المرسل اربعة اقسام الاول انه ( ان كان من الصحابي ) يعني لو كان المرسل صحابيا ( مقبول بالاجماع ) لاجماعهم على عدالتهم \* فان قلت الصحابة ظاهر امرهم السماع من النبي عليه السلام فمن اين يعلم انه مرسل \* قلت باخبارهم انهم لم يسمعه من النبي عليه السلام وان بينهم وبينه رجلا ( ومن القرن الثاني والثالث ) هذا هو القسم الثاني من الاقسام الاربعة يعني ما رسله القرن الثاني والثالث ( فكذلك ) يعني حجة ( عندنا ) وعند مالك رحمه الله وقال الشافعي لا يقبل الا اذا تأيد بآية او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح

بالتابعين والمنقطع شامل له ولغيره وهو عنده كل ما يتصل اسناده سواء عنزي الى النبي او الى غيره ( قوله ) وهو اربعة اقسام مرسل الصحابي ومرسل التابعي وتابعه ومرسل من دونهما من وجه دون وجه وحكم كل من هذه الاقسام بحسبه ( قوله مقبول بالاجماع ) حلالا لروايتهم على السماع اذ هو الاصل فيهم الا اذا صرحوا بالرواية عن الغير لكن نقل صاحب المعتمد عن الشافعي انه قال اذا قال الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وكذا قبلته الا ان اعلم انه ارسله ( قوله يعني حجة عندنا ) ومالك واحمد بن حنبل في رواية عنه واكثر المتكلمين وردة اهل الظاهر وجماعة من ائمة اهل الحديث مطلقا وفصل الشافعي التفصيل

لا خلاف في الاحتجاج به وهو ليس بحيد فقد \* فقد قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني انه لا يحتج به وكذا اراد بالاجماع الثاني اجماع من يعتد به فلا يكون مخالفا لما في البدع من ان الجمهور على عدالتهم ويمضد ذلك ما افاده العراقي حيث قال الصحابة كلهم عدول لاجماع من يعتد به في الاجماع من الائمة على ذلك ثم قال ثم ان جميع الامة مجتمعمة على تعديل من لم يلبس الفتن منهم وامان لبس الفتن منهم وذلك من حين

مقتل عثمان فاجع من يعتد به ايضا في الاجماع على تعديلهم احسانا للظن بهم وحلا لهم في ذلك ( المذكور ) على الاجتهاد والذي عليه الجمهور انهم عدول كلهم مطلقا ( قوله وان بينهم وبينه رجلا ) اما صحابيا قال العراقي وهو الغالب واما تابعيا وهو خلافه ( قوله \* وقال الشافعي رضى الله عنه لا يقبل الا اذا تأيد الخ ) يخالف ما في التلويح من ان مرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عنده الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيو خهما مختلفا او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل وكذا يخالف ما في شرح جمع الجوامع للمجلى الشافعي من انه ان عضد مرسل كبار التابعين كقيس بن ابي حازم ضعيف صالح للترجيح كان المجموع حجة وفاقا للشافعي لا يجرد المرسل ولا المنضم اليه لضعف كل منهما على انفرادهما واما مرسل صفارهم كالزهري فباق على الرد مع العاضد لشدة



او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او اشترك في ارساله عدلان بشرط ان يكون شيخاها مختلفين او ثبت اتصاله بوجه آخر محتجا بان الجهل بذات الراوى يستلزم الجهل بصفته والجهل بالصفة وحدها مانع فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفات مانعا ولنا الاجماع وهو ان الصحابة اتفقت على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا كل حديث من النبي عليه السلام قال الغزالي ماسمع ابن عباس الا اربعة احاديث ولم يرو عن احد انكار او تفحص بانهم رووا بواسطة اولي \* فان قلت لاجلاف في مراسيل الصحابة رضى الله عنهم وليس كلامنا الا فيها \* قلت لافرق بين ارسال الصحابي والتابى لان عدالتهم ثبتت بشهادة النبي عليه السلام \* فان قلت لانسلم الاجماع فان المسئلة اجتهادية لان المخالف الذى لم يقبل المرسل لا ياتم ولا اجماع في المسائل الاجتهادية \* قلت لاجماع قطعى في المسائل الاجتهادية وهذا اجماع ظنى والدليل لمعقول وهو ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى غيره قبل اسناده فلا يظن به الكذب عليه فلا ن لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام اولى والراوى اذا عرفت عدالته سقط عن السامع النظر في عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقليد لان العدل ما لم يستبين له الاسناد لا يرسل قال الحسن متى قلت قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر

المذكور في الشرح الخ ( قوله او اشترك في ارساله عدلان الخ ) قد يقال انضمام المقبول الى غير المقبول لا يصير مقبولا وبجواب بان انضمام امر الى آخر قد يقوى كالضعيف اذا تعددت طرقه ( قوله او ثبت اتصاله بوجه آخر ) بان اسنده مرسله من اخرى او اسنده غيره ولهذا قال الشافى قبلت مراسيل سعد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها كلها مسانيد \* فان قلت اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالسنن فالجواب ان المسند قد لا يثبت عدالة رواية فيقبل المرسل ويعمل به ( قوله محتجا بان الجهل بذات الراوى ) اى الساقط من السيد وهو الصحابي او التابى مثلا يستلزم الجهل بصفته وهو العدالة والضبط وغيرها ( قوله من احداث الصحابة رضى الله عنهم ) الذين لم يكن لهم كثير حجة ( قوله قال الحسن متى ) قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير وبتي قلت لكم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر ذلك ان تقول فعلى هذا من رد المرسل فقد رد اقوى الامرين المرسل والمسند واذا كان اقوى فهلا جوزتم الزيادة به على الكتاب كما جوزتم بالمشهور فالجواب ان هذا

( قوله او ثبت اتصاله بوجه آخر ) بان اسنده غير مرسله او اسنده مرسله اخرى ( قوله فلان لا يظن به الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم اولى ) قال في التلويح واذا لم يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب فعدم ظن كذبه على النبي صلى الله عليه وسلم وهو معصوم اولى انتهى ولا يذهب عليك ان جواز كذب المرورى عنه وعدم جوازه لا يظهر مدخله في ذلك فتدبر ( قوله قال الحسن متى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ) فاذا قلت حدثني فلان فهو حديثه لا غير

ضعفه وان العاضد كقول صحابي او فعله او قول اكثر العلماء او اسناد من مرسله او غيره بعد ان يشمل على ضعف او ارسال من آخر يروى من غير شيوخ الاول او قياس معنى او انتشاره من غير تكبير او عمل اهل العصر على وفقه



والجهل بعين الراوى لا يكون جهلا بصفته فان ارسال العدل من الأئمة دليل تعديله  
 ( وارسال من دون هؤلاء ) يعنى ارسال العدل فى كل عصر غير القرن الثانى  
 والثالث ( كذلك عند الكرخى ) يعنى حجة لان علة القبول فى القرون الثلاثة هى  
 العدالة والضبط فهما وجدنا قبلنا ( خلافا لابن ابان ) لان الزمان زمان  
 الفسق وفسوق الكذب ولا بد من البيان ( والذى ارسل من وجه واسند  
 من وجه مقبول عند العامة ) يعنى عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان  
 المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق  
 مثل حديث لانكاح الابولى رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا  
 وقال بعض لا يقبل لان سكوت الراوى عن ذكر المروى عنه بمنزلة الجرح  
 فيه واسناد الآخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح  
 ( واما الباطن فان كان ) اى الانقطاع ( لنقصان فى الناقل ) لفوات بعض  
 شرائطه من العدالة والاسلام والضبط والعقل ( فهو على ما ذكرنا ) يعنى  
 لا يقبل خبره ( وان كان بالعرض ) على الاصول

ضرب مزينة ثبت للمراسيل بالاجتهاد فلم يحز النسخ بمثله بخلاف المتواتر  
 والمشهور ( قوله والجهل بعين الراوى ) جواب عن استدلال الشافعى وحاصله  
 ان جهل السامع بصفات الراوى لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط  
 فلا يهتم بالفقطة عن حال الرواة ولا يحزم بنقل الحديث ما لم يسمعه عن عدل  
 وقد يدفع بان مبنى امر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا  
 باعتبار الظاهر فيكون المعتبر عدالة الراوى عند السامع وقد يقال كلامنا  
 فى الواقع والصحابة كلهم عدول ويحاج بان المحذوف يحتمل ان يكون صحابياً  
 ويحتمل ان يكون تابعياً وعلى الثانى يحتمل ان يكون ضعيفاً وان يكون ثقة  
 ( قوله غير القرن الثانى والثالث ) كان المناسب ان يقول دون القرون الثلاثة  
 الصحابة واتباعهم واتباع ائمتهم وحكم هذا القسم حكم ماسبقه من الاقسام  
 فى القبول مطلقا سواء كان المرسل من ائمة النقل او من غيرهم وبه قال جمهور  
 اهل السنة وجمهور المعتزلة وجماعة من اهل الحديث وقالت الظاهرية وكثير  
 من المحدثين لا يقبل مطلقا وحكمه عندهم حكم الحديث الضعيف لا يحتج به الا ان صح  
 نخرجه بمجيبه من وجه آخر ( قوله واما الباطن الخ ) الباطن نوعان انقطاع  
 لنقصان فى الناقل لفوات بعض شرائطه المتقدم ذكرها وانقطاع لمعارضته دليلا اقوى  
 منه يمنع تبوت حكمه فينقطع معنى بالضرورة ( قوله يعنى لا يقبل خبره ) حتى  
 لو اخبر كافرا بنجاسة الماء لا يجوز له التيمم ولكن الافضل اذا غلب على الظن

( قوله يعنى حجة )  
 عبارة المتن فيما رأينا  
 من النسخ على ما قرره  
 الشارح من اسناد مذهب  
 القبول الى الكرخى  
 ومذهب عدمه الى ابن ابان  
 وعليه كلامه فى الشرح  
 فقول الشارح اكل الدين  
 وقع فى بعض نسخ المتن  
 عند الكرخى وفى بعضها  
 عند عيسى بن ابان ليس  
 كما ينبغي ثم ان مذهب  
 ابن ابان قبول المرسل  
 اذا كان المرسل امينا تقيا  
 عدلا وقد روى الثقة  
 مرسله كما رووا مسنده  
 مثل محمد بن الحسن وامثاله  
 من المشهورين بحمل العلم  
 منه كذا قال المصنف  
 فى الشرح وفى البديع  
 للساعاتى وشرحه الاصفهانى  
 ان المرسل مقبول عند  
 ابن ابان من القرون الثلاثة  
 ومن ائمة النقل مطلقا  
 ففى المتن من اسناد الخلاف  
 اليه مطلقا ليس كما ينبغي



(بان خالف الكتاب) كقوله عليه السلام لاصلاة الابفاتحة الكتاب فانه مخالف لعموم قوله تعالى فاقرأ ما تيسر من القرآن (او السنة المعروفة) اى المشهورة مثل ما روى ابن عباس ان رسول الله عليه السلام قضى بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر (او الحادثة المشهورة)

صدقه ان يراق الماء ثم يتيمم وكذا الحكم في الفاسق والمبتدع بخلاف الرواية فانها ترد فيهما مطلقا هو الصحيح بخلاف المعاملات التى لا الزام فيها كالعدايا حيث يكون الاعتماد فيها على خبر الفاسق من غير تجرد والمستور ملحق به على الصحيح **قوله** بان خالف الكتاب اى على وجه لم يكن رده اليه من غير تعسف كخبر فاطمة وحديث القضاء بشاهدين ويمين المدعى وحديث المصراة فان الاول مخالف لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم واما فى السكنى فواضح واما فى النفقة فلان من وجدكم محمول عليها لقول ابن مسعود رضى الله عنه وانفقوا عليهن من وجدكم والثانى مخالف لقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية فعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين اذ لو قامت اليمين مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورها مع كون النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال والثالث مخالف لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وانما ردت هذه الاخبار لتقدم الكتاب عليها لكونه قطعيا متواتر النظم وانما الخلاف فى عموماته وظواهره يعنى كان عام الكتاب وظاهره اولى من خاص الخبر ونصه وامتنع نسخه والزيادة به عليه خلافا للشافعى وعامة الاصوليين على ما عرف فى بحث العام انما قيدنا عدم القبول بالتأويل مع التعسف لانه ان امكن تأويله من غير تعسف قبل على التأويل الصحيح لعدم معارضة عموم الكتاب وانما لم يقبل مع التعسف لانه لو جاز التأويل مع التعسف لبطل التناقض من الكلام كلمة كذا قيل وفيه تأمل وجه التأمل ان العمل بالدليلين مهما امكن اولى من اعمال احدهما واهدأر الآخر واذا عرفت ذلك ظهر لك ان تمثيل الشارح لمخالفة الكتاب بقوله صلى الله عليه وسلم لاصلاة الابفاتحة الكتاب ليس بظاهر لان هذا الخبر مقبول لانه امكن تأويله من غير تعسف فالمناسب فى التمثيل ما مثلنا به فته له **قوله** مثل ما روى) عنه عليه السلام انه قضى بشاهد ويمين رواه مسلم **قوله** فانه مخالف للحديث وهو قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر متفق عليه من حديث ابن عباس رضى الله عنهما بيان المخالفة انه صلى الله عليه وسلم قسم البينة وهى اى القسمة تقطع الشركة فى الخبر المشهور فوق خبر الواحد ولا يجوز ترك الاقوى بالاضعف

(قوله فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه الصلاة والسلام البينة الح) وذلك لانه عليه الصلاة قسم البينة واليمين بين المدعى والمدعى عليه والقسمة تنافى الشركة وايضا حصر جنس اليمين على المنكر واختصاص الجنس به يقتضى ان لا يوجد فرد منه فى غيره اذ لا شىء ورأه **قوله** او خالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث الح) الظاهر ان معنى المخالفة بينهما على هذا التقرير اشتها الحادثة وشذوذ الخبر



اي خائف الحادثة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى كما روى ابو هريرة رضى الله عنه انه عليه السلام كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة تقتضى شهرة مابه يثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل على انه منقطع ( او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول ) اي الصحابة مثاله ماروى ان النبي عليه السلام قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكاة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل على انه غير ثابت او مؤول تأويله ان المراد بالصدقة النفقة كما قال عليه السلام نفقة المرأ على نفسه صدقة ( كان مردودا منقطعا ايضا ) اي كالذى كان الانقطاع لنقصان في الناقل ( والثالث ) اي القسم الثالث من الاقسام المختصة بالسنن ( في بيان محل الخبر الذى جعل فيه حجة ) الموصول صفة محل ( فان كان من حقوق الله تعالى ) وهى ما يخلص حقا لله تعالى من شرائعه وهو نوعان الاول ما ليس بمقوبة كالصلاة

(قوله فان الصحابة اختلفوا)  
(الح) فذهب على وابن عباس  
رضى الله عنهم الى انه لا  
زكاة في ماله كما هو  
مذهبنا وذهب عبدالله  
ابن عمر وعائشة رضى الله  
عنهم الى الوجوب كما  
هو مذهب الشافعى وذهب  
ابن مسعود رضى الله الى  
ان الوصى بعد السنين  
عليه ثم يجبره بعد البلوغ  
ان شاء ادى وان شاء لم يؤد  
كذا في الكشف

ولك ان تقول قولهم القسمه تقطع الشركة ليس ضابطا كليا لانتقاضه بقوله عليه السلام اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين حيث يؤمن الامام ايضا مع وجود القسمه فتأمل ( قوله بان ورد ) آحادا اي فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى لانه حينئذ يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام \* فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار احتمال المعارضة للقضية العقلية وهو انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعى عموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر لمعارضتها واعلم ان رد الحديث المخالف للحادثة العامة يختار الشيخ ابى الحسن الكرخى وجميع المتأخرين من اصحابنا وذهب عامة الاصوليين والشافعى وجميع اصحاب الحديث الى قبوله اذا صح سنده ( قوله لانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به الخ ) فيه نظر فان الشافعية يدعون انه مشهور بل متواتر لانه رواه سبعون من الصحابة رضى الله عنهم واقول يرد ذلك ما رواه البخارى عن انس رضى الله عنه انه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم وكانوا يستفتحون القراءة بالمحمد لله واخرجه مسلم بالفظ لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم \* قوله او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول \* اذا تركوا الحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم عند بعض المعنى يعنى اذا اختلف الصحابة رضى الله عنهم في حكم حادثة ولم يحتج واحد منهم



(قوله بلا شرط عدد) لكن ﴿٦٤٩﴾ بالشرائط المتبعة في قبوله كما سبق (قوله لا يجوز انبائه

عنده واليه مال فخر  
الاسلام وشمس الائمة  
(قوله وهو مختار  
الخصاص) معترضة ومقول  
القول (قوله يجوز) ثم انه  
مذهب اكثر الحنفية  
كما في الكشف وان قال  
ابن الهمام في التحرير  
ان اكثرهم على قول  
الكرخي (قوله والحدود

وغيرها) (يكون خبر الواحد فيه حجة) بلا شرط عدد لان الصحابة عملوا  
باخبار الآحاد وعملوا بخبر عائشة رضي الله عنها في النقاء الختائين وشرط بعضهم  
العدد استدلالا بان النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليمين حتى يشهد له غيره  
\* قلنا عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم ولم يصدر عن غيره  
كلام ( خلافا للكرخي في العقوبات ) يعني ما هو عقوبة لا يجوز انبائه بخبر  
الواحد عنده هذا هو القسم الثاني من حقوق الله تعالى قال ابو يوسف رحمه الله  
في الآمالى وهو مختار الخصاص يجوز لان جانب الصدق مرجح في رواية  
العدل فيثبت به الحدود ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها كما يثبت الحدود  
بالبينات ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها وجه قول الكرخي ان خبر الواحد  
في اتصاله بالرسول شبهة والحدود تندري بالشبهات

تندري بالشبهات) اجاب  
عنه ابن الهمام في التحرير  
بان المراد بالشبهة التي  
تندري بها الحدود  
وما كانت في نفس السبب  
لا في المثبت للحكم المسبب  
والا يلزم ان لا يثبت  
بالشهادة لاحتمال الكذب  
فيها ولا بظاهر الكتاب  
اذا احتمل التخصيص  
والاضمار والمجاز قائم

بالحديث كان ذلك دليلا على رماقه واتساخه وذلك لانه لو لم يكن كذلك اثبت  
الاحتجاج عملا بدليل الحديث الذي هو اقوى من الراوى وقطعا للخلاف  
ودفعا للشبهة وهذا مختار بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وذهب  
غيرهم من الاصوليين واهل الحديث الى قبوله اذا ثبت وصح سنده لا اذا ترك  
العمل والمخاصمة به لا توجب رده لان الخبر حجة على كافة واصحابي محجوج به  
كغيره ( قوله فان الصحابة رضي الله عنهم عملوا باخبار الآحاد ) يعني من غير  
اشتراط عدد واما اشتراط العدد في باب الشهادة فقد جاء بالنص على خلاف  
القياس فلا يقاس عليه غيره ولهذا اعتبرت في الشهادة شروط لم تعتبر  
في الرواية على مامر ومن هذا القسم الاخبار بهلال رمضان اذا كان  
بالسما علة فان الثابت فيه حق الله تعالى على عباده وهو وجوب الصوم وجعله  
فخر الاسلام من القسم الرابع لان خبره غير ملزم للصوم وانما الملزم هو النص  
والصحيح الاول وهو اختيار شمس الائمة ( قوله هذا هو القسم الثاني من  
حقوق الله تعالى ) وهو ما تندري بالشبهات كالحذود والكفارة ذهب جمهور العلماء  
واكثر اصحابنا الى ان اثبات الحدود باخبار الآحاد جائز وهو المنقول عن  
ابن يوسف في الامالى واختيار الخصاص وتبعه المصنف وذهب الكرخي  
الى ان لا يجوز واليه مال فخر الاسلام وشمس الائمة وصاحب التقيح وتمسك  
الفرقيين مذكور في الشرح ( قوله ان خبر الواحد في اتصاله بالرسول صلى الله  
عليه وسلم شبهة والحدود تندري بالشبهات ) وقد يجاب بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت  
كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما ثبت بالقياس مع الادلة  
القطعية على كونه حجة لان الحدود تجب مقدرة بالجسائيات ولا مدخل للرأى

قوله وجه قول الكرخي  
الخ ) آخره عن وجه  
قول ابن يوسف رحمه الله  
تنبيهها على رجحانه وفاقا  
لصاحب التوضيح وقد  
يجاب عنه كاذكر في التلويح  
بانه لا عبرة بالشبهة بعد  
ما ثبت كون خبر الواحد  
حجة على الاطلاق بالدلائل

القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود تجب مقدرة بالجسائيات ولا مدخل  
لرأى في اثبات ذلك وظاهر عبارة المصنوع يأتى مما نبه عليه الشارح من رجحان قول الكرخي



واما اثباتها بالبينات فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا  
عليهن اربعة منكم ( وان كان ) المحل ( من حقوق العباد ) هذا هو القسم  
الثالث من اقسام محل الخبر ( مما فيه الزام محض ) كالبيع والاشرية والاملاك المرسلة  
( يشترط فيه سائر شروط الاخبار ) من العقل والبلوغ والاسلام اذا كان المشهود  
عليه مسلما وكونه غير محدود في قذف ولا يجزى بشهادته مغنا ولا يدفع بها مفرما  
وغيرها ( مع العدد ) في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه  
الرجال فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبكرة وعيوب النساء ( ولقطة  
الشهادة والولاية ) اى الحرية ( وان كان ) المحل ( لا الزام فيه اصلا ) هذا  
هو القسم الرابع وهو من حقوق العباد كالوكالات والمضاربات والرسالات

في اثبات ذلك ( قوله ) واما اثباتها بالبينات فيجوز بالنص على خلاف القياس ( يعنى  
فلا يقاس عليه غيره ولا يجوز الحاق خبر الواحد بها دلالة لانه ليس في معناها  
من كل وجه لعدم توفقه على الذكورة والحرية والبصر والعدد وتوقف الشهادة  
\* فان قلت العقوبات ثبتت بدلالة النص اجماعا وليست بخالية عن الشبهة فثبتت  
بخبر الواحد ايضا \* قلت دلالة النص قطعية بمعنى انها قاطعة الاحتمال الناشى عن  
دليل حرمة الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس في  
هذه المرتبة \* فان قلت قد دلت الدلائل على ان خبر الواحد حجة موجبة للعلم كالشهادة  
فليكن يثبت للعقوبة مثلها \* قلت نعم ولكن لم تترق دلائل حجيتها في القوة الى مرتبة  
دلائل حجية الشهادة فافترقا على ما فيه من عدم القطع بكونه كلام صاحب الشرع  
وماليس بثابت من وجه ليس بثابت من كل وجه بالنسبة الى ما يندرى بالشبهات  
عملا بالاحتياط ( قوله ) هذا هو القسم الثالث ( وهو ثانى بالنسبة الى حقوق الله  
تعالى ( قوله مع العدد ) اى والذكورة ( قوله اى الحرية ) لا يقال الحرية  
صادقة على الصبي مع انه ليس باهل الولاية لانا نقول قد تقدم ذكر البلوغ والعقل  
فلا يرد الصبي والمجنون وحقيقة الولاية التمكن من نفوذ القول على الغير سواء  
اوابى وهذا القسم لمساكن من قبيل الالتزامات لا بد ان يكون الخبر المثبت  
لها ملزما والالتزامات من باب الولاية فلا بد ان يكون الخبر من اهلها فاشتراط  
العدد ولفظ الشهادة لزيادة التأكد قبل الشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل  
لان العباد ينتفعون به فكان من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر  
فكان فيه معنى الالتزام ولا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر  
مع انه اكتفى فيه بشهادة الواحد العدل والظاهر ان اشتراط شروط الشهادة  
في هلال الفطر بما فيه من التباس والترديد دفعا للمشقة بخلاف الصوم لالكونه

( قوله ) واما اثباتها  
بالبينات فيجوز الخ ( يعنى  
وان كانت اخبار آحاد  
لان كل مادون التواتر  
خبر الواحد كذا في التوضيح  
( قوله والاملاك المرسلة )  
اى التى لم يذكر فيها  
سبب الملك من هبته او  
غيرها ( قوله من العقل  
والبلوغ والاسلام )  
كان الظاهر ان يقول  
من العقل والعدالة  
والضبط والاسلام ثم ان  
لفظ السائر في عبارة المص  
مستعمل بمعنى الجمع ( قوله  
وكونه غير محدود في  
قذف ) قد سبق ان رواية  
المحدود في القذف مقبولة  
فلا وجه لذكر ذلك في  
شروط الاخبار وكذا  
قوله ولا يجزى ثم ان  
معناه ان لا يكون شهادته  
لطلب نفع او لدفع ضرر  
( قوله اى الحرية )  
انما اقتصر عليها مع انه  
لا بد للولاية من العقل  
والبلوغ ايضا كما ذكر  
في الكشف وغيره  
لدخولهما في شروط  
الاخبار



في الهدايا والشركات ( يثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة ) يعني بشرط ان يكون المخبر ميمزا صيبا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبره صبي او كافر ان فلانا وكاه فوقع في قلبه صدقه يجوز ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد العدل الحر البالغ في كل زمان او مكان ليعتمه الى وكيله ولو شرط فيه سائر الشروط لتعطلت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار في قبول الوكالة ولا الزام عليه في ذلك فاذا لم يوجد الالزام في هذا الخبر لم يشترط شرط الالزام من العدد والعدالة ولان النبي عليه السلام كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر ( وان كان فيه الزام بوجه دون وجه ) وهذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر المأذون وفيه الزام من وجه لان الوكيل اذا انزل يقتصر الشراء عليه وتزومه العهدة واذا حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه لالزام فيه لانه يشبه سائر المعاملات لان كلا من المؤكل والمولى يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن ( يشترط فيه احد شطري الشهادة ) من العدد والعدالة ( عند ابى حنيفة ) ثم شبه الالزام بوجوب اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملات بوجوب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الآخر توفيرا للشبهتين حظهما وعندها لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل ميمز لان هذا القسم من باب المعاملات ما خلا الاخبار بالشرائع فوجب ان لا يتوقف على شرائط الشهادة

من الحقوق التي فيها الزام ومما اختلفوا فيه التزكية فعند محمد هي من هذا القسم حتى يشترط فيها العدد لانه يتعلق بها حق العبد وهو استحقاق القضاء للمدعى بحقه وعندها من القسم الاول فلا يشترط فيها العدد لانها من حقوق الله تعالى على ما ذكره شمس الأئمة وهو الاصح لان الثابت بها وجوب القضاء على القاضى وهو من حقوق الشرع لامن حقوق العباد وقد جعلها فخر الاسلام من القسم الثالث من حقوق العباد عندهما ( قوله يشترط فيه احد شطري الشهادة الخ ) ولم يذكر في المبسوط سائر شروط الشهادة اعنى الذكورة والحرية والبلوغ فكذا قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط سائر شروط الشهادة عند ابى حنيفة مع احد الشطرين المذكورين حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي وعندهما يكفي في هذا القسم قول كل ميمز كما في القسم الذي لا الزام فيه ( قوله وشبه المعاملات الخ ) المناسب ان يقول وشبه عدم الالزام الا ان يقال ان المعاملات لا الزام فيها فكذا ماشبه بها ( قوله ما خلا الاخبار بالشرائع ) يعني الذي اسلم في دار الحرب ولم يبلغه الشرائع اذا اخبره

( قوله صيبا او بالغا ) اى  
وعبدا او حرا ( قوله ما خلا  
الاخبار بالشرائع ) يعني  
للمسلم الذي لم يهاجر اليها  
( قول ما خلا الاخبار  
بالشرائع ) استثناءه من هذا  
القسم لانه الزام من وجه  
دون وجه حتى يشترط فيه  
احد شطري الشهادة  
ايضا ويجب قضاء الصلوات  
والصيامات على من اسلم  
في دار الحرب ولم يبلغه  
الشرائع اذا اخبره فاسق  
بذلك وذلك على الخلاف  
الذي ذكره المصنف بين  
ابى حنيفة وصاحبيه وقيل  
بالاجماع منهم وعليه  
صاحب المغنى



لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا وعزلا فلو شرطت العدالة لضاق الامر على الناس واما الاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة قد تحققت في حقه هذا اذا كان الخبير فضوليا وان كان وكيلا او رسولا من المؤكل او المولى بان قال وكلتك بان يخبر فلانا بالعزل او الحجر او ارسلتك الى فلان لتباعد عنى هذا الخبر لم يشترط العدالة اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة المؤكل والمرسل ( والرابع ) اى القسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنة ( في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه ) اى صدق الخبر ( كخبر الرسل عليهم السلام ) لانه ثبت بالدليل

فاسق بها فيه فانه يلزمه قضاء الصلاة والصوم وعندها وعنده لا يلزمه لعدم شرط الشهادة وهذا الخلاف الذى ذكره في لزوم الشرائع لمن لم يهاجر من المسلمين بخبر الفاسق قول الاكثر وقال بعضهم ينبغى ان لا يلزمه القضاء عندهم بقوله لانه من الديانات والعدالة شرط فيها بالاتفاق قال شمس الائمة السرخسى والاصح عندهى انه يلزمه القضاء عند الكل ههنا لانه بمن يخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتبليغ قال عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي الحديث وخبر الرسول بمنزلة كلام المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا هنا ( قوله هذا اذا كان الخبير فضوليا ) اى هذا الخلاف المذكور بين ابى حنيفة وصاحبيه اذا كان الخبير فضوليا ثم اعلم ان اشتراط العدالة في خبر الفضولى ثابت عند ابى حنيفة وصاحبيه اذا كان الخبير فضوليا بلا خلاف بين المشايخ فاما في خبر الفضولين فقد اختلفوا فيه فقيل يشترط العدالة فيهما كالمؤكل والخبر واحدا وقيل لا يشترط ومنشأ الخلاف بين المشايخ سبب اشتباه لفظ المبسوط عليهم فان محمدا ذكر في كتاب المأذون اذا حجر المولى عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا على قياس قول ابى حنيفة حتى يخبره رجلا او رجلا عدل فجعل بعضهم العدالة المجموع و بعضهم للرجل فقط وهو الاصح ان كان للعدد تأثير في الاطمينان كالعقود لانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضابطا ويكفى ان يقال حتى يخبره رجل عدل ( قوله لان عبارة الرسول والوكيل كعبارة المؤكل والمرسل ) فيقوم مقامه لما فيه الناس الى غير ذلك اذ قلما يجد الناس عدلا يرسله الى حوائجهم او يؤكله فلا يشترط فيه لما انه يفضى الى الخرج بخلاف الفضولى فانه متكلف بدون الحاجة وقيل ما يتطرق الكذب الى الوكالة والرسالة بخلاف لزوم الضرر عند ظهور الكذب بخلاف الفضولى ( قوله قسم يحيط العلم بصدقه ) هذا القسم ثلاثة اقسام قسم يعلم صدقه ضرورة بنفسه كاخبر المتواتر فانه بنفسه يفيد العلم الضروري

( قوله لان الضرورة قد تحققت في حقه ) اذ لو توقف على العدالة يؤدى الى الخرج وتفويت المصلحة لان انتقال العدول من دار الاسلام الى دار الحرب قلما يكون



القاطع عصمتهم من الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد به لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ( وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية ) لقيام آيات الحدوث فيه ( وقسم يحتملها على السواء كخبر الفاسق ) فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين فيه وقد قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ( وقسم يترجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية ) والمقصود هنا هذا النوع ( ولهذا النوع اطراف ثلاثة طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيزة ) اى اصلا وهى على اربعة اقسام قسمان منها

بمضمونه وقسم يعلم صدقه ضرورة بغيره كخبر من وافق خبره العلم الضرورى بان يكون مضمونه معلوما لكل احد من غير تكرار نظر كالواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء وقسم يعلم صدقه نظرا واستدلالا كخبر الله تعالى وخبر الرسل عليهم الصلاة والسلام عن الله وخبر اهل الاجماع وخبر من ثبت صدقه بخبر الله تعالى او بخبر رسوله او بالاجماع ( قوله كدعوى فرعون الربوبية ) لعنه الله ودعوى المشركين الوهية الاصنام ودعوى مسلمة الكذاب النبوة فان شاهد الحس والعقل والنقل يكذبه وحكمه وجوب اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان ( قوله وقسم يحتملها ) اى الصدق والكذب كخبر الفاسق وفى جعل خبر الفاسق مما يستوى فيه الامران نظر فان الفسق يترجح به جانب الكذب وحكمه انما هو الرد والذى يحتملها على السواء كخبر المجهول الحال بالنسبة الى العدالة وعدمها بان لم يشتهر امره فى الصدق والكذب وحكمه التوقف حتى يتبين حاله وفى كون خبر الفاسق حكمه الرد نظرا لانه يقبل فى المعاملات ( قوله وقسم يترجح احدا احتماليه ) اى وهو الصدق على الاحتمال الآخر وهو الكذب كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية لان جانب صدقه يترجح على جانب كذبه لظهور غلبة دينه وعقله على هواه بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لاعن اعتقاد حقيقته وانكر بعض الظاهرية هذا القسم وزعم انحصاره فى الصدق والكذب وانكر ما يحتملها وهو باطل لعدم ما يبدل عليه ( قوله طرف السماع ) اى وطرف الحفظ وطرف الاداء اما طرف السماع فهو مما لاجله حلت الرواية والمتصف بها اما صحابي او غيره فان كان صحابيا او غيره فالفاظه ستة مرات بعضها ارفع من بعض بحسب النواصية على السماع منه عليه الصلاة والسلام وعدمها الاول قول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا او اخبرني او حدثني او شافهني بكذا فكل من هذه الالفاظ خبر منقول عنه عليه السلام واجب القبول بالاتفاق وهذا اعلى المراتب



( قوله ثم تقول له مستفهما الخ ) الاعتراف بنعم ونحوه ليس بشرط حتى لو سكت غير منكر له مع اصغائه وفهمه صح السماع ولا مانع من صحته خلافا لبعضهم قال ابن ٦٥٤ الهمام لان العرف على انه تقرير ولانه

في نهاية العزيمة ( وهو ما يكون من جنس الاسماع بان تقرأ على المحدث ) من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم تقول له مستفهما أهو كما قرأت عليك فهو يقول نعم ( او يقرأ ) المحدث ( عليك ) من كتاب او حفظ وانت تسمعه قال فخر الاسلام قال ابو حنيفة رحمه الله الوجهان سواء بل الاول احوط لان السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره ( او يكتب ) المحدث ( اليك كتابا على رسم الكتب ) وهو ان يكون محتوما بجتم معروف معنونا يعني يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ( وذكر فيه حدتي

الثانية قوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محمول عند الاكثر على السماع منه عليه السلام وهذه دون الاولى الثالثة قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بكذا وينهى عن كذا وهي عند الاكثر حجة وهذه دون الثالثة الرابعة قوله امرنا بكذا او نهانا عن كذا واوجب علينا كذا او حرم علينا كذا او ابيح لنا كذا وكلها محمول عند الاكثر على الاضافة الى الرسول صلى الله عليه وسلم وهذه دون الرابعة الخامسة قوله من السنة كذا وهي محمولة عند الاكثرين على سنة النبي صلى الله عليه وسلم وليست بمحمولة عليها عند الكرخي والدبوسي وشمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهم من المتأخرين من اصحابنا والظاهر قول الاكثر وهذه دون الخامسة السادس قوله كنا نفضل كذا وكانوا يفعلون كذا وهي محمولة عند الاكثرين على فعل الجماعة كلهم وهذه الرتبة دون ماتقدم وان كان الراوي غير صحابي فالسماع بالنسبة اليه نوعان عزيمية ورضخية والمراد بالعزيمة هنا ما يكون من جنس الاستماع وذلك على اربعة انواع نوعان من ذلك حقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان عزيمية بهما شبهة بالرضخية والانواع المذكورة في الشرح ( قوله ثم تقول مستفهما أهو كما قرأت عليك فهو يقول نعم ) او نحوها او يقول هولك بعد فراغك من القراءة عليه الامر كما قرأته على ونحوه من غير سبق استفهام له عن ذلك واختلفوا في سكوته والحق انه تقرير اذا لم يكن به اثم وهذا هو النوع الاول ( قوله او يقرأ المحدث عليك ) وهذا هو النوع الاول وهما مستويان في الرتبة لامزمية لاحدهما على الآخر كما هو منقول عن مالك واشياخه من علماء المدينة ومعظم علماء الكوفة والحجاز وقال المحدثون الثاني اعلى المراتب مطلقا وهو مذهب الجمهور اهل المشرق ونقل عن ابي حنيفة وابن ابي ذئيب ومالك في رواية عنه ترجيح الاول وبالجملة هما ارفع مما بعدها

يوهم الصحة فكان صحيحا والافتش ( قوله بل الاول احوط ) هو راجح عند ابي حنيفة رضي الله عنه فيما اذا كانت القراءة على المحدث عن كتاب على الثاني فيما اذا كانت قراءة المحدث عن كتاب ايضا فلو كانت القراءة على المحدث عن حفظ ترجحت قراءة المحدث على قراءة الشيخ عن كتاب عن كتاب قال ابن الهمام ورجحها ابو حنيفة يعني القراءة على الشيخ عن كتاب خلافا للاكثر وعنه انهما يتساويان فلو حدث من حفظه ترجح وقال القاتاني قال ابو حنيفة رضي الله عنه الاولى ان يقرأ على المحدث لان المحدث لا يؤمن ان يترك ويسهو ولا يخطئ في امر غيره فالأوثق ان يقرأ هو بنفسه فان قيل من الجائز ان يغفل المحدث ولا يسمع قلنا نعم كلاهما موهوم ولكن الترك الخش من الغفلة عن السماع فيتحمل ادناها

واما رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مخصوصا بكونه مأمونا عن السهو والغلط لانه كان يحدث ( قوله ) ما يحدث حفظا ولا يكتب ولا يقرأ المكتوب ايضا وانما كلامنا فيمن يقرأ عن كتاب لانه حفظ حتى



(قوله اى بالينة) هذا قول ابى **٦٥٥** حنيفة رحمه الله وعند عامة اهل الحديث لاحاجة الى البينة بل يكفي

ان يكون المكتوب اليه عارفاً بمخاطب الكتاب او يغلب على ظنه صدق الرسول

لو كان عن حفظ فقراءة الحديث اولى هذا كلامه والمراد بانه صلى الله عليه وسلم كان مخصوصاً بكونه مأموناً عن السهو والغلط انه كان مأموناً عن القرار عليهما (قوله اى الرسالة الى

الغائب كالكتاب) يوم انها دونه مع ان كليهما كالخطاب شرعاً لتبليغه صلى الله عليه وسلم بهما وعرفانص عليه في التحرير (قوله فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد) وكذا قوله في الكتاب فاذا بلغك الخ كلاهما على اشتراط الاذن والاجازة في الرواية عنه وعن الرسالة والاوجه عدمه كالسماع قاله في التحرير وفاقاً للعراقى في عدم اشتراط ذلك في الكتاب وان كان قد اشترط في الرسالة التي هي من افراد اعلام الشيخ وهو عبارة عن

فلان عن فلان الخ) اى الى ان قال عن النبي عليه السلام ويذكر متن الحديث (ثم يقول اذا بلغك كتابى هذا وفهمته فحدث به عنى) بهذا الاسناد (فهذا) اى الكتاب (من الغائب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه) اى الرسالة الى الغائب كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا انه قد حدثنى بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد (فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة) اى بالينة انه رسول فلان او كتاب فلان على ما عرف في كتاب القاضي هذا اشارة الى القسمين الاخيرين وهما من باب الزينة ايضاً ولكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبه الرخصة وهما الكتاب والرسالة (او يكون رخصة) هذا هو القسم الثانى من قسمى طرف السماع (وهو الذى لا سماع فيه كالاجازة) وهى ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عنى هذا

(قوله ويذكر اسناده) الى النبي صلى الله عليه ويذكر متنه بتمامه (قوله فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه) المناسب ان يقول فاذا بلغته رسالتى بثناء الخطاب اذ ما ذكره انما يناسب الكتاب ﴿قوله فيكونان حجتين﴾ يعنى اذا وقعت الكتاب والرسالة على هذا الوجه فيكونان حجتين اذا ثبتتا بالينة وقال عامة اهل الحديث لاحاجة الى البينة بل يكفي للمكتوب اليه ان يعرف خط الكاتب وان يغلب على ظنه صدق الرسول هذا وبقي قسم آخر لم يذكر المصنف وهو ان يقرأ غيرك على الحديث وانت تسمع ولعله ادرجه تحت قراءة الحديث بجامع ان القارئ اذا قرأ غير السامع هذا ما يتعلق بالتحمل على وجه الزينة واما كيفية اداء هذه الانواع فهو ان يقول في اداء القسمين الاولين حدثنى وقيل هو مذهب معظم الحجازيين والكوفيين وعليه الزهرى ومالك وسفيان ويحيى بن سعيد القطان وهو مذهب البخارى وجماعة من اهل الحديث وذهب آخرون الى ان يقول في الاول اخبرنى دون حدثنى وعليه الشافعى ومسلم وجمهور المشاركة وذهب بعضهم الى انه يقول قرأ عليه وانا اسمع فاقرأته دون حدثنى وبه قال ابن المبارك ويحيى التميمى واحمد بن حنبل والنسائى وغيرهم ويقول في القسمين الاخرين اخبرنى دون حدثنى هو المختار ﴿قوله وهو الذى لا سماع فيه﴾ اى بشئ من الفاظ الحديث ولاسنده وانما هو محض اذن والحاصل ان الرخص ما يكون من التحمل بغير ما ذكرنا من انواع الزينة وانما كان هذا النوع من التحمل رخصة لما فيه من توسعة الامر في الرواية ﴿قوله كالاجازة﴾ اى المجردة عن المناولة وصورتها ان يقول المحدث اخبرنى فلان بن فلان بما في هذا الكتاب فاجزت لك ان تروى عنى ولم تعط الكتاب لو كان له

اعلام الشيخ للطالب ان هذا الحديث والكتاب سماعه عن فلان او رواية من غير ان ياذن له في روايته عنه (قوله فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة) وقال في التحرير يكفي معرفة خطه وظن صدق الرسول وضيق ابو حنيفة بالينة



( قوله ويجوز الاجازة لمعدوم ) يعنى اذا عطف على الموجود كما فى المثال واما بدون ذلك كان يقول اجزت لمن يولد لفلان جوزها البعض وابطلها البعض وهو الصحيح ( قوله اى لا يصح الاجارة بالاتفاق ) قال صاحب الكشف هو مختار بعض المشايخ وفى التنقيح انه قول ابى حنيفة ومحمد خلافا لابى يوسف وهو الموافق لمافى القنية

( قوله كقوله اجزت لفلان ومن يولد له ماتنا سلوا ) اعلم ان الاجازة للمعدوم على قسمين الاول ان يعطف المعدوم على الموجود كما مثل به والثانى ان يخص المعدوم بالذكر كقوله اخبرت لمن يولد لفلان وقد اجازته صاحب التحرير فيكون الاول جائزا عنده بالطريق الاولى ﴿ ٦٥٦ ﴾ وكان الاوجه تجويزه اياها خلافا لمن

الكتاب الذى حدثنى به فلان او جميع مسموعاتى الذى كان عندك وبين اسناده ( والمناولة ) وهى ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابى وسماعى عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا الحديث والمناولة تأكيد للاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة ويجوز الاجازة لمعدوم كقوله اجزت لفلان ومن يولد له ماتنا سلوا ( والمجاز له ان كان عالما به ) اى بما فى الكتاب الذى اجازته بروايته ( يصح الاجازة والا ) اى وان لم يكن المجاز له عالما بما فى الكتاب ( فلا ) اى لا يصح الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجاز له بان يقول

( قوله والمناولة ) اى الاجازة المفيدة بصفة المناولة ولها صور منها ان يدفع الشيخ اليه اصل السماع او قرأ مقابلا به ويقول هذا سماعى اوروايتى عن فلان فاروه عنى او اجزت لك روايتى عنى ثم ملكه اياه او يقول له خذوه وانسخه وقابل به ثم رده الى ومنها ان يحبى الطالب بالكتاب الى الشيخ او يجزءه من حديثه فيعرض عليه فيتأمله الشيخ وهو عارف مستيقظ ثم يعيده اليه ويقول له وقتت على ما فيه وهو حدثنى عن فلان اوروايتى عن شيونى فاروه عنى واجزت لك روايتى عنى وهذه الاجازة يقسمها حالة محل السماع عند بعضهم وبه قال مالك او غير حالة محل عند آخرين وصححه ابن الصلاح وقال انها منقطعة عن درجة التحديث لفظنا والاخبار قراءة وقد تكون المناولة مجردة عن الاجازة بان يناوله الكتاب ولا يقال له اروه عنى ولا اجزت لك روايتى عنى وهى صحيحة معمول بها عند اهل العلم ومردودة عند الآخرين وهو الظاهر لان المناولة زيادة تكلف حدها بعض المحدثين زيادة تأكيد الاجازة فكانت المناولة قسما من الاجازة ( قوله اى لا تصح الاجازة بالاتفاق ) ولا تحل الرواية بها ان كان الكتاب محتلا

منهما كالعراقى ان الاجازة للمعدوم شبيهة بالوقف عليه وقد اجيز الوقف عليه عند اصحاب ابى حنيفة وان لم يكن اصله موجودا حال الوقف على ما حكاه الخطيب عنهم مثل ان يقول وقتت هذا على من يولد لفلان وان لم يكن وقفه على فلان ( قوله اى لا تصح الاجازة بالاتفاق ) قيل لا اتفاق فيما لم يعلم المجاز له ما فيه وانما ذلك على قولهما وقال ابو يوسف يصح اذا امن من الزيادة والنقصان قياسا على اختلافهم فى كتاب القاضى الى القاضى فان علم الشاهدين بما فيه شرط عندهما لصحة الشهادة خلافا له واختار الشارح دعوى الاتفاق

على نفي الصحة وقال القاتنى الناقل عن شمس الائمة انه اختار ذلك لان ابى يوسف رحمه الله لم يجوز ( للزيادة ) فى كتاب القاضى ماجوز الا لضرورة انه يشمل على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب والمكتوب اليه ان يقف عليها غيرها وذا لا يوجد فى كتاب الاخبار لان السنة اصل الدين فامرها عظيم وضبطها جسيم والذى حرره التحرير صاحب التحرير نقلنا عن ابى حنيفة انه ان كان يعلم ما فى الكتاب جازت الرواية كالشهادة والا فان احتمل التغيير لم يصح وكذا ان لم يحتمل خلافا لابى يوسف حيث قال بالصحة فيه ككتاب القاضى ليس الا لضرورة اشتماله على الاسرار وكراهة المتكاتبين الانتشار بخلاف كتب الاخبار فقد اورد عليه المومى اليه نظر فقال وفيه نظر بل ذلك فى كتب العامة لا القاضى بالحكم والثبوت وهذا الاتفاق على النفي لو قرأ فلم يسمع الشيخ او قرأ ولم يفهم



(قوله والاحوط ان يقال  
اخبرني واجازني ولايقول حدثني لان ذلك مختص بالاستماع ولم يوجد  
(وطرف الحفظ) اى الطرف الثانى من الاطراف الثلاثة المتعلقة بالخبر  
طرف الحفظ وهو نوعان (والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع) من وقت السماع  
(الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر)  
ما كان مسموعا له صار كأنه حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء لان التذكر  
بمثلة الحفظ (يكون حجة) سواء كان خطه او خط غيره (والا) اى  
وان لم يتذكر من الخط شيئا (فلا) اى لا تحمل له الرواية (عند ابى حنيفة)  
لازيادة والنقصان غير مأمون عن التغيير فان امكن ذلك وكذلك عند ابى حنيفة  
ومحمد وقال ابو يوسف بصحتها قياسا على اختلافهم فى كتاب القاضى الى القاضى فان علم  
الشاهدين بما فى الكتاب شرط عند ابى حنيفة ومحمد وليس بشرط عند ابى يوسف  
مكذبا حتى الخلاف بعض المشايخ والاصح انه لاخلاف فى رد هذه الاجازة  
كما ذهب اليه شمس الائمة لان ابى يوسف اتماما يشترط علم الشاهد بما فى  
الكتاب للضرورة فان الكتاب يشتمل على الاسرار عادة ولايزيد الكتاب  
ولا المكتوب اليه ان يقف غيرها عليه صيانة لسر القضاء عن عوام الناس  
بخلاف باب الرواية فان مبناه على الاشتهار لانها اصل الدين فلا وجه  
للحكم بصحة تحمل الامانة فيها قبل العلم (قوله وهو نوعان) اى عزيمة  
ورخصة ايضا (قوله ان يحفظ) اى الراوى الحديث المسموع من وقت  
السماع للحفظ والفهم لمعناه الى وقت الاداء وهذا مذهب ابى حنيفة رحمه الله  
ولهذا قلت روايته (قوله ان يعتمد الكتاب) الذى يروى فيه سواء كان  
بخطه او بخط غيره معروفا كان الغير او غير معروف (قوله صار كأنه الخ) جعل  
الشارح هذا جوابا للشرط المذكور فى المتن وهذا الحل غريب من هذا الشارح  
حيث ذكر جواب الشرط المذكور فى المتن مع ان جوابه يأتى بل هو ليس بحسن لانه  
وان جاز ان يذكر فى الشرح جوابا للشرط المتن ينبى ان يذكر ايضا شرطا للدخول  
على جواب المتن ليرتبط الكلام بعضه ببعض فكان المناسب ان يقول واذا كان كذلك  
يكون الى آخره (قوله لان التذكر بمثلة الحفظ) فيكون تذكرة ذلك قائما مقام  
حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء (قوله يكون) اى الكتاب (حجة) اى يحل  
لراوى الرواية بها والنسيان الواقع قبل التذكر مفتقر لعدم امكان التحرز  
عنه فى حق من ليس بمعصوم (قوله لا يحمل له الرواية به عند ابى حنيفة) وكذا  
لو وجد القاضى فى خريطته سجلا مكتوبا ولم يتذكر الحادثة او الشاهد خطه

اصح  
(قوله ولايقول حدثني)  
مستأنف معلل بان التحديث  
يختص باستماع متن الحديث  
ولم يوجد او عطف على  
ما قبله والتعليل للاحوطية  
المذكورة الا ان العطف  
يقضى جواز ان يقول  
حدثني والتعليل يقضى  
خلافه فيثابيان والذى  
حرر انه يجوز فى الاجازة  
اخبرني وحدثني مقيدا  
ومطلقا لوجود المشافهة  
اصلا وعلى هذا فينبى  
ان يقال الاحوط ان لا  
يقال حدثني ولكن اجازلى  
واخبرني لافادة التحديث  
المشافهة وتبادر المشافهة  
فى متن الحديث الى الفهم  
من لفظ التحديث بالنسبة  
اليها فى نفس الاجازة



لان الخط وضع للتذكرة للقلب كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي بها وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما لان الخط يشبه الخط وعندها والشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة كانوا يعملون على كتب النبي عليه الصلاة والسلام من غير ان راويا روى ذلك الكتاب وعند ابى يوسف يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او في يد امينه ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يؤمن من التغيير وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده لان التغيير غير متعارف وما ذهب اليه محمد رخصة تيسيرا للناس ( وطرف الاداء ) هذا هو الطرف الثالث ( والعزيمة فيه ان يؤدى على الوجه الذى سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان يتقله بمعناه ) يعنى يرويه بلفظ آخر يؤدى معنى الحديث قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بمعناه لانه عليه الصلاة والسلام مخصوص بجوامع الكلم سابق فى الفصاحة وفى النقل بالمعنى لا يؤمن من الزيادة والنقصان وحجة العامة ماروى ان الصحابة قالوا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعنا

على صكك لا يحل له العمل به مالم يتذكر الحادثة وقال محمد والشافعي بل يعمل به فى السكلى وان لم يتذكر الحادثة وقد وافقهما ابو يوسف على ذلك فى السجلى ورواية الحديث ووافق ابو حنيفة فى الصك لحصول الامن فى الرواية والسجلى اذا كان فى يد القاضى او يد امينه عن التزوير وعدمه فى الصك والسجلى اذا كان فى يد غير القاضى وامينه حتى لو كان الصك فى خريطة الشاهد ايضا حل له الاعتماد عليه عنده ايضا كالسجلى المحفوظ بيد القاضى او يد امينه وفى قول محمد تيسير وتوسعة على الناس وعليه الآن العمل والعزيمة ما قاله ابو حنيفة ( قوله قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بالمعنى ) اختلف العلماء فى جواز نقل الحديث بالمعنى فمنه جماعة من التابعين واختاره الرازى من اصحابنا والخصاص وتعلم من اهل اللغة عملا بقوله عليه الصلاة والسلام نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فادها كما سمعها الحديث والمعجز غيره عن الاثيان بمثل افضله لان عليه السلام قد اوتى جوامع الكلم وهو التعبير عن المعنى الكثير باللفظ القليل مثل لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام والخارج بالضمان والغرم بالغنم واجازه عامة العلماء فى بعض الصورة ان عالما بالمعنى بطريق الرخصة عملا بما اخرج ابو بكر الخطيب البغدادي فى كتاب الكفاية عن يعقوب بن سليمان الليثى عن ابيه عن جده قال آتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له بايننا وامهاتنا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك قال عليه السلام

( قوله لانه عليه الصلاة والسلام مخصوص بجوامع الكلم الخ ) سيظهر ان الكلام فى غير جوامع الكلم فىبنى هذا الاستدلال عدم التحرير لمحل النزاع اللهم الا ان يقال المراد انه قد يشبه بعض جوامع الكلم فيظن انه ليس منها فيقصد السامع النقل بالمعنى ويقع فيما يقع ولا يبعد ان يقال ان هذا الاستدلال على بعض علمائنا حيث جوزوا النقل بالمعنى فى جوامع الكلم ايضا اذا كان الناقل فقيها مجتهدا كما ذكر فى شرح المغنى للقاتنى



قال عليه الصلاة والسلام اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس روى ان ابن مسعود والنسائي وغيرهما كانوا يقولون في الرواية قال عليه الصلاة والسلام كذا او قريبا منه او نحوها منه ولم يتكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز ( فان كان ) الحديث ( محكما لا يَحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة ) اى معرفة ( في وجوه اللغة ) لانه لما لم يشبهه معناه لا يمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى ( وان كان ظاهرا ) معلوما ( يحتمل غيره ) اى غير معناه بان كان تاما محتملا للخصوص او حقيقة يحتمل المجاز ( فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقهاء المجتهدين ) لانه يقف على ما هو المراد فيقع الامن من الخلل بمعناه ( وما كان من جوامع الكلم ) بان كان لفظه وجيزا وتحت معان كثيرة ( او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل ) اى للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلما روى انه عليه السلام

اذا لم تحلوا حراما ولا تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس وباتفاق الصحابة رضى الله عنهم على بعض الاوامر والنواهي والحديث بالفاظهم كقولهم امر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا ونهى عن كذا اورخص في كذا وقال كذا او نحوها منه او قريبا منه فان ذلك قد شاع فيما بينهم من غير تكبر هذا واعلم ان جواز النقل بالمعنى في غير كتب الحديث واما فيها فان لم يغير عن لفظه سواء روى فيها او نقل منها كذا افاده ابن دقيق العيدروس لان الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص لما كان عليهم في ضبط الالفاظ والجمود عليها من الحرج والنصب وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه الكتب ولان اللفظ اذا لم يتعلق به حكم لا ينفك اليه وكذا كان عليه السلام يلقى المعنى الواحد بعبارات مختلفة بخلاف ما قصد لفظه كالقرآن والشاهد والاذان **قوله** فان كان الحديث محكما **الحاصل** ان السنة في هذا الباب على خمسة اوجه محكم لا يشبهه معناه ولا يحتمل الاوجها واحدا وظاهر يحتمل غير ما ذكر ومجمل ومتشابه ومشكل ومشترك فان كان محكما لا يحتمل غير المعنى المقصود منه كقوله صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابي سفيان فهو آمن صح نقله بالمعنى لمن له بصيرة في وجوه اللغة ومعاني الخبر لحصول الامن من زيادة المعنى ونقصانه حتى لو قال في هذا الحديث من وجد في دار ابي سفيان نجاة ثم لاحاجة الى قوله ولا يحتمل غيره لما تقدم في اقسام الكتاب **قوله** بان كان تاما محتملا للخصوص كقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه فان موجه العموم والمراد محتمله وهو الخصوص اذا لاقى والصغير ليسا برادين **قوله** اما جوامع الكلم فلعله صلى الله

( قوله او قريبا منه ) اى  
في اللفظ مع كون المعنى  
على حاله



قال خصصت بجوامع الكلم فلا يقدر عليه احد بعده على ما كان مخصوصا به  
 واما المشكل والمشارك فلأن المران منهما لا يعرف الا بتأويل الراوى وتأويل  
 الراوى لا يكون حجة على غيره كالمقياس واما المجمل فلأنه لا يوقف على معناه  
 ( والمروى عنه ) هذا اشارة الى الطعن الذى يلحق الحديث وبيان ما يوجب  
 منه سقوط العمل بالحديث وما لا يوجبه والطعن الذى يلحقه اما ان يكون من قبل  
 الراوى او من قبل غيره والذى يكون من قبل الراوى ( اذا انكر الرواية ) انكارا  
 جاحدا بان قال كذبت على او مارويت لك او انكارا موقوفا بان قال لا اذكر انى رويت  
 لك هذا الحديث او لا اعرفه فى الوجه الاول يسقط العمل بالاخلاف لان كل واحد  
 منهما مكذب للآخر فلا بد من كذب واحد غير معين ولكن لا يسقط بذلك  
 عدالتهما للتيقن فى عدالتهما ووقوع الشك فى زوالها واما فى الوجه الثانى  
 فذهب الكرخى واحمد بن حنبل الى انه يسقط العمل به لانه انما يكون حجة باتصاله  
 بالرسول وبانكار

( قوله وبيان ما يوجب منه )  
 من تبعية الضمير للطعن  
 ( قوله ولكن لا يسقط  
 بذلك عدالتهما ) فأنته  
 تظهر فى قبول رواية كل  
 واحد منهما فى غير ذلك  
 اظهر ( قوله واما فى الوجه  
 الثانى فذهب الكرخى  
 واحمد بن حنبل الى انه  
 يسقط العمل به ) وعليه  
 فخر الاسلام والقاضى  
 ابو زيد والسرخسى  
 وتبعهم المصنف

عليه وسلم خصصت بجوامع الكلم الله اعلم به ولكن الاصح ان ما كان من جوامع  
 الكلم مختص به عليه السلام وفاقا لشمس الائمة السرخسى لان القصور عن  
 الاتيان بالمثل غير مأمون على الغير وخلافا لمن اجازه عن مشايخنا لمن كان جامعا  
 بين اللغة والفقه اذا ظهر له معناه ( قوله والطعن الذى يلحقه اما ان يكون  
 من قبل الراوى او قبل غيره ) والاول على خمسة انواع والثانى نوعان وسيأتى  
 احدها ان ينكر المروى الرواية انكار جمود وتكذيب بان يقول للراوى  
 كذبت على او مارويت لك هذا الحديث وثانيهما ان ينكره انكار توقف  
 بان يقول له لا اذكر انى رويت لك هذا الحديث اولا اعرفه او نحوه ذلك  
 ( قوله فى الوجه الاول يسقط العمل ) بالحديث بالاخلاف والثانى اختلف فيه  
 ( قوله فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخى واحمد بن حنبل ) فى رواية عنه  
 الى ان العمل يسقط به كما فى النوع الاول وهو مختار القاضى الامام ابى زيد ومن  
 تابعه من المتأخرين وذهب مالك والشافعى وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به  
 وقيل سقوط العمل بما انكره الراوى ابى يوسف والعمل به قول محمد ومما وقع  
 من هذا النوع حديث ربيعة عن سهيل بن ابى صالح عن ابى هريرة ان النبي  
 صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فان عبدا العزيز بن محمد الداوردى  
 قال لقيت سهيلا فسأله عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد  
 ذلك حدثى ربيعة عنى فردة اصحابنا لانقطاعه بانكار سهيل وعمل به الشافعى



الراوى انقطع الاتصال وذهب الشافى ومالك الى انه لا يسقط العمل ( او عمل بخلافه بعد الرواية ) كما روت عائشة رضى الله عنها ان النبي عليه السلام قال ايما امرأة تكلمت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم ان عائشة رضى الله عنها زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها ( مما هو خلاف بيقين ) اى لا يحتمل

(قوله كما روت عائشة الخ)  
قال في التلويح قد يقال ان غيبة الاب لا توجب ان يكون النكاح بلا ولى لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب انتهى قيل عليه ان هذا انما هو في الغيبة المطابقة وظاهر ان عبد الرحمن لم يكن كذلك بل كان بالشام والقوافل تأتي وتذهب دائما ثم ان عبارة تكلمت في الحديث على صيغة المعلوم والمذكور في الكشف تكلمت نفسها والمخالفة من حيث انها اذا تكلمت بنت اخيها فقد جوزت نكاح المرأة نفسها لعدم القائل بالفصل لان من ابطال نكاحها ابطال نكاحها او بطريق الاولى كما اشار المصنف في الشرح

وهو الظاهر لان كل واحد منهما اى من الاصل والفرع يكذب الآخر فلا بد من كذب واحد غير معين وذلك موجب للقصدح في الحديث ولكن لا يقدح ذلك في عدالتها للتيقن بعدالة كل واحد ووقوع الشك في زوالها فلا يترك اليقين بالشك وفانته تظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك اظهر لانه انما يكون حجة باتصاله بالرسول وبانكار الراوى ينقطع الاتصال لانه يصير مناقضا بانكاره ومع التناقض لا يثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة ( قوله او عمل بخلافه ) هذا هو النوع الثالث اعلم ان الراوى اذا انفى بخلاى ما رواه او عمل بخلافه فلا يخلو ذلك من ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه او قبل بلوغه قبل الرواية او بعد الرواية او لم يعرف تاريخه ولا يخلو كل واحد من ان يكون خلافا بيقين او لا فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك الحديث لما بلغه احسانا للظن به وكذا ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة بيقين في الاصل ورفع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على ان المخالفة كانت قبيل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين واجب مالم يتبين خلافه وكذا ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافا بيقين بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون عمومه او مشتركا فعمل باحد وجوهه وان كان بعد الرواية وبعد بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين فذلك يوجب جرحا في الحديث ( قوله كما روت عائشة رضى الله عنها ) ومن هذا النوع حديث ابى هريرة انه عليه السلام قال بغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعاً ثم صبح من قواه انه يطهر بالغسل ثلاثا فقلنا بالقتوى واسقطنا العمل بالحديث حملا لذلك على ثبوت النسخ عنده او الاطلاع على ان مراد النبي صلى الله عليه وسلم بما زاد على الثلاث النذب ( قوله ثم ان عائشة رضى الله عنها زوجت بنت اخيها ) حفصة بنت عبد الرحمن لمقداد بن الربيد حين كان عبد الرحمن غائبا بالشام فلما رأت عائشة رضى الله عنها زواج بنت اخيها بغير امره لكونها وليته عند غيبة الولى الاقرب فقد جوزت نكاح المرأة



( قوله وان كان خلافة بان خالف الخ ) كذا في علامة النسخ والصواب وان كان خلافة حقا كما في الكشف والظاهر ان لفظه حقا ساقطة من قلمه فقد سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا لا يقال انه انما صار فاسقا بالخلاف مقتصرا عليه فلا يقدح ذلك في قبول ما روى قبله كما لو مات او جن ﴿ ٦٦٢ ﴾ بعد الرواية لانا نقول قد بلغ

الحديث الينا بعد ما ثبت فسقه ولا بد في الرواية من الاستناد اليه فكان بمنزلة ما اذا رواه في الحال وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاحتراز عن محظور دينه فاذا لم يحترز ظهر انها لم تكن ثابتة كذا في الكشف ثم ان في عبارة الشارح ركاكة من وجهين الاول تعليل سقوط العدالة بعدم العدالة وما هو الا مصدرية والثاني الاقتصار في جزاء الشرط المذكور على سقوط العدالة فان مدار الغفلة والنسيان ليس سقوط العدالة فالصواب ان يقال فقد سقطت به روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا او كان مغفلا كما في الكشف ( قوله لانه ليس بخلاف بينين ) فيه كلام لانه ان اراد انه ليس بخلاف لظاهر الحديث فبطلانه ظاهر وان اراد انه ليس بخلاف لما رواه حتى يكون جرحا فهو غير مفيد ههنا اذ الكلام ليس

ان يكون مرادا من الخبر بوجه ( يسقط العمل به ) لان خلافة ان كان حقا بان خالفه للوقوف على نسخه او لكونه ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان باطلا بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او بغفلة او بنسيان فقد سقطت روايته لانه لم يكن عدلا ( وان كان ) العمل بخلافه ( قبل الرواية او لم يعرف تاريخه ) اى تاريخ انه عمل قبل الرواية او بعدها ( لم يكن جرحا ) لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل ووقع الشك في سقوطه ويحمل على انه كان قبل الرواية ( وتعيين ) الراوى ( بعض احتمالاته ) بان كان اللفظ عاما فيحمله على معنى خاص او مشتركا فيحمله على احد معنييه ( لا يمنع العمل به ) اى بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف بينين مثل حديث ابن عمر ان النبي عليه السلام قال المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا وهو يمتثل التفرق بالابدان والتفرق بالاقوال فحمله ابن عمر رضى الله عنه على التفرق بالابدان ولم نعمل بتأويله فبقي مشتركا فعملنا بما روى نفسها دلالة لان العقد لما اتعد بعبارة غير المتزوجة من النساء فلان ينعقد بعبارتها اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت فتبين به نسخه ( قوله وان كان خلافة بان خالف ) هنا سقط من الناسخ وحق العبارة وان كان خلافة باطلا بان خالف الخ كما قدمناه ﴿ قوله وتعيين الراوى بعض احتمالاته ﴾ هذا هو النوع الرابع ( قوله مثل حديث ابن عمر رضى الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا ) رواه اصحاب الكتب الستة واللفظ للبخارى ومسلم المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه مالم يتفرقا الا بيع الخيار وفي لفظ لهما اذا تباع المتبايعان بالبيع فكل واحد منهما بالخيار من بيعه مالم يتفرقا فالحديث محتمل للتفرق بالابدان والتفرق بالاقوال وقد حمله ابن عمر على تفرق الابدان ونحن حملناه على تفرق الاقوال لان في الحديث اشارة الى ان المراد تفرق الاقوال لانها متبايعان عليهما مجاز باعتبار ما كان او باعتبار مايؤل والحمل على الحقيقة اولى عند الامكان فلا يعمل بمجازه تحريزا عن حمل اللفظ الواحد على حقيقة ومجاز ( قوله فعملنا بما روى الخ ) الله اعلم به وعلى تقدير ثبوته فن ان

في قبول الحديث بل في العمل بظاهره قال المصنف رحمه الله في الشرح لانه انما فعل ذلك بتأويل وتأويله ( يدل ) لا يكون حجة على غيره اذ الحجة هو الحديث وتأويله لا يتغير الحديث فبقي معمولا به على ظاهره ( قوله فعملنا بما روى

( قوله فعملنا بما روى ) حقه ان يقول فعملنا به بمقتضى ما روى



عن النبي عليه السلام انه قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا عن بيعهما (والامتناع عن العمل به) اي امتناع الراوى عن العمل بالحديث (مثل العمل بخلافه) اي عمل الراوى بخلاف ما رواه فيخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث حرام مثاله حديث ابن عمر ان النبي عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اراه رفع يديه الا في تكبير الافتتاح فترك العمل به دليل على اتساعه (وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم) مثل حديث عبادة بن الصامت انه عليه السلام قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعي وجعل النفي الى موضع مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر نفي رجلا فلحق بالروم مرتدا فخلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما ترك فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبنى على الشهرة ومثال الحديث الذي هو من جنس ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة في الصلاة رواه زيد بن خالد الجهني وروى ان ابا موسى الاشعري لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على

عن النبي عليه الصلاة والسلام الخ لا يذهب عليك ان الكلام في العمل بذلك الحديث غاية ان يكون هذه الرواية مؤيدة لما حملنا الحديث الاول عليه (قوله وروى ان ابا موسى الاشعري لم يعمل بحديث القهقهة الخ) اي لم يجب اعادة الوضوء على من قهقهه في الصلاة

يدل على ان المراد تفرق الابدان فان قيل لان ذلك هو الحقيقة قلنا في الحديث الاول كذلك كما قررناه فلا حاجة الى ذكر هذا الحديث لانه ليس بصريح في ذلك وانما يؤخذ منه المطلوب بالاشارة كما في الاول فهما سواء فتأمل **قوله** والامتناع عن العمل به هذا هو النوع الخامس **قوله** حديث ابن عمر رواه الستة **قوله** وعمل الصحابة بخلافه هذا هو النوع الثاني من نرى الطعن وهو ما يلحق الخبر من قبل غير الراوى وهو قسمان طعن الصحابي وطعن غيره من ائمة الحديث والاول اما ان يكون في حديث لا يحتمل الخفاء او في حديث يحتمله وحكم القسم الاول حكم الانكار من قبل الراوى وهو خروج الحديث عن كونه حجة **قوله** ومثال الحديث الذي هو من جنس ما يحتمل الخفاء الخ) انما لم يخرج الحديث عن كونه حجة في القسم الاول لان الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يترك لمخالفة بعض الصحابة اذا امكن الحمل على وجه حسن وهو انه انما يعمل بخلافه خفاء النص عليه لانه مما يحتمل الخفاء لكونه من الحوادث النادرة \* فان قلت حديث القهقهة رواه عبدالرزاق مرسلا ورواه الطبراني مسندا فهل العبرة للوصول والارسال قلت قال النووي اذا روى بعض الثقات الحديث مرسلا وبعضهم متصلا فالصحيح ان العبرة لمن اوصله على ان المرسل حجة عند الخصم اذا اعتضد



(قوله مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح الخ) الذي يناسب قول المصنف لا يجرح الراوى وما بعده ان يقول ههنا فلان متروك الحديث او مجروح اوليس بعدل ﴿٦٦٤﴾ (قوله قال بعض العلماء الطعن المبهم

الخ) قال في التلويح الحق ان الجسارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والافلا



(قوله مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح) او يقول فلان متروك الحديث اوليس بعدل او مجروح (قوله بما هو جرح)

او جرح ما يكون تفسيريا بما يصلح جرحا لاطعن بعض الجهال في محمد بن الحسن بانه سأل عبدالله بن المبارك ان يقرأ عليه احاديث فيسمعها فاني فقيل له في ذلك فقال لا تعجبني اخلاقه فان هذا انصح لم يصاح طعنا لان اخلاق الفقهاء لا يوافق اخلاق الزهاد فهم اهل عزلة والفقهاء اهل قدوة وقد يفتح في احد المقامين ما يحسن في الآخر ولهذا يستحب للمفتي الاخذ بالرخص تيسيرا للعوام مثل التوضىء بماء الحمام وعدم الاحتراز عن طين الشارع في مواضع حكموا بطهارته فيها ولا يلبق

بمجيئه من طريق اخرى ولك ان تقول الجهوى غير معروف بالفقه بين الصحابة وابوهي ارة اعلى منه والجواب ان حديث القهقهة رواه كثير من الصحابة وعمل به التابعون فكذا قدم على القياس كذا قالوا وفي كونه رواه كثير من الصحابة نظر ﴿قوله والطعن المبهم﴾ هذا هو القسم الثاني من اقسام الطعن من جهة غير الراوى وهو الطعن من ائمة الحديث وهو ثلاثة انواع لانه لا يخلو اما ان يكون مبهما او مفسرا والمفسر لا يخلو اما ان يفسر بشيء يوجب الجرح او بشيء لا يوجبه (قوله مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح) او يقول فلان متروك الحديث اوليس بعدل اوليس بثقة من غير بيان سبب الطعن (قوله لا يجرح الراوى) عن الرواية ولا يقضى رد حديثه وهذا مذهب عامة الفقهاء والمحدثين قال الباقلاني وجماعة من اهل الحديث (قوله الطعن المبهم ما يكون جرحا الخ) والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والافلا ﴿قوله الا اذا وقع مفسرا﴾ هذا هو النوع الثاني وهو الطعن المفسر بما يصاح طعنا وهو على وجهين جرح متفق عليه وجرح مجتهد فيه فالثاني غير مقبول وذلك كان الطعن بالارسال وشرب النبيذ لمن يعتقد اباحتها والاولى ان كان الطاعن ممن اشتهر بالنصيحة في الدين والعدالة والاتفاق كان جرحه مقبولا والحديث به مردود الا ان اعتضد بما يخبر عن ضعفه وان كان الجارح بالتعصب والعداوة كاللحدين الى اهل السنة فلا يقبل جرحه لان الظاهر انه انما حمله على ذلك الحمية والتعصب ﴿قوله حتى لا يقبل الطعن بالتدليس﴾ هذا هو النوع الثالث وهو الطعن المفسر بما لا يصلح طعنا وهو

ذلك باهل العزلة بل الاخذ بالاحتياط والعمل بالزيمة اولى بهم (غير)



( قوله وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع في الحديث ) وكتمان خلل في اسناد الحديث ولا بد من زيادة ذلك كما في الكشف لمسيحي من ان ما سماه الشيخ نليسا نوع من التدليس عند اهل الحديث فانه لا يذهب عليك ان ليس فيه كتمان انقطاع الحديث بل كتمان الخلل في الاسناد ( قوله ولا يقول قال حدثني فلان الخ ) يعني بدل قوله عن فلان وكذا قوله قال اخبرني فلان واما قوله ولم يقل عن فلان فمحل تأمل وليس في سائر الشروح ( قوله لانه يومهم شبهة الارسال ) لجواز ان يكون بين فلان الراوي وفلان المروي عنه شخص بخلاف حدثني فانه انما يستعمل في المشافهة بقي ان اخبرني لا يختص بالمشافهة كما سبق في مبحث طرف السماع وعليه كلام المصنف رحمه الله في الشرح هناك ولذلك اقتصر ههنا في الشرح على ذكر حديثي فكان الاصوب للشارح ايضا ذلك ( قوله وهو كنية الحسن البصري  ٦٦٥  والكلي ) والاول نقصة دون الثاني واسم الكلي

محمد بن السائب

عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع في الحديث مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان او قال اخبرني فلان ولم يقل عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يومهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبّهته اولي ( والنليسا ) وهو ان يذكر الراوي شيخة بالكنية حتى لا يعرف صيانة له عن الطمن الباطل فيه وفي هذه الكنية يشتركه غيره او يذكره بصفة ليست بمشهوره وذلك مثل ان يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية الحسن البصري والكلي وقد يروي

غير مقبول ( قوله وفي الاصطلاح كتمان انقطاع في الحديث ) اي في اسناده بان يورده بلفظ يومهم الاتصال والصحة كأن يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان وسموا هذا المعنى عنعنة وعند بعضهم هذا الاسناد المعنعن من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره والصحيح انه من قبيل الاسناد المتصل لشرط سلامة الراوي الذي روى بالعننة من التدليس ويشترط ثبوت الاقامة لمن عنعن عنه وشرط بعضهم ان يكون معروفا بالرواية عنه واكتفي بعضهم بالظاهرة اما اذا قال حدثني فقد زال الوهم في جميع الوسائط لان حدثني يستعمل في المشافهة ( قوله وذلك مثل ان يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري ) ولمحمد بن السائب الكلي من غير بيان بعبارته انه الاول فيكون الحديث به صحيحا لانه ثقة او الثاني فيكون الحديث به ضعيفا لانه غير ثقة وقد عد بعضهم هذا

للحسن البصري مسلم واما للكلي فلان لانه محمد بن السائب بن بشر الكلي ابو النضر الكوفي الذي روى عنه السفيانان وتركه القطان وابن مهدي والنوع الاخر تدليس الاسناد اطلاق عليه بعض متأخري علمائنا التدليس باهم الرواية عن المعاصر الاعلى اشارة الى ما ذكره العراقي بعد ما نقلناه آتفا ان ذكر انما يكون تدليسا اذا كان المدلس قد ناصر المروي عنه اولقيه ولم يسمع منه او لم يسمع منه ذلك الحديث الذي دلّه عنه وان الابهام انما يقع مع المعاصرة اما اذا روى عن من لم يدركه بلفظ موهم فان ذلك ليس بتدليس على الصحيح المشهور لان ذلك دليل الاجتهاد اقول على انه يمكن ان يكون تلك العبارة من قائلها على اسلوب تأكيد المدح بما يشبه الذم ولا بد من اشتراط اتحاد النسبة اقول اذا اجتمع الضدان في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين فلا

( قوله كتمان انقطاع في الحديث ) وقيل هو ان يسقط اسم شيخة الذي يسمع منه ويرتقى الى شيخ شيخة او من فوقه فيسند ذلك اليه بلفظ لا يقتضي الاتصال بل بلفظ موهم له كقوله عن فلان وان فلانا او قال فلان موها بذلك انه سمع ممن رواه عند ذكره العراقي ولا يقول قال حدثني فلان او قال اخبرني فلان اي في موضع العننة وقوله بعد هذا ولم يقل عن فلان سهو وهو كنية للحسن البصري والكلي كون ابى سعيد كنية



( قوله لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حدانته منهم ) كذا ﴿ ٦٦٦ ﴾ في شرح المصنف ولا يذهب عليك

عنهما جميعا هذا الذي سماه الشيخ تليسا نوع من التدليس عند اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم تدليس الشيوخ والنوع الآخر تدليس الاسناد ( والارسال وركض الدابة ) وهو حثها على العدو فهو لا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد ( والمزاح ) لانه امر ورد به الشرع لان النبي عليه السلام كان يمازح ولا يمازح الا حقا ( وحدانته السن ) وهي الصغر عند التحمل لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حدانته منهم بشرط الاتقان عند التحمل في الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ ( وعدم الاعتياد بالرواية ) وهذا لا يوجب جرحا لان المعتمد هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتياده بالرواية اكثر من الذي اعتاده كابي بكر رضي الله عنه فانه لم يكن معتادا بالرواية ( واستكثار مسائل الفقه ) كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا

### ﴿ فصل وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا ﴾

النوع جرحا والصحيح انه ليس بمجرح ( قوله هذا الذي سماه الشيخ تليسا نوع من التدليس عند اهل الحديث الخ ) اعلم ان التدليس على ثلاثة اقسام \* الاول تدليس الاسناد وهو ان يسقط الراوي اسم شيخه الذي سمع منه ويرتقى الى شيخ شيخه او من هو فوقه فيسند اليه الحديث بلفظ يوهم الاتصال كقوله عن فلان او قال فلان موها بذلك انه سمعه ممن رواه عنه وانما يكون ذلك تدليسا اذا كان المدلس قد عاصر المروي اولقيه ولم يسمع منه ذلك الحديث الذي دلسه عنه \* الثاني تدليس الشيوخ وهو ان يصف المدلس شيخه الذي سمع ذلك الحديث منه بوصف لا يعرف به من اسمه او كنيته الى قبيلة او بلدة او ضيعة او نحو ذلك والحامل له على كون المروي عنه ضعيفا فيدلسه حتى لا يظهر روايته عن الضعفاء او كونه صغيرا في السن او تأخرت وفاته ويشاركه فيه من هو دونه او ايهام كثيرة الشيوخ وهذا القسم دون الاول والثالث تدليس التسوية وهو ان يروي حديثا عن شيخ ثقة وذلك الثقة يروي عن ضعيف عن ثقة فيسقط المدلس الضعيف من بينهما ويصل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة الثاني بلفظ يحتمل الاتصال فيستوى الاسناد كلمة بالثقات وهذا اثر اقسام التدليس ﴿ قوله والمزاح ﴾ يعني القليل اما اذا اكثر منه بحيث يستقره خلفه فلا يبالي بقول وفعل فانه حينئذ يكون جرحا وكذا لو كان بغير حق ولا تأويل

### ﴿ فصل ﴾

( قوله قد يقع التعارض الخ ) شرع في بيان المعارضة بعد فراغه من الحجج

ان مؤدى هذه العبارة هو ان يكون المراد بحدانته السن ما بعد البلوغ الى انتهاء سن الشباب وذلك لما تقرر من عدم جواز الرواية قبل البلوغ فحمل ما وقع في المتن على الصغر عند التحمل كما ذهب اليه الشارح ليس كما ينبغي بل آخر كلامه مناقض لاوله

تضاد بينهما في الحقيقة لعدم اتحاد النسبة وحينئذ فلا حاجة الى اشتراط اتحادها لان اشتراط التضاد يفى عنه دون القياسين لان احدهما لا يكون ناسخا للآخر فان النسخ لا يكون الا عن تاريخ وذلك لا يتحقق في القياسين ودون افعال الصحابة رضي الله عنهم لان كل واحد انما قال ذلك عن رأيه والرواية لا يثبت بالاحتمال وكذا اذا كان كلا الرأيين من واحد لا يصلح ان يكون احدهما ناسخا للآخر فكذا من اثنين كذا ذكره الواوغي الحنفي في شرح غاية التحرير الجامع من كتب اصولنا بعد ان نقل

عن شمس الائمة مناقله الشارح عنه من الشرط وسيجيء لهذا الكلام زيادة توضيح عن قريب ( السالبة )



قيد به لان التعارض بينها حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات المعجز تعالى الله  
 عن ذلك ( لجهلنا ) بالناسخ والمنسوخ اذ لا بد ان يكون الناسخ متأخرا  
 عن المنسوخ فاذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم والمتأخر يقع التعارض بينهما  
 ظاهرا ( فلا بد من بيانه ) اى بيان التعارض ( فركن المعارضة ) المراد  
 بالركن ما تقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها ( تقابل الحجتين على السواء )

السالمة عنها لان الاصل مدتها والفرق بين التعارض والتناقض ان التناقض عند  
 من لم يجوز تخصيص العلة هو وجوده في وجوده في بعض الصور مع تخلف المدلول سواء  
 كان المانع اولا وعند جوازه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول عنه بلا مانع  
 والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه  
 فالتناقض يوجب بطلان نفس الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير  
 تعرض للدليل هذا هو الفرق بينهما في اصطلاح الاصوليين الا ان كل واحد  
 منهما في النصوص مستلزم للآخر ( قوله لان التعارض بينهما ) المناسب  
 انه يقول بينهما لكن رجوع الضمير باعتبار ان التعارض انما يكون بين الحجتين ( قوله  
 لان ذلك من امارات المعجز ) فان من اقام حجة متناقضة على شيء كان ذلك لعجزه عن  
 اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا ثبت حكما بدليل معارض له كان كذلك لعجزه عن اقامة  
 دليل سالم عن المعارضة والمعجز عن ذلك بناء على الجهل بالطريق المستقيم السالم عن  
 المعارضة بحقائق الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فثبت انه لا تعارض ولا تناقض في  
 حججه وانما يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فان احدهما لا بد  
 ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالتأخر فاذا لم يعرف التاريخ لم يمكن التمييز بين  
 المتقدم والمتأخر فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة لنا ( قوله فلا بد من بيانه  
 الخ ) يعنى لما كان التعارض قد يقع فيما بيننا فلا بد من بيان تعريفه لغة واصطلاحا  
 وبيان ركنه وشرطه وحكمه لا يترتب عليه معرفة طرق الترجيح فالتعارض  
 والمعارضة في اللغة المقابلة على سبيل المعامعة يقال عرض له كذا اذا منعه عما قصده  
 وفي الاصطلاح تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما وقيدنا  
 بالمتساويتين ليتحقق المقابلة بينهما اذ الضميف لا يقابل القوى لترجيح القوى  
 عليه فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يقابل المشهور وبعدم امكان  
 الجمع احتراز عن امكان الجمع بينهما فان كان التدافع يسقط عند امكان الجمع بوجه  
 وركن المعارضة ما وقع به تعريفها اصطلاحا وشرطها اتحاد المحكوم به وعليه  
 ويندرج تحت ذلك وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والكل  
 والجزء والجهة والشرط على ما عرف في موضعه وهنأ شيء وهو ان صاحب

( قوله المراد بالركن  
 ما يقوم به المعارضة وهو  
 مجموع الخ ) قال في الكشف  
 ان ركن الشيء ما لا وجود  
 لذلك الشيء الا به وانه  
 يطلق على جزء من الماهية  
 كقولنا القيام ركن  
 الصلاة ويطلق على جميعها  
 كافي هذه الصورة



(قوله لان التقابل لا يقع بين القوى والضعيف) والتعارض عبارة عن التقابل واعلم ان الاقسام الثلاثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص والقياس والثاني ان يكون احدها اقوى بوصف تابع لخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه والثالث ان يكونا متساويين قوة والمعارضة يختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فبمعزل عنها ﴿ ٦٦٨ ﴾ كذا في التوضيح فلهذا احتز

لان التقابل لا يقع بين القوى والضعيف (لامزية لاحدهما) تأكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون تأسيسها اذا كان المراد عدم المزية في الوصف كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الذي يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان بالذات لكن يرجح احدهما بقوة وصفه ( في حكمين متضادين ) لان التقابل بين الحجتين لا يتصور الا بتقابل حكمهما ( وشرطها ) اي شرط المعارضة ( اتحاد المحل ) لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة والحرمه في امها ( والوقت ) لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين

التحقيق يجعل ركن المعارضة تقابل الحجتين على سبيل الممانعة واتحاد المحل والزمان وتساوي الحجتين شروطا فما جعل هنا ركنا جعل ثمة شرطا وبالعكس وايضا جعل هنا تضاد الحكم شرطا وهناك ركنا ويمكن ان يجاب بان الشرط يجوز ان يطابق عليه الركن لقربه من الماهية لتكبيره الافتتاح وبالجملة كلام المصنف اولى وفيه تأمل لان التامع لا بد منه في اعتبار الركنية (قول له ويمكن ان يكون تأسيسا) فان ما يتوهم التقابل فيه ثلاثة اقسام الاول ان يستويا قوة من غير ترجيح والثاني ان يكون احدها اقوى بوصف تابع كخبر الفقيه العدل وخبر العدل غير الفقيه وفيه معارضة وترجيح والثالث ان يكون احدها اقوى بوصف غير تابع كالنص مع القياس ولا معارضة ولا ترجيح \* فقوله على السواء يكون لاخراج القسم الاخير فانه لا يسمى تعارضا \* وقوله لامزية لاحدهما على الآخر يعني بالذات ليدخل القسم الثاني فانهما بحسب الذات متساويان لكن ترجيح احدهما بقوة وضعف تابع فيه فحكم القسمين الاخيرين وجوب العمل بالاقوى وترك العمل بالاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى لكن في الثاني بحسب الترجيح دون الثالث وحكم القسم الاول العدول الى غيرها كاسيأتي ان تعذرت معرفة الناسخ منهما وتعذر الجمع بينهما حتى لو امكن شيء منهما عمل به ويسمى الجمع عندهم العمل بالشبهين

المصنف في تعريف المعارضة عن القسم الاول بقوله على السواء ( قوله تأكيد لقوله على السواء ) هذا على ان يكون المراد بكل منهما التفاوت في القوة والضعف بحسب الذات كما هو المتبادر وهو الصواب كما سيظهر (قوله ويمكن ان يكون تأسيسا اذا كان المراد عدم المزية في الوصف الخ ) يعني بقوله لامزية لاحدهما ويكون المراد بقوله على السواء عدم التفاوت بحسب الذات كما في الاحتمال الاول فيدخل فيه الصورة المذكورة ثم يخرج بقوله لامزية لاحدهما وانت خبير بان الصورة المذكورة ليس ينبغي اخراجها من التعريف لما صرح به صاحب التوضيح من انه من قبيل التعارض كما نقلناه اللهم

الان يقل مراد المصنف تعريف التعارض الذي يقتضى التساوط والتهاثر كما يظهر من بعض كلامه بخلاف (قوله) صاحب التوضيح (قوله لكن يرجح احدهما بقوة وصفه الخ) قد صرح صاحب التوضيح بان الترجيح انما يتصور بعد المعارضة وحققه صاحب التلويح باباغ ما يكون وصرح به الشارح نفسه ايضا فيما سيحجى قبيل فصل البيان فقوله هذا لا يلازم مساق كلامه لان مبناه عدم كون الصورة المذكورة من باب المعارضة كما نبهنا عليه الا ان يقال المراد بالترجيح ههنا معناه الاقوى وما ذكر انما يعتبر في المصطلح (قوله كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة)



ودليل آخر على أنه  
 يوجب الحرمة في أمها  
 لا يكون من قبيل التعارض  
 (قوله فذكر هناك بالالتزام  
 وههنا بالمطابقة) كذا  
 في الشرح الاكمل ولو  
 قال في الاول تبعا  
 وفي الثاني قصدا لكان  
 اظهر (قوله دون القياسين)  
 لان احدهما لا يجوز  
 ان يكون ناسخا للآخر  
 فان النسخ لا يكون الا  
 فيما هو موجب للعلم  
 والقياس لا يوجب ذلك  
 ولا يكون ذلك الا عن  
 تاريخ وذلك لا يتحقق  
 في القياس وكذا لا يقع  
 التعارض في اقوال  
 الصحابة لان كل واحد  
 منهما انما قال ذلك عن  
 رأى فالرواية لا يثبت  
 بالاحتمال وكما ان الرأيين  
 من واحد لا يصلح ان يكون  
 احدهما ناسخا للآخر  
 فكذا من اثنين كذا في  
 اصول شمس الأئمة ويواتقه  
 كلام فخر الإسلام ايضا  
 في اصوله (قوله ان وجدت)  
 فيه اشارة الى انه ان  
 لم يوجد يصار الى اقوال  
 الصحابة او القياس كما  
 صرح به في الكشف وغيره

حرمة الحمر بعد حلها (مع تضاد الحكم) من جهة النفي والانبئات  
 \* فان قلت ان كان المراد به ما ذكر في الركن فهو تكرار فاسد وان اراد غير  
 ذلك فلم لم يبينه \* قلت اراد به ذلك لكنسه لم يذكر هناك ركنا بل ركن  
 المعارضة هو تقابل الحجتين على السواء وتضاد الحكمين شرطهما وانما ذكره  
 هناك بطريق التبعية لان الحججة لا بد وان تكون في شيء فذكر هناك بالالتزام  
 وههنا بالمطابقة ولا بد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين  
 في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة  
 الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره قال شمس الأئمة ومن الشرط ان  
 يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر اذا عرف  
 التاريخ فيجوز التعارض بين الآيتين والسنتين دون القياسين (وحكهما)  
 اي حكم المعارضة (بين الآيتين المصير الى السنة) اي ان وجدت  
 لانهما تساقطتا لامتناع العمل باحدهما لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدهما  
 من الحججة وهي السنة \* فان قلت هذا منظور فيه لجواز المصير عند تعارض  
 الآيتين الى آية اخرى \* قلت كلام المصنف مبني على عدم جواز الترجيح  
 بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن  
 وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له والاول بعمومه يوجب القراءة  
 على المقتدى والثاني ينفي وجوبها اذ كلاهما وردا في الصلاة عند عامة اهل التفسير  
 فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة  
 (قوله حرمة الحمر بعد حلها) فانه لا تعارض بينهما لعدم اتحاد الوقت وكذا لامعارضة  
 بين حل وطى المنكوحة قبل الحيض وحرمة عنده وكذا لامعارضة عند اختلاف  
 الجهة ككراهية البيع عند النداء وجوازه في نفسه فان الاول من جهة الاعراض  
 عن سماع الذكر ومن جهة اجتماع شرائط الصحة \* قوله وحكهما اي  
 حكم المعارضة بين آيتين المصير الى السنة \* اي على الترتيب يعني يصار الى المتواتر  
 من السنة ثم الى المشهور ثم الى خبر الواحد المعروف بالفقه والتقدم في الاجتهاد  
 \* قوله وحكهما \* اي حكم المعارضة يعني في القسم الاول \* قوله المصير  
 الى السنة اي ان وجدت لانها خلف عن الكتاب او الى اقوال الصحابة  
 والقياس ان لم يوجد (قوله لجواز المصير عند تعارض الآيتين الى آية  
 اخرى) وعند تعارض السنتين الى سنة اخرى او آية او جماع او معقول ونحوه  
 الجواب ان هذا السؤال مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة وهو يختلف فيه  
 بين الاصوليين فذهب اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الى جوازه وذهب العامة الى عدمه  
 (قوله وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة) اخرجه



(قوله عند من يوجب تقليد الصحابي) يعني مطلقا فهو يخرج لكلام المصنف رحمه الله على قول البردعي كما سيحییء  
واما على قول الكرخي فيجب المصير حينئذ الى اقوال الصحابة ان كان فيما لا يدرك بالقياس والى ما ترجح عنده من  
القياس وقول الصحابي ان كان فيما يدرك بالقياس لان قوله يكون بمنزلة قياس آخر كذا في الكشف (قوله  
يعني ان لم يوجد قول الصحابي) هذا يوافق كلام المصنف في الشرح حيث قال وحكم المعارضة بين السنتين المصير  
الى اقوال الصحابة ثم الى القياس وكانه اكتفى في الاشارة الى ذلك في المتن بتقديمها في الذكر على القياس  
ولعل مبنى تفسير الشارح ذلك والافكلمة او خالية عن الدلالة على تقديم اقوال الصحابة كما اقر به نفسه ايضا  
بل ربما يشير الى التسوية بينهما فتدبر (قوله ولا يفهم صريحا) ٦٧٠ من كلام فخر الاسلام الخ

لكن كلام فخر الاسلام  
في شرح التقويم صريح  
في تقديم اقوال الصحابة  
حيث قال وان وقع بين  
اقوال الصحابة فاليسل  
الى القياس فالوجه يحمل  
كلامه المجمل في اصول  
على ما ذكره صريحا في  
الشرح المذكور ثم ان  
عبارة فخر الاسلام في  
اصوله وحكم المعارضة  
بين سنتين نوعان المصير  
الى القياس واقوال الصحابة  
فنسبة العطف باو اليه  
ايضا مزية بلا مزية ان  
ايتهما يصار اولا بعد  
السنة اقوال الصحابة او  
القياس الظاهر ان التردد  
ليس بين تقديم احدهما  
على الآخر على الاطلاق  
بل بين تقديم اقوال

(وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة رضى الله عنهم) عند من  
يوجب تقليد الصحابي (او القياس) يعني ان لم يوجد قول الصحابي  
فالمصير الى القياس ولا يفهم صريحا من كلام فخر الاسلام وشمس الائمة ان  
ايهما يصار اليه اولا بعد السنة اقوال الصحابي او القياس لانهما عطف باو وهو  
لاحد المذكورين وكلام صاحب التقويم بصرح بان المصير الى قول الصحابي  
مقدم على القياس مثاله ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف  
ركعتين بركوعين وسجدين وروت عائشة رضى الله عنها انه صلاها ركعتين  
باربع ركوعات واربعة سجعات فيتعارضان فيصير الى القياس وهو الاعتبار  
بساير الصلوات وفي الشرح الاكمل اذا تعارضت السنتان فعند ابي سعيد البردعي  
يصار الى اقوال الصحابة مطلقا اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك وعند

ابن ماجه عن جابر رفعه وفيه جابر الجعفي وهو ضعيف ولكن توبع عليه  
وتعددت طرقه وله شواهد وكذا قوله عليه السلام فيما رواه مسلم في الحديث  
المعروف واذا قرأ فانتصوا ولا يعارضهما قوله عليه السلام فيما رواه الجماعة  
من اصحاب الكتب الستة لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب لانه يحتمل  
في نفسه ان يراد به نفى الفضيلة فلا يعارض غير المتحمل على ما عرف لكن  
روى ابن حبان انه عليه السلام امر المؤمنين بقراءة فاتحة الكتاب فبقيت  
المعارضة فلم يحدث لاصلاة الخ عن المعارضة على انه اذا كان محتملا فكيف  
يثبت به الوجوب لانه ظني الدلالة وههنا اجوبة ذكرناها في حاشية صدر الشريعة  
(قوله صلى صلاة الكسوف ركعتين بركوعين وسجدين) المراد بسجدين في كل

الصحابة على القياس فيما لا يدرك به وتقديم القياس عليه فيما يدرك به كما سيظهر من ذكر المذهبيين (ركوع)

(قوله بركوعين وسجودين) اقول ان كان مراده ركوعين وسجودين في كلتا الركعتين كما ان المراد في حديث  
عائشة اربع ركعات واربعة سجعات فيهما لم يصح لاستلزامه ان يكون في كل ركعة ركوع واحد وسجود واحد  
وهو غير مشروع وان كان مراده ركوعين وسجودين في كل واحدة منهما فهذا الحديث وحديث عائشة  
سواء في الحكم فلا يصلح قطع الشارح بتعارضهما وانما المعارض لحديثها على ما في فتح المجنى ما روى  
النعمان بن بشير ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدين بان كان التعارض بين



(قوله واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي) يخالف ما نقلناه عن الكشف قبل اسطر فان المفهوم منه هو ان يكونا بمنزلة القياسين فيرجح المجتهد ايهما شاء (قوله بان كان التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضا) قد سبق نقلا عن شمس الأئمة وفخر الاسلام ان التعارض لايجري بين القياسين ولا بين اقوال الصحابة فالمراد بالتعارض ههنا صورة التعارض دون حقيقته وعليه قول المصنف فيما سيجيء واما اذا وقع التعارض بين القياسين القياسين واقوال الصحابة ايضا اى بان لم يوجد بعد تعارض السنتين قياس ولا قول صحابي الا وقد عارضه مثله فلم يصلح شاهدا وبالجملة حكم المعارضة نوعان كما ذكرنا المصير الى ما بعد المتعارضين من الدليل ان امكن وتقرير الاصول ان لم يمكن

الشافعي الى القياس مطلقا وعند الكرخي انما يقدم قول الصحابي اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي (وعند العجز) عن المصير الى دليل آخر بان لم يوجد او وجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضا (يجب تقرير الاصول) اى العمل بالاصل (كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل فيه) اما تعارض الدلائل فكما روى جابر رضى الله عنه انه عليه السلام سئل أيتوضأ بماء افضلت الحمر قال نعم وروى انس انه عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها ركوع لان الخلاف انما هو في تعدد الركوع فانه روى في كل ركعة ركوعان وروى ثلاث ركوعات وروى اربع ركوعات وروى خمس ركوعات والحق انه ليس من التعارض في شيء لامكان التوفيق لكن معلومته على سبيل الفرض هذا وقد اورده المصنف في شرح المجمع اشكالا قويا على التوفيق فليراجع (قوله واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي) وذكر في بعض الشروح ان من يقول ان القياس واقوال الصحابة في مرتبة واحدة الا فيما لا يدرك بالقياس كالكرخي فالواجب عنده المصير الى ما يرجح عند المجتهدين منها لان قول الصحابي لما كان بناء على الرأى كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض قياسين فيعمل بايها شاء بشرط التحري (قوله بان كان التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضا) الظاهر ان هذا راجع الى قوله بان لم توجد لانه اذا وقع التعارض بين ادلة الكتاب والسنة واقوال الصحابة رضى الله عنهم والقياس لم يوجد حينئذ دليل يصار اليه ويمكن ان يكون راجعا الى قوله او وجد ولم يصلح شاهدا وذلك لان الدليل الذى يصار اليه عند العجز اما السنة ان وجدت او اقوال الصحابة رضى الله عنهم ان لم توجد او القياس ان لم يوجد فاذا صير الى احدهما فوجد ايضا متعارضاً مع مماثله فصدق انه وجد دليل ولم يصلح لوقوع التعارض بينه وبين مماثله فتأمله تفهم ويؤيد هذا ما قاله بعض الشراح وعند تعذر المصير الى ما بعد التعارض من الدليل بان لم يوجد دليل آخر يعمل به او وجد المعارض في الجميع يجب تقرير الاصول (قوله يجب تقرير الاصول) اى ابقاء كل واحد من الامور التى وقع فيها التعارض على ما كان في الاصل قبل ورود الدليلين (قوله اما تعارض الدلائل) كان المناسب ان يقول بعد قول المتن من السنة واقوال الصحابة رضى الله عنهم والاقيسة اما تعارض دلائل السنة فكحديث زيد وجابر رضى الله عنهما المتفق على صحته ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية مع ما اخرجه ابو داود عن غالب بن



رجس وهذا يدل على نجاسة سؤره واما تعارض اقوال الصحابة فكما قال ابن عمر رضي الله عنهما سؤر الحمار نجس وكان ابن عباس رضي الله عنهما يقول الحمار الذي يعلق الفت والتبن فسؤره طاهر واما تعارض الاقيسة فيه فانه لم يمكن الحاقه بالعرق لعله الضرورة حتى يكون طاهرا لان الضرورة في العرق اكثر ولم يمكن الحاقه اللبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب بجامع حرمة

جر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمر الاهلية فانبت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت له القصة فقال عليه السلام اطعم اهلك من سمين حرك فوقع الاشتباه في لحمه فيلزم منه الاشتباه في السؤر لانه متولد منه وذكر البيهقي ان الاخبار تعارضت في السؤر ايضا فان جابر رضي الله عنه روى انه عليه السلام سئل أيتوضأ بماء افضله الحمر فقال نعم وروى انس رضي الله عنه انه عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس كذا قيل ولك ان تقول خبر جابر صريح في الطهارة وخبر انس رضي الله عنه دلالة وهي لا تقاوم الصريح والجواب ان طهارة السؤر تفهم من خبر جابر بالاستلزام ايضا لانه عليه السلام اجاب بجواز التوضي ولم يصرح بالطهارة ( قوله واما تعارض اقوال الصحابة رضي الله عنه الخ ) ولقائل ان يقول لا تعارض هنا لان اثر ابن عباس رضي الله عنهما لم يحفظ له سند واثر ابن عمر رضي الله عنهما رواه ابن ابي شيبه وغيره وهو على الاصل من ان لعابه مستجاب من لحم نجس ولم تبلغ الضرورة مبلغا تسقط معه النجاسة ( قوله لا يمكن الحاقه بالعرق ) حاصله انه لا يمكن الحاقه بالعرق حتى يكون طاهرا لان عرقه طاهر في ظاهر الرواية ولا باللبن في ظاهر الرواية حتى يكون نجسا لان لبنه نجس في اصح الروايتين فوجب تقرير الاصول وهو طهارة الماء وحدث المتوضي فلا نجس ماء اصابه ولا يرفع الحدث باستعماله ولكن اختلفوا فيما وقع فيه الشك من الماء هو وصف الطهارة او وصف الطهورية فقيل بالاول وقيل بالثاني وهو الصحيح ولهذا لو وجد الماء المطلق لا يجب عليه غسل رأسه بعد ما توضأ ولو كان الشك في طهارته لو وجب غسل رأسه بعد ما توضأ هكذا قالوا وفيه نظر فان الغسل لا يجب مع الشك في النجاسة فضلا عن الشك في الطهارة والرأس طاهر بيقين فلا يتنجس بالشك اذ اليقين لا يزول بالشك فلا يجب غسله لان وجوب غسله انما يثبت بتيقن النجاسة قال بعض المحققين وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما ينشأ من اختلاف الآثار في الطهار والنجاسة

( قوله واما تعارض الاقيسة فيه الخ ) وفيه بحث فانه ليس من التعارض في شيء بل حاصل ما ذكر عدم صلاحية القياس شاهدا فلو اثبتنا النجاسة او الطهارة لكان اثباتا لها من غير علة جامعة بين الاصل والفرع فكان نصا لحكم الشرع ابتداء بالرأى وذلك لا يجوز كما قرره صاحب الكشف وبالجملة التعارض انما يفتزع على صحة الدليلين وتقرير الكلام ههنا على عدم صحة الاقيسة المذكورة كيف لا وحكم التعارض بين القياسين على الجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه كما سيحجي لا المصير الى تقرير الاصول والكلام فيه

( قوله لوجود اصل الضرورة في السؤر دون اللبن ) كان ذلك بواسطة انه يربط في الدور والافية فيشرب من الاواني فيتصل لعابه بالماء ولا كذلك لبنه



(قوله اي لا يظهر به ما كان نجسا) ولا يتنجس به ما كان طاهرا وكان الاصول للشارح ذكر ذلك ايضا  
ليتنظم امر الماء والنشر حيث قال بعده لان الطهارة والتنجاسة

(قوله فقبل ان الماء عرف طاهرا ﴿٦٧٣﴾ في الاصل) كان الاوضح ان يعطف على هذا قولنا واللعب عرف

نجسا في الاصل كما فعل  
الوانوعى حيث قال الصحيح  
ان يقال انما لم توجب نجاسة  
الماء فيه من الضرورة  
والبلى لان الحماير يبط  
في الدور والافنية في شرب  
من الاواني كالهرة  
وللضرورة اثر في اسقاط  
النجاسة الا انها في الحمار  
دونها في الهرة لانها تلبس  
المضائق والمداخل دونه  
فلو انتفت الضرورة اصلا  
كان سؤره نجسا كسؤر  
الكلب ولو تحققت فيه

حسب تحققها في الهرة  
لوجب الحكم ببقائه على  
صفة الطهارة والطهورية  
فاذا تحققت من وجه دون  
وجه وقد استوى الوجهان  
تساقطا فوجب المصير الى  
ما كان ثابتا وقد كان الثابت  
شئين الطهارة في جانب  
الماء والنجاسة في جانب  
اللعب وليس احدهما بولى  
من الآخر ففي مشكلا فلا  
يظهر ما كان نجسا ولا  
ينجس ما كان طاهرا بخلاف  
الماء اذا اخبر عدل بنجاسته

اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة في الحمار لكونه مربوطا في الدور والكلب  
ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة بجامع الطواف ليكون طاهرا لان  
الضرورة في الهرة اكثر لدخولها المضائق التي لا يدخلها الحمار ( ووجب  
تقرير الاصول ) وهو ابقاء ما كان على ما كان عليه ( فقبل ان الماء عرف  
طاهرا في الاصل فلا يتنجس ) به ما كان طاهرا ( ولم يزل به الحدث للتعارض )  
اي لا يظهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة بيقين  
فلا يزول بالشك ( فوجب ضم التيمم اليه ) فان قلت لما وجب تقرير الاصول  
وقد عرف الماء طاهرا وطهورا لزم ان يبقى كذلك \* قلت لو بقيت فيه صفة  
الطهورية لزال الحدث والنجاسة به ولا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون  
عملا باحد الاصلين واهدارا للآخر فلو وجب وقوع الشك في طهوريته ليكون  
عملا بالاصليين ( وسمى ) سؤر الحمار ( مشكلا لهذا ) اي لتعارض الدليلين  
\* فان قلت لانسلم التعارض اذ المحرم مرجح في لحمه وكذا في سؤره ولا تعارض  
مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك \* قلت ترجيح المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط

والرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته  
لانه كان طاهرا بيقين والمتوضى محذرا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث  
المتوضى ( قوله اي لا يظهر به ما كان نجسا الخ ) ان قات الطاهر يزول  
النجاسة لان الشك في الطهورية \* قلت المراد بنجاسة الحدث لا الخبث امامن يقول  
الشك في الطهارة فانه لا يزول بنجاسته ( قوله فان قلت ) اما السؤال فظاهر  
واما تقرير الجواب فهو ان من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية  
عن الماء لانها لو بقيت لزال الحدث به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء  
الا ازالة الحدث ولو قلنا بزوالها به لا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا  
باحد الاصلين واهدارا للآخر فوجب القول بزوال صفة الطهورية ونعني به  
وقوع الشك والاشتباه فيها لانها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين  
التيمم وهذا بخلاف ما لو قيل بوقوع الشك في الطهارية حيث يكون ايضا عملا  
باحد الدليلين دون الآخر فيلزم عدم جواز التوضى به اصلا ووجوب التيمم  
وحده والفرض عندهم خلافه ( قوله ترجيح المحرم في حرمة اللحم كان  
للاحتياط الخ ) لك ان تقول لانسلم ان الترجيح للاحتياط بل للنص وهو

وآخر بطهارته فانه يسقط (٤٣) (شرح المنار) الخبران للتعارض فتبقى العمرة الاصل وفي الاصل  
كان طاهرا فبقي طاهرا فلا اشكال هذا كلامه وقد قلده فيه صاحب الكشف ثم اورد عليه في محل آخر من كتابه  
بحثا فقال وفيه بحث فان نجاسة اللعب انما هو بناء على حرمة اللحم وقد سقطت بالتعارض واستواء الطرفين فلا



( قوله يعني لا يعني بهذه العبارة الخ ) ذكر في المبسوط ان سور الحمار مشكوك فيه غير متيقن بطهارة ولا نجاسة وكان ابوطاهر الدباس رحمه الله ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز ان يكون الشك من احكام الشرع فقال المصنف رحمه الله ليس المراد منه انه مشكوك في الحقيقة او انه شرع مشكلا حقيقة بل سمي مشكلا لما قلنا من تعارض الادلة ووجوب ضم التيمم اليه للاحتياط ﴿ ٦٧٤ ﴾ كذا قرره صاحب الكشف

والاحتياط في السور في جملة مشكوكا ليجب استعماله وضم التيمم اليه فلو رجحنا نجاسته لوجب التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون السور مطهرا دون التراب ( لان يعني به الجهل ) يعني لا يعني بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان الشك ليس من احكام الشرع بل حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة عنه وضم التيمم اليه ( واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال ) يعني لم يسقط

قوله عليه السلام ما اجتمع حلال وحرام الا وقدم الحرام ايضا اذا ثبت الترجيح للحرمة يخرج من باب التعارض وقد يجب بان الحرمة ليست ههنا مقطوعا بها للتردد واذا ثبت الترجيح تبين ان لا تعارض حقيقة بل صورة ثم المراد بالحرمة النجاسة كما هو الاصل في الحرام وان كانت لا تستلزمها ( قوله والاحتياط في السور في جملة مشكوكا الخ ) فيه بحث من وجوه اما اولها فلم لا يحمل الدليل المبيح على حالة اضطراره بدليل قول الراوي وقد اصابنا سنة وحينئذ لم يتحقق التعارض وثانيها بان التعارض لما وقع في السور وللماء خلف وهو التراب وجب المصير اليه كمن له اثنان احدهما طاهر والاخر نجس ولا يميز فيسقط استعمال الماء ويحب التيمم وثالثا بان مقتضى عدم النجاسة ان الماء ان كان معلوما باللعاب كان مقيدا فيجب التيمم عينا وان كان غالبا وجب الوضوء عينا فمن اين يجب وانما يلزم لو لم يجب تقرير الاصول وعند هذا تبين ان تواتر الاصول بسبب التردد في الضرورة مع الاحتياط والله اعلم \* فان قلت تقرير الاصول افاد النجاسة للعبا غير انه لا يتنجس بالمخاط ونص محمد على طهارته لما فيه قلنا لهما نص على طهارة السور وهو الماء الذي خالطه اللعاب فلا ينافي تقرير الاصول ( قوله لان يعني به الجهل الخ ) يعني سور الحمار اتمسمى مشكلا ومشكوكا على معنى لزوم الاحتياط بلزوم الجمع بين المطهرين وهما الماء والتراب مجازا لان حكمه معلوم وهو وجوب استعماله وانتفاء نجاسته وضم التيمم لاعلى معنى

يكون النجاسة فيه اصلا والا لما كان ظهورا بيقين فلا تزول طهوريته بالشك في الجملة وان لها زوالا في الجملة ( قوله واما اذا وقع التعارض بين القياسين ) وكذا بين اقوال الصحابة رضى الله عنهم وانما لم يذكره المصنف كذا ذكره غيره لما في قوله من قبل وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة والقياس من الاشارة الى انهما متساويان حكما والحق ان تقليد الصحابي عند المصنف واجب يترك به القياس كما سيصرح به واخر باب السنة فلا يكون ذلك التردد منه للاشارة الى ما ذكرناه \* فان قلت قد نقل الشارح آفا عن شمس الائمة ان التعارض لا يجرى في القياسين فما وجه قول المصنف بجريانه

فيها قلت المراد من قول من قال لا تعارض بين القياسين انهما لا يسقطان بل يجب العمل باحدهما بشرط ( الجهل ) التحري اذا احتاج الى العمل والاي يتوقف فيه كما صرح به الوانوشي وامان قال بالتعارض بينهما فانما اراد به التعارض الظاهري اذ الحقيقي لا يجرى بينهما لعدم جواز نسخ احدهما للآخر اذ القياس لا يصلح لنسخ شيء اصلا اما الكتاب والسنة والاجماع فلان النسخ لا بد ان يكون فوق المدسوخ او مثله ولا ممانلة بينهما واما القياس فلان النسخ لبيان انتهاء مدة حسن المشروع ولا يتحقق التقدم والتأخر في المعاني المودعة في النص كما وقع التنبيه عليه



( قوله وعند الشافعي يعمل ٦٧٥ بايها شاء ) يعني من غير تحرر كذا في الكشف

( قوله فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل ) فان قيل اذا لم يكن دليلاً فكيف يضطر الى العمل به قلت يضطر اليه على انه مرجح لاعلى انه دليل لما سيجيء من انه وان لم يصلح ان يكون حجة يصلح ان يكون مرجحاً ( قوله ولهذا صار له في المسئلة قولان او اقوال ) قال المحلى في شرح جمع الجوامع ان نقل عن مجتهد قولان متعاقبان فالتأخر منهما قوله المستمر والمتقدم مرجوع عنه وان لم يتعاقبا بان قالهما معا فقوله منهما المستمر ما ذكر فيه المشعر بترجيحه على الآخر كقوله هذا اشبه وان لم يذكر ذلك فهو متردد بينهما ووقع هذا التردد للشافعي في بضعة عشر موضعاً ثم قال الشيخ ابو حامد الاسفرائيني يخالف ابي حنيفة رحمه الله عليه منهما ارجح من موافقه فان الشافعي اتمخا لفة لدليل وعكس القفال فقال موافقه

القياسان بالعارض اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل ( بل يعمل المجتهد بايها شاء ) لان احد القياسين حق عند الله تعالى يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ ( بشهادة قلبه ) فان قلت لما كان كل واحد من القياسين حجة وجب ان يختار ايها شاء من غير شرط تحرر كما في اجتناس ما يقع به التكفير به قلت كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله واحد والقياس لا يدل عليه وقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن بلا دليل عليه قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وعند الشافعي يعمل بايها شاء ولهذا صار له في مسئلة قولان او

الجهل بحكمه كما فهمه الامام ابو طاهر الدباس ومنع جواز تسميته بذلك وقال لا شك في احكام الشرع فلا وجه للانكار بعد ظهور الحاكم وعلاقة المجاز ( قوله قلت كل واحد منهما حجة في حق العمل به ) ولكن كلامها ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد الخ فمن حيث انهما حجتان في حق العمل وجب ان يثبت الخيار من غير تحرر كما في الكفارة ومن حيث ان الحق عند الله تعالى واحد وجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والآخر صواب ولا يدري ايها الصواب ولما وجب العمل من وجه وسقط من وجه \* قلنا يحكم فيه رأيه ويعمل بشهادة قلبه ليرجع جانب العمل بخلاف الكفارة هذا اذا عمل باحد القياسين لم يجز له ان يتركه ويعمل بالآخر الا بدليل قوت التحري بان ثبت نص بخلاف ذلك القياس لانه لما ثبت نص بخلافه ظهر خطأه حيث اجتهد في المنصوص عليه كما لا يجوز نقض حكم مضي بالاجتهاد باجتهاد مثله لرجحان الاول بواسطة العمل به \* فان قلت لو ثبت له العمل باحد القياسين لكان يبقى خياره بعد ما عمل باحدهما في حادثة حتى كان له ان يعمل بالآخر في حادثة اخرى كما في كفارة اليمين فانه لو عين احد الانواع في تكفير يمينه بقي خياره في تعيين نوع آخر في كفارة يمين اخرى قلنا هناك كل واحد من الانواع صالح للتكفير به بدليل موجب لذلك وهنا الخيار ما ثبت بمثل هذا الدليل بل باعتبار ان كلا منهما صالح للعمل به ظاهراً مع العلم بان الحق احدهما والآخر خطأ فبعد ما تأيد احدهما بنفوذ القضاء به لا يكون له ان يصير الى الآخر الا بدليل هو اقوى من الاول ( قوله وعند الشافعي يعمل بايها شاء ) يعني مطلقاً شهد بذلك قلبه او لم يشهد

ارجح وصححه النووي لقوته بتعدد قائله واعتراض بان القوة انما تنشأ من الدليل فلذلك قال المصنف والاصح الترجيح بالنظر فيما اقتضى ترجيحه منهما كان هو الراجح فان وقف عن الترجيح فالوقف



افوال واما الروايتان اللتان رويتا عن ائمتنا في مسألة واحدة فانما كانتا في وقتين  
فاحدهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم تعرف الاخيرة منهما ( والتخلص  
عن المعارضة ) على خمسة اوجه بالاستقراء ( اما ان يكون من قبل الحججة بان  
لا يعتمد ) اي لا يستويان كقوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على  
من انكر لا يعارضه حديث قضاء النبي عليه السلام بشهادة ويمين لانتفاء  
المساواة لان الاول مشهور والثاني خبر الواحد ( او من قبل الحكم بان يكون  
احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العمى ) فيكون الثابت باحدهما غير الثابت  
بالاخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما  
فلا تعارض ( كما تبين في سورتي البقرة والمائدة ) الآية التي في سورة البقرة  
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانها توجب  
المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب اي مقصودة فيتحقق المؤاخذة  
في الغموس والآية التي في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن  
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان تقتضي ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان  
على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها والغموس ليست  
بمعقودة فكانت لغوا واللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليس في الغموس فائدة  
اليمين المشروعة لانها شرعت لتحقيق البر ولا يتصور ذلك في الغموس فكانت  
لغوا فتحقق المعارضة بين الآيتين في حق الغموس فيتخلص عنها ببيان اختلاف  
الحكم بان يقال المؤاخذة في آية البقرة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكمال  
فيكون المراد بها المؤاخذة في الآخرة والمؤاخذة المنفية في المائدة هي المؤاخذة

( قوله واما الروايتان ) او الروايات المختلفة عن اصحابنا في مسألة واحدة فحكمها  
حكم الحديث المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بروايات مختلفة فيعمل  
بالمأخوذة منها ان علم التاريخ والافعال عمل على ما يشهد لها الاصول فتأمل  
( قوله بان يقال المؤاخذة المثبتة في آية البقرة مطلقة فتصرف الى الكمال ) منها  
وهي المؤاخذة بالمعقوبة في الآخرة فانها دار المؤاخذة الكاملة والمؤاخذة المنفية في المائدة  
هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا لتقييد المثبتة فيها بالكفارة فان الكفارة لا تجب  
الا في الدنيا \* فان قلت لم لا تحمل المؤاخذة في البقرة على المؤاخذة في الدنيا  
وتحمل العقدة في المائدة على كسب القلب الذي ذكر في آية البقرة حتى يكون  
العقد في المائدة شاملا للغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهي نفي الكفارة  
عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس ليكون من باب حمل الجمل وهو العقد  
على المفسر وهو كسب القلب ليندفع التعارض به كما ذهب اليه الشافعي قلت

( قوله اي لا يستويان ) فينبغي  
ركن التعارض كما سبق فلا  
يتحقق حقيقة وان كان  
موجودا ظاهرا كذا في  
شرح المصنف وغيره  
وكذا غيره من المحاص  
دفع بعضها باندفاع ركن  
المعارضة ودفع بعضها  
باندفاع شرط من شروطها  
كما يظهر ( قوله واللغو  
اسم لكلام لا فائدة فيه )  
فيكون المراد في آية المائدة  
ذلك بخلاف آية البقرة  
فان المراد باللغو فيها ضد  
كسب القلب وهو السهو  
بدليل المقابلة في كل منهما  
عن الحكم الى هذا المحل  
انتهى كلام المحلى وكان  
قد ذكر من قبل ذلك  
ان الامارتين يتمتع تقابلها  
من غير مرجح لاحديهما  
في نفس الامر واما في ذهن  
المتجهد فواقع قطعا وانه  
منشأ تردد كتردد  
الشافعي الآتي



بالكفارة في الدنيا ( او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخر  
على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد ) القراءة بالتخفيف

لثلاثة امور تلزم عليه \* الاول صرف العقد عن معناه الحقيقي من غير ضرورة  
وذلك لان العقد ربط الشيء بالشيء وهو حقيقة عرفية في العقد المصطلح عليه  
بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب  
للعقد فسمى به مجازا وما ذهبنا اليه وان كان مجازا لغويا ايضا فهو اولى من  
مجازه لاستقراره حقيقة عرفية والعرف وان كان حادنا فهو حدث  
بحدوث الشرع فهو واقع على مرادات \* الثاني ان اقتران المؤاخذة بكسب القلب  
دال على ان المراد هي المؤاخذة الاخرى اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة  
الدنيوية ومنع ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما فيما هو دأثر بين العباد والعبودية منعا  
مجردا لا يفيد مع وضوح القرينة \* الثالث لزوم تأكيد الآية الثانية الاولى  
والتأسيس خير من التأكيد وذكر الكفارة في الثانية لا يفي ذلك لان الكلام  
فيما ورائها ولصدر الشريعة وجه ثالث في دفع التعارض وهو ان المراد باللغو  
في الآيتين هو الخالي عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الآخرة والغموس  
داخل في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فلا آية الاولى اوجبت المؤاخذة  
على الغموس والثانية لم يتعرض لها لانها لا اثباتا فلا تعارض اصلا وللشيخ  
ابي منصور المتردي وجه رابع حيث قال نفى المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى  
وانتهى في الغموس والمراد منها الاثم ونفى المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو  
وانتهى في المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة  
في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لامؤاخذة اصلا وهو قريب  
نما قبله الا ان المؤاخذة انما هي دار الآخرة \* ولقائل ان يقول يجوز ان يكون  
التعارض في الآية الاولى فان الغموس من حيث انه لم يفسد فائدة اليمين  
يجوز دخوله في اللغو وذلك يقتضي عدم المؤاخذة ومن حيث انه مكتسب  
بالقلب جائز الدخول في الكسب وذلك يقتضي المؤاخذة فكان التعرض  
موجودا في الاولى ويجاب بان ذلك ملتزم ولاتساقف بينه وبين المذكور في الكتب  
ويندفع ايضا بحمل عدم المؤاخذة على دار الدنيا والمؤاخذة على دار الجزاء  
\* فان قلت هل يؤاخذ العبد بعزم قلبه على السيئة \* قلت نعم اذا استقر ذلك  
فيه واستمر يؤيده قوله عليه السلام من هم بسئته فلم يعملها كتبت حسنة اى  
لم يستقر في قلبه بان يرجع عنها فاما قوله عليه السلام ان الله تعالى تجاوز لاتي ما حدثت به  
انفسها ما لم ينكلم به او تعمل فمحمول على ما اذا لم يستقر على ان الاعتقاد عمل  
القلب (قوله حتى يطهرن بالتخفيف) وهي قراءة نافع وابن كثير واني عمرو ابن

(قوله القراءة بالتخفيف  
تقتضى حمل القران  
بانقطاع الدم) لانه يكون  
من قولهم طهرت المرأة  
اذا خرجت من حيضها



تقتضى حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او اقلها والقراءة بالتشديد تقتضى ان لا يحل القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان تحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع بيقين والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه بيقين فلا بد من مؤكداً بجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي وقت صلاة \* فان قلت قوله تعالى فاذا تطهروا في القراءة تبين بان هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم يذبح ان يقرأ في قراءة التخفيف فاذا تطهروا \* قلت

عامر وحفص وبالتشديد قراءة حمزة والكسائي وعاصم من رواية ابي بكر عنه ( قوله تقتضى حل القربان بانقطاع الدم الخ ) وذلك لان الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض يقال طهرت المرأة اذا خرجت من الحيض سواء كان الاكثر او الاقل اغتسلت اولا والاظهار الاغتسال وذلك يقتضى عدم الحل الى الاغتسال سواء انقطع الدم على الاكثر او لا فقام التعارض فغسلها ظاهرا ( قوله لانه انقطاع بيقين ) اى لعدم توهم العود ( قوله لا يثبت فيه ) اى في الاقل لان الدم ينقطع مرة وبدر اخرى ولو في مد العادة والكل حيض اذا كان دون العشرة ( قوله ولا بد ) الاولى ذكر الفاء كما لا يخفى ( قوله مضي وقت صلاة ) كان الاولى ان يقول بان تصير الصلاة ديناً في ذمتها وفي الهداية ان لم تغتسل ومضى عليها ادنى وقت الصلاة تقدر على الاغتسال والتحريم حل وطئها لان الصلاة صارت ديناً في ذمتها فطهرت حكما قال بعض الشارحين المراد بادنى وقت الصلاة ادناه الواقع آخرا بان تطهر في وقت منه الى خروجه بقدر الاغتسال والتحريم لاعم من هذا ومن ان تطهر في اوله ويمضي منه هذا القدر لان هذا القدر لا يتركها ظاهرة شرعا كما رأيت بعضهم يغلظ فيه الاترى الى تعمله بان تلك الصلاة صارت ديناً في ذمتها وذلك بخروج الوقت وعبرة الكافي او تصير الصلاة ديناً في ذمتها بمضي ادنى وقت صلاة بقدر الغسل والتحريم بان انقطعت في آخر الوقت فعلى هذا ان حل القربان لا يتوقف على مضي وقت صلاة كامل كانه توديه عبارة الشارح تبعا بعبارة القدوري ( قوله فان قلت الخ ) تقرير هذا السؤال لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر قرئ ايضا فاذا طهرت واتفق القراء على يطهروا اى يغتسلان يدل على ان المراد بقوله تعالى حتى يطهروا يغتسلان مطلقا كما قال به مالك والشافعي واحمد وزفر وعطاء ومجاهد اما على قراءة التشديد حقيقة واما على قراءة التخفيف فمجاز باطلاق المزموم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع وتقرير الجواب ان تفعل يحيى بمعنى فعل ككتكبر

( قوله والقراءة بالتشديد )  
تقتضى ان لا يحل القربان الخ )  
سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او فيما دونه ثم ان التشديد قرأ به حمزة والكسائي وعاصم وقراءة غيرهم بالتخفيف ( قوله على اقل المدة ) انما هو الثلاثة والمراد اعم فالظاهر ان يقال على ما دون الاكثر

( قوله على اقل المدة ) اراد ما هو اقل من اكثر مدته التي هي عشرة ايام بلياليها الاقل مدته وهو ثلاثة ايام بلياليها



ظاهر ان تأخير حق الزوج الى الاغتسال في الاغتسال على العشرة لا يجوز  
 لما فيه من الفساد فحمل قوله تطهرن في قراءة التخفيف على طهرن لان فعل  
 يحى بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كتيبن بمعنى بان ( او من قبل  
 اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضمن حملهن  
 فانها نزلت بعد التي في سورة البقرة ) وهي قوله تعالى ( والذين يتوفون منكم  
 ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ) فقد وقع التعارض  
 بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال على رضى الله عنه تعدد بائمه  
 الاجلين اى باطول العديتين لان كل آية توجب عدة على وجه فيجمع بينهما  
 احتياطا وقال ابن مسعود رضى الله عنهما تعدد بوضع الحمل وقال من شاء  
 باهله ان سورة النساء القصرى وفيها قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن  
 ان يضمن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة محتجا بها على رضى الله  
 عنه ولم ينكره على ثبت انه كان معروفا بينهم ان المتأخر ناسخ فيكون عدة  
 المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا معنى للجمع ( او دلالة )  
 اى الوجه الخامس من الامور التي يتخلص بها عن المعارضة اختلاف زمان الحجتين  
 دلالة لاصريحا ( كالخاطر والميخ ) اذا اجتمعا نحو ما روى ان النبي عليه السلام  
 نهى عن اكل الضب وروى انه عليه السلام رخص فيه فانا نعلم انهما قد جدا

( قوله وقال من شاء  
 باهله ) المباهلة مفاعلة  
 من البهلة وهى اللعنة وذلك  
 انهم كانوا اذا اختلفوا في  
 شئ اجتمعوا وقالوا  
 بهلة الله على الظالم منا كذا  
 في المغرب

( قوله سورة النساء القصرى )  
 هى التي بعد التعابن

وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف لما يلزم على تأخير  
 حق الزوج وتراخي الحرمة الى الاغتسال بعد العشرة من بطلان التقدير  
 الشرعى وجعل الطهر حيضا على ان صاحب عين المعاني قد نقل عن طائوس  
 ومجاهد ان معناه توضع الى ان صرن اهلا للصلاة وبه كفت مؤنة التكليف وفي  
 شرح التأويلات ان الآية محمولة على مادون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو  
 الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى  
 يطهرن بالتخفيف معناه ايضا يغتسلن مجازا هذا ولا يخفى ان في الكل عدولا  
 عن الظاهر ( قوله وقال من شاء باهله ) المباهلة مفاعلة من البهلة بالضم  
 او الفتح اللعنة وذلك لانهم كانوا اذا اختلفوا في شئ اجتمعوا وقالوا بهلة الله  
 على الظالم منا وروى لاعنه ( قوله ولا معنى للجمع ) اى بين العمل بالناسخ  
 والمنسوخ بعد معرفة الناسخ وهذا رد على رضى الله عنه حيث جمع بين الآيتين  
 وقال عدتها بعد الاجلين احتياطا والعمل على قول ابن مسعود رضى الله  
 عنه ( قوله نحو ما روى انه عليه السلام نهى عن اكل الضب وروى انه  
 رخص فيه ) وكما روى عنه من تحريم الحمر الاهلية مع ما روى انه رخص منا



في زمانين فالحاضر جعل آخرنا نسخا للمبني قليلا للنسخ لان الاصل في الاشياء  
الاباحة فلو جعلنا المبيح متأخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاضر يكون  
ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للحظر فيلزم التكرار ولو جعلنا  
الحاضر متأخرا لا يلزم الانسخ واحد فحاصل الحاضر آخرنا اولى وفيه بحث  
اذا الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا اذ النسخ عبارة  
عن انتهاء حكم شرعي الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصل في تغيير مرتين فيتكرر  
بهذا المعنى لا بالمعنى الحقيقي للنسخ وههنا ثلاثة مذاهب الاول ان الاصل في الاشياء  
الاباحة لقوله تعالى خالق لكم مافي الارض جميعا والثاني ان الاصل فيها  
الحظر لانها مملوكة لله تعالى وان التصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه  
والثالث التوقف لان العقل لا يحظره في معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى  
ان يرد الشرع بالاباحة او الحرمة وفخر الاسلام اختار القول الاول لاعلى معنى  
ان الاشياء مخلوقة بمباحة ثم بعث الانبياء بالحظر لان البشر لم يتركوا سدى اى

اباحتها وكما روى عنه من اباحة الضبع مع ما روى عنه من النهي عنها فالحرم  
يجعل ناسخا للمبيح خلافا لابن ابان وابى هاشم حيث قالوا بانهما يطرهان  
ويرجع الى غيرها من الادلة كالفرقي والهدمي اذا لم يعلم السابق منهما موتا  
( قوله ولو جعلنا الحاضر متأخرا لا يلزم الانسخ واحد ) لان المبيح  
يكون مقرررا للاباحة الاصلية لانه نسخا لها ثم ينسخ بالحرم فلا يتكرر النسخ  
والاخذ بعدم التكرار اولى لكونه منتفعا به والاخر محتملا ( قوله اذا الاباحة  
الاصلية ليست حكما شرعيا ) فان قيل لانسخ ان الاباحة الاصلية ليست حكما  
شرعيا بل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم مافي الارض جميعا \* قلنا انما يصح  
ذلك ان لو ثبت تقدم هذه الآية على النصيين المفروضين اى المحرم والمبيح  
وعلى تقدير وروده فقد ورد في الزمن المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح  
دليل شرعي دال على جميع اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدم على  
ورود النص المحرم والمبيح ليس بمسلم على الاطلاق في جميع الصور ( قوله  
الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصل الخ ) توضيحه ان المكلف اذا انتفع بشيء  
قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب على الانتفاع لقوله تعالى وما كنا  
معذبين الاية وورود المحرم صار معاقبا على فعله وورود المبيح ينسخ ذلك  
المحرم فيكون فيه تغييران بخلاف العكس فان فيه تغييرا واحدا وبهذا يتدفع  
الايراد وان لم يكن معنى هذا النسخ معنى النسخ المصطلح ( قوله وان التصرف  
في ملك الغير لا يجوز الا باذنه ) والفرض انه قبل الشرع فلا اذن فيه ( قوله وفخر  
الاسلام اختار القول الاول لاعلى معنى الخ ) هكذا وجد في بعض النسخ وهو ليس

( قوله لا يلزم الانسخ  
واحد ) لان ورود المبيح  
يكون لبقاء الاباحة  
( قوله الاول ان الاصل  
في الاشياء الاباحة )  
هو مذهب اكثر اصحابنا  
خصوصا العراقيون منهم  
وكثير من اصحاب الشافعي  
( قوله والثاني ان الاصل  
فيها الحظر ) هو مذهب  
بعض اصحابنا وبعض اصحاب  
الشافعي ومعتزلة بغداد  
( قوله والثالث التوقف )  
ذهب اليه الاشعرية وعامة  
اهل الحديث ( قوله  
وفخر الاسلام اختار  
القول الاول لاعلى معنى  
الخ ) هو في الحقيقة بيان  
محل الخلاف بين الطوائف  
الثلاث لا يختص بقوله  
فخر الاسلام كما اشار اليه  
صاحب الكشف



مهجلا بلا شرع في زمان قال الله تعالى وان من امة الا احلا فيها نذير وانما قلنا انها مباحة بناء على زمان الفترة الذي بين عيسى عليه السلام ومحمد عليه السلام فان الاباحة كانت ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع التحريفات في الانجيل والتوراة ولم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع وظهرت الاباحة على معنى عدم العقاب ( والمنتب ) وهو الذي يثبت امرا عارضا ( اولى من النافي ) اى وهو الذى يتقى العارض ويبقى الامر الاول ( عند الكرخي ) ولد سنة ستين ومائتين ومات سنة اربعين وثلاثمائة لان المنتب يخبر عن حقيقة النافي اعتماد الظاهر كما في الجرح والتعديل يرجح قول الجرح لانه يخبر عن حقيقة ( وعند عيسى بن ابان ) كان من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأى تفقه على محمد بن الحسن وكان موته سنة احدى وعشرين ومائتين ( يتعارضان ) لان ما يستدل به على صدق الراوى في المنتب من العدالة موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه آخر ( والاصل فيه ) اى في ترجيح المنتب او النافي لما اختلف عمل ائمتنا في تعارض المنتب والنافي ففي بعض الصور عملوا بالمنتب وفي بعضها بالنافي احتيج الى ضابط يتفرع على ذلك اختلافهم اشار اليه المصنف بقوله والاصل فيه ( ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله ) بان كان مبنيا على دليل بان يكون له علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون

بصواب والصواب كما في البعض الآخر لاعلى معنى بقرينة التقليل يعنى من احتار القول الاول لم يقل بان الاباحة اصل في الاشياء على معنى انه تعالى خلق الاشياء مباحة من غير تكليف شيء ثم بعث الانبياء عليهم السلام بالخطر والاباحة فان ذلك انما يستقيم ان لو خلقهم فلم يكلفهم بشيء ثم كلفهم بارسال الانبياء عليهم السلام وليس كذلك ( قوله بمعنى عدم العقاب ) اى لا بمعنى كونها مأذونة اذ لا اذن قبل الشرع ( قوله والمنتب اولى من النافي ) لما ذكر المخلص عن التعارض بالوجوه الخمسة المذكورة التي انفق عاينها اصحابنا اراد ان يذكر المخلص عنه بوجه قد اختلف فيه المشايخ وهو الترجيح بالمنتب او الترجيح بكثرة عدد الرواة ( قوله وهو الذى يتقى العارض ويبقى الامر الاول ) سمي نافيا لذلك وان لم يكن في لفظه حرف نفي ( قوله عند الكرخي ) اى واصحاب الشافعي ( قوله يرجح قول الجرح ) اى على قول المعدل لانه يخبر عن حقيقة المعدل يعتمد الظاهر ولان المنتب مؤكد والثاني مؤسس مؤكد والتأسيس خير من التأكيد ولانه لو جعل النافي اولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المنتب الامر الاصلى ثم النافي الاثبات ( قوله من العدالة ) اى والضبط والاسلام والعقل ايضا ( قوله لما اختلف ) فيه عمل اصحابنا يعنى باحنيقة

( قوله اشار اليه المصنف بقوله والاصل فيه ) ومراده التنبيه على ضعف ما اطلقه الكرخي وابن ابان ( قوله او من جنس ما لا يعرف بدليله الخ ) ولا يذهب عليك ان ذكر هذه الصورة مهنا سهو ظاهري اذ ليس حكمها حكم الصورة المذكورة في المتن كيف والتقييد بكونه من جنس ما يعرف بدليله للاحتراز عنها ايضا بل هي داخلية تحت قول المصنف فيما سيحى والافلا كما يصرح به الشارح نفسه ايضا هنالك والمعجب انه قال بعد هذا والناسي لا يعارض الاثبات فيكون بين الكلامين تدافع ظاهر



مبنيًا على دليل بل يكون مبنيًا على الاستصحاب الذي ليس بحجة (او كان  
 مما يشتهر حاله) أي يحتمل ان يكون مستفادًا من دليل دال عليه ويحتمل  
 ان يكون مبنيًا على الاستصحاب والاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعبر  
 لاصورة النفي فيقع التعارض والثاني لا يعارض الاثبات لان ما لدليل عليه  
 لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب التفحص عن حال الخبر ان ثبت انه  
 بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر  
 عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى قوله ( لكن لما عرف ان الراوي  
 اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات ) الحاصل ان النفي على اربعة اقسام  
 الاول ما يكون من جنس ما يعرف بدليله والثاني ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص  
 انه بنى الاخبار به على دليل دال عليه والثالث ما لا يكون من جنس ما يعرف  
 بدليله والرابع ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص من حال الخبر انه بنى الاخبار  
 به على ظاهر الحال فالقسم الاول والثاني مثل الاثبات في القوة والى هذين  
 القسمين اشار المصنف بقوله ان كان من جنس ما يعرف بدليله الى آخره والقسم  
 الثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات بل يكون الاثبات راجحا واليهما اشار

وصاحبيه في التعارض المثبت والنافي ففي بعض الصور عملوا بالثبوت وفي بعضها عملوا  
 بالنافي فمن الاول اثباتهم خيار العتق لمن عتقت وزوجها حر كالمكان عبد اخلافا  
 للشافعي عملا بما روى عن عائشة رضي الله عنها من ان زوج بريرة كان حرا حين  
 عتقت وهو مثبت لانه ثبت امرها عارضا وهو الحرية وقد موه على رواية ابن  
 الزبير عنها انه كان عبدا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو نافي لانه  
 مبق على الامر الاصلى اذ لا خلاف في انه كان عبدا قبل العتق ومن الثاني تجوزهم  
 تكاح المحرم خلافا للشافعي عملا بما روى ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي  
 صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وهو نافي لانه يبقى على الامر  
 الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل الزواج وقد موه على رواية زيد بن الاصم انه  
 صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على  
 الاحرام وهو التحلل لم يكن به من اصل جامع يحصل به التوفيق ويستمر عليه المذهب  
 فلهذا احتاج المصنف الى بيان ضابط وفي تساويها ترجيح احدها على الآخر  
 ( قوله لانه اعتمد ما ليس بحجة ) فلان يعارض المثبت اولى لان ما لدليل عليه  
 لا يعارض ما ثبت بالدليل اذ لا مقاومة بين الوجودي والعدمي ( قوله كان من الاثبات )  
 في القوة لانه قد ظهر انه من جنس ما ثبت بدليله في تعارضه وان يطالب الترجيح ( قوله  
 فالقسم الاول والثاني مثل الاثبات في القوة ) فلا يتقدم عليهما بل يعارضانه والثالث



بقوله (والافلا) يعنى وان لم يكن مما يعرف بدليله ولا بما يعرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات (فالتنى في حديث بريرة) لما قرر الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت والتانى وهى ثلاث الاولى مسئلة خيار العتاقة وهى ما اذا اعتقت الامة المنكوحه وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافى (وهو ماروى انها اعتقت وزوجها عبدا مما لا يعرف الا بظاهر الحال) وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق (فلم يعارض الاثبات وهو) اى الاثبات (ماروى انها اعتقت وزوجها حر) اخذ اثمتنا بالمثبت (وفى حديث ميمونة) يعنى المسئلة الثانية مسئلة نكاح المحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافى (وهو ماروى) ابن عباس (ان النبي عليه السلام تزوجها وهو محرم) وهذا ناف لانه مبقى على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج (مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات)

والرابع يقصر ان عنه فيتقدم عليهما فلا يعارضانه ﴿قوله﴾ فلم يعارض الخ اى لم يعارض التنى الوارد من هذا الطريق الاثبات الوارد من الطريق الآخر وهو ماروى انها اعتقت وزوجها حر والحاصل ان العلماء قد اتفقوا على ان النبي صلى الله عليه وسلم قد خير بريرة لما اعتقت لما اخرجه ابن سعد من مراسل الشعي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لبريرة لما اعتقت قد عتقك بعضك معك فاخترى ووصله الدارقطنى من حديث عائشة رضى الله عنها ان بريرة عتقت فخيرها رسول الله اذهى فقد عتقك معك بعضك وفى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها ان بريرة عتقت فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم من زوجها ولكن اختلفوا لاختلاف الروايات فعند البخارى عن الاسود انه كان حرا وعنده عن ابن عباس انه كان عبدا قال وهذا اصح وعند مسلم عن عائشة رضى الله عنها انه كان عبدا وعند البيهقى باسناد صحيح عن صفية بنت ابى عبيد انه كان عبدا فمنهم من قدم المثبت منها على التانى وان تعددت طرفه وقيل فيها بالاصح لاعتقاد التانى على ما ليس بدليل وهو استصحاب الحال فاطلاق لها التخيير ومنهم من قدم التانى لكثرة طرفه واصحيتها ولكنها نقول لاعبرة بكثرة الطرق اذ لم تبلغ حد التواتر والشهرة ولا بالاصح لى اذا عقد الصحة عارضة وهو ما ذكرنا من احتمال اعتماده وعلى استصحاب الحال وبريرة برائن مهملتين على وزن كريمة اسم مكتوبة عائشة رضى الله عنهما (قوله) وهو هيئة المحرم فانها تدل على احوال ظاهره محسوسة من لبس الخيط وكشف الرأس فصار

(قوله يعنى المسئلة الثانية) مسئلة نكاح المحارم (جميع) محرم اسم فاعل من احرم فى الحج ووقع فى بعض النسخ بالفظ المفرد (قوله) فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج) وقد اتفقت الروايات ان النكاح لم يكن فى الحل الاصلى وانما اختلفت فى الحل المعترض على الاحرام كذا فى اصول فخر الاسلام



وهو ماروى) يزيد بن الاصم (انه) اى النبي عليه السلام (زوجها وهو حلال) اى خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام (وجعل رواية ابن عباس رضى الله عنهما اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه) اى يزيد (لا يعدله) اى ابن عباس (فى الضبط والاقان) ائمتنا عملوا فى هذه المسئلة بالنافى لان النفى هنا مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيتعارض الانبات ولما عارضه رجحوا النافى تفقه الراوى وضبطه (وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمه فوق التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل) هذه هى المسئلة الثالثة يعنى اذا خبر مخبر بنجاسة الماء والآخر بطهارته او خبر مخبر بحل الطعام والآخر بحرمة فالخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفى العارض ويبقى الامر الاصلى والخبر بالنجاسة والحرمه مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفى هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل بان اخذ الماء من نهر جار فى اثناء طهارة ولم يقب عن ذلك الاتاء فانه يكون عارفا بطهارته بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فان عرف انه اخبر بناء على ظاهر الحال لم يعارض قوله قول المثبت فيرجح المثبت لما عرف فى الاصل

(قوله اى خارج عن احرامه) يقال حل المحرم حلا بالكسر خرج من احرامه واحل بالالف مثله فهو محل وحل ايضا تسمية بالمصدر وحلال ايضا كذا فى المصباح المنير (قوله ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال) وهو ان الاصل فى الماء هو الطهارة

كالانبات فوقت المعارضة بينهما بعدما اتفقت روايات النفى والانبات على ان نكاحه عليه السلام لهما لم يكن فى الحال الاصلى (قوله وهو) اى الانبات المعارض (قوله لانه يدل على امر عارض على الاحرام) وهو التحلل منه (قوله ورجحوا النافى تفقه الراوى) وهو ابن عباس رضى الله عنهما فانه افقه واضبط وافهم من يزيد بن الاصم ولهذا انكر عمرو ابن دينار حديثه وقال الزهرى ما نعرف يزيد بن الاصم الا امرابي بوال على عقبيه ان جعل مثل ابن عباس فسكت الزهرى ولم ينكر (قوله فالخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفى الامر العارض) وهو النجاسة والحرمه وينفى الامر الاصلى وهو الطهارة والحل والخبر بالنجاسة والحرمه مثبت الامر العارض (قوله والنفى هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل) حينئذ فالترجيح فى ذلك الى الراوى فان اسند خبره الى دليل بان قال اغترف الماء من ماء جاريا طاهرا ولم اغب عنه ولم تقع فيه نجاسة او قال طبخت الطعام فى قدر طاهر بلحم طاهر وتوابل طاهرة وماء طاهر وحفظته عن النجاسة يكون خبره معارضا الانبات فيساقطان ويبقى كل واحد من الماء والطعام على ما كان عليه من الطهارة والحل وان لم يسند خبره الى دليل بل قال ان الماء طاهر والطعام حلال لما انهما كانا كذلك ولم اعلم بوقوع النجاسة وثبوت الحرمة فلا يكون خبره معارضا الانبات لانه خبر لاعن دليل فيكون الاخبار بالنجاسة والحرمه اولى (قوله فان عرف انه اخبر بناء على ظاهر الحال) وهو

(قوله لانه يدل على امر عارض على الاحرام) لاتفاق الروايات ان النكاح لم يكن فى الحال الاصلى قاله القسائى وبه يندفع ان يقال لم لا يكون الحل هو الاصلى والاحرام هو العارض عليه على عكس ما اعتبره المصنف كغيره



المتقدم واذا علم انه اخبر بدليل عارض قوله قول المثبت لكون كل واحد منهما حينئذ مخبرا عن دليل فاذا تحقق التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون حجة لكن يصلح ان يكون مرجحا فيرجح الثاني به كذا قرره صاحب الكشف وظاهر قول المصنف يدل على انه جعل الطهارة والحل من جنس ما يعرف بدليله لا بما يحتمل وجعل الخبر الثاني فيهما معارضا للخبر المثبت معالفا والظاهر هو الاول ( والترجيح لا يقع بفضل العدد ) اي بكثرة عدد الرواة ( وبالذكورة والحرية ) اي بذكورة الراوي وحرية عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة الرواة لان قول الجماعة اقوى في افادة الظن من قول الواحد وللعمامة ان كثرة الرواة لا تكون دليلا للقوة ما لم تخرج عن حيز الآحاد الا ترى ان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الآحاد ولم يرو في شيء منها اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس الأئمة

ان الاصل في الماء هو الطهارة لم يقبل خبره لانه اخبر لا عن دليل ( قوله وظاهر قول المصنف يدل على انه جعل الطهارة والحل ) اي يجوز ان تكون الطهارة والحل مما يشبه حاله وان يكونا مما يعرف بدليله اما الاول فكما ذكروا واما الثاني فلان الماء الذي ينزل من السماء او الماء الجاري اذا اخذه انسان في اناه طاهر وكان الاناء يرمى من عينه لم تغب عينه عنه الى وقت الاستعمال يعلم طهارته قطعا فوقع التعارض بين الخبرين فوجب الترجيح بالاصل وهو كون الماء طاهرا في الاصل بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا ولكن الطاهر هو الاول اعني ما قرره صاحب الكشف لان خبر النبي يحتمل ان يكون مبنيا على دليل ويحتمل ان لا يكون كذلك احتمالا على السواء بخلاف النبي الذي يعرف بدليله فانه لا يحتمل شيئا آخر ثم العرف بين ما قاله صاحب الكشف وظاهر قول المصنف ان ما قاله صاحب الكشف يرجع في الترجيح الى بيان الراوي ان عمل به وان قدم المثبت وما قاله المصنف الى استصحاب الحال ابتداء بعد التعارض والتسايط ( قوله والترجيح لا يقع بفضل العدد الخ ) اي لا يرجح الخبر بكثرة الرواة فلا يرجح ما يرويه الانسان على ما يرويه الواحد اذا تساوا ولا ما يرويه الحر على ما يرويه العبد وهذا بخلاف باب الشهادة فان الترجيح ثم يقع بالذكورة والحرية والعدد للنص لان الافتقار فيها الى التمييز والولاية والكمال وتكميل النصاب ( قوله قال شمس الأئمة ) والذي يصح عندي ان هذا النوع

( قوله وقيل يقع الترجيح بكثرة الرواة ) وهو قول أكثر أصحاب الشافعي وابي عبدالله الجرجاني من اصحابنا والكرخي في رواية كذا في الكشف



السرخسي والذي يسح عدى ان هذا القول من الترجيح بكثرة الرواة  
قول محمد فقد ذكر في السير الكبير ان اهل العلم ثلاث فرق اهل الشام واهل  
الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه الفريقان على قول اخذت بذلك  
وتركت ما تفرد به فريق واحد والصحيح قول العامة لان الحق يحتمل  
ان يكون مع القليل قال الله تعالى ما يعلمهم الا قليل وقال الحماسي  
تسيرنا انا قليل عدينا \* فقلت لها ان الكرام قليل

ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور لانا لا نرجحهما بزيادة العدد بل بدخولهما  
في حد العيان ولهذا لا يرجح متواتر على آخر \* فان قلت قد ثبت الترجيح  
لما روى ان النبي عليه السلام توقف في خبر ذي اليمين حتى اخبره ابو بكر  
وعمر رضى الله عنهما \* قلت الترجيح انما يكون بعد معارضة الحجتين  
وما ذكرت ليس كذلك بل هو توقف في قول خبر الواحد بتجوز الغلط عليه  
والتردد في صدقه لبعض الاسباب ( واذا كان في احد الخبرين زيادة ) لم تكن  
في الآخر ( فان كان الراوى واحدا يؤخذ بالثبت للزيادة كما في الخبر المروى  
في التحالف ) وهو ما روى ابن مسعود انه عليه السلام قال اذا اختلف  
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر عليه السلام

من الترجيح قول ابى حنيفة ومحمد وابو يوسف خلافة وهو الصحيح لان كثرة  
العدد لا يكون دليلا للقوة ما لم يخرج الخبر عن الآحاد الى التواتر  
والشهرة على ان محمدا انما قال بذلك لظهور الترجيح به في حق العمل  
فيما يرجع الى حقوق العباد اما في احكام الشرع فنخبر الواحد والاشين في العبد  
والحر والذكر والانثى واحد لان كل واحد يوجب غلبة الحق لا غيره  
فان قيل اعتبر النبي صلى الله عليه وسلم الترجيح بالكثرة كما في خبر ذي اليمين  
فالجواب ان هذا ليس معارضا وترجيحا بل النبي صلى الله عليه وسلم انما توقف  
في خبر ذي اليمين لتوهم الغلط \* قوله فان كان الراوى \* اى الخبرين  
\* قوله يؤخذ بالثبت للزيادة \* ويحمل المطابق على المقيد لان راويهما واحد ولك  
ان تقول كيف يستقيم هذا والمستطور في اصول شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام  
ان المطابق لا يحمل على المقيد وان وردا في حادثة والجواب انه ذكر في المبسوط يجوز  
ذلك عند العراقيين ويحمل ما تمدد وروى من الاخبار كالخبرين وان كان واحدا  
في نفسه فيجب العمل بالزيادة والبعض بحسب الامكان ( قوله وهو ما روى ابن مسعود  
رضى الله عنه الخ ) هذا الحديث مرفوع وظاهر كلام الشارح انه موقوف وليس كذلك  
واقائل ان يقول والسلعة قائمة جملة حاوية والاحوال شروط ومفهوم الشرط ليس بحجة  
عندنا فلا يقضى العدم عند العدم فكيف يتم الاستدلال به بل يكون هذا نظير الاطلاق

( قوله بل بدخولهما في حد  
العيان ) كذا في شرح المغني  
للقآن وفيه كلام والظاهر  
في حد العيان والظاهر  
( قوله ولهذا لا يرجح  
متواتر على آخر ) يعنى  
بزيادة عدد الرواة

( قوله فان قلت قد  
ثبت الترجيح ) اى  
الترجيح بفضل العدد  
لا يرجح متواتر على  
آخر كقديتوهم وحاصل  
ما يذكره من الجواب  
ان كلامنا في ترجيح  
احدى الحجتين على  
الاخرى لا ترجيح  
صدق خبر واحد  
من الخبرين على كذبه



قوله والسلمة قائمة فاخذنا بالثبت للزيادة وقتنا لايجرى التحالف الا عند قيام السلمة  
 وحينئذ يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقلة الضبط (واما اذا اختلف الراوى  
 فيجعل كالخبرين ويعمل بهما) لان الظاهر انه عليه السلام قالهما في وقتين فيجب  
 العمل بهما بحسب الامكان (كاهو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين)  
 نظيره ما روى انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية اخرى  
 عنه عليه السلام النهى عن بيع مالم يقبض فانما يعمل بهما ولا يحمل المطلق على المقيد  
 بالطعام حتى لايجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لايجوز بيع الطعام قبل القبض

### فصل في البيان

( وهذه الحجج ) اى الحجج التى مر ذكرها من الكتاب والسنة واقسامهما

والتقييد فى السابق وهنالك يجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده ويظهر رجحان  
 قول محمد فى عدم اشتراط قيام السلمة للتحالف ولفظ التردد لايدل على قيام السلمة  
 لان رد القيمة كرد العين ويمكن ان يجاب بان هذا مماورد على خلاف القياس  
 فيقتصر على موردده ولا تضر مخالفة الاصول فى شىء لان مفهومه اذا لم تكن  
 قائمة لايجوز الفان بل يكون القول للمشتري وليس على اطلاقه بل اذا هلك  
 بعد القبض والتمن دين امامقبله والتمن مقبوض يتحالفان اتفاقا كذا فى الكفاية  
 وفيه شىء لان التحالف لفسخ العقد والفسخ يرد على ماورد عليه العقد فيشترط  
 قيامه اذا الفسخ لايرد على الهالك ولان نص التحالف ورد على خلاف القياس  
 بعد القبض حال قيام السلمة فيقتصر عليه ( قوله فاخذنا بالثبت للزيادة الخ )  
 هذا ماذهب اليه ابو حنيفة وابو يوسف فاما محمد والشافى فقالا بعمل بالحديثين  
 لان العمل بهما ممكن فلا يصار الى الترجيح ( قوله حتى لايجوز بيع سائر  
 العروض قبل القبض ) هذا تفريع على التنى يعنى لايجمل المطلق المقيد حتى  
 قلنا لايجوز بيع سائر العروض قبل القبض عملا بالمطلق كما لايجوز بيع الطعام  
 قبل القبض عملا بالمقيد اذ لو حملنا المطلق على المقيد لقلنا يجوز بيع سائر العروض  
 قبل القبض والتقييد بالعروض لاخراج العقار فانه يجوز بيعه قبل القبض  
 عندها خلافا لمحمد وابى يوسف اولا وزفر عملا بالاطلاق ولتسائل ان يقول  
 ما هو دليل فى التخصيص لابي حنيفة بغير العقار فان الحديث الثانى مطلق

( قوله من الكتاب )

والسنة واقسامهما )

فيه تسامح والمراد من

اقسام الكتاب والسنة

لان الكتاب والسنة

شيان آخران خارجان

عن اقسامهما ثم ان المراد

بالاقسام سوى المحكم

فانه لايجتمل البيان

ذكره صاحب الكشاف

( قوله وهذه الحجج )

اراد بها اقسام الكتاب

والسنة لاما ذكره الشارح

### قوله فصل فى البيان

كان حق هذا الفصل التقديم على بحث السنة لعدم احتصاصه بها كما قدم



( تحتل البيان ) اى الكشف عن المقصود ( وهو ) اى البيان على خمسة اوجه بالاستقراء ( اما ان يكون بيان تقرير وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز ) مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد طائر فيكون قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز ( او الخصوص ) كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الجمع شامل لجميع الملائكة على احتمال البعض بقوله كلهم

الخاص والعام وغيرها والآخر عن بحث الاجماع لانه ليس مما يختص بالسنة لكن لما اشتملت التراجم الخاصة بالسنة على البيان اولى البيان بالبيان وان كان البيان جاريا في الاجماع ايضا لانحطاط رتبته عنها في الاصلية ثم البيان في اللغة مصدر بمعنى الظهور وبمعنى الاظهار والثاني بالمقام انبى فيكون متعلقا باعلام ما ليس بمعلوم وهو لا يحصل الا بدليل العلم يحصل منها ثلاثة امور اعلام ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل ولفظ البيان يطلق على كل واحد من هذه الثلاثة وكذلك اختلف في تعريفه فمن نظر الى الاول كابي بكر الصيرفي عرفه بانه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلى وهو جامع لما يخرج عنه في بيان التقرير والتغيير والتبديل والبيان ابتداء من غير سبقة اشكال واجماع مع ما فيه من استكمال لفظي التجلى والوضوح وهما مترادفان واستعمال لفظ الخبر وهو حقيقة في الجوهر ومن نظر الى الثاني كابي بكر الدقاق وابي عبدالله البصرى عرفه بانه العلم الذي يبين بالمعلوم وفيه نظر لان هذا حقيقة التبيين فلو كان حقيقة البيان لزم الترادف والاصل خلافه مع ما فيه من تخصيص البيان بالعلم دون الظن ايضا مع انه يعهما ومن نظر الى الثالث كاكابر الفقهاء والمتكلمين عرفه بانه الدليل فيشمل الكلام والنقل والاشارة والرمز كلامها دليل وهو وان غلب استعماله في الدلالة بالقول الا ان كل مقيد من كلام الشارع وفعله وتقريره وسكوته واستبشاره وتنبهه بالجرى على علة الحكم فهو بيان لان جميعها ادلة القرآن افاد بعضها غلبة الظن فهو دليل وبيان من حيث انه يفيد العلم بوجود العلم من الكتاب والسنة واقسامها كالخاص والعام ونحوها وكالتواتر والمشهور والآحاد ( قوله فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غيره حقيقة ) وكذا يطير فانه يقال فلان يطير همته وللبريد طائر لاسراعه في مشيه فتذكر الخفاء حين قرر الحقيقة وقطع احتمال ارادة المجاز في لفظ الطائر ويطير ( قوله فان الجمع شامل لجميع الملائكة ) فانه اسم جمع وحاصله ان الملائكة اسم عام شامل لجميع الافراد على احتمال ان يكون المراد بعضهم فقوله كلهم قرر معنى العموم وقطع احتمال ارادة

( قوله كقوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه ) في الكشف ما توجهه ان التكرار في سياق النفي تفيد العموم لكن يجوز ان يراد بها في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه دواب ارض واحدة وطيور جو واحدة فيكون استقرافا عرفيا فذكر وصف نسبتها الى جميع دواب ارض وطيور اى جو كان على السواء ليوضح ان الاستقراى حقيقى يتناول كل دابة من دواب الارض من السبع وكل طائر من طيور الافاق والافطار المختلفة فتستفاد زيادة التعمم والاحاطة كذا في بعض الكتب البيانية



قرر معنى العموم ( او بيان تفسير ) وهو بيان ما فيه خفاء ( كبيان المجمل )  
 كقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه مجمل لحقه بيان بالسنة ( والمشارك وانهما  
 يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشارك  
 الا موصولا ) احتجوا بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود  
 الاصلى وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تأخير البيان  
 لادى الى تكليف الحال احتج من جوزه مفصولا بان الخطاب بالمجمل قبل البيان  
 يفيد الابتلاء باعتقاد الحقة في الحال مع انتظار البيان للعمل به وليس فيه تكليف  
 الحال لان العمل لا يجب قبل البيان ( او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء )

الخصوص واما اجمعون فقد تقدم الكلام عليها ونظيره من الفقهيات  
 قول الرجل لامرأته انت طالق قائلا غنيت به الطلاق من النكاح لان تصريحه  
 بذلك مقرر لمقتضى الكلام وقاطع لاحتمال ارادة المجاز او لما هو بمنزلة لان  
 الطلاق وان كانت حقيقة شرعية عرفية في رفع النكاح ولكن يحتمل على رفع  
 كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا ينوى ديانة فكان المعنى اللغوي مجازا للمعنى العرفي  
 ( قوله وهو بيان ما فيه خفاء ) من المشترك والمجمل والمشكل والخفي ( قوله  
 والمشارك ) مثل قوله تعالى ثلاثة قروء فان القراء مشترك بين الطهر والحيض فيبين النبي  
 صلى الله عليه وسلم ان المراد الحيض بقوله طلاق الامة ثنان وعدتها حيضتان  
 فارتفع الاشتراك ونظيره من الفقهيات قول الرجل لامرأته انت بائن ناويا به  
 الطلاق لان نيته بذلك مقررة للمراد قاطعة لما لا يجتمعه البينونة باشتراكها  
 من القطع عن الخيرات وغيرها ( قوله وانهما يصحان موصولا ومفصولا الخ )  
 يعنى بيان التقرير والتفسير يصحان موصولين ومفصولين اما بيان التقرير  
 فبالاتفاق لانه مقرر للظاهر وموافق له فلا يفتقر الى التأكيد بالاتصال واما بيان  
 التفسير فكذلك عند العامة يصح موصولا بالبين ومفصولا عنه الى وقت الحاجة  
 الى الفصل وعند بعض المتكلمين كالجبائى وعبد الجبار وابى هانم ومن تابعهم  
 والظاهرية والحنابلة وبعض الشافعية لا يصح بيان التفسير الا موصولا بالبين  
 واما تأخيره عن وقت الحاجة الى الفصل فلا يجوز الا عند من جوز التكليف  
 بالحال كالاشعري ( قوله كالتعليق بالشرط والاستثناء ) اعلم ان المصنف جعل  
 التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل موافقا لقبحر الاسلام  
 رحمه الله نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان  
 وجعل شمس الائمة رحمه الله الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل  
 النسخ من اقسام البيان لانه حد النسخ غير حد البيان لان البيان اظهار حكم الحادثة



( قوله تسميتهما بيانا مجاز الخ ) هذا على تقرير صدر الاسلام ومذهب العامة انها حقيقة لانهما لما كانا لا ابتداء وقوع الكلام غير موجب في الحال او غير موجب لبعض ما يتناولوه كان فيهما معنى البيان ( قوله وفي التعليق ) اي في صورة التعليق قيد لقوله وانه يحذف لا يطلق كما ان قوله ان عليه تسعمائة لالفا بيان صورة الاستثناء ( قوله ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى ) كذا في الكشف وقال في التلويح فان قيل قدروى ان النبي عليه الصلاة والسلام قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله فالجواب ان السكوت العارض يحتمل على تنفس او سعال مما لا يعد في العرف انفصالا جمعاً بين الأدلة وانت خبير بان مبنى جوابه الغفول عن عبارة بعد سنة في الرواية المذكورة وان كان اعتماده على رواية اخرى غير ما ذكر في الكشف فلا بد من ذكرها والتعرض لها قدر

تسميتهما بيانا مجاز لان الاستثناء في قوله فلان على الف المائة يبطل الكلام في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصيره يمينا الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فلا يبطل الا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث انه يبين ان عليه تسعمائة لالفا وانه يحذف لا يطلق في التعليق ( وانما يصح ذلك موصولا فقط ) باجماع الفقهاء وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه يصح مفصولا لما روى انه عليه السلام قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى واحتج الفقهاء بان النبي

والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بيانا نظرا الى ذلك وان كان بيانا لانها مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت والبيان بيان بالنسبة الى العباد فان جميع الاشياء معلومة لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيان انتهاء مدة الحكم كذا قيل ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد بالبيان اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس بيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ( قوله تسميتهما بيانا مجازا ) هذا ما ذهب اليه صدر الاسلام وذهب غيره الى ان التسمية حقيقة باعتبار وجود معنى البيان والتغيير في كل منهما اما وجودها في التعليق فلان الشرط وهو ان دخلت الدار مثلا لما حال بين قول القائل لعبيده انت حر وبين محله وهو العبد تغير عن افادته ايقاع العتق للحال وصار الا يفيد الا عند وجود الشرط وبه تبين ايضا ان ليس مراد السيد عند تلفظه بالشرط ايقاع العتق للحال واما وجودها في الاستثناء فلان الاستثناء وهو الا عشرة مثلا لما اتصل بقول المقابلة على مائة تغير قوله له على مائة عن كونه ملزما لاجموع المائة وليكون ملزما ليقين منها فقط وتبين ايضا ان ليس المراد الالزام بمجموع المائة ( قوله الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله ) هذا وجه كون تسميتهما بالبيان مجازا اما ان كان في الاستثناء ابطال بعض الكلام فظاهر واما في التعليق ابطال كلمة باعتبار منع ثبوت حكمه في الحال الى زمان وجود الشرط ولان شأن هذا الكلام قبل التعليق الثبوت في الحال فلما علقه بطل ان يكون ايقاعا لان الشيء الواحد لا يكون مستقرا في محله ومعلقا **بقوله** وانما يصح ذلك موصولا فقط باجماع الفقهاء ونقله عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول بصحة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان به قال مجاهد وفي بعض عنه انه قدر



( قوله ولو صح الاستثناء منفصلا ٦٩١ لقال فليستثنى الخ ) لان تعيين الاستثناء للتخليص اولى لكونه

اسهل كذا في الكشف  
وفي التلويح وجه التمسك  
انه لو صح الانفصال لما  
اوجب النبي عليه الصلاة  
والسلام التكوين معينا  
بل فليستثنى او يكفر  
فاوجب احدهما لابعينه  
اذلا حنث مع الاستثناء  
فلا كفارة على التعيين  
بل الواجب احدا الامرين  
( قوله والحديث الذي  
رواه الخ ) يعني ابن عباس  
فلا يذهب عليك مافي  
حقه من سوء ادب ونسبة  
ذلك الى الغزالي فرية  
بلا مصرية لان كلامه  
مذكور في الكشف وهو  
صريح في ان مراده عدم  
صحته نقل ذلك المذهب  
عن ابن عباس حيث قال  
نقل عن ابن عباس جواز  
تأخير الاستثناء ولعله  
لا يصح فيه النقل اذ لا يليق  
ذلك بمنصبه

( قوله عين التكفير  
لتخليص الخالف ) اى  
لتخليصه به بعد ان يأتى  
بالذى هو خير \* فان قلت  
تتمه هذا الحديث ثم ليات  
بالذى هو خير فكيف  
يكون التكفير بعد ذلك  
\* قلت ثم مستعارة

عليه السلام قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر بالحديث عين  
التكفير لتخليص الخالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثنى وليأت بالذى  
هو خير منها والحديث الذى رواه غير صحيح نقله كذا ذكره الغزالي  
( واختلف في خصوص العموم ) اى تخصيص العام الذى لم يخص منه شئ  
( فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعى يجوز ذلك ) قيدنا بقولنا لم يخص منه  
شئ لانه اذا خص منه شئ بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل  
متراخ اتفاقا ( وهذا ) الاختلاف ( بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا  
في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان ) تخصيص العموم  
( تغيرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل ) كالاستثناء والتعليق  
( وعنده ليس بتغيير ) لان موجبها ظنى قبل التخصيص ( بل هو تقرير  
فيصح موصولا ومفصولا وبين بقرة بنى اسرائيل ) هذا اشارة الى جواب  
عن استدلال على جواز تخصيص العام متراخيا بنصوص منها قوله تعالى ان الله

زمان الطول لسنة فان استثنى بعدها بطل وجاء عنه التقدير بستة اشهر واشتهر  
وعن ابى العالية انه مقدر باربعة اشهر وعن الحسن وعطاء وطاوس بالجلس وبه  
قال ابن حنبل وقال بعض المالكية انه يصح انفصاله فيه عند التلفظ بالمستثنى منه  
وتبين المضمرة وهو التكلم فيما بينه وبين الله تعالى ( قوله ولو صح الاستثناء  
منفصلا لقال فليستثنى وليأت بالذى هو خير ) لان تعيين الاستثناء للتخلص  
اولى لكونه اسهل ( قوله والحديث الذى رواه غير صحيح ) ولئن صح  
فلا يتعين ان يكون الاستثناء متحققا بكلامه الاول بجواز التقدير افعال  
ان شاء الله تعالى وكذا الكلام في ابن عباس رضى الله عنهما فانه يجوز ان يكون  
من يعتقد صحة اضرار الاستثناء عن التكلم ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لافى  
الظاهر وانما وجب تأويل كلامه لان غيره من الصحابة رضى الله عنهم كانوا  
ايضا من الفصحاء ولم يجوزوا ذلك فحمل كلامه على الوفاق اولى من الخلاف  
﴿ قوله واختلف في خصوص العموم الخ ﴾ اعلم ان التخصيص ايضا من بيان  
التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل فعندنا وعند بعض اصحاب  
الشافعى لا يقع متراخيا بمعنى ان دليل الخصوص اذا ورد متراخيا لا يكون بيانا  
لكون المراد من العام بعضه ابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصر على الحال  
فيستمر ان العموم لا يصير به ظنيا لان ضرورته ظنيا انما هو باعتبار احتمال  
خروج افراد عنه بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل ﴿ قوله وعند  
الشافعى ﴾ اى اكثر اصحابه وكذا عند بعض اصحابنا والاشعرية والمعتزلة يجوز

لمعنى الواو والامر بالتكفير للوجوب حقيقة انما يجب بعد الحنث بالاجماع على ما علمت في حروف المعاني



(قوله والمطلق عام عندهم) كذا في الكشف وشرح المصنف وقال في التلويح الخلاف في جواز التراخي جار في كل كلام ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة والافلفظ بقره نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء (قوله ليس هذا من قبيل تخصيص العام الخ) يعني عندنا فلا يراد علينا والشافعي انما بنى السؤال على اصله (قوله اى ادخل في السفينة) يقال سلكه فيه مسلكا اى ادخله ومنه قوله تعالى ما سلككم في سقر (قوله واثنين تأكيد للزوجين واهلك عطف على زوجين الخ) جميع ذلك على قراءة حفص بتوين كل واماعلى قراءة الباقرين باضافة كل الى ﴿ ٦٩٢ ﴾ زوجين يكون اثنين مفعول

يا أمركم ان تذبخوا بقره والله تعالى امر بنى اسرائيل بذبح بقره مطلقا ل يظهر امر القليل عندهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كانطلق به التنزيل (من قبيل تقييد المطلق) يعنى ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان النكرة في موضع الانبات تخص فلا تحمل التخصيص (فكان) تقييد المطلق (نسخا) فذلك صح متراخيا ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اى ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تأكيد للزوجين واهلك عطف على زوجين اى ادخل اهلك فقال الشافعي الاهل عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله تعالى انه ليس من اهلك اجاب عنه بقوله (والاهل لم يتناول الابن) لان المراد به اهل دينه لانسبه فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل

فاسلك ويكون اهلك عطف على الزوجين ثم ان هذه الآية بالعبارة المذكورة انما هي في سورة المؤمنين وليس في سياقها (قوله انه ليس من اهلك) لكن الشارح ليس بمستبد في ذلك بل هكذا وقعت في اصول فخر الاسلام فاقتفى اثره عامة من تصدى للتصنيف بعده حتى المصنف في الشرح ومبنى صحته ان القصة واحدة فيتعلق بما ذكر من الآية بما وقع من القصة في موضع آخر من القرآن وليث شعري لم يهذكر واما في سورة هود من قوله تعالى قلنا حمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك الامن سبق عليه

الخصوص متراخيا كما يجوز فوراً بمعنى انه بيان وتفسير للعام (قوله والمطلق عام عندهم) اى عند من جوز تراخي البيان وقد تأخر بيان اوصافها الى ان سألوه كما نطق به القرآن الكريم ﴿ قوله من قبيل تقييد المطلق ﴾ لان البقرة نكرة في موضع الانبات فتكون خاصة والخاص لا يحمل التخصيص وتقييد المطلق نسخ عندنا فكذلك صح التقييد متراخيا عن مقبده لان النسخ لا يجوز الا متراخيا اتفاقا والحاصل ان المطلق عام عند الخصم خاص عندنا على ما مر فلا يستقيم جعل الآية دليلا اذ هي من محال النزاع واعترض بأنه يؤدى الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب عليهم بقره مطلقا والتردد انما هو في التغيير ولهذا قال ابن عباس رضى الله عنهما لو ذبحوا

القول حتى يحصل الغنية عن الاعتذار بذلك لما ذكر في سياقها القول المذكور صريحا حيث (ادنى) قال تعالى بعدها ونادى نوح ربه فقال ان ابني من اهلى وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك الآية (قوله فعلى هذا يكون الاهل مشتركا الخ) كذا في عامة الكتب وفيه اشكال وهو ان الاصل اما ان يكون مشتركا لفظيا او معنويا والاوّل ممنوع والثاني مسلم لكنه من قبيل العام فيتناول كلا المعنيين فلا يتم الجواب (قوله واثنين تأكيد للزوجين واهلك عطف على زوجين) اقول هذا على قراءة حفص بتوين كل في هذه الآية وهي في سورة قد افلح المؤمنون وفي قوله تعالى \* قلنا حمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك وهي في سورة هود عليه الصلاة والسلام واماعلى قراءة من لم ينون فائنين مفعول اهلك واحمل واهلك عطف على اثنين



كذا في بعض الشروح ويمكن ان يحجب عنه بان الاهل مشترك معنوي بينهما لاحتماله لكنه بملاحظة التغير من جهة  
ماضيف هو اليه يكون ﴿٦٩٣﴾ كالمشترك اللفظي ويجرى عليه احكامه (قوله لان ما يختص بما لا يعقل) هذا

مذهب البعض وجهه  
الاثمة على انها تم العقلاء  
وغيرهم كذا في التلويح  
وانت خبير بانه على  
مذهب الجمهور لايتأتى  
الجواب المذكور بل  
بتعيين الجواب بما قيل  
ان الخطاب لاهل مكة  
وهم كانوا عبدة اوثان  
ولا يبعد ان يقال انه يكون  
حينئذ مشتركين ذوى العقول  
وغيرهم وبين المشترك  
يجوز تأخيره (قوله بناء  
على ظنه ان مظاهره فيمن  
يعقل الخ) وفي التلويح  
انما اورده نعمنا بطريق  
الحجاز والتغليب فان اكثر  
معبوداتهم الباطلة من غير  
ذوى العقول فغلب جانب  
الكثرة ولعله اظهر مما  
قاله الشارح لما ان ذلك  
الظن يستبعد منه لكونه  
من اهل اللسان ولا ينبو  
عنه ما روى من قوله  
عليه الصلاة والسلام ما  
اجهلك بلغة قومك الخ  
كالاينحي

(قوله لان ما يختص  
بما لا يعقل) اقول هذا  
بحسب الحقيقة فلا يصادمه

الاهل من حيث النسب والاهل من حيث الدين فيين الله تعالى ان المراد منه الاهل  
من حيث المتابعة وان الابن الكافر ليس من اهله وتأخير البيان في المشترك جائز (لانه  
خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك) ومنها قوله تعالى انكم وماتعبدون من  
دون الله حسب جهنم اى حطبا هذا عام لحقه خصوص متراخ فانه لما نزل جاء  
عبدالله بن الزبير الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد أليس عيسى وعزير  
والملائكة قد عبدوا من دون الله أفترأهم يعذبون في النار فانزل الله تعالى ان الذين  
سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون اجاب عنه بقوله (وقوله تعالى انكم  
وماتعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام) لان ما يختص بما لا يعقل فلا يكون  
متناولا لهم (لانه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك  
عنها مبعدون) واما سؤال ابن الزبير فكان بناء على ظنه ان مظاهره  
فيمن يعقل ولهذا روى انه عليه السلام قال ما جهلك بلغة قومك اما علمت  
ان ما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا في شرح اصول ابن الحاجب (والاستثناء  
يمنع التكلم بحكمه) اى مع حكمه (بقدر المستثنى) اى يمنع الحكم في المستثنى نظرا

ادنى بقره اجزئهم ولكنهم شددوا فشد الله عليهم (قوله فيين) ان المراد  
منه الاهل من حيث المتابعة فكذا لم يتناول اهل الابن الكافر وهو كنعان  
لانه ليس من اهل متابعته لان الابن قد خص من عموم الاهل بقوله تعالى انه ليس  
من اهلك وانما قال نوح ان ابني من اهلي لظنه انه آمن لما دعاه بقوله تعالى  
يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين فلما اوضح له امره بنفيه عن اهله اعرض  
عنه وقال رب انى اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم ولا يبعد مثل هذا في معاملات  
الرسول بناء على العلم البشرى الى ان ينزل الوحي (قوله ولهذا روى انه عليه السلام  
قال ما جهلك بلغة قومك الخ) ولئن سلمنا ان الرسول صلى الله عليه وسلم سكت  
عن الجواب الى ان نزل الوحي فانما كان لما يعرفه من نعمت القوم ومجادلتهم بالباطل  
مع علمهم بان الكلام لم يتناولهم ثم ان الله تعالى بين نعمتهم بقوله تعالى ان الذين  
سبقت لهم منا الحسنى فكان هذا بيانا زائدا لازالة اللبس على وجه التقرير  
وهو الصحيح متصلا ومتراخيا ومثل هذا حسن وان لم يكن هذا محتاجا اليه  
في حق من لم يتعمت فهو ابتداء بيان ودفع لمعاداة الخصم لانه تخصيص للعام  
واحتمال المجاز ﴿قوله والاستثناء﴾ قد اشتهر فيما بينهم الاستثناء حقيقة  
في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء حقيقة  
في القسمين بلا نزاع وعلى الاول قيل الصواب انه يقسم الاستثناء اولا الى

احتمال انها استعملت ههنا في عيسى وغيره مما لا يعقل تغليباً لغيره عليه لكثرة غيره



( قوله مع سورة التكلم بقدر المستثنى ) يعنى فى الصدر وانما قال مع صورة التكلم لما كان المستثنى فى حق الحكم كانه لم يتكلم به ( قوله فى صير التكلم به ) لوقال بالمستثنى منه لكان اولى لعدم كونه مذكورا فى السباق صريحا ( قوله فىكون الاستثناء مانعا للموجب والموجب جميعا ) الاول بكسر ٦٩٤ الجيم يعنى التكلم والثانى بفتحها

الى الظاهر لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى فى صير التكلم به عبارة عما وراء المستثنى فىكون الاستثناء مانعا للموجب والموجب جميعا بقدر المستثنى فىعدم الحكم فى المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به ( فىجعل ) الاستثناء ( تكلمما بالباقي بعده ) اى بعد المستثنى ( وعند الشافى يمنع الحكم بطريق المعارضة ) يعنى الموجب لا الموجب كما فى التعليق وعندنا يمنع كليهما كما فى التعليق فصار تقدير قول الرجل لفلان على الف الا مائة عندنا لفلان على تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف فى حق لزوم المائة وعندنا الا مائة فانها ليست على فان صدر الكلام يوجب والاستثناء ينفيه فتعارضتا فساقطا بقدر المستثنى وفى شرح المنار للمصنف فائدة الخلاف تظهر فيما اذا استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان على الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصلح بيانا وعندنا يصح فينقص من الالف قدر قيمة الثوب لان موجب

قسمين ثم يعرف كل واحد على حدة لان ماهيتهما مختلفين ولا يمكن جمع مختلفى الماهية فى حد واحد وذلك لان الحد بين الماهية بذكر جميع اجزائها مطابقة او تضمينا والمختلفان فى الماهية لا يتساويان فى جميع اجزائها حتى يجتمعان فى حد واحد والدليل على اختلاف حقيقتهما ان احدهما مخرج والاخر غير مخرج لكن يمكن جمعهما فى حد واحد باعتبار اللفظ لان مختلفى الماهية لا يمنع اشتراكهما فى اللفظ فيقال المستثنى هو المذكور بعد الا او احدى اخواتها انتهى ولقائل ان يمنع اختلافهما فى الماهية فيقال فى حد المتصل هو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام فى حكمه بالا او احدى اخواتها والمنقطع هو ما لا يصلح استخراجه من صدر الكلام لعدم تناوله اياه \* فان قلت ان احدهما مخرج من متعدد والاخر غير مخرج قلنا ان المتصل مخرج من متعدد بل حقيقة المستثنى متصلا كان او منقطعا هو المذكور بعد الا او احدى اخواتها مخالفا لما قبلها نفيًا او اثباتًا ثم نقول كون المتصل داخلا فى متعدد لفظا او تقديرا من شرطه لان تمام ماهيته فعلى هذا المنقطع داخل فى هذا الحد كما فى جاءنى القوم الا حمارا مخالفة الحمار القوم فى الجبى هكذا ذكره بعض المحققين من النحاة ( قوله كقوله له على الف درهم الا ثوبا ) فعندنا لا يصلح الاستثناء فيلزمه الالف لا الثوب ويكون فى قوة

يعنى الحكم وقوله فيما بعد يعنى الموجب لا الموجب على عكسه ( قوله كما فى التعليق ) فان عنده لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمتنع وقوعه لمانع وهو التعليق او عدم الشرط واما عندنا فيخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويمتنع بثبوت الحكم فى المحل لعدم العلة مع صورة التكلم به كما سبق فى فصل المفهوم ( قوله فتعارضتا فساقطا ) فلا يلزم المائة لاجل ذلك لانه يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم به كما فى مذهبنا ( قوله وفى شرح المنار للمصنف فائدة الخلاف تظهر الخ ) المسئلة المذكورة من المسائل التى استدلت بها اصحابنا على ان الاستثناء يعمل عند الشافى بطريق المعارضة لا عندنا فان ما ذكر من الاصل ليس بمنقول عن السلف

او عن الشافى نصا وانما استدلت عليه بالمسائل كما نقله صاحب الكشف عن القاضى الامام ( قوله )

وقد ذكرها فخر الاسلام وشمس الائمة وغيرها والمصنف فى ذلك مقتف اثرهم ( قوله فعندنا لا يصلح الاستثناء ) قال فى الكافى لانه انما يصلح الاستثناء اذا تناوله صدر الكلام ولم يكن الصدر متناولا للثوب فلم يكن



استثناء بل كلاما مبتدأ لبيان انه ليس عليه شيء من الثوب وعدم وجوب الثوب عليه لا ينافي وجوب الالف عليه وحاصل كلامه انه استثناء منقطع عندنا فالمراد بالاستثناء في قوله لا يصح الاستثناء الاستثناء المتصل كما هو المتبادر والحقيقة في صيغة الاستثناء على ما سيبيح ( قوله والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان ) لكونه كلاما برأسه لا كما لو كان قيدا مستخرجا كذا في فصول البدائع ( قوله وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي انما هو في المتصل وهذا من قبيل المنقطع ) كذا في شرح المغني للقيتاني لكن مبنى هذا النظر الغفول عن ان مبنى كلام الشافعي في المسئلة جعلها من قبيل المتصل كما يفصح عنه تعليقه المذكور في الهداية حيث قال يصح الاستثناء فيهما لانهما اتحدا جنسا من حيث المالبية اذ لا يذهب عليك ان اتحاد الجنس انما يعتبر في المتصل نعم ذكر صاحب الكشف ان اصحاب الشافعي ينكرون هذا الاصل ويخرجون المسئلة على اصل آخر وهو ان الاستثناء المتصل حقيقة والمنقطع مجاز فهما امكان الاول وجب الحمل عليه ومعلوم انه لا بد فيه من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة ليثبت المجانسة ويتحقق الاستخراج واذا وجب رد الثوب الى القيمة تصحيحا للاستثناء لضرورة الى جعله معارضة بل يجعل عبارة عما وراء المستثنى فلا يكون مبنية على ان الاستثناء معارضة ( قوله ولو قدر متصلا بالادراج لامكان الاستخراج حينئذ ) يعني انه لو قدر متصلا بادخال المستثنى منه في المستثنى واعتبار المجانسة ﴿ ٦٩٥ ﴾ بينهما لامكان الاستخراج فلا يظهر الثمرة بل ينبغي ان يذهب

الى صحته اصحابنا ايضا ولا يذهب عليك ان هذه الشبهة مما نطق به الكتب خصوصا الهداية وحاصل ما فيها ان المجانسة في مجرد المالبية كافية في ذلك عند الشافعي وغير كافية عند ابي حنيفة وابي يوسف

الاستثناء ففي الحكم في المستثنى بالدليل المعارض والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان والامكان هنا في ان يجعل موجبه في مقدار قيمة الثوب لان في عين الثوب وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي انما هو في المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر متصلا بالادراج لامكان الاستخراج حينئذ فلا يظهر الثمرة في هذه المسئلة ( لاجماع اهل اللغة على ان قوله على مائة لا ثوب فانه ليس على ويصح عنده فيلزمه الالف الا قيمة الثوب لانا لما قلنا بان الاستثناء تكلم بالساقى بعد الثبنا لزمنا اعتبار ان يكون الصدر

( قوله وفيه نظر لان عمل الاستثناء الخ ) هذا النظر اورده القاتني ثم قال وما ذكرناه في مسئلة الثوب هو القياس فيما اذا استثنى ميكلا او موزونا من الدراهم ان الاستثناء يكون منقطعاً لان صدر الكلام غير متناول له فلا ينتقص من الالف شيء وهو قول محمد وزفر ولكن ابا حنيفة وابي يوسف استحسنا وقالوا المقدرات جنس واحد معنى وان كانت اجناسا صورة لانها ثبتت في الذمة ثمنا وثبتت حالا مؤجلا ويجوز الاستقراض فيها والاستثناء اخراج وتكلم بالباقي معنى لاصورة لانه تكلم بالالف صورة فاذا صح استخراج المقدر من الالف بطريق المعنى بقي صدر الكلام في المقدر المستثنى صورة بلا معنى واما الثوب فليس من جنس المقدرات لانه لا يصلح ثمنا فلم يكن استخراجا صورة ومعنى فكان لغوا ثم قال وفيه نظر لان هذا تاتى اللغة من حكم الشرع وحكم الاستثناء ينبغي ان يكون معلوما قبل ورود الشرع فكيف يتلقى من الثمينة التي هي حكم شرعي صحة الاستثناء من حيث العربية ولانها وان اتفقا في الثمينة فهما جنسان ومختلفان لا يتناول احدهما الآخر ولهذا يجوز بيع احدهما بالآخر متفاضلا فان قالوا يصح الاستثناء بتقدير القيمة وجب ان يصح استثناء الثوب ايضا بهذا الطريق وانسبت ونفي بشارته اى وانسبت للمستثنى او نفي له بشارته فالاول نحو لاله الله والثاني نحو الاخسين عاما



الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي ( وهذا دليل على ان حكمه يعارض حكم المستثنى منه ) ( ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد ) اى وضع لافادته ( ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلمنا بالباقي لكان نفيًا لغيره ) اى نفيًا لما سوى الله تعالى لانه هو الباقي بعد الاستثناء ( لا اثباتا له ) اى لا اثباتا للالوهية لله تعالى فيصح من كونها كلمة التوحيد بالاجماع ان معنى قولنا الا الله انه الاله بطريق المعارضة ( ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما

متنوا للمستثنى ليتحقق مسمى الباقي وكان القياس ان يكون ذلك باعتبار اللفظ والمعنى حتى لا يصح استثناء المثليات من التقدير فضلا عن القيميات كما قال به محمد وزفر ولكن استحسن ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله اعتباره ايضا بحسب المعنى فقط اذا قربت المجانسة عملا بكمال المجانسة بقدر الامكان حتى جواز استثناء المثليات من التقدير والشافعي قال بانهما جنس واحد يعنى لما يجمعهما من الثبوت في الذمة وجريان الاستقراض فيها وان كانت اجناسا مختلفة ومنعاه في القيميات لعدم ذلك لما عول في ذلك على المعارضة لانه لا يصلح ثمنا فلم يمكن استخراج صورة ولا معنى فلزم اعمالها وان تعدد المجانسة تصحيجها لها بقدر الامكان فيلزمه القول بصحة استثناء القيمي من التقدير باعتبار مطلق المالية ان كان كما قيل بانه انما يقول بذلك في المتصل دون المنفصل والا فالعول عنده انما هو على اعمال المعارضة سواء كان المصدر منتظما للمستثنى او لم يكن كما ان المعول عندنا انما هو على كون المصدر منتظما للمستثنى ولو بالمعنى القريب لا على المعارضة كما قال به الشافعي **قوله** ( ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد ) وان قولنا لا اله الا الله اثبات انه تعالى الاله الحق بطريق المعارضة اى الاقرار بوجود البارئ تعالى ووحدته ولم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم المصدر لما لزم الاقرار بوجود البارئ بل يتنى الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد وهو منكرو لوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده ثبوت الاستثناء يدل على اثبات الحكم المخالف للمصدر **قوله** ( ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما ) هذا احتجاج لا بطلان مذهب الخصم بانه ان الاستثناء لو كان عملا بطريق المعارضة للزم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل اما الملازمة فلان الله تعالى استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح عليه السلام في قومه قبل الطوفان فلو لم يكن تكلمنا بالباقي لثبت حكم الالف بجملة ثم عارض الاستثناء في الخمسين فيلزم كونه نفيًا لحكم الخبر الصادق الذي اثبتته اولا وهو عين المحال لان الالف اسم



وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون ) اي في الانشاء يثبت  
 ( لافي الاخبار ) لانه لو ثبت حكم الالف بجملة ثم عارضه الاستثناء في الخمسين  
 لزم كونه نافيا لما اثبتته اولا فلزم الكذب في احد الامرين تعالى الله عن ذلك  
 ( ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد التثنية ) اي  
 المستثنى كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان وجب  
 الجمع بينهما لانه هو الاصل ( فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه ) اي بحقيقته  
 وعبارته لانه هو المقصود الذي سيق الكلام لاجله ( واثبات ونفي باشارته )  
 لانهما فهما من الصيغة من غير ان يكون سوق الكلام لاجلها لانهما غير  
 مذكورين في المستثنى فصدا لكن لما كان حكمه خلاف حكم المستثنى منه ثبت  
 النفي والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا  
 لم يبق بعد الاستثناء ظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمى نفيها مجازا تحقيق ذلك

خاص بمنزلة العام فلا يستعمل في غيره لاحقيقة ولا مجازا لكونه علما فاطلاقها  
 على مادونها يكون كذبا بخلاف العام فانه يصدق على الثلاثة فما فوقها فتى نقص  
 منه شيء يكون اطلاق اللفظ على الباقي بلاخلل لوجود العموم \* ولقائل ان يقول  
 يجوز استعماله فيما دونها مجازا باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض فانه شائع  
 حتى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد به بعض اعضائه واجيب بان اطلاق الكل  
 على الجزء لا يصلح طريق المجاز هنا لان من شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل  
 ليصح اطلاق الكل على الجزء وهو الجزء المختص وههنا مادون الالف  
 مثلا كما يصلح جزء الالف يصلح جزء الالفين ولثلاثة آلاف وغيرها فلم تصلح  
 هذه الجزئية طريقا للمجاز **قوله** وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب  
 يعني سقوط حكم البعض الذي تناوله الصدر انما يكون في الايجاب اي الانشاء  
 لافي الاخبار لان الانشاء اثبات امر الحال مجازا عن ان يعارضه شيء يمنع من ثبوته  
 بخلاف الخبر لان حالية المعنى لا توجد منه لانه صحة الاخبار عما كان يبتنى على  
 وجود الخبره في الزمن الماضي والمعارضة انما يتحقق في الحال فلا يلتزمان  
**( قوله لان حكمه يتوقف بالاستثناء )** الظاهر ان الضمير راجع الى المستثنى منه  
 ويجوز ان يرجع الى المستثنى ولو قال لان حكمها اي المستثنى والمستثنى منه كما ذكره  
 بعض الشراح لكان اولى فاذا لم يبق بعد اي اذا لم يبق بعد حكم الاستثناء المستثنى  
 منه ضرورة اتهامه ظهر النفي والاثبات والحاصل انه يجب ان يتصف المستثنى  
 بضد حكم المستثنى منه ويثبت النفي والاثبات ضرورة ان حكمه يتوقف بالاستثناء  
 كما يتوقف بالغاية فاذا ظهر الصدر بانتفاء ضده بالاستثناء سمي وجوده وعدمه

(قوله اي المستثنى) كذا  
 في التشرح الاكمل قال  
 في الصحاح التثنية بالضم  
 اسم من الاستثناء فلا وجه  
 في المقام الى صرفه من  
 معناه الاصل كالمجنى  
 ( قوله ظهر النفي لعدم  
 علة الاثبات فسمى نفيها  
 مجازا ) هذا في الاستثناء  
 من الاثبات وكذا عكسه  
 فافعله الشارح من قبيل  
 الاكتفاء لظهور المراد قال  
 في التوقيم ان قولهم هو  
 من النفي اثبات ومن  
 الاثبات نفي اطلاق على  
 ظاهر الحال مجازا ثم ان  
 هذا التجوز بطريق  
 اطلاق الاخص على الاعم  
 والملزوم على اللازم  
 لان انتفاء حكم الصدر  
 لازم للحكم بخلاف حكم  
 الصدر واخص منه



( قوله فكما ان الاستثناء يدخل على النفي الخ ) الذي يقتضيه المقام هو ان يعكس هذا التشبيه لان الكلام في الاستثناء ( قوله فكذلك الغاية ينتهي بها الحكم السابق ) ٦٩٨ قال صاحب البدائع عند ذكر المفاهيم

ان الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء بيانا انه ليس مرادا من الصدر كما ان الغاية بيان انها ليست بمرادة من المغيبا فكما ان الاستثناء يدخل على النفي فينتهي بالوجود وعلى الاثبات فينتهي بالنفي فكذلك الغاية ينتهي بها الحكم السابق الى خلافه وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة لكن لما كان الصدر مقصودا جعلناه عبارة والثاني لما لم يذكر مقصودا بل ليتم به الصدر جعلناه اشارة وكذلك اختير في كلمة التوحيد لاله الا الله ليكون اثبات الالهية لله تعالى اشارة وفيها قصدا لان المهم في كلمة التوحيد نفي الشريك

بعده اثباتا ونفيا مجازا من باب اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيراً عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التقوم قوله من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانك اذا قلت لفلان على الف الا عشرة لم تجب العشرة كما لو نفيها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم الوجوب عليه ( قوله فكما ان المستثنى ) الاولى ان يقال فكما ان الاستثناء بمنزلة الغاية الخ فقولك لا علم نفي لصفة العلم على العموم فلما قلت الا زيدا انتهت تلك الصفة وانما ينتهي نفي العلم لوجود العلم كالليل ينتهي بالنهار فاذا انتهى به حكم الصورة تعين هو للثبوت ضرورة ( قوله وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة ) يعني كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابت بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الازيد وما زيد الاقام مسبوق لاثبات محي زيد وقيامه بالبلغ وجه وآ كده حتى قالوا انه يفيد تأكيداً على تأكيد ( قوله وكذلك اختير في كلمة التوحيد لاله الا الله ليكون اثبات الالهية لله تعالى اشارة وفيها قصدا الخ ) هذا مذهب الحنفية واما عند الشافعي ومالك واحمد فاثبات الالهية بحسب اللغة لان الاستثناء من النفي اثبات عندهم فيكون بطريق العبارة واما عند القاضى واتباعه فبالضرورة لان الاله لما كان موجودا يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة \* فان قيل ما السر في تخصيص مذهب الحنفية بالاشارة دون الضرورة \* قلناهما يمكن الاثبات بوجه من الوجوه فلا يقال بالضرورة واما القاضى واتباعه فلما لم يقولوا بالاخراج ههنا حتى يمكن القول بالاشارة ايضا قالوا

اختلفوا في ان الحكم اذا قيد بالغاية فذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين ان يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية وعند اصحاب ابى حنيفة رحمه الله نفي الحكم فيما بعد الغاية من قيل الاشارة ( قوله ) ليكون اثبات الالهية لله تعالى الخ ) المذكور في كتب القوم في توجيه ذلك هو ان التصديق بالقلب هو الاصل في الايمان والاقرار باللسان شرط لاجراء الاحكام اوركن زائد فاختر في الاقرار الذي ليس بمقصود اصيل الاشارة التي هي ليست بمقصودة ثم قالوا فان قيل ان النفي باللسان غير مقصود ايضا بل الاصل فيه القلب كالاثبات وقد اختير فيه النفي قصدا فينبغي ان يكون في الاثبات كذلك ايضا واجابوا عنه بما ذكره الشارح من الفرق بينهما وفي كلام الشارح قصر المسافة ولعله لا يخلو عن وجوه اذ يصح ان يقال رأسا ان اختيار الاشارة في الاقرار

بالوهية تعالى بالنسبة الى النفي المقصود المهم به في المقام كما يصح ان يقال انه بالنسبة الى التصديق المقصود فليتدبر ( ان )



(قوله لان كل عاقل يعترف به) والدهرى المنكر لوجود الصانع ليس بعاقل والمشركون وان كانوا غير جارين على مقتضى العقل ايضا لكن سخافة رأيهم اظهر (قوله ولقائل ان يقول الاستثناء نص الخ) هو مأخوذ من شرح المعنى للقائل ويمكن دفعه بان معنى سرت الى البصرة انقطع سيرى في البصرة وما يدل عليه جاوزته ليس هذا السير المحدود بالغاية بل السير الجديد ابتداء كانه قيل انتهى سيرى الى البصرة ثم سرت منها الى ماورائها فعلى قياس ذلك يصح ان يقال فى الاستثناء ايضا جاني القوم الازيد اجزاء يعنى انه لم يأت اولامع القوم وجاء بعده واما ما ذكر فى صورة الاستثناء فليس بموازن للصورة المذكور فى الغاية فلا عبرة لعدم جوازه ثم ان وجه الصحة فى الصورتين هو ان الاشارة انما تعتبر عند عدم العبارة فى خلافها فليتدبر

مع الله تعالى لان المشركين اشركوا معه غيره فيحتاج الى التنى قصدا واما اثبات الالهية لله تعالى فمفروغ عنه غير محتاج الى اثباته بالقصد لان كل عاقل يعترف به قال الله تعالى واثن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فيكفى فى اثبات ذلك الاشارة وهذا الحصر من قبيل قصر الافراد \* ولقائل ان يقول الاستثناء نص فى خروج حكم المستثنى من حكم المستثنى منه حتى ان الاثبات بطريق الضرورة \* فان قلت اذا قال الدهرى التانى للصانع لاله الا الله يحكم باسلامه بالاجماع على ان الاثبات بطريق الضرورة لا يتم فيه على اصل القاضى \* فالجواب انما يحكم باسلامه لان هذا القول يدل على التصديق لغة وعرفا يشهد بذلك قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لاله الا الله الحديث (قوله وهذا الحصر من قبيل قصر الافراد) بالنسبة الى المشرك ويجوز ان يكون قصر قلب بالنسبة الى الحاجة وقصر تعيين بالنسبة الى المتردد لكن الاول هو الانسب هكذا قيل \* فان قلت اى قسم من اقسام القصر اقصر حقيقى أم اضافى \* قلت الظاهر ان المراد هو القصر الحقيقى \* فان قلت اى نوع يقصد من الحقيقى ههنا اقصر الموصوف على الصفة أم بالعكس \* قلنا التحقيق ان المطلوب بينهما هو قصر الصفة على الموصوف فان الاله يتضمن معنى الوصف \* فان قيل فهل يجزى قصر الافراد والقلب والتعيين فى هذا النوع \* قلنا نعم \* فان قلت قد صرح بعضهم بانها لا يجزى فى القصر الحقيقى \* اجيب بحمل كلامه على انها لا يجزى فى قصر الموصوف على الصفة من الحقيقى والا فلا يتم وكلامنا فى قصر الصفة على الموصوف \* فان قيل فهل يمكن قولنا لاله الا الله بدون اعتبار الافراد والقلب والتعيين \* قيل يمكن اذا كان المخاطب بهذا القول موافقا للمتكلم فى مضمون هذا القول كما اذا كان المتكلم خاطب به نفسه سلوكا فى طريق التجريد \* فان قيل فهل يجوز ان يكون القصر هنا اضافيا \* قيل يجوز اذا كان المراد من الوجود هنا مطلق الوجود وسلط التنى على وجود ماعدا المستثنى فان الوجود منقضى عن ممتنع الوجود لاعن تمكن الوجود واما اذا كان المراد من الوجود الواجب فلا يكون القصر الاحقيقيا فتأمل (قوله ولقائل ان يقول الاستثناء نص الخ) حاصل هذا السؤال انه لا يصح جعل الاستثناء بمنزلة الغاية لانه لو صح لجاز ان يثبت معه مثل حكم المستثنى منه كما يجوز مثله فى الغاية وهو ممنوع كما ذكره الشارح والجواب اننا لانسلم انه نص فى الخروج لاستحالة دخول زيد فى قولك جاني القوم الازيدا فى حكم الجبى ثم الخروج عنه بل هو مانع من الدخول على معنى انه لولا لكان داخلا وانما لا يصح عنده حكمه معه



( قوله ولقائل ان يقول انما لم يجز استثناء الخ ) هو مأخوذ من شرح المغنى للقائى وقد اجاب عنه المولى الفنارى بانه لا وجه للفرق بينهما بذلك والا لادى استثناء البعض ايضا الى التناقض ولان اختلاف الزمان مشترك اذ تخلل العمل ليس بالازم للاختلاف الذى يدفع التناقض على ما هو له ( قوله ٧٠٠ ) بان لا يكون المستثنى من جنس الاول

لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ان يقال جاءنى القوم الا زيدا فانه جاء الجواب عن الشافى ان ما يكون بطريق المعارضة يستوى فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كبعثه ولم يستو البعض والكل فى الاستثناء فان استثناء الكل باطل اتفاقا لا يقال انما لم يجز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل فلو قال اوصيت بثلث مالى الا ثلث مالى فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شئ يكون الكلام عبارة عنه \* ولقائل ان يقول انما لم يجز استثناء الكل لتأديه الى التناقض وهو غير معقول بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان ( وهو ) اى ما يطلق عليه لفظ الاستثناء ( نون متصل وهو الاصل ) اى الحقيقة ( ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه من الصدر ) اى صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز

فيه كلام لان نحو قولك جاءنى القوم الا زيدا مشيرا بالقوم الى جماعة خالية عن زيد استثناء منقطع على ما نطق به كتب هذا الفن والنحو ولا يشمله ما ذكره قول المصنف ما لا يصح استخراجه من الصدر شامل له فلا وجه لافساده بالتخصيص المذكور اللهم الا ان يجعل على التمثيل ( قوله واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز ) قال فى التلويح قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما الاستثناء حقيقة اصطلاحية فى القسمين بلا نزاع انتهى وعلى هذا ينبغي ان يكون المراد بقول الشارح لفظ الاستثناء صيغة الاستثناء وان كان غير ما يتبادر كما اول صاحب التلويح قول صاحب التوضيح المراد ان الاستثناء يطلق على

لانه لا يجتمع مع الماهية فانه لو صح ذلك لم يبق مانعا وانما صح ذلك فى الغاية لانها ليست بما عسى بل هى منهية للحكم لا غير وانما سببها فى ان الحكم يتقدم فى المستثنى لعدم الدليل كما يتقدم فى الغاية لعدم الدليل وما ذكره من الفرق لا يهدح فيه اذ لا يلزم من التشبيه اثبات المماثلة من كل وجه حتى يلزم ما قيل اذ هو متروك بالاجماع والالكان الاستثناء عن الغاية لامثالها ( قوله والجواب عن الشافى الخ ) هذا الزام للشافى ان الاستثناء عمله بطريق المعارضة ( قوله ان ما يكون الخ ) ما فى انما موصولة لانها اداة حصر ( قوله ولقائل ان يقول الخ ) هذا من جهة الشافى ويمكن ان يقال ان التناقض عنده فى استثناء البعض ايضا فلا يرد هذا السؤال وفى الميزان لانص عن الشافى ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة ولكن مشايخنا استدلوا على الخلاف لمسائل ولكن الصحيح انه لا خلاف فى انه بطريق المباشرة لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فى الحقيقة لانه يظهر اثر الخلاف فى المسائل والله اعلم بحقيقة الحال ( قوله اى الحقيقة ) وهو ما كان من جنس الاول لولا الاستثناء اى صيغته فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية فى القسمين

معنيين احدهما بطريق الحقيقة والثانى بطريق المجاز حيث قال هو محمول على ان الاستثناء اى (على)

الصيغة التى يطلق عليها هذا اللفظ مجاز فى المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة انتهى لكن كلام صاحب الكشف حيث قال والمراد ان اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز



صريح في خلاف ما حققه  
 والتصدى لتأويله ايضا  
 خروج عن الانصاف  
 فتسدير (قوله اى جملا)  
 قال الرضى وقد تطلق  
 الكلمة على الجمل مجازا  
 (قوله اى جميع ما تقدم  
 ذكره) قال في التسليم  
 لاخلاف في جواز رده الى  
 الجميع والاخير خاصة  
 وانما الخلاف في الظهور  
 عند الاطلاق (قوله  
 والجامع كون كل واحد  
 منهما مانعا للحكم) هذا  
 الكلام بعد قوله كالشرط  
 لغوا لامفادله اصلا

(قوله فعلى هذا يكون  
 الاستثناء متصلا) نعم يكون  
 كذلك ولكن بعد تغليب  
 من لا يعلم على من يعلم  
 في اطلاق ما على الكل  
 (قوله اى جميع ما تقدم  
 ذكره) تفسير لايجدى نفعا  
 والمفيد ان يقال اى كل  
 واحدة من اجل كإقال  
 المضد ليستفاد من مثال  
 الشارح وجوب اربعمائة  
 درهم لزيد واربعائة  
 درهم لكرى واخرى لخالد  
 لان يجب لمجموعهم ثلاثة  
 آلاف درهم الاستمائة

(جعل مبتداً) حكمه بخلاف حكم الاول (قال الله تعالى) افرأيت ما كنتم تعبدون  
 اتم وآباءكم الاقدمون (فانهم عدو لى الارب العالمين \* اى لكن رب العالمين)  
 فانى اعبدوه واعظمه فالاستثناء منقطع والعدو يقع على الجمع قال الزجاج يحتمل  
 ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع ما عبدتم عدو لى الا  
 رب العالمين فانى لم أتبرأ من عبادته وأتبرأ مما تعبدون من دونه فعلى هذا يكون  
 الاستثناء متصلا (والاستثناء متى تعقب كلمات) اى جملا (معطوفة) صفة  
 كلمات او حال (بعضها على بعض ينصرف الى الجميع) اى جميع ما تقدم ذكره  
 كقوله لزيد على الف درهم ول بكر على الف درهم وخالد على الف درهم  
 الاستمائة (كالشرط) اى كما ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق  
 الكل به كالم لو قال عبدى حر وامراتى طالق وعلى حج ان دخلت  
 هذه الدار (عند الشافى) بناء على اصله انه معارض مانع للحكم المتقدم  
 كالشرط والجامع كون كل واحد منهما مانعا للحكم (وعندنا) ينصرف  
 (الى ما يليه) لان الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون  
 عاملا في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله

على سبيل الاشتراك واماصيغة الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها  
 موضوعة للاخراج ولاخراج عنه لان الصدر لم يتناول وقيل حقيقة فيهما ثم  
 قيل انه موضوع للقدر المشترك بينهما فيكون متواطئا وقيل انه موضوع لكل  
 واحد على حدة فيكون مشتركا لفظيا (قوله جعل مبتداً) معنى المنقطع يجعل  
 بمنزلة كلام مبتداً حكمه بخلاف حكم الاول اذ لاتعلق له باول الكلام الا  
 من حيث الصورة ويكون حرف الاستثناء بمعنى لكن ولا بد لصحة الاستثناء  
 المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه بان يتنى من المستثنى الذى ثبت للمستثنى  
 منه او يكون المستثنى نفسه حكما مخالفا للمستثنى منه نحو مانع الا  
 ماضر فلا يقال ما جافى زيد الا ان الجوهر الفرد حق اذلا مخالفة بينهما  
 (قوله الزجاج الخ) حاصله انه يمكن الاستثناء فى الآية منقطعاً ومتصلاً فان القوم ان  
 كانوا يعبدون الاصنام خاصة فهو منقطع وان كانوا يعبدونهم ويعبدون الله فهو  
 متصل ويخل المعنى الى انهم لما سواوا فى العبادة بين الله والاصنام اعلمهم بانه  
 قد تبرأ مما يعبدون الا الله تعالى فانه لم يتبرأ عن عبادته (قوله معطوفة  
 بعضها على بعض) اى بواو العطف حتى لو لم تكن الحمل متعاطفة او كانت  
 متعاطفة بغير الواو فانه لاخلاف فى صرف الاستثناء الى الكل (قوله وعندنا  
 ينصرف الى ما يليه الخ) وما يظهر فيه نمرة الخلاف بيننا وبين الشافى



ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخير  
 ( بخلاف الشرط لانه مبدل ) للحكم المتقدم فلا يخرج به اصل الكلام من  
 ان يكون تاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر نزول العلق  
 في محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه يبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط  
 ومطلق العطف يقتضى الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط في جميع  
 ما سبق ذكره ( او بيان ضرورة ) اى القسم الرابع من اقسام البيان ببيان  
 الضرورة اى البيان الحاصل لاجل الضرورة ( وهو نوع ببيان يقع بمالم  
 يوضع له ) اى للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق وهذا لم يقع للبيان به  
 بل بالسكوت عنه فوقع البيان اذن بما لم يوضع للبيان ( وهو ) اى بيان

قوله والذين يرمون المحصنات ثم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا  
 لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا وان الاستثناء وقع بعد  
 ثلاث حمل في الاولى منهن الامر بالجلد وفي الثانية النهى عن قبول الشهادة  
 وفي الثالثة الخبر بالفسق فعنده تقبل شهادة القاذف بعد التوبة وعندنا لا تقبل  
 مع الاتفاق منا ومنهم في ان الاستثناء لا يرجع الى الجملة التى فيها الامر بالجلد  
 لكونه حق الآدمى فلا يسقط بالتوبة ﴿ قوله بخلاف الشرط لانه مبدل الخ ﴾ لقائل  
 ان يقول المراد من التبديل لا يخلو اما ان يكون هو التغيير او لا لسبيل الى الثانى  
 لانه من بيان التغيير ولا الى الاول لانه يلزم ان يكون مثل الاستثناء ويمكن ان  
 يجاب بان المراد به الاول لانه ليس بنسخ ولا يلزم ما ذكرتم لان الاستثناء بغير  
 الحكم فيخرج اصل الكلام عن العاملة فى البعض والشرط وان غير لم يخرج  
 اصل الكلام عن العمل فان قيل ان اردتم انه لا يخرج حال التكلم فليس  
 بصحيح لان مذهبكم ان المعلق بالشرط لا ينعقد سببا عند التكلم وان اردتم  
 حال وجود الشرط فليس بمبدل ايضا \* اجيب بانه لا يخرج حال وجود  
 الشرط ولا يلزم ان يكون مبدلا حينئذ بل هو مبدل حال التكلم فان قول الرجل  
 انت طالق يقتضى وقوع الطلاق فى الحال واذا انتفى الشرط اليه غير الحكم الى  
 وقت الدخول فهو وان اخرج الكلام عن العمل ابتداء لكنه لم يخرج انتهاء  
 بخلاف الاستثناء فانه ليس له حالتان فيكون محرجا فى كل حال ( قوله اى  
 البيان الحاصل لاجل الضرورة ) المناسب ان يقول البيان الحاصل بسبب  
 الضرورة لانهم قالوا الاضافة فى بيان الضرورة اضافة الشيء الى سببه لانه سعى  
 بيان الضرورة لكونه سببا عنها فالاولى ان يحمل الاضافة بالسببية بالعلية اللهم

( قوله وانما يتبدل به الحكم )  
 جعل المصنف الشرط  
 ههنا بيان تبديل مخالف  
 لعمده اياه فيما سبق من قسم  
 بيان التغيير متابعا للامام  
 فخر الاسلام واصل  
 ذلك ان المسئلة المذكورة  
 ههنا ليست بمذكورة  
 فى اصول فخر الاسلام  
 بل هى مأخوذة من  
 اصول شمس الائمة  
 ومذهبه ان الشرط بيان  
 تبديل لا بيان تغيير فاتبع  
 المصنف اثره فى ذلك ولم  
 يغير كلامه على ان صاحب  
 الكشف قال التحقيق  
 ان هذا الاختلاف فى العبارة  
 دون المعنى ( قوله اى  
 البيان الحاصل لاجل  
 الضرورة ) قال صاحب  
 الكشف اضافة البيان  
 للضرورة من قبيل اضافة  
 الشيء الى سببه واما الى  
 غيره فمن قبيل اضافة  
 الجنس الى نوعه كعلم  
 الطب ( قوله بل بالسكوت  
 عنه ) لو اسقط عبارة عنه  
 لكان اظها

( قوله بل بالسكوت عنه )  
 لاحاجة الى عنه



(قوله على تقدير ان يكون  
البيان فعل المبين) قال في  
التحقيق هنا امور ثلاثة  
اعلام اى تبين ودليل يحصل  
به الاعلام وعلم يحصل من  
الدليل ولفظ البيان يطلق  
على كل واحد في هذه  
المعاني الثلاثة

( قوله هذا على تقدير  
ان يكون البيان فعل  
المبين ) هذا هو الملائم  
لقول المصنف وهو اما  
ان يكون بيان تقرير وهو  
توكيد الكلام الخ (قوله)  
ثم تخصيص الام بالثالث  
صنار بيانا لكون الاب  
يستحق الباقي) اقول هذا  
وحده لم يصير بيانا لذلك  
وكذا مجرد السكوت عن  
نصيب الاب لم يصير بيانا له  
بل صدر الكلام اوجب  
الشركة بينهما وعجزه  
اوجب اختصاصها بالثالث  
فكان ذلك كله بيانا لما ذكر  
والمراد بكون هذا القسم  
في حكم المنطوق انه يعلم  
بعمونة المنطوق لا بمجرد  
السكوت كما افاده القآنى  
وكذا المراد بكون مقسمه  
بيانا بالسكوت كونه بيانا به  
في الجملة ولو بعمونة منطوق

الضرورة على اربعة اقسام بالاستقراء ( اما ان يكون في حكم المنطوق ) اى  
في حكم النطق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه حينئذ يكون  
هو النطق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب ان يجعل البيان الضرورى  
في حكم ما هو بيان غير ضرورى وهو النطق وان جعل البيان عبارة عن الامر  
الذى يحصل به الاظهار كما قال به بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقى  
لا المصدرى لانه حينئذ يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود لافعل  
المتكلم وهو تكلمه به وعلى هذا يصح جعل البيان الضرورى الذى ليس  
بمنطوق في حكم البيان الذى هو منطوق ( كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه  
الثالث ) صدر الكلام اوجب الشركة المطلقة من جهة ان الميراث اضيف اليهما  
من غير بيان نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثالث صار بيانا لكون الاب

الا ان يقال السبب هنا في معنى العلة **قوله** وهو اربعة اقسام بالاستقراء \*  
هو ما في حكم المنطوق وما يثبت بدلالة حال الساكت وما يثبت لضرورة دفع الضرور  
وما يثبت لضرورة طول الكلام **( قوله اى في حكم النطق )** وقع في التحقيق ايضا مثل  
هذه العبارة واعترض عليه بانه لاضرورة يستدعى الى العدول عن المنطوق  
الى النطق لان ولاية النافى لو كان منطوقا كان بيانا لاستحقاق الباقي لان  
البيان كما يطلق على الاعلام وعلى العلم فيطلق على الدليل الذى يحصل به العلم  
كما ذكرناه في اول فصل البيان فاذا لم يكن منطوقا بل كان مسكوتا عنه بعد تقدم  
ورثه ابواه فلامه الثالث فهم ذلك بصدر الكلام لا بمحض السكوت فكان ولاية  
الباقي في حكم المنطوق وهذا وجه احسن فلا ضرورة الى العدول \* واجيب  
بان هذا الاعتراض بناء على ماتوهم ان الشارح فسر المنطوق بالنطق على معنى  
اما ان يكون في حكم النطق وليس كذلك بل بين منطوقيته بقوله اى النطق  
يرفع القاف يدل على حكم المسكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق واراد بالنطق  
التكلم بصدر الكلام مع بيان نصيب الام انتهى وانت ترى ان هذا الشارح  
جعله تغيرا على تقدير جعل البيان فعل المبين وهو الاعلام وهو ظاهر اما  
النطق اذا جعل عبارة عن الامر الذى يحصل به الاظهار اى الدليل الذى  
يحصل به العلم كما هو قول اكثر الفقهاء والمتكلمين فيكون المنطوق بمعناه الحقيقى  
لانه المصدر فلا يحتاج حينئذ الى تفسيره بالنطق تعامله فهم **( قوله**  
صدر الكلام ) اى وهو قوله تعالى وورثه ابواه **( قوله** ثم تخصيص الام  
بالثالث ) بقوله فلامه الثالث دل على ان الاب يستحق الباقي ضرورة لعدم تصرف  
آخر سواه ولان الباقي لو لم يكن الاب لبقى نصيبه مجهولا وهو مخالف لسوق



يستحق الباقي ضرورة ( او ثبت ) البيان ( بدلالة حال المتكلم

الكلام اذ هو مسبوق لبيان نصيب الابوين فيكون الباقي للاب ثابت بالمجموع من اثبات الشركة بين الابوين وبيان نصيب الام والسكوت عن نصيب الاب اذ هو في قوة ان يقال فلان الثلث ولا يبيه مابق لان اثبات الشركة على وجه الاختصاص بالشركتين وتعيين نصيب احدهما تعيين لنصيب الآخر بالضرورة واعترض بانه لا مدخل للسكوت في عرفان نصيب الاب اصلا وانما عرف بانبات الشركة وذكر نصيب الام فقط واجيب بان للسكوت مدخلا فيه لان الموضوع للبيان هو الكلام والسكوت ينا فيه الا ان في بعض المواضع اخذ السكوت حكم الكلام لدليل دل عليه فصار كأن الكلام وجه تقديره ثم لاشك ان التكلم بنصيب الاب ليس بوجود هنا بل هو مسكوت عنه وان الكلام الاول ليس ببيان لنصيبه بالوضع ولا بالاستعارة ولكن يلزم منه ان يكون نصيبه الباقي فاخذ هذا السكوت حكم البيان والتكلم بهذه لدلالة ونظير هذا النوع من التفهيمات اذا قال رب المال للمضارب ضاربتك على ان يكون لك نصف الربح وسكت عن نصيب نفسه او بالعكس لثبوت الشركة بينهما بصدر الكلام وهو عقد المضاربة لانه عقد شركة في الربح والاصل في المسال المشترك اذا بين نصيب احد الشريكين يكون بيانا لنصيب الآخر كما تقدم في نصيب الاب فان قال مثلالى نصف الربح كانه قال ولك مابق كما لو صرح بذلك **قوله** او ثبت بدلالة حال المتكلم هو مجاز اى بدلالة حال الساكت الشاهد وكانه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمي نفسه متكلما كذا ذكره بعض المحققين واعترض بان المراد من المتكلم هنا الذى من شأنه ان يتكلم اذ لو لم يكن من شأنه ان يتكلم لما كان سكوته دليلا على الحقيقة وهذه الفائدة لا تحصل اذا فسر المتكلم بالساکت واجيب بان ما ذكر مجاز ايضا \* وقوله من شأنه ان يتكلم بيان مجوز المجاز وهو ساكت حقيقة فلا بد من تفسيره بالساکت اولا لانه في بيان دلالة السكوت عند معاينة امر ثم بيان مجوز المجاز باى وجه تيسر وما ذكره بعض المحققين في بيان وجه المجاز وجه حسن وما ذكره هذا المعترض وجه آخر ولا تنافي بين الوجهين الا ان الاول امر خاص وهذا امر عام او من شأن كل انسان ان يتكلم فكان الاول اولى لانسلم ان المراد من شأنه ان اراد من شأنه ان يتكلم لانه انسان فذلك لا يوجب لان تكون سكوته بيانا وان اراد من شأنه ان يتكلم في هذه الصورة فذلك غير مسلم لان من شأنه التكلم اذا رأى مخالفا لذاته اما اذا رأى موافقا له فلانسلم ان من شأنه ان يتكلم

(قوله بدلالة حال المتكلم)  
المراد بالمتكلم القادر على  
التكلم لا الناطق واحترز  
به عن لا يقدر على التكلم  
كالاخرس فان سكوته  
لا يدل على الحقيقة فظهر  
بهذا ضعف ما قيل الصواب  
ان يقال الساكت قاله  
القاآنى



كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه) من قول او فعل (عن التغيير) فذلك يدل على حقيقة ذلك الامر لقوله عليه الصلاة والسلام الساكت عن الحق شيطان اخرس فكذلك سكوت الصحابة وذلك مشروط بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما لانه لو كان غير مسلم كالسكوت عند مضي اليهود الى الكنيسة لا يكون بيانا لشرعيته مثاله ما روي انه ابقت امة واتت بعض القبائل فتروجها رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاهما فرفع ذلك الى عمر فقضى بها لمولاهما وقضى على الاب ان يفدى الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكوتوا عن ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور فخل ذلك محل

﴿قوله كسكوت صاحب الشرع الخ﴾ وفي بعض نسخ اصول الفقه ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلا يخلو اما ان يكون من الافعال والاقوال التي سبق من النبي صلى الله عليه وسلم النهي عنها وتحريمها ومن المباشرة الاصرار عليها او اعتقادا باختها او لا يكون كذلك فان كان الاول كسكوته عن رؤيته كافرنا يمضى الى كنيسة فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النهي منسوخا بالاتفاق وان كان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره يدل على الجواز ونفي الجرح وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهبت طائفة الى ان تقريره لا يدل على الجواز والنسخ (قوله فذلك يدل على حقيقة الامر) لان بيان المشروع واجب على الرسول عليه الصلاة والسلام لكونه مبعوثا للبيان فلا يجوز منه ترك الواجب لانه حرام في حق غير النبي صلى الله عليه وسلم مع القدرة فلهذا جعل سكوته اذا ناله فكيف في حقه مع قوله عليه السلام الساكت عن الحق شيطان اخرس وفيه ايضا تأخير البيان عن وقت الحاجة وانه غير جائز بالاجماع الا عند من جوز التكليف بالحال (قوله وكان ذلك بمحضر من الصحابة) رضى الله عنهم فكان بالاجماع منهم على الحكم بردها ويكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب الفقر وسكوتوا عن بيان قيمة منفعة ولد المغرور ووجوبها للمستحق على المغرور فخل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد عن العقد او شبهته بدلالة حالهم فان الموضع موضع الحاجة الى البيان لان المستحق طالب حكم الحادثة وهو جاهل به وكانت هذه الحادثة اول حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مما لم يسمعوا فيها نصا فكان يجب عليهم البيان والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي ولا يقال انما سكوتوا عن بيان

(قوله فكذلك سكوت الصحابة) يعني انه ايضا مما يدل بدلالة حال المتكلم ثم ان قوله وذلك مشروط الخ يعنى القسمين فما يقتضيه حسن الترتيب عدم توسطه بين سكوت الصحابة ومثاله فتدبر (قوله ومنفعة ولد المغرور) وهو في امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق وولده هذا حر بالقيمة كذا في التحقيق



الاجماع على ان المنافع لاتضمن بالاتلاف المجرد ( او يثبت ضرورة دفع الغرور ) عن الناس ( كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشترى ) فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا دفعا للغرور عن معامل العبد وقال الشافعي لا يكون اذنا له لان سكوته يحتمل ان يكون للرضاء بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة ( او يثبت ) اى القسم الرابع من بيان الضرورة ما يثبت ( ضرورة طول الكلام كقوله له على مائة ودرهم ) جعل العطف بيانا بان المائة من جنس المعطوف وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان

قيمة المنفعة لان الولد كان صغيرا لم تكن له منفعة لانا نقول قد ثبت في الروايات كلها انهم سكتوا عن تقويم منافعه فدل على ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا ﴿ قوله كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع ويشترى الخ ﴾ مالم يمس من ضرورات الخدمة فانه يكون اذنا له في التجارة عندنا دفعا للغرور عن الناس وذلك لان الناس يعاملون العبد ولا يمتنعون من ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكنا فاذا لحقه دين ثم قال المولى كان محجورا متأخر الديون الى وقت عتقه ولا يدري متى يعتق وهل يعتق اولا فهو غير معلوم فيلزم اتواء حقوقهم ويلاحقهم من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غارا لهم ودفع الغرور الضرر واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ومن غشنا فليس منا وقال الشافعي رضى الله عنه لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا وان يكون لفرط الغيظ وعدم الالتفات اليه وقلة الموالاته فيصرفه لعلمه انه محجور عن ذلك شرعا والمحتمل لا يكون حجة قلنا نعم ولكن الغالب في العرف ترجح جانب الرضى لنشر العادة فيما بين الناس بذلك ومن هذا القبيل رضى الشفيع بسكوته عند العلم بالبيع فانه يستدل بسكوته عن الطلب على ترك الشفعة ويجعل ردا للشفعة كالتنصيص على اسقاطها بصريح النطق وان لم يكن السكوت موضوعا للبيان بل ضده دفعا للغرور والضرر عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف في المشتري فاذا لم يجعل سكوت الشفيع اسقاطا للشفعة فاما ان يمتنع المشتري من التصرف او يتصرف البعض تصرفه ولا يخفى ما فيها من الضرر ﴿ قوله او يثبت ضرورة طول الكلام ﴾ هذا اصل متفق عليه بيننا وبين الشافعي رضى الله عنه وانما خالفنا في العدد المبهم اذا عطف عليه ما هو بين في نفسه وفيما كان من المقدرات كالمكيل والموزون كالتقير من الحنطة والقنطار من الزيت هل يكون هذا العطف بيانا للعدد المبهم اولا فنحننا يكون بيان فيكون من هذا الاصل وعنده لا يكون بيانا له فلا يكون منه اى من هذا الاصل فقول القائل لفلان على مائة

( قوله لاتضمن بالاتلاف المجرد ) يعنى بدون العقد او شبهته

( قوله لان سكوته يحتمل الخ ) قلنا يترجح جانب الرضى بدلالة العرف والعادة في ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهى ويرد عليه والاظهر ان هذا القسم يتدرج في القسم الثانى قاله التفتازانى



( قوله وهذا فيما ثبت في الذمة في المعاملات ) اى في عامتها حالا او مؤجلا بخلاف مثل الثوب فانه انما ثبت في الذمة في عقد خاص وهو السلم ﴿ ٧٠٧ ﴾ كالجنى ( قوله اى التبديل هو النسخ ) فيه كلام اذا يتعلق

بذكر المعنى اللغوى للفظ التبديل ههنا غرض وليس

( قوله في قولهم مائة وعشرة

دراهم ) ومثله مائة وعشرة

اثواب وكلاهما سواء في قياس

مائة ودرهم عليهما بخلاف

مائة وثوب والاصل في ذلك

ماتبه عليه صاحب التوضيح

من انه اذا ذكر بعد المائة

عدد مضافا نحو مائة وثلاثة

اثواب فان الآخر بيان

للمائة بالاتفاق او كان

بعدها شيء من المقدرات

كالدرهم والقفيز فهو بيان

لها عندنا قياسا على ذلك

العدد والجماع كونهما

مقدارين اما اذا كان بعدها

شيء غير مقدار كالثوب

والعبد فليس ببيان لها

الاتفاق اقول ومن صور

الاتفاق على ما في شرح

المغنى للقاءنى نحو على احد

وعشرون درهما فدرهما

فيه بيان للمعطوف

عليه اتفاقا وان لم يكن

ثم اضافة اليه ( قوله وهو

النسخ ) الضمير عائذ الى

بيان التبديل كما يدل عليه

قول صاحب المغنى واما بيان

التبديل فهو النسخ فيكون

المائة لانها مبهمة والعطف لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف المغايرة  
ولنا ان قوله ودرهم جعل بيانا عادة فان الناس اعتادوا حذف التفسير  
عن المعطوف عليه في العدد اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير  
عن المعطوف عليه في قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك ان الكيل دراهم  
طلبا للإيجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب  
بكثرة اسبابه وهذا فيما ثبت في الذمة في المعاملات كالمكيل والموزون ( بخلاف  
قوله له على مائة وثوب ) فان الثوب لا يثبت في الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبها  
فلا يتحقق الضرورة فلم يجعل الثوب بيانا للمائة ( او بيان تبدال ) هذا معطوف  
على خبر كان في قوله وهو اما ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم الخامس  
( وهو النسخ ) اى التبديل هو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية

و درهم او مائة ودينار او مائة وقفيز حنطة او مائة وقنطار زيت يكون عندنا اقرارا  
بمجموع المقر به من المعطوف عليه من جنس واحد هو من جنس المقر المعطوف وعنده  
يكون اقرارا بالمفسر فيلزمه تفسيره بما سئله لانه قد ابهم الاقرار بمائة ولم يعقبه  
بما يصلح بيانا له لان المعطوف لم يوضع للتفسير لغة اذ العطف موضوع للمغايرة  
حتى امتنع عطف الشيء على نفسه والتفسير موضوع لعدمها حتى كان البيان  
عين المبين فاذا لا يصلح العطف للبيان وضما والازم ان يكون بيانا في قوله  
له على مائة وثوب او مائة وشاة او مائة وعبد لتحقق العطف الموجب له  
وليس كذلك ما نحن فيه فلنا نعم وهو القياس ان قلنا بذلك من حيث  
الوضع ولكننا لم نقل به وانما ابتناه من حيث العرف استحسانا وذلك لان العادة  
قد جرت في استعمال المقدرات التي ثبت في الذم في معاملات الناس بالابتغاء  
بذكر المعطوف المفسر في بيان المعطوف عليه المبهم تحقيرا واحتراما عن طول  
الكلام فيما كثر استعماله ﴿ قوله بخلاف قوله له على مائة وثوب ﴾ ونحوه مما  
ليس من المقدرات في شيء ولم يوجد فيه كثرة الاستعمال في شيء ولا يجب  
في الذمة الا في عقد خاص كالسلم او ما في معناه كالبيع بالشاة الموصوفة الى اجل  
لعدم العرف فيه فالفارق حينئذ بين المقدرات وغيرها انما هو العرف فان سلمه  
الشافعي تم الالزام والافلاب من اثباته مع الخصم من دليل غيره فلو قال في اقراره له  
على مائة وثلاثة اثواب او مائة وثلاث دراهم كانت المائة من جنس ما عطف  
عليها ولزمه المجموع بالاتفاق لانه عطف احد المبهم على الآخر ثم فسره فينصرف التفسير  
اليهما لاحتياجهما الى البيان ( قوله التبديل هو النسخ في اللغة الخ ) قيل

المراد به النسخ الاصطلاحى لا اللغوى كما ظن على انه لو اراد اللغوى لم يعرفه بما هو تعريف الاصطلاحى وكون هو  
الاول عائذ الى التبديل مع كون النسخ لغويا وكون هو الثانى عائذ الى بيان التبديل خلاف الظاهر فلا تعتمد



من دأب المصنف ثم ان اراد بالنسخ الذي فسر به المعنى اللغوي للتبديل المعنى اللغوي له فهو تفسير بالاخفى لان المعنى اللغوي للتبديل يعرفه كل احد بخلاف المعنى اللغوي للنسخ حتى اختلف في تعيينه الفحول ولذا قال المصنف في الشرح النسخ في اللغة التبديل يقال نسخت الرسوم الظل الأري كيف عكس ذلك وان اراد به المعنى الشرعي كما هو الظاهر من قوله واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ فلان لم يحتمه ولا يدل عليه الآية المذكورة ولا تفسيرها المذكور لان المذكور فيها ليس مطلق التبديل والكلام ٧٠٨ فيه والحق ما في شرح جلال

مكان آية واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ فسمى النسخ تبديلا ومعناه ان يزول شيء فيخلفه غيره ومعناه الشرعي ما صرح به المصنف ( وهو بيان لمدة الحكم المطلق )

في الفرق بينهما ان الاول رفع الحكم ببطلان والثاني تارة يكون بلا بدل لتحریم نكاح الاخت وحرمة الحجر ونارة يكون ببطلان كالتساخ التوجه لبيت المقدس وعلى هذا لا يصح تفسير التبديل بالنسخ لان الاخص لا يفسر بالاعم ويجب ان لا ينسخ بان الاصل الاخص لا ينسخ لان الاصل هو الحق ولا ينسخ ان تحريم الاخت وحرمة الحجر بلا بدل لانها كانت اولا حلالا ثم بدل بالحرمه فهي بدل عن الحل وكذا نكاح الاخت كان اولا حلالا ثم نسخ بالحرمه فهي بدل عن الحل اذ بدل الشيء غيره يؤيده قوله تعالى ما ننسخ من آية الآية ثم النسخ في اللغة يستعمل لمعنيين احدهما الازالة والاعدام يقال نسخت الشمس الظل اذا ازالته ومنه تناسخ القرون والازمنة وثانيها النقل والتحويل من مكان الى آخر ومن حالة الى اخرى مع بقائه في نفسه يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من حليه الى آخر ومنه مناسخات الموارث لانتقال المال من وارث الى آخر ونسخ الكتاب كذلك ( قوله ومعناه الشرعي ما صرح به المؤلف الخ ) هذا ما اختاره فخر الاسلام وقيل هو رفع حكم شرعي بنص متأخر واعتراض بان ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل ايا ما كان لارفع وايضا الحكم وتعلقه العلمي قديما لا يقبلان الرفع واجيب بانه ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل يعني انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون واذا كان للنسخ جهتان جهة البيان وجهة الرفع فيجوز اعتبار كل جهة في تعريفه فيجوز ان يحد ايضا بانه رفع حكم شرعي بنص متأخر واما سببه فالابتلاء واما ركنه فالبيان المذكور

الدين التبانى حيث قال اى القسم الخامس من اقسام البيان بيان تبديل وعرفه المصنف بانه نسخ فيكون تعريفا لفظيا ثم عرف النسخ بانه بيان الخ وتحقيق ذلك انه لما جرى مساق الكلام ههنا على تسمية هذا القسم ببيان التبديل وبما يتوهم الناظر ان يكون ذلك شيئا آخر غير النسخ لان التعبير عنه ببيان التبديل ليس مشهورا كشهرة تسميته بالنسخ نبه اولا على انه مرادف للنسخ ثم اشار الى تفسيره على ان في قوله وهو النسخ تبيينه من اول الامر على ان بيان التبديل منحصر في النسخ وليس الشرط بداخل فيه كما قال بعضهم على ما بهنالك عليه قياسا

( قوله وهو بيان لمدة الحكم المطلق ) مذهب المصنف هو مذهب من قال انه بيان انتهاء الحكم ( في ) الشرعي الذي في تقدير او هانما استمراره بطريق من صاحب الوحي متأخر وقد احتراز بالشرعي عن انتهاء الاحكام العقلية التي يعبر عنها بالمباحث بحكم الاصل فان ذلك لا يسمى نسخا بالاجماع وبقوله الذي في تقدير او هانما استمراره عن الحكم فانه لا يسمى نسخا وبقوله بطريق من صاحب الوحي عن زوال الحكم بالمعجز والموت فان ذلك لا يسمى نسخا وبقوله متأخر عن تقييد الحكم بالغاية والشرط والاستثناء لانه ليس بمتراف عنه وبهذا يظهر ان المصنف اخل بتقييد الشرعي الا ان يدعى انه اذا اطلق فيما بين اهل هذا العلم فلمراد به الشرعي فيردانهم



اي بيان انتهاء مدة الحكم الشرعي احترز بقوله المصنف عن حكم مقيد بتأييد  
او تأقيت فانه لا يصح نسخه قبله ( الذي كان معلوما عند الله تعالى ) انه  
ينتهي في وقت كذا ( الا انه اطلقه ) اي لم يبين تأقيت الحكم المنسوخ  
( فصار ظاهره ) اي ظاهر الحكم المنسوخ ( البقاء في حق البشر فكان )  
النسخ ( تبديلا في حقنا ) ورفعا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار ( بيانا  
محضا في حق صاحب الشرع ) الحاصل ان النسخ فيه جهتان ففي  
حق الله تعالى بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى التبديل لانه  
كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا بالنسخ فكان النسخ بالنسبة  
الى علمه تعالى ميئا للمدة لارافعا لان الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه  
وهنا البقاء بالنسبة الى علمه تعالى محال لانه خلاف معلومه وفي حق البشر  
تبديل لانه زال ما كان ظاهر الثبوت وخلفه شيء آخر وهذا على مثال القتل  
لانه بيان انتهاء اجل المقتول عند الله تعالى لان المقتول ميت بانقضاء اجله  
عند اهل السنة والجماعة اذ لاجل له سواء وفي حق العباد تبديل وتغيير  
وقطع للحياة المظنون استمرارها لولا القتل فلماذا يترتب عليه القصاص وسائر  
الاحكام لانا امرنا بادارة الاحكام على الظواهر ( وهو جائز عندنا

كما يطلقونه على المحكوم به  
في هذا المقام يطلقونه على  
خطاب رب العالمين جل  
جلاله المتعلق بفعل  
المكلف من حيث هو  
مكلف في غيره ولا بد من  
قرينة فإين هي فيجاب بان  
القرينة عدم اقتضاء العقل  
نسخه بالمعنى الثاني لانه  
الكلام النفسى الازلى  
القائم بذاته سبحانه وتعالى  
واخل ايضا بالقيدين  
الاخيرين بخلاف الثاني  
فانه لم يخل به اذ يفيد مقاده  
قيد المطلق واما قوله الذي  
كان معلوما عند الله سبحانه  
الا انه اطلقه فصار ظاهره  
البقاء في حق البشر  
فانما ذكره ليكون صفة  
كاشفة للمطلق و اراد بكونه  
معلوما لله تعالى كونه انتهائه  
معلوما لله تعالى بقرينة قوله  
الا انه اطلقه فصار ظاهره  
البقاء في حق البشر

في الحدود سيأتي بيان صفته ومحله وشرطه وحكمه ونوعه ( قوله اي بيان  
انتهاء مدة الحكم ) المراد من الحكم المحكوم لان الحكم صفة الله تعالى القائمة بذاته  
ازلا وابدلا لا يجوز انتهاؤه وقيل المراد منه هو الحكم الحاصل المتعلق بالمكلف  
تعلق التخيير لان الحكم او تعلقه القديمان ﴿ قوله الذي كان معلوما عند الله  
تعالى ﴾ قيل لافائدة له ولأن سلم انه بيان في حق صاحب الشرع لا يجوز ان يكون بيانا  
في حقنا وكون ظاهره البقاء لا ينافي كونه بيانا واجبا اي لم يبين تأقيت الحكم  
المنسوخ للعباد مع كونه موقتا عنده ﴿ قوله فصار ظاهره البقاء في حق البشر ﴾  
لان اطلاق الامر بالشيء يوهم بقاؤه على التأييد ( قوله وهذا على مثال  
القتل الخ ) قال صاحب الميزان وهذا غير مستقيم لانه يؤدي الى القول بتعدد  
الحقوق والحق واحد في الشرعيات والعقليات جميعا عند الله تعالى وفي الواقع  
ان كلا من المتنافيين يمتنع ان يكون حقا في الواقع واجيب بان الحق وان كان  
واحدا بالنسبة الى الله فهو متعدد بالنسبة الى العباد في حق العمل حتى وجب  
على كل مجتهد ان يعمل باجتهاده ولا يقلد غيره ورد بان وجوب العمل باجتهاده  
لا يوجب كونه حقا لجواز ان يكون الاجتهاد وان كان خطأ حقيقة معفوا  
محبوبا عند الله تعالى واجيب بانه ان اريد الحق الحقيقي فسلم وان اريد كونه



(قوله وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعا الخ) فيه ما فيه والصواب وهو قوله تعالى ما نسخ من آية او نسخها  
نأت بخير منها او مثلها كما في شرح المصنف وقد جعل ذلك في الكشف دليلا على وجود النسخ  
المستلزم لجوازه عقلا ثم انه فسر النص في بعض الشروح ﴿٧١٠﴾ بالدليل على حرمة الجمع بين الاختين

بالنص) وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم عليه السلام ثم اختلف  
ذلك بغيره من الشرائع \* فان قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم مخصوصا بذلك  
القوم او موقفا بحياتهم فتحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا \* قلت  
ثبت بالتواتر امر آدم عليه السلام ولم يتقل تخصيص ولا توقيت فوجب اجراؤه  
على الاطلاق وما ذكرت من الاحتمال غير ناش عن دليل فلا يعتبر ( خلافا  
اليهود لعنهم الله ) وبعض الروافض متمسكين بان الامر يدل على حسن  
المأمور به والنسخ يدل على ضده وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور  
تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت  
كشرب الادوية فلا يلزم الجهل \* قلت لا يخفى ان هذا الجواب انما يستقيم  
على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على  
مذهب المصنف لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت

حقا في حق العمل فمنوع ﴿قوله بالنص﴾ وهو ان نكاح الاخوات الخ) فان قيل  
لم يمكن المراد من النص قوله تعالى ما نسخ من آية او نسخها نأت بخير منها او مثلها كما قيل  
فانه صريح في الجواز اجيب بان صدق الشرطية لا يقتضي جواز الطرفين ويمكن  
ان يقال بان المقدر حق بدليل ما وقع من تحويل القبلة بقوله تعالى فول وجهك  
الآية وفيه نظر لان الاحتجاج مع اليهود وهم لم يلزموا بنصوصها فلعل المراد  
من قوله النص ما ورد في التوراة ( قوله وجوابه الخ ) تقدير الجواب لانه  
لامسافة بين الحسن والقبح في وقتين كالطبيب الحاذق يأمر المريض لشرب  
الدواء في وقت ويمنعه عنه في وقت آخر لاختلاف احواله وتبدل المصلحة \* فان قيل  
الامر بذبح اسمعيل يدل على حسنه ثم نسخه قبل وجوده يدل على قبحه فيلزم  
حسن الذبح وقبحه في وقت واحد \* قلت ذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ وانما  
هو استخلاف لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء  
في قبول ما يتوجه من المكروه وذهب بعضهم الى انه نسخ ولكنه ليس من قبيل  
النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ صلاة ليلة المعراج للقطع بانه يمكن

فانه نسخ لشريعة يعقوب  
عليه السلام ولا يذهب  
عليك انه تفسير للكلام  
على خلاف مراد صاحبه  
نعم لو عم النص لجميع ما ورد  
من النصوص دليلا على  
النسخ لكان له وجه  
لكن ظاهر كلام المصنف  
في الشرح ليس ذلك (قوله  
قلت ثبت بالتواتر امر آدم  
عليه السلام) يعني بتزويج  
بناته من بنيه (قوله قلت  
لا يخفى ان هذا الجواب  
انما يستقيم الخ) كذا في شرح  
المغني للقائى وقد اجيب عنه  
بانه لا يخفى ان التمكن من  
عقد القلب شرط اتفاقا وان  
وقت التمكن منه غير وقت  
النسخ فلا يلزم اجتماع  
الحسن والقبح في وقت  
واحد على مذهبه ايضا  
واجاب عنه المولى  
القنارى بان المجتمع في  
زمان واحد في تلك  
الصورة انما هو القفلان

المأمور به والمنهى عنه لا الحسن والقبح

(من)

(قوله وهو ان نكاح اخوات كان مشروعا في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام) وكذلك جواز الاستمتاع  
بمن هو بعض من المرأا كان جائزا في شريعته فان حواء خلقت منه وحامله واليوم حرم على الذكر نكاح  
جزءه كبقته



واحد على مذهبه ﴿ ومحلّه حكم يحتمل الوجود والعدم ﴾ اى كونه مشروعا وان لا يكون ( فى نفسه ) قيده لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كالكفر وان لا يكون مشروعا كالايمان بالله لايجزى فيه النسخ ( ولم يلحق به ماينافى النسخ من توقيت ) كما يقال حرمت كذا سنة ( او تأييد ثبت نصا ) كقوله تعالى

من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج ﴿ قوله ﴾ اى النسخ الذى لم يرد عليه حكم ينبغى ان يقيد بشرعى فرعى ليخرج بالاول الاخبار الماضية والحالية والمستقبله مما يؤدى نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء وحرمة كهذا حلال وذاك حرام وبالتالي الاحكام العقلية والحسية وبالتالى الاحكام الاصلية ﴿ قوله لانه لو لم يحتمل ﴾ يعنى لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمر عدم مشروعيته فلا يحتمل النسخ وانما كان ذلك لانه لما كان بيان جهة الحكم فى الحقيقة لا بد ان يكون محله حكما يحتمل ان يكون مشروعا ولو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالايمان بالله وصفاته لاستمر مشروعيته ضرورة فلا يجوز فيه النسخ ايضا ثبت ان محل النسخ من جائزات العقول لامن واجباتها وممتنعاتها موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك لكان النسخ بيانا لمدمته ﴿ قوله ﴾ كما يقال حرمت كذا سنة ( اى مثل ان يقول الشارع حرمت الشيء الفلانى سنة او اجتهت سنة وذلك بان يكون حكما محتملا الخ قال القاضى الامام وليس بهذا النوع مثال من المنصوصات وذكر فى بعض الحواشى مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دأبا وقوله تعالى تمتعوا فى داركم ثلاثة ايام قيل وليس بمستقيم لان ذلك ليس من الاحكام والكلام فيها والاجواب عنه تزرعون بمعنى ازرعوا بدليل قوله فذروه فى سنبله وكان من الاحكام على ان المقصود ايراد المثال ثم هذا النوع لا يحتمل النسخ قبل مضي تلك المدة لانه لما وقته بالنسبة مثلا فقد اخبر بجنسه الى سنة فالنسخ قبل ذلك دليل البداء وظهور الغلط تعالى الله عن ذلك وفيه نظر لان هذا التركيب لا يزيد على صحته صوموا ثم ينسخ قبل العد ﴿ قوله ﴾ او تأييد ثبت نصا ﴿ مثل ان يقول الشارع اوجب عليكم الصوم والصلاة ابدا ولهذا كان التقييد بقوله تعالى الى يوم القيامة تأييدا لا توقيتا اذ المراد من التأييد دوام الحكم مادامت دار التكليف وهذا النوع لا يجوز نسخه اتفاقا وان نقل بعضهم لانه خلاف ليقوى دليله لان بيان التوقيت بعد التنصيص على التأييد لا يكون الاعلى جهة وجه البداء وظهور الغلط تعالى الله عن ذلك هذا اذا كان التأييد قيذا للحكم كالوجوب مثلا نحو الصوم واجب مستمر ابدا اما اذا كان قيذا للواجب مثل صوموا ابدا فذهب الجصاص والماتريدى وشمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهم من اصحابنا الى انه يجوز نسخه وذهب الجمهور الى انه لا يجوز نسخه ومال الى ذلك جماعة

(قوله وان لا يكون مشروعا كالايمان الخ) كذا فى النسخ والصواب او بدل الواو كما لا يخفى

(قوله فى نفسه قيد به) اقول ليس ضميره راجعا الى قوله فى نفسه كما يظن بل الى قوله يحتمل الوجود والعدم فى نفسه وانما قيد بقوله فى نفسه لان محل النسخ حكما يعتبر فيه امران احدهما بالنظر الى نفسه وهو كونه محتملا للمشروعية وعدمها الخ والاخر بالنظر الى غيره وهو كونه لم يلحق به ماينافى النسخ من توقيت نصا او تأييدا مطلقا



(قوله وهو ليس بمحل للنسخ) يعني فيجوز ان يكون امتناع النسخ فيه لكونه خبرا لا للتأييد والكلام فيه (قوله لانه يلزم منه البدء) هو عبارة عن الظهور بعد الخفاء من قولهم بداله الامر اذا ظهر بعد خفائه وانما امتنع عليه تعالى لان منشاء الجهل بمواقب الامور كذا في الكشف ثم ان دليل المنع مطلقا في عامة المعبرات هو ان تحقق الخبره في خبر من لا يجوز عليه الكذب والخلف ٧١٢ من الواجبات والنسخ فيه يؤدي الى

خالدين فيها ابدا لا يقال هذا خبر وهو ليس بمحل للنسخ لان مقصودنا ايراد النظر للتأييد (او دلالة) كالشرائع التي قبض عليها الرسول عليه السلام فانها مؤيدة لا تختم للنسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان نبي ولا نبي بعده قال الجمهور لا نسخ في الاخبار لانه يلزم منه البدء او الجهل بمواقب الامور ولقائل ان يقول لفظ التأييد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام كما يقال الازم الغريم ابدا وقلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع ويتبين ب ورود النسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالنصوص التي تدل على خلود القساق في النار الى هنا كلام شارح المغني منصور القاتني ويمكن ان يجاب عنه بان حقيقة التأييد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض منها مجاز لا مساغ له بدون القرينة وقال بعض يجوز النسخ في الاخبار التي تكون في المستقبل لا في الماضي كقوله تعالى لا آدم ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى نسخ بقوله تعالى فبدت لهما سواتهما وجوابه ان قوله تعالى ان لا تجوع فيها من باب التقييد

الكذب والخلف فلا يجوز وما ذكره الشارح هو دليل لتزييف قول من قال انه يجوز في الاخبار التي في المستقبل كما سيحجى الا يرى انه لا يتصور جريانه في الاخبار التي يكون في المستقبل فتدبر (قوله) ولقائل ان يقول لفظ التأييد الخ مورد السؤال هو قول المصنف رحمه الله او تأييدت نصا ثم ان هذا مما تمسك به من ذهب من الاصوليين الى جواز نسخ ما لحقه تأييد وقد اجاب عنه المحققون بما اجاب به الشارح على ما ذكر في الكشف والتلويح ثم ان المذكور في المتن هو قول المصنف والشيخ ابي منصور المازدي والقاضي ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة خلافا

منا ومن الشافعية واختاره ابو اليسر من اصحابنا (قوله لان مقصودنا ايراد النظر) لان المقصود من بيان المثال اعم من ان يكون خبرا او غيره اذ المثال لا يجب ان يكون مطابقا لانه يكون به الايضاح بخلاف الشاهد على انه يتعاقب به وجوب اعتقاد تأييد اهل الجنة والشهادة فيهما وهو من الاحكام فصح ايراده مثلا من هذا الوجه (قوله ولا نبي بعده) يعني بنبوة حادثة تأتي لشرع ينسخ به شرع نبينا والا فعيسى عليه السلام يأتي بعد نبينا لكنه تابع لشرع نبينا ومقرره (قوله ويمكن ان يجاب عنه الخ) جرت العادة ان الجواب اذا كان بصيغة الامكان لا يكون قويا بل يكون فيه شيء وهذا الجواب ظاهر جيد قوي ولهذا ذكر بعض المحققين السؤال بصيغة قيل والجواب بصيغة قلنا وهو المناسب والشارح لما غير صيغة السؤال والجواب حصل في عبارته جوازه (قوله وجوابه ان قوله تعالى ان لا تجوع فيها من باب التقييد

لبعض اصحاب الشافعي وبعض اصحابنا منهم ابو اليسر فانهم جوزوا نسخ ما لحقه تأييد او توقيت (و)

(قوله على انه منقوض بالنصوص التي تدل الخ) يعني انها منسوخة بقوله تعالى ويفقر مادون ذلك لمن يشاء وقد اجاب عنه صاحب الكشف بانها مقيدة او مخصوصة (قوله وقال بعض يجوز النسخ في الاخبار الخ) كان الواجب تقديم هذا الكلام على قوله ولقائل ان يقول الخ ليقع المناسبة في جنب المناسب والفصل بينهما بقوله ولقائل ان يقول الخ مع كونه اجنبيا عن الطرفين لا يظهر له وجه معقول (قوله وجوابه ان قوله تعالى ان لا تجوع فيها من باب التقييد



والاطلاق لامن باب النسخ ولقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يتم هذا الجواب اعلم ان هذا الخلاف اذا كان الخبر في غير احكام الشرع اما لو كان فيها فهو كالامر والنهي يجرى فيه النسخ كقوله تعالى والذين يتوفون منكم الى قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا نسخ بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضمن حملهن (وشرطه) اى شرط جواز النسخ (التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل) والمراد به ان يمضى بعدما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المأمور به (خلافاً للمعتزلة لما ان حكمه) اى حكم النسخ

والاطلاق) يعنى عدم التعرّى فى الجنة مقيد بغير اكل الشجرة (قوله ولقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا الخ) مسلم ولكنه نسخ معنى لاصورة كإتّى والكلام هنا فى النسخ صورة ومعنى (قوله اعلم ان هذا الخلاف) اى المذكور فى نسخ الخبر فى غير احكام الشرع (قوله اما لو كان فيها فهو كالامر والنهي يجرى فيه النسخ) ليس الامر كذلك مطلقاً بل فيه تفصيل ان كان الخبر فى حكم شرعى مطابق فانه يصح النسخ فيه بان ورد الخبر بحل الشئ مطلقاً ثم بجرمته وان كان فى حكم شرعى موقت او مؤبد فلا يصح النسخ بان قال الشارع هذا الشئ حلال الى وقت كذا او ابدافانه لا يجوز نسخه قبل مضى المدة للزوم البداء (قوله اى شرط جواز النسخ) الضمير انما يعود الى النسخ كما فى محله فعوده الى الجواز عود الى غير مذكور فكان الانسب ان يقول واما شرط النسخ وهو ما يتوقف عليه جوازه واعلم ان للنسخ شروطاً بعضها متفق عليه مثل كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين ومثل كون الناسخ منفصلاً عن المنسوخ متأخراً عنه ومثل التمكن من الاعتقاد وبعضها مختلف فيها مثل كون الناسخ والمنسوخ فى جنس واحد واشترط البديل للمنسوخ واشترط كونه اخف من المنسوخ او مثله فانه شرط لصحة النسخ عند قوم ومن الشروط المختلفة فيها التمكن من الفعل والمراد به معنى زمن يسع الفعل المأمور به بعد ما وصل الامر الى المكلف كأن يؤمر باربع ركعات فى وقت بعينه ثم يدرك من ذلك ما يسع فيه اربع ركعات فذهب اكثر الفقهاء وعامة اهل الحديث الى انه يشترط لصحة النسخ بل يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل وهو المختار وذهب بعض اصحابنا كالشيخ ابو منصور الماترىدى والقاضى ابى زيد والخصاص وبعض اصحاب الشافعى كالصيرفى وبعض الخنابلة وجمهور المعتزلة الى اشتراطه وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان يراد النسخ بعد التمكن من الاعتقاد وقبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غداً ثم قيل قبل الفجر لا تصوموا والثانى ان يراد النسخ بعد دخول وقت الواجب

والاطلاق) يعنى انه مطلق  
صورة ومقيد حقيقة  
بشرط عدم مخالفة الامر  
ثم ان عدم ذكر قوله  
ولا تعرى فى الجواب  
من قبيل الاكتفاء (قوله  
ولقائل ان يقول تقييد  
المطلق نسخ عندنا الخ)  
جوابه ان ذلك وان كان  
نسخاً عندنا لكنه ليس  
كالنسخ الحقيقى فى الاحكام  
قال صاحب الكشف فى  
مبحث الخبر المشهور ان  
المشهور يجوز الزيادة به  
على كتاب الله تعالى وان لم  
يجز النسخ به مطلقاً وهو  
اختيار القاضى الامام ابى  
زيد وعامة المتأخرين



( بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعاً ) لان عقد القلب مقصود وتحقق به الابتلاء الا يرى ان الايمان رأس الطاعات فيبتلى العبد بقبوله ولان العمل لا يصير قرينة الابتداء والقرينة قد تصير قرينة بلا فعل قال عليه السلام نية المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون العقد مقصودا لا الفعل وروى انه عليه السلام امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على الخمس فكان نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز والحديث المذكور في الصحيحين وتلقته الامة بالقبول

قبل انقضاء زمن يسع الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم شرع في الصوم ثم قيل له قبل انقضاء اليوم الذي شرع في صومه لا تصم **قوله** بيان المدة لعمل القلب الخ لو قال وعمل البدن بالاضافة بدون لام لكان احسن **قوله** الا يرى ان الايمان رأس الطاعات الخ ولقائل ان يقول الاستشهاد بالايمان غير ناهض لانا ملتزم للابتلاء الحقيقة ويمنع كونه محل النزاع **قوله** عليه السلام نية المرأ خير من عمله ) فيه شيء لان المراد من عمله المجرد عن النية ولو استدل بقوله عليه السلام من هم بحسنة فلم يعملها كتبت حسنة لكان احسن لامطلق العمل **قوله** فجاز ان يكون العقد مقصودا لا الفعل ) ولك ان تقول يلزم ان يكون الشرط اولى من المقصود بالذات اذ المقصود من الامر ايجاب المأمور به فانه بالوضوء مع الصلاة وليس كذلك والجواب ان كلامنا في شرط دل الدليل على كونه مقصودا على ان الفعل في الامر امر ليس مقصودا لعينه بل المقصود هو الابتلاء ولا يحصل ذلك بدون وجود الاعتقاد **قوله** فكان نسخا قبل التمكن من الفعل ) فيه شيء لانه ان اراد به التمكن من فعل خمس صلوات كلها فسلم لکن لا يلزم النسخ قبل التمكن من الفعل لان التمكن مدة تصلح لجزء من الفعل كاف وان اراد به عدم التمكن من مدة يصاح للجزء فمنوع ويمكن ان يجاب بان المراد هو الثاني لكنه كان مأمورا باداء الخمسين في الارض ولم يتمكن من ذلك قبل الرجوع **قوله** والحديث المذكور في الصحيحين وتلقته الامة بالقبول ) هذا الكلام دفع لما يقال هذا الحديث من قبيل الآحاد فلا يصح التعلق به فيما طريقه العلم وتقرير الدفع ان هذا حديث مشهور قد ذكر في الصحيحين تلقته الامة بالقبول فهو في معنى المتواتر وفيه شيء لان تلقى الامة بالقبول لا يلحقه بالمتواتر وبمجرد دعوى الشهرة لا يلقى في مقام الدفع وتلقى الامة لا يدل على شهرته لان بعض الاحاد تلقوه بالقبول ايضا فان قيل المعتزلة ينكرون المعراج اصلا منهم من يقول لم يرو في حديث المعراج ذكر خمسين صلاة ونسخها بخمس صلاة وانما ذلك شيء زاده القصاص فيه كما زادوا لغيره فيه مستبدلين بلزوم التمكن

( قوله فكان نسخا قبل التمكن من الفعل ) لان التمكن منه يكون في يوم وليلة والنسخ كان في ليلة



( قوله قلنا ان الرسول ﷺ ٧١٥ صلى الله عليه وسلم احد المكلفين الخ ) وفي شرح المصنف وهذا

\* فان قلت هذا الحديث يقتضى نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم لا تقولون به \* قلنا ان الرسول عليه السلام احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان قبيل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط ( وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن ) لان العمل هو المقصود من الامر والنهي للاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر مثلا اذا قال الله تعالى صارا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب لاتصلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدى الى الفساد ( والقياس لا يصلح ناسخا ) للكتاب والسنة والاجماع والتباس لان الصحابة اجمعوا على ترك الرأى بالكتاب والسنة حتى قال على رضى الله عنه لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان الرأى لا مجال له في معرفة انتهاء وقت الحسن وكان ابن شريح من اصحاب الشافعي يجوز ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا \* قلنا اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون النسخ فلا يتساويان والانماطى منهم كان يقول لا يجوز نسخ

من الاعتقاد مع عدمه في حق الامة لعدم علمهم بذلك مع كونهم مأمورين فالجواب ان اهل النقل كما روى اصل حديث المعراج روى فرض خمسين صلاة ونسخها بخمس وذلك مذکور في الصحيحين وغيرها من كتب الحديث فلم يجز القول بكونه من زيادة القصاص والنهي عليه الصلاة والسلام كان اصل هذه الامة وكان مبتلى بالقبول والاعتقاد في حقه وفي حق الامة فان قيل يجوز ان يبتلى بامته لو فور شفقتة كما يبتلى بنفسه فكان النسخ قبل التمكن مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد \* قلنا الملازمة ممنوعة لان عين الحسن لا يثبت للمأمور به بمجرد التمكن من الفعل قبيل وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق قبله فعلى هذا يندفع ان لا يجوز النسخ ما لم يوجد الفعل وقد جاز بعد التمكن من الفعل قبل وجوده اتفاقا ولم يلزم شيء مما ذكره فجاز قبل التمكن من الفعل ايضا لو جاز هذا المعنى وذكر ابن حجر في فتح الباري ان هذا ليس نسخا بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم لانه كاف بذلك قطعا ثم نسخ بعد ان بلغه قبل ان يفعل فالمسئلة صحيحة في حقه ( قوله لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون النسخ ) وكذا يجوز تخصيصه بالاجماع وخبر الواحد دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ ابطال ( قوله والانماطى منهم ) اى من الشافعية كان يقول لا يجوز النسخ بقياس الشبه

لانه عليه الصلاة والسلام مقتدى الامة واسوتهم فكان هو وحده في حكم كلهم وسادا مسد جميعهم ولا شك انه عقد قلبه على ذلك فكان الكل اعتقدوه انتهى وهذا اعتبار آخر غير ما ذكره الشارح كما لا يخفى ( قوله ولان الرأى لا مجال له ) كذا قالوا وتعبهم ابن الهمام في التحرير بانه ليس من قبيل الرأى الذى لا دخل له فى الانتهاء ( قوله لان التخصيص بالدليل العقلي جائز ) وكذا بالاجماع وخبر الواحد بخلاف النسخ ( قوله والانماطى منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ) كذا فى النسخ والمنقول عن الانماطى فى الكشف وغيره لا يجوز ذلك بالقياس الى السنة ويجوز بقياس مستخرج ( قوله قبل التمكن من الاعتقاد والعمل ) اراد اعتقاد جميع المكلفين وعملهم وفى بعض النسخ والعلم وهو الاوفق بالجواب الدال على ان السؤال مورد علينا خاصة

( قوله ان قال الله صلوا ) اى اذا قال قبل غروب الشمس صلوا فعند التي ذكرها الشارح ظرف صلوا لا قال



من الاصول شرحه الشارح الى ماترى وقياس الشبه من اقسام القياس على مصطلح الشافعية وقد ذكر في المنهاج وغيره ( قوله ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب ) كان الظاهر ان يقول من الاصول كما قال صاحب الكشف حتى فصله بان يقول فكل قياس مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به ( قوله فكأنه اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم يتبدل الخ ) ولا يتصور ان يكون ناسخا ﴿ ٧١٦ ﴾ للكتاب والسنة اذ لا يتعقد الاجماع

الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب ( وكذا الاجماع عند الجمهور ) لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأى انتهى الحسن قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع فكأنه اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فيتعقد اجتماع ناسخ قيل وجه عدم الجواز ان الاجماع الثاني ان وجد بسند خفي عليهم وظهر بعد النبي عليه السلام يلزم اجماعهم على الخطأ او لامع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد \* فان قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياساً قلنا شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولقائل ان يقول لان سلم ان المجموع المخالف خطأ وانما يكون كذلك لو لم يكن مستنداً الى نص راجح على النص الاول الذي نجمه منسوخاً به

ويجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس يستخرج من القرآن يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس يستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة وما ذكره ضعيف فان الوصف الذي هو مناط الحكم غير مقطوع بانه المعنى في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعاً به بان كان منصوصاً عليه جاز النسخ به ايضا كالنص ( قوله لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ) والنسخ بيان مدة الحكم وكونه حسناً الى ذلك الوقت لا مجال للرأى في انتهاء معرفة وقت الحسن في شيء عند الله تعالى على انه اجماع على خلاف الكتاب والسنة وان لم نطلع عليه ولا يلزم من عدم اطلاعه عليه عدمه في نفسه ولا عدم اطلاع اهل الاجماع عليه فلا يتصور ان يكون ناسخاً لهما ولان النسخ لا يكون الا في حياة النبي صلى الله عليه وسلم والاجماع ليس بحاجة في حياته لان الاجماع بدون رأيه واذا وجد البيان منه فالواجب للعالم قطعاً هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعالم بعده ولان نسخ بعده ( قوله قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع ) اعلم ان القياس والاجماع كما لا ينسخان الكتاب والسنة لا ينسخان بهما ولا ينسخ احدهما بالآخر ولا القياس بالقياس على الصحيح لئلا يلزم اجماعهم على الخطأ فيه شيء لان خفاء الدليل لا يستلزم الخطأ ( قوله قلنا شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ) وكذا

بخلافهما كذا في التلويح ( قوله بسند خفي عليهم ) اي على اهل الاجماع الاول ( قوله وظهر بعد النبي صلى الله عليه وسلم ) كذا في التلويح والذي يظهر ان يقال وظهر بعد انفقاده اذ ليس الغرض على ان يكون الاجماع الاول في زمنه عليه الصلاة والسلام بل الاجماع في زمنه فتدبر ( قوله مع لزوم كونه على خلاف النص ) الضمير المجرور للاجماع الثاني والمراد بالنص ما يستند اليه الاجماع الاول كائيتين من قوله فيما سيحجى وانما يكون كذلك لو لم يكف مستنداً الى نص راجح على النص الاول الذي يجمله منسوخاً ( قوله فان قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياساً الخ ) فانه يتصور حدونه بعد النبي عليه

الصلاة والسلام فلا يلزم المحذور السابق ( قوله ولقائل ان يقول لان سلم ان المجموع ( قلنا )

المخالف الخ ) قال ابن الهمام في التحرير اذا فرض تحقق الاجماع عن نص امتنع مخالفته ولو ظهر نص ارجح منه لصبرورة ذلك الحكم قطعياً بالاجماع فلا يجوز مخالفته فلا يتصور الاجماع بخلافه انتهى ثم ان عبارة

( قوله قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع ) ذكر فخر الاسلام انه اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان يجمع



التلويح ان الاجماع المخالف للنص ووجه تغيير الشارح تلك العبارة خصوصا الى هذه العبارة ليس له وجه ظاهر  
( قوله وفيه نظر لان النص اذا لم يعرف الخ ) يمكن ان يجاب عنه بان المراد بعدم العلم بالتراخي هو عدم علمنا  
لا عدم علم اهل الاجماع لاحسان الظن بهم واما نحن فامل علم التراخي لاحتكم بكونه ناسخا وهو هنا غير معلوم  
لنا فلا يمكن لنا ان نعمل به بل بالاجماع المستند اليه قدبر ( قوله لا يكون مينا لانتهاه الحسن ) يعني ناسخا  
فان التراخي شرط في النسخ ﴿ ٧١٧ ﴾ حتى ذكره اكثر الاصوليين في تعريفه يعني بل يجب حينئذ

ان يحمل على المقارنة  
فيثبت التعارض ( قوله  
لان المؤلفه قلوبهم الخ )  
هم قوم من اشراف  
العرب كان النبي عليه  
الصلاة والسلام يعطيهم  
من الصدقات بعضهم دفعا  
لاذاه عن المسلمين  
وبعضهم طمعا في اسلامه  
وبعض ثنيتا قرب

لا يقال حينئذ يكون الناسخ هو النص لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم  
تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع فانه يكون ناسخا  
متراخيا كذا في التلويح وفيه نظر لان النص اذا لم يعرف كونه متراخيا لا يكون  
مينا لانتهاه الحسن والاجماع لا يصح ان يكون مينا لما ذكرنا ان الراي لاحظ له  
في معرفة انتهاه الحسن وقال بعض المعتزلة يجوز لان المؤلفه قلوبهم سقط نصيبهم  
من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابى بكر قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ  
بالاجماع بل هو من قبيل انتهاه الحكم بانتهاه علمه وقيل نسخ بمحدث رواه عمر  
رضي الله عنه واجمعوا على صحته ( واما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا )  
اي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ( ومختلفا ) اي نسخ الكتاب بالسنة

قلنا لا يجوز ان يكون القياس ناسخا للاجماع ( قوله لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي  
ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا ) لان شرط الناسخ ان يكون متراخيا عن المنسوخ  
فيكون تخصيصا لان التخصيص اقوى من النسخ لبقاء حكم العام ثم لا يخفى  
ما في الجواب ( قوله وقال بعض المعتزلة يجوز ) اي ان يكون الاجماع ناسخا للكتاب  
والسنة والاجماع واليه ذهب عيسى بن ابان من مشايخنا لكن بعضهم حمل اطلاق  
ابن ابان على القول بان الاجماع ناسخ على ارادة دليل الناسخ لانه ناسخ  
فلا يكون ثمة خلاف في الحقيقة بل يكون الخلاف لفظيا ﴿ قوله واما يجوز  
النسخ بالكتاب والسنة متفقا ﴾ لما بين ان القياس لا يصح ناسخا ولا منسوخا وكذا  
الاجماع لم يبق ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة لانحصار دلائل الشرع في هذه  
الاربعة فيجوز نسخ الكتاب والسنة بالسنة اذا كانت الثانية اقوى من الاولى  
او فوقها في القوة بالاخلاف ويجوز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بالكتاب  
عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب  
المحققون من اصحاب الشافعي قال الشافعي ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولاً واحداً

ان يجمع على خلاف ما اجمع عليه اهل العصر الاول فيظهر بالاجماع المتأخر انتهاء مدة حكم الاجماع  
السابق الا ان شرطه المماثلة فلا ينسخ اجماع الصحابة الاجماع بعده بخلاف ما بعده قال ابن الهمام بعد ذكر التوجيه  
المذكور وانت خير بان هذا لا يتأتى الا على القول بجواز الاجماع لاعن سند وليس بسديد ثم نبه على دليل عدم  
سداده في مكان آخر فقال لاجماع الاعن مستند والا انقلبت الاباطيل صوابا ولو اتى في الروع فالهمام ليس  
بحجة الا من نبى وسيأتي في الشرح دليل آخر على عدم سداه



وبالعكس ( خلافا للشافعي في المختلف ) اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة  
فبقوله عليه السلام اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى  
فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ مخالف فوجب رده  
وجوابه ان المراد من المخالفة عند التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا  
واتما الكلام فيما اذا عرفت التاريخ بينهما واما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب  
فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل الله تعالى قول الرسول مينا للمنزل  
فلو نسخت السنة به لخرجت عن ان تكون بيانا لانها تكون معدومة وجوابه  
ان المراد من قوله لتبين لتبلغ ولنا ان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم  
الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله صلى عليه وسلم مدة بقائه بوحى غير متلو  
كما لم يمتنع ان يبينها بوحى متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارة لم يمتنع ان يبين  
مدة الحكم بعبارة \* مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات المسألة بآيات القتال \* ومثال  
نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها  
\* ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عليه السلام  
كان متوجها الى الكعبة ثم تحول الى بيت المقدس بالمدينة بالسنة ثم نسخ بقوله

وهو مذهب اكثر الحديث وله في نسخ السنة بالكتاب قولان الاظهر من مذهبه  
عدم الجواز والاخر الجواز وهو الاول بالحق كذا ذكره السمعي من اصحاب  
الشافعي في القواطع ولقائل ان يقول المنسوخ ما كان في زمن النبي  
صلى الله عليه وسلم والمتواتر انما يكون بعده فكيف يكون ناسخا الا ان يقال المسموع  
من فيه عليه السلام كالتواتر وفيه شيء اذا لاجابة الى قيد التواتر ( قوله  
وجوابه ان المراد من المخالفة عند التعارض اذا جهل التاريخ ) ولانه يدل على  
ان الكتاب يجوز ان ينسخ بالسنة لانه قال وما خالف فردوه والمنسوخ مخالف  
لنسخ فهذا يقتضى ان السنة لو كانت متقدمة على الكتاب لردت به وليس النسخ  
الا هذا فيكون مشترك الالزام على انه قد قيل واجيب ايضا عن هذا الحديث  
بانه لا يكاد يصح لانه تعالى امرنا والزمن اتباع رسوله اذ ليس فيه بدون قيد  
العرض على كتاب الله تعالى قال الله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه الاية  
والحديث يلزمنا اتباعه بعد العرض فيكون مخالفا للكتاب فلا يصح ولئن صح  
فالمراد به اخبار الاحاد لا المسموع من الرسول عليه السلام بدليل قوله اذا روى  
ولم يقل اذا سمعتم اذ المسموع منه كالتواتر من الرسول ( قوله وجوابه  
ان المراد من قوله لتبين لتبلغ ) واجيب ايضا بان النسخ عبارة عن انتهاء بيان  
مدة الحكم فيكون نسخ الكتاب بالسنة بيانا لانتهاء حكم سببه بالسنة  
( قوله نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عليه السلام كان متوجها الى الكعبة ) اى

عهده بالاسلام فلما ولى  
ابوبكر رضى الله عنه  
منهم ذلك فقال انقطعت  
الرشى لكثرة المسلمين  
كذا في المغرب ( قوله  
وجوابه ان المراد من المخالفة  
الحق ) وقد يقال المراد  
فاعرضوه على كتاب الله  
تعالى اذا لم يكن في الصحة  
ليس ينسخ به الكتاب  
بدليل سياق الحديث  
وهو قوله عليه الصلاة  
والسلام يكثر لكم  
الاحاديث من بعدى فانه  
يدل على ان المراد خبر  
لا يقطع بصحته حيث  
لم يقل فاذا سمعتم منى على  
ان بعض اهل الحديث  
قال ان هذا الحديث من  
مواضع الموضوعات ( قوله  
وجوابه ان المراد من  
قوله لتبين لتبلغ الحق )  
ولو سلم فالنسخ بيان مدة  
الحكم ( قوله نسخ آيات  
المسألة ) اى المصالحة وهى  
اكثر من مائة آية



( قوله على ان شريعة من قبلنا انما تلزمنا بطريق الخ ) قال القاتني قلنا شريعة من قبلنا لانصير حجة في حقنا الا ان يقضى الله اوردسوله فلما لم يوجد في الكتاب ذلك كان ثبوته بالسنة وهو موافق لما قدمناه في تعريف القرآن نقلا عن شرح المصنف فلا يذهب عليك ما في قول الشارح سنة لنبيننا عليه الصلاة والسلام على الاطلاق من القصور ثم ان ما ذكر في السؤال من قوله وهذا حكم ثابت بالكتاب الخ غير موجه لان ثبوت كون الشيء دليلا يعمل به بالكتاب لودل على كون الثابت بذلك الشيء ثابتا بالكتاب لاختلاف الانتظام لان غير الكتاب من ﴿ ٧١٩ ﴾ الادلة الاربعه انما يثبت كونه دليلا بالكتاب فلا ينبغي ان يفتح

هذا الباب بل يجب سده على اولى الالباب ( قوله ) بدليل قوله من بعد فانه بمنزلة التأبيد ( الظاهر ان هذا على ان يكون التقدير من بعده الزمان والجواب على ان يكون التقدير من بعد التسع اذ يكون دلالاته حينئذ على مجرد التحريم

تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام \* فان قلت التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي تلزمنا حتى يقوم الدليل على اتساعه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده \* قلت ترك التوجه مدة الاقامة في مكة شرفها الله تعالى نسخ له على ان شريعة من قبلنا انما تلزمنا بطريق انها شريعة لنا سنة لنبيننا فلا يخرج من كونه نسخ السنة بالكتاب \* ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة ان النبي عليه السلام اخبر اياها بان الله تعالى اباح له من النساء ماشاء نسخ بها قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد \* فان قلت حرمة ما زاد على التسع محكم لا يشمل النسخ بدليل قوله من بعد فانه بمنزلة التأبيد \* قلت التأبيد انما يكون صريحا

في الصلاة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فانه حين كان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة كان ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فانه ثابتة بالسنة بلا شبهة هكذا ذكره بعض المحققين اقول لاشك ان الجواز الذي ثبت في ضمن الوجوب حكم شرعي فاذا ارتفع الوجوب ارتفع ذلك الجواز اما الجواز الذي هو الحكم فهو باق فلا يرتفع الا بالحديث وهو ليس بحكم شرعي فالتزاع لفظي فتأمل هذا ( قوله نسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضى الله عنها الخ ) قيل فيه بحث فانه لا نزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف يجوز خبر الراوي من غير نقل حديث في ذلك على ان قوله حتى اباح الله تعالى له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل ان قوله تعالى انا احللكم ازواجك الا التي آتت اجورهن يدل على ذلك واجيب بان مثله لا يعلم بالرأى فيحمل على السماع ونسخ الكتاب

( قوله ترك التوجه مدة الاقامة بمكة نسخ له ) يعني ان ترك التوجه الى بيت المقدس مدة الاقامة به نسخ له وان كان ثابتا بالكتاب قبل ذلك بمقتضى ما قررت في السؤال فاذا اعاد الى التوجه اليه وهو بالمدينة كان توجهه اليه بالسنة هذا

توضيح الجواب وفيه تقرير للسائل على ان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب قبل التوجه الى الكعبة والذي عليه صاحب التوضيح انه لما توجه الى الكعبة اولا بمكة لم يدر اكان بالكتاب او بالسنة ثم لما توجه الى بيت المقدس ثانيا بالمدينة كان توجهه بالسنة ثم نسخ هذا بقوله قول وجهك شطر المسجد الحرام فكان نسخ السنة بالكتاب متيقنا وعكسه غير متيقن وفيه كما قال التفتازاني بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب اليقين كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا يتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة



اودلالة ولفظ البعد ليس منهما \* فان قلت ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد \* قلت ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به اتعون ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه \* فان قلتم بالاول فسلم والنسخ ليس بوارد عليه وانما يقطع دوامه وبين انتهاءه وان قلتم بالثاني فممنوع لان بقاء الحكم حال حياة النبي عليه السلام ظني لان احتمال النسخ قائم في كل حال فاما بعد وفاته عليه السلام وجب الحكم بالبقاء قطعاً لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مسنداً الى حال حياة النبي عليه السلام بطريق لا شبهة فيه قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله تعالى ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص وفي ميزان الاصول الوصية المفروضة في قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيراً اى مالا الوصية للوالدين والاقرين

(قوله فان قلت ما ثبت الخ) مرتبط بخبر عائشة رضي الله عنها فيكون ذكر السنة المتواترة استطراداً لما كانت في الحكم المذكور مساوية للكتاب (قوله بطريق لا شبهة فيه) اى التواتر

بخبر الواحد جائز في حياة النبي صلى الله عليه وسلم حينئذ هذا النسخ انما كان في حياته عليه السلام وقوله اباح لا يستلزم القرآن المتلو اذ السنة ايضاً قرآن يفيد الحل والحرمه والاباحة ولو علم فيه قرآن متلو اذ هو الاصل وانا احللنا لم يعرف تأخيرهُ ولئن سلم فليس له دلالة على حل ما زاد على التسع قال شمس الأئمة اتفقت الصحابة رضي الله تعالى عنهم على كون هذه الآية يعنى قوله تعالى لا يجز لك النساء منسوخة وناسخها غير متلو في القرآن فدل ذلك على انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره (قوله فكيف يترك بخبر الواحد الخ) هذا السؤال مع جوابه ظاهر جيد في حد ذاته لكن ليس تعلق بهذا المقام مانحن فيه هذا وقد رجح في شرح البدائع ان آية الوصية نسخت بآية الموارث وقد رد ذلك الاتقانى في شرح المنتخب والشارح رحمه الله اخذه من بعض الشارحين عند قول بعض المعتنين ويجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد حال حياة الرسول عليه السلام فاعترض بعض الشراح لهذه العبارة بهذا الاعتراض واجاب بهذا الجواب فالشارح ظن ان هذا السؤال مناسب لما نحن فيه وليس كذلك اذ لم يتقدم شئ ينشأ منه هذا السؤال اللهم الا ان يقال فيه مناسبة باعتبار حديث عائشة رضي الله عنها فانه خبر واحد نسخ به الكتاب لكن الجواب المذكور لا يناسب على هذا التقرير وانما المناسب الجواب الذى ذكرناه قبل هذا فتأمل والله الموفق [٢] (قوله قرآن متلو) فيكون فيه دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد فيكون دليلاً

(قوله ولفظ البعد ليس منهما) وذلك لان حاصل الآية حرمة جنس النساء بعد التسع وحرمة بعدها مطلق عن قيد التوقيت والتأييد الصريح وغيره وان كانت حرمة موقته بما بعدها

[٢] قوله قرآن متلو هكذا وقع في نسخ الحاشية الرهاوية ولم يوجد في الشرح هذه العبارة فلعلها وقعت في نسخة المحشى فليتبع قوله المصحح ط



(قوله انتسخت بقوله عليه الصلاة والسلام الخ) هكذا قال بعض أصحابنا وقال فخر الاسلام هذا ليس بصحيح وانما نسخت بآية ﴿٧٢١﴾ الموارث (قوله فالتحق بالمتواتر) التحاقه بالمشهور ايضا

كاف في المقام لما صرح به صاحب التوضيح من ان المشهور ينسخ به المتواتر (قوله وهو مانسخ من القرآن الخ) كان الاصول ان يورده على سبيل التمثيل فانه غير منحصر فيه على ما نطق به عامة كتب الفقه وانما قيد بحياته عليه الصلاة والسلام لان ذلك بعد وفاته غير جائز لقوله تعالى انما نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون (قوله ومثل قراءة من قرأ فافطعوا ايمانها وهو ابن عباس رضي الله عنهما) هذا غلط وانما قارئ ذلك ابن مسعود رضي الله عنه كما ذكر الشارح ايضا في بحث ان الامر هل يفيد التكرار ام لا لابن عباس وما نسب الى ابن عباس رضي الله عنه ههنا في الشروح انما هو قراءة فافطر فعدة من ايام اخر على ان التمثيل في هذا المقام بقراءة ايمانها غير صحيح لان ايمانها في هذه القراءة بدل من ايديهما والافيلزم ان يكون جميع القرائات من باب النسخ ولم يقل به احد فندبر

انتسخت بقوله عليه السلام ان الله تعالى قد اعطى كل ذي حق حقه الا لوصية لوارث فانه وان كان خبر واحد لكن الامة تلقتة بالقبول فالتحق بالمتواتر (والمسوخ انواع التلاوة والحكم جميعا) وهو مانسخ من القرآن في حياة الرسول عليه السلام بالانساء حتى روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة (والحكم دون التلاوة) مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين (والتلاوة دون الحكم) مثل قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات ومثل قراءة من قرأ فافطعوا ايمانها وهو ابن عباس رضي الله عنهما

على جواز نسخ السنة بالكتاب (قوله انتسخت بقوله عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا لوصية لوارث) فقد وجد نسخ الكتاب بالسنة في القراءة واعترض بان الوصية للوالدين والاقربين انما يستحق بآية الموارث وهي قوله تعالى يوصيكم الله الاية واجيب بان الثابت بان الموارث وجوب حق بطريق الارث وهو ينافي ثبوت حق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان المنفي بآية الموارث انما هو وجوب الوصية لاجوازها والى جواز انما انتفى بقوله الا لوصية لوارث ضرورة نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل باحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع بآية الموارث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة لكن الامة تلقتة بالقبول فالحق بالمتواتر فيه نظر لان تلقي الامة بالقبول لا يلحقه بالمتواتر بل بعض الاحاديث تلقتة الامة بالقبول فيرد النسخ بهذا الحديث على قاعدتهم من ان نسخ الكتاب لا يجوز الا بالمتواتر وان ادعى انه مشهور حجية دعوى الشهرة لا تكفي بل لا بد من دليل ولئن سلم انه مشهور فالمشهور لا يجوز به النسخ المحض وانما يجوز به الزيادة على النص لكن قال صدر الشريعة ان النسخ بالخبر المشهور جائز عندنا وهو خلاف المقرر في كتب الاصول اللهم الا ان يرد بالنسخ الزيادة فانها نسخ معنى وكلام البردوي يشير الى جواز النسخ بخبر الواحد اذا كان قطعي الدلالة لان النسخ انما يكون في حياة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والتواتر والشهرة بعده فكما جاز النسخ بهما جاز به ايضا لكن يجوز ان يظهر بهما بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نسخ الكتاب بالخبر الواحد ﴿قوله والمسوخ انواع﴾

لما فرغ عن تفصيل النسخ اشار الى تفصيل المنسوخ وهو اربعة اقسام نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله ولا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجزى النسخ الا في حكمه

(قوله مثل قوله تعالى لكم (٤٦) (شرح المنار) دينكم ولي دين) نسخ حكمها بآية القتال على ان معناها لكم دينكم الشرك ولي دين الاسلام وقبل معناها لكم جزاؤكم ولي جزائي فعلى هذا لا نسخ اصلا



( قوله الاقوب ذينك الراويين ) ليقى الحكم بقراءتهما ولا تثبت التلاوة بروايتهما لعدم النقل المتواتر الذي بمنه يثبت القرآن القرآن كذا في شرح المصنف ( قوله كذا قاله الامام فخر الاسلام ) عبارته هكذا اما نسخ التلاوة والحكم فمثل صحف ابراهيم فانها نسخت اصلا اما بصرفها عن القلوب او بموت العلماء والشارح نقل كلامه هذا من القسم الاول القسم الثالث ومن صحف ابراهيم الى القراءتين المذكورتين ففعل ما فعل من التغيير ثم ان مراد فخر الاسلام بصرف القلوب عن الحفظ هو الانشاء لا غير كما يدل عليه كلام صاحب الكشف ولم يتفطن به الشارح حيث زاد قوله او بالانشاء ثم ان قوله في السؤال الآتي والامامة ناظر الى قول فخر الاسلام او بموت العلماء فما يقتضيه حسن النظام في الكلام هو التعرض له ههنا ولم يتعرض له الشارح ( قوله ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي الخ ) هذا مأخوذ من شرح المعنى للقائي وانما يتوجه اذا ثبت كون هذا التعريف مسلما عند فخر الاسلام وهو ممنوع بل ليس بمدكور في كلامه اصلا فيجوز ﴿ ٧٢٢ ﴾ ان يزيد عليه شيئا يدخل به في الحد

ما هو بطريق الانشاء والامامة ايضا كما اشار اليه صاحب الكشف حيث ذكر ان هذا التعريف غير جامع لان الرفع بطريق الانشاء نسخ عند الجمهور فاذن لا بد من زيادة مثل ان يقال هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي او بالانشاء ثم انه يظهر من كلامه هذا ما في قول الشارح في السؤال فلا يكون ذلك نسخا من الغفول عما هو مذهب الجمهور في الانشاء

نسخت تلاوتهما في حياة النبي عليه السلام بصرف القلوب عن حفظهما الاقوب ذينك الراويين او بالانشاء كذا قاله الامام فخر الاسلام \* ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانشاء والامامة ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا وبقى حكمهما \* فان قلت القرآن ثبت بالتواتر

والمراد بالحكم هنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه ( قوله ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي الخ ) قلنا هذا لا يراد على من عرفه بانتهاء الحكم لانتهاء مدته اما من عرفه بما ذكر فيجب بان هذا النوع من النسخ كان جائزا في حياة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم للاستثناء في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ماشاء الله وقال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها فأت بخير منها او مثلها فانه يدل على الجواز فكان الصرف والانشاء دليلين لورد الشرع بهما نظرا الى ان الدليل ما ثبت حكما غير النسخ ولئن سلمنا ان التعريف اكثر كما هو عبارة الفقهاء لكن القرآن يثبت بالتواتر ولم يثبت فيما رواه ابن مسعود رضى الله تعالى عنه اى التواتر وكان المناسب ان يقول روياه ليرجع الى ابن عباس وابن مسعود فان رجوعه اليهما اولى من رجوعه الى احدهما واذا لم يثبت التواتر لهم ثبت القرآنية فكيف يتصور نسخ التلاوة وهذا من تمة السؤال ( قوله وبقى حكمهما ) لاتعلق له

وقد بنى ذلك على شئ او هن من بيت العنكبوت كما اشرنا اليه نعم كلام العلامة الفتازاني ( بالسؤال )

في التلويح صريح في ان الرفع بطريق الانشاء او بموت العلماء ليس بنسخ حتى جزم ذكره في هذا البحث استطراديا لكن عبارة فخر الاسلام صريحة في خلافه فليندر ( قوله وبقى حكمهما ) الظاهر انه مرتبط بقوله قبل السؤال نسخت تلاوتهما فكان الواجب تقديمه على السؤال اذ لاتعلق له به اصلا كما لا يخفى

( قوله كذا قاله الامام فخر الاسلام ) ذكر القائي قسم نسخ الحكم والتلاوة معا ومثله بالصحف المتقدمة التي لم يبق منها الا الحكم ولا التلاوة ثم قال قال فخر الاسلام وذلك باحد طريقين اما بالانشاء او بموت من يحفظها من العلماء فلم ينقل عنه طرق صرف القلوب عن حفظها اصلا ثم انه اورد عليه ما سيورده الشارح ومبنى اليراد على ما قيل من ان النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي وهو خلاف ما عليه المصنف من تعريفه وان توافق التعريفان على كون النسخ دليلا شرعيا



(قوله ولم يثبت فيما روي) فلا يكون قرآنا حتى ﴿ ٧٢٣ ﴾ يجعل مما نسخت تلاوته (قوله ولقائل ان يقول

ان قراءته لما لم تتواتر الخ) هو بعينه السؤال المذكور قبل اسطر بقوله فان قلت القرآن ثبت بالتواتر الخ وجوابه وجوابه فذكره ههنا ليس الامن قلة التدبير (قوله والتقيد اثبات القيد) فيكون ايضا معنى آخر مقصودا من الكلام (قوله وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم هذا السؤال وانما هو من تمة الكلام الاول وكان الانسب تقديم هذا السؤال بان يقال نسخت تلاوتهما بصرف القلوب عن حفظهما الا قلوب ذنبت الراويين او بالانساء وبقي حكمهما كذا قاله فخر الاسلام الخ (قوله ولقائل ان يقول ان قراءته) اى قراءة ابن مسعود او قراءة ابن عباس رضى الله تعالى عنهم الخ وكان الواجب ان يقول قراءتهما وهذا السؤال مكرر لانه تقدم الجواب عنه في قوله قلت ذلك اى التواتر شرط فيهما لما بقي فيما بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع فكان الشارح رحمه الله نسي ذلك السؤال مع جوابه مع قرب المسافة او ظن هذا السؤال غير ذلك وليس كذلك بل هو عينه غاية ما فيه انه لم يكمل السؤال الاول وكماله هنا ﴿ قوله وذلك مثل الزيادة على النص ﴾ اختلفوا في ان الزيادة على النص نسخ أم لا وتحرير محل النزاع ان الزيادة ان كانت عبارة مستقلة كزيادة صلاة سادسة فليست بنسخ اتفاقا وان لم تكن كذلك فهي بيان اتفاقا ان قارنت المزيد عليه لكون ورود الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد والا فهي محل الخلاف وذلك مثل زيادة وصف الايمان في رقبة الكفارة والتعريب على الجلد في حد الزنا واختلفوا في ذلك على ستة مذاهب \* الاول انها نسخ واليه ذهب الحنفية \* والثاني انها ليست بنسخ واليه ذهب الشافعية \* والثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا \* الرابع ان غيرت المزيد عليه بحيث صار وجوده كاعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضى عبد الجبار \* الخامس ان اتحدت مع المزيد عليه وارتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا \* والسادس انها ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا (قوله وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد الخ) اجيب عنه بان

ولم يثبت فيما روي \* قلت ذلك شرط لما بقي فيما بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع \* فان قلت النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليس بحكم حتى يجوز نسخه \* قلت يريد بنسخ التلاوة انه ينسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلاة ونحوه وذلك حكم شرعي ولقائل ان يقول ان قراءته لما لم تتواتر لم يثبت قرآنته فلا يكون نسخ التلاوة (ولسخ وصف في الحكم) مع بقاء اصل الحكم (وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا) لان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المطلق والتقيد اثبات القيد وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المقيد لا غير ومن ضرورة ثبوت التقيد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم

بالسؤال وانما هو من تمة الكلام الاول وكان الانسب تقديم هذا السؤال بان يقال نسخت تلاوتهما بصرف القلوب عن حفظهما الا قلوب ذنبت الراويين او بالانساء وبقي حكمهما كذا قاله فخر الاسلام الخ (قوله ولقائل ان يقول ان قراءته) اى قراءة ابن مسعود او قراءة ابن عباس رضى الله تعالى عنهم الخ وكان الواجب ان يقول قراءتهما وهذا السؤال مكرر لانه تقدم الجواب عنه في قوله قلت ذلك اى التواتر شرط فيهما لما بقي فيما بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع فكان الشارح رحمه الله نسي ذلك السؤال مع جوابه مع قرب المسافة او ظن هذا السؤال غير ذلك وليس كذلك بل هو عينه غاية ما فيه انه لم يكمل السؤال الاول وكماله هنا ﴿ قوله وذلك مثل الزيادة على النص ﴾ اختلفوا في ان الزيادة على النص نسخ أم لا وتحرير محل النزاع ان الزيادة ان كانت عبارة مستقلة كزيادة صلاة سادسة فليست بنسخ اتفاقا وان لم تكن كذلك فهي بيان اتفاقا ان قارنت المزيد عليه لكون ورود الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد والا فهي محل الخلاف وذلك مثل زيادة وصف الايمان في رقبة الكفارة والتعريب على الجلد في حد الزنا واختلفوا في ذلك على ستة مذاهب \* الاول انها نسخ واليه ذهب الحنفية \* والثاني انها ليست بنسخ واليه ذهب الشافعية \* والثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا \* الرابع ان غيرت المزيد عليه بحيث صار وجوده كاعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضى عبد الجبار \* الخامس ان اتحدت مع المزيد عليه وارتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا \* والسادس انها ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا (قوله وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد الخ) اجيب عنه بان



( قوله قلنا التخصيص لا يوجب الخ ) وما يوجبه المقيد ❦ ٧٢٤ ❦ من الحكم غير ما يوجب

عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب عدم الاصلى فهو لا يكون حكما شرعيا ( وعند الشافعي تخصيص ) لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم حكم آخر اليه وذلك ليس بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب حكما فيما يتناوله العام غير الحكم الاول ولكن يبين ان العام لم يكن متساولا لما صار مخصوصا منه ولهذا لا يكون التخصيص الامقارنا وحاصله ان التقييد للانبث والتخصيص للاخراج واي مشابهة بين الاخراج من الحكم وبين انبثات الحكم فلا يصح جمعه تخصيصا \* فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عندما مكانه \* قلت لمادل الدليل على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الظاهر ( حتى اثبت ) هذا تقرير لهذا الخلاف ( زيادة النفي حدا على الجلد بخبر الواحد ) وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتقريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز وعنده تخصيص فيجوز قيدنا بقولنا حدا لان النفي سياسة جائز اذا رأى الامام المصلحة فيه ( وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس ) على

المسالمق فان موجب المطلق الجواز باى فرد كان وموجب المقيد عدم الجواز الا بافراد المقيد كذا قالوا ( قوله فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه ) مساق الكلام على عدم امكان ذلك فلا يكون لا يراد السؤال المذكور ههنا كثير انتظام فتدبر ( قوله وتقريب عام ) يقال غربه اذا بعده ( قوله ونسخ الكتاب الخ ) وهو ههنا قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ( قوله وعنده تخصيص ) هذا يوافق ما في المتن وقد يقال لا يقول الشافعي بان الزيادة على النص تخصيص الا لو كان النص عاما وامامثل زيادة النفي على الجلد فلا يكون تخصيصا لان قوله فاجلدوا لا يتناول الجلد والنفي والعجب ان كلام المصنف في الشرح انما يوافق ذلك حيث قال في صدر تقرير كلام الشافعي فان قلت زيادة النفي على الجلد ليست بتخصيص قلت ليس الشرط

نختار الاول ونمنع كونه من مفهوم المخالفة لوضوح كونه من منطوقها لان دلالة اللفظ غير الدلالة باللفظ وما نحن فيه من الاول وهو منطوق لامفهوم ولنا انا نختار الثاني ونمنع كونها لعدم الاصلى لا يكون حكما شرعيا لانه انما يكون كذلك اذا لم يصف استمراره الى شئ اما اذا اضيف فهو حكم شرعى لعدم جواز الصلاة بغير طهارة على ان تمنع كون ذلك عدما اصليا وانما هو عدم شرعى ناش عن سبب خاص فيكون حكما شرعيا فافهم ( قوله وحاصله ان التقييد للانبث والتخصيص للاخراج ) اى لاجراج بعض افراد العام من حكم العام والتقييد للانبث لان الحكم بعد زيادة كقيد الايمان في الرقة المذكورة في كفارة اليمين ثابت بالمقيد لا بالمطلق وهو الرقة ( قوله وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتقريب عام ) الحديث اخرجه مسلم من حديث عبادة بن الصامت ( قوله لان الزيادة نسخ عندنا الخ ) اعترض بانكم زدم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد واجب بان الزيادة بطريق الوجوب لا يمنع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب فان قيل هل زدم تقريب العام على سبيل الوجوب فالجواب ان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى \* فان قلت اذا اقتصر المصلى على الفاتحة تكون فرضا

ان يكون الزيادة تخصيصا بل الشرط ان لا يكون نسخا ويكون بيانا (٧)



(قوله المراد منها افعال اختيارية ﴿ ٧٢٥ ﴾ صالحة للاقتداء) بها لا يذهب عليك ان تقييدها

بقوله صالحة للاقتداء بها لا يلائم استثناء الزلة منها والذي يظهر ان يقتصر على تقييدها بكونها اختيارية اذ لا يدخل فيها الزلة حينئذ لما ان القصد فيها مقرر على ما صرح حوايه فيصح الاستثناء وايضا الظاهر ان افعاله عليه الصلاة والسلام المخصوصة به داخله في هذا التقسيم ولا يتصور فيها الصلاحية للاقتداء الا بتحمل ثم انه لا يبقى حاجة على ما قررناه الى المعذرة عن التعرض للزلة دون غيرها مما لا يصح للاقتداء فان غيرها كالسهو وما يكون في حالة النوم والاعماء لا يتعلق به القصد فيخرج من الافعال على التفسير المذكور بخلاف الزلة فقصر الاستثناء عليها وذلك لان منشأ الحاجة الى تلك المعذرة هو خروج الزلة وغيرها على السوية من الافعال

كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تعالى في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق والشافعي قاس كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل وشرط فيها رقبة مؤمنة لان الكفارات جنس واحد

### فصل افعال النبي عليه السلام

المراد منها افعال اختيارية صالحة للاقتداء لان الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله لاحالة فتكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلنا النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا بالاجماع \* فان قلت حينئذ تكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انها متساوية ضرورة ان الفرض ما يثبت بقطعي والواجب ما يثبت بظني \* قلت هي فرض من حيث كونها قرآنا وواجب من خصوصية الفاتحة وعند تعابر الحيتين لامتنافة

### فصل افعال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم

والمراد منها الافعال الاختيارية التي تقع عن قصد لا عن طبع وسهو ونوم واعماء وزلة ولم يكن بيانها للمجمل الكتاب ولا مختصا به لان الكلام فيما يقع به الاقتداء ولا شيء من قيد المخرجات كذلك \* فان قلت الانبياء عليهم السلام معصومون من ان يصدر منهم حرام وما لا يمكن صدوره لا يتأتى الاحتراز عنه فلا يتضح اخراج الزلة \* قلت قد اختلف العلماء في المعصية وما عنه العصمة الاولى قد ذهب قوم الى انها عدم امكان الاتيان بالمعاصي الخاصة في البدن او النفس تقتضي امتناع الاقدام على المعاصي وذهب قوم الى انها عدم القدرة على الاتيان بالمعصية مع القدرة على الطاعة وذهب قوم الى انها امر بفعاله الله تعالى بعده لا يتنافى معه الاقدام على المعصية بشرط ان لا ينتهي بذلك الى حد الاحاد ولها عند هؤلاء اسباب اربعة الاولى ان يكون نفسه او بدنه خاصة يقتضي ملكة مانعة من التحرر الثاني ان يحصل مقال ومناقب الطاعات الثالث تأكيد تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى الرابع انه متى صدر عنه امر من باب ترك الاولى والنسيان لم يترك بها بل يعاقب ويضيق الامر عليه فاذا اجتمع هذه الامور الاربعة كان الشخص معصوما واما الثاني فقد ذهب القاضى واكثر المحققين الى انه لا يتمتع على نبي قبل البعثة معصية ما من المعاصي صغيرة كانت او كبيرة وذهب المعتزلة الى منع الكبائر قبل البعثة دون الصغائر واما بعد البعثة فقد اجتمع اهل الشرائع على انه

على التفسير المذكور في الشرح (قوله لان الباب لبيان الخ) يعني انه قرينة لتلك الازادة

(قوله صالحة للاقتداء) ليس بصفة مخصوصة لان الاختيارية هي الصالحة له



(قوله وانما تعرض للزلة دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية ممن صدرت عنه الخ) فيه تأمل اللهم الا ان يكون المراد انه قد تقرر عقلا ونقلا ان الانبياء معصومون عن المعاصي فلما ذكرت الزلة في افعاله عليه الصلاة والسلام ودل سياق الكلام على جواز صدورها منه علم انها ليست بمعصية على ان يكون هذا البيان مقصوداً يعنى بشانه في هذا المقام خصوصا بالعبارة المذكورة ﴿٧٢٦﴾ مستبعدا جدا (قوله لان الانبياء

(سوى الزلة) عنه عليه السلام وانما تعرض للزلة دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية ممن صدرت عنه لانها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه للفاعل ولكن وقع عن فعل مباح قصده والمعصية فعل محرم وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم المعصية على الزلة في قوله تعالى فعصى آدم ربه حجاز لان الانبياء معصومون من الكبائر والصغائر لامن الزلات عندنا وعند بعض الاشربة لم يعصموا من الصغائر وذكر في عصمة الانبياء انه ليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا عن الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به لجلالة قدرهم ومكاتبهم من الله تعالى

معصوم عن تعدد ما يخل بصدقه فيما دلت المجزة على صدقه فيه من دعوى الرسالة وتبليغ الاحكام عن الله تعالى ثم اختلف العلماء في جواز صدور ما يخل بصدقه بعد البعثة بطريق الغلط والنسيان فتنه الاكثرون لاستلزامه مناقضة ودليل المجزة الذي هو الحق واما ناقص الحق فهو باطل واختار الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني وجوزه القاضي ابوبكر لان الغلط والنسيان لا يخلان بالصدق المقصود من المعجزات فانها دلت على صدقه فيما صدر عنه بطريق القصد والتبليغ عن الله تعالى واما ما كان من فلتات الغلط والنسيان فغير داخل تحت التكليف ولا التباس مع وجوب البيان اذا وقع شيء منها اما من الشيء نفسه كقول موسى صلوات الله عليه وسلامه هذا من عمل الشيطان واما من الله تعالى كقوله وعصى آدم ربه وقال ولم نجد له عزما فلا يخل وقوعهما بالوثوق وما نقل من الانبياء عليهم الصلاة والسلام مما يشعر بكذب او معصية ان كان بطريق الاحاد فردود وان كان بطريق التواتر فصرف عن ظاهرها والا فمحمول على ترك الاولى وقبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة (قوله لانها ليست بمعصية) وان كان الشرع اطلق عليها اسم المعصية مجازا ككون كل منهما حراما الا ان المعصية مقصودة بعينها للفاعل والزلة غير مقصودة بعينها له وانما ساقه اليها فعل مباح حصل له بذلك ذلل عن افضل الى فاضل وعن اصوب الى صواب لاعن حق الى باطل ولا عن طاعة الى باطل ولا عن طاعة الى معصية فبو أخذ به وبلا م عليه لجلالة قدره ورفعة منزلته ألا ترى ان سيئات المقرين حسنات

معصومون من الكبائر والصغائر الخ) كذا في الكشف وقال في المواقيف وشرحه للشريف قدس سره اما الكبائر عمدا فتنع الجمهور صدورها عنهم الا الحشوية واما سهوا فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور فيما ليس من الصغائر الحسية الا الحياتي واما سهوا فهو جائز اتفاقا من اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر الحسية الحسية كسرقة لقمة فانها لا يجوز اصلا لاعمدا ولا سهوا انتهى

(قوله وانما تعرض للزلة الخ) قد يقال عليه انه اذا بين ان افعاله صلى الله عليه وسلم المغايرة للزلة اربعة هي المباح والمستحب والواجب والفرض كان حكم الزلة مسكوتا عنه فكيف يستفاد انها ليست بمعصية من تعرضه اليها وجوابه انه يستفاد من تعرضه اليها نظرا الى

مادتها فان مادتها يشعر بانها فعل غير مقصود وكل ما كان فعلا غير مقصود فليس بمعصية لان المعصية (الابرار) في الحقيقة على ما في التلويح فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بجرمه وهذا كما يقال زل فلان في الطين فنفهم منه انه وقع فيه لاعن قصد وبقا فمرنا ظهر ان قوله سوى الزلة نعت لافعال النبي صلى الله عليه وسلم لامستثنى منقطع منها بناء



( قوله متابعة لفخر الاسلام ) وشمس الاثمة ايضا ( قوله وسائر الاصوليين ) منهم القاضى الامام ابو زيد ( قوله وادخلوا الواجب فى الفرض ) كذا فى عامة النسخ والصواب بالعكس لان احد المذكورات فى كلام من نكث القسمة انما هو الواجب دون الفرض كما نقله صاحب الكشف والاصوب ان يقال ارادوا بالواجب الفرض كفى الكشف كيف لا وهو معلل بان الواجب الاصطلاحى لا يتصور فى حقه عليه الصلاة والسلام وادخل احدهما فى الآخر انما يتنى على ٧٢٧ ❦ ان يكون كل منهما متصورا فى حقه فلا يلائم اول

كلام الشارح آخره كالا يخفى وقد يقال مرادهم بالواجب ما يشمل الفرض فلا مخالفة بين التقسيمين فى المال ( قوله ) وحيث يتصور فيه الواجب الاصطلاحى ) كان يجعل الوتر واجبا عليه عليه الصلاة والسلام لامستحبا او فرضا كذا فى التلويح ( قوله ) وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف ) فيه حيث قال والصحيح ( قوله ) كالتسليم على ركعتي العصر المذكور ) فى الكتب من اهمه عليه الصلاة والسلام انما هو حديث ذى اليمين والمذكور فيه انما هو تسليمه على رأس الركعتين فى الظهر دون العصر ويحتمل ان يكون مرويا لكن لم تصل اليه فالهتدة فى ذلك عليه وحمله على مجرد الفرض غير موجه

( اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض ) قسم المصنف احواله عليه السلام الى اربعة اقسام متابعة لفخر الاسلام وسائر الاصوليين قسموا الى ثلاثة اقسام وادخلوا الواجب فى الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحى وهو مانبت بدليل فيه اضطراب لا يتصور ذلك فى حقه عليه السلام لان الدلائل كلها قطعية فى حقه عليه السلام والجواب عنهم ان المراد تقسيم افعاله عليه السلام بالنسبة اليها وحيث يتصور فيه الواجب الاصطلاحى لثبوت بعض افعاله فى حقنا بدليل ظنى ( والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله عليه السلام واقعا على جهة ) اى على صفة ( تقتدى به فى ايقاعه على تلك الجهة ) حتى يقوم دليل الخصوص ( وما لم نعلم على اى جهة فعله النبي عليه السلام قلنا فعله على ادنى منازل افعاله عليه السلام وهو الاباحة ) لما فرغ من بيان افعاله شرع فى بيان حكمه بالنسبة اليها وفيه اقوال لم يتعرض المصنف لتفصيلها واكتفى بذكر ما هو المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف فى فعله عليه السلام انه ان عرف انه كان سهوا كالتسليم على ركعتي العصر او طبعا كالاكل والشرب والقيام وغيرها او مخصوصا به عليه السلام كوجوب التمسيد والضحى والزيادة على الاربعة فى النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع فيه وان كان غيرها قال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي عليه السلام على اى وجه فعله

الابرار ❦ قوله مباح الخ المباح ما تخير فيه العاقل بين التحصيل والترك شرعا وكالامور الجلية التى لا تخلو ذوو الروح عنها كالتفكير والقيام والاكل والشرب والمستحب ما وصل اليها بدليل دل على رجحانه ايقاعا منه عليه السلام على وجه لا يلام على تركه والواجب ما وصل اليها بدليل دل على تأكد ايقاعه عليه تأكدا يقرب من تأكد الافتراض والفرض مانبت افتراضه عليه بدليل لاشبهة فيه ( قوله ) وان كان غيرها الخ لم يبين الشارح هذا المقام على ما ينبنى فقول

( قوله ) وان كان غيرها قال بعضهم الخ ) هذا الاختلاف اذا كان فعله من جملة القرب والعبادات واما اذا كان من المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع كذا ذكره صاحب الكشف نقلا عن ابى اليسر

على ان المراد منها افعاله الاختيارية وان جاز لمرجوحيته ( قوله ) وادخلوا الواجب فى الفرض ) وكذلك انهم اطلقوا الواجب بمعنى الفرض على كليهما كما صرح به صاحب فتح المحنى فادخلوا ما هو واجب عندنا فيما هو فرض عندنا ( قوله ) واقعا على جهة ) اى صفة وجوب او نوب ( قوله ) حتى يقوم دليل الخصوص ) اى به صلى الله عليه وسلم



من الاباحة والتسبب والوجوب لان المتابعة لا تحقق قبل معرفة صفة الفعل  
اعترض عليه بان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله فقد  
أثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد أثبت صفة الاباحة وفيه نظر  
لان القسمة غير حاصرة لجواز ان لا يمنع ولا يجزئ فيتوقف والحق ان يقال  
التوقف يوجب الشك ولاشك في ثبوت الاباحة في حقه فنقتدى بتلك الجهة  
حتى يقوم المنع وقال بعضهم يجب الاتباع له عليه السلام ما لم يقم دليل المنع  
لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال الكرخي نعتقد فيه الاباحة  
لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب وجه القول المختار ان في  
قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيحا على جواز التأسي  
به عليه السلام في افعاله حتى يقوم الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به  
عليه السلام ( والوحي نوعان ) لما فرع من بيان تقسيم السنة في حقنا شرع  
في تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام وفي بيان طريقته في اظهار احكام  
الشرع اهو بالوحي أم بغيره من الالهام والاجتهاد دفعا لشبهة الجاهل بان قال

ان يكون مراد المعترض  
اعنى شمس الائمة رحمه الله  
بقوله ان كان يمنع الامة  
من ان يفعلوا مثل فعله  
ما يستلزم التوقف من المنع  
الضخني فلا يرد عليه ما ذكر  
( قوله والحق ان يقال  
التوقف يوجب الشك )  
كذا في النسخ لكن المعنى  
منعكس والذي يظهر ان  
يقال موجب الشك يفتح  
الجيم كما في الشرح الاكلى  
( قوله وقال الكرخي  
نعتقد فيه الاباحة ) يعني  
في حقه عليه الصلاة والسلام  
ولا يكون لنا اتباعه فيه الا  
بدليل كما لا يثبت الوجوب  
والندب الا بدليل لانه  
قد ثبت اختصاصه عليه  
الصلاة والسلام باباحة  
بعض الافعال ( قوله وجه  
القول المختار ) وهو قول  
الخصاص واختاره القاضي  
الامام ابو زيد وفض  
الاسلام وشمس الائمة  
وتبعهم المصنف وحاصله  
اعتقاد الاباحة في حقه  
عليه الصلاة والسلام  
وجواز اتباعنا فيه حتى  
يقوم دليل الاختصاص  
وبالجملة ان الاصل عند  
الكرخي هو الاختصاص  
( قوله وقال الكرخي الخ )

ان كان فعله غير ما ذكر فانه علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام فالجمهور  
على ان امته مثله في الايمان يمثل ذلك على تلك الصفة حتى يقوم دليل الخصوص  
لانه مشرع والاصل في افعاله التشريع وقال ابو الحسن الكرخي من احسابنا  
والاشعرية وبعض اصحاب الشافعي انه عليه السلام مخصوص به حتى يقوم دليل  
على مشاركة غيره اياه وان لم تعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات  
ففعله يدل على الاباحة بالاجماع وان كان من جملة القرب فاختلف فيه على  
اربعة مذاهب ذكر الشارح منها ثلاثة وترك الرابع اكتفاء بما ذكره المصنف  
لكنه لم يبينه على ما ينبغي لان المذهب المختار اعتقاد الاباحة في حقه مع جواز  
التابع فيه حتى يقوم الدليل على الخصوص وهو المختار لانه عليه السلام بعث  
مشرعا ولم يبين الشارح قول الكرخي على ما ينبغي لان قوله اعتقاد الاباحة  
في حقه مع عدم جواز متابعتة فيه لا يمكن الاختصاص ( قوله لقوله تعالى  
يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ) وقوله تعالى ان كنتم تحبون الله  
فاتبعوني وقوله تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون وهذه النصوص وامثالها توجب  
اتباعه مطلقا \* ولقائل ان يقول الاستدلال بهذه النصوص ليس بتمام لان مدعاهم  
شيان اعتقاد الوجوب في حقه ووجوب الاتباع في حقا لا اعتقاد الوجوب في  
حقه فيحتاج فيه الى دليل آخر فامله ( قوله دفعا لشبهة الجاهل بان قال كيف  
ساغ للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم الاجتهاد ) والحكم به مع توصله الى ما يوجب



والاشترك بعارض فلا يثبت الابدليل وعند الجصاص بالعكس يعنى الاصل هو الاتباع والخصوصية بعارض فلا يثبت الابدليل كذا في التحقيق ( قوله نفت في روعى ) بضم الراء بمعنى القلب يعنى ان جبرائيل عليه السلام التى في قباي

فيه للنبي صلى الله عليه وسلم من غير ان يكون لنا اتباعه لاحتمال ان يكون مخصوصا به والفرق بين هذا المذهب ومذهب المصنف بعد الاتفاق على اعتقاد الاباحه فيه للنبي صلى الله عليه وسلم ان لنا اتباعه عند المصنف دون الكرخى ( قوله فالظاهر ثلثة ۷۲۹ - انواع ) ذكر البرهان الحلي في التنقيح لفهم قارىء الصحيح

ان الوحي في حق الانبياء على ثلثة اضرب احدها سماع الكلام القديم كسماع موسى عليه السلام بنص القرآن ونبيسا صلى الله عليه وسلم بصحيح الآثار وتانيها وحي رسالة بواسطة الملك وثالثها وحي يلقى بالقلب كما كان لداود عليه السلام و جاز عن نبينا صلى الله عليه وسلم مثله كقوله عليه السلام ان روح القدس نفت في روعى ثم قال والوحي الى غير الانبياء بمعنى الالهام كالوحي الى النحل وبمعنى الاشارة كقوله فالوحي اليهم وبمعنى الامر كقوله واذا وحيت الى الحواريين قيل امرتهم وقيل الهتهم والعجب منه حيث جعل الالهام ضربا من ضروب الوحي في حق الانبياء

كيف ساع للنبي عليه السلام الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين ( ظاهر وباطن فالظاهر ) ثلثة انواع الاول ( ما ثبت بلسان الملك فوق في سمعه ) اى سمع النبي عليه السلام ( بعد علمه بالمبلغ ) وهو الملك ( باية قاطعة ) المراد منها العلم الضرورى المتافى للشك بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله تعالى والقرآن من هذا القبيل قال الله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق ( وهو ) اى ما ثبت ( الذى انزل عليه بلسان الروح الامين ) والنوع الثانى قوله ( او ثبت عنده عليه السلام باشارة الملك من غير بيان بالكلام ) واليه اشار النبي عليه السلام بقوله ان روح القدس نفت في روعى ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب والنوع الثالث قوله ( او تبدي لقلبه عليه السلام ) اى ظهر ( بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده ) اى بسبب نور في قلبه عليه السلام من عند الله تعالى كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله ( والباطن ) من الوحي ( ما ينال بالاجتهاد بالتأمل في الاحكام المنصوصة ) جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باعتبار المال فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت

علم اليقين وهو الوحي ( قوله اشار النبي عليه السلام بقوله ان روح القدس نفت في روعى ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجتهدوا [۲] في الطلب ) والروع بضم الراء القلب ويسمى هذا النوع بخاطر الملك ( قوله جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا الخ ) حاصله انما قلنا بان اجتهاده عليه السلام وحي باطن لانه لا يقرر على الخطأ فيثبت بالتقرير ما يثبت بصريح القول بخلاف اجتهاد غيره لانه يقرر على الخطأ كما يقرر على الصواب واعلم ان العلماء اختلفوا في جواز الاجتهاد من الانبياء عليهم السلام وكونهم متعبدين به فيما يروح فيه من الاحكام فلم يجوزوه بعضهم كالاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين

ومن المصنف حيث اجعل سماع الكلام القديم ضربا من ضروب وحيه صلى الله عليه وسلم مع ثبوت ان الله تعالى كلمه من وراء حجاب في اليقظة كلية الاسراء على الصحيح في الاسراء انه كان يقظة وفي المنام كما في حديث ابن عباس رضى الله عنهما اتانى ربي في احسن صورة فقال فم يخصص الملائة الاعلى فقلت لا ادري فوضع يده بين كتفي ومن الشارح حيث جعل النفث في الروع من قبيل الاشارة وليس منه كما يستفاد مما نقلناه



(قوله نزل في شأن القرآن) ردا لقول الكفار حين قالوا في حق القرآن ان محمدا افتراء على الله من نفسه وليس بمنزل عليه

(قوله وجوابهم) تقريره بزيادة ان يقال سلمنا ان المراد انه لا ينطق الا عن وحى وان الحكم الصادر عن اجتهاد ليس بوحى لكن لان سلم ان الآية نزلت في شأن ما نطق به مطلقا من القرآن وغيره وانما نزلت في شأن القرآن خاصة وكونه لا ينطق به الا عن وحى لا ينافي ان ينطق بغيره عن غير وحى وكذا كونه لا ينطق به عن الهوى بل عن الوحي لا ينافي ان لا ينطق بغيره عن الهوى ايضا ٧٣٠ بل عن الاجتهاد ولئن سلمنا

انها نزلت في شأن ما نطق به مطلقا فلان سلم ان المراد انه لا ينطق الا عن الوحي ولا ان الحكم الصادر عن اجتهاد ليس بوحى اما الثاني فلما قرره الشارح واما الاول فلان الهوى في هذه الآية على ما في لباب التفسير هو ميل القلب الى خلاف الصواب وحيث سلمنا التعميم المذكور ومنعنا الامرين المذكورين يكون المعنى انه لا ينطق بالقرآن ولا بغيره نطقا ينشأ عن ميل القلب الى خلاف الصواب وهذا لا ينافي ان يكون له اجتهاد وان يكون ناطقا بالحكم الصادر عنه لاعتن هوى بالمعنى المذكور وبما قررناه يظهر انه لا حاجة في الجواب الى جعل عن بمعنى الباء وان وافق فيه الشارح

بالوحي ابتداء (فاني بعضهم) وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين (ان يكون هذا من حظه عليه السلام) اى ان يكون الاجتهاد من حظ النبي عليه السلام في احكام الشرع محتجين بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى اخبر الله تعالى بانه لا ينطق الا عن وحى والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا وجوابهم ان قوله وما ينطق نزل في شأن القرآن معناه وما ينطق بهذا القرآن بهوى نفسه والعرب تجعل عن مكان الباء تقول رميت عن القوس اى بالقوس وليس معناها ان ما ينطق به انما هو عن الوحي ولئن سلمنا انه نطق عنه بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نسلم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه عليه السلام وحى باطن باعتبار المال لانه لا يقرر على الخطأ (وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه) فوجب عليه طلب تقديم النص بانتظار الوحي لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب على المتتبع

وجوزه آخرون فقالوا لهم العمل بالرأى في الاحكام الشرعية التي لم يوح اليهم فيها وحى واليه ذهب الشافعي ومالك وعامة المحندين والاصوليين وهو منقول عن ابي يوسف لقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والانبيا عليهم السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم فطنة واحسنهم استنباطا فكانوا اولى بالدخول تحت هذا الخطاب العام وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال نزول الوحي بما يقضى عن الرأى فاذا اقتطع طمعه عن الوحي بعد مدة الانتظار المقدرة بخوف فوت الغرض يعمل بالاجتهاد (قوله وجوابهم ان قوله وما ينطق عن الهوى نزل في شأن القرآن الخ) اعترض بان العبرة لعموم اللفظ لخصوص السبب واجيب بان ذلك اذا امكن ولا يمكن ذلك وههنا نعلم يقينا انه عليه السلام كان ينطق بدون الوحي في كثير من اموره من الاكل والشرب والمصاحبة مع الاهل فوجب تخصيصه بالسبب لما عرف ان العام

غيره كما صاحب اللباب وغيره وما نقل عن الكوفيين من انها مجي للاستعانة في قوله (اذا)

رميت عن القوس لانهم يقولون رميت بالقوس فردود لصحة معنى المجاوزة في الاول ومعنى الاستعانة في الثاني وعدم الحاجة الى رد الاول اليه مع اتساق اهل البصريين على مجي عن بمعنى المجاوزة واختلافهم في مجيها بمعنى الاستعانة



( قوله ولا فرق بين الاجتهاد ﴿ ٧٣١ ﴾ في امر الحرب الخ ) الظاهر ان هذا اجمال لما فصل في

الكتب استدلالا على جواز الاجتهاد منه عليه الصلاة والسلام من انه كان يجتهد في الحرب احيانا من غير مشاورة ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام لان الجهاد ايضا محض حق الله تعالى ( قوله احدهما انه يجوز عليه الخطأ الخ ) وهو مختلف فيه لكن اكثر اصحابنا ذهبوا الى ذلك

طلب الماء في موضع يرعى وجوده ( ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار ) وهي مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث كانتظار الوالى الاقرب في النكاح فانه مقدر بخوف فوت الخاطب الكفو ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام ( الا انه عليه السلام معصوم من القرار على الخطأ ) هذا جواب عما يقال لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز كان ينبغي ان يكون منزلة دون منزلة النص فيكون ظاهرا فيجوز مخالفته اعلم ان قوله يشتمل على امرين احدهما انه يجوز عليه الخطأ في الجملة لان قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم يدل على الخطأ في الاذن والا لما يعاتب عليه والثاني ان لا يحتمل القرار على الخطأ لانه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ وهو باطل ( بخلاف ما يكون من غيره ) اى يكون الاجتهاد من غير النبي عليه السلام ( من البيان بالرأى ) حيث يجوز مخالفته لجهت آخر لاحتمال الخطأ والقرار عليه ثم ذكر المصنف نظيرا لما ذكر من الفرق بين الاجتهادين وهو قوله ( وهذا ) اى اجتهاد النبي عليه السلام ( كالالهام ) وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال ( فانه حجة قاطعة

( قوله وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال ) اى هو ايقاع شئ في القلب من غير فكر تصورى ولا تصديق لان النظر هو الفكر مطابقا ولا حاجة الى قوله واستدلال وانما يحتاج الى قيد يخرج الوسوسة ولذا قال الخطائى في شرح ديباجة المطول الالهام ايقاع الشئ من الخير في القلب بطريق الفيض واحترز بقوله من الخير عن الوسوسة وبقوله بطريق الفيض عن الفكر فان حصول

اذا لم يمكن اجراءه على عمومه يحتمل على اخص الخصوص ﴿ قوله الا انه عليه السلام معصوم من القرار على الخطأ ﴾ اعلم ان العلماء اختلفوا في جواز خطاه عليه السلام في اجتهاده فاکثرهم على انه لا يجوز لانا امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز الخطأ عليه لكننا مأمورين باتباع الخطأ وذلك غير جائز والختار انه يجوز وهو مذهب اكثر اصحابنا لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطأ في الاذن لهم لكن لا يحتمل القرار على الخطأ لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ هذا ولقائل ان يقول هذا منقوض بوجوب اتباع القوم المجتهد منا مع جواز تقريره على الخطأ على انا لانسلم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ بل باتباع العمل بالاجتهاد الذى هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة اذا عرفت هذا فاذا اقر الله تعالى على اجتهاده ولم يبين خطاه كان ذلك دلالة قاطعة على الحكم والنص فيكون مخالفته حراما ( قوله لاحتمال الخطأ والقرار عليه ) لانهما جائزان في حق الامة فلا يتعين الصواب في حق واحد وان كان الحق لا يعدوهم فيجوز لكل واحد مخالفة الآخر بالاجتهاد لاحتمال الصواب في اجتهاده واحتمال الخطأ في اجتهاد غيره ( قوله وهو القذف في القلب الخ )

صورة المطلوب في القلب بطريق الانتقال والحركة قال والالهام يغاير الحدس لانه وان لم يكن حركة لكونه دفعا كالالهام الا انه من جهة الطالب المستفيض دون الواهب المفيض فكأنه خرج بالقييد الاول



في حقه) اي في حق النبي عليه السلام حتى لم يجز مخالفته لكونه متيقنا بانه من عند الله تعالى (وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة) فانه ليس بحجة (وشرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله ورسوله علينا) حتى احتج ابو يوسف في جريان القصاص بين الذكر والاتي بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فيمن تقدم قيد بقوله قص الله ورسوله لان ما قص علينا اهل الكتاب او يفهم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه لما انهم حرفوا الكتاب (من غير انكار على انه شريعة لرسولنا عليه السلام) لما تحققت شبهة السماع في قول الصحابي ناسب ان تلحق باقسام السنة فقال (وتقليد الصحابي واجب) وهو عبارة عن اتباعه في قوله او فعله معتقدا للحقبة من غير تأمل في الدليل (يترك القياس به) اي قياس التابعين ومن بعدهم قيدنا به لان مذهب الصحابي اماما كان او مقتيا ليس بحجة على صحابي آخر اتفاقا (لا احتمال

وقيل الالهام ما يخاق الله تعالى في قلب المؤمن العاقل من العلم الضروري الداعي للعمل المرغوب فيه **قوله** بهذه الصفة وهي كونه حجة مثبتة للحكم في حقه وملزمة لغيره وان كان الهام الاولياء حجة في حقهم **قوله** فانه ليس حجة) كان المناسب ان يقول اي بانه حجة ملزمة فان المراد بالصفة الحجة لاسلبها تأمله **قوله** وشرائع من قبلنا الخ ذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بها وان كل شريعة ثبتت فهي باقية في حق من بعده الى يوم القيامة الا ان يقوم الدليل على النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي الا ان يثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان شريعة كل نبي ينتهي بوفاته او بعثة نبي آخر الا مالا يحتمل التوقيت والانساخ كالتوحيد فعلى هذا لا يجوز العمل بها مالم يعام دليل على بقائها ببيان الرسول المبعوث بعده وذهب الجمهور من مشايخنا والقاضي ابى زيد الى ان ما قص الله تعالى ورسوله عليه السلام يعنى ما ثبت بكتاب الله تعالى وببيان الرسول عليه السلام انه كان شريعة من قبلنا يلزمنا العمل به على انه شريعة لنبينا مالم يظهر نسخه **قوله** وهو) اي التقليد اعلم ان التقليد عبارة عن اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا لحقيقته من غير نظر وتأمل في الدليل فكان هذا المتبع جعل قول الغير او فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل فعلى هذا لا يكون اتباع الصحابة رضى الله تعالى عنهم تقليدا حقيقة لانه عمل بالدليل معنى كتقليدنا بالانبياء عليهم السلام الا



السماع من النبي عليه السلام ( بل الظاهر من حاله انه يفتى بالخبر فكان قوله  
 مقديما على الرأي ولئن سلمنا ان قوله صادر عن الرأي فرأى الصحابي اقوى من  
 رأى غيرهم لانهم شاهدوا الرسول عليه السلام والاحوال التي يتغير بها  
 انه سمي تقليدا باعتبار الصورة ثم التقليد على اربعة انواع تقليد الامة صاحب المجزة  
 وتقليد العالم صاحب الرأي والنظر في الفقه لسبقه على اقرانه من الفقهاء وتقليد  
 العوام علماء عصرهم وتقليد الابناء الآباء والثلاثة الاول صحيحة لانها ليست  
 بتقليد محض لانها تقع عن ضرب استدلال لانا انما عرفنا المجزة مجزة بالنظر  
 والاستدلال ثم عرفنا بالنظر ان صاحب المجزة لا يكون الا صادقا وكذا تقليد  
 العالم من هو فوقه لان زيادة المراد به لا تعرف الا بقرب الاستدلال وكذا العامي  
 لا يعرف الا بنوع الاستدلال والرابع باطل لانهم اتبعوهم بهوى نفوسهم بل انظر  
 واستدلال وهو الذي ذم الله تعالى به الكفرة بقوله تعالى انا وجدنا آباءنا على  
 امة وانا على آثارهم مهتدون اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين الجمهور ان  
 مذهب الصحابي اماما كان او حاكما او مقنيا ليس بحجة على صحابي آخر انما  
 الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو سعيد  
 البردعي وابوبكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده  
 واجب يترك به القياس مطلقا وهو مختار شمس الائمة وفخر الاسلام وابي  
 اليسر والمصنف وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدي الروايتين عنه  
 والشافعي في قوله القديم وقال ابو الحسن وجماعة من اصحابنا لا يجوز تقليده الا  
 فيما يدرك بالقياس واليه مال القاضي ابوزيد وقال الشافعي في قوله الجديد لا يقلد  
 احد منهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة واتفق  
 عمل اصحابنا في التقليد فيما لا يدرك بالقياس واختلف عملهم في غيره **(قوله بل**  
**الظاهر من حاله انه يفتى بالخبر)** لانه الاصل ولهذا كانوا يقتنون بالرأى الا عند  
 الضرورة بعد البحث والمشقة مع الاقران لاحتمال ان يكون عندهم خبر  
 من الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم واذا ثبت احتمال السماع في قوله كان  
 مقديما على الرأي المحض الذي ليس عند صاحب خبر يوافقه ويقرره فكان  
 تقديم قول الصحابي من هذا الوجه بمنزلة تقديم الخبر الواحد على القياس \* فان قلت  
 ليس من عادتهم كتمان ما يبلغ اليهم من الحديث فلو كان مستوعبا لاسنده الى النبي  
 صلى الله تعالى عليه وسلم لان تبليغ كلامه واجب عليهم قلت الملازمة ممنوعة  
 لعادتهم الجارية السكوت عن الاسناد عند الفتوى وليس هذا بكتمان فان  
 الواجب عند السؤال انما هو بيان الحكم دون الاسناد اليهم الا اذا سكتوا



الاحكام ولهم مزية في الضبط فكان رأيهم مرجحاً فوجب تقليدهم ( وقال  
الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس ) لان فيما لا يدرك بالقياس  
تعين جهة السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بنقلهم وان  
كان مدركاً بالقياس فرأيه محتتمل للخطأ فلا يكون حجة لغيره ( وقال الشافعي  
رحمه الله لا يقلد احد منهم ) اى من الصحابة سواء كان يدرك بالقياس اولا لان  
مذهبهم لو كان حجة لتناقض الحجج لان الصحابة يخالف بعضهم بعضا وليس  
قول بعضهم اولى من قول الاخر فيلزم التناقض وهو باطل ( وقد اتفق  
عمل اصحابنا ) وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد ومن تابعهم ( بالتقليد فيما  
لا يعقل بالقياس ) مثل المقادير ( كما في اقل الحيض ) يعنى كمال قال عمر  
رضي الله عنه اقل الحيض ثلثة ( و ) كفساد ( شراء ماباع باقل مما باع ) قبل

عن السنن فانه حينئذ يجب عليهم اظهاره ولئن سلم ان قوله صادرا عن مجرد  
الراى دون السماع فله الرجحان لمزيد الصحة ومشاهدة الوحي ومعرفت طريقة  
الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في بيان الاحكام والعلم بالحوادث والاحوال  
والاسباب التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم  
زيادة جد في بذل مجهودهم في طلب القيام بما هو سبب قوام الدين وزيادة  
احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها والتأمل فيما لانص عندهم فيه غاية التأمل  
وهذه الامور تفيد زيادة الاطلاع على المأخذ والعمل ومعرفة مقاصد الشرع  
من وضع الاحكام ليست بموجود في غيره ولا عمل بالمرجوح مع وجود  
الراجح وليس احتمال الخطأ بمانع لان حجته التقديم كافي خبر الواحد مع القياس  
اذ لا يلزمهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بتقليدهم بخلاف ما يدرك بالقياس  
لان القول بالرأى مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب فلا يكون قوله حجة  
لغيره ولقائل ان يقول سلنا ان الكذب والمجازفة لا يظنان بهم لكن احتمال الخطأ  
فيه باق لان ما ظنه دليلا على ثبوت المقصود يجوز ان لا يكون دليلا في الواقع  
فوقع الخطأ في الاستدلال به فلا يكون حجة فلا يلزم غيره فلا يجتهد لما احتمال  
ان يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر الا يرى ان قول التابعين وسائر  
المجتهدين فيما لا يدرك بالرأى ليس بحجة مع انه لا يظن بهم المجازفة والكذب  
فكذا قول الصحابي رضي الله تعالى عنهم ( قوله ) لان مذهبهم لو كان حجة  
لتناقض الحجج ) واللازم باطل فسلنا ان الملازمة ممنوعة فان التناقض مندفع  
بترجيح المكلف بما وضع له دليله او الوقوف حتى يظهر رجحان احدها  
او التخيير كالاقيسة المتعارضة ( قوله ) يعنى كما قال عمر رضي الله تعالى عنه ) اى



(قوله مع ان القياس يقتضى جوازہ) وبہ اخذ الشافعی ثم ان قول عائشة رضی اللہ عنہا مخالف للقیاس لانہا جمعت جزاءہ علی مباشرة هذا الفعل بطلان الحج والجهاد واجزئة الجرائم لا تعرف بالرأی (قوله الى العطاء) وهو ما يخرج للجندي من بیت المال فی السنة مرة او مرتین كما ان الرزق ما يخرج له كل شهر وقال الحلواني كل سنة او شهر والرزق يوما بيوم كذا فی المغرب (قوله فاشتریت منه) فی الكشف فاشتریت منه قبل محل الاجل قالت بثمما شريت اى بعت كما فی قوله تعالى وشروه بثمن بخس (قوله بما يمكن الاحتراز عنه) الباء متعلق بضاع

فقد اثن مع ان القياس يقتضى جوازہ عملا بقول عائشة رضی اللہ عنہا لتلك المرأة القائلة انی بعت خادما من زيد بن ارقم بثمانئة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشتریت منه بثمانئة قالت بثمما شريت واشتریت البغی زيد بن ارقم ان اللہ تعالى ابطال حجه وجهاده مع رسول اللہ عليه السلام ان لم يتب (واختلف عملهم فی غیره) اى عمل الصحابي فيما يدرك بالقياس يعنى لم يستقر مذهبهم فی هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة فی تقليد الصحابي بعضها يدل على تقديم قول الصحابي على القياس وبعضها يدل على تقديم القياس (كافى اعلام قدر رأس المال) قال ابو يوسف ومحمد رحمهما اللہ تسمية قدر رأس المال ليس بشرط في السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روى عن ابن عمر رضی اللہ تعالی عنہما خلافه وابو حنيفة رحمه اللہ شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضی اللہ تعالی عنہما (والاجير المشترك) كالتصار قالوا انه ضامن لما ضاع في يده بما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاذا لم يكن الاحتراز عنه كالخرق الغالب فلا ضمان فيه بالاتفاق ورويا وجوب الضمان عن على رضی اللہ تعالی عنه فانه كان يضمن الحياض صيانة لاموال الناس وخالف ابو حنيفة رحمه اللہ المرؤى عن على رضی اللہ تعالی عنه فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص (وهذا الاختلاف) اى الاختلاف المذكور فی تقليد الصحابي لما فرغ من تقرير

وعلى وعثمان وابن مسعود وانس رضی اللہ تعالی عنہم (قوله عملا بقول عائشة رضی اللہ تعالی عنہا) كما روى عبد الرزاق ان امرأة جاءت الى عائشة فقالت بعت من زيد بن ارقم حائطا [٢] ثمان مائة ثم اشتریته قبل الاجل لثمانئة فقدته الثمانئة وكتبت عليه ثمان مائة فقالت عائشة رضی اللہ عنہا بثمما اشتریت وبثمما اشترى اجرى [٣] زيد بن ارقم ان اللہ ابطال جهاده وحجه مع رسول اللہ صلى اللہ تعالی عليه وسلم ما لم يتب ثم تلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وان اقتضى القياس جوازہ كما قاله الشافعی لان الملك قد تم بالقبض للمشتري فيجوز معه من البائع كغيره ولان قولها لما كان مخالفا للقياس تعينت جهة السماع لجعلها جزءا مباشرة هذا المقدم بطلان الحج والجهاد (قوله واختلف عملهم فی غیره الخ) لقائل ان يقول هذه خارجة عن محل النزاع لان محل النزاع ان يؤدى عن الصحابي فعل او قول ولم يخالفه غيره من الصحابة ولم يكن هناك اقوى من قوله ولا يخفى ان هذه المسائل ليست من ذلك بيانه ان ضمان الاجير المشترك مختلف فيه بين الصحابة

[٢] قوله حائطا وفي رواية خادما كما في الشرح ط  
[٣] قوله اجرى امر من جرى بجرى يعنى اذهبي قاله مصححه ط



الاقوال اشار الى محل النزاع وكان المناسب ان يذكر اولاً لان تليخيص محل النزاع يجب ان يقدم على الاقوال والبرهان ( في كل ما ثبت عنهم ) اى عن الصحابة ( من غير خلاف بينهم ) اذ لو كان فيهم خلاف لا يجوز تقليد الصحابي وكان ذلك اختلافاً بالرأى لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسمع عن النبي عليه السلام تعين وجه الاجتهاد فحل محل القياس ولا نسخ في القياس بل يجب الترجيح ان امكن والاي عمل بايهما شاء بشهادة قلبه ( ومن غير ان يثبت ان ذلك ) القول ( باخ غير قائله فسكت مسالمه ) لانه لو نقل من غيره تسليم كان اجماعاً فلا يجوز خلافه ( واما التابى فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة رضى الله تعالى عنهم كشریح ) والحسن البصرى وعلقمة والنخعي وغيرهم ( كان مثلهم عند البعض ) وفي النوادر كذا روى عن ابى حنيفة رحمه الله لانه لما زاحمهم في الفتوى علم ان رأيه في القوة والضعف مثل رأيهم ويجب تقليده كتقليد غيره وقد صرح ان عليه رضى الله تعالى عنه تحاكم الى شريح في درعه وقال درعى عرفتها مع هذا اليهودى فقال شريح لليهودى ما تقول قال درعى وفي يدي فطلب شاهدين من على رضى الله تعالى عنه فشهد له قنبر والحسن بن على فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من رأى على رضى الله تعالى عنه جواز شهادة الابن لابيهِ فسلم الدرعى الى اليهودى فقال اليهودى امير المؤمنين مشى معى الى قاضيه فقضى عليه فرضى به ثم قال لعلى صدقت والله انها لدرعك ثم اسلم اليهودى ( وهو الصحيح ) وفخر الاسلام اختار رواية النوادر وتابعه المصنف رحمه الله وعن ابى حنيفة رحمه الله انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابة انما جعل حجة لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبته عليه السلام ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود في التابعين وكان شمس الائمة يختار هذه الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر فتواه ولم يزاحمهم في الرأى كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده وشريح عاش مائة وعشرين سنة واستقضاء عمر رضى الله

( قوله علم ان رأيه في القوة والضعف ) لو اقتصر على ذكر القوة لكان اظهر ( قوله وكان شمس الائمة رحمه الله يختار هذه الرواية ولم يعتبر رواية النوادر ) وذكر انه لا خلاف ان قول التابى ليس بحجة على وجه يترك به القياس وانما الخلاف في ان قوله هل يعد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به

( قوله فسلم الدرعى الى اليهودى ) اى سلمها شريح اليه

فقد ذكر في الظهيرية ان قول ابى حنيفة قول ابن عمر وقولهما قول عمر ولما وقع الاختلاف بينهم وجب للمجتهد ان يرجح برأيه وكذا الكلام في المسئلة الاخرى على ما عرف في موضعه وان لم يكن فالوقف او التخيير كخبر الاحاد والاقيسة المتعارضة ( قوله وعن ابى حنيفة انه قال لا اقلدهم الخ ) وهذا ظاهر المذهب ( قوله وكان شمس الائمة الخ ) ذكر شمس الائمة انه لا خلاف في ان قول الشافعي ليس بحجة على وجه يتركه القياس لما روى عن ابى حنيفة لانه كان يفتى بخلاف رأيه وانما الخلاف في ان قوله



(قوله وهو في اللغة الاتفاق) اقتصر ٧٣٧ على ذكر ما هو الانسب بمعناه الشرعي المقصود بالذكر ههنا والا

فهو يجيء بمعنى العزم ايضا كما صرحوا به (قوله فقيد الامة الخ) يعني امة محمد عليه الصلاة والسلام

واللام بدل عن الاضافة اليه (قوله لنفي توهم جميع

الاعصار) لان معناه زمان ما قل او اكثر (قوله

واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الرأي) ومنهم

المصنف كما سيظهر (قوله فقال هو اتفاق اهل عصر

من هذه الامة على امر) لا يذهب عليك انه ليس

بجامع لما انه يخرج منه الاجماع فيما لا يحتاج فيه الى

الرأي اذ لا حاجة فيه الى اتفاق اهل عصر بل الى اتفاق

المجتهدين فقط والصواب ان يقال هو الاتفاق في عصر

على امر من جميع من هو اهله من هذه الامة كما في التحقيق

فقوله من هو اهله يشمل المجتهدين فيما يحتاج فيه

الى الرأي ويشمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى الرأي فيصير جامعا

(قوله هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على

امر) اقول هذا لم يصلح تعريفا للاجماع على رأي

من اعتبر موافقة العوام فيما لا يحتاج فيه الى الرأي

والمجتهدين جميعا على ما يحتاج فيه الى الرأي دون اجماع المجتهدين

تعالى عنه على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة لم يتعطل فيها الا ثلاث سنين امتنع عن القضاء في فتنة ابن الزبير واستعفى شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين كذا قاله القتي رحمه الله

### باب الاجماع

وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدي امة محمد عليه السلام في عصر على امر فقيد الامة يخرج الامم السالفة وقيد في عصر لنفي توهم جميع

الاعصار وقوله على امر يتناول القول والفعل هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الرأي

فقال هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر (ركن الاجماع) وهو هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى يتم اجماعهم بدونه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به

### باب الاجماع

هو في اللغة العزم فقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه والاتفاق ايضا يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى

الاول يتصور من واحد وبالمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فافوقهما ولا يخفى مناسبة الثاني للمعنى المصطلح (قوله وقيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار) الوارد

على من تركه لما يلزم عليه من عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اجماع المجتهدين ويمكن ان يدفع بالناية فان المجتهدين كما يصح اطلاقه على الموجودين الى يوم القيامة يصح

اطلاقه على الموجودين في عصر من الاعصار والاتفاق يصلح ان يكون قرينة المراد فتأمل (قوله وقوله على امر يتناول القول والفعل) اي السكوت والتقرير الشرعي

والعقلي وبعضهم قيد بحكم شرعي كما قيده المصنف في الحكم بدل لتخرج الامور الدينية الغير الشرعية وما ذكره الشارح اولى لان الاجماع حجة فيما لا يتوقف

عليه صحته سواء كان شرعيا او عقليا او دنيويا ويحمل قول من قيد بالشرع على ما يؤخذ من الشرع فيشمل الاعتقادات وعلى عدم اعتبار الامر الدنيوي

وفي كل من التعريف عموم محل وهو شمول الاعتقادات المتوقف عليها صحة الاجماع كما سنذكره وشمول تعريف الشرح له اظهر كما لا يخفى فتأمل (قوله هذا

التعريف انما يصح الخ) يرد عليه الاستصناع وبناء الدار واستقراض الحيز بلا وزن والتثويب في الاذان والاقامة واصول الشريعة فانها مجمع عليها ولا

تتوقف الاجماع فيها على الاجتهاد واجيب بان ابقاء المجتهدين موجود فيها لصدقه على اجماع العوام (٤٧) (شرح المنار)

والمجتهدين جميعا على ما يحتاج فيه الى الرأي دون اجماع المجتهدين



( قوله ولا يردوا عليهم ) عطف على المنصوب بأن ( قوله في موضع الحاجة ) متعلق بالساكت فكان الاظهر تقديمه على قوله شيطان اخرس كما في الشرح الاكمل ( قوله ولو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده ) قال القاآنى لاختفاء ان هذا لا يكون الزاما للشافعى لانه لا يشترط تنصيص كل واحد بل تنصيص الاكثر وتعذر ذلك بمنوع انتهى ومبنى كلامه الغفول ٧٣٨ عن ان للشافعى في المسئلة قولين

ما يقوم به الاجماع ( نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق ) اى اتفاق الكل على الحكم ( او شروعهم في الفعل ان كان من بابه ) اى من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المزارعة او المضاربة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على مشروعيته ( ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض ) اى يتفق بعض المجتهدين على قول او فعل وانتشر ذلك في اهل عصره وسكت الباقيون منهم ولا يردوا عليهم بعد مضي مدة التسامل وهى ثلاثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة نفي نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين فان الساكت عن الحق شيطان اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم حادثة حرج بين فينبغى ان يجعل اشتهار الفتوى والسكوت من الباقيين كافيا في انعقاد الاجماع ( وفيه خلاف الشافعى رحمه الله ) قال انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولعدم تأدي تأملهم الى الجواب فلا يدل على الرضاء كما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه خالف عمر في العول فقيل له هلا اظهرت حججتك على عمر رضى الله عنه فقال انه كان رجلا مهيبا فهبته فمغنى درته قيل صح عن الشافعى رحمه الله انه قال الساكتون لو كانوا نفرا يسيرا ينعقد الاجماع عنده ويمكن الزام الشافعى بهذا لانه اذا كان سكوتا القليل دليل الرضاء والوفاق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف لقلتهم فلائن يجعل سكوت الاكثر مع تمكنهم من اظهار الخلاف دليلا على الرضاء اولى

او يقال ان ذلك كله ثابت بالتواتر والاجتهاد ليس شرطا فيه على قول من لم يعتبر موافقة العوام وهو مذهب الجمهور ( قوله ويسمى هذا اجماعا سكوتيا ) وهو من الادلة القطعية عند اكثر اصحابنا وانما لا يكفر جاحده لما فيه من توهم الشبهة ( قوله وفيه خلاف الشافعى ) حيث قال ان الاجماع السكوتى ليس بحجة وبه قال عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضى ابوبكر الباقلانى من الاشعرية وبعض

كما صرح به في الشرح الاكمل فما ذكره القاآنى من عدم اشتراط التنصيص من الكل احد قوايه وهو الذى سيذكره الشارح ايضا بقوله وقيل صح عن الشافعى ومساق كلامهم ههنا على قوله الاخر الا يرى الى قول المصنف في الشرح عند شرح قوله وفيه خلاف الشافعى فانه قال الاجماع لا ينعقد بالتنصيص الكل انتهى ( قوله انه خالف عمر في العول ) فقال لا عول في الفرائض اصلا وهو ان يزداد على المخرج شئ من اجزائه اذا ضاق عن فرض وحاصله ان المخرج مهما ضاق عن الوفاء بالفروض المجتمعة فيه يرفع التركة الى عدد اكثر من ذلك المخرج ثم يقسم حتى يدخل النقصان في فرائض جميع الورثة على نسبة واحدة ( قوله

فهبته ) وهو الموجود في رواية فمغنى عن ذلك درته على رواية اخرى كما ذكر في التحقيق والشارح ( المعتزلة ) جمع بين الروايين كما جمع السراج الهندى في شرح المغنى ويحتمل ان يكون الجمع بينهما رواية ثالثة لم يذكرها صاحب التحقيق ثم ان هبت مثل خفت وزنا ومعنى ( قوله ويمكن الزام الشافعى الخ ) هذا الالتزام لصاحب المغنى

خاصة على ما يحتاج فيه اليه اذ ليس اتفاقهم اتفاق اهل عصر بل بعض اهل عصر على انه ليس بمانع اذ لو خلا عصر عن المجتهدين واتفق العاميون فيه على امر يحتاج فيه الى الرأى فان اتفاقهم لا يكون اجماعا شرعا صدق هذا التعريف عليه



والسؤال الآتي لشارحه القاتني ولعله مأخوذ من تقرير صاحب الكشف حيث قال وجه قول من اعتبر  
الاكثر ان يجعل الاقل تبعاً للاكثر فاذا كان للاكثر سكوت يجعل ذلك كسكوت الكل واذا ظهر القول  
من الاكثر يجعل ذلك كظهوره من الكل (قوله وحديث ابن عباس غير صحيح) ولو سلم فالواجب انما هو اظهار  
الخلافاً وقد وقع ذلك وانما سكوته عن المناظرة وهي ليست بواجبة (قوله فان اجماع العوام فيه كاجماع  
المجتهدين) لا يذهب عليك ان ﴿٧٣٩﴾ في هذه العبارة ايها خلاف الواقع وهو ان يعتقد الاجماع باتفاق

العوام فقط والاظهر  
ولقائل ان يقول انما لم يعتبر سكوت الاقل لثلاثا يؤدي الى تعذر انعقاده فلا  
يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس غير صحيح  
لان عمر كان اشد انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لاخير فيكم  
مالم تقولوا ولاخير لي مالم اسمع وانما لم يتعرض المصنف لتعريف الاجماع لكونه  
معلوماً من بيان ركنه واهله وشرطه (واهل الاجماع من كان مجتهداً)  
والمجتهد يأتي في باب القياس (الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد) كنقل  
القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوات واستقراض الخبز والاستحمام فان  
اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين (وليس فيه هوى) اي اتباع البدعة (ولافسق)  
لانه يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية انما ثبت بالعدالة وذهب ابو بكر  
الباقلاني الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العامي في انعقاد الاجماع لان  
قول الامة انما يكون حجة لمصمتهم من الخطأ ولا يلزم ان يكون العصمة الثابتة  
للمجموع ثابتاً لبعض والجواب عنه ان العوام كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا  
المجتهدين فلا يعتبر خلافاً فيما يجب عليهم فيه التقليد (وكونه من الصحابة  
او من العترة) وفي الصحاح عترة الرجل نسله ورهطه الادنون (لا يشترط)  
وقيل هو شرط لان النبي عليه السلام مدح اصحابه واثى عليهم وهم في الامر  
بالمعروف هم الاصول فقال عليه السلام اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا  
كتاب الله وعترتي قلنا ما ذكركم يدل على فضلهم لاعلى ان اجماعهم حجة دون

المعتزلة وداود الظاهري (قوله وحديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما  
غير صحيح) بان الخلاف والمناظرة في مسألة القول كان اظهر فيما بينهم من ان  
يخفى على عمر وكان عمر ابن الى الحق كيف وقد كان يقول لاخير فيكم  
مالم تقولوا ولاخير في مالم اسمع وكان يقول رحمة الله امرأ اهدى الى عيوبي  
يؤيده انه لما نهى عن مهور النساء في خطبته قالت امرأة اما سمعت قوله تعالى  
واآيتهم احداهن قطارا فتمنعنا عما اعطانا الله فبكي عمر رضي الله تعالى عنه

كل منهما ومن هذا يظهر ان الفاء في قوله فقال عليه الصلاة والسلام اني تركت فيكم الخ كما في اكثر النسخ غير  
حسن بل الصواب تبديلها بالواو ليكون الكلام من باب الالف والنشر والا فلا ينتظم ثم ان قوله قلنا الخ جواب  
عنهما ثم ان من ذهب الى الاول هو داود الاصفهاني الظاهري واحمد بن حنبل رحمه الله في احدي الروايتين  
عنه ومن ذهب الى الثاني هم الزيدية والامامية من الروافض (قوله وهم في الامر بالمعروف هم الاصول)  
(قوله وحديث ابن عباس رضي الله عنهما غير صحيح) لانه كان اشد اقداما على اظهار الحق لكونه  
صحابياً عدلاً ولان عمر رضي الله عنه الخ



غيرهم ( وكذا اهل المدينة ) يعني كون اهل الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك هو شرط لقوله عليه السلام ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخبث فيكون منفيًا عن اهلها فيكون قولهم صوابا واحيب عنه بان المراد من الخبث من كره الاقامة في المدينة او بانه محمول على نفي الخبث في زمن الرسول عليه السلام ( او انقراض العصر ) يعني موت جميع المجتهدين بعد اتفاقهم فيه على حكم ليس بشرط لان عقاده وعند الشافعي شرط لان الاجماع انما يثبت باستقرار الآراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض لان قبله الرجوع محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا ان الادلة الدالة على حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة على النص والزيادة نسخ فلا يجوز وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانقضاء فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح ( وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رحمه الله ) يعني اذا اختلف اهل عصر في مسألة وماتوا على ذلك الخلاف ذهب اصحاب الشافعي الى ان ذلك الخلاف

وقال كل الناس ائمة منك يا عمر حتى النساء في البيوت وان صح فهو محمول على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لما علم من ثبات عمر على مذهبه ( قوله ) واحيب عنه الخ ) حاصل ما اجابوه عن هذا الحديث انه لادلالة على نفي الخبث عن غيرها ولا على اختصاص الاجماع المعتبر بهم وتخصيصها بالذكر لظهار شرفها وفضلها لا ينفي فضل غيرها ولا على اعتبار اجماع اهلها فان مكة مع فضائلها لم تدل على ذلك اذ لا اثر للقباع فيما نحن فيه وانما العبرة للعلم والاجتهاد ولاستبعاد ذلك من مالك تاويله اصحابه فحمله بعضهم على ترجيح رواية اهل المدينة على رواية غيرهم لكونهم اقرب الى الرسول وحمله بعضهم على ترجيح اتباع اجماعهم على اتباع اجماع غيرهم ترجيحًا لا يمنع مخالفتهم وحمله بعضهم على اجماع الصحابة باطلاق اهل المدينة واردة الصحابة لاجتماعهم فيها وحمله بعضهم على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها حتى قيل ان ابيوسف رجع الى مذهبه في هذه الامور بشهادة ابناء المهاجرين والانصار واتفاقهم على ذلك وصحح ابن الحاجب ان مذهب مالك ان اجماع اهل المدينة حجة على الاطلاق لم يرض بهذه التاويلات ( قوله ) وقيل يشترط الخ ) اختلف القائلون في حجة اجماع من بعد الصحابة في انه هل يشترط عدم الاختلاف السابق للاجماع اللاحق ام لا وصورته اذا اختلف اهل العصر في مسألة على قولين واستقر خلافهم فذلك هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على احد القولين في تلك المسألة وهل يكون عدم الاختلاف شرطًا

وكذا في النهي عن المنكر فهو من قبيل الاكتفاء وتقريب ذلك ان الاجماع انما صار حجة بصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما ذكروا ( قوله ) بانه محمول على نفي الخبث في زمنه عليه الصلاة والسلام ) ولا اجماع في زمنه كما مر غير مرة ( قوله ) وعند الشافعي شرط ) يعني لانقضاءه كما يدل عليه السابق وقد جعله بعضهم شرطًا لحجتيه لانقضاءه ثم ما ناسب الى الشافعي ليس اصح قوله بل هو يوافقنا فيما ذهبنا اليه على الاصح ( قوله ) بعضهم بعد الانقضاء الخ ) قال في التلويح وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع انتهى وكلام الشارح هذا على القول الاول اذ لا يكون الرجوع عند الشافعي على القول الثاني بعد الانقضاء بل يكون مدار صحته عدم الانقضاء فتدبر



منع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر مشايخنا لا يمنع فينعقد الاجماع  
وبرقع الخلاف السابق عند علمائنا الثلاثة وهو مختار فخر الاسلام وتبعه  
المصنف واثار اليه بقوله ( وليس كذلك في الصحيح ) قال بعضهم فيه اختلاف بين  
اثنائنا فعند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في رواية معه  
وفي رواية مع ابي حنيفة مستدلين بمسئلة ام الولد وهي اذا قضى القاضى ببيعها  
لا ينفذ قضاؤه عند محمد لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابي حنيفة في رواية  
الكرخي عنه لانه لم يقع مخالفا للاجماع وقد اختلف الصحابة في بيع ام الولد فعند  
عمر لا يجوز وعند علي يجوز ويمكن ان يجاب عنهم بان الاختلاف في المسئلة بناء  
على ان الاجماع المتأخر اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه  
شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده فصادف قضاء القاضى ببيع  
ام الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف للاجماع القطعي فينفذ قضاؤه لانه على  
انه يشترط عدم الاختلاف السابق لانعقاد الاجماع اللاحق ( والشرط اجماع  
الكلي وخلاف الواحد ) الصالح للاجتهد ( مانع كخلاف الاكثر ) وقال  
بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باجماع الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله

(قوله وقد اختلف الصحابة

الح) ثم اجمع التسابعون

بعدهم على انه لا يجوز

لصحة ام لا فذهب اكثر اصحاب الشافعي وطامة اهل الحديث الى انه تمتع وبقي  
المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم لا يمنع  
من انعقاد الاجماع ويرقع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلاثة فهو مختار  
فخر الاسلام وتبعه المصنف وهو الاصح وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا  
فعند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في رواية مع ابي حنيفة  
وفي رواية مع محمد وهو الاصح ( قوله مستدلين الح ) يعني ان هذا البعض  
الذين اثبتوا الخلاف في الاصل المذكور بين اثنائنا استدلوا عليه بمسئلة ام الولد  
وهو ان القاضى اذا قضى ببيع ام الولد ينفذ قضاؤه عند ابي حنيفة وابي يوسف  
خلافا لمحمد وقد كان هذا مختلفا بين الصحابة ثم اتفق من بعدهم على عدم  
جواز بيعها فدل على انها جعلت للاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع  
اللاحق لانها لو لم يجعلها مانعا لما جوزا بيعها والصحيح ان هذا اجماع عند  
اصحابنا الثلاثة لان الدليل على ان اجماع الامة حجة لا يفصل بينهما سبق فيه  
الخلاف عن السلف او لم يسبق فيه الخلاف وانما نفذ قضاء القاضى  
بجواز بيعها عندهم خلافا لمحمد لان هذا اجماع مجتهد فيه فيكون فيه شبهة  
بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضل والقضاء اذا صادف محلا  
مجتهدا فيه نفذ ( قوله ) وخلاف الواحد مانع ❀ اى من انعقاد الاجماع عند



عليه السلام يدالله مع الجماعة فمن شد شد في النصار ولو لم ينعقد الاجماع باجماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله عليه السلام لا يتجمع امتي على الضلالة يتناول الكل ولان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطأ فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف والمراد من قوله شد شد بعدان كان موافقا للجماعة حتى تحقق الاجماع ذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر في الاجماع لثلا يتصور تواطؤهم على الخطأ وذهب الجمهور الى عدم اشتراطه لان الأدلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما قال الله تعالى ان ابراهيم كان امة فانه يدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطأ وقيل اقل ما ينعقد به ثلاثة واليه مال السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجماع لا يتحقق بدون ذلك ( وحكمه في الاصل ان

الجمهور وذهب احمد بن حنبل في احدى الرويتين ومحمد بن جرير الطبري وابوبكر الرازي من اصحابنا الى انه غير مانع بل اتفاق الاكثر كاف في الانعقاد فان قلت قد تفرد بعض الصحابة باشياء وانتم الاجماع مع خلافهم كخلاف ابي طلحة في اكل المبرد حيث قال لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس في ربوا الفضل قلنا بان خلاف الواحد انما يعتد به اذا لم يكن مخالفا للنص اما اذا كان فلا يعتد به وخلاف ابي طلحة مخالف لقوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل ولا يتحقق ذلك مع اكل المبرد وكذا خلاف ابن عباس مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام الخنطة بالخنطة الحديث ولهذا انكرت الصحابة عليه ورجع اليهم (قوله) ولنا ان لفظ الامة في قوله عليه السلام لا يتجمع امتي على الضلالة الخ) ان قيل هذا خبر واحد فكيف يدل على حجية كل امة قطعا واحيب بان الروايات التي تطافت عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعصمة هذه الامة عن الخطأ اتبادلت على حجية اجماع الكل والقدر المشترك بينهما متواتر ومشهور ثم لا يخفى ان ادلة حجية الاجماع من الكل بطريق الحقيقة وعلى حجية اجماع الاكثر بطريق المجاز والاصل هو الحقيقة ثم العام وان لم يدخل في الخاص لكنه اذا وجدت القرينة يراد منه مجازا فبها لذلك وقيل اقل ما ينعقد به الاجماع ثلاثة لان الاجماع مشتق من الجماعة واقل الجمع الصحيح ثلاثة واليه يشير عبارة شمس الائمة حيث قال والاصح عندنا انهم كانوا جماعة وانفقوا على قول مع سكوت الباقي فانه ينعقد الاجماع وان لم يبقوا حد التواتر فتأمل (قوله) وحكمه في الاصل المراد بالاصل ما كان اجماعا واما اجماع اهل الاجتهاد من الصحابة

( قوله وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد الخ) الظاهر ان تعريف الاجماع باتفاق مجتهدي امة محمد الخ كما سبق غير مقبول عند ذلك القائل (قوله يدخل تحت النصوص الدالة الخ) الظاهر ان قوله عليه الصلاة والسلام لا يتجمع امتي على الضلالة ليس بداخل فيها لان الاجتماع ياتي عن الصدق على الواحد

( قوله لانه اقل الجماعة) ممنوع بل اقلها اثنان ( قوله لان الاجماع لا يتحقق بدون ذلك ) اي لان الاجماع يشهر بالاجتماع والاجتماع لا يتحقق بدون ذلك والقول الاخير اظهر لهذا ولان الامة لا تطلق على الواحد الا مجازا ولا يلزم من ارتكاب المجاز في حق ابراهيم عليه السلام للتعظيم ارتكابه في حق غيره



(قوله اى بالاجماع) زعم بعض الناظرين في كلامه انه قيد للمسئلة بمعنى ان ذلك مجمع عليه حتى قال ان نقل الخلاف بعد ذلك عن المعتزلة ينافية قوله هذا وهو سهو ظاهر فانه تعيين لمرجع الضمير المجرور لا غير (قوله كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الآخرين) يخالف ما سينقله من التلويح من ان الاجماع السكوتي

من الادلة القطعية بمنزلة العام نعم قال في الكشف نقلا عن صدر الاسلام ابى اليسر انه دون القواطع من وجوه الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس والمفهوم منه ان لا يكون هو من الادلة القطعية (قوله وانما قيد بالحكم الشرعى)

التقييد به انما هو في كلام فخر الاسلام وليس في كلام المصنف اذ الشرعية فيه ليست صفة للحكم بل قيد للثبوت اللهم الا ان يكون مراده ان الثبوت شرعا انما يكون فيما يكون الحكم شرعا (قوله فانهم اذا اجمعوا على الحرب في موضع معين) قيل لا ينعقد اجماعا قال في الكشف قال بعضهم يكون الاجماع فيه حجة وقال بعضهم لا يكون حجة وذكر في الميزان ان على قول من جعل الاجماع حجة فيه هل يجب العمل به في العصر الثاني كما في الاجماع في امور الدين فان لم يتغير الحال يجب وان تغير لا يجب

يثبت المراد به) اى بالاجماع (شرعا على سبيل اليقين) والقطع كرامة لهذه الامة قيد بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الآخرين وانما قيد بالحكم بالشرعى لانه هو محل الانعقاد لامر الدنيا كما امر الحرب وغيره فانهم اذا اجمعوا على الحرب في موضع معين قيل لا ينعقد اجماعا وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع صوابا البته ولنا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين اراد بهم الصادقين في كل الامور الذى يجب متابعتهم وهم مجموع الامة لا بعضهم لاننا لانعرف بعضا بعينهم فنتبهم

فانه بمنزلة الخبر المتواتر وقيل المراد به اجماع ثبت باتفاق الخاصة والعامه لانه الداخلى تحت ادلة الاجماع بلا شبهة (قوله لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض) كالاجماع السكوتي والمنقول بطريق الاحاد فانه لا يوجب اليقين حتى لا يكفر جاحده واما انكار الاجماع القطعى فان كان الحكم المجمع عليه مما يشترك فيه الخاصة والعامه مثل اعداد الركعات وفرض الحج والصوم وتحريم الزنا وشرب الخمر والسرقه يكفر منكروه لانه منكر لامور الدين قطعا ولعله هو المراد بقوله في الاصل وان كان مما ينفرده الخاصة كتحریم تزوج المرأة على عمدتها وخالتها وفساد الحج بالوطئ قبل الوقوف وتوريث الجدة السدس لم يكفر منكروه ولكنه يحكم بضلاله وخطاه لانه وان كان قطعا الا ان منكروه متساؤل والتأويل يمنع الاكفار فافهم (قوله وانما قيد بالحكم بالشرعى الخ) حاصله ان التقيد بالشرعى يدخل ما يتعلق بالاصول كتنفى الشرك وروية البارى لافى جهة وما يتعلق بالفروع كوجوب الصلاة ويخرج ما يتوقف عليه صحة الاجماع كوجود البارى وصحة الرسالة لثلا يلزم الدور وما يتعلق بامور الدنيا كجهيز الجيش وعمارة الارض فانه مختلف فيه قال بعضهم يكون حجة وقال بعضهم لا يكون حجة (قوله وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة الخ) حكم الاجماع في الاصل ان يكون حجة شرعية قطعية عند عامة المسلمين وذهب الخوارج والنظام والقاشاني من المعتزلة واكثر الروافض الى انه ليس بحجة ثم لا يخفى ان هذا الخلاف ينساقى قوله اولا اى بالاجماع فتأمل (قوله ولنا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين)

انتهى فينبغي ان يجعل لفظ اجماعا في كلام الشارح تمييزا ويكون مراده بالاجماع الاجماع المعتد به وهو ما يكون حجة فليتدبر (قوله اراد بهم الصادقين في كل الامور) والالزم منه موافقة الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور (قوله لاننا لانعرف بعضا بعينهم) يعنى ان التكليف بالاتباع يستلزم القدرة عليه ولا قدرة الا بمر فاعيانهم



وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس  
والله تعالى وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعهم حجة فان  
قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم حقيقة فان الشاهدين منهم يقل شهادتهما  
مع ان صدقهما مظنون قلت الله تعالى لم يحكم لهما باعيانهما بالعدالة ولو حكم  
لجزمنا بصدقهما وحكم للامة فلا يد من صدقهم (والداعي) اى مستند  
الاجماع (قد يكون من اخبار الاحاد) كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام  
قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله عليه السلام لا تبعوا الطعام قبل القبض

وجه التمسك به انه تعالى امرنا بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو  
الصادق في كل الامور اذ لو كان المراد الصادق في بعض الامور للزم منه الامر  
بموافقة كالأخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان  
يكون الامر امرا بالمتابعة في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الاية فيلزم  
منه الاجمال والتعطيل ثم يقول ذلك الصادق في كل الامور التي تجب متابعتها  
في كل الامور اما مجموع الامة اذ لا يجوز ان يراد بعضهم والثاني باطل لان التكليف  
بالكون منهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة عليه الا بمعرفة اعيانهم  
وقد يعلم بالضرورة انا لانعلم واحدا بعينه فقطع فيه بانه من الصادقين فيثبت  
ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الامة (قوله) فان قلت لا يلزم  
من قبول شهادتهم الخ) فيه بحث فان المراد بشهادتهم في الآخرة على الامم  
بان الانبياء عليهم السلام باقت اليهم الرسالة لافيا اجمعوا ان يكونوا عدولا  
في الآخرة لان عدالة الشهود تعتبر حالة الاداء سلمنا ذلك لكن المراد من كان  
في زمان نزول الاية وسلمنا ان العبرة لعموم اللفظ لكنه معارض لانه يعمل  
اهل الكتاب شهداء بقوله تعالى واتم شهداء وليس اجماعهم حجة فكذا هذه الامة  
واجيب بان الله تعالى ذكر الشهادة مطلقة فتناول الدنيا والآخرة ومن شهادتهم  
حكمهم فيما اجمعوا عليه فلو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة لم تكن في  
تخصيصهم فائدة لان جميع الامم عدل واجماع اهل الكتاب يحتمل انه كان حجة  
حين كان متمسكين بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم حجة لكفرهم على تأويل واتم  
شهداء بما فيه من نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم (قوله) والداعي قديكون  
الخ اعلم ان سبب الاجماع نوطان داع وناقل فالداعي هو المدعى الذي يدعوهم  
الى الاجماع ويحملهم عليه والناقل هو الخبر الذي ينقل الاجماع اليه والفرق  
بينهما ان السبب الداعي الانعقاد والناقل الاظهار واعلم ان الجمهور على انه  
لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطأ



( قوله وقد يكون من الكتاب الحج ) ٧٤٥ لا يذهب عليك مافي قول المصنف قد يكون من اخبار الآحاد

من اللمحة الى تقرير ذلك وكذا الى تقرير كونه من السنة المتواترة او المشهور ( قوله وقال بعضهم لا ينقد الا بدليل قطعي ) وهم داود الظاهري واتباعه والشعبة ومحمد بن جرير والقاشاني من المعتزلة فقالوا لا ينقد بخبر الواحد والقياس كذا في الميزان واصول شمس الأئمة وبدل عليه مافي اصول فخر الاسلام ايضا والمذكور في عامة الكتب انهم وافقونا في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد وانما اختلفوا في انعقاده عن القياس كذا في الكشف لكن المذكور في شرح المصنف هو ان عدم انعقاده بهما مذهب ابن جرير (٢) والقاشاني وعدم انعقاده من القياس فقط مذهب ارباب الظواهر انتهى ولعل وجهه ان ارباب الظواهر منكرون للقياس كما سيجي ( قوله لان غيره لا يوجب القطع ) يعني والاجماع قطعي فلا يبنى الاعلى قطعي وجوابه مذكور في الكتب المبسطة

( او القياس ) كاجماعهم على جريان الربا في الارز وسببه القياس وقد يكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة الامهات والبنات لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم قال بعضهم لا ينقد الاجماع الا عن خبر الواحد او القياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المتواترة لا يحتاج الى الاجماع وقال بعضهم لا ينقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب القطع وقيل ينقد لاعن دليل بل بالهام وتوفيق بان مخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا وبوقفهم لاختيار الصواب كبيع التعاطي واجرة الحام ولكننا نقول ذلك فاسد لان العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله جزا فاقا بل بناء على حديث او معنى من النصوص رأوه مؤثرا وماذكروا من بيع التعاطي واجرة الحام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا استثناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار ( واذا انتقل الينا اجماع السلف ) اي الصحابة ( باجماع كل عصر على نقله كان كتنقل الحديث المتواتر ) فانه موجب العلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله تعالى وفرضية الصلاة وغيرها ( واذا انتقل الينا بالافراد ) بان روى ثقة

اذ الحكم في الدين بلاسند يستلزم خطأ ويمتنع اجماع الامة على الخطأ وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة وضرورة كون الحكم قطعي ( قوله وقال بعضهم لا ينقد الاجماع الا عن خبر الواحد والقياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المتواترة لا يحتاج الى الاجماع ) لان الحكم اذا يكون ثابتا بهما لابه وجوابه ان ادلة ثبوته لا تفصيل فيها بين قطعي وظني وقد تقدم فائدة الاجماع بعد وجود السند وكذا بعد كونه قطعي ( قوله وقال بعضهم لا ينقد الا بدليل قطعي ) لانه قطعي فلا يبنى الاعلى قطعي وجوابه ان كونه حجة ليس مبني على سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الاية والدليل على بطلان هذا المذهب انه لو اشترط كون السند قطعي لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد به انه لو اشترط كون السند قطعي لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما في شيء من الصور اذ التأكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو مفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعي فهو مفيد التأكيد كافي النصوص القطعية على حكم فلا يكون لغوا ( قوله واذا انتقل الينا بالافراد ) بفتح الهمزة جمع فرد وهو الواحد وبكسر هاء مصدر افرده بمعنى صيره فردا بروايته له دون غيره يرجح الاول بمقابلته للمتواتر والحاقه بلفظ الاحاد ليكون المعنى ان نقله اما بطريق المتواتر او بطريق الاحاد ويرجح الثاني بمقابلته بالاجماع ليكون

(٢) اقول ان ما في شرح المصنف هو ابن حزم بدل ابن جرير ط



ان الصحابة اجمعوا على كذا ( كان كتنقل السنة بالاحاد ) فانه يوجب العمل دون العلم كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني اجتمعت الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله الاجماع المنقول بالاحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي وقول الواحد لا يوجب القطع قلنا الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظني ( ثم هو على مراتب ) لما ذكر مراتب الاجماع باعتبار النقل من كونه متواترا او غيره ذكر مراتبه باعتبار المجموعين وكيفية اتفاقهم ( فالاقوي اجماع الصحابة نصا ) اي تصریحا من الكل لاختلاف في حججه ( فانه مثل الاية والخبر المتواتر ) حتى يكفر جاحده ( ثم الذي ) يعني ثم بعد هذا الاجماع الاجماع الذي ( نص البعض ) اي بعض الصحابة

المعنى ان نقله اما بطريق الاجماع والشركة في نقله واما بطريق الافراد يعني الانفراد به والاختصاص بنقله بحيث لم ينقله عدد يبلغون عدد التواتر ( قوله ) وقال بعض اصحاب الشافعي الخ ) وهو قول بعض اصحابنا ايضا ( قوله لان الاجماع قطعي ) ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به القطع وتقرير الجواب اننا لا نثبت بنقل الواحد اجماعا قطعياموجبا للعلم ليمتنع ثبوته به بل يثبت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوته بنقل الواحد غير متمنع كخبر الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة وهي اجماع الصحابة رضى الله تعالى عنهم ودلالة النصوص ولم يوجد ههنا دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فلوثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا يدخل للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصب شرع بالرأى واجيب بان وجوب العمل به ثبت بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد بالدليل الظني موجب للعمل قطعيا كالخبر الذي تحللت واسطة بين ناقله والرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع الذي لم يتحلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعيا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل به في هذه الصورة يثبت فيما اذا تحلل في نقله وسائط لعدم القائل بالفصل هذا ولقائل ان يقول خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والافهوى في الاصل حجة قطعي لعلة قطعية كالاجماع بل اولى اذلا شبهة لاحد في ان المسموع من النبي عليه السلام حجة قطعيا ( قوله حتى يكفر جاحده ) والنسخ في هذا الاجماع جائز بمثله فيجوز ان يجمع الصحابة رضى الله عنهم على حكم ثم يجمعوا على خلافه بعد مدة ولو اجمعوا اهل القرن الثاني على خلافهم لا يجوز لانه لا يصلح ناسخا لكونه دون الاول

( قوله كقول عبيدة السلماني ) بفتح العين وكسر الباء وفتح السين وسكون اللام منسوب الى سلمان حى من مراد واصحاب الحديث يفتحوا اللام وهو من اصحاب على وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم اسلم قبل وفاة النبي عليه الصلاة والسلام بستين ولم يره مات سنة اثنتين او ثلاث وسبعين من الهجرة ( قوله وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة ) هو مثال آخر ذكره فخر الاسلام وليس مما رواه عبيدة بل المذكور في روايته بدله هو الاسفار بالفجر ( قوله بل الاجماع الظني ) والذي يظهر من كلام ذلك القائل هو التزام كون كل اجماع قطعيا او ظن انه كذلك عندنا ويحتمل ان يكون مناهو بناء الكلام على ماهو الاصل في الاجماع وهو القطعي كما ذكره المصنف



( قوله ولقائل ان يقول السكوت في الدلالة الخ ) كذا في شرح المغني للقاتني ولعل جوابه ظاهر فان اداء الصحابة اقوى من اداء غيرهم ﴿ ٧٤٧ ﴾ لامحالة لمشاهدتهم آثار الوحي ومعرفة أسباب التنزيل

مع اختصاصهم بركة صحبة النبي عليه الصلاة والسلام وان سكوتهم كالتنصيص لاحتمالهم في امر الدين وعدم اهتمامهم بالتقصير فيه اصلا ( قوله لمكان الاختلاف فيه ) حيث قال بعضهم ان اهل الاجماع ليس الا الصحابة كما مر

( وسكت الباقون ) لان السكوت في الدلالة على الاتفاق دون النص وفي التلويح لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص ( ثم اجماع من بعدهم ) اي اجماع اهل كل عصر بعد الصحابة رضى الله عنهم ( على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم ) فانه بمنزلة الخبر المشهور ظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة منحط الدرجة عن الاجماع السكوتي من الصحابة ولقائل ان يقول السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي اعلى درجة من التنصيص لا يقال انما انحطت درجته عن الاجماع السكوتي لمكان الاختلاف فيه لانا نقول المخالف للاجماع السكوتي اكثر كالشافعي والباقلاني وابن ابان وبعض المعتزلة ( ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف ) فانه بمنزلة اخبار الواحد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد ( والامة ) في عصر من الاعصار ( اذا اختلفوا ) في مسألة ( على اقوال كان اجماعا منهم على ان ماعداها ) اي ماعدا تلك الاقوال ( باطل ) ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر مثاله جارية اشتراها رجل ووطئها ثم وجد بها عيبا فقبل ان الوطاء يمنع الرد وقيل لا يمنع وله الرد

ولو اجمع القرن الثاني على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز \* والحاصل ان القطعي ينسخ بالقطعي لبالظني والظني ينسخ بهما كذا في شرح البردوي ولا ينافي هذا ما تقدم في النسخ لانه محمول على اجماع غيره من قرنين قبله ( قوله لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي ) وان كان من الادلة القطعية يعني لم ينافي من توهم الشبهة كما قدمناه ولا ينافي هذا جملة قبل هذا من الادلة الظنية نظر الى هذه الشبهة ( قوله فانه بمنزلة الخبر المشهور ) حتى لا يكفر جاحده لشبهة الاختلاف ويجوز به الزيادة على الكتاب ( قوله ولقائل ان يقول السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي اعلى درجة من التنصيص ) والجواب ان الصحابة لما اختلفت باوصاف لم تكن لغيرهم كان سكوتهم ارفع من تصريح غيرهم ( قوله ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر ) عند الجمهور واجازه الظاهرية محتجين بان الممنوع منه انما هو مخالفة الاجماع ولا اجماع مع مخالفة هذا الخلاف كيف وقد احدث ابن سيرين قولاً ثالثاً بعد اجتماع الصحابة على قولين في زوج وابون وامرأة وابون من حيث جعل للام في الاولى الثالث مما بقي بعد فرض الزوج كما هو قول عامة الصحابة وفي الثانية ثلث جميع المال كما هو قول ابن عباس وكذا مسروق احدث قولاً سابعا في قول الرجل لامرأته انت على حرام بعد اجماعهم على ستة اقوال

( قوله ولقائل ان يقول السكوت في الدلالة دون النص الخ ) قلنا انما كان هذا الاجماع السكوتي اعلى لكونه اجماع الصحابة وكون اجماعهم لم يعتبر خلاف منكره واجماع ما سواه ضعف خلاف منكره فنزل عن القطعية الى قريبها من الظمائية قال ابن الهمام ومثله يجب في السكوتي على الاوجه فيضلل قاله بعد ان نقل عن فخر الاسلام القول بقطعية اجماع الصحابة نفاو مع السكوت وبالكفار من انكره وبما نقل عنه جزم صاحب البديع وشارحه واعلم ان مرادهم

من كون جاحد الاجماع كافرا او صلا كون جاحد حكمه كذلك ولا خلاف في ان جاحد الظني منه ليس بكافر واما القطعي منه فجاحده كافر عند الحنفية فيما نقله عنهم ابن الهمام غير كافر عند آخرين



مع الارش فالرد مجانا يكون خارجا عن هذين القولين فلا يجوز ( وقيل هذا في الصحابة خاصة ) اى ذهب بمضمم الى ان كون الاختلاف على قولين اجماعا على بطلان ما عداها مخصوص بالصحابة والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق يجري في اختلاف كل عصر هكذا قيل

باب القياس

( القياس في اللغة التقدير وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعللة )

فيها وهو انه لا يتعلق بهذا الكلام حكم ولنا ان الصحابة اذا اختلفوا على قولين مثلا فقد اتفقوا في المعنى على المنع من احدث قول ثالث لان الحق لا يعدو لقاويلهم ولا يجوز ان يظن الجهل به فلو جاز احداه لاحدثوا به وقد منعوا منه الأبرى انهم منعوا في الجسد مع الاخوة من احدث قول ثالث يقتضى بكل المسال للاخوة دون الجد وايضا احدث القول الثالث يستلزم بطلان القولين الاولين المستلزم اجماعهم على الخطأ هكذا قالوا ولقائل ان يقول على الاول انما منعوا منه بشرط ان لا يؤدي اليه الاجتهاد لامطلقا ومسئلة الجد انما لم يجوزوا فيها احدث القول بجعل المال كله للاخوة دون الجد لانه مخالف لاجماعهم على عدم حرمان الجد وعلى الثاني بان كان واحدا لم يلزم من تجوز القول الثالث حقيقة اذا الخطأ قد يعمل به وان كان متعددا لم يلزم الثالث وان استلزم رفع ما جمعوا عليه لم يجز كجعل المال كله للاخوة دون الجد لانه مخالف لاجماعهم على عدم حرمان الجد وان لم يستلزم ذلك جاز كجعل النية شرطا في بعض الطهارات لانه لا يستلزم رفع اجماعهم في ذلك على قولين احدها ان النية شرط في الطهارات كلها كما هو قول البعض والثاني انها ليس بشرط في شيء منها كما هو قول الباقرين والله اعلم

باب القياس

باب القياس

﴿ قوله القياس في اللغة التقدير ﴾ يقال قست الارض القصبه والنوب بالزراع اذا قدرتهما بهما وقاس الطيب الجرح اذا سيره بالسهمار ليعرف مقدار عمقه ويستعمل في المساواة مجازا والعلاقة الملازمة لان تقدير الشيء بالشيء مستلزم للمساواة بينهما يقال قيس النمل بالنمل اى سواها بصاحبيتها ثم صلة القياس في اللغة هي البناء الا ان كلمة على جعلت صلاته في الشرع فقيل قاس عليه لتضمن معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لالانبات ابتداء ﴿ قوله وفي الشرع الح ﴾ القياس في اصطلاح اهل الشرع قسمان عقلي وشرعي فالعقلى ما استعمل في اصول الديانات وقيل هو رد غائب الى شاهد ليستدل به عليه والشرعي ما عرفه المصنف رحمه الله ﴿ قوله ﴾



( قوله لان المدوم ليس بشئ ) لان الشئ عند المتكلمين عبارة عن الذات المتقررة لكن تعليل عدم الصحة بذلك مما يلوح عليه عدم الصحة فان مبناه ان يكون لفظ الشئ مأخوذا في التعريف السابق والمتأخر ولا ضرورة اليه وما ذكر من عدم الصحة غير موقوف عليه فالاصوب اسقاطه قال جلال الدين التبانى في شرحه قد اعترض على هذا التعريف الذي اختاره المصنف بانه ليس بجامع لانه يخرج عنه القياس بين المدومين لان الاصل اسم شئ يبنى عليه غيره والفرع اسم شئ يبنى على غيره والمدوم ليس بشئ ولان الاصل

سابق والفرع لاحق ووصف المدوم بالسبق والتأخر لا يصح انتهى فقد عرفت ان في تقرير الاعتراض المذكور طريقين وقد خلط الشارح رحمه الله احدهما بالآخر فوقع فيما وقع فتدبر ( قوله غاية الامر ان يكونا

( قوله لان سلم جريان القياس بين المدومين ) ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم خروجه عن هذا التعريف بناء على ما ذكره لجواز ان يكون للمدومين سبق وتأخر في الوجود الذهني وامامنا ذكرت من ان المدوم ليس بشئ فان اردت به انه ليس بذات متقررة فسلم لكنه لا يجديك نفعا في منع صحة وصف المدوم بالسبق والتأخر لما ذكرنا وان اردت به

اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه القياس بين المدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن تفهم الخطاب لان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف المدوم بالسبق والتأخر لا يصح لان المدوم ليس بشئ ولقائل ان يقول لان سلم جريان القياس بين المدومين وما ذكرت من المثال غير مستقيم لانه قياس الجنون على الصغير في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا

واعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه القياس بين المدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بعلة العجز عن الفهم فانه قياس ولم يشملته التعريف لان ذكر الاصل والفرع في المدوم فاسد لان الاصل اسم شئ يبنى عليه غيره والفرع اسم شئ يبنى على غيره والمدوم ليس بشئ ولقائل للانصاف بالسبقية واللاحقية ولا يستقيم منع القياس بين المدومين ودعوى ان المثال المذكور انما هو قياس العدميين للمدومين وان الشئ لا يصح ان يعلم ويخبر عنه لعدم تحقق الفرق بين العدم والمدوم في الصدق وان تحقق في المفهوم اذ لا معنى لما نسب الى العدم في الخارج الا ما قام به العدم فيه والشئ وان اطلق مجازا او حقيقة لغوية او اصطلاحا اعتراليا على ما ذكر لكن لا يطلق على المدوم في اصطلاح اهل السنة والتعريف الاصطلاحي لهم فلا يليق الاتيان بما لا يليق اصطلاحهم واورد ايضا على عكسه قياس الدلالة وقياس العكس فانهما قياسان وان لم يصدق التعريف عليهما لان الاول مساواة فرع لاصل في وصف جامع لا يكون علة للحكم دلالة كقياس النبيذ على الخمر في التحريم بجامع الرائحة الدالة على الشدة المطربة والتقدير في العلة لا يشمل التقدير في دليل مساو لهما فلا ينعكس والثاني اثبات تقيض حكم الاصل كقولنا في اشترط الصوم في الاعتكاف المطلق لما وجب الصوم في الاعتكاف بالنذر بالاتفاق وجب في الاعتكاف بغير نذر بدليل عكسه في الصلاة فانها للمنجب

انه لا يطلق عليه اسم الشئ فمنع لاطلاقه عليه لغة بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه على ما نقل عن سيويه على انه لا يجديك نفعا في ذلك ايضا لجواز ان يكون للمدومين سبق وتأخر في الوجود الذهني وان كانا بحيث لا يطلق اسم الشئ على واحد منهما ويمكن ان يقرر الاعتراض بوجه آخر سوى ما ذكره الشارح فيقال هذا التعريف غير جامع لخروج القياس بين المدومين عنه بناء على انه اخذ فيه الاصل والفرع وهما لا يصدقان عليهما اذ هما عبارة عما يبنى عليه غيره وما يبنى على غيره شيان شأنهما ذلك والمدوم ليس بشئ وجوابه ان معايرة عما



عدميين) فيه اشارة الى انه يمكن منع ذلك ايضا بان لا يوجد في تفسيرها مفهوم العدم على انه لا يلزم من انصاف شيء بالعدمى ان يكون هو ايضا عدما كالعمى والاعمى (قوله والشئ ٧٥٠) ما يصح ان يعلم ويخبر عنه) كما فسره

عدميين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين والشئ ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره سيويه والشئ بهذا المعنى يطلق على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر اختار لفظ الابانة دون الانبات لان القياس مظهر لامثبات لان المثبت هو الله تعالى وانما قال مثل حكم لانه لو قال ابانة حكم لقليل لزم منه انتقال العرض وهو

في الاعتكاف بالنذر بالاجماع فام تجب بغير نذر والاصل في هذا القياس هو الصلاة والفرع هو الصوم والحكم في الاصل وهو الصلاة عدم وجوبها في الاعتكاف وعدم كونها شرطا فيه والحكم في الفرع وهو الصوم تقضها وهو وجوب الصوم وكونه شرطا في الاعتكاف والتقدير في العلة المقضى لساواتهما في العلة لاشتمله لان التحقيق في هذا القياس عدم تقدير الاصل بالفرع في الحكم والعلة وهو تقيض في القياس المعروف وهو تقديرها في الحكم والعلة فلا ينعكس التعريف واجيب بان قوله اظهار الحكم انما يكون بالاستدلال عن دليله مسلم لكن قوله الدليل هو القياس ممنوع بل الدليل الذى اظهر حكم الفرع هو ما اوجب الحكم في القياس عليه والاضهار بهذه الصفة هو القياس وثبت الحكم في الفرع حكم هذا الاظهار بقى شئ آخر وهو ان تقدير الاصل بالفرع في الحكم والعلة وهو تقيض التحقيق في القياس وهو تقديرها في الحكم والعلة لا يمكن ولا ينعكس به التعريف واجيب بانهما ليسا بمرادين بمطلق القياس لانهما ليسا بقياسين حقيقة وكذا لا يستعملان الا مضامين ويمكن رده بان المراد لا ينفي الاراد (قوله والحد الصحيح) اى الخالص عن اراد ما سلف ما ذكره صاحب الميزان والشيخ ابو منصور واختاره المحققون (قوله لان القياس مظهر لامثبات بل المثبت هو الله تعالى) وذلك انه تقول الادلة كلها انما هي امارات وعلامات على ثبوت الاحكام والمثبت انما هو الله تعالى وازافة الانبات اليها مجاز لا خصوصية لذلك بالقياس واجيب بان القياس لا يسند اليه الانبات لاحقيقة ولا مجازا بل هو مظهر لكون حكم الفرع داخلا تحت حكم الاصل بدليله والمثبت لحكم الفرع مجازا انما هو دليل الاصل فالقياس مغير حكم الاصل عن الخصوص الى العموم بثبوت الفرع فكان النص بعمومه يتناول صورة الفرع وقد خفي علينا فظهر بالقياس (قوله وانما قال مثل الخ) واما ذكر لفظ المذكورين فلاجل ان يعم التعريف الموجودين والمعدومين

سيويه يعنى ان المراد به هنا هو معناه القوى وقد تبهنا بما نقلنا عن شرح التبانى ان ذلك جواب عن الاعتراض المذكور على ان يكون تقريره بان يقال ان الاصل اسم لشيء يبنى عليه غيره والفرع اسم لشيء يبنى على غيره والمعدوم ليس بشئ ثم ان هذا جوابه التسليمي وقد اجاب عنه المصنف في الشرح بمعنى تفسير الاصل والفرع بذلك كان يقال مثلا الفرع صورة اريد الخافها بالآخرى في الحكم لوجود العلة الموجبة للحكم فيها والاصل الصورة الملحق بها (قوله والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان) اسنده صاحب الكشف وغيره الى ابى منصور الماتريدى رحمه الله ثم ان الاولى كان ذكر ذلك عقيب الاعتراض قبل ان يجاب عما يرد على تعريف المصنف او يبدل لفظ الصحيح هذا هو التعريف لتعريف المصنف كما لا يخفى (قوله وانما قال مثل حكم الخ) وكذا قوله بمثل علته

هو اعم من الموجود والمعدوم اعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وقال في التلويح اعنى المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن (و) كذا في الشبهة (قوله وانما قال مثل الحكم الخ) وكذا انما قال بمثل علته لمل ما ذكره واختار لفظ المذكورين ليشمل



( قوله احتج من ابطال  
القياس بالكتساب الخ )  
قد ذكر الشارح  
الجواب عن كل منها فيما  
سيجيء فيقول المصنف  
والاصول في الاصل  
معولة ( قوله اولاد السبايا )  
جمع سبية بمعنى مسبية يعنى  
انهم اتخذوا الجوارى  
سريات فولدت لهم اولادا  
غير نجباء

فاسد احتج من ابطال القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله  
تعالى وتزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ اى بيانا لكل امر من امور الشرع  
وفيه بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارة او اشارته او دلالاته او اقتضائه  
فان لم يوجد فالأبقاء على الاصل من وجود او عدم واما السنة فقوله  
عليه السلام لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد  
السبايا فقاوسوا ما لم يكن بما كان فضلوا واصلوا واما المعقول فهو ان  
في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذى هو علة غير منصوص عليه  
ولا وجه لاثبات ما هو حق الله تعالى بطريق فيه شبهة ولا يلزم على هذا  
اخبار الا حد فان اصله قول الرسول وهو موجب للعلم قطعا وانما يمكن الشبهة  
في طريق الانتقال ( وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا  
يا اولى الابصار ) لان الاعتبار رد الشئ الى نظيره

القياس بين الموجودين  
والمعدومين كما نبه عليه  
القائى وسر هذا الشمول  
ان المذكورين يعنى  
المعلومين بناء على ان العلم  
صفة يتجلى بها المذكور  
لمن قام به ولقائل ان يقول  
لا حاجة الى ذكر المثل  
في هذا التعريف لانه  
اذا ترك فيه كان مفهوما  
منه انه ابانه مثل حكم  
احد المذكورين فى الآخر  
بمثل علة احدهما كما يفهم  
من قولهم ضربته ضرب  
زيد غلامه ان المراد منه  
ضربته مثل ضربه غلامه  
ولذا لم يذكره صاحب  
المغنى فى عبارته المشعرة  
بتعريفه حيث قال والفقهاء  
بالاصل فى الحكم والعلة

وقد وقع فى عبارة القوم انه تعدية حكم الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض  
عليه بانه لامعنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولوسلم فيلزم  
عدم بقاء الحكم فى الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت فى الفرع لا يكون  
حكم الاصل بل مثله لان تعدية الاوصاف بتعدد الخصال واجب عنه بان المراد  
من التعدية اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع من الجواز والفساد والحل والحرمه  
ونحوها لان التعدية فى هذا الموضع لا يتصور الا بهذا الطريق وهذا مفهوم  
من هذا الكتاب من غير قرينه قطعية كقولك ضربته ضرب زيد غلامه يفهم منه ان  
المراد منه ضربته مثل ضربه لاستحالة ان يكون ضربه ضرب زيد فكذا هنا فتأمل  
( قوله ان فى القياس شبهة ) فلا يجوز اثباته بالقياس لما فى اصله من الشبهة وتعالى الله  
عن الجحز عن اثبات حقه بدليل لا شبهة فيه ( قوله نقلا وعقلا ) نصهما اما على  
التمييز او الظرفية او المصدرية او بنزع الحافض يعنى انه حجة بالنقل والعقل  
( قوله اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار ) فان المطلوب يثبت  
بإشارته لان الاعتبار رد الشئ الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه وهذا يشمل  
الاتعاظ والقياس بنوعيه اى القياس العقلى والقياس الشرعى فيكونان ثابتين  
بمنطوق الآية غير انها مسوقة للاعتبار بمعنى الاتعاظ لانه باعتبار القياس فيكون  
بالمعنى الاول ثابتا بعبارة النص وبالمعنى الثانى ثابتا بإشارته سئلنا ان الاعتبار  
هو الاتعاظ لا غير ولكننا ثبت القياس به بطريق الدلالة المسماة بفحوى الخطاب  
وطريقها ان الله تعالى ذكر فى النص هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم  
بالشوكة والقوة ثم امرنا بالاعتبار لنكف عن مثل ذلك السبب لئلا يحصل لنا  
اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل سموه ذلك قياسا لتقريرهم الفرع بالاصل فى الحكم والعلة



(قوله قلت قول الرسول صلى الله عليه وسلم دل الخ) وايضا انما يرد ان ﴿٧٥٢﴾ لو قال فان لم يكن فاما اذا قال فان لم تجد

فلا كذا في شرح المصنف وغيره (قوله فكذلك وجود مثل معنى الحكم) اى علمته ثم ان لفظ الحكم يوجد في عامة النسخ معرفة باللام والصواب تجريد عنهما و اضافته الى ما بعده ليصح ارجاع ضمير غيره في الموضوعين الى المنصوص لان هذين الضميرين يجب ان يكونا عبارة عن اصل القياس فاذا كان لفظ المنصوص صفة للحكم لا يكون في الكلام ما يصلح مرجعا لهما بخلافه لو جرد فتدبر

كذا قاله ثعلب من كبار ائمة اللغة وهذا هو القياس (و حديث معاذ معروف) وهو ما روى ان النبي عليه السلام حين بعث معاذ الى اليمن قال عليه السلام بم تقضى قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد برأى فقال عليه السلام الحمد لله الذى وفق رسول الله بما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله تعالى فان قلت لانسلم صحة الحديث لان قوله فان لم تجد في كتاب الله يناقض قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شئ ولانه عليه السلام سئل عما يعصى بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان جواز نصبه مشروط بصلاحيه القضاء قلت قول الرسول دل على ان القياس حجة والكتاب دل على وجوب اتباع قوله عليه السلام فكان كتاب الله دالا على الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون في كتاب الله تعالى تفريط والمراد من قوله بعث معاذ عزم ان يبعث (واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب) بقوله تعالى فاعتبروا (وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثالات) اى العقوبات جمع مثله بفتح الميم وضم التاء فسر الاعتبار بالتأمل وان كان المراد منه الله اعلم رداً فسننا الى انفسهم في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق بالتأمل في احوالهم ولما كان التأمل هو المؤدى الى هذا الرد جعل التأمل نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب وجعله دليلاً معقولاً (باسباب نقلت عنهم لتكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء) فالتأمل يكون في الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر فيه ايضا في الحكم والعلة والشرع كما جعل المثالات متعلقة باسباب قصها كذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة بمعان اشار اليها فكما ان مباشرة اسباب تلك المثالات توجب المثالات فكذلك وجود مثل معنى الحكم المنصوص في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار

(قوله وهذا هو القياس) ان اراد هو القياس الشرعى فهو باطل لانه اعم من القياس الشرعى ومن الاعتبار بمن قبلنا من المثالات وغيره ولعمومه هنا كانت الآية دالة بعبارتها على حجية القياس على ما يأتى وسيأتى ان فى الآيه احتمال ان المراد بالاعتبار فيها الاعتبار بمن قبلنا فى المثالات فحسب وعليه بنى المصنف الاستدلال عقلاً بالوجه الاول (قوله) فكما ان مباشرة اسباب تلك المثالات توجب المثالات

مثل ذلك الجزاء وحاصله ان العلم بالعلة يوجب العلم بالحكم وهو كذلك فى الاحكام الشرعية من غير فرق وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لقياساً فلا يلزم منه اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة بلا خلاف وانما الخلاف فى القياس الذى تعرف فيه العلة بالاستثناء (قوله كذا قاله ثعلب) قلت وقال غيره الاعتبار الاتعاض بل هو الاسبق الى الفهم هنا للزومه على ما سبق والجواب على تقدير التسليم المطلوب حاصل بالدلالة لان المتعاض منتقل من العلم بحال كثرة الى العلم بحال نفسه على ان المأمور مطلق الاعتبار الذى هو القياس الشرعى احد جهاته وهو يكفى فى المطلوب ﴿قوله﴾ وحديث معاذ معروف الخ ﴿قائل ان يقول حديث معاذ ظنى لانه آحاد والمسئلة اصولية

الملايم للعبارة الآتية ان يقال فكما ان مباشرة مثل اسباب تلك المثالات توجب مثل المثالات (فلا يجوز)



(قوله قلت ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فهو دليل الخ) لا تقرر ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص  
السبب (قوله اي غير الفاظ الحقائق) فيه اشارة الى ان المراد بالحقائق ههنا هو المعاني واطلاق الحقيقة على المعنى  
تجاوز واقع صحيح كما صرح به العلامة التفتازاني في التلويح اي لاستعارة غير الفاظ الحقائق لتلك الحقائق وعبارة  
فخر الاسلام لاستعارة غيرها لها وفهمه صاحب الكشف على هذا الوجه ثم ان ضمير غيرها يجب ان يكون عبارة  
عن الالفاظ فاما ان يرجع الى ٧٥٣ اللغة فاما عبارة عن الالفاظ الموضوعه للمعاني كما صرح به العلامة التفتازاني

في بعض تصانيفه او الى  
الحقائق بطريق الاستخدا  
والظاهر من كلام صاحب  
الكشف هو الاول حيث  
فسر حقائق اللغة بمعاني  
الالفاظ كالتأمل في الانسان  
معنى الشجاع ويجوز  
اعمال المصدر المحلى باللام  
وان كان قليلا ثم ان الموافق  
لتفسير كلام المصنف بما  
فسر به ان يقول ههنا  
كالتأمل في معنى الشجاع  
وهو الانسان الموصوف  
بالشجاعة لاستعارة غير  
لفظه وهو الاسد كما في  
الكشف (قوله قلت لان لم  
ان هذا قياس الخ) وايضا  
هذا قياس عقلي والكلام  
في القياس الشرعي فلا  
يلزم اثبات الشيء بنفسه  
كما لا يخفى

(قوله ومن هذا يعرف)

اي من توضيحنا للدليل

العقل والنقل (قوله (٤٨) (شرح المنار) وكذلك تأمل الخ) اعلم ان فيما ذكره المصنف ههنا احتماين

احدهما ان يراد بالحقائق الالفاظ الحقائق وهي التي استعملت فيما وضعت له معانيها وبالتأمل فيها التأمل في معانيها

باصطلاح به التخاطب لينقل من معانيها الى امر يصلح ان يكون علاقة بين معانيها ومعاني الفاظ اخر ليستعار

لمعانيها الالفاظ الاخر والثاني ان يراد بها حقائق الالفاظ ومفهوماتها وبالتأمل فيها التأمل فيها لينقل منها

الى امر يصلح ان يكون علاقة بينها وبين معاني اخر لالفاظ اخر فيستعار الالفاظ الاخر وهي غير الفاظها المعتبر

المذكور على صحة القياس ومن هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص  
وهذا استدلال بدلالته كانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلا معقولا لان  
الوقوف يحصل بالتأمل لا بظاهر النص فان قلت الاعتبار بالمأثور به انما هو فيما  
ذكر من المثلات خاصة فلا يكون له دلالة على كون القياس الشرعي حجة  
مأمورا به قلت ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فهو دليل بعبارة  
على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار في المثلات فحسب فهو ايضا دليل على  
ان القياس حجة بدلالته (وكذلك التأمل) هذا استدلال ثان بالمعقول ووجهه  
ان التأمل (في حقائق اللغة لاستعارة غيرها) اي غير الفاظ الحقائق (لها)  
سائق) اي جائز كالتأمل في الانسان معنى الشجاع لاستعارة اسم الاسد له  
(والقياس نظيره) اي نظير كل واحد من هذين التأملين من حيث انه تأمل  
في معاني النص لاثبات حكم في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه فان  
قيل هذا اثبات الشيء بنفسه لانه قاس جواز القياس على جواز الاستعارة  
على الوجه الذي ذكر قلت لان سلم ان هذا قياس بل هو اثبات لجواز القياس  
بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل فان العقل يحكم انه اذا جازت  
الاستعارة مع كونها غير ضرورية كان القياس الذي هو ضروري جائزا بالطريق  
الاولى فان قلت هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب متابعتها وهذا لا يفيد

فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن فالاولى الاقتصار على الدليل القطعي (قوله) ومن  
هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص) قد علمت ان الاول انما هو استدلال  
باشارة الآية وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لانها مسوقة للاعتبار بمعنى  
الاتعاظ لانه باعتبار القياس ولكنها يشمل الاتعاظ والقياس كما بيناه فتأمل  
(قوله) وهذا استدلال بدلالته) على تقدير تخصيص الاعتبار بالمثلات وعلى  
تقدير عموم الاعتبار في المثلات وغيرها فهو صريح في الاستدلال بعبارة النص

العقل والنقل (قوله (٤٨) (شرح المنار) وكذلك تأمل الخ) اعلم ان فيما ذكره المصنف ههنا احتماين

احدهما ان يراد بالحقائق الالفاظ الحقائق وهي التي استعملت فيما وضعت له معانيها وبالتأمل فيها التأمل في معانيها

باصطلاح به التخاطب لينقل من معانيها الى امر يصلح ان يكون علاقة بين معانيها ومعاني الفاظ اخر ليستعار

لمعانيها الالفاظ الاخر والثاني ان يراد بها حقائق الالفاظ ومفهوماتها وبالتأمل فيها التأمل فيها لينقل منها

الى امر يصلح ان يكون علاقة بينها وبين معاني اخر لالفاظ اخر فيستعار الالفاظ الاخر وهي غير الفاظها المعتبر



قلت إذا جاز وجب العمل به ولا يلزم العمل بما ليس بدليل إذ ليس بعد القياس دليل آخر أو أهمل الحادثة وكلاهما متفقان (وبيانه) أي بيان أن القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة من حيث أن النظر في كل واحد منهما نظر في الحكم والسبب ثابت (في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة) بالنصب (أي بيعوا الحنطة بالحنطة) بدلالة الباء فإنها تقتضي فعلا يلتصق بواسطتها بما دخلت فيه وهما ذكرت في المبادلة فاسب تقدير بيعوا وجاز الرفع أيضا تقديره بيع الحنطة بالحنطة على حذف المضاف (والحنطة مكيل) أي الحنطة شيء من شأنه الكيل عند ارادة معرفة مقداره (قوبل بحنطه وقوله مثلا بمثل حال لما سبق) يعني بيعوا الحنطة بحنطة أخرى متماثلين (والاحوال شروط) أي بيعوا بهذا الوصف وهو التسوية بين البديلين (والامر للإيجاب والبيع مباح فيصرف

﴿قوله في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة﴾ مثل بمثل يروى برفع مثل وقضيته متفق عليه من حديث عبادة بن الصامت رفعه الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلفت هذه الاوصاف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد لمسلم من حديث سعيد الذهب بالذهب ومنه مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد أو استزاد فقد اربى الأخذ والمعطى فيه سواء (قوله بدلالة الباء) يعني انما قدر المحذوف من مادة البيع لانه وارد في المبادلة والباء فيها للالصاق فاستدعت ملصقا به وهو المناسب له فيما نحن فيه (قوله تقديره بيع الحنطة بالحنطة) ويجوز أن يقدر فعل مجهول نحو تباع الحنطة بالحنطة وكلا التقديرين على صيغة الخبر بمعنى الامر ﴿قوله والحنطة مكيل﴾ أي اسم على المكيل معلوم موضوع لنوع من الطعام الذي يصح أن يكال فليس المراد تحقيقه بالمكيل فان ترك كيله لا يخرج عن كونه كيبا ﴿قوله قوبل بحنطه﴾ يعني في الحديث حيث قال بالحنطة ﴿قوله والاحوال شروط﴾ لكونها صفات والصفات مقيدة كالشروط الا ان الطلاق يتعلق بالركوب كما يتعلق بالدخول في قوله ان دخلت الدار راكية فانت طالق قال في التقريب وفيه نظر اذ لاناسم انه الوصف بمعنى الشرط ﴿قوله والامر للإيجاب﴾ الظاهر ان الاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكن ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منقيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للإيجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة واجبة ولا يبعد ان يكون الشيء مباحا ويجب رعاية شرطه عند الاقدام

(قوله بالنصب) هذا التقييد إنما هو على اختيار المصنف (قوله وجاء الرفع أيضا تقديره بيع الحنطة) وقد يجعل الرفع على ان يكون قائما مقام الفاعل للفعل المجهول المقدر وهو بيع ثم انه يتأتى جميع ما سئلتني من المصنف على هذه الرواية أيضا لما ان الاخبار عن الشارح جار مجرى الامر (قوله) أي الحنطة شيء من شأنه الكيل (الح) كما يقال الماء مرو وان لم يكن القطرة منه مروية ولكن لها الارواء عند انضمام القطرات إليها

عنه بغيرها لها والى هذا الوجه ينظر كلام الشارح ولا بد فيه من ارتكاب تقدير مضاف قبل ضمير غيرها كما انه لا بد على الوجه الاول من ارتكاب تقديره قبل كلمة حقائق (قوله) وبيانه أي بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور (وهو بعيد جداً لا بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة جميعاً لتبوع عبارة المصنف الآتية عن ذلك كما لا يخفى (قوله فانها تقتضي فعلا) هي نفسها لا تقتضي فعلا

بل متعلقا اعم من فعل او غيره لكن لما نصبت الحنطة قدر الفعل الصالح لنصبها ولتعلق الباء به (عليه)



الامر الى الحال التي هي شرط واراد بالمثل القدر) وهو الكيل في المكيل  
والوزن في الموزون دون غيره (بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا يكيل)  
ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل (واراد بالفضل) في قوله عليه السلام  
والفضل ربا (الفضل على القدر) اي القدر الشرعي الذي ذكرناه حتى  
لا يجرى الربا في بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا في حفنة بحفنتين ولا في بيع  
خمس حفنات بست حفنات اذا لم يبلغ نصف صاع (فصار حكم النص وجوب  
التسوية بينهما) اي بين البديلين (في القدر ثم الحرمة) اي حرمة الفضل  
ثبت (بناء على فوات حكم الامر) وهو وجوب التسوية فيكون الحرمة  
ناشئة باشارة الامر عرف ذلك بالتأمل في صفة النص وبقوله عليه السلام الفضل  
ربا لان الربا اسم لكل زيادة في احد البديلين (هذا) اي الذي ذكرناه وهو

عليه كانكاح فانه مباح ويجب فيه شرطه وهو الاشهاد عند الاقدام عليه  
وكاخذ الرهن فانه جائز والقبض فيه واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه  
فان قلت معنى كون الامر للإيجاب ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم  
فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف  
القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه  
قيل اذا بعت الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا **قوله** واراد  
بالمثل يعني القدر لقيام الاجماع على عدم اعتبار المماثلة من جميع الحثبات  
(قوله اي القدر الشرعي) وادناه في المكيلات نصف صاع وفي الموزونات  
قيراط من الذهب ودرهم من الفضة وهذا لان الفضل لا يتصور الا بناء على  
المماثلة وهي انما تكون بالقدر والفضل لا يتصور الا على القدر من الجانبين  
وذكر في الفوائد البدرية لشيخ الاسلام ان الفضل على القدر يكون قدرا  
وادناه نصف صاع فالواجب ان يكون الزائد حراما اذا كان الفضل كذلك  
واما مادون ذلك فلا يحرم وهو مخالف لرواية عامة الكتب اذا لم يبلغ ذلك  
نصف صاع من احد الجانبين فاذا بلغ ذلك كما اذا باع حفنة بقمير حرم  
الفضل لان مادون نصف صاع في حكم الحفنة وكذا تضمن الحفنة والحنتان  
عندنا بالقيمة ولو وضعت مكاييل اصغر من نصف صاع كربع قرح وثمان قرح  
كافي ديارنا فلا شك ان يكون فيه الربا وكون الشرع لم يقدر بعض المقدرات الشرعية  
في الواجبات المالية باقل منه لا يستلزم اهدار التفاوت المتيقن وفي الاسرار مادون  
الحبة من الذهب والفضة لا قيمة له (قوله لان الربا اسم لكل زيادة في احد  
البديلين) وقيل هو فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال وقيل هو

(قوله دون غيره) الضمير  
المقدر (قوله ولا في حفنة  
الح) بفتح الحاء وسكون  
الفاء ملء الكف (قوله  
اذا لم يبلغ نصف صاع)  
هو ادنى ما يجري فيه الربا  
من الاشياء المكيلة (قوله  
لان الربا اسم لكل زيادة  
في احد البديلين) يعني هو  
حرام ولو قال اسم لزيادة  
هي حرام كما في شرح  
المصنف لكان اوضح

(قوله والوزن في الموزون)  
كان الاولى تركه لان كلام  
المصنف في المثل الذي  
في قوله الحنطة بالحنطة  
مثلا بمثل ليس الاعلى  
وجه يعرف حال غيره  
بالمقايسة ولذا قال بدليل  
ما ذكر في حديث آخر  
كيلا يكيل وقد صرف  
الشارح المثل في قوله  
واراد بالمثل القدر الى  
المثل المذكور في الحديث  
مع المكيل تارة والموزون  
اخرى فاحتاج الى ان زاد  
على قول المصنف كيلا يكيل  
(قوله ووزنا بوزن)  
فيخرج باشارة الامر  
انما جعلها ثابتة بها مع  
ثبوتها بعبارة قوله  
والفضل ربا ورجحان

العبارة على الاشارة لتقدم تلك الاشارة على هذه العبارة في العبارة و عدم جزمها في الدلالة قبل مجيء هذه العبارة



(قوله والى الجنس اشار الخ) المناسب لقوله والى الصورة ان يقول ﴿٧٥٦﴾ ههنا والى المعنى (قوله فيكون

وقدر والجنس علة العلة) وذلك لان العلة الداعية الى وجوب التسوية هي كونها امثالا متساوية وكونها امثالا متساوية ثابت بالقدر والجنس فيضاف وجوب التسوية الى القدر والجنس بهذه الواسطة فهو وجه قول المصنف والداعي اليه القدر والجنس (قوله فان التفاوت بينهما قد يبقى في الوصف الخ) يعنى واذا لم تنبت المماثلة لا يظهر الفضل فكان ينبغي ان لا يجرى بينهما الربا مع انه جار حيث لم يجز بيع قفيز جيد بقفيز ردى ودرهم وبهذا عرفت ان قول الشارح ولو باع متعاق بقوله فان التفاوت بينهما قد يبقى والواو حالية واما قوله فان من باع ثوبا فهو تمليل بقوله فان المالية تزداد بالجودة

فضل خال عن عوض شرط لاحد المتعاقدين فى المعاوضة ولا يخفى ان كلا من هذه التعاريف غير منعكس فان بيع الدرهم بالدرهم نسبة ربا وليس فيه فضل مال لا يقابله عوض وفي مجمع العلوم الربا عبارة عن عقد فاسد وان لم يكن فيه زيادة وهذا التعريف اولى لشموله جميع الافراد اللهم الا ان يقال المراد بالفضل اعم من الحقيقى والتقديرى لكنه مجاز وفي الاستبجاني اتفقوا على انه لو انكر ربا النسبة يكفر ولو انكر ربا الفضل اختلفوا فيه فان ابن عباس رضى الله تعالى عنهما لا يراه **﴿قوله﴾** لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى لان كل موجود من المحدثات موجود بصورته ومعناه **﴿قوله﴾** وذلك بالقدر والجنس اى المذكور من قيام المماثلة بالصورة والمعنى انما يكون بالقدر والجنس لان القدر عبارة عن التساوى فى المعيار وبه يحصل المماثلة المعنوية واليه اشار صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله الخنطة بالخنطة \* ولقائل ان يقول المماثلة الصورية كما تحصل بالوزن والكيل تحصل بالعد ايضا فانه يجعل العدديات امثالا متساوية كالكيل فى المكيلات بدليل انهما يضمنان بالمثل فى ضمان العدوان والجواب انا لاناسم ان العد يجعلها متساوية وانما جعلت امثالا فى ضمان العدوان مع قيام التفاوت للضرورة الا ان الاتلاف قد تحقق والخروج عن العدوان واجب والتفاوت فى القيمة اكثر فلو لم تحصل هذا التفاوت لوقمتا فى تفاوت اكثر منه

القدر والجنس علة العلة) وذلك لان العلة الداعية الى وجوب التسوية هي كونها امثالا متساوية وكونها امثالا متساوية ثابت بالقدر والجنس فيضاف وجوب التسوية الى القدر والجنس بهذه الواسطة فهو وجه قول المصنف والداعي اليه القدر والجنس (قوله فان التفاوت بينهما قد يبقى في الوصف الخ) يعنى واذا لم تنبت المماثلة لا يظهر الفضل فكان ينبغي ان لا يجرى بينهما الربا مع انه جار حيث لم يجز بيع قفيز جيد بقفيز ردى ودرهم وبهذا عرفت ان قول الشارح ولو باع متعاق بقوله فان التفاوت بينهما قد يبقى والواو حالية واما قوله فان من باع ثوبا فهو تمليل بقوله فان المالية تزداد بالجودة

(قوله الى وجوب التسوية) اى وحرمة الفضل لينطبق على ما فسر به كلمة هذا من قوله هذا حكم النص مع ان الحق انها اشارة الى ما ذكر اخرى من حرمة الفضل

لانها هي الحكم الذى تجرى فيه التعدية

(وهو)



(قوله وهو قوله عليه الصلاة والسلام جيدها ورد بها سواء) فلا يجوز مسألة القفبز لوجود الفضل الخالي عن العوض بناء على سقوط قيمة الجودة والا لا يمكن جعل الفلوس في مقابلة الجودة تصحيحا لامد ان الاعتياض عن الجودة صحيح اذا كانت مع الاصل كما اذا اختلف الجنس وكما اذا لم يكن البدلان او احدهما من اموال الربا كذا في الكشف (قوله اي كون الداعي الى وجوب التسوية القدر الخ) وفي الشرح الاكمل اي هذا الذي ذكرناه من الامور الثلاثة وهو وجوب التسوية والحرمة عند فواتها والداعي حكم النص وفيه ما فيه لان قول المصنف اولا هذا حكم النص اشارة الى وجوب التسوية لا محالة كما صرح به الشيخ اكل الدين نفسه ايضا فيؤدي تقريره المذكور ﴿٧٥٧﴾ الى التكرار كما لا يخفى وهو كون العقد خاليا عن العوض كذا

في عامة النسخ والصواب كون الفضل وقد رأيت في نسخة

قوله عليه السلام جيدها ورد بها سواء (هذا حكم النص) اي كون الداعي الى وجوب التسوية القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأي (ووجدنا الارز) هذا شروع في بيان ما لم يوجد فيه نص يعني وجدنا مقادير الارز (وغيره) كالجص والدخن (امثالا متساوية فكان الفضل على المائلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزنا اثباته) اي اثبات حكم النص وهو كون الفضل خاليا عن العوض وكونه حراما (على طريق الاعتبار) المأمور به (وهو) اي القياس المتنازع فيه بيننا وبين نقاته (نظير المثالات) اي العقوبات النازلة بالائم السالفة فيكون كل واحد

وهو القيمة (قوله وهو قوله عليه السلام جيدها ورد بها سواء) وهو وان لم يوجد في كتب السنة هذا اللفظ ولكنه مأخوذ من اطلاق ما قدمناه من حديث ابي سعيد هذا \* ولقائل ان يقول لو سقطت الجودة عند المقابلة بالجنس لجاز بيع الاب والوصى مال الصغير بمثله رديا ولكن بيع المريض في مرض الموت حنطة جيدة ردية معتبرا من جميع المال لان الثلث واللازم باطل والملزوم مثله واجيب بان الجودة ساقطة في غير المقابل بالجنس لا محالة وعدم الجواز والاعتبار من الثلث باعتبار ان يصرف هؤلاء مقصر على الوجه الاظهر وما في تعريف يفضى الى سقوط الجودة فليتأمل ﴿قوله هذا حكم النص﴾ اي هذا الذي ذكر من الامور الثلاثة وهو وجوب التسوية والحرمة عند فواته والداعي حكم النص اما الاول فلان النص سبق له فكان ثابتا بعبارة واما

ومعنى توطئة لذكر تعديته الى الارز وغيره لكنه بعد ما صرح بان حكم النص هو حرمة الفضل على ما ذكرنا انه الحق لم ينقح العبارة في ذكر تعديته الى ذلك بل ذكر ما يقتضى تعدية الفضل وكون الفضل هو حكم النص مع ان الفضل لا يهدى وانما تعدى حرمة وما كفى ذلك حتى قال فلزنا اثباته يعني اثبات الفضل وتوجيه عبارته ان يقال اراد بقوله مثل حكم النص مثل ما حكم به النص من كون الفضل في الحنطة فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع واعاد ضمير اثباته الى حكم النص في قوله ثانيا هذا حكم النص على ما ذكرنا انه الحق من الاشارة الى حرمة الفضل واما انه اعاده الى الفضل فلا فان قلت ما معنى اثبات حكم الاصل في الفرع وتعديته اليه قلت اثبات مثله وتعدية مثله وقد وقع في التنقيح تعريف القياس بتعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلامة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة وفي التوضيح تفسير تلك التعدية بانبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع لعل كذلك وسيجيء نظيرها في المتن والشرح (قوله وهو اي القياس المتنازع فيه) الملايم لسوق العبارة عود هو الى ما عاد اليه

(قوله هذا حكم) اي هذا امر حكم به النص باشارته لا بمجرد الرأي والاشارة بهذا الى حكم النص الذي بين علمته وهو حرمة الفضل ويجوز ان يريد هذا حكم النص الذي ثبت به الا ان الشارح اعتمد على ما قدمنا كيلا يكون قوله هذا حكم النص مكررا لفظا ومعنى ويمكن ان يقال وانما قال المصنف اولا هذا حكم النص توطئة لذكر الداعي اليه وقال ثانيا هذا حكم النص وان ساء لفظا



(قوله بان لا يكونوا عليه) يعني قاصدين لمضرة (نراه فمكر المنافقون اليهم) الظاهر ان تعديده مكر بالي بضمين معنى  
الانهاء (قوله فاني عليهم) يعني النبي عليه الصلاة والسلام والجللاء ﴿٧٥٨﴾ بفتح الجيم الخروج من البلدة  
(قوله اى وقت اول الحشر)  
كما في قوله تعالى قدمت  
لحيوتى (قوله وهو حشرهم  
الى الشام) كان الاولى  
ان يقول الى الشام او لا  
لان حشرهم الثانى ايضا  
الى الشام كما سأتى (قوله  
فاتيهم امر الله) اشارة الى  
ان في قوله تعالى فاتيهم الله  
تقدير مضاف (قوله ومعنى  
تخريب بيوتهم) يعني  
بايديهم ثم انه لو قال ليسدوا  
افواه الازقة كما في الكشف  
لكان اوضح

ضمير اثباته على الوجه  
الذى اخترناه على ان القياس  
المتنازع فيه لا يصلح نظيرا  
للمثلات وانما يصلح نظيرا  
لاعتبار انفسنا بانفسهم  
فيها عند مباشرة اسبابها  
(قوله وهو حشرهم الى  
الشام) ليس هذا على  
ماذهب اليه القتيبي من  
ان الحشر هو الاجلاء  
والاخراج لان بنى النضير  
هم اول من اخرجوا  
عن ديارهم واجلوا عنها  
ولا على ماذهب اليه  
الازهرى من اول الحشر

منهما ثابتا بالنص في محل معللا بعلّة اشهر اليها فيه فيكون الاعتبار بالتأمل  
في الحكم الشرعى وهو قياس غير المنصوص على المنصوص كالاختبار فيما ذكرنا  
(فان الله تعالى قال هو الذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم  
لاول الحشر) ما ظنتم ان يخرجوا وظنوا انهم ما نعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله  
من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين  
فاعتبروا يا اولى الابصار الآية نزلت في يهود بنى النضير حيث صالحوا رسول الله  
عليه السلام حين قدم المدينة بان لا يكونوا عليه فنقضوا العهد في وقعة احد  
ثم خرج النبي عليه السلام وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام  
فمكر المنافقون اليهم ان لا يخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فحنن معكم وان  
خرجتم لنخرجن معكم فلما ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى عليهم الاجلاء  
لاول الحشر متعلق باخرج اى وقت اول الحشر وهو حشرهم الى الشام وظن  
الناس ان لا يخرجوا من ديارهم لعزمهم وظن بنو النضير ان حصونهم ما نعتهم  
من الله فاتيهم امر الله ومعنى تخريب بيوتهم انهم خربوها لحاجتهم الى الخشب  
والحجارة فسدوا افواه الازقة وان لا يبقى للمسلمين بعد جلائهم مساكن ومعنى  
تخريبهم بايدي المؤمنين تسبيهم في ذلك فانهم امرهم وكلفوهم عليه (والاخراج  
من الديار عقوبة كالقتل) لقوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم اى على بنى اسرائيل  
ان اقلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل الخروج عدل قتل النفس فآثر  
بنو اسرائيل القتل على الخروج (والكفر يصلح داعيا اليه) اى الى الاخراج  
كما يصلح للقتل فيكون الذين كفروا بيساناً للجنابة وقوله من اهل الكتاب بيانا  
لغاظ الجنابة وقوله من ديارهم بيانا لغلظ العقوبة (واول الحشر يدل على

الثانى فلانه وان لم يسبق له النص لكنه ثابت بالنظم لغة بقوله والفضل ربا  
فكانت الجودة ثابتة باشارته واما الثالث فقد ثبت ضرورة للاول فكان ثابتا  
باقضاءه فتبين ان الكل حكم النص ثم بعد ما تأملنا هذا ووقفنا على هذه  
المعاني لم يبق لنا الا الاعتبار وقد وجدنا الارز وغيره كالدخن والجص وسائر  
المكيات والموزونات امثالا متساوية وهى المنصوص عليه فى العلة المذكورة  
فكان الفضل الزائد على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض فى عقد البيع مثل  
حكم النص بلا تفاوت لاحدها على الآخر فى الحكم فلزمنا اثباته فيه على  
طريق الاعتبار والحق غير المنصوص به فى الحكم بالعلة الجامعة

هو حشرهم الى الشام ثم يكون حشر الناس اليها يوم القيامة لان كلا منهما لا يقتضى ما عليه (قوله)  
الشارح من دلالة اول الحشر على تكرار هذه العقوبة لبنى النضير لاقتضاء الاول حصولها لغيرهم من  
بعدهم وان اول الحشر هو حشرهم بالنسبة الى حشر من بعدهم لا اول حشرهم بالنسبة الى ثانيه واقتضاء



(قوله اما عن الآية فالقرآن ﴿ ٧٥٩ ﴾ نزل تبيانا لكل شيء والقياس شيء من تلك الاشياء المبينة الخ)

فثبت بالقياس يكون مبينا  
بالكتاب بالواسطة كما قال  
فما سبق عند التكلم على  
حديث معاذ وقد اجيب  
عنه في الكشف بما حاصله  
ان الكتاب تبيان لكل  
شيء بظاهره ومعناه اذ  
لا يمكن ان يقال كل شيء  
في القرآن باسمه الموضوع  
له لفة فقد يكون ذلك  
المعنى جليا كما في الاحكام  
الثابتة بدلالة النص ويكون  
خفيا كما في الاحكام الثابتة  
بالقياس و آخر كلام الشارح  
ربما يلايم هذا الجواب  
( قوله واما عن السنة  
فالمراد به الرأي الفاسد الخ )  
قال في شرح المصنف المنهى  
عنه هو قياس ما لم يكن  
في التورية بما كان فيها  
ونحن نقيس ما كان بما كان  
لانا نبين ان حكم النص  
لمعنى هو ثابت في الفرع  
انتهى يعنى انهم يقيسون  
في نصب الشرائع واما  
القياس الذي نحن بصدد  
فانه في التحقيق اظهار  
ما قد كان ورد مشروع الى  
نظاره وبهذا صرفت ان  
تعليق الشارح بقوله لانه  
لانماثلة بينهما تعليل مفسد

تكرار تلك العقوبة ) لان الاول من الامور الاضافية يدل على الحشر الثاني  
بعده وهو اجلاء عمر رضى الله تعالى عنه اياهم من خير الى الشام ( ثم دعانا )  
اي الله تعالى بقوله فاعتبروا ( الى الاعتبار بالتأمل في معاني النص للعمل به )  
اي بما وضع لنا من المعنى ( فيما لانص فيه ) فاعتبر احوالنا باحوالهم فحترز  
عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم ( فكذلك هنا ) اي فكذلك الحكم  
في الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع للعمل به فيما لانص  
فيه والجواب عن نفاة القياس اما عن الآية فالقرآن نزل تبيانا لكل شيء  
والقياس شيء من تلك الاشياء المبينة في الكتاب وكل شيء في الكتاب لا يكون  
باسمه الموضوع له لفة فيكون تبيانا بمعناه واما عن السنة فالمراد به الرأي الفاسد  
بدليل قوله عليه السلام قاسوا ما لم يكن بما قد كان فان قياس المعلوم بالموجود

( قوله الحشر الثاني بعده وهو اجلاء عمر رضى الله تعالى عنه اياهم من خير الى الشام )  
وقيل الحشر الثاني يوم القيامة لان الحشر يكون بالشام وعن ابن عباس رضى الله عنهما  
من شك ان الحشر يكون بالشام فليقرأ هذه الآية وقيل الاول لا يدل على التكرار بدليل  
ما لو قال اول عبد اشتريته فهو حر فاشترى عبدا يعتق من غير توقف الى شراء عبد  
آخر وهذا ضعيف لان الاول يدل على ثاب لغة وان لم يتوقف على وجوده  
﴿ قوله فيما لانص فيه ﴾ من الاقوال والافعال والاعتقادات ( قوله والجواب  
عن نفاة القياس الخ ) اما تقرير الجواب عن الآية فان كون القياس حجة  
لا ينافي كون الكتاب كافيا لان حجته ثابتة بالكتاب فلا يكون خارجا عنه  
ولا عن بيانه او نقول ليس في الكتاب بيان كل شيء صريحا بالاتفاق الا ترى  
الى قوله تعالى ولا تقل لهما اوليس فيه صريح النهى عن الضرب والشتم  
فلما لم يكن فيه بيان كل شيء صريحا دل ان المراد بالبيان المعاني المودعة فيه  
والمعاني يوقف عليها تارة صريحا وتارة دلالة وتارة اشارة او اقتضاء ولا يحصل  
ذلك الا باجتهاد الرأي فيكون ماتمسكوا به حجة لنا عليهم بعد ان زعموا انه  
لهم علينا واما عن السنة فان قياس بنى اسرائيل لم يكن كقياسنا فانهم كانوا  
يقيسون في نصب الشرائع ما لم يكن في التوراة بما كان فيها ونحن نرد مشروعا  
الى نظائره وايضا كان قياس بنى اسرائيل باعتبار الصورة دون المعنى كيف فعله  
اصحاب الطرد في يومنا هذا على ان هذا الحديث ليس بحجة لانه خبر واحد  
وهو لا يوجب الا العمل وحجة القياس من باب العلم والاعتقاد ولا يقال  
يرد عليكم مثل هذا فيما تمسكتم به من اخبار الاحاد لانا نقول انما يرد علينا  
اذا لم تكن مشهورة بتلقى الصحابة اياها بالقبول والتلقي ثابت بالاجماع فكان

الثاني ان اول الحشر هو حشرهم بالنسبة الى باقي حشر الناس اليها يوم القيامة وهذا لا يقتضى تكرار عقوبتهم ايضا



(قوله واليه اشار بقوله الخ) كما صرح بالاول بقوله والاصول في الاصل معلوله (قوله اى قبل التعليل) وفي شرح المصنف اى قبل دلالة التمييز (قوله اى ان النص معلول في حال القياس) وليس بمقتصر على مورد بل تعدى حكمه الى غيره كالحكم الثابت بالخارج من السبيلين تعدى الى مثقوب السرة بالاجماع فيجوز تعليله بعد بوصف قام الدليل على كونه علة

(قوله من الكتاب والسنة واجماع الامة) بيان للنصوص على ٧٦٠ التعليل والافالاجماع ليس بنص

فاسد لانه لاماثلة بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف ضعفه البخارى والنسائي وعن المعقول فهو ان تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص وان ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع الشرع الاسباب على وجه يكون فيه شبهة لاجل العمل كالايات المؤولة والعام الذي خص منه البعض فكذا هذا (والاصول في الاصل معلولة) اى الاصل في النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة ان تكون ذات علة وهي وصف يكون الحكم متعلقا به هذه ثلاثة احكام الاول ان الاصل في النصوص ان تكون معلولة والثاني انها معلولة باحد اوصافها لا بأكملها ولا بكل واحد منها واليه اشار بقوله (الا انه لا بد في ذلك من دلالة التمييز) اى دليل يميز ماهو العلة عن غيرها والثالث قوله (ولا بد قبل ذلك) اى قبل التعليل (من قيام الدليل على انه للحال شاهد) اى ان النص معلول في حال القياس

ما تمسكنا به مشهورا وهو بوجوب العلم والعمل وعن المعقول فانه تعالى اطلق لنا العمل بالرأى في جهة القلبة وهو محض حق الله تعالى لانه لاداء حقه تعالى ولم يكن في ذلك منافاة لكمال قدرته \* والفرق بين القياس وخبر الواحد ساقط لان علة القياس موجبة عندنا للعلم كاصل الخبر لان الوصف كالخبر والتعليل كالرواية فكما تحتمل الرواية الغلط يحتمل التعليل الغلط من غير فرق **قوله** والاصول في الاصل معلولة الخ استقبح لفظ المعلول لان العلة التي هي المصدر لازم والنعت منه عليل \* فالصواب ان يقال هذا النص معلل او غير **معلل** \* والجواب بانه قد جاء فهو معلول قال في المغرب يقال رجل عليل ومعلول اى ذو علة اذا عرفت هذا فتقول قد اختلف العلماء في تعليل النصوص على ثلث مذاهب \* احدها ان الاصل فيها عدم التعليل حتى يقوم دليل بالتعليل \* الثاني ان الاصل بوصف بكل وصف ولكن لا بد من دليل يميزه من بين سائر الاوصاف وينسب هذا المذهب الى الشافعي ولكن المشهور فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام التبعيد دون التعليل \* الثالث وهو مذهبنا ان الاصل التعليل الا لما منع وانه لا بد في ذلك من تمييز الوصف الذي هو علة من غيره من الاوصاف ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من قيام الدليل على ان ذلك النص الذي اريد استخراج علته معلول

ولذا يقابل النص بالاجماع كما وقع للشارح فيما يأتي (قوله ماهو العلة) اى العلة الكاملة فلا ترد القاصرة (قوله اى قبل التعليل) اعلم ان القوم اعتبروا في قيام الدليل على ان النص شاهد للحال ان يكون قبل التعليل والتمييز وكان يكفيهم ان يعتبروه قبل التمييز لانه اذا كان قبله كان قبل التعليل اذ رتبته قبل رتبة التعليل والمصنف اكتفى باعتباره قبل التمييز حيث ذكر التمييز ثم عقبه بقوله ولا بد قبل ذلك الخ مشير بذلك اليه الا ان الشارح صرف عبارته عن ظاهرها (قوله اى ان النص معلول) طمن اهل اللغة في اطلاق الفقهاء لفظ المعلول على النص فقالوا العلة التي هي المصدر لازم والنعت منه عليل فالصواب ان يقال هذا النص معلل بكذا

واجب عنه بانه قد جاء عل وهو معلول اى ذو علة الحكم نص عليه في المغرب كذا في فتح (في)

الحجى وقد وقع في عبارة كثير من اهل الحديث تسمية الحديث الذي شملته علة من علل الحديث بالمعلول ولكن قال العراقي الاجود في التسمية المعلل ثم نقل عن بعض الاعماء انه قال لست من لفظه معلول على ثقة ولا تلج لان المعروف انما هو اعله الله فهو معلل اللهم الا ان يكون على ما ذهب اليه سيويوه من قولهم مجنون ومسئول



واللام تكون بمعنى في كقواهم كتبتهم خمس بقين من رجب اى في خمس ولايكفى  
كون الاصل في النصوص التعليل عبر عن المعلول بالشاهد لان اشتمال النص  
على العلة الجامعة بين محل المنصوص عليه والفرع شهادة منه على حكم الفرع  
فيكون شاهدا على ثبوت الحكم في الفرع ( ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا  
وشرط وركن وحكم ودفع ) وهذه الامور الخمسة يجب معرفتها في القياس  
( فشرطه ان لا يكون الاصل )

( قوله ولايكفى كون  
الاصـل في النصوص  
التعليل ) لانه ثابت من  
طريق الظاهر وقد وجدنا

من النصوص ما هو غير  
معلول بالاتفاق واحتمل  
ان يكون هذا النص المعين  
من تلك الجملة فلا يصح  
التمسك بذلك الاصل  
والالزام به على الغير مع  
هذا الاحتمال لان الظاهر  
يصلح حجة للدفع لالالزام  
كافي في استصحاب الحال  
لكن هذا الاصل وهو  
كون التعليل اصلا في  
النصوص لم يسقط بالاحتمال  
ايضا حتى جاز التعليل  
للعمل به قبل قيام الدليل  
على كونه معلولا وان  
لم يصح الالزام به على الغير  
كذا في الكشف

من انهما جاآ على جنثه  
وسلته وان لم يستعملا  
في الكلام

في الجملة وليس حكمه مقتصر على موردده لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل  
الا انه انما ثبت بطريق الظاهر الاجامى على ان بعض النصوص غير معلول لان الظاهر  
انما يصلح حجة للدفع دون الالزام كالاتصواب ويظهر ثمرة هذا الخلاف في الذهب  
والفضة فان لربا ثبت فيهما بالنص وهو معلول عندنا لعدة الوزن والجنس وغير معلول  
بذلك عند الشافعى فلا يصح مثلا يستدل عليه بان الاصل في النصوص التعليل  
وانما علينا اقامة الدليل فكان النص معلول في الحال ( قوله عبر عن المعلول  
بالشاهد ) يعنى كان يقول انه في الحال معلول وقد يقال كون اللام بمعنى في  
مجازا ان سلم هذا الاستعمال المشتهد به والعدول عن الحقيقة الى المجاز  
لا بد له من دليل ونكته ولفظ معلول صريح في المقصود من لفظ شاهد ويجاب  
بان النكته كون اللام اخصر من فى وانما عبر بالشاهد للنكته التى ذكرها الشارح  
حاصله ان النصوص شهود الله على احكامه وقد جعل بعض الشراح عبارة المتنى في هذا  
المقام بخلاف ما ذكره الشارح وهذه عبارته قبل ذلك المذكور من التعليل  
والتمييز من قيام الدليل على انه اى ذلك النص الذى اريد تعليله للحال وحاصله  
وقت القياس معلول في الجملة بعله ليستدل بها على ان ذلك الوصف شاهد على  
ان حكم النص متعد بها الى غير موردده لاقاصر عليه فابقيت اللام على حقيقتها  
وكذا الشاهد ولم يجعله معبرا به عن معلول ولا يخفى ما فيه من التكلف لكن  
ترجيع اسم الاشارة الى المذكور الشامل للتعليل والتمييز اولى بمافعله الشارح  
والله اعلم ( قوله ثم للقياس تفسير لغة وشرعا الخ ) اعلم ان باب القياس  
يشمل على بيان نفس القياس اى مفهومه لغة واصطلاحا وشرطه وركنه  
وحكمه ودفعه ولا بد من معرفة هذا المجموع لان الشارح فى شئ لا بد ان  
يتصور اولا ليكون على بصيرة فى طلبه او زيادة بصيرة ولا يوجد الشئ الا عند  
وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولم يشرع الا بحكمه لان الشئ انما لا يخرج  
عن العتث الا بكونه مقيدا وذلك انما يتحقق بالحكم وبعد تحقيق ذلك بقى للسائل  
ولاية الدفع فيحتاج الى جواب يخلص به عنه ( قوله فشرطه الخ ) شرط



( قوله هو النص الدال ) لو قال هو الدليل الدال كافي الكشف لكان قوله من نص او اجماع ابعده عن شبهة تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره ( قوله والفرع هو قبح بيع الارز ) يعنى الحكم الثابت بالقياس ( قوله ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين ) اما بالمعنى الاول فظاهر واما بالمعنى الثانى فلافتقار الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله وقيل الاشبه هو الثانى لان الذى يبتنى على الغير هو الحكم دون المحل وفيه ما فيه لان هذا ترجيح لكون الفرع عبارة عن الحكم كان ما ذكر بقوله والاشبه هو الاول ترجيح لكون الاصل عبارة عن المحل فلا يتواتر القولان على محل واحد كما هو الظاهر من كلامه اللهم الا ان يقال اذا تحقق كون الفرع عبارة عن الحكم يلزم ان يكون الاصل هو الدليل الدال على الحكم لان الفرع ما يبتنى على غيره والحكم انما يبتنى على الدليل فتدبر ثم انه قال فى التحقيق ﴿ ٧٦٢ ﴾ واما الفرع فهو المحل المشبه

عند الاكثر كالارز فى المثال المذكور وعند الباين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحرير البيع بجنسه متفاضلا وهذا أولى لانه الذى يبتنى على الغير ويفتقر اليه دون المحل الا انهم لما سموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل الآخر فرعا ( قوله اى منفردا مع حكمه بذلك المحل ) فيكون المختص به غير المذكور على هذا الوجه ( قوله والفرق بين استعمال الباء الخ ) هذا الفرق ليس بمعهود عند اهل العربية كيف والباء بمعنى مع هى

وهو محل الحكم المنصوص عليه عند اكثر الفقهاء كالباء اذا قيس عليه الارز والفرع هو الارز وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم فى المقيس عليه من نص او اجماع والفرع هو قبح بيع الارز متفاضلا والاشبه هو الاول لان الاصل يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين وقيل الاشبه هو الثانى لان الذى يبتنى على الغير هو الحكم دون المحل واذا عرف هذا فنقول ان كان المراد من الاصل النص فعناه شرطه ان لا يكون النص المثبت للحكم ( مخصوصا بحكمه ) اى منفردا مع حكمه بذلك المحل الباء بمعنى مع وضميره راجع الى الاصل والفرق بين استعمال الباء بمعنى مع وبين مع ان مع لابتداء المصاحبة والباء لاستدانتها ( بنص آخر ) الباء للاستعانة كما فى قولك كتبت بالقلم اى بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين

الحسى ثلاثة انواع وقدم شروط حكم الاصل وشروط حكم الفرع اما شروط حكم الاصل فتسعة عند المصنف اربعة شروط وضمن الشرط الثالث ستة وانما جعل مجموع الستة شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقق التعدى فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشروط الثلاثة ( قوله وهو محل الحكم المنصوص عليه ) اختلف العلماء فى تعيين الاصل والفرع فى هذا الباب فالاصل عند اكثر الفقهاء واهل الفكر هو محل الحكم المنصوص كما اذا قيس الارز على الخنطة مثلا

التي للمصاحبة كما صرح به الرضى واشترط الاستدانة فيما لم يقل به احد ولا يساعده تتبع ( فى )

موارد الاستعمال ( قوله اى بسبب نص آخر ) انما يلائم هذا التفسير قول ابن مالك حيث ادرج باء الاستعانة فى السببية والا عرف ان يكون مقابلة لهما كما فى معنى اللبيب ولذا قال بعض الشراح الباء فى قوله بنص للاستعانة ويجوز ان يكون للسببية ( قوله وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين ) يعنى فى شهادة خزيمة ويكون ذكره ههنا على طريق التمثيل وكان الظاهر تأخيره عن قول المصنف كشهادة خزيمة كما لا يخفى

( قوله وعند المتكلمين الخ ) ذهب آخرون الى ان الاصل قبح بيع الخنطة متفاضلا والفرع قبح بيع الارز متفاضلا فصار الاصل عند اكثر الفقهاء محل الحكم المشبه به وعند المتكلمين دليله وعند الآخريين حكم المحل المذكور واما الفرع فهو المحل المشبه عند اكثر الفقهاء وحكمه عند الفريقين الآخريين اما عند الآخريين



(قوله وان كان المراد من ﴿٧٦٣﴾ الاصل محل الحكم) هذا مع كونه موافقا لمذهب الجمهور

اتهم افادة لكون المختص به مذكورا في الكلام

وان كان المراد من الاصل محل الحكم فالبناء في حكمه تكون صلة

في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو الخطة عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع معيناً منه ومردود اليه وذلك هو البر في هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه السلام الخطة بالخطة مثلاً يمثل وذهب طائفة على ان الاصل هو الحكم في المحل المنصوص عليه لان الاصل ما ابتي عليه غيره وكان العلم به موصلاً الى العلم او الظن بغيره وهذه الخاصة موجودة في الحكم دون المحل والدليل وهذا النزاع لفظي لا يمكن اطلاق الاصل على كل واحد منهما لبناء حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصله واصل الاصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل ما يطلق على ما يبتي عليه غيره وعلى ما لا يفترق الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين من غير عكس قيل وفيه نظر لاستقامة اطلاقه على المنافيين بالمعنيين نعم اذا كان اشبه بمتابعة الجمهور فهو وان كان تقليداً لكن بعلة صحيحة وانما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز وسائر الربوات وعند البعض هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحریم البيع بجنسه متفاضلاً وهذا اولى لانه هو الذي يبتي على الغير ويفترق اليه الا انهم لما سمو المحل المشبه به اصلاً سمو المحل المشبه فرعاً للمشكلة اذا تقرر هذا فنقول ان كان المراد من الاصل هنا النص المثبت للحكم كان الخصوص بمعنى الانفرد والبناء الاولى بمعنى مع وفي بنص السببية والضمير راجع الى الاصل والمختص به غير المذكور فينحل الى ان الشرط ان لا يكون النص المثبت للحكم في المحل منفرداً مع حكمه بذلك المحل بحيث لا يشاركه فيه غيره بسبب نص آخر يقتضي اختصاصه بذلك المحل كقوله صلى الله تعالى عليه وسام من شهد له خزيمة وحده فحسبه فانه يختص مع حكمه وهو قبول شهادة خزيمة وحده بمحله وهو خزيمة بسبب قوله تعالى فاستشهدوا شهدين فانه لما اوجب على جميع المكلفين مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت في موضع بدليل كان مختصاً به ولا يعدوه النص الساقى في غيره وان كان المراد منه محل الحكم كان الخصوص بمعنى التفرد والبناء الاولى صلة والثانية للسببية فينحل الى ان الشرط ان لا يكون محل الحكم مختصاً بحكمه بسبب نص آخر يمثل خزيمة فانه متفرد بقبول شهادته وحده بحيث لا يشاركه فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى

منهم فظاهر واما عند الاولين فلانه اذا صح تفریع الحكم عن الحكم صح تفریعه عن دلیله لاستناد الحكم اليه وقد قطع الجلال المحلى بان كلا من هذه الاقوال التي في التسمية لا يخرج عما في اللغة من ان الاصل ما يبتي عليه غيره والفرع ما يبتي على غيره مع قطعه بان الاول منها فيهما اقرب وبهذا يظهر ضعف ما ذكره الشارح من تعليل ان الاشبه هو الاول وما نقله من تعليل ان الاشبه هو الثاني اما الاول فلاستقامة اطلاق الاصل على الدليل بالمعنى الاول كما بالمعنى الثاني واما الثاني فلصدق الذي يبتي على الغير على المحل المشبه كما صدق على حكمه ومعنى كون المحل المشبه به والمحل المشبه اصلاً وفرعاً عند اكثر الفقهاء انهما اصل وفرع من حيث بناء الثاني على الاول في الحكم وان رجع هذا الى بناء حكم الثاني على الاول على ان مذهب

المتكلمين فيما نحن فيه ضعيف عند القائي لانه لو علم الحكم في البر بالعقل امكن تفریع حكم الذرة عليه



(قوله وهي حتى تدخل على المقصور كثيرا فيحمل على القلب) ٧٦٤ لما استعمل الباء في المقصور

للخصوص وهي تدخل على المقصور كثيرا فيحمل على القلب (كشهادة خزيمه) اى قبول شهادته هذا هو الحكم خصت شهادته من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد ليس المراد من الخصوص المنفى للخصوص من صيغة عامة فانه

واستشهدوا شهيدين (قوله وهي تدخل على المقصور كثيرا الخ) اعلم ان الاستعمال في اصطلاح العرف على ان المقصور هو المذكور بعد الباء يقال خصت زيدا بالذكر وفي الكشف اياك تعبد نخصك بالعبادة لان تعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم ما زيد الا قائم لانه تخصيص زيد بالقيام وقول بعض الفقهاء يختص القسم بزوجات لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرة حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب ولذا غير بعض المحققين عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به ليدخلها على المقصور عليه وان كان حقها دخولها على المقصور مشيا على المتبادر والتعارف تقريبا على الافهام اذا علمت ذلك تبين لك ان قول الشارح فيحمل على القلب ليس بظاهر لان المصنف رحمه الله هو المقصور مشيا على الاصطلاح فلا قلب في العبارة اللهم الا ان يقال المراد القلب بالنسبة الى المتبادر الى الوهم اى كان حق العبارة ان يقول كما ذكره بعض المحققين ولا يخفى ان عبارة الشارح في هذا المقام فيها ايجاز محل يحتاج الى تكميل فكان حقها ان يقول وهي تدخل على المقصور كثيرا واما دخولها على المقصور عليه فقليل لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا فيحمل على القلب بالنسبة الى ذلك (قوله وليس المراد من الخصوص المنفى للخصوص من صيغة عامة) اى لا يطلق الخصوص عليه وباء بنص سببية والنص الاخر الدليل التخصص والخصوصية نسبة غير مذكور يعنى بشرط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا بحكمه عن قاعدة بسبب نص آخر يخصه ولئن اريد به ذلك كان المراد بالخصوص الخصوص بطريق الكرامة مثل خزيمه فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده لما روينا من العمومات الموجبة للعدد فان الخصوص اذا كان بطريق الكرامة منع الحاق الغيرية قياسا وان كان ذلك الغير مثل الخصوص في الفضيلة اوفوقه لانه متى تعدى الحكم الى غيره ادى الى ابطال الخصوصية النسابت بخلاف مطلق الخصوص فانه لا يمنع القياس بالنص كرامة والباء الثانية صلة والنص الاخر دليل الخصوص والمخصوص منه غير مذكور والمبنى عليه ان لا يكون محل الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه بنص آخر وفيه نظر فان الخصوص المصطلح لا ينقسم الى ماهو بطريق الكرامة وغيره ولو سلم لكن لان سلم جوازه لان شرطه المقارنة

عليه هو الذي يتبادر اليه الوهم كثيرا كذا في التلويح لكنه قال في شرحه لافتح عند قول المصنف واما الحالة التي تقتضى الفصل فهي اذا كان مراد المتكلم تخصيصه للمسند اليه بالمسند ان الباء داخلة على المقصور عليه وهذه عبارة عرفية والعرف انه يدخل الباء في المقصور ولا يخفى ما بين كلاميه من التسداف لان حمل العبارة العربية على القلب بمجرد تبادر خلافه الى ما لا يكاد يصح ثم ان كلام الشريف في شرح المفتاح على انه يتضمن معنى التمييز والافراد (قوله خصت شهادته الخ) حاصله الاستثناء من القاعدة العامة مع ان النصوص الخ متعلق بقوله فيحمل شهادته شهادة رجلين

(قوله فيحمل على القلب) انما يحمله عليه من يتبادر وهمه كثيرا الى ان الباء دخلت على المقصور عليه كما يدل على ذلك قول صاحب التلويح واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم في ما زيد الا قائم انه تخصيص

زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب (و)



(قوله لانامتي عدينا الى الحكم الى غيره ابطنا الخصوصية الثابتة بالنص) كذا في عامة الكتب لكن القائي قال في شرح المعنى قلت وفي جعل اختصاص خزيمة من هذا القليل نظر اذ لم يرد فيه نص آخر يدل على خصوصية الحكم بخزيمة

(قوله قصته ماروى ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة) وقال الجلال المحلى قصته شهادة خزيمة رواها ابو داود وابن خزيمة وحاصلها ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من اعرابي فوجد البيع وقال لهم نهيدا يشهد على فشهد عليه خزيمة بن ثابت اى دون غيره فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ما حملك على هذا ولم تكن حاضرا معنا فقال صدقتك ٧٦٥ ﴿ ﴿ فيما جئت به وعلمت انك لا تقول الا حقا فقال عليه السلام

من شهد له خزيمة او شهد عليه فحسبه هذا لفظ ابن خزيمة ولفظ ابي داود فجعل النبي صلى الله عليه وسلم شهادته شهادة رجاين (قوله فلا يجوز تعليقه لانا متى عدينا الحكم الى غيره ابطنا الخصوصية) قلت وفي جعل اختصاص خزيمة من هذا القليل نظر يعرف بالتأمل على ان منع الحاق غيره قياسا لا ينافي الحاقه دلالة كما في صلاة الخوف عند من

غير مانع من القياس الا يرى ان اهل الذمة لما خصوا من آية القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان بالقياس قصته ماروى ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاستيفاء وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهدلى فقال خزيمة انا اشهد يارسول الله انك اوفيت اعرابي ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهدلى ولم تحضرننا فقال يارسول الله انا صدقتك فيما تأتينا به من خبر السماء افلا تصدقت فيما تخبره من اداء ثمنها فقال عليه السلام من يشهد له خزيمة فحسبه فجعل شهادته كشادة رجلين كرامة له وتفضيلا على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان فوقه في الفضيلة كالحلفاء الراشدين مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يجوز تعليقه لانامتي عدينا الحكم الى غيره ابطنا الخصوصية الثابتة بالنص وانما خص بهذه الكرامة من بين سائر الحاضرين لفهم جواز الشهادة لرسول الله صلى الله عليه وسلم بناء على اخباره كجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله عليه السلام في افادة العلم كالعيان (وان لا يكون معدولا به) الباء فيه للتعدي

ولو سلم فالعموم والخصوص من اوصاف النظم فجعل العام المخصوص من القاعدة العامة لا يكاد يصح (قوله بناء على اخباره) متعلق بجواز الشهادة للرسول والضمير راجع اليه لان التعليل لا يعارض النص فيكون باطلا (قوله بناء على العيان) متعلق بجواز الشهادة لغيره والمعنى ان خزيمة فهم الشهادة للرسول عليه السلام بناء على اخباره كما تجوز لغيره من آحاد الامة بناء على العيان والمشاهدة فان قوله عليه السلام في افادة العلم كالعيان والشرع قد جعل التسامع في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان قوله عليه السلام بذلك اولى (قوله الباء فيه للتعدي اى لان معدولا من العدول وهو لازم فلا يتأتى المجهول منه

لقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه والثاني انه صلى الله عليه وسلم خصه بذلك وسماه ذا الشهادتين كرامة له وتشريفوا لعل توجيه نظره ان يقال لا نسلم ان اختصاص خزيمة بقبول الشهادة وحده عن تلك القاعدة العامة من قبيل اختصاص لا يجرى فيه القياس في المختص وهو ما ورد فيه نص آخر على خصوصية الحكم به لما في بعض الحواشي المعزوة اليه من انه لم يرد به نص آخر على خصوصية الحكم به واما قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من شهد له خزيمة فهو حسبه فانما ذكره بعد سؤاله اياه بقوله ما حملك على هذا ولم تكن حاضرا معنا وبين خزيمة للعله بقوله صدقتك الخ فيحتمل ان يكون نصه صلى الله عليه وسلم معللا على وجه لا يختص كفاية شهادة الواحد لرسول الله



لان العدول لازم فلايتأتى المجهول منه الا بالصلة والضمير راجع الى الاصل  
يعنى ان لا يكون الاصل عادلا ( عن ) سنن ( القياس ) اى مائلا

الا بالصلة ولا يبعد انه يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا لكن  
الاتيان بالباء يعين انه من العدول ( قوله ) يعنى ان لا يكون الاصل اى حكمه  
( عادلا عن سنن القياس ) اى مائلا عنه يعنى لا يكون على خلافه لان حاجتنا الى  
اثبات الحكم فى الفرع بالقياس على الاصل موافقا للنص فاذا جاء النص فى محل  
مخالفا للقياس لم يمكن اثبات الحكم فى الفرع بالقياس اذ القياس يرد هذا  
الحكم ويقضى عدمه فلا يستقيم اثباته كائنص اذا ورد فى الحكم لا يستقيم اثباته  
به لانه لا يصير نافيا ومثبتا لشيء واحد فى زمان واحد ولذلك اعترض بانه  
لا حاجة الى تقدير الحكم لان الحكم كما يصدق عليه انه معدول به عن القياس  
يصدق على المحل اذ قياس المحل ان لا يكون محكوما عليه بهذا الحكم فاذا حكم  
عليه به كان معدولا به عن القياس لان كون هذا المحل متصفا بهذا الحكم  
لا يقبل \* واجيب بان الحاجة اليه ضرورة لان المحل لا يكون معدولا به عن  
القياس الا يصدق على المحل انه معدول عن القياس حقيقة والتقدير الذى  
ذكره مجاز متكلف بعيد عن الفهم فكان الاضمار الذى دل عليه الظاهر اولى  
اعلم ان الخارج عن سنن القياس على اربعة انواع الاول ماخص عن قاعدة  
عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص بخزيمة والثانى ماشرع ابتداء ولم يعقل معناه  
فلا يقاس عليه غيره كاعداد الركعات ومقادير الزكاة والحدود والكفارات  
وتسمية هذا القسم معدولا به عن القياس فيه تجوز اذ لم يسبق له عموم وقياس  
حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس  
منقاسا لعدم تعقل علته \* والثالث القواعد المتبدأة العديمة النظير لا يقاس عليها  
غيرها وان عقل معناه لعدم وجود نظير خارج عما يتناوله فلا يتأتى فيه  
الالحاق وتسمية هذا خارجا من القياس فيه تجوز ايضا كرخص السفر والمسح  
على الحائضين فانا نعم ان المسح على الحائضين انما يجوز لعسر النزح ومسيس  
الحاجة الى استحبابه ولكن لا يقاس عليه العمامة والقفازين وما يستتر جميع  
القدم لانها لا تساوى الخبث فى الحاجة وعسر النزح وعموم الوقوع فهذه  
الاقسام لا يجزى فيها القياس بالاتفاق \* والرابع ما استثنى عن قاعدة سابقة فطرق  
الى استثناءه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسألة مشارك المستثنى فى علة الاستثناء  
عند عامة الاصولين خلافا لبعض اصحابنا على ما يأتى بيانه ان شاء الله تعالى  
فتبين بهذا ان المراد من العدول عن القياس ههنا ما لا يعقل معناه اصلا

( قوله ) يعنى ان لا يكون  
الاصل عادلا الخ ) لانك  
اذا قلت زيد ذهب به يكون  
زيد بحسب المعنى ذاهبا وهذا  
هو مراد صاحب التحقيق  
حيث قال ويكون معناه  
مع الباء معنى الفاعل ثم  
ان ما قيل ولا يبعد ان  
يجعل من العدل وهو  
الصرف فيكون متعديا  
سهو ظاهرا لمكان لفظ به  
وانما ذكره صاحب التلويح  
على لفظ صاحب التوضيح  
وليس فيه لفظ به

عليه الصلاة والسلام  
بخزيمة بل يكون شهادة  
غيره ممن تكون حاله مثل  
حاله له صلى الله عليه وسلم  
شهادة صحيحة ايضا واما  
تسميته بذى الشهادتين  
فيحتمل ان يكون لكونه  
اول من شهد وحده  
قبلت شهادته لالكونه  
مخصوصا بالشهادة وحده  
( قوله ) يعنى ان لا يكون  
الاصل عادلا عن سنن  
القياس ) اذا كان الاصل  
معدولا به عنه كان عادلا  
عنه لان العادل يعدل  
بالشيء ويميله فيكون الشيء  
عادلا ومائلا



(بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا) ثبت هذا بالنص وهو قوله عليه السلام  
تم صومك فانما اطعمك الله وسقاك فانه مخالف للقياس فلا يجوز قياس المخطئ  
عليه (وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره  
ولانص فيه) هذا شرط ثالث للقياس تسمية ولكنه في الحقيقة ستة شروط  
وانما جعل الكل شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقق التعدى فانه لا يتم  
الا بالجمع بخلاف الشرطين الاولين لانهما ليسا من التعدى بل من شروطه  
الشرط الاول كون وصف الاصل متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلة  
القاصرة وهو لا يجوز عندنا خلافا للشافعي رحمه الله كما سنذكره ان شاء الله

ويخالف القياس من كل وجه اما ما كان موافقا له من وجه يجوز القياس عليه  
كالمتحسات هذا والتحقيق ان الشرط الثاني معن عن الاول لكونه من اقسامه  
كاذكره الامدى في الاحكام **قوله** بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا  
فان القياس يقتضى انه يفسد صومه لان الاكل مناف للصوم عمدا كان او ناسيا  
الا ان الحكم الناسي ثبت على خلاف القياس بالنص وهو قوله عليه السلام  
الاعرابي تم صومك فانما اطعمك الله وسقاك وليس ثبوته باعتبار كونه  
مخصوصا بالنص عن عموم نص آخر وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل  
وقوله عليه السلام الفطر مما يدخل حتى يصح تعليله واخراج المخطئ\* والمكره الثابت  
اذا صب الماء في حلقه بالقياس عليه كما فعله الشافعي وبعض اصحابنا بعله عدم  
القصد لان التخصيص انما يتحقق فيما هو داخل في العام ثم يخرج بالتخصيص  
والاكل ناسيا غير داخل في العام لانه ليس بفعله وانما هو فعل الله تعالى لقوله  
عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك لا يقال هذا خبر واحد فلا يزد به على  
النص لانا نقول هو حديث مشهور فيجوز به الزيادة وفيه نظر لان مالكا  
لم يعمل به ولا يقال لو كان بقاء الصوم بعد الاكل ناسيا معدولا به عن القياس  
لما ثبت حكمه في المواقع ناسيا بالقياس عليه لانا لانسام ان ثبوت بقاء الصوم  
في المواقع ناسيا في القياس بل ثبوته بدلالة النص بالقياس لان الاكل والجماع  
متساويان في افساد الصوم بخطاب واحد فكان النص الوارد في احدهما واردا  
في الآخر لان الحكم اذا ثبت لاحد المتساويين ثبت للاخر والا لما كانا متساويين  
مع كونهما متساويين هذا خلف ونوقض بان اتحاد الخطاب لا يقتضى التساوي  
في الاركان كما في اركان الصلاة واجيب بمنع اتحاد الخطاب فان كل ركن منها ثابت بخطاب  
(قوله وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة) المراد بها المستنبطة وفي صحة التعليل  
بها خلاف عندنا كما ياتي والخارج عدم الصحة واما التعليل بالقاصرة المنصوصة او المجمع

(قوله وهو قوله عليه الصلاة  
والسلام تم صومك) بكسر  
التاء وفتح الميم المشددة  
على صيغة الامر قال في  
المغرب تم على امره امضاء  
واتمه وتم الى مقصودك  
وتم على امرك اى امضه  
ومنه تم على صومك ثم  
انه لا يوجد في نسخ النسخ  
لفظة على والصواب  
وجودها رواية ودراية  
كما في الكشف بل في عامة  
الكتب (قوله فانما اطعمك  
الله وسقاك) اى هو الذى  
ألقى عليك النسيان حتى  
اكلت وشربت (قوله فانه  
مخالف للقياس) لان  
القياس يوجب انهاء  
صومه وان كان ناسيا لان  
الشيء لا يبقى مع منافيه  
(قوله خلافا للشافعي)  
لكنه لا يكون مقايسة



تعالى اعترض هنا بان تعدى الحكم وهو انتقاله من محل الى آخر محل لانه عرض لا يقبل الانتقال وبان التعدى حكم القياس فلا يجوز ان يكون شرطا له واجيب عنه بان المراد من تعدى الحكم تعدى مثل حكم الاصل في الفرع مجازا وعن الثاني بان المراد ان تصور وقوعه شرط له لانفسه ولا بد في ان يكون

عليها فتفق على صحته فتنبه (قوله لانه عرض لا يقبل الانتقال) وذلك لان مقتضى الشخص المرض محله وحينئذ يقتدر في تشخصه الى الموضوع فيكون الموضوع من جملة المشخصات فلا يصح الانتقال عنه وهذا بخلاف الجسم لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى وضع مشخص لان الموضوع المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجود في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد تشخص ما هو حال فيه فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا بموضع بعينه فلا يصح عنه الانتقال وهذا بخلاف الجسم فان الجسم غير محتاج في وجوده وتشخصه الى الحيز بل محتاج في تميزه الى حيز غير معين فلا يمنع ان ينتقل من حيز الى حيز آخر من حيث انه موجود مشخص لامن حيث انه متحيز لان كونه متحيزا حاصل له باعتبار الحيز وايضا الشيء اذا انتقل من محل الى محل يكون الاول خاليا عنه لاحتماله وهما المنصوص لا يتخلو عن حكمه بعد التعدية (قوله واجيب بان المراد من تعدى الحكم تعدى مثل حكم الاصل) هذا لا يدفع مافي العبارة من التسامح والعناية بتقدير المضاف لا يجدي نفعا لان قوله بعينه ياباه ويمكن ان يجاب عنه باننا لانسلم استحالة الانتقال فان ذلك على تقدير كون الحكم عرضا واحكام الشرع لها حكم الجواهر ولئن سلمنا فلا نسلم ان تقدير المضاف لا يجدي نفعا لما ذكرنا ان المعول عليه في تعريف القياس \* قال الشيخ ابو منصور وقد اخذ المثل فيه ولا منافاة بينه وبين قوله بعينه اذ ليس المراد لتعيين الذي هو الشخص بل المقصود ان يكون المعدى مثل ذات المنصوص عليه اى متحدا معه في ذاته دون عوارضه اعراضا عما يقال ان الحكم المنصوص عليه قد يكون قطعيا بخلاف المعدى فان ذلك من العوارض وهي لا تدخل في المماثلة فانهم والاولى ان يقال ان الناسي دخل في قوله تعالى ثم اتوا الصيام لي الليل باق لان الشارع اخرج فعله عن حيز المنافي بالحديث ولقائل ان يقول قولكم حكم الناسي معدول عن القياس لا مخصوص من النص دعوى بلا دليل وما ذكرتم منه انه باق على كونه متساول العام عين النزاع ويمكن ان يجاب بان المخصص او شرطه المقارنة ولم يوجد فلا يكون مخصصا على ان المخصص عند الشافعي بطريق المعارضة بالاخراج والاخراج من الاتمام ليس باتمام وقد امر الشارع بالاتمام فدل انه باق على الكف لا يخرج عنه (قوله وعن الثاني بان المراد ان تصور وقوعه) اى وقوع التعدى بالتعليل هو شرط لصحة القياس لانفس التعدى فان ذلك

(قوله فلا يجوز ان يكون شرطا له) لان حكم الشيء هو الامر الثابت فلا يكون الامتأخرا وشان الشرط التقدم (قوله مجازا) يعني في الاسناد ولو حمل على التساهل بعملة كان اولي



اسم الخمر دار مع الشدة المطربة عدما وهي حاصلة في النبيذ فيسمى خمرًا وهذا فاسد اذ من كمنى يدور مع آخر عدما ولا يدور معه وجودا كالصلوة

مع الظهارة فلا يلزم من اثبات دوران اسم الخمر مع الشدة المطربة عدما في الصورتين المذكورتين في الشرح ثبوت دورانه معها وجودا اللهم الا ان يقال انه طوى ذكر دورانه معها وجودا لكونه مشهورا مركزا في الازهان فكأنه مذكور فالاصوب تقرير دليله بما قبل من ان اسم الخمر دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما لان عصير العنب اذا حصلت فيه الشدة المطربة يسمى خمرًا وقبل حصولها وبعد زوالها لا يسمى خمرًا ودوران الشيء مع الشيء وجودا وعدما دليل على علية المدار فعلة التسمية خمرًا هي الشدة المطربة وهي حاصلة في النبيذ فيصدق عليه انه خمر والخمر حرام فيكون النبيذ حراما ويلزم الحد بشرب قليله وكثيره كما في المتخذ من

تصور وقوعه متقدما ووجوده متأخرا والثاني ان يكون المتعدى حكما شرعيا لان القياس لا يجري في اللغة لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها لا يقال الآية تدل على ان الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف والخلاف في النكل لان المراد من الاسماء الكلمات وقال ابو بكر الباقلائي القياس يجري في الاسماء ايضا لانا رأينا ان عصير العنب لا يسمى خمرًا قبل اشتداده واذا زالت الشدة

حكيمه وهذا التصور سابق عليه فيصالح شرطا ولا بعد في ان يكون تصور الوقوع متقدما ووجوده متأخرا وواجب ايضا بان التعدى حكم نفس القياس وهو ايضا شرط الحكم بصحته على ان الحكم بصحته يتوقف على وجود التعدى والحكم بصحته غير نفسه ويجوز ان يكون التعدى حكما لشيء وشرطا لشيء آخر فتأمل ( قوله والثاني ) سماه ثانيا بالنسبة الى ما تضمنه الشرط الثالث من الشروط الستة والافهوه في الحقيقة شرط رابع من شروط القياس ( قوله ان يكون التعدى حكما شرعيا ) وهو احتراز عن اللغوي والعقلي وذلك لان الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف الحكم الشرعي في الفرع واثباته فيه للمساواة في علته نفيًا كان او اثباتا فاذا لم يكن الحكم في الاصل شرعيا بل كان لغويا او عقليا لا يكون التعدى بالقياس الى الفرع حكما شرعيا فلا يكون الغرض من القياس الشرعي حاصلا فيكون الاشتغال به اشتغالا بما لا يعنيه وهو غير جائز وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال وهو مذهب جمهور الفقهاء وانما لم يثبت اللغة بالقياس لان الاسماء اللغوية يراد بها ما وضعت له من مسمياتها فحسب ولا يقاس عليها غيرها لوجود مثل وصف الموضوع في غيره لثلا يبطل فرض الواضع فلا يقال ان زيدا من الزيادة فيقع اسم زيد على كل ما فيه زيادة كالبقرة والابل والشجر وعمرو من العمر وهو البقاء فيقع اسم عمرو على كل ما فيه بقاء كالخمر والمدر وكذا يقال ان الشعب بكسر الشين وهو الطريق في الجبل وبفتحها القبيلة انما سميا بذلك لوجود الاعشاب فيهما فيقاس كل ما يتشعب بالشعب والشعب كقرن البقر الوحشي ( قوله لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ) اي الالفاظ الشاملة للافعال والحروف لان كلا منهما في اللغة علامة على مسماه والتخصيص عرف طاري ثم ظاهر هذه الآية يدل على ان الالفاظ باسمها توقيفية فيمتنع ان يثبت شيء منها بالقياس • واعترض بان علم جاء بمعنى العلم كقوله تعالى وعلمناه صنعه لبوس لكم او علمه لغة من سبقه من الجن او غيرهم وايضا الاسم عين المسمى فجاز ان يكون اللغات توقيفية والقياس يظهر ما خفي كما في القياس الشرعي • وواجب بان هذا كله خلاف الاصل وعدول عن ظاهر اللفظ وعمما جمع المفسرون في تفسير هذه الآية على انا لاناسلم



زال الاسم كما لو تخلل والدوران يفيد غلبة الظن والشدة حاصله في البيد  
فيسمى حراما فيكون حراما الأثرى ان كتب نحو والصرف مملوءة بالاقيسة  
قلنا الدوران لا يقبل التعليل عندنا وانما المعتبر هو الأثر فلا يكون حجة علينا  
ولانسلم ان الاسم اللغوي يثبت قياسا لوجود معنى الشيء في الشيء الآخر بلا  
وجود صورته الأثرى ان الياقوت قائم بالذات والحرف ايضا قائم بالذات ومع  
هذا لا يسمى الحرف ياقوتا وما ذكروا من الاقيسة في الكتب ثابت بالتوقيف  
والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص اذ لو كان فرعا لاخر لا يجوز

ان علم بمعنى الهم في الآية ولئن سلم فالإلهام من الله تعالى علم خصوصا في حق  
الانبياء والقياس ليس مظهرا لكل شيء بل لما قد ثبت بمعنى شرعي وحق علينا  
واللغات ليست كذلك ليعلموا ان اللغات بتريد الالفاظ مع قرينة الاشارة وغيرها وقيل  
غير ذلك والمختار عند المحققين هو الاول ان كان النزاع في الظهور ولظهور دليله والوقف  
ان كان النزاع في القطع لاحتمال التعليم الهمام الوضع نحو وعلمناه صنعة لبوس  
لكم او تعليمه ماسبق وضعه من خلق آخر واعلم انهم قد اختلفوا في تعيين واضع  
اللغة فذهب الشيخ ابو الحسن الأشعري انه تعالى علمها بالوحى وقيل واضعها  
البشر واحد او جماعة ثم حصل التعريف بالاشارة والتكرار في الاطفال  
(قوله والدوران) اى دوران الشيء وجودا وعدما ما يفيد غلبة ظن عليه  
المدار للدائر (قوله قلنا الخ) تقرير الجواب ان الدوران انما يفيد غلبة ظن  
العلية فيما يحتمل التعليل وههنا لا يحتمل لان تعليل الاسماء غير جائز لانقضاء  
المناسبة بين الالفاظ والمعانى واذا لم يصح التعليل لم يصح القياس لعدم شرطه  
ولئن سلمنا ان الدوران يفيد غلبة ظن العلية مطلقا لكن انما يجعله العبد  
علة لا يترتب عليه الحكم الأثرى انه لو قال اعتقت غلامى لسواده وله عبد آخر  
اسود لا يعتق فكذلك ههنا (قوله ولانسلم ان الاسم اللغوي يثبت قياسا لوجود  
معنى الشيء في الشيء الآخر) فان قلت انما يثبت بالقياس الاسامى الشرعية لا اللغوية  
لان كل اسم بنى عليه حكم شرعي فهو اسم شرعي وحينئذ يثبت اسم الحمر  
للتبذ شرعا لوجود المعنى فيه ويترتب عليه الحد بالنص \* قلنا الاسماء الشرعية  
كاللغوية فلا يجوز اثبات الاسم بالقياس على اى وجه كان (قوله والشرط  
الثالث) سماه ثالثا بالنسبة الى ما تضمنه الشرط الثانى والافهه بالنسبة الى  
شروط القياس شرط خامس (قوله ان يكون الحكم) اى حكم الاصل (ثابتا  
بالنص) اى لا بالقياس لانه انما يتوصل الى حكم الاصل القريب بالة الموجودة  
في البعيد فان وجدت في الفرع امكن رده اليه فيكون توسط القريب لغوا وان

(قوله قلنا الدوران لا يقبل التعليل) كذا في النسخ والصواب لا يصلح للتعليل كما لا يخفى (قوله وما ذكروا من الاقيسة في الكتب ثابت بالتوقيف) اذا عرفونا مثلا ان كل مصدر له فاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس

الغيب (قوله الدوران لا يقبل التعليل عندنا وانما المعتبر هو الأثر) يريد بذلك انه ليس من مسالك العلة وطرقها عندنا وان المعتبر عندنا انما هو العلة المؤثرة والدوران ان لا يفيدها اصلا لتتحقق انتفائها مع وجوده كالحرمة الدائرة مع رائحة المسكر وجودا وكذا عدما بان صار خلا وليست رائحته علة مؤثرة لها وليس قوله الدوران لا يقبل التعليل على منوال قولهم هذا نص لا يقبل التعليل كما يتوهم منه



(قوله قاس السفرجل على التفاح في كونه ربويا لعلة الطعم ثم قاس الخ) الظاهر بعدم اقسام كالأبجني (قوله والرابع ان يكون المتعدى بعينه من غير تغيير) اى بزيادة او اسقاط ثم ان اسم يكون ضمير راجع الى الحكم (قوله والخامس كون الفرع نظير الاصل ٧٧١) في العلة والحكم لا يذهب عليك ان كون الفرع نظير الاصل في الحكم

هو الشرط الرابع بعينه فالصواب في علة الحكم وهو الموافق لما في الشرح الاكلى ايضا (قوله والشرط السادس ان لا يكون في الفرع نص الخ) هذا مذهب عامة اصحابنا واختاره القاضى ابو زيد ومن تابعه

لكن مشايخ سمرقند مختارهم جواز التعليل على موافقة النص تأكيذا على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل

(قوله من غير تغيير)

اى لا يغير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده

او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم

والموقع التغيير باعتبار

المحل وباعتبار صيرورته

ظنيا في الفرع قاله في التلويح

(قوله والخامس كون الفرع نظير الاصل

في العلة والحكم) لا فائدة في ذكر الحكم المتعدى

بعينه من غير تغيير وهذا هو الشرط الرابع بعينه

ولذا اعتبر القاتنى ان يكون

القياس عليه كما فعل بعض الشافعية قاس السفرجل على التفاح في كونه ربويا بعلة الطعم ثم قاس التفاح على البر بعلة الطعم ايضا فانه يمكن قياس السفرجل على البر بعلة الطعم فلا يحتاج الى القياس الاخر والرابع ان يكون المتعدى بعينه من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثابت في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس والخامس كون الفرع نظير الاصل في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع بالرأى من غير الحاق بالاصل وهو باطل والشرط السادس ان لا يكون في الفرع نص

لم يوجد امتنع تعليل الحكم في القريب بالموجودة في الفرع لكونه ماعلا بالموجودة في البعيد وحاصل هذا ما ذكره بعض المحققين انه لا يجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة التي اعتبرها فذكر الواسطة ضائع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتدائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الخنطة في حرمة الربا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شئ آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعنى الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضاعا ولزم قياسه على الخنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانفاء علة الحكم هذا وفي بعض الحواشى انما اشترط ثبوت حكم الاصل بالنص بالرأى لانه جاز ان يكون خطأ فلا يصلح ان يكون اصلا فانهم (قوله فلا يحتاج الى القياس الاخر) يعنى القياس الاول وهو قياس السفرجل على التفاح (قوله من غير تغيير) له في الاصل فهو حكم الفرع من اطلاق او تقييد بزيادة وصف او سقوطه او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم ائسلا بفوت بذلك نفس المساواة المعتبرة بين الاصل والفرع على ان التعدية مع التغيير يكون انبساط حكم آخر في الفرع غير حكم الاصل وهو لا يجوز لكونه اثبات حكم في الفرع بالرأى ابتداء (قوله والشرط السادس) سماه شرطا سادسا بالنسبة الى ما تضمنه الشرط الثالث والا فهو شرط من شروط القياس ايضا (قوله ان لا يكون في الفرع نص) يعنى يشترط ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه وهذا عند عامة مشايخنا واختاره مشايخ سمرقند ان القياس ان كان موافقا لنفس الفرع جاز قال في التحقيق وهو الاشبه لان فيه تأكيذا للاص ولا يطابق

التعدية الى فرع هو نظيره في الوصف الذى تعلق بالحكم به بان يوجد مثل ذلك في الفرع من غير تفاوت لاني كل وصف تم قال وانما اشترط ذلك لانه لو لم يكن الفرع مثلا له في العنة لما صح تسويته مع الاصل في الحكم (قوله والشرط السادس) وافق المصنف على هذا الشرط صاحب التوضيح والمختار ما اختاره القاتنى واقره عليه صاحب



التحرير من ان القياس الذي وافق موجه حكم نص الفرع ان لم يثبت زيادة فهو صحيح وان اثبت  
فلا اما الثاني فلان فيه رفع الاطلاق وهو نسخ واما الاول فلان ترادف الادلة على المولود الواحد جائز عقلا  
وشرعا فقد ورد آيات واحاديث متعددة في حكم واحد وقد امتلا كتب السلف رضى الله عنهم بقولهم  
هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول من غير تكبير ﴿٧٧٢﴾ فكان اجماعا منهم على صحته وتوضيحه

اذ لو كان فيه نص فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة  
وان كان مخالفا كان باطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال  
الشافعي رحمه الله ان كان حكمه موافقا لحكم القياس كان القياس صحيحا  
وكان مؤكدا للنص

السلف على الاستدلال بالنص والمعقول في حكم واحد \* ولقائل ان يقول  
ان كان المراد من المعقول هو التعديلية الى ما فيه نص فهو مع كونه عين  
التزاع لا دليل عليه لان الظاهر من المعقول القياس العقلي لا الشرعي  
وان كان غير ذلك فلا يكون حجة \* فان قلت ان معاذ ائما عد الاجتهاد بعد  
فقدان النص فدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده \* قلنا حديث معاذ  
يدل على ان التمسك بالقياس عند فقدان النص جائز فاما عند وجود النص فليس  
فيه دليل على جوازه ولا بطلانه وان لم يكن كذلك لا يجوز سواء خالفه  
او اثبت زيادة لم يشتمها اما الاول فلان فيه ابطال حكم النص بالتعليل وهو  
لا يجوز اما الثاني فلان فيه رفع الاطلاق وهو نسخ والصحيح ما ذهب اليه العامة  
لان تعدي الحكم الى ما يثبت بالنص اثبات الثابت والتأكيد ممنوع **(قوله)**  
اذ لو كان فيه نص فانه كان حكم القياس الخ) هذا استدلال لما ذهب اليه  
العامة وقيل اذا كان حكم الفرع منصوصا يكون كل من الاصل والفرع ثابتا  
بالنص فليس جعل الاصل والفرع فرعا اولي من العكس \* قلت ربما يناقش بانه  
يجوز ان يكون احدهما موافقا للقياس والاخر مخالفا فيكون جعل الموافق  
اصلا اولي **(قوله)** لم يكن للقياس فائدة) للاستغناء عنه بالنص اذ الاضافة الى  
الاقوى متعينة وفيه نظر لانا لانسلم عدم الفائدة بل يكون مؤكدا بدون تعيينه  
ورد بمنع التوكيد لان تعدي الحكم لما كان شرطا للتعليل فكيف يجوز التعليل  
بدونه حتى يتأكد به النص واجيب بان وجود النص في الفرع لا يمنع التعدي  
بتأكيد النص بالقياس ولك ان تقول ما فائدة التأكيد اذ لا عبرة في الترجيح  
بكثره الادلة ويمكن ان يجاب بان النص يكون حجة على من يراه حجة والمعقول على

ان الحديث الغريب يجب  
قبوله ان كان موافقا للكتاب  
بقوله صلى الله عليه وسلم  
فما وافق فاقبلوه مع انه  
لا فائدة في قوله الا تأكيد  
دليل الكتاب فكذلك التعليل  
على موافقة النص يجوز  
لهذه الفائدة فان قلت  
ان معاذ رضى الله عنه ائما  
عدل الى الاجتهاد بعد  
فقدان النص فدل على  
انه لا يجوز استعماله عند  
وجوده قلت اجاب القائل  
بان حديثه يدل على ان  
التمسك بالقياس عند فقدانه  
جائز فاما عند وجوده  
فلا دليل على جوازه ولا  
على بطلانه فان قلت المعول  
عليه ان القياس ابانة مخصوصة  
على ماسر فلو قيس الفرع  
وفيه نص لزم ابانة ما  
بان وفساده امر بان واما  
جمع السلف بين النص  
والمعقول في كتبهم فيكون  
النص حجة على ما يراه

والمعقول حجة على من لا يراه قلت القياس ابانة تغاير ابانة النص وان كان المبان واحدا كالايجفي ولا ينكر (من)

احد حجة النص دون القياس وغير المسلم كما يكر النص ينكر القياس هذا واما ما احتج به الشارح للمصنف فيه  
نظر لجواز ان يكون التعليل مؤكدا للنص على ما فهمت على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا به بخلاف  
التعليل بعلته قاصرة حيث لا يجوز للتأكد لعدمه فيه بهذا المعنى



( فلا يستقيم التعليل ) لما بين المصنف رحمه الله الشروط فرع عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط الستة يعني لا يجوز التعليل ( لاثبات اسم الزنا للواطء ) بان يقال الزنا سفح ماء محرم في محل محرم وهذا المعنى موجود في اللواط فيكون اللواط زنا فيجربى عليها حكم الزنا ( لانه ليس بحكم شرعى ) بل لغوى ولا يصح ظهار الذمى لكونه ( اى لكون التعليل ) تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية ) هذا متفرع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمى لا يصح عندنا حتى انه لا يحرم الوطء وعند الشافعى رحمه الله يصح ظهاره فيحرمه وعال بان حكمه حرمة الوطء والكافر اهل لها فيصح ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم قلنا هذا تغيير لحكم الاصل وهو ظهار المسلم في الفرع وهو ظهار الذمى وانما قلنا انه تغيير لان حكم الاصل ثبوت الحرمة الموجبة للكفارة متناهية بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة مؤيدة غير

( قوله وهذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط الستة الخ ) الصواب تأخير هذا الكلام من قول المصنف لاثبات اسم الزنا للواطء فان مجرد قوله فلا يستقيم التعليل ليس بخصوص بالشرط الثاني ( قوله وعند الشافعى يصح ظهاره فيحرمه ) كذا في النسخ فهو من التفعيل والضمير المرفوع لظهار والمنصوب للوطى

من يراه ( قوله وهذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط الستة ) التي ضمنها المصنف للشرط الثالث فالواطء يجربى عليها حكم الزنا ويجوز ان يكون الفاء للتعليل ويكون المعنى ولاجل ان الحكم يجب ان يكون شرعيا لا يستقيم الحاق اللواط بالزنا لانه ليس بحكم شرعى وانما هو عقلى او لغوى فتأمل ( قوله لان حكم الاصل ثبوت الحرمة الموجبة للكفارة متناهية بها الخ ) فلو صح ظهار الذمى لثبت به حرمة مطلقة بعد ان كانت مقيدة في الاصل وهذا باطل لرفعه مساواة الفرع للاصل الواجب اعتبارها في القياس \* فان قلت الاطلاق والتقييد من اوصاف الحكم والمساواة فيها غير معتبرة بين الاصل والفرع حتى جاز ان يكون الحكم قطعيا في الاصل وظنيا في الفرع \* قلت لانسام عدم اعتبار المساواة فيها واما فوات صفة القطع من الفرع فليس يغير الحكم في الاصل بل هو صحيح للقياس لان من شأن الفرع ان يكون ادنى حالا من الاصل مع ان مثل هذا التغيير امر ضرورى لاستحالة صفة القطع بامر محتمل وهو التعليل والضرورة تتمدى بقدرها وللخصم ان يقول لانسلم ان الذمى ليس باهل الكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وكونه ليس اهلا للصوم لا يمنع ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح سلمنا انه ليس باهل للكفارة فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة ايلاء الذمى في حق الطلاق وان لم يعتبر ايجاب الكفارة ويجاب بان القياس على العبد قياس مع الفارق فان الذمى ليس باهل للصوم اصلا بخلاف العبد فانه اهل للتكفير بالمال الا انه عاجز عن ذلك لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو اعتق واصاب مالا كانت كفارته



(قوله والواجب على المظاهر الخ) هذا بيان للتغيير بوجه آخر وكذا قوله والواجب بالنص وان اقتصر المصنف في المتن على المذكور اولا (قوله وهذا متفرع على الشرط الخامس الخ) قد سبق آفا ان بقضاء الصوم بالاكل ناسيا معدول به عن القياس فهذا يكون جوابا لتسليما من قياس الشافعي (قوله وليس بنظيره في اثبات الكرامة) لان الحرام سبب المقت والخزلان لاسبب الاكرام والاحسان والمصاهرة ثابتة بطريق الكرامة من حيث ان فيها الحاق الاجنبيات بالمحارم ولهذا من الله تعالى عليها بقوله وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا والحكيم لا يمتن الا بما هو نعمة (قوله قلت الاصل في ثبوت الحرمة هو الولد الخ) اي الاصل في ثبوت حرمة المصاهرة الولد الذي هو المقصود بالنكاح فانه لما استحق سائر كرامات البشر ﴿٧٧٤﴾ من الولاية والملك ونحوها

متناهية بالكفارة لان الكافر ليس اهلا لها لان فيها معنى العبادة والواجب على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم والصوم لا يصح من الكافر والواجب بالنص تحرير يخلقه الصوم والكافر ليس باهله وان كان للتحرير المطلق اهلا (ولالتعدية الحكم من التامى في الفطر الى المكره والخطاى) هذا متفرع على الشرط الخامس قال الشافعي لما صار التامى معذورا مع انه تامد في نفس الفعل فلان يعذر المكره والخطاى وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى اما الخطاى فظاهر واما المكره فلان فعله منتقل الى المكره فلا يبقى للمكره فعل اصلا (لان عذرها دون عذره) اي عذر التامى لان النسيان يقع في الانسان بلا اختيار منه فيكون منسوبا الى صاحب الحق لانه هو الذي اوجده الا يرى الى قوله عليه السلام فانما اطعمه الله وسقاه بخلاف الفرع وهو فعل الخطاى والمكره لانه وجد بمن عليه الحق من وجه لانه حصل بكسبه وان كان هو بخلق الله تعالى ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطا لوجوده بكسب العبد فتعدية عدم الفطر من التامى الى الخطاى والمكره تكون فاسدة لعدم المساواة بين الفرع والاصل لان عذرها ليس من قبل من له الحق ولهذا اوجب الشرع الكفارة على الخطاى فان قلت اتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره في اثبات الكرامة قلت الاصل في ثبوت الحرمة هو الولد المستحق لكرامات البشر ثم يتعدى ذلك الى ابويه كأنهما صارا شخصا واحدا ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطء مقسامه

استحق هذه الكرامة وهي حرمة المحارم فيحرم عليه امهات امه وبناتها ان كان ذكرا و آباء ابيه وابنه وان كان انا ثم يتعدى ذلك الى ابويه كأنهما صارا شخصا واحدا قال فخر الاسلام فصار آباءه وابنه وبناتها وبناتها مثل امهاته وبناته وبيان ذلك انما المائتين لما امتزجا بحيث لا يمكن تمييز احدهما عن الآخر وخلق منهما الولد ونسب الى كل واحد منهما بكماله له صار ما هو جزء الام منه مضافا الى الاب بالعضية وما هو جزء الاب منه مضافا الى الام

بالمال ايضا كالفقير اذا استغنى وكذا القياس على الابلاء فان الابلاء طلاق

بالعضية فيثبت بينهما بواسطة نوع بعضية واتحاد وهو معنى قوله كأنهما صارا شخصا واحدا (وؤجل)

يعنى في حصول ما هو المقصود بالنكاح كزوجي باب وزوجي خف هما باب واحد وخف واحد باعتبار تعلق المقصود بهما جميعا كذا في الكشف (قوله ثم اقيم ما هو سببه الخ) لان حقيقة العلوق امر باطن لا يمكن الوقوف عليه فلا يدري ان الولد يخلق من مائه او من ماء غيره فاقيم ما هو سبب مقض اليه مقامه كما اقيمت الحلوة مقام

(قوله فيكون منسوبا الى صاحب الحق) فان قلت قوله تعالى وما انسانيه الا الشيطان يدل على انه قد يكون من قبل غير من له الحق قلت الشيطان لا يقدر على خلق النسيان في العبد وانما يوسوس فيكون وسوسته سببا للغفلة التي يخلق الله النسيان بها قاله القسائي (قوله فانما اطعمه الله وسقاه) المذكور في كثير من كتب اصحابنا



الدخول في تكميل المهر وإيجاب العدة ( قوله ويستوى في ذلك الوطء الحلال والحرام ) فحاصل الجواب ان ذلك ليس بطريق التعدية وإنما صرح به ليمتاز عن الشروط المتضمنة في ضمن الشرط الثالث فيه تأمل ثم ان لفظ المتضمنة على صيغة المفعول ( قوله لانه قبل التعليل خاص وبعده بع ) هذا بحسب الظاهر والا فالحكم في الحقيقة عام والقياس مظهر لعمومه

تم على صومك فاما اطعمك الله وسقاك وبه عبر الشارح فيما يأتي ( قوله هذا فرع على الشرط السادس ) اقول ينبغي ان يكون فرعا على ﴿ ٧٧٥ ﴾ الرابع وعليه جميعا فان قلت قد ذكر فرع الرابع بقوله ولا صحة

ظهار الذي قلت نعم ولكن لا تكرار حقيقة اذا كان فرعا لان التعليل في الاول تغيير من التقييد الى الاطلاق وفي الثاني بالعكس مع انه لو اعتبر الثاني فرعا للسادس فقط لاقتصر على قوله لانه تعدية الى شيء فيه نص ( قوله ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله ) عبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله فيكون مراد المصنف بذلك يبقى حكم نص الاصل في الاصل بعد التعليل على ما كان قبله وبهذا يمتاز هذا الشرط الرابع من الشروط الاربعة عن الشرط الرابع الذي في ضمن ثالثها لان حاصله

ويستوى في ذلك الوطء الحلال والحرام ( ولا اشترط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار ) هذا فرع على الشرط السادس اشترط الشافعي الايمان في كفارة اليمين والظهار للجواز وعلل وقال هو تحرير في تكفير فيشترط فيه الايمان كما يشترط في كفارة القتل وانما لم يجز هذا التعليل عندنا ( لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره ) وذلك الشيء هو كفارة اليمين والظهار فان النص الوارد فيهما مطاق وبهذا التعليل صار مقيدا وتقييد المطلق تغييره ( والشرط الرابع ) اي الشرط الرابع للقياس من الشروط الاربعة وانما صرح به ليمتاز عن الشروط المتضمنة في ضمن الشرط الثالث ( ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله ) فان قلت لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل خاص وبعده بع

مؤجل والذي من اهل الطلاق لان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا موقفة بالكفارة بخلاف الظهار فان الحرمة فيه موقفة بها وقد يقال من جهة الخصم ايضا كلامنا في العبد حال كونه عبدا والذي اذا اسلم يصح منه الصوم ايضا والتحقيق ان الخلاف في هذه المسئلة مبنى على اصل مختلف فيه وهو ان معنى العقوبة يترجم في الكفارة عند الخصم وان كان فيها معنى العبادة فكان الكافر اهلا لوجوبها ( قوله وتقييد المطلق تغييره ) لان النص المطلق يقتضى الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة وتقييده بالقياس لا يقتضى ذلك فيكون تغييرا لموجبه بالرأى وهو غير جائز لما بينا ان تقييد المطلق نسخ عندنا ونسخ النص بالتعليل باطل ( قوله والشرط الرابع الخ ) وهو الشرط التاسع من شرط حكم الاصل فيما اعتبره الشارح ( قوله فان قلت الخ ) تقرير السؤال ان القياس لا بد وان يغير حكم النص من الخصوص الى العموم فلو كان عدم التغيير شرطا يلزم بطلان القياس وتقرير الجواب ان المراد من التغيير تغيير

ان يبقى حكم نص الاصل في الفروع بعد التعليل على ما كان في الاصل قبله بمقتضى ما قلناه آفا من عبارة التلويح والى هذا الامتياز يشير قول الشارح بعيد هذا لانه يجوز التعليل الخ فان قلت يعتبر حكم نص الفرع في الفرع فما وجهه قلت لما كان الشرط الرابع وهو بقاء حكم نص الاصل في الاصل مشروطا لان يعتبر حكم النص في نفسه بالرأى لامن حيث ان هنالك يعتبر حكم نص الفرع فيه وان كان النص المذكور نص فرع في نفس الامر بالنظر الى قول الشافعي بفرعية الاطعام وفي التوضيح كلام ظاهر في ان الشرط الرابع هو ان لا يغير



( قوله قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل به ) فيه تأمل لان الخصوص ايضا كذلك فلا بد  
لاخر اجه من قيد آخر ( قوله فانه علل الاطعام بالتلك الخ ) قال في شرح المصنف وذلك مثل اشتراط التملك  
في الاطعام في الكفارات فانه تغيير حكم النص لان الاطعام اسم لفعل يسمى لازمه طعما وهو الاكل فكان  
متعديه جعل الغير آكلوذا يتحقق بالاباحة فكان اشتراط التملك ٧٧٦ قياسا على الكسوة تغييرا لحكم

النص انتهى فقد عرفت  
منه ان في كلام الشارح  
ههنا حزاية اى خرازة  
وان كان مأخوذا من الشرح  
الاكلى بعينه وذلك لان  
الفرع هو الاطعام  
والاصل هو الكسوة  
والحكم المتعدى هو اشتراط  
التملك واما تعليقه فليس  
بمذكور في هذا السياق

فكيف صح اشتراطه قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل  
به كتعليل الشافعي رحمه الله في قوله تعالى فكفارة اطعام عشرة مساكين  
فانه علل الاطعام بالتملك والاطعام لغة جعل الغير طاعما وكان هذا مفهوم  
النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة فلما علله بالتملك قياسا على الكسوة  
تغير بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبله حيث لا يخرج المكفر عن عهدة  
الكفارة بالاباحة وهو باطل لانه لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل  
في الفرع كما ذكرنا في ظهار الذمي فلان لا يجوز ان يتغير حكم النص في عين  
المنصوص عليه اولى ( وانما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا يتبعوا  
الطعام بالطعام الاسواء بسواء لان استثناء حال التساوى دل على عموم

لعدم تعلق غرض علمي  
بخصوصه ههنا فقوله فانه  
علل الاطعام بالتملك  
غير صحيح من وجهين  
احدهما جعل الاطعام  
معللا والمعلل انما هو حكم  
الاصل المنصوص عليه  
والثاني جعل التملك علة  
وايس كذلك على ما نهت  
عليه ولقد صادف الحق  
في قوله فلما علله بالتملك  
قياسا على الكسوة من  
وجه دون وجه ( قوله فلان  
لا يجوز على وجه يتغير  
حكم النص في عين المنصوص

المعنى المفهوم من النص لغة دون التغيير من الخصوص الى العموم فان ذلك  
من ضرورة التعليل اذ لا فائدة له الا تعميم حكم النص كما ستعلم من عدم جواز  
التعليل بالعلة القاصرة على ان التنقيص على حكم الشيء لا ينافي عمومته ولكن  
ينافي خلافه وانما شرط هذا الشرط لان تغيير حكم النص بالرأى في نفسه  
باطل سواء كان في الاصل او في الفرع لان القياس لا يعارض النص قبل  
والاولى ان يجعل هذا الشرط من شروط التعليل لان شروط حكم الاصل  
لان التعليل قد يقع مغيرا لحكم النص وقد لا يقع اما حكم الاصل فلا انقسام  
له في نفسه الى المغير وغيره وانما التغيير امر عارض له باعتبار التعليل فالقول  
بان شرط التعليل ان لا يكون مغيرا لحكم النص اولى من القول بان شرط حكم  
الاصل ان لا يتغير\* قلت الظاهر ان هذا الشرط مستدرك لان هذا مفهوم من  
قوله بعينه لان الضمير عائد الى الحكم فتأمل ( قوله لانه لا يجوز التعليل  
الخ ) هكذا وجد في نسخ هذا الشرع ونوابه لانه لما ثبت انه لا يجوز التعليل  
الخ وكأنه سقط من النسخ ( قوله فلان لا يجوز ان يتغير حكم النص في عين  
المنصوص عليه اولى ) المراد من تغيير المنصوص عليه هو الاصل الذي هو محل  
الحكم وانما كان عدم جواز التغيير في الاصل اولى لان الحكم في الاصل اقوى

عليه اولى ) الظاهر انه اراد بالمنصوص عليه ما يعبر به الاصل والفرع وان كان المتبادر هو الاول لان ( لثبوتها )

القياس حكم النص وان المراد يعتبر حكمه في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره لان اشتراط  
عدم النص في الفرع يفتى عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المتعدى او عدمه كما نص عليه صاحب  
التلويح وههنا النص دال على عدم الحكم المتعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء



صدره في الاحوال ) هذا جواب نقض يرد على ما ذكرنا وهو انتم غيرتم حكم النص في الربا بالتعليل لان قوله عليه السلام لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء يع القليل والكثير فخصصتم القليل الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل تقرير الجواب انه عليه السلام استثنى الحال بقوله عليه السلام الاسواء بسواء اذ المراد منه حال التساوي في الكيل والمذكور في صدر الكلام وهو الطعام عين واستثناء

ثبوته بالنص بخلاف الحكم الذي في الفرع فانه ضعيف لثبوته بالرأى فاذا لم يحجز تغيير الحكم في الفرع فلان لا يجوز تغييره في الاصل من باب اولى لقوته وايضا التغيير في الاصل يتضمن معارضة النص على ما لا يخفى بخلاف التغيير في الفرع فاذا بطل التغيير في الفرع مع عدم تضمنه معارضة النص فلان يبطل في الاصل مع تضمنه المعارضة بالطريق الاولى (قوله هذا جواب نقض يرد) اي من قبل الشافعي (قوله تقرير الجواب الخ) يعني انما خصصنا القليل وهو ما لا يبلغ نصف صاع من المكيالات ولا حبة من الموزونات كالحفنة والحفتين والذرة والذرتين لقوله عليه السلام لا تتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بدلالة الاستثناء بالتعليل وذلك لما عرف ان المستثنى منه في النفي اذا لم يكن مذكورا قدر على وفق المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة وكذا قال محمد في قول من قال ان كان في الدار الا زيدا فعبده حر ان المستثنى منه بنو آدم حتى لو كان فيها صبي او امرأة يحنث ولو كان ثوب او دابة لم يحنث ولو قال الاحمارا كان المستثنى منه حيوانا حتى لو كان فيها حيوان غير حمار حنث ولو كان فيها ثوب لم يحنث وفيما نحن فيه بصدد استثناء الحال بقوله الاسواء بسواء اذ المراد حال تساويهما في الكيل واستثناء الحال من العين وهو الطعام لا يصح الا بطريق المجاز بان يجعل منقطعا يعني لكن وهو خلاف الاصل فقد دل الاستثناء على عموم صدر الكلام وان العموم لم يقع فيما يتناوله اللفظ ظاهرا بل فيما تضمنه من الاحوال المتعلقة بالبيع عملا بالاصل واحوال الطعام التي تعلق بها العموم هي التساوي والتفاضل والمجازفة لا غير ولن تثبت هذه الاحوال المختلفة الا في الكثير البالغ مبلغ الكيل فصار تقدير الحديث على هذا لا تتبعوا الطعام البالغ مبلغ الكيل الا بطعام مساو له فيه فلا يكون صدر الكلام متساولا لتقليل دليل مقارن للنص موافقا للتعليل لا بالتعليل (قوله اذ المراد منه) اي من التساوي التساوي في الكيل شرعا بالاجماع والتفاضل هو فضل احد المتساويين والمجازفة عدم العلم بالمساواة والتفاضل مع احتمال كل واحد منهما\* ولقائل ان يقول كون سواء بمعنى متساويا مجاز والاستثناء المنقطع مجاز

مانحن فيه انما هو من قبيل الثاني الا يرى الى قول صاحب التوضيح فلا يصح شرطية التملك في اطعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغير قوله تعالى فاطعام عشر مساكين (قوله يع القليل والكثير) فكان ينبغي ان يوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها في الكثير الذي يكال (قوله فخصصتم القليل الخ) حيث جعلتم العلة الكيل والجنس فحوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي



(قوله لان المراد منه التساوى في الكيل الخ) الاقتصار على ذكر التساوى وههنا بناء على ان ذلك في قول المصنف ولن يثبت ذلك اشارة اليه فقط وفيه ما فيه قال المصنف في الشرح ولن يثبت هذه الاحوال الا في الكثير لان التساوى انما يعتبر بالكيل بالاجماع والنص على ماسر والفاضل انما يكون عند وجود الفضل على احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة كيلا والكل لا يتأتى الا في الكثير انتهى والمفهوم منه ان يكون الاشارة الى الاحوال وامر تذكير اسم الاشارة سهل (قوله حال من النص) ويجوز ان يكون خبر صار اي صار التغيير الحاصل بالنص مصاحبا او يكون خبرا بعد خبر كذا قال صاحب التحقيق ثم انه فسر مصاحبا بموافقا

(قوله ولن يثبت ذلك الخ) جعل الشارح الاشارة الى التساوى بناء ﴿ ٧٧٨ ﴾ على ان مراد المصنف نفي ثبوته

الحال من العين لا يستقيم اذ الاصل في الاستثناء الاتصال فعلم انه مستثنى من احوال البيع وهو حال التساوى والفاضل والمجازفة (ولن يثبت ذلك) اي التساوى (الافى الكثير) لان المراد منه التساوى في الكيل بالاجماع فكان آخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل (فصار التغيير بالنص) اي بدلالته (مصاحبا) حال من النص (للتعليل لابه) اي لا بالتعليل (وانما سقط حق الفقير في الصورة) هذا جواب عن نقض آخر وهو ان الله تعالى اوجب الزكاة وفسرها النبي عليه السلام في الابل بقوله في خمس من الابل شاة فصار حق الفقير في صورة الشاة ومعناها وانتم ابطلم بالتعليل بالمالية صورة

فما وجه ترجيح احد المجازين على الآخر على انه يجوز ان يكون مستثنى منه الطعام وتقديره لا يبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما متساويا بطعام فلا يحتاج الى تقدير المصدر ويكون الاستثناء من الجنس ويمكن ان يجاب عن الاول بان جعل سواء بمعنى متساويا اكثر استعمالا من المنقطع وفيه شيء والحق ان جعل سواء بمعنى متساويا متفق عليه والاستثناء المفرغ اكثر واولى من المنقطع وعن الثاني بان ذلك يستلزم المجاز وكثرة التقدير والشركاء له ﴿ قوله فصار التغيير بالنص ﴾ اي حاصل به اي حصل تغيير الكلام عن العموم الى الخصوص بالنص اي بدلالته مصاحبا للتعليل اي موافقا له وهو منتصب على الحال من المجرور ويجوز انه يكون مصاحبا خبر صار اي صار

الافى الكثير ليلزم من ذلك نفي عموم المصدر في الاحوال الا في الكثير نظرا الى لزوم كون المستثنى استثناء مفرغا من جنس ما استثنى منه والى ان التساوى هو التساوى الشرعى الذى يكون بالكيل لامطافه فيكون الاحوال هي الاحوال الشرعية لا مطلقا كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين فان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بها الابهسا حتى لا يكون قتل حيوان من شأنه ان لا يقتل بها داخل تحت النهي والاقرب

ان تكون الاشارة الى عموم صدره في الاحوال فيصير تقدير الحديث لا تبعوا الطعام البالغ (التغيير) مبلغ الكيل الا بطعام يساويه فيه لان الكثير هو البالغ مبلغ الكيل فلا يكون صدر الكلام متناولا للقليل ايضا ويصير عدم تناوله اياه بدليل مقارن للنص لا بالتعليل الا انه لما كان التغيير بالدليل المقارن للنص كان كأنه بالنص وامان جعله بدلالة النص كالشارح فانه لم يرد بها بمعناها المصطلح ولكن بمعناها النوى كما صرح به القاتنى هذا وانما لم يكن عموم صدره في الاحوال الا في الكثير البالغ مبلغ الكيل بناء على ان الشرع اعتبر الكيل معيارا يعرف به التساوى والمفاضلة في المكيلات واسقط به اعتبار التساوى والمفاضلة في الذات وعدد الحبات فلم يكن المراد بهما في كلام الشارع الاتساوى والمفاضلة الشرعيين وكذا لم يكن المراد بالمجازفة فيه الا المجازفة الشرعية وهى التى يكون فيها احتمال المفاضلة الشرعية فيحرم لذلك الاحتمال وصار تقدير الحديث ما ذكرناه آنفا



الشاة حيث قلتم يجوز قيمتها وهذا تغير لحكم النص وقد وقعتم فيما ايتتم  
وتقرير الجواب ان حق الفقير في الصورة سقط ( بالنص ) اي باذنه الثابت  
بالنص وهو قوله تعالى ومامن دابة في الارض الا على الله رزقها ( لا بالتعليل

التغير الحاصل بالنص مصاحبا او يكون خبرا بعد خبر ( قوله ) وتقرير  
الجواب حاصله ان تغير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النص الواردة  
في ضمان ارزاق العباد واجباب الزكاة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء  
وذكر الشاة لكونها ايسر على من وجب عليه الزكاة لان الايتان من  
جنس النصاب اسهل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ بها يعرف تعريف القيمة  
فان قلت اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته  
فما معنى التعليل بالحاجة اذ فائدة التعليل تقوية الحكم الى محل لانص فيه ولم  
يوجد ههنا والجواب ان هذا التعليل انما وقع لحكم آخر اي لاطهار كون  
الشاة صالحة للصرف الى الفقير وليس بحكم ثابت باصل الحلقة حتى يتمتع  
تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة والحاصل ان ههنا  
ثلاثة احكام وجوب الشاة وجواز الاستبدال وصلاحية الشاة للصرف  
الى الفقير والتعليل انما وقع في الحكم الثالث وليس في هذا الحكم تغير بل  
تغير وجوب النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص وهذا التغير مقارن  
للتعليل في حكم آخر وهو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه تغير النص اصلا  
اذلا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغير مع  
التعليل لابه والمتع هو التغير بالتعليل لامعه فان قلت كما ان النص الدال على  
وجوب الشاة دل على صلاحيتها للصرف وتقرير الجواب ان حق الفقير سقط  
في الصورة بالنص باعتبار دوام يده على الشاة لان حق الفقير سقط في صورة  
الشاة باذن الشرع الثابت بدلالة النص لا بالتعليل وذكر الشاة لكونها  
ايسر لان الايتان من جنس النصاب اسهل وانما يلزم اسقاط حقه في الصورة  
بالتعليل لو كانت الزكاة ملكاله وليس كذلك والامسا حل وطي الجارية  
المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكاة كما لا يحل وطي الجارية المشتركة  
واللازم باطل فكذلك الملزوم وهذا لان الزكاة من الله تعالى على الخصوص  
فلا يكون في التعليل تغير حكم النص باسقاط حق الفقير عن صورة الشاة  
كما قرره الخصم فان قلت سلمنا ان الزكاة حق الله تعالى على الخصوص ولكن  
لا يجوز اسقاط حق الله تعالى ايضا عن الصورة بالتعليل كما لا يجوز اسقاط  
حق العباد والجماع تغير النص بالتعليل في اسقاط الحق عن الصورة قلنا سقط

( قوله اي باذنه الثابت )

الضمير اليه سبحانه وتعالى

( قوله وهو قوله تعالى

ومامن دابة في الارض الا

على الله رزقها ) لا يخفى ان

الاذن لم يثبت بهذا النص و

انما ثبت بالامر بانجاز المواعيا

المتخلفة من مال مسعى مع

انها لا تحصل من عينه



لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء ( لى وعد الله للفقراء ارزاقهم ) ثم اوجب  
 مالا مسمى على الاغنياء لنفسه ( كالشاة والبقر ونحوها ) ثم امر  
 للاغنياء ( بانجاز المواعيد ) اى بقضاء ما وعده الله للفقراء بقوله انما الصدقات  
 للفقراء ( من ذلك المسمى ) وهو عين الشاة والبقر او عين التقدين ( وذلك  
 لا يحتمله ) اى ذلك المسمى لا يحتمل انجاز ما وعده الله للفقراء من عينه ( مع

حق الله تعالى فى صورة الشاة باذنه الثابت بدلالة النص . فان قلت فكيف  
 اطلق المصنف على الزكاة حق الفقير مع انكم قلتم انها حق الله تعالى على  
 الخصوص لان العبادات كلها حق الله تعالى . قلت انما اطلق عليها ذلك باعتبار  
 دوام يده عليها بعد وقوعها ابتداء فى كف الرحمن واورد بانه اذا ثبت وجوب  
 الشاة بالعبارة وجواز الاستبدال بالدلالة فما معنى التعليل بالحاجة اذ فائدة  
 التعليل تعدية الحكم الى ما لا نص فيه ولم يوجد ههنا وايضا ليس جميع  
 مواعيد الفقراء على الاغنياء وايضا انجاز المواعيد لم تقتصر على مال الزكاة  
 بل اوجب لهم صرف الخمس والكفارة والعشر وصدقة الفطر فصار كأنه  
 قال ادوا بعض حوائجهم من مال الزكاة فلا يلزم منه الاستبدال واجيب عن  
 الاول بان جميع مواعيد الفقراء على الاغنياء تقديرا فان الفقير من لاشئ له  
 او من له ادنى شئ وقد وعد الله تعالى بدفع حوائجه فان الرزق جميع ما يتوقف  
 عليه المعاش وعن الثانى بان التعليل لحكم آخر وهو صلاحية الشاة للدفع  
 الى الفقير لانا نقول لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة  
 وهذا لا يدل على صلاحية القيمة للصرف بعدما كانت باطلة فى الامم السالفة  
 فلا بد من اثبات كون القيمة سالحة للصرف وذلك بالتعليل وعن الثالث بان  
 تلك امور عارضة فرمما يحصل بها انجاز المواعيد اما الزكاة فامر اصلى  
 لا يخلو بلدة من الاغنياء فيصلح محلا لانجاز المواعيد وفيه نظر لجواز خلو بلدة  
 من الاغنياء والحاصل ان الصدقة تقع على الله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من  
 ثبوتها حقا لله تعالى اولا وفى صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا فى الشاة يثبت  
 كلا الامرين بالنص وفى القيمة يثبت الاول بدلالة النص والثانى بالتعليل بقى  
 شئ آخر وهو ان الموعود ان كان هو الرزق فايفاءؤه من عين الشاة ممكن فلا  
 حاجة الى التعليل وان كان اعم فلا دلالة للآية عليه لانها اخض من المدعى  
 والجواب ان الموعود هو الرزق وغيره لما كان مثله فى الاحتياج اليه الحق به  
 دلالة ( قوله اى وعد الله للفقراء ارزاقهم ) انما حول عبارة المصنف لما فيها من ايهام  
 القلب والمجاز على ما لا يخفى وكان المناسب ان يقول وعد الفقراء بارزاقهم  
 ( قوله وذلك ) اى والحال ان ذلك المسمى من عين الشاة والبقر والناقاة

( قوله بقوله انما الصدقات  
 للفقراء ) الباء متعلق  
 بقول المصنف امر ( قوله  
 من عينه ) الضمير للمسمى  
 يعنى لا يحتمل ذلك فلو قال  
 من جهة عينه لكان اوضح



( قوله لكثرة حاجتهم) الملائم ان يقال لاختلاف حاجتهم اذ المواعيد انما اختلفت باختلافها وكون البعض محتاجا الى الطعام والبعض الى اللباس والبعض الى المسكن الى غير ذلك فان قلت قد استدلوا بقوله تعالى وامن دابة في الارض الا على الله رزقها على ان الله تعالى وعد عباده بالارزاق المختلفة فما وجهه قلت وجهه ان المراد بالدابة كل ما يدب على الارض وان الرزق على ما في المقاصد وشرحه هو ما ساقه الله سبحانه الى الحيوان بما ينفع به فان هذا ٧٨١ يشمل مع الماء كمول الملبوس وغيره (قوله لان ركن الشيء ما يقوم به

ذلك الشيء) اراد يقوم من القيام بقرينة قوله ولا قيام للقياس الابه وذلك مستلزم لقيام القياس بذلك الوصف قيام الموصوف بالصفة وهذا باطل بالافتق فالحق ما ذكره القاتني من ان ركن الشيء ما يقوم به من التقوم اذ قوام الشيء بركنه وبهذا يكون العلة ركنها للقياس ايضا اذ لا قوام له الا بهائم المفهوم من صريح لفظ المصنف كصاحب المثنى انحصار ركنه فيها وقد اورد عليه انه كما لا يقوم له بدونها فكذلك لا تقوم بدون الاصل وحكمه والفرع فاركانه اربعة كما صرح به بعض الاصوليين الاصل وحكمه والفرع والعلة واما حكم الفرع فصورة القياس فيكون خارجا عنه ويكون

اختلاف المواعيد) لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقا بعين المنصوص بل بمطلق المال (فكان) الامر بانجاز المواعيد (اذنا بالاستبدال) ليقضى حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد ثبت ان استبدال المسمى بالنص المصاحب للتعليل لا بمجرد التعليل (وركنه) اي ركن القياس (ما جعل علما) اي وصف جعل علامة وانما قال ركنه هذا لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولا قيام للقياس الابه لانه ما لم يكن اشترك الاصل والفرع في الوصف لا يثبت والمقدر من التقدير وغيرها لا يتعمل ولا تفي عينه بجميع تلك المقاصد من ما كمول وملبوس ومنكوح ومركوب ومسكون وغيرها (قوله وركنه الخ) اي ركن القياس مجموع اربعة اشياء الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع لان حقيقة القياس لا يتم الا بهذه الاربعة وكلما لا يتم حقيقة الشيء لا بد من اجزائه فهو ركن له واما حكم الفرع فثمرة القياس لما كان بحصول الجامع تحصل الثلاثة الباقية اما لكونه اخر الاوصاف والحكم يضاف الى الوصف الاخير كما في القدرح المسكر اولكونها هي المؤثرة في الحكم دون غيرها اولكون الابحاث الآتية مثبتة عليها فجعل كأنه هو الركن ادعاء (قوله لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء) من التقوم لانه القياس اي لوجود لذلك الشيء الابه كالقيام والركوع والسجود للصلاة واورد عليه القياس والعلة والشرط فانه لا وجود للقياس الا بالقياس ولا للممول الابه بالعلة ولا للمشروط الا بالشرط مع انها ليست اركانها فلا يكون التعريف مانعا واجيب بان المراد من الوجود الكون باعتبار الذات لا باعتبار الغير وحينئذ لا يلزم عليه ما ذكر وذلك لان لوجود المحذات اعتبارين احدهما تحققه في نفسه بتكوين اجزائه الذاتية وهو بهذا الاعتبار وجود حقيقي كامل والثاني تحققه باعتبار غيره وهو ما يتوقف عليه من العلة والسبب والحل ونحوها وهو بهذا الاعتبار

العلة ركنها من اركانها لان ركنه يكون منحصرها فيها قال القاتني ولو اجيب عنه باننا سلمنا ان ركن القياس اربعة لكن المصنف انما اعتبر العلة ركن القياس لانها آخر الاوصاف اذ لا يتصور وجوده الا بعد وجود الاصل وحكمه والفرع والحكم يضاف الى الوصف الاخير كالقدرح المسكر اولانها هي المؤثرة في الحكم دون مساوها فجعل كأنها هو الركن ادعاء غير بعيد عن الصواب



الاشترك بينهما في الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل علامة لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام لاموحيات لذاتها لان الموجب هو الله تعالى ثم الحكم في المنصوص ان كان مضافا الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك علما على وجود حكم النص في الفرع

قاصر لتمكن شبهة العدم فيه بهذا الاعتبار وقد عرف ان المطلق محمول على الكامل فيكون المراد من قولهم لا وجود له الابه لان الوجود بالاعتبار الاول دون الثاني كانه قيل لا وجود له باعتبار ذاته الابه فلا يرد ما ذكرتم ولا يخفى ان التعريف المذكور تعريف بالمفرد فمن حوزة لم يحجج الى اعتذار ومن لم يحوزه فله ان يقول الشيء المطلوب تصوره لان علل الشرع امارات على الاحكام لاموحيات لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى واعتراض بانه قد عرف في بيان الاسباب انه تعالى موجب للاحكام على تقدير اسبابها لا مطلقا فتكون الاسباب موجبة وذلك لا ينافي كونه تعالى موجبا واجيب بانه لو اراد بقوله انه تعالى موجب للاحكام على تقدير اسبابها ان الايجاب يضاف اليه بواسطة جعل الاسباب موجبة حقيقة فذلك ممنوع لانه قد ثبت بالدليل انه تعالى هو الموجب على سبيل الحقيقة اذ وجود الحوادث كلها تضاف اليه عند اهل السنة وان اراد انه موجب حقيقة وكذا الاسباب فالنوع اظهر لاستحالة ثبوت اثر المؤثرين فثبت ان اضافة الايجاب الى الاسباب مجاز لارادة الاحكام عليها تيسيرا على العباد وهي في الحقيقة علامات فكذلك العمل الشرعية ليست موجبة انما الموجب للحكم هو الله تعالى وانما وضعت تيسيرا على العباد وهي في حق صاحب الشرع اعلام خالصة فتبين ان تسمية العمل علامات صحيحة \* وقوله والحكم في الاصل غير مضاف الى الالة غير مسلم على اطلاقه فان الحكم بالنسبة الى نفس الاصل من غير نظر الى الفرع فهو مضاف الى العلة بالاتفاق اذ لو لم يكن كذلك لما امكن القياس وكلامنا في ركن القياس فلا بد من ان يكون الحكم في الاصل مضافا الى العلة فثبت انه انما سماه علما بالنسبة الى صاحب الشرع لابلنظر الى مازعمه الطاعن قال بعض المحققين قولهم ان مثبت الحكم هو الله تعالى غير واف بالمقصود لانه ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان يرجع الكل الى الكلام النفسي والاوجه ان حكم النص ثبت بالنص والاجماع الوارد في الاصل والثاني بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا اوضح (قوله ثم الحكم في المنصوص ان كان مضاف الى النص في

(قوله كما هو مذهب  
مشايخ العراق) وعليه  
القاضي الامام ابو زيد  
وفخر الاسلام وشمس  
الائمة ومن تبعهم



وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا

الاصل والى العلة في الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص الخ واعترض بان كون الحكم مضافا الى النص في الاصل المنصوص عليه لا يمنع كون المعنى علما على حكم النص في الاصل لانه قد يتعدد ما يتعرف به الشيء وقد يكون لشيء علامات والمصنف لمحسن رعايته عدل عن تسمية ذلك المعنى علة الى تسميته علما اعجازة الى ان حكم النص غير مضاف اليه لكونه اشارة عليه والشارح ما نظر الى رعاية المصنف وجعل المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع مع ان حكم النص في الفرع غير موجود وانما الموجود مثله الا ترى الى ما قالوا في حذ القياس المعول عليه هو اشارة مثل حكم احد المذكورين بمثل علقته في الاخر فلو كان المعنى علما على حكم النص في الفرع لزم تحقق الملزوم بدون اللزوم \* فان قلت فبتقدير مثل مضاف الى الحكم يرتفع الفساد \* قلت يستلزم تقدير المضاف لرفع الفساد فسادا آخر وهو تقدير المحذوف بلا ضرورة واجب بان ليس المراد من قولهم ان العلل امارات واعلام انها اعلام يلج الاعتبارات بل هي اعلام بالنسبة الى صاحب الشرع لكنها موجبات بالنظر الى العباد واذا كان كذلك لا يتصور تعدد مثل هذه العلامة لعدم تصور تعدد الموجب في وجود واجب واحد فتبين بذلك ان الحكم في المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص يمنع ذلك كون المعنى علما لان العلمية والموجبة في المعنى متلازمان ولا يصلح المعنى موجبا بعد ثبوت الايجاب بالنص فيذني العلمية ضرورة \* فان قلت يصلح ان يكون المعنى علما لهذا المعنى ايضا لان الحكم في الاصل مضاف الى المعنى بالنسبة الى الفرع \* قلت ذلك امر اعتباري ضروري فلا يظهر اثره في صحة اطلاق العلم عليه لان المطلق ينصرف الى ما هو ثابت من كل وجه وقوله والمصنف لمحسن رعايته الخ وهم لما ذكرنا ان العلامة والموجبة متلازمان فلا يتصور كونه بدون لازمه وقوله مع ان حكم النص في الفرع غير موجود الخ فاسد اذ لم يشته على احد ان المراد من وجود حكم النص في الفرع وجود مثله الا ترى ان المصنف وجميع المتأخرين قالوا حكم القياس تعدية حكم النص الى ما لانص فيه وقالوا من شرائطه ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص الى فرع هو نظيره ولا شك ان حقيقة التعدى غير متصورة فتبين ان المراد ثبوت المثل في الفرع وصار المعنى حقيقة عرفية في مثل هذا الكلام بحيث لا يتبادر الفهم الى غيره وقوله لو كان المعنى علما لزم



(قوله كما هو مذهب بعض مشايخنا) وهم مشايخ سمرقند وهو مذهب جمهور الاصوليين (قوله ولا مماثلة بينهما لان  
علة الفرع مؤثرة الخ) قد حصل الجواب عنه من تقرير ٧٨٤ مشايخ العراق كما لا يخفى (قوله ويمكن

كما هو مذهب بعض مشايخنا يكون ذلك الوصف علما فيهما وجه قول مشايخ العراق  
ان النص دليل قطعي والعلة دليل في شبهة واحالة الحكم الى القطعي اولى من احالته  
الى المظنون واضيف الحكم في الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها فان قلت  
اذا لم يثبت الحكم في الاصل بالعلة فمن اين يتأتى التعدية الى الفرع قلت المعنى  
في الاصل صار لاضافة الحكم اليه مؤثرا لكن لم يظهر اثره في المنصوص لكون  
النص اقوى منه وانعدم النص في الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره  
في الفرع لانه لا دليل فيه اقوى منه وجه قول بعض مشايخنا ان العلة اذا لم  
يكن لها اثر في حكم الاصل ولانص في الفرع لا يثبت الحكم في الفرع لان  
القياس لا يكون الا بآبانه حكم الاصل في الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة  
بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل غير مؤثرة ويمكن ان يقال في هذا  
المقام المراد من قوله ما جعل علما على حكم النص انما كان اعم من ان يكون

ان يقال في هذا المقام المراد  
من قوله ما جعل علما على  
حكم النص انما كان الخ)  
كذا في النسخ ولعل الخبر  
عن المبتدأ اعنى قوله المراد  
هو قوله ما جعل علما الخ  
وليس بمقول القول ولو  
قال المراد من قوله ما جعل  
علما على حكم النص ما  
جعل علما على حكم انما  
كان لكان اوضح فيرفع  
الخلاف كان الظاهر ان  
يقول فينظم المذهبين

كذا فاسد لان اللازم وهو ابانة المثل موجود وكذا دعوى استلزام فساد  
تقدير المحذوف فاسد لان التقدير ضروري على ما بينا على انا لانسلم التقدير  
بل نقول معناه كذا (قوله كما هو مذهب بعض مشايخنا) وهم مشايخ سمرقند  
وما وراء النهر وهو الصحيح وذهب جمهور اهل الاصول ان المراد من العلة  
هو الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة سالحة لان تكون  
مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى مجرد العلامة والا لم يبق بين العلة  
والعلامة فرق وهو ثابت اجماعا وذكر صاحب التحقيق ان الحكم في الاصل  
من غير نظر الى الفرع مضاف الى العلة بالاتفاق اذ لو لم يكن كذلك لما امكن  
القياس فلا بد ان يكون العلة مؤثرة في الاصل لئلا يلزم الغناء القياس انتهى  
وكون النص قطعيا لا يمنع اضافة الحكم الى العلة لان النص اماراة على وجود  
الحكم كالعلة وقوله لان النص ايضا اماراة على ثبوت الحكم كالعلة وذلك لان  
المثبت للحكم هو الله تعالى ووروده انما هو لمعرفة الحكم فان كان معقولا يكون  
المقصود في اثبات الحكم ذلك المعنى فيكون المؤثر في حكم الاصل هو المعنى لا النص \*  
فان قلت فعلى هذا يلزم ان يثبت الحكم قبل ورود النص لوجود العلة قبله \* قلت  
لا يلزم ذلك لانا لا ندعى ان العلة علة لذاتها بل هي علة يجعل الشرع اياها علة فلا يكون  
لها حكم قبل ورود النص لان كلامنا في العلة الشرعية (قوله وجه مشايخ  
العراق الخ) المناسب ان يقول وجه قولهم وكانه كذلك فسقط من الكتاب  
(قوله ولا مماثلة بينهما الخ) فكما انتهى الحكم في الفرع ولزم منه ابطال

(قوله المعنى في الاصل صار  
لاضافة الحكم اليه مؤثر لكن  
الخ) اقول هذا جواب من  
قبل مشايخ العراق عن  
ذلك السؤال الوارد من  
قبل بعض مشايخنا ومحاصله  
انا نقول بتأثير المعنى  
في الاصل كما تقولون في تأتى  
التعدية حينئذ لكن وجد  
النص الاقوى في الاصل  
فاضيف الحكم اليه وانعدم  
في الفرع فلم يصف اليه  
لكن قول الشارح في  
تقرير الجواب لاضافة  
الحكم اليه بما ياتي في مذهب  
المجيب القائل بعدم اضافة  
الحكم اليه الى المعنى الذي

في الاصل الا ان يقال ان مراده ان المعنى في الاصل صار مؤثرا لاجل ان يضاف اليه الحكم لاجل انه (القياس)  
قد اضيف اليه الحكم وذلك لا ينافي القول بعدم اضافته اليه لوجود النص الذي هو الاولى لكونه الاقوى بان يضاف هو اليه



قوله في رفع الخلاف) كان الظاهر ان يقول فينظم المذهبين (قوله اي ثبت حكمه به) تفسير لقول المصنف ما حل علما على حكم النص (قوله عدى بعلى لتضمنه ٧٨٥) معنى البناء) فيه ما فيه قال في القاموس اشتمل عليه الامراض به والمراد

اشتمال النص على الاوصاف كاشتمال المحيط للمحيط والمراد الدلالة اجمالا كما في قول النحاة بدل الاشتمال (قوله الا ان ذلك المعنى الخ) الظاهر انه استدراك من عموم قوله او بغير صيغته فيكون التعرض في سياق هذا الكلام لما ثبت بالنص صيغة استطراديا (قوله اي للاصل) تعيين لمرجع الضمير في له والاصل في حكم المذكور لدلالة السياق عليه والمفهوم من الشرح الاكسلى انه للنص لانه بمعنى المنصوص ويحتمل ان يكون كلام الشارح بيانا للحاصل فتدبر (قوله احتترز بهذا عن العلة القاصرة) سواء كانت مستنبطة او ثابتة بنص او اجماع والقسم الثاني وان كان صحيحا بالاتفاق ولكنه ليس بركن للقياس والكلام فيه فلاوجه لقول من قال اي التي هي مستنبطة واما الثابت بنص او اجماع فالتعليل بها صحيح

(قوله في رفع الخلاف)

اقول الخلاف لا يرتفع

في الاصل او الفرع وهو الظاهر فيرفع الخلاف (على حكم النص مما) اي من الاوصاف التي (اشتمل عليه النص) اي ثبت حكمه به عدى بعلى لتضمنه معنى البناء اما بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الا بقى على العجز عن التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستتبعا من النص لا بد ان يكون ثابتا بصيغة او ضرورة اقتضاه والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يمكن جعله علما على حكمه (وجعل الفرع نظيرا له في حكمه) اي للنص في حكم النص احتترز بهذا عن العلة القاصرة

القياس قلنا انها مؤثرة في الاصل (قوله فيرفع الخلاف) اقول الخلاف ثابت على كل مراد لان هذا الخلاف ثابت بين المشايخ فكيف يرتفع الخلاف اذا كان المراد ما ذكر بل غاية ما فيه ان المصنف حينئذ يكون مختارا لمذهب جمهور الاصوليين اللهم الا ان يقال مراده يرتفع الخلاف في عبارة المصنف من حيث انها لا يخص بقول احد الفريقين بل هي شاملة لهما لصدقها بالاصل والفرع معا او الفرع فقط وان كان الظاهر الاول فتأمل (قوله مما اشتمل عليه النص) يعني ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف الواردة في الاصل التي اشتمل عليها النص الصالحة للعلة اما بصيغته او بغير صيغته الخ (قوله اي ثبت حكمه به لاحاجة الى هذا الحمل بل هو مستدرك (قوله عدى) يعني الاشتمال (بعلى الخ) لاحاجة الى ما ذكره من قضية التضمن لان صلة الاشتمال على كلام المصنف في غاية الحسن (قوله كاشتمال نص النهي عن بيع الا بقى على العجز عن التسليم) وذلك لان البيع يقتضى بائعا والعجز صفته لصفة العقد لان البائع يعجز عن تسليم بيع الا بقى فكان العجز ثابتا بمقتضى النهي لا بعينه (قوله وجعل) بالبناء للمفعول والفرع مرفوع على النيابة عن الفاعل (قوله اي للنص في حكم النص) رجع الضمير ان النص وهو الظاهر ويجوز ان يرجع الى الاصل المقدر لدلالة الكلام عليه والمعنى وجعل الفرع نظيرا للاصل في حكم الاصل والضمير في وجوده الا تي راجع الى الموصول كما فعله الشارح رحمه الله ويجوز ان يكون راجعا الى الاصل المقدر لدلالة الكلام عليه والمعنى وجعل الفرع مائلا للنص اي المنصوص عليه اي الاصل في حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمه بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع (قوله احتترز بهذا عن العلة القاصرة) المراد المستنبطة اما الثابتة بنص

بذلك وانما ذلك موجب (٥٠) (شرح المتار) لان يكون مذهب المصنف مذهب بعض مشايخنا

القائلين بكون العلة علما انما كانت في الاصل والفرع وهو المذهب الذي صححه القاتني ونسبه الى جمهور الاصوليين



(قوله اذ ليست بركن للقياس) لا عندنا ولا عند الشافعي فان التعليل ﴿٧٨٦﴾ بها وان كان صحيحا عنده لكنه

لا يكون قياسا كما سيجي  
(قوله وكلام المصنف وان لم يكن صريحا في كون الثلاثة الخ) يعني غير الوصف الجامع وهو المراد بالمعنى المذكور (قوله بعلة الثمنية باصل الخلق) لان لفضة والذهب خلقا جوهرى الايمان لا يفارقهما هذا الوصف بحال (قوله لانه تعليل بالعلة القاصرة) اذ غير الحجيرين لم يخاق ثمنا كذا في التوضيح وذلك ان المنصوص في باب الزكاة من الفضة والذهب المضروب بخلاف المنصوص في باب الربا ثم ان ذكر هذا الرد استطرادى والمقصود بالبيان هو ان يكون العلة وصفا لازما جائزا عندنا وعند الخصم كالانفجار وهو السيلان الدائم (قوله فان الدم اسم علم اى موضوع) يعنى انه ليس مراد القوم باسم العلم ههنا ماهو مصطلح اهل العربية (قوله فان الدم اسم علم) هذا مسلم لان المراد بالاسم العلم على ما ذكره الشارح في مسألة التنصيص على الشيء باسمه العلم ما يدل على الذات لا على الصفة سواء كان اسم جنس او اسم علم لكنه توهم ان المراد بالاسم في المتن ما كان علما ولو كان غير (التعليل)



اسم جنس غير صفة ثم المراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات كذا في التلويح وبه يندفع ما قيل كيف يكون العلة اسم جنس والمعنى لا يكون لفظا وتبين ان ما ذكره فعلى سبيل المسامحة (قوله والتعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة) اقول هم يقولون ﴿٧٨٧﴾ ان الدم مادام في العروق فليس نجس حتى يخرج الى موضع

يلحقه حكم التطهير فيكون نجسا وقد سبق ان التعليل بالا انفجار يدل على اعتبار خروج الدم فيكون دالا ايضا على اعتبار صفة النجاسة فيه والا فبمجرد كون الشيء دما لا يستلزم كونه نجسا لا يقال الانفجار لا يدل على اعتبار الخروج فقد ينفجر العرق ويبدو منه الدم من غير خروج لانا نقول حينئذ يكون منشقا لان منفجرا وان يكون منفجرا والا والدم خارج منه يظهر ذلك من قولهم ان التقدير في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت فضرب فانشق فانفجرت بتقدير متعاطفين هذا والحق ان الخبر عنه بانه دم انما هو ما كان خرج منها الى موضع يلحقه حكم التطهير بقريته قوله وان قطر الدم على الحصى وان النجاسة مستفادة قبل ذكر وصف

معنى والتعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة فان قلت ما الفرق بين جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم الحجر احيب بان التعليل هناك لتعدية اسم الحجر الى النيد ثم ترتب الحرمة على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلم يجز وههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا بالاسم فيكون تعليل بالوصف حقيقة فيصح (وجليا) بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف في الهرة في قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم (وخفيا)

التعليل بالوصف العارض لمن مثل به للوصف العارض لان التعليل بكل منهما على الانفراد صحيح فهو مثال صحيح لكون ذلك المعنى اسما ووصفا طارضا ثم المراد من كونه اسما تعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لاتعلقه بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات فلا يرد عدم صحة التعليل باسم الحجر لانه تعدية اسم الحجر الى النيدسذ اولائم ترتيب الحرمة عليه فيكون قياسا في اللغة وهو ممنوع بخلاف ما نحن فيه فانه تعدية بمعنى الاسم لا بالاسم فيؤل الى التعليل بالوصف في الحقيقة فلا يمتنع هذا ولك ان تقول لانسلم ان تعليله عليه السلام لانتقاض الطهارة بل لنفي وجوب الاغتسال اولنفي سقوط الصلاة اذا اشكال واقع فيهما لاني وجوب الوضوء فانه يجب بالبول الذي هو ادنى منه ونفي الاغتسال وسقوط الصلاة يتعلق بدم الرحم لا بدم العرق والحجوب ان وجوب الوضوء اشكل على المجتهد وهو مالك فان الاستحاضة عنده ليس بمحدث فكيف لا يشكل على امرأة حديثة عهد بالاسلام فيكون تعليله لانتقاض الطهارة على انه يجوز ان يجعل هذا التعليل علة لما يصلح له من المنطوق والمفهوم فيكون بالنص علة وجوب الوضوء والحال دليلا على الاغتسال والسقوط المتعلقان بدم الرحم لا بعرق ﴿قوله وجليا﴾ اى ويجوز ذلك المعنى وصفا جليا ﴿قوله وخفيا﴾ اى ويجوز ذلك المعنى وصفا خفيا لا ينال الا بالنظر والتأمل فان قيل التعليل بالوصف الخفي كتعليل ثبوت البيع برضى العاقدين لا يجوز لان الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعى الذى خفى فلا بد ان يكون جليا لان الخفى لا يعرف الخفى فالحجوب انه وان كان خفيا

الانفجار لان ما خرج منها اليه نجس اذا كان دما وقد ثبت ان كل دم خارج اليه فهو نجس فكان ما خرج منها اليه نجسا واما تقييد الدم باضافته الى العرق فليست استفاد انه ليس بدم رحم ليكون حيا وائنفاسا فيفهم عند ذلك ان التوضا والصلاة من المستحاضة لا ينافيه واما وصف العرق بالانفجار فلتقرير ما فهم من قبل من كونه دما نجسا لكونه خارجا عن العرق وبهذا يظهر ان الانفجار مما لا يدخله في اصل التعليل وان ذكره صاحب التلويح في عبارته السالفة لاستغنائه



(قوله والأقليات والأدخار عند مالك) أي بشرط الجنسية وكذا الجنسية شرط عند الشافعي كما ذكر في الهداية وأقليات  
الجبوب اتحادها قوتنا يقال قاته فاقنات نحو رزقه فانزق (قوله بالدينية) ٧٨٨ ﴿التابفة في الذمة﴾ فيه تسامح لان

مثل علة الربا وهي القدر والجنس عندنا والظلم في المطعومات والتمية في الذهب  
والفضة عند الشافعي رحمه الله والأقليات والأدخار عند مالك رحمه الله (وحكما)  
أي يجوز أن يكون ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل بالدينية الثابتة في الذمة  
في جواز أداء الدين عن الميت قال النبي عليه السلام للمرأة التي سألته عن الحج  
عن أبيها أرايت لو كان على أبيك دين فقضيته أما كان يجزيك فقالت نعم فقال  
دين الله أحق لان قوله عليه السلام دين عبارة عن وصف ثابت في الذمة  
وذلك بالوجوب وأنه حكم (وفردا) كملة تحريم النساء وهو الجنس وحده  
أو الكيل وحده أو الوزن وحده (وعددا) مثل القدر مع الجنس في علة

لكن بدلالة لصيغ الظاهرة عليه كدلالة الإيجاب والقبول على الرضى صار من الأوصاف  
الظاهرة فيجوز التعليل بهذا وقد يراد بالجنس المعنى القياسي وبالخطي المعنى الاستحسانى  
(قوله لان قوله عليه السلام دين الحج) يعني قوله دين حكم شرعى لانه عبارة عن  
وصف ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وهو حكم شرعى فالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم  
جعل حكما شرعيا علة ووسيلة لحكم شرعى وهو القبول وهذا حجة على من منع  
من الأصوليين صحة التعليل بالحكم الشرعى محتجا بان الحكم الذى فرض اما  
مقدم بالزمان على حكم ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول أو متأخر فيلزم  
تقدم المعلول أو معه فيلزم التحكم لانه نص في المطلوب ولا يقابل بالتعليل العقلى  
لان الدين وصف في الذمة وهو حكم شرعى لا جنسى على ان العلة الشرعية  
ليست بمعنى الإيجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم والتأخر ولئن سلم فيجوز  
ان يكون احد الحكمين صالحا للعلة دون الآخر أو يكون النسب بالدليل  
احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم ﴿قوله وعددا﴾ أي يجوز ان يكون ذلك  
المعنى عددا مركبا من عدة اوصاف يكون كل واحد منهما جزء العلة اذ يمتنع  
ان يقوم الدليل على علية الهيئة الاجتماعية من تأثير او مناسبة او احالة أو غيرها  
كما قام على علية مجموع الجنس والقدر كربا الفضل وقال بعض الأصوليين  
ان التعليل بالوصف المركب باطل محتجين بان العلية صفة زائدة على المجموع  
لانا نغفل المجموع مع الذهول عن كونه علة وحينئذ ان قامت العلية بكل جزء  
من الجملة لزم ان يكون كل جزء علة ويلزمه قيام العرض الواحد بمحال متكررة  
وهو محال وان قام كل جزء من العلة بكل جزء من الجملة لزم انقسام العلة وان  
يكون لها نصف وثلث وربع وبطلانه لا يخفى والجواب عنه ان معنى كون مجموع  
الأوصاف علة هو ان الشارع قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه

الثابت في الذمة هو الدين  
نفسه لا الدينية (قوله في)  
جواز أداء الدين) الظاهر  
انه يريد به دين الله تعالى  
(قوله كملة تحريم النساء)  
بالمد لا غير يقال بعته بنساء  
ونسى ونسئ كذا في المغرب

عنه اذ اصل التعليل انما  
حصل بكون الخارج دم  
عرق لكونه مؤذنا بخاسة  
الخارج وعدم كونه حيا  
او نفاسا وبهذا القدر يفهم  
ان التوضأ والصلاة منها  
لا يضافان وهو المطلوب  
بيانه بالحديث هذا ما ظهر  
لى وبالله التوفيق (قوله)  
في جواز أداء الدين) اراد  
مطلق الدين وهذا اشارة  
الى الحكم الذى عدى من  
الاصل وهو دين العبد  
الذى على الميت الى الفرع  
وهو دين الله سبحانه وتعالى  
الذى عليه كالحج مثلا  
وقال في التوضيح قاس  
النبي صلى الله عليه وسلم  
اجزاء الحج عن الاب على  
اجزاء قضاء دين العباد  
عن الاب والعلة كونهما  
دينا وفيه بحث لانهما سات  
عن الحج عن أبيها أي يجزيها

أولا ولذا قال لها اما كان يجزيك وفي رواية القاتى اما كان يجزيه فيكون الحكم المسئول عنه (الأوصاف)

هو اجزاء الحج عن الاب فلا بد وان يكون المقيس غيره وكانه سلك مسلك من لم يجعل الاصل والفرع عبارة عن



(قوله كقوله عليه الصلاة والسلام انها من الطوافين الخ) واعلم انه اما ان يكون معنى كلام المصنف انه يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا في النص ويجوز ان لا يكون ثابتا بصريح النص واما ان يكون يجوز ان يكون ذلك المعنى ثابتا في المنصوص عليه ﴿٧٨٩﴾ ويجوز ان لا يكون ثابتا فيه بل في غيره ولكن من ضروراته

كما في الكشف وبعض عبارات الشارح ينتظم الاحتمالين دون بعضها (قوله كتعلييل جواز السلم الخ)

وهذا التعليل يصح على مذهب الشافعي حتى يعده من المؤجل الى الحال وعندنا لا يجوز ثبوته بخلاف القياس كذا في

شرح المصنف ولذا قال بعض الافاضل المراد انه لو علل لعلل بذلك لكنه علة قاصرة ثم ان نظيره المتفق عليه تعليل انتهى عن بيع الآبق بالعجز عن التسليم كما مر آتفا (قوله وذلك ليس في النص

لانه معنى في العاقد) اي دون السلم وفيه تأمل لان ذلك لا يقتضى عدم كونه مذكورا في النص الا ان يكون تمشي هذا الكلام على الاحتمال الثاني ويكون النص بمعنى المنصوص عليه (قوله والاعدام صفة)

اي الفقر صفة ذلك العاقد محل الحكم المشبه به والمشبه بل عن حكميهما (قوله

تحريم التفاضل) ويجوز ان يكون الوصف الذي جعل علة (في النص) كقوله عليه السلام انها من الطوافين وقوله عليه السلام كيلا بكيل ( وغيره اذا كان ثابتا ) اي بالنص كتعليل جواز السلم بفقر العاقد وذلك ليس في النص لانه معنى في العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه بما روى انه عليه السلام نهى عن بيع ماليس عند الانسان ورخص في السلم يقتضى عاقدا والاعدام صفة فيكون ثابتا باقتضائه فيكون كالثابت بعينه ( ودلالة ) اي دليل اطلاق المصدر على الفاعل ( كون الوصف علة ) لما

الايوصاف من الحكمة وليست العلة بهذا المعنى صفة لجملة الاوصاف فضلا عن كونها صفة زائدة لها فلان اسمها صفة وجودية فلا يستقيم التقسيم المذكور ﴿قوله ويجوز ان يكون الوصف الذي جعل علة في النص﴾ اي مذكورا فيه كالانفجار كالطرق والكيل ﴿قوله وغيره﴾ اي يجوز ان يكون ذلك المعنى ثابتا في غير المنصوص عليه اذا كان ذلك الغير من ضرورات النص كفقير العاقد بالنسبة الى رخصة السلم لان الرخص في السلم ثابت بما روى انه عليه السلام نهى عن بيع ماليس عند الانسان ورخص في السلم بعلة فقر العاقد واحتياجه وهذه العلة ليست بمذكورة في النص ولكنها قائمة بما هو من ضرورات العقد وهو العاقد او السلم يقتضى عاقدا والفقر صفة فكان ثابتا باقتضاء النص وهذا المثال وان لم يصح على مذهبنا لكون السلم واردا عندنا على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره لكنه صحيح على مذهب الشافعي حتى عدى به الجوازه من السلم المؤجل الى السلم الحال وبه يحصل المقصود اذ لا مناقشة في المثال هذا وذهب مشايخ العراق الى ان التعليل بالوصف الذي في غير النص لا يجوز لان من شرط الوصف ان يكون قائما بمحل الحكم كما هو شأن العلة العقلية والجواب ان علة الشرع امارات على الاحكام وقيام الدليل بالمداول ليس بشرط كالعالم فانه دليل على وجود الصانع وليس قائما به وكذا صيغ العقود كالبيع والنكاح والفاظ الطلاق والعتاق علة لثبوت الاحكام في الحال مع قيامها بمن يتكلم بها ﴿قوله والاعدام صفة﴾ اي الفقر صفة العاقد ﴿قوله ودلالة كون الوصف علة الخ﴾ اعلم انهم اجمعوا على ان جميع الاوصاف لا يصح علة

يقتضى عاقدا والاعدام صفة) اقول اي يقتضى عاقدا والحال ان الفقر صفة على ان الواو حالية او يكون الفقر صفة على انها لتأكيد لصوق الصفة بالوصوف على رأى الزمخشري ايكون بائعا ماليس عنده ومرخصه في ذلك بمقتضى قوله ورخص في السلم فيكون العاقد الذي صفة ثابتا باقتضاء النص فيكون كالثابت بالنص فيكون فقره المعلن به كالثابت به ايضا وهو



( قوله كما ان شهادة

الشاهدين الخ ) ضمن كلامه الاشارة الى ان عطف العدالة على الصلاح ليس تفسيريا بل هي امر آخر ( قوله لا تقبل مالم يثبت عدالته ) اي لا يجب قبوله والا فلا كلام في الجواز وكذا يجوز العمل بالوصف بعد الملائمة ولكن لا يجب العمل به الا بعد العدالة بظهور التأثير كذا في الكشف وغيره ( قوله الى عين العلة وجنسها ) المراد من العين ههنا النوع ومن الجنس الجنس القريب كذا في شرح المغنى للقائى

المطلوب الا ان المصنف اعتبره ثابتا به لا كالثابت به لانه ثابت اقتضاء وفي شرح القائى فان قلت التمثيل بالسلم هنا باطل لان السلم لا يعمل عند التعدية قلت لا مناقشة في المنسأل فيكون ممثلا به على مذهب الشافعى فانه يعمل له تعدية حكمه الى السلم الحال ( قوله الى عين العلة وجنسها ) المراد من العين ههنا النوع ومن الجنس الجنس القريب قاله القائى

ذكر ان ركن القياس هو الوصف اشار الى الدليل الذى يعلم به كون الوصف علة ( صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلوم ) قبل القياس كما ان شهادة الشاهدين بعد صلاحهما للشهادة بان يكون حرا عاقلا بالغام مسلما لا تقبل مالم يثبت عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تأثير عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذى لا يتكره احد والثانى ان يظهر اثر عين الوصف

وعلى انه لا يجوز ان كل واحد منها علة وعلى ان ليس للمعلل ان يجعل اى وصف شاء من الاوصاف علة بلا دليل وعلى ان العلة تثبت بالنص صريحا او ايماء وبالاجماع واختلفوا فيما ثبت به كون الوصف علة بما ليس بنص والاجماع على قولين قول جمهور الفقهاء من الحنفى والسلف وقول اهل الطرد وسيأتى بيانها **قوله** صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلوم به بان يكون لجنس الوصف تأثير في جنس الحكم في موضع آخر نصا او اجماعا كذا ذكره فخر الاسلام وجمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة الا بان يكون صالحا للحكم ثم لا يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا الوصف اذا جعل علة لا بد من صلاحه بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التأثير فلا يقبل التعليل بالوصف مالم يعلم الدليل على كونه ملائما وبعد الملائمة لا يمكن العمل به الا بعد كون مؤثرا عندنا فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير شرط لوجوب العمل ومعنى قولنا يجوز العمل بالوصف قبل ظهور التأثير انه لو عمل بها عامل بعد العمل بها ولم ينسخ كالشاهد المستور الحال يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته حتى لو قضى القاضى بشهادته ينفذ وبعد ظهور العدالة يجب العمل بشهادته فكذا الوصف يجوز العمل به اذا كان ملائما لكن لا يجب الا بعد العدالة لان الوصف مع كونه ملائما يجوز ان يكون غير علة لانه لا يكون علة لذاته بل يجعل الشارع اياه علة فيجتمتع الرد مع الملائمة فلا بد من العدالة **قوله** الاول ان يظهر تأثير عين ذلك الوصف ) اى تأثيره في عين الحكم وهو الذى يقال انه في معنى الاصل كالتعليل بالصغر في اثبات الولاية كما يأتى والمراد بالعين هو المثل لانه الغرض من الوصف **قوله** الثانى ان يظهر اثر عين الوصف في جنس ذلك الحكم ) قيد في بعض الشروح بالجنس القريب لكن التمثيل بالاخوة لا يطابقه لانه متى قبل ظهور اثرها بقى ولاية الانكاح فكان عين ذلك الوصف اعنى الاخوة

( مؤثرة )



في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب كتأثير الاخوة لاب وام  
 في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية غير الميراث لكن  
 بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم  
 كاسقاط قضاء الصلوات المتكثرة بعذر الاعماء فان تأثير جنسه وهو عذر الجنون  
 والحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس  
 ذلك الحكم كاسقاط الصلاة عن الحائض فانه ظهر تأثير جنسه وهو مشقة  
 السفر في جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام حجة ( ونعني  
 بصلاح الوصف ملائمته وهو ) اي الملائمة تذكير الضمير باعتبار كونها  
 مصدرا ( ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم وعن السلف ) اي الصحابة والتابعين بان لا يكون نائبا عن طريقتهم  
 في التعايل لان الكلام في العلة الشرعية والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي  
 فلا يصح العمل بها الا ان تكون موافقة لما نقل عن الذين بيانهم عرف احكام  
 الشرع قال الغزالي المراد بالتناسب انه اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا  
 حرمت الخمر لانها تزيل العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وقولنا  
 اذ اسلم احد الزوجين اضيفت الفرقة الى ابيه الاخر لانه يناسبه لالي الاسلام  
 لانه عرف عاصما لاقاطعها للمحقق

مؤثرة في جنس الحكم وهو الميراث ولاوجه للتقييد بالقريب فان الولاية  
 والميراث ان كانا متجانسين قبحانسهما في مطلق الحكم المتعلق بما بعد الموت  
 فالاولى على هذا اطلاق الجنس ليتناول المتأخرين جميعا ثم هذا القسم وما بعده  
 من القسمين يسمى الملائم لكونه موافقا لما اعتبره الشارح والاولى ( قوله  
 والثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم ) وهو الذي خصوه بالملائم  
 وخصوا اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه وتقييد الجنس بالقريب مطابق للمثال  
 فان عذر الاعماء وعذر الجنون والحيض متجانسان في العوارض السماوية فيكون  
 تجانسهما اقرب من تجانس الاعماء والسفر مثلا لكونه من العوارض الكسبية  
 فاما ان وجد مثال آخر لم يكن كذلك فالاولى الاطلاق وقيل المعتبر في الملائم  
 هو الجنس البعيد او القريب والمعتبر في المؤثر القريب ( قوله والرابع ما ظهر  
 اثر جنسه في جنس ذلك الحكم ) ولم يقيد بالقريب لان مشقة السفر غير مشقة  
 الحيض لكنهما متجانسان في كونهما من العوارض في جنس هذا الحكم وهو  
 سقوط الركعتين فانه ليس غير الاسقاط من الحائض بل شطره واذا ظهر عمل  
 الجنس تارة قريبا وتارة بعيدا فالاولى الاطلاق تعميما للاعتبار والزاما للاقسام

( قوله تذكير الضمير باعتبار  
 كونها مصدرا ) وباعتبار  
 الخبر ( قوله بان لا يكون  
 نائبا عن طريقتهم ) نأ  
 الشيء عنه تجافى وتباعد  
 كذا في الرموز ( قوله قال  
 الغزالي المراد بالتناسب  
 الخ ) يعني ما عبر عنه  
 المصنف بالملائمة

( قوله كاسقاط الصلاة  
 عن الحائض ) اي  
 بالمشقة ( قوله وهو مشقة  
 السفر ) انما كانت مشقة  
 السفر جنسا للمشقة الحائض  
 لانها ليست عينها وكذا  
 انما كان اسقاط الركعتين  
 الزائدين جنسا لاسقاط  
 الصلاة عن الحائض لان  
 هذا اسقاط اصل الصلاة  
 وذلك اسقاط البعض  
 ولكنه من جنسه القريب  
 باعتبار انه تحقق في الصلاة  
 كذا في فتح المجنى



(كتعلينا بالصغر في ولاية المناكح) جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح ولقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذان احدهما حذف الياء بعد الكاف والثاني جمع المفعول على مفاعيل مقصور على السماع وقولهم ملاعين ومكاسير شاذ كذا في الشافية (لما يتصل به من العجز) اللام متعلق بالتعليل والضمير فيه راجع الى الصغر اعلم ان ولاية نكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في نكاح الصغار معلولة بعملة الصغر عندنا وبالبراءة عند الشافعي رحمه الله وقائدة الخلاف تظهر فيما اذا زوج الاب البكر البالغة من

**قوله** كتعلينا بالصغر الخ إشارة الى مثال النوع الاول وتقريره مقاله علماؤنا في الثيب الصغيرة انها صغيرة فنبت الولاية على نفسها في الانكاح قياسا على الثيب الصغير والبكر الصغيرة بجمع الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس ولو قلنا هذه صغيرة فنبت الولاية على نفسها قياسا على ثبوت الولاية على مالها كان من النوع الثاني لان الولاية على النفس جنس الولاية على المال لا عينه **(قوله جمع منكح بفتح الميم)** اي وقع الكاف مصدر بمعنى النكاح والمصدر من الثلاثي على مفعل بفتح الميم والعين قبل مطرد كذا في الشافية وشرحها وفي بعض الشروح مناكح جمع منكح مصدر من الانكاح ويحى المصدر على وزن المفعول قياسا في المزيد فيه وفي بعض شروح المنار انه جمع منكح بمعنى المصدر من النكاح والمصدر في المزيد يحيى على وزن المفعول قياسا وفيه نظر ويجوز ان يكون منكح اسم زمان ومكان من النكاح ويكون المعنى كالصغر الذي عللنا به ولاية الاجبار وقت النكاح اوفي مكانه **(قوله)** ولقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع ويمكن ان يقال جمع باعتبار افراد المنكوحة على غير قياس **(قوله)** وما قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذان قال الميداني المناكح جمع منكوحة والقياس المناكح فحذفت الياء تخفيفا **(قوله)** معلولة بعملة الصغر عندنا وبالبراءة عند الشافعي وما قلناه اولى فان الصغر وصف ملائم لان ولاية الانكاح انما شرعت نظرا للولي عليها لعجزها عن مباشرة النكاح بنفسها مع حاجتها اليه كالتفقه تجب حقا على الولي العاجز عنها والصغر مؤثر للعجز فكان التعليل به لاثبات الولاية لتعليلها بوصف ملائم مؤثر بخلاف ما علل به الشافعي من البراءة لظهور اثر الصغر في ولاية المال اجماعا دون البراءة والبراءة اذ ليس لهما اثر في ذلك ولا شاهد لتأثيرها من السنة بخلاف الصغر فانه مؤثر تأثير الطواف **(قوله)** وقائدة الخلاف تظهر الخ الحاصل ان البكر الصغيرة تجبر اتفاقا لكن التخريج مختلف

بفتح الميم والعين قياسا مطردا صرح به في الشافية قال في الكشف المناكح جمع منكح اسم المكان او الزمان من النكاح اي ولاية بنبت وقت النكاح اوفي مكان النكاح او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ويحى المصدر على وزن المفعول قياسا في المزيد انتهى ولعل ما اختاره الشارح اهون **(قوله)** ولقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع الخ يمكن ان يقال انه متنوع بحسب القرابة فنكاح البنات مثلا نوع ونكاح بنت الاخ نوع آخر **(قوله)** وما قيل انه جمع منكوحة قيل قائله الميداني وذكر ان القياس المناكح فحذف الياء تخفيفا **(قوله)** والثاني جمع المفعول على مفاعيل مقصور على السماع) يريد بالمفعول مايم المذكر والمؤنث والا فلا يتم التقریب ثم ان المقصور على السماع هو جمع المفعول على غير الصحيح مطلقا لا على مفاعيل بخصوصه كاذكر في الشافية حتى عد المشائم ايضا من الشواذ **(قوله)** فيما اذا زوج الاب البالغة من **(فمنذنا)**



غير رضاها الخ) كان من الواجب تقييد البالغة بالبكرة والا لا يكون صورة الخلاف فانه في الثيب البالغة لا ينفذ بالاتفاق ثم ان قوله من غير كفو حشو مفسد لان المسئلة بحالها في صورة الكفو ايضا ( قوله في اثبات الولاية في مال الصغير ) الظاهر كما في مال ٧٩٣ الصغير ( قوله لانه مثل الطواف الذي علل به الخ )

فان العلة وان كانت في احدى صورتين العجز وفي الاخرى الطواف لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى صورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما مندرجتان تحت جنس وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالخلاف ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة كذا في التوضيح ( قوله فانه اذا وجد شغل القلب بشئ او غضب يحل له القضاء احتج اهل الطرد بان العلة الشرعية امارات على الاحكام لا موجبة لان الموجب هو الله تعالى فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف امارا للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لان اماره الشئ ما يكون علامة على وجود ذلك الشئ والجواب

غير كفو من غير رضاها لا ينفذ عندنا خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافا له ( فانه ) اي الصغير ( مؤثر ) في اثبات الولاية في مال الصغير فان الصبا مظنة الهجر دون البكرة ( تأثير الطواف ) مفعول مطلق ( لما يتصل به من الضرورة ) يعني التعليل بالصغر موافق للعلة المنقولة لانه مثل الطواف الذي علل به النبي عليه السلام سقوط النجاسة عن الهرة في قوله الهرة ليست بنجسة فانه من الطوافين فالطواف منشأ للضرورة وهي تعذر صون الاواني عن الهرة والضرورة مؤثرة في اسقاط النجاسة وكذا الصغر منشأ للهجر والمؤثر في اثبات الولاية فكان التعليل بالصغر موافقا لتعليل رسول الله عليه السلام ( دون الاطراد ) يعني الدليل الدال على علية الوصف صلاحه وعدائه لا الاطراد ( وجودا او وجودا وعدمه ) يعني وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه كقوله عليه السلام لا يقضى القاضي وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب وجودا وعدمه فانه اذا وجد شغل القلب بشئ او غضب لم يحل له القضاء واذا لم يوجد شغل القلب بشئ او غضب يحل له القضاء احتج اهل الطرد بان العلة الشرعية امارات على الاحكام لا موجبة لان الموجب هو الله تعالى فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف امارا للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لان اماره الشئ ما يكون علامة على وجود ذلك الشئ والجواب

فمنعنا للصغر وعنده للبكرة والثيب الكبيرة لا يجبر اتفاقا لكن الترخيص مختلف ايضا فمنعنا لفوات وصف الصغر وعنده لفوات البكرة والبكر الكبيرة تجبر عنده لوجود البكرة ولا تجبر عندنا لفوات الصغر والثيب الصغيرة تجبر عندنا لوجود وصف الصغر ( قوله وجودا او وجودا وعدمه ) هذا كله من جعله شرحا لانه مكتوب في نسخ الشرح بالاسود فكان نسخة الشارح التي شرح عليها لم يقع فيها ذلك ويحتمل ان ذلك موجود فيها وكتابتها بالاسود سبق قلم من الناسخ ( قوله كقوله عليه السلام ) لا يقضى القاضي وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب لا بالغضب حتى حل له ان يقضى وهو غضبان ان بعد فراغ قلبه ولم يحل له اذا كان مشغول القلب وهو خال من الغضب واجيب

فجبر الاسلام لانه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ثم ان فخر الاسلام قال في رد ذلك ان الغضب

( قوله لا الاطراد وجودا او وجودا وعدمه ) لم يجعل القسم الثاني اطرادا وانعكاسا فكان ذلك على خلاف ما افاده في التلويح حيث قال احتج ببعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه عليه



عنهم ان قولهم العلة امارات مسام في حق الله تعالى جعلها امارات لا يجابه  
 القديم واما في حقنا فليست كذلك بل هي موجبة لانا مبتلون بنسبة الاحكام  
 الى العلة فاذا وجدت العلة الشرعية وجد حكمها بها لا محالة كما نسبت الاجزئة  
 الى افعالنا ونسب حل البضع الى النكاح والقصاص الى القتل وان كان المقتول  
 ميتا باجله واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز (لان الوجود قديكون اتفاقا)  
 ومجرد الاطراد لا يميز بين الشرط والعلة الا يرى ان من قال لعبدك انت حران  
 كلمت زيدا دار وجود العتق مع الكلام كما دار مع انت حر وهو علة فلا بد  
 من ان يكون مؤثرا (ومن جنسه) اى من جنس الاطراد (التعليل بالنفي)  
 من حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا (لان استقصاء العدم) اى عدم العلة

بان شغل القلب يلزم الغضب فالحكم ثابت بالنص لا بالمعنى فتأمل **قوله**  
 لان الوجود قديكون اتفاقا **قوله** هذا رد على القائل بان الدليل على كون الوصف  
 علة هو الاطراد وحاصله ان مجرد الاطراد لا يدل على العلية لان الوجود  
 عند الوجود قد يكون اتفاقا كوجود ناطقية الانسان عند وجود ناطقية  
 الحمار كما ان العدم عند العدم فيكون باعتبار ان ما علق بعدمه العدم شرط  
 لاعلة لان المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط فكيف يصلح وجود الحكم  
 عند وجود الوصف دليلا على صحة علية الوصف مع هذا الاحتمال **قوله**  
 ومجرد الاطراد لا يميز بين الشرط والعلة لان الحكم كما يدور مع العلة يدور  
 مع الشرط فلا يصلح دليلا على العلية مع احتمال الدوران مع الشرط وان كان  
 الاصل دوران الحكم مع العلة لانسلم دوران الحكم مع الشرط عندما لان  
 عدم الحكم عند عدم الشرط بناء على عدمه الاصلى عندنا لالعدم الشرط  
 لان الاطراد العدم مع العدم او عنده لاله ولا يقال الدوران دليل العلية في العقليات  
 اتفاقا فكذا في الشرعيات لان المثبت في الحقيقة فيهما هو الله تعالى لانا نقول  
 الحقائق العقلية لا تختلف باختلاف الزمان والمكان فيجوز ان يكون الطرد  
 دليلا على العلية فاما الشرعية فبينة على مصالح العباد فيجوز ان يختلف باختلاف  
 الزمان واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها بقى شئ وهو ان مجرد  
 الاحتمال لا ينافى ظن العلية وجواز العمل به لان الظن كاف **قوله** التعليل  
 بالنفي **قوله** اى لاثبات علية الوصف **قوله** من حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا  
 يعنى على العلية بل هذا ابعد من الاطراد في عدم صحة الاحتجاج به لان استقصاء  
 عدم الوصف وتبعه من غير اطلاع على وجود علة اخرى لا يمنع الوجود  
 من وجه لجواز وجود وصف آخر غيره فيثبت الحكم به لان عدم الاطلاع

معلول بشغل القلب وقط  
 لا يوجد غضب بلا شغل  
 فلا يحل القضاء الا بعد  
 سكونه (قوله) ومجرد  
 الاطراد لا يميز الخ) هذا  
 دليل آخر لردهم غير  
 ما ذكر المصنف كما لا يخفى  
 ثم ان المصنف قال في الشرح  
 فان قالوا سلمنا ان الوجود  
 عند الوجود قد يكون  
 اتفاقا لكن لما عدم عند  
 عدمه علم ان الوجود عنده  
 ما كان اتفاقا فكان دليلا  
 على انه علة فلنا العدم عنده  
 لا يدل على العلية لانه  
 يزاحمه الشرط انتهى  
 فيجوز حمل كلام الشارح  
 ايضا على دفع ذلك فتدبر

وجودا ويسمى الطرد  
 وبعضهم وجودا وعندما  
 ويسمى الطرد والعكس  
 (قوله) لم يكن بد من التمييز  
 اى بين العلة وغيرها  
 كما يشار كما في المدارية  
 (قوله) التعليل بالنفي  
 المفهوم من كلام القوم  
 انه عبارة عن تعليل عدم  
 الحكم بعدم علة وجدت له  
 فهذا لا يصح الا ان يكون  
 العلة متحدة وهى التى  
 سببها المصنف سببا معيناً

فحينئذ يكون انتفاءؤها علة لانتفاء معلولها وهو الحكم



(قوله وكونه غير مال ﴿٧٩٥﴾ لا يمنع الخ) وقد قال الشافعي انه ليس بمال كالحدود فكما

لا يستعد الحدود بالنساء  
فكذلك النكاح (قوله لانه  
لم يوجد عليه المسلمون)  
اي لم يعملوا خيلهم وركابهم  
في تحصيله من وجف  
الفرس او البعير عدوا جيفا  
واوجفه صاحبه الجحافا كذا  
في المغرب (قوله لان قهر  
الماء يمنع الخ) كذا في النسخ  
والصواب قهر الماء كما في  
سائر الكتب (قوله هو  
الحكم بالثبوت الخ) اي  
ثبوت امر واللام عوض  
عنه والضمير في انه عائد عليه  
(قوله وفي هذا التعريف  
بحث الخ) فيه ما فيه لان  
كلام القوم على انه فعل  
المستدل الا يرى ان صاحب  
الكشف رحمه الله اورد  
له اربعة حدود كلها على  
ذلك وفي المصباح المنير  
يقال استصحبت الحال  
اذا تمسك بما كان ثابتا  
وغاية مقاله صحة اطلاقه  
على الدليل ايضا ولعله على  
ان يراد به الحاصل بالمصدر  
(قوله يعني طلب  
العلة فانتهى الى عدمها)  
اراد الطلب لعلة الحكم  
عند تعليل عدمه والانتهاه  
الى عدم علة الحكم ليكون  
عدمها علة لعدمه (قوله

واضافة الاستقصاء الى العدم بادنى ملابسة يعنى طلب العلة فانتهى الى عدمها  
(لا يمنع الوجود) اي وجود علة اخرى (من وجه آخر) لان العدم لا يكون  
اعلى حالا من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف آخر يثبت الحكم  
به لما ثبت ان الحكم قد يثبت بعلة شتى فكيف يمنع العدم والتعليل بالنفي  
(كقول الشافعي رحمه الله في النكاح) اي في انه لا يثبت (بشهادة النساء مع  
الرجال انه ليس بمال) وكونه غير مال لا يمنع قيام وصف آخر له اثر في اثباته  
بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات  
لانه لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط بالشبهة لبطل كما في  
الحدود ويثبت بالهزل والاكرام فيكون النكاح اسهل ثبوتا من المسال فلما ثبت  
النكاح بما لم يثبت به المسال فلان ثبت بما يثبت به المسال اولى (الا ان يكون  
السبب معينا) استثناء من اعم الاحوال تقديره ومن جنس الاطراد التعليل  
بالنفي في جميع الاحوال الا في حال كون سبب الحكم المتنازع فيه معينا لا يكون  
له سبب آخر غيره فيصح الاستدلال وهو في الحقيقة جواب عما يقال اتم قد علمتم  
بالنفي في مواضع (كقول محمد في ولد الغصب انه لم يضمن لانه لم يغصب) بيانه  
ان سبب وجوب الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم  
وجوب الضمان لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب ومنها قول محمد ايضا  
في المستخرج من البحر كالمؤاؤ والعنبر انه لا خص في ذلك لانه لم يوجد عليه  
المسلمون يعني انما يجب الخمس فيما اذا كان في ايدي الكفار وانتقل الى  
المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قهر البحر لم يكن في ايدي الكفار لان  
قهر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة فلا يكون فيه الخمس (والاحتجاج)  
اي من جنس الاطراد الاحتجاج (باستصحاب الحال) وقيل هو الحكم بالثبوت  
في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وفي هذا التعريف بحث

لا يدل على عدم الوجود لجواز القصور على ان العدم ليس بشئ يصلح  
علة الاكرام ﴿قوله﴾ والاحتجاج باستصحاب الحال وهو بعد من التعليل بالنفي  
في عدم صحة الاحتجاج به اذ التعليل بالنفي قد يصلح حجة وذلك فيما اتحدت العلة  
بخلاف الاستصحاب فانه لا يكون دليلا لاثبات الحكم اصلا فانما يكون دليلا  
للدفع وابقاء لما كان على ما كان (قوله وفي هذا التعريف بحث الخ) حاصله ان هذا  
التعريف فيه تسامح حيث اطلق العلة واراد المعلول وهذا وان كان مجازا  
وهو لا يدخل التعريفات محتمل لوجود القرينة وهي العرف والاصطلاح  
على ان هذا ليس بتعريف حقيقي بل تعريف اصطلاحى واستعمال المجاز

لانه لم يوجد عليه المسلمون) قال في المغرب وقوله وما اوجف عليه اي عملوا خيلهم وركابهم في تحصيله



(قوله وقيل هو ابقاء ما كان الخ) برد عليه ايضا ما اورده على ٧٩٦ التعريف الاول وقد عرفت حاله

(قوله لان المستدل الخ) يناقض ما تقدم من ان الاستصحاب ليس بفعل المجتهد وكذا قوله فيما سيجي عند قول المصنف كاستصحاب حال البقاء على ذلك ثم ان قوله يجعل الحكم الخ اشارة الى انه يتمدى الى اثنين قال في الكشف الاستصحاب طاب الصحبة ويقال استصحابه الكتاب وغيره (قوله وهو ليس بحجة عندنا) يعني حجة ملزمة كما يظهر (قوله كما ثبت الشرائع لو قال كما بقيت كافي الشرح الاكمل لكان اولي

(قوله فاضافته الى الحال اضافة المصدر الى المفعول) اقول يقال استصحب الكتاب وغيره وكل شيء لازم شيئا فقد استصحبه كذا نقل فالمستدل ان جعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال جاز ان يقال ان الحكم استصحب الحال بمعنى جعل الحال مصاحبا له فيكون اضافة الاستصحاب الى الحال

لان الحكم بالثبوت في الزمان الثاني هو فعل المجتهد وهو علة توجب الاستصحاب لانفس الاستصحاب لان الاستصحاب هو الدليل الذي يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان وانما سمي هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافته الى الحال اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا استدلال الشافعي رحمه الله على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت له ما يعارضه قطعاً يبقى الحكم بذلك الدليل كما ثبتت الشرائع بعد وفاته عليه السلام اجاب المصنف عنه بقوله (لان المنبث ليس بمبق) يعني ان الدليل الموجب لوجود حكم في الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض آخر مفتقر الى علة اخرى ولو كان البقاء

في التعريفات الاصطلاحيات غير مضر لان السلف لم يلتزموا ببيان الحقائق في التعريفات اعدم احتياجهم الى ذلك وانما التزموا ببيان الضوابط التي يحتاج اليها في الفقه فلذلك لم يبالوا بذلك بخلاف اهل المنطق فانهم التزموا في التعريفات بيان الحقائق فيكون المجاز في التعريف مضرًا عندهم فافهم (قوله وهو ليس بحجة عندنا فافهم) اعلم ان العلماء اتفقوا على وجوب العمل باستصحاب حكم عقلي ووجوبه وامتناعه او حسنه او قبحه بالعقل كوجوب الايمان وحسنه وحرمة الكفر وقبحه او باستصحاب حكم بالعقل ثبت تأييده او توقيته نصا او ثبت مطلقا وبقي بعد وفاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واتفقوا ايضا على ان استصحاب حكم لدليل مطلق غير متعرض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل بذل الجهر في طلب الدليل المزيل لان الجهل بالدليل المزيل بالتقصير في الطلب ليس بحجة وانما الخلاف في الاستصحاب اذ بذل المجتهد جهده في طلب الدليل على بقاء حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في عدم ذلك الحكم وزواله لعدم وجدان الدليل المزيل له بعد استفراغ الوسع في طلبه واحتمال قيام دليل من حيث لا يشعر به فقال بعض اصحاب الشافعي كالمزني والسيرافي وابن شريح والغزالي وغيرهم والشيخ ابو منصور من اصحابنا ومن تابعه من مشايخ سمرقند انه حجة ملزمة في الشرعيات ونقل ذلك عن الشافعي وقال كثير من اصحابنا وبعض الشافعية وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة لانبات امر لم يكن ولا لبقاء ما كان على ما كان وقال القاضي ابوزيد والسبحال وصدور الامم ومن تابعهم انه ليس بحجة لانبات حكم مبتدأ والالزام فيجب العمل به في حق نفسه ولا يصح الاحتجاج به على غيره (قوله يعني ان الدليل الموجب) لوجود الحكم شرعا ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض مفتقر الى علة لان بقاء الشيء معنى موجود في نفسه

(زائد)

على الاول اضافة الى الفاعل وعلى الثاني اضافة الى المفعول



(قوله لتقرر الادلة الموجبة  
يدنى ان يقال الموجب  
بدون تاء صفة لتقرر الادلة  
(قوله اعلم انه لا خلاف  
الح) قال الواوئغى ثم  
لا خلاف ان استصحاب  
حكم عقلى وهو كل حكم  
عرف وجوبه او امتناعه  
وحسنه او قبحه بمجرد  
العقل او استصحاب حكم  
شرعى ثبت تأييده او نوقيته  
نصا او ثبت مطلقا وبقى  
بعد وفاة النبي صلى الله  
عليه وسلم واجب العمل به  
لقيام دليل البقاء  
وعدم الدليل المزيل ولا  
خلاف فى ان استصحاب  
حكم ثبت بدليل مطلق  
غير متعرض للزوال  
والبقاء ليس بحجة قبل  
الاجتهاد فى طلب الدليل  
المزيل لافى حق غيره  
ولا فى حق نفسه اذا كان  
متمكنا عن الطلب و اراد  
بعدم كونه غير ملزم  
وبعدم كونه حجة فى حق  
نفسه كونه غير واقع ثم  
نبه على ان محل الخلاف  
ما اذا كان ثابتا بدليل مطلق  
وقد طالب المجتهد الدليل  
المزيل بقدر وسعه فلم

عين الوجود لما انفك البقاء عنه والجواب عن الشرائح ان البقاء فيما بعد  
الرسول عليه السلام لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها  
لكونه عليه السلام خاتم النبيين بنص القرآن ( وذلك ) اى الاستدلال  
بالاستصحاب انما يتحقق ( فى كل حكم عرف وجوبه ) اى ثبوته ( بدليله ثم وقع  
الشك فى زواله ) اى زوال الحكم لعدم وجدان المزيل اعلم انه لا خلاف  
فى عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل التأمل والاجتهاد فى المزيل وانما الخلاف  
فى استصحاب حكم الحال لعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد ( فكان  
استصحاب المستدل ) اى جعله ( حال البقاء على ذلك ) اى على الثبوت مصاحبا  
للحكم ( موجبا ) اى دايلا ملزما ( عند الشافعى وعندنا لا يكون حجة موجبة )  
اى ملزمة على الخصم ( ولكنها حجة دافعة ) لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف  
تظهر فى مسائل منها ما ذكر المصنف بقوله ( حتى قلنا فى الشقص اذا بيع  
من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما ) اى فى  
السهم الذى ( فى يده ) وقال ليس لك فيه ملك وانما هو فى يدك بالاطارة ( ان  
القول قوله ) يعنى القول للمشتري ( ولا يجب ) اى لا يثبت للشفيع ( الشفعة  
الابينة ) اى باقامة البينة على ملك ما فى يده لان الشفيع يمسك بالأصل وان  
اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع لا للالزام ( وقال الشافعى رحمه الله

زائد عن وجود ذلك الشيء لان الشيء فى اول الحالة يوصف بالوجود ولا يوصف  
بالبقاء فانه يصح ان يقال وجدت لم يبق فلو كان بقاؤه عين وجوده لما انفك  
عن البقاء فى الزمان الاول واذا ثبت ان البقاء معنى آخر وراء الوجود لاقيام  
له بنفسه صار كسائر الصفات فكان بمنزلة الاعراض التى تحدث فى الشيء بعد  
وجوده كالبياض والسواد من غير انضمام دليل آخر عليه علة لوجود غيره  
من الاعراض التى تقوم به فلا يصلح ان يكون نفس وجود الحكم علة لبقائه  
فالدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه فيفتقر الى علة اخرى هذا ما قالوه والحق  
ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله اى ليس معنى زائدا على وجود الشيء  
حقيقيا بل اعتباريا هو استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثانى اعنى كون  
الشيء مستمر الوجود فيه ومعنى قولهم وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر  
وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى ( قوله والجواب عن الشرائح ان البقاء  
فيها بعد الرسول عليه السلام لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال  
النسخ فيها ) فالبقاء فيها بدليل يوجب البقاء بخلاف الشرائح فى حياته فانه  
يجوز نسخها ( قوله وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع لا للالزام )

يظهر ( قوله ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم ) ليس قوله لالزام الخصم صفة لحجة لان المفروض



تجب بغير بينة) لانه يصلح للدفع والالزام عنده وضع الشيخ المسئلة في بيع الشقص ليحقق خلاف الشافعي رحمه الله في استحباب الحال لانه لايقول بالشفعة في الجوار ومنها رجل قال لعبد ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فضى اليوم ثم اختلفا فالقول قول المولى عندنا ولا يعتق العبد لان العبد متمسك باستحباب الحال لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعي القول قول العبد لانه يصلح للالزام فان قلت اذا طلب المجتهد المنزل ولم يظفر به يحصل غلبة الظن بالاجتهاد والدليل الظني حجة تصلح للالزام قلت لانسلم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما قام الدليل القطعي على اعتباره ولم يوجد هنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري (والاحتجاج بتعارض الاشياء) وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق به المتنازع فيه (كقول زفر رحمه الله في) غسل (المرافق) انه ليس بفرض (ان من الغايات ما يدخل في المغيا) كقولهم حفظت القرآن من اوله الى آخره (ومنها ما لا يدخل) كقوله تعالى فظفرت الى ميسرة (فلا تدخل) المرافق في وجوب الغسل (بالشك وهذا عمل بغير دليل) يعني هذا الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بين العلم والجهل فباي دليل يثبت هذا الحادث فان

(قوله ثم اختلفا) بان قال المولى دخلت الدار اليوم وقال العبد لم ادخل (قوله وانما المعتبر ما قام الدليل القطعي على اعتباره) كالقياس وخبر الواحد ثم الظاهر ما قام الدليل القطعي او الظني ليلتئم مع قوله ولم يوجد ههنا دليل قطعي ولا ظني الا ان يكون مبنى قوله ولا ظني مجرد قصد المبالغة

لقائل ان يقول كلامنا في الاستحباب لافي الظاهر اى ظاهر كان فليس له هذه المسئلة اتصال بالمبحث الا بمشابهة كون الاستحباب ظاهرا وذلك بعيد ويمكن ان يجاب بان الاستحباب على ما فسر المصنف بقوله وذلك في كل حكم الخ يحتمل معنيين احدهما كل حكم عرف وجوده في الماضي ثم وقع الشك في زواله في الحال وهذا المعنى لا اتصال للمسئلة بما نحن فيه والثاني كل حكم عرف وجوبه بدليل في الحال ووقع الشك في زواله في الماضي وعلى هذا له اتصال بالمبحث **قوله** فلا تدخل المرافق في وجوب الغسل بالشك اذ ليس احد الشيين باولى من الاخر ولك ان تقول ينبغي ان يرجح شبه ما يدخل للخروج عن العهدة بيقين او تقول اذا تعارض الشبهان تساقطا وبقي العمل به لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ادارا الماء على مرافقه اوبقى مجملا فينبهه بفعله وسيأتي الجواب عنه **قوله** لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث الخ لك ان تقول دليل الشك تعارض الاشتباه ودليل التعارض دخول بعض بعضها وعدم دخول البعض فثبت دليل الشك فيكون دليلا على عدم الدخول كما قال زفر والوجه ان يقال الاحتجاج بتعارض الاشتباه عمل بلا دليل لان الشك امر

انها ليست بحجة ملزمة له وانما لاه داخله على مفعول دافعة لتقوية مثلها في هند دافعة لضرر دعد (قوله كالظن الحاصل بالتحري) بخلاف الظن الحاصل بالقياس او خبر الواحد



(قوله ومن شرط التعارض اتحاد المحل) فلا يكون الدخول في محل وعدم الدخول في محل آخر تعارضا فيه فلا يصلح سببا للشك (قوله ٧٩٩) بخلاف سؤر الحمار لان تعارض الدليلين ثبت في نفس

السؤر) احدهما يوجب نجاسته والآخر يوجب طهارته فيصلح للشك عند تعارض الترجيح وليس كذلك ههنا (قوله) ولان غاية ما في الباب ان تعارض الاشياء الخ) هذا دليل آخر لكون الاحتجاج المذكور فاسدا وليس من النظر كما يتبادر

قال دليله تعارض الاشياء قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد له من مثبت فان قال هو دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا هل تعلم ان المتنازع فيه من اى قبيل فان قال أعلم نفي الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا أعلم فقد اقر بالجهل وعدم الدليل معه وفي بعض الشروح ما دخل دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون تعارضا في المرافق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول فيه ومن شرط التعارض اتحاد المحل كما في سؤر الحمار لان تعارض الدليلين ثبت في نفس السؤر وفيه نظر لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح ولان غاية ما في الباب ان تعارض الاشياء يحدث الشك لكن اثره في التوقف لافي الميسل الى احدهما بلا ترجيح ولقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما لان وجوب الفصل قطعا مع وجود الشك لا يتصور

(قوله وان قال لا أعلم

فقد اقر بالجهل)

اقول لا يخفى على من له

دراية في اساليب الكلام

ان قوله لا أعلم انما وقع

جوابا لهل تعلم ان المتنازع

فيه من اى قبيل فيكون

حاصله لا أعلم ان المتنازع

فيه من اى قبيل وحاصل

هذا لا أعلم اهو من هذا

القبيل او من ذلك القبيل

وهذا من قائله اقرار

بالشك الذي مرانه حادث

بين العلم والجهل فكيف

يكون اقرارا بالجهل الا ان

يقال لانسلم انه من قائله

اقرار بالشك لان محصله

لا أعلم واحدا منهما وهذا

حادث بعد المعلول وما هو كذلك لا يصلح علة بالشك وليس بعلة فلا يثبت عدم الدخول بدون علة اما كون الحادث بعد المعلول لا يكون علة له فبالضرورة واما بيان الصغرى فلان المعلول فيما نحن فيه عدم دخول الغاية والشك انما يحدث من دخول البعض وعدمه فالمعلول اذا بعض علة الشك فلا يصلح الشك صلة له لثلا يلزم تقدم المعلول على علة (قوله وفي بعض الشروح) لفظه هكذا الشك امر حادث لا بد له من سبب وما قاله زفر لا يصلح سببا لان ما دخل دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارضا في المرافق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول فيه ومن شرط التعارض اتحاد المحل فلا يكون الدخول وعدمه تعارضا فلا يصلح سببا للشك والمراد من التعارض هنا ليس التعارض المصطلح وهو تقابل الحجيتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما مع اتحاد المحل لاختلاف المحل هنا (قوله ولقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما) اى احد الشبهين وهو عدم الدخول لثلا يلزم الترجيح بلا مرجح الخ ولك ان تقول العمل بالاصل وهو البراءة الاصلية لا يخلو اما ان يكون بعد قطع النظر عن الاصل لتعارضهما وتساقطهما اولا فان كان الاول فينبغي ان يقول زفر بالدخول لثبوت ذلك بفعله عليه الصلاة والسلام كما قال به علماءنا وان كان الثاني فان ترجح شبه عدم الدخول بالبراءة الاصلية فينبغي ان يرجح شبه الدخول للخروج عن العهدة

اقرار بالجهل قطعا نعم لو قال انا اشك في انه من هذا القبيل او من ذلك القبيل او قال هو من هذا القبيل او من

ذلك القبيل لكان اقرارا بالشك بغير شك (قوله ولان غاية ما في الباب الخ) دليل ثان على فساد الاحتجاج الذي

جمعه المصنف عملا بلا دليل ووضح مما سيورد قريبا على هذا الدليل ان يقال انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما



(قوله لانه ان جعل نفس المس مقبسا عليه لزم قياس المس على المس) اي مس الذكر على مس الذكر فيكون قياس شيء على نفسه وينعدم الاصل الذي يلحق به الفرع (قوله وان جعل مع وصف آخر وهو قوله يبول لا يوجد ذلك في الفرع) وانت خير بان مؤدى هذا الشق ليس كون ذلك قياسا ﴿٨٠٠﴾ بلا مقبس عليه فكان ينبغي ان التقصير

في تعليقه على الشق الاول ويتمرض لابطال هذا الشق بوجه آخر كافي الكشف فتدبر

فيتنفي وجوب الغسل قطعا (والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف) اي من جنس الاطراد الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف آخر اليه (يقع به) اي بذلك الوصف (الفرق بين الاصل والفرع) يعني لا يوجد ذلك الوصف في الفرع (كقولهم) اي قول بعض اصحاب الشافعي (في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول) وهذا فاسد لانه لانه لا يقيس عليه لانه ان جعل نفس المس مقبسا عليه لزم قياس المس على المس وان جعل مع وصف آخر وهو قوله يبول لا يوجد ذلك في الفرع (والاحتجاج بالوصف المختلف فيه) وهو ان تقيس صورة على اخرى وتجعل الجامع وصفا مختلفا في كونه علة للحكم (كقولهم في الكتابة

بلا ترجيح لانه اذا وقع الشك بين الدخول وعدمه ووجوب الغسل وعدمه فالاصل عدمهما (قوله والاحتجاج بما لا يستقل الخ) اقول من احتج به فاما احتج به بزعم انه مستقل تقع بالتسوية بين الاصل والفرع اذ لو علم انه لا يستقل الا مع الوصف

ببقيين فصل التعارض وقد يقال ان البراءة الاصلية عمل بالاصل بعد اهدار الاصلين وفعله عليه السلام لا يدل على الفرضية لاحتمال ان يكون فعله عليه السلام ذلك من باب اصالة التحجيل المنسوب اليه ولا اجمال في الآية لانه لا ينطبق عليها حد المجمع بقي هنا شيء وهو ان هذا مخالف لقول العلماء ان زفر انما قال بعدم دخول المرافق في الغسل قياسا على شبه عدم دخول الغاية تحت المعيا فتأمله ﴿قوله والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف﴾ اعلم ان زفر لا يقول بعدم دخول الغاية دائما بل الغاية المذكورة هنا لا تدخل واستدلالهم له في الفروع بان الغاية لا تدخل ليس مطلقا كما يفهم منه لان اللام للعهد الذكرى وقوله كالليل في الصوم تنظير لاقياس لعدم الجامع قبله والاولى ان يعكس هذه الترجمة ويقال الاحتجاج بوصف قارن بين المقيس والمقيس عليه مستقل في اثبات الحكم اذا ضم الى وصف آخر لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم وهو المتنازع فيه وجعل المجموع علة لان الاحتجاج في الحقيقة انما هو بالوصف المستقل لا بغيره وان ضم اليه ذلك الغير ﴿قوله كما اذا مسه وهو يبول﴾ استدلل بقوله وهو يبول بضمه الى مسه وهو لا يستقل بالعلية فهذا القياس لا يتم الا بزيادة وصف في الاصل يقع به الفرق بين الاصل والفرع وبه يثبت الحكم في الاصل لوجوده فيه واستقلاله بالعلية وهو غير متحقق في الفرع فلا يكون الوصف المؤثر مشتركا بين الاصل والفرع فيبطل القياس ﴿قوله والاحتجاج بالوصف المختلف فيه﴾ بين الخصمين بان يدعى احدهما عليه للحكم

الامر الذي في الاصل لم يعمل به في الاصل مع الوصف الامر الذي يقع به الفرع فتفوت به التسوية المطلوبة بينهما فان قلت كيف تمثيل المصنف لذلك بما ذكره ومن المعلوم ان مس الفرج لا يستقل بدون البول ولا به اما الاول فلان مسه مس بعضه بصنعه منه واما الثاني فلان البول كاف في اسناد ثبوت الحكم اليه ومس الفرج غير صالح له لما عرفت

قلت تمثله بما ذكر على تقدير تسليم ان مس الفرج يستقل مع البول في اثباته فنحن نقول اذا (المتنازع) احتج علينا بما ذكر في التمثيل ان جعل نفس المس مقبسا عليه لزم قياس المس على المس وان جعل مع البول مقبسا عليه فلان مسه ان معه مستقل في اثبات الحكم واثبتنا ذلك فالبول المنضم اليه غير موجود في الفرع



( قوله لان الكتابة لاتمتنع جواز الاعتاق من التكفير عندنا ) مالم يؤدشياً من بدل الكتابة ( قوله اذلا اثر للنقصان )  
من السبعة الخ ) وعدم جواز ﴿ ٨٠١ ﴾ الصلاة بما دون الآية لانه لا ينطلق عليه اسم القرآن

( قوله متفرقة او متوالية )

لفظ الماخص على مانقه  
صاحب الكشف متوالية  
فان لم يحسن فتفرقة ولا  
يذهب عليك ان في عبارة  
الشارح تغييرا مفسدا لمانها  
لا تفيد ما افاده ( قوله  
وقال بعضهم ) الضمير ليس  
الى اصحاب الظواهر  
كما يتبادر الى الوهم وقد عبر  
صاحب الكشف عن  
هؤلاء القائلين باهل العلم  
( قوله لا في الانبات و  
لا في النفي ) صورة الانبات  
ليست بداخلة فيها هو محل  
التزاع وانما ذكره  
استطرادا واطارة الى ان  
حكهما واحد من غير  
فرق وفيه من التأكيد  
ملا ينحني

الحالة ) في انها باطلة ( انه عقد لا يمنع من التكفير ) اى من جواز التكفير بالاعتاق  
( فكان فاسدا كالكتابة بالحر ) وهذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه  
اختلافا ظاهرا لان الكتابة لاتمتنع جواز الاعتاق من التكفير عندنا حالة كانت  
او مؤجلة فلم يكن عدم المنع من التكفير دليلا على فساد الكتابة فيلزم عليه  
اقامة الدليل على ان الصحيح منها مانع من جواز الاعتاق ليصح الاستدلال  
بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل كان فاسدا ( والاحتجاج  
بما لا يشك في فساده ) بحيث لا ينحني على احد من اهل الفطامة ( كقولهم )  
اى كقول بعض الشافعي رحمه الله في منع جواز الصلاة بثلاث آيات ( الثلاث  
ناقص العدد عن سبعة ) يريد بها الفاتحة ( فلا يتأدى به الصلاة كما دون الآية )  
اى كما لا يجوز بما دون الآية وهذا ظاهر الفساد اذلا اثر للنقصان من السبعة  
في عدم جواز الصلاة ذكر في المنخص ان قراءة الفاتحة ركن حتى ان من عجز  
عنها يقرأ سبع آيات من القرآن متفرقة او متوالية فان عجز عنها يسبح ويهمل  
بقدر الفاتحة قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات ضلال وزلة في الدين  
ومنع عن سبيل الرشاد للمستدين وهذا غير منقول من السلف بل احدث  
من كان من طريق الفقهاء بعيدين ( والاحتجاج بلا دليل ) لاختلاف في انه يطلب  
الدليل بمن قال حكم الله في هذه الحادثة كذا ولا يطلب بمن قال لا اعلم حكم الله  
في هذه الحادثة واما النافي للحكم كمن قال ليس على الصبي والمجنون زكاة فهمل  
عليه دليل ام لا قال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد النفي بل يكفي التمسك  
بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافي  
في العقليات فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في الانبات ولا في النفي تمسك  
اصحاب الظواهر بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الآية فانه تعالى  
علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل واحتج من خصص العقليات

( قوله والاحتجاج بلا

دليل ) المفهوم من سياق  
عبارات القوم ان  
المراد به الاحتجاج  
بقولهم لا طيل بحذف  
خبر لا وطريقتهم  
في الاحتجاج به قولهم  
لا دليل على ثبوته فيجب  
نفيه وليس الاحتجاج به

المتنازع فيه وينكرها الآخر ( قوله بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى  
محرما الآية ) العادة انه اذا كان الاستدلال على المطلوب يتوقف على تمام التعليل  
السمعي وهو محفوظ معروف يذكر اوله ويقال الآية او الحديث او البيت  
اختصارا بالنصب على اضمحار امر وهو الوجه الظاهر لتبادره ويجوز رفعه  
بتقدير مبتدأ او خبر اى المتلو او جره على تقدير الى آخر الآية ( قوله فانه  
تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل ) لانتفاء الحرمة عن غير الاشياء

فاسدا على الاطلاق وانما ( ٥١ ) ( شرح المنار ) فسادا اذا كان من غير الشارح لان اثبات الحكم لا يجوز  
الا بدليل فكذا ففيه وما نحن فيه لا يصلح ان يكون دليلا فايته عدم وجدان الشخص الدليل وهو لا يصلح دليلا على



( قوله واما في الشرهيات قدعى الاثبات كوجوب شئ \* ٨٠٢ \* وندبه مدعى حكما ) يعنى فيطالب

بان مدعى النفي والاثبات في العقليات يدعى حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد في الدار زيد ليس في الدار واما في الشرعيات قدعى الاثبات كوجوب شئ وندبه مدعى حكما شرعيا واما النافي فينكر وجود الوجوب ويدعى انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعى فكيف يطالب بالدليل واحج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانتهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عليه السلام بطلب الحججة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فان قلت لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة اذلا واسطة بين الاثبات والنفي قلت قوله لا دليل انما يكون دليلا على النفي اذا كان

بالدليل ( قوله وذلك ليس بحكم شرعى الخ ) هو ممنوع لان الحكم الشرعى نوعان اثبات ونفي الا يرى الى قوله عليه الصلاة والسلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول وقوله لا زكاة في الابل العلوقة كذا في شرح المصنف ( قوله على النفي والاثبات جميعا ) يعنى نفي دخول المسلمين الجنة واثبات دخول اليهود والنصارى فيها ( قوله قلت قوله لا دليل انما يكون دليلا على النفي اذا كان النافي طالما بجميع الأدلة ) ولهذا

صح هذا النوع من الاحتجاج من صاحب الشرع بقوله

على عدم الدليل في نفس الامر لاحتمال عدم اطلاعه عليه بخلاف الشارع وهو النبي عليه الصلاة والسلام فانه منه حجة لانه هو الشارع للاحكام الواضح للدليل فان اخبر بعدم الدليل دل اخبازه على عدمه في نفس الامر لو وجوب عصمته عن الخطأ ووجوب اطلاعه على جميع الأدلة بخلاف غيره وبهذا يظهر

المذكورة في الآية ( قوله بان مدعى النفي والاثبات في العقليات ) المقام مقام الاضمار ( قوله يدعى حقيقة الوجود والعدم ) اى فيطالب بالدليل ( قوله امر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بطلب الحججة والبرهان على النفي والاثبات جميعا ) يعنى ان الله تعالى اخبر عن اليهود والنصارى الذين تقوا دخول المسلمين الجنة واثبتوا دخولهم ثم امر نبيه ان يطلب البرهان على ذلك \* ولقائل ان يقول فيه بحث لان النفي الذى لا يحتاج فيه الى دليل عند من قال به هو نفي حكم الله تعالى في الحادثة بان يدعى نفي الحكم مذهبها ويدعو غيره اليه لان النفي الذى هو حكم سلبى كعدم الجواز وعدم الدخول وليس النفي في الآية من ذلك بل من الثانى فلا يكون الدليل مطابقا للمدعى على انه يجوز ان يكون طلب البرهان على الثبوت وحده لاعليه وعلى النفي لا يقال معنى لن يدخل الجنة لن يحكم الله بدخول الجنة الا لمن كان هودا لان ذلك عدول عن الظاهر في مقام الاستدلال فتأمل ( قوله قلت قوله لا دليل الخ ) غاية عدم وجدان الدليل على الحكم وهو لا يصلح دليلا على عدم الدليل في نفس الامر اذلا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود في نفس الامر لجواز وجوده فيه \* فان قلت لو لم يكن الدليل حجة لما استعمل الشارع بقوله قل لا احد فيما اوحى الى محرما الاية كما مر \* قلت انما صح ذلك من الشارع لكونه هو العالم بكل شئ فيكون ذلك منه بانتفاء الدليل لاجهلا به بخلاف البشر فان ذلك يكون منه جهلا بالدليل لاعلماء بانتفائه لجزءه وتصوره عن الاحاطة بجميع الاشياء لقوله تعالى وما او تيم من العلم الا قليلا قبل التحقيق فيه ان يقال للنافي كقولك لا دليل عن علم اولا فان كان الاول فبالضرورة والاستدلال فان كان الاول شاركه جميع الناس لعدم اختصاص الضرورى باحد وان كان الثانى فقد ظهر انه نفي للحكم بدليل فلا بد من بيانه وان كان لاعن علم فقد نهى عن ذلك بقوله تعالى وان تقولوا على الله

الجواب عما تمسك به اصحاب الظواهر من الآية الا ترى سوقها في الشرح لان احتجاجة صلى الله عليه ( ما )

وسلم بالدليل صحيح وقياس غيره عليه في صحة الاحتجاج به غير صحيح لما عرفت من الفرق بينه صلى الله عليه وسلم وبين غيره



قل لا اجد فيها وحى الى محر ما لانه هو الشارع فشهاده بعدم الدليل الموجب دليل قاطع على عدم الحرمة كذا  
في شرح المصنف وفيه تلميح ﴿ ٨٠٣ ﴾ الى الجواب عن استدلال اصحاب الظواهر بالآية المذكورة كما سبق

( قوله قلت وما بال الخ )  
اقول كاني بك تظن ان  
اباحنيفة رضى الله عنه قاس  
العنبر على المسك قياسا  
فاسدا كما قاس بعض الشافعية  
السفرجل على التفاح  
لفوات ما اشترط في القياس  
من كون الحكم المعدى  
ثابتا بالنص لا بالقياس  
وهذا ظن فاسدان بعض  
الشافعية بعد ما قاس  
السفرجل على التفاح في  
حكم لم يثبت فيه بالنص  
قاس التفاح على الخنطة  
في حكم ثبت فيها بالنص  
فكان قياسه الاول فاسدا  
لفوات ذلك واما ابو حنيفة  
رضى الله عنه فانه قاس  
العنبر على المسك قياسا  
صحيحا لما مر من انه لم يوجد  
عليه المسلمون ولو قاسه  
على الماء بتلك العلة لصح  
لاستوائهما فيها لكنه  
اقتصصر على المسك اقتصارا  
منه على احد الاصلين ثم  
لما كانت في الاصل الذي  
اقتصر عليه منزلة الفرع  
والآخر منزلة اصله فقاسه

الثاني عالما بجميع الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل لاعلم  
بانتفاء الدليل فان قلت قد قال ابو حنيفة لاختص في العنبر لانه لم يرد به الاثر  
وهذا احتجاج بلا دليل قلت لم يكتب بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك  
حيث قال محمد حاكيا عن ابي حنيفة لاختص في العنبر فان قلت لم قال لانه بمنزلة  
السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء ولا خمس  
في الماء هذا اشارة الى معنى مؤثر يعنى القياس ان لا يجب الخمس فيه لانه انما  
يجب فيما كان اصله في يد العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة وانما وجب في بعض  
الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس فترك على اصل القياس وهو عدم  
وجوب الخمس (وجملة ما يعلل له) اى جميع ما يقع التعليل لاجله (اربعة)  
اقسام لما فرغ من بيان شرط القياس وركنه شرع في بيان حكمه الاول  
(اثبات الموجب) بكسر الجيم اى العلة (او وصفه و) الثاني (اثبات الشرط)  
اى شرط الحكم (او وصفه و) الثالث (اثبات الحكم او وصفه كالجسدية لحرمة  
النساء) هذا مثال لاثبات الموجب يعنى الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع

ما لا تعلمون ( قوله فان قلت قال ابو حنيفة لاختص في العنبر لانه لم يرد به الاثر )  
ولا شك ان هذا هو عين الاحتجاج بلا دليل وحاصله انه نقض اجمالى فانه  
لما قال لا دليل نفي الدليل فكيف يكون دليلا ورد عليه قول ابي حنيفة في العنبر انه  
لا خمس فيه لانه لم يرد فيه اثر وتقرير الجواب انه لم يقتصر على الاستدلال بالنفي  
على ما ذكر انه بمنزلة الشركة ومعناه ان عدم الخمس فيه ليس لعدم الاثر لان  
القياس يقتضى العدم ولم يرد اثر يترك به القياس فيجب العمل بالقياس وهو  
انه لم يشرع الخمس الا في الغنمة ولم يوجد ( قوله قلت وما بال الخ ) هذا  
سؤال محمد لابن حنيفة ايضا وقوله قال هو قول ابي حنيفة جوابا عن سؤال محمد  
( قوله قال ) هذا قول ابي حنيفة جوابا لسؤال محمد ( قوله هذا ) اى قول  
محمد لابن حنيفة يعنى قال محمد له لم لم يكن في العنبر الخمس ( قوله انما يجب  
فيما كان اصله في يد العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة ) والمستخرج من البحر  
لم يكن في يد العدو قط لان قهر المساء يمنع قهر غيره على ذلك الموضع  
ولذا تمسكت به الظاهرية ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس اى يعمل به ويترك  
القياس فوجب العمل بالقياس بهذا ( قوله وجملة ما يعلل له الخ ) كان الاولى  
في الربط ان يقول لما فرغ من بيان شرط القياس وركنه وما يعلل له من صحيح  
وفاسد شرع في بيان حكمه وما يقع به التعليل لاجله اما حكمه فسيأتى واما

عليه لاعلى انهما فرع واصل حقيقيان بخلاف بعض الشافعية فانه لما قاس التفاح على الخنطة قاسه عليها على  
انهما فرع واصل حقيقيان لاعلى انهما اصلان للسفرجل نزل احدهما من صاحبه منزلة الفرع من اصله



( قوله يحرم النسب بشارة النص ) في اصول فخر الاسلام ٨٠٤ بدلالة النص ( قوله لأن

التقد خير من النسب )  
ولم يسقط اعتباره لكونه  
حاصلا بصنع العباد بخلاف  
الجودة لكونها خلقية  
كذا في شرح المصنف  
( قوله لأن الشبهة  
كالحقيقة في هذا الباب ) اى  
باب الربا ما روى ان  
النبي عليه الصلاة والسلام  
نهى عن الربا والريسة  
اى عن الفضل الخالى عن  
المعوض وشبهته ( قوله  
وهو قوله عليه الصلاة  
والسلام في خمس من  
الابل السائمة شاة ) كذا في  
الكشف وذكر القاضى  
بدر الدين ابن سماوه في  
تسهيله ان الاستدلال به  
مبنى على المفهوم وليس  
بمذهبنا وقال الزيلعى في  
شرح الكنتز عند سوق  
الدليل عن طرف مالك  
ولا يجوز حمل المطلق من  
المنصوص على المقيد في  
قوله عليه الصلاة والسلام  
في خمس من الابل السائمة  
( قوله فعند العامة شرط )  
اقول اذا كانت شرطاً عندنا  
فالمثال المذكور يصح لاثبات  
الشرط ايضا فلا حاجة الى  
مابعده من المثال الا ان  
يقال التمثيل بشهود النكاح

نسباً ام لا فعندنا يحرم وعند الشافعى لا يحرم وهذا اختلاف وقع في موجب  
الحكم فلم يصح اثباته بالرأى وانما يجب على المدعى الدليل من نص او دلالة  
او اشارته او اقتضائه لان الثابت بها ثابت بالنص فقلنا الجنس بانفراده يحرم  
النسب بشارة النص لان علة الربا القدر والجنس على ما مرر ووجدنا في النسب  
شبهة الفضل وهى الحلول في احد الجانبين لان التقدير خير من النسب فالجنس  
من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فانبتنا به شبهة الربا لان الشبهة كالحقيقة  
في هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة لشبهة الربا ( وصفة السوم في زكاة الانعام )  
هذا مثال لاثبات وصف الموجب وهذه الصفة هل هى شرط للزكاة ام لا فعند  
العامة شرط وعند مالك لا وهذا نظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالرأى بل  
بالنص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وله اطلاق قوله  
تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم من غير اشتراط السوم ( والشهود في

حكم ما يعلى به من جملة المقاصد فهى اربعة الاول الخ وحينئذ لا يخفى ما فى حل  
الشارح من الجزازة والاهتمام ( قوله وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم )  
اى في السبب الموجب للحكم وهو الحرمة ( قوله فلم يصح اثباته بالرأى ) اى  
لا يصح اثبات كون الجنس سبباً موجياً للحكم ولا لفيه بالرأى بل بالنص اما  
بعبارة او بدلالته او اشارته او اقتضائه وانما لم يذكر الشارح العبارة لظهوره  
اولانه لما جاز بالدلالة في العبارة اولى اما عدم جواز الاثبات بالرأى فلان القياس  
لا يحد اصلاً يقبض عليه واما عدم جواز النفي فلان التامى انما يتمسك بالعدم  
الذى هو الاصل فعليه ابطال دليل خصمه لانه متى ثبت ان ما ادعاه الخصم صحيح لم يبق  
له حق التمسك به بعد الدليل وابطال الدليل الحتم بالرأى غير ممكن لان دليله  
شرعى فلا يمكن ابطاله بمجرد الرأى ( قوله فانبتنا به شبهة الربا ) اى اثبتنا  
بشبهة العلة شبهة الربا احتياطاً بل اثبتنا بكون الجنس سبباً بانفراده بدلالة  
النص ويثبت حرمة النساء عند وجود الجنس بالدلالة ايضا كذا ذكره بعض  
المحققين وعورض بالثبوت بطريق الشبهة بان حقيقة الفضل لما لم يحرم عند  
وجود احد الوصفين فلان تحريم شبهته بالطريق الاولى واجب بان ما ذكرتم  
يدل على الحل وما ذكرنا يدل على الحرمة والترجيح للمحرم ( قوله حتى فسد  
البيع مجازفة لشبهة الربا ) لانهم اتفقوا على انه لو باع صبرة حنطة بصبرة حنطة  
وغالبا رايهما التساوى لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم يكن الشبهة ملطقة بالحقيقة  
لجاز ( قوله فعند العامة شرط الخ ) فلا تجب عندهم في العلوقة وواجبها مالك  
فيها فالذى يستدل على اشتراطها يستدل بقوله عليه السلام ليس في العوامل  
صدقة في خمس من الابل السائمة شاة والذى يستدل على نفيه يستدل بقوله

لا ثبات الشرط وبصفة السوم من حيث انها وصف الموجب لامن حيث انها شرط ( عليه )



الصدقة لانه تقييد في السبب وفيه لا يحمل المطلق عليه لاسيما اذا اخرج مخرج العادة فانه متفق عليه فيكون كل واحد منهما سببا على ما عرف في موضعه انتهى ثم قال في الجواب من طرفنا قلنا لم نحمل المطلق على المقيد وانما قلنا الزكاة عن العلوقة والعوامل بما رويناه من النصوص انتهى وفيه ان كتب الفقه مشحونة بالاستدلال به وقال صاحب العناية لم نحمل المطلق على المقيد وانما جعلنا المقيد متأخرا لثلا يلزم النسخ مرتين فان الاصل هو الاطلاق لكونه عدما فلو ﴿٨٠٥﴾ قدمنا المقيد نسخ الاطلاق ثم المطلق ينسخه فعكسناه دفعا

لذلك وفيه ما فيه لان هذا امر يمكن اعتباره في كل مطلق ومقيد ورد على شئ واحد فيضغ ما فيه من الخلاف ويحتل ما يترتب عليه من الاحكام ولا يبعد ان يقال ان الشافعية موافقة لنا في اشتراط السوم فاستدلوا بهذا الحديث لما انهم قائلون بالمفهوم ثم خلط بعض المصنفين ادلتهم بادلتنا تسامحا للاتفاق في المدلول وايضا المخالف هو مالك رحمه الله وهو ممن يقول بالمفهوم فيجوز ان يكون سوق هذا الدليل الزاميا لتحقيقا ثم انه قد سبق في مباحث المفهوم ان من شرائطه عند القائلين به ان لا يكون المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكاة في السائمة فقال بناء على

التكاح) هذا مثال لاثبات الشرط للحكم اختلف في اشتراط الشهود في التكاح وهي شرط عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته ولا تفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام لانكاح الا بشهود وهو يتمسك بقوله عليه السلام اعلنوا في التكاح (وشرط العدالة والذكورة فيها) اي في الشهود هذا مثال لاثبات صفة الشرط والاختلاف فيها وهو ان الشهود شرط لانقضاء التكاح باتفاق بيننا وبين الشافعي ولكن اختلف في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك لقوله عليه السلام لانكاح الا بشهود من غير شرط العدالة والذكورة وهو يتمسك بقوله عليه السلام لانكاح الا بولي وشاهدي عدل قلنا لم يصح قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث وانما الرواية لانكاح الا بولي (والبتراء) تصغير بترء وهي تأنيث ابتر كما ان حميراء تصغير حمراء وهي تأنيث احمر هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة هل هي صلاة مشروعة ام لا فعندنا ليست بصلاة خلافا للشافعي رحمه الله هو يتمسك بما روى ان النبي عليه السلام قال اذا خشى احدكم الصبح فليوتر بركعة ولنا ما روى انه عليه السلام نهى عن البتراء اي عن الركعة الواحدة (وصفة الوتر) هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر وهي واجبة عند ابى حنيفة لقوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلاة الا وهي الوتر والمزيد لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعي سنة لقوله عليه السلام لا حين سأل

عليه السلام في خمس من الابل شاة في اربعين شاة شاة (قوله) وعند صاحبيه والشافعي سنة لقوله عليه السلام) للاعرابي خمس صلوات كتبهن الله عليك قال هل على غيرها قال لا الا ان تطوع وقوله عليه السلام ثلاث كتبت على وهي عليكم سنة الوتر والضحي والاضحي وهذا اولي في الاستدلال من الاول الذي ذكره الشارح لان نفي الكتابة لا يستلزم نفي الوجوب المصطلح فأمله

السؤال ان في الابل السائمة زكاة فوصفها بالسوم ههنا لا يدل على اشتراط السوم عند القائلين به انتهى والظاهر ان مبناه مجرد الفرض لان حديث السوم وقع كذلك ويؤيده تغيير العبارة فتدبر (قوله) خلافا لمالك) والشرط عنده الاعلان (قوله) خلافا للشافعي) حتى يجوز الوتر بركعة (قوله) نهى عن البتراء) تصغير البتراء تأنيث الابتر وهو الاصل المقطوع الذنب ثم جعل عبارة عن الناقص كذا في المغرب (قوله) والمزيد لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه) وقضيته ان يكون فرضية الا انها امتنعت الفرضية بشبهة الدليل فيثبت الوجوب لامكان اثباته بمثله كذا في الكفاية



(قوله لانه اعتبر العلة  
المستنبطة بالعلة المنصوص  
عليها) لان التعليل بالعلة  
القاصرة المنصوص عليها  
بنص او اجماع صحيح بالاجماع

(قوله فيكون بين  
القياس والتعليل مساواة)  
اقول اراد المساواة في  
اللزوم وما ذكره فهو  
نتيجة لمجموع مامر من  
ان التعدية لازمة للتعليل  
وما اشهر من ان التعليل  
لازم للتعدية حتى يبطل  
التعدية عند عدمه والا  
بمجرد مامر لا يكفي في ثبوت  
المساواة بينهما في اللزوم  
لان لزوم شيء لآخر لا  
يستلزم لزوم الآخر له  
ثم لزوم التعدية للتعليل  
انما هو لزوم للتعليل بالعلة  
المستنبطة والا فالتعدية  
غير لازمة لمطلق التعليل  
عندنا لجواز ان يكون  
تعليلاً بالمنصوصة القاصرة  
كاجاز ان يكون تعليلاً  
بلمنصوصة والمستنبطة  
المتعديتين قال في التقيح  
وشرحه ولا يجوز التعليل  
بالعلة القاصرة عندنا  
والخلاف فيما اذا كانت  
العلة مستنبطة اما اذا كانت  
منصوصة يجوز عليهما اتفاقاً

الاعرابي بقوله هل على غيرهن (والرابع تعدية حكم النص الى ما) اي الى محل  
(لانص فيه ليثبت فيه) اي حكم النص فيما لانص فيه (بغالب الرأي فالتعدية  
حكم لازم) للتعليل (عندنا) حتى يبطل التعليل عند عدمها فيكون بين  
القياس والتعليل مساواة عندنا (جائز عند الشافعي رحمه الله لانه يجوز التعليل  
بالعلة القاصرة) فعنده التعليل اعم من القياس لانه يوجد التعليل بدون  
القياس في العلة القاصرة (كالتعليل بالثنية) لانه اعتبر العلة المستنبطة بالعلة  
المنصوص عليها وكما ان الحكم لا يتعلق بالعلة في النص فيكون العلة صحيحة بدون  
التعدية فكذا هذا ولان صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت

قوله والرابع تعدية حكم النص الى ما لانص فيه \* زاد القاضي ابو زيد ولا اجماع  
ولا دليل فوق الرأي فيه ليثبت حكم النص فيما لانص فيه بغالب الرأي وهو  
الظن الغالب عن احتمال الخطأ فيه بالرأي الغالب لان القياس لا يفيد العلم  
اذ القياس من الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل به بطريق  
القطع واحتمال الخطأ لان المجتهد يخطئ ويصيب كما هو رأي الجمهور \* فان  
قلت كيف اوقع التعدية حكماً للقياس بعد ان جعلها شرطاً له فيما سلف بقوله  
وان يتعدى الحكم الخ وبينهما بون اذ الحكم من شأنه التأخير والشرط من شأن  
التقديم وهما لا يجتمعان من حيثية واحدة \* قلت اوقعها حكماً على ان مراده  
فيما سبق ان من شرط القياس ان يكون التعدية حكماً له فهي حكم في المحلين  
والشرط هو له لكون الاختصاص ولو قيل بان المراد من كون التعدية شرطاً  
كونها شرطاً للعلم بصحة القياس لانفس القياس لم يتعد ثم لا يخفى ما في حمل  
التعدية على الحكم من التسامح لان حكم الشيء اثره الثابت به فيكون غيره  
والتعدية نفس القياس فلا تكون حكمه هذا وانما افرد المصنف هذا القسم  
لان التعليل مختص به عندنا \* قوله فالتعدية حكم لازم للتعليل) وانما قال  
حكم لازم للتعليل ولم يقل للقياس اذ لا خلاف ان حكم القياس التعدية وانما  
الخلاف في التعليل كما عرفت والحاصل ان اهل الاصول اتفقوا على ان تعدية  
العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع واختلفوا  
في صحة القاصرة المستنبطة كتعليل حرمة الربا في التقدين بعلة الثنية فذهب  
ابو الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين الى فسادها وهو  
قول بعض اصحاب الشافعي وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور  
الفقهاء والمتكلمين مثل الشافعي وعامة اصحابه واحمد بن حنبل والقاضي الباقلاني  
والقاضي عبد الجبار وابي الحسن البصري الى صحتها وهو مذهب مشايخ



صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل ولنا ان دليل  
الشرع لا بد وان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق  
ولا عمله في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل فلا  
يصح قطع الحكم عن النص فام يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قلت  
التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به قلت انه يحصل بترك  
التعليل لان غيره انما يلحقه بالتعليل واذا لم يعلل يحصل هذه الفائدة على ان  
التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معلولا  
بعلمتين وهذا لان العلل الشرعية امارات فلا يمتنع نصب علامتين على شيء  
واحد قيل هذا الخلاف فرع اصل آخر وهو ان الحكم في المقيس عليه

سمرقند من اصحابنا (قوله ولنا ان دليل الشرع الخ) اورد عليه انه منقوض  
بالعلة القاصرة المنصوصة او المجمع عليها فهذا الدليل يجري فيها مع جواز  
التعليل بها اتفاقا ولا نسلم عدم اضافة الحكم الى العلة لانا لانفي ان صحة  
الحكم ثابت بها بل هي دليل على حكم الاصل والنص دليل على كونها دليلا  
على انه منقوض بخبر الواحد الموافق للنص فان الحكم يضاف اليه مع وجود  
النص واحيب عن الاول بان القاصرة المنصوصة او المجمع عليها يفيد العلم  
بثبوت الحكم وعدم جواز التعليل باخرى والقاصرة المستنبطة لا تفيد شيئا  
من ذلك وعن الثاني ان العلة لا تصلح دليلا على الحكم لان العلم بها بعد العلم  
بالحكم لكونها مستنبطة فيه فلا يمكن كونها دليلا عليه لثلا يلزم الدور وعن  
الثالث بان الحكم اذا اضيف الى الخبر يضاف الى النص ايضا لانه يقطع  
عن النص والكلام في هذا (قوله فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية)  
في الفرع والعلة القاصرة بمعزل عن ذلك الحكم فيكون اقرب (قوله فان قلت  
التعليل بالعلة القاصرة الخ) تقرير السؤال لانسلم حصر فائدة التعليل في  
التعدية حتى انتفى التعليل بالقاصرة او لا نسلم حصر دليل الشرع في العلم  
والعمل بها ذكر لان التعليل بالعلة القاصرة يفيد فائدة اخرى وهي اختصاص  
حكم النص بالمنصوص عليه وحاصل الجواب انا لانسلم ان التعليل بها يفيد  
الاختصاص لحصوله بترك التعليل لان النص انما يدل على ثبوت الحكم في  
المنصوص عليه وبالتعليل يحصل عموم به يتعدى الى الفرع فاذا ترك التعليل  
حصل الاختصاص (قوله لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية) فيجوز اجتماع وصفين  
يتعدى احدهما دون الاخر فيجب التعليل بالتعدى لانه اقرب الى الاعتبار  
فلم يفد التعليل بالقاصرة الاختصاص وانما يفيد ان لومنع العلة المتعدية ولم يمنع  
(قوله فلا يمتنع نصب علامتين على شيء) واحد انما يمتنع ذلك في العلل

(قوله واذا لم يعلل تحصل  
هذه الفائدة) غاية ما في  
الباب انه لا يدري لاي  
علة قاصرة كانت تلك  
الفائدة



يضاف الى النص عندنا فلا فائدة في العلة القاصرة وعند الشافعي رحمه الله الحكم مضاف الى العلة في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل بعلة قاصرة وهذا ليس بشيء فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص ابطال عمل النص بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بلا تعدية والجواب عن الدور انا نقول لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لانتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فيقطع الدور على انه وقف معية فلا يضر انما المتع اذا كان باشرط سبق كل

العقلية لان شرطها الاطراد والانعكاس فلا يشتغل المجتهد بالتعليل بعلة الا للتعدية \* فان قلت سلمنا ان التعليل بالقاصرة لا يفيد علما ولا عملا ولا اختصاصا لحكم النص بمحله لكنه يفيد فائدة اخرى وهي معرفة الحكمة المميلة للقلوب الى الطمانينة والقبول فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر التحكم ومرارة التعبد فيصح التعليل بالقاصرة \* قلت الكلام في القاصرة المستنبطة وهي لا يفيد العلم بالحكمة وانما يفيد الظن بها ولا اعتبار للظن في الحكمة لانه من قبيل الاعتقادات وهي انما ثبتت بالعلم دون الظن وهذا بخلاف المنصوصة قيل هذا يقتضي عدم جواز التعليل بالمستنبطة المتعدية وهو باطل واجيب بالمنع لجواز ان يكون التعليل بها لاضافة الحكم اليها في الفرع ولا فرع في القاصرة ليصار اليها \* فان قلت سلمنا ان التعليل في القاصرة لم يفيد شيئا لكن لم قلتم ان الحكم في المنصوص ثابت بالنص لا بالعلة واذا لم يكن ثابتا بالعلة لا يكون للتعدية وجود وهذا ظاهر \* قلت انما لم يثبت بها لعدم صلاحيتها ولا يحل فيها بل لما منع عن اضافة الحكم اليها وهو وجود دليل فوقها والدليل المانع مفقود في الفرع فاضيف الحكم فيه اليها وفيه نظر من وجه **(قوله)** فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص ابطال عمل النص بالتعليل لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف معه التعليل الى العلة كان التعليل مبطلا للنص لان النص دليل العلة القاصرة وهي دليل على الحكم ودليل الدليل دليل والجواب ان البحث في المستنبطة لافي المنصوصة والنص ليس دليلا على المستنبطة **(قوله)** او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى تقدم انه يجوز الاضافة والاسناد بمعنى الامارة لان القطعي ايضا امانة اذ المثبت هو الله تعالى وفيه شيء لان الحكم قد عرف بالنص فيلزم تعريف المعرف **(قوله)** والجواب عن الدور الخ) تقرير الجواب بالمنع والتسليم بان يقال لانسلم لزوم الدور لان صحة العلة في نفسها انما هي موقوفة على وجود التعدية في غير الاصل

**(قوله وهذا ليس بشيء)**  
 الاشارة الى ما ذهب اليه الشافعي لالي ما قيل وان كان المتبادر ذلك وذلك لان مؤدى تعليه انما هو تزييف المبنى دون البناء ولا يلزم من بطلان الاول بطلان الثاني وفي شرح المصنف وقيل معنى قول الشافعية حكم الاصل ثابت بالعلة انها الباعثة على حكم الاصل وقول الخفية يثبت بالنص فلا يثبت بالعلة ان النص عرف الحكم فلا خلاف في المعنى



واحد منهما على الآخر (والتعليل للاقسام الثلاثة الاولى وفيها باطل) لاخلاف  
 في ان اثبات سبب علة او شرط او حكم ابتداء بالرأى لا بطريق التعدية باطل  
 لان التعليل شرع لادراك احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفته اثبات  
 الشرع وليس للعبد ولاية ذلك وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم وهذا  
 نسخ لانه لو لم يكن شرطا لوجد الحكم بدونه وبعدهما صار شرطا لا يوجد  
 بدونه فكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك ولاخلاف ايضا في ان اثبات الحكم  
 بطريق التعدية جائز وانما الخلاف في اثباتهما بطريق التعدية من اصل بان

(قوله لاخلاف في ان اثبات  
 سبب علة او شرط الخ)  
 وكذا في اثبات اوصاف تلك  
 الامور كما يظهر من التعليل  
 (قوله وانما الخلاف في  
 اثباتهما) اي السبب والشرط

لاعلى صحة التعدية فاذا لادور لاخلاف الجهة ولو سلم انه دور فهو غير  
 مضر لكونه دور معية وانما المضر دور التقدم والسبق (قوله لاخلاف  
 في ان اثبات سبب علة او شرط او حكم ابتداء بالرأى) من غير ان يكون له اصل  
 رد اليه باطل اجماعا وكذا استعمال الرأى في اثبات نفيها او نفي صفاتها ابتداء  
 من غير ان يكون للرأى المثبت له اصل من نص او اجماع يرجع اليه باطل  
 لان الرأى والقياس ليس بحجة في نصب الشرع انما هو مظهر في الفرع ماهو  
 ثابت في الاصل بدليله ولا مثبت له واوصاف الشيء معتبرة به فيجوز فيها  
 مايجوز فيه من صحة وبطلان ولا وجه لتخصيص الثلاثة الاولى بهذا الحكم فان  
 الرابع ايضا وهو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم لا يجوز  
 ابتداء بالرأى بدون ان يكون له اصل في الشرع مستنبط منه فلا حاجة الى  
 هذا التفصيل وكان يكفي ان يقول التعليل بالرأى ابتداء من غير ان يكون له  
 اصل يستنبط منه باطل (قوله وفي اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع)  
 اما في اثبات الموجب فظاهرا لان وضع السبب الموجب لحكم شرعي نصب  
 شرع ابتداء وانما في اثبات صفته فلان الموجب لما لم يعمل بدونها كان اثباتها  
 بالتعليل ابتداء بمنزلة اثبات اصلها فكان نصب شرع بالرأى (قوله فكان رفعا  
 للحكم وليس للعبد ذلك) وحاصله ان الحكم قبل الشرط كان ثابتا مطلقا وبعده  
 ماشرط له بشرط صار معلقا به ومعدوما قبل وجوده فكان اثباته ابتداء رفعا  
 ونسخا للحكم وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لانه بمنزلة الشرط لانه  
 مفيد للحكم وكما ليس للعبد ولاية نصب الاسباب والشروط فليس له ولاية  
 نصب الاحكام وكما بطل التعليل للاثبات بطل لاني لان التافي يدعى انه غير  
 مشروع وماهو كذلك لا يمكن اثباته بدليل شرعي (قوله ولا خلاف ايضا  
 في ان اثبات الحكم بطريق التعدية) من اصل الى فرع بالشروط المعروفة صحيح  
 انما الخلاف في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية والقياس فقال بعض

(قوله وهذا نسخ)  
 اي نسخ لذلك الحكم  
 الشرعي بالرأى وتمة ما  
 ذكره الشارح ان يقال  
 وفي اثبات الحكم وصفته  
 نصب احكام الشرع بالرأى  
 (قوله وانما الخلاف في  
 اثباتهما بطريق التعدية  
 من اصل) قال في التلويح  
 بمعنى انه اذا ثبت بنص  
 او اجماع كون الشيء سببا  
 او شرطا لحكم شرعي  
 فهل يجوز شيء آخر علة  
 او شرطا لذلك الحكم  
 قياسا على الشيء الاول  
 عند تحقق شرائط القياس  
 مثل ان تجعل اللواطنة  
 سببا لوجوب الحد قياسا  
 على الزنا ويجعل النية في  
 الوضوء شرطا لصحة  
 الصلاة قياسا على نية التيمم



يثبت سبب او شرط لحكم بنص او اجماع فيعمل ويعدى الى محل آخر فقال  
 عامة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب الميزان  
 وفخر الاسلام احتج المنكرون بانه لا بد للقياس من معنى جامع فاذا قسنا اللوامة  
 على الزنا مثلا في كونه سببا للحد لا بد من ان نقول ان الزنا سبب للحد بوصف  
 مشترك بينه وبين اللوامة ليتمكن جعل اللوامة سببا له ايضا وحينئذ يكون  
 الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللوامة عن كونهما موجبين له لان  
 الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحتم مع ذلك استناده الى خصوصية كل  
 واحد منهما فيلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل ولم يبق  
 في الزنا الذي هو الاصل حكمه وهو ان يكون سببا للحد واحتج المجوزون بان  
 القياس رد الشيء الى نظيره وذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق  
 في الاحكام ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا واللوامة عن كونهما موجبين للحد  
 لان الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان  
 يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب للحد بسببية الزنا فالمراد من قول  
 المصنف رحمه الله والتعليل للاقسام الثلاثة باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية  
 ان تابع فخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل مطلقا ( فلم يبق الا الرابع ) اى

المحققين من الشافعية لا يجوز اذا ثبت سبب او شرط لحكم بنص او اجماع ان  
 يتعدى السببية والشرطية من ذلك السبب او الشرط الى شئ آخر بمعنى  
 جامع ليصير ذلك الشيء الآخر سببا او شرطها لذلك الحكم قال صاحب  
 الكشف واطنه مذهبا لعامة اصحابنا اقول واطنه مختار المصنف فانه اطلق  
 البطلان عن قيد الابتداء وان كان مختصرا الكلام فخر الاسلام وهو ممن يقول  
 بجوازه وقال بعض الاصوليين بجوازه واختاره بعض اصحابنا كصاحب الميزان  
 وفخر الاسلام ومثى عليه صاحب البدع وغيره ( قوله ) لان شرطه بقاء  
 الاصل اى بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب والشروط ينافى بقاء حكم  
 الاصل بخلاف القياس في الاحكام لان الحكم في الاصل لا ينافى كونه معللا  
 بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع ( قوله ) فالمراد من قول المصنف والتعليل  
 للاقسام الثلاثة باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية الخ ) هذا متفرع على قوله  
 لاخلاق في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء لا يجوز وانما اختلفوا الخ  
 وحاصل كلام الشارح انه يقول ان كان المصنف تابع فخر الاسلام فالمراد  
 من قوله باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية لان فخر الاسلام يجوز اثباتها  
 بطريق التعدية كما تقدم وان تابع عامة اصحابنا فالمراد من قوله باطل اثباتها مطلقا

( قوله ) فالمراد من قول  
 المصنف والتعليل للاقسام  
 الثلاثة باطل اثباتها ابتداء  
 لا بطريق التعدية الخ ) وهو  
 الظاهر من لفظ الاثبات  
 لان مؤدى التعدية انما هو  
 الاظهار لما مر غير مرة  
 ان القياس مظهر لا مثبت  
 على انه لو عمم لما يكون  
 بطريق التعدية ايضا يلزم  
 ان يناقض آخر كلامه اوله  
 لان الحكم احد الثلاثة  
 بقى ههنا بحث وهو ان  
 حاصل ما ذهب اليه المصنف

على هذا ان السبب  
 والشرط والحكم سواء  
 في ان اثبات كل واحد منها  
 غير صحيح ابتداء ويصح  
 بطريق التعدية فلا وجه  
 لتخصيص الحكم بالذكر  
 في قوله والرابع تعدية  
 حكم النص الخ لان تعدية  
 السبب والشرط ايضا  
 صحيح كما لا يخفى اللهم الا  
 ان يقال اراد بالحكم ما يع  
 التكليفى والوضعى فيدخل  
 فيه السبب والشرط فتدبر



(قوله لكنه ليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثار) وكذا الثابت بالاجماع والضرورة وقد يقال يريد صاحب هذا الحد تعريف الاستحسان المتنازع فيه كما سيتضح وقد قال في التلويح لفظ الاستحسان غلب في اصطلاح الاصولى على القياس الخفى خاصة وامانى الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما مقابلة القياس ٨١١ الجلى شائع (قوله فانه يقابل القياس الخفى) الظاهر يعارض كما هو

عبارة الحد ثم ان الضمير في انه للقياس الذى ترك به الاستحسان دون الجلى فان القياس الجلى هو هذا القياس بعينه

فلم يبق استعمال القياس الا فى القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى مالا نص فيه (ولما كان الرابع على وجهين بان يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة الباطنة وهو الاستحسان شرع فى بيان الاستحسان قبل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه لكنه ليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثار والاولى ما ذكره المصنف رحمه الله فى شرحه وهو دليل يقابل اى يعارض القياس الجلى فقوله دليل يشمل انواع الاستحسان وقوله يقابل القياس الجلى يخرج القياس الذى ترك به الاستحسان فانه يقابل القياس الخفى

(قوله اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثار) اقول ولا الثابت بالاجماع ولا بالضرورة لان شيئا من ذلك ليس بعدول الى قياس فضلا عن ان يكون عدولا الى قياس ليس باقوى منه لو ارتكب العدول عنه اليه مع انه استحسان لكن يمكن ان لا يقدر خروج وجه فى جميع التعريف بجعله تعريفا للاستحسان الاغلب فان قلت من اين لك انه استحسان والعدول اليه غير اقوى قلت من تسميتهم المعدول اليه استحسانا وان لم يكن اقوى وقولهم ان الاستحسان اسم لدليل من الادلة الاربعه يعارض

سواء كان ابتداء او بطريق التعدية لان مذهب عامة اصحابنا كذلك كما ذكرنا ونحن قد قدمنا لك قريبا ان ظاهر عبارة المصنف يدل على انه اختار مذهب عامة اصحابنا بقريته اطلاق البطلان عن قيد الابتداء (قوله فام يبق استعمال القياس الا فى القسم الرابع) ذكر فى الميزان انه لامعنى لقول من يقول ان القياس حجة فى الفصل الاخير دون الفصول الاخر لانه ان اراد به ان معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جائز فى الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد به ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا فى الفصل الاخير فمنوع بل يتصور فى الجميع وان اراد ان القياس ليس حينئذ يثبت فمسلم والجميع سواء فى انه لا يثبت شئ بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم فذلك مسلم (قوله قيل هو العدول الخ) لان استحسن فى اللغة استفعل من الحسن وهو عد الشيء حسنا يقابله الاستقباح ومعناه طلب احسن الاتباع الذى هو مأمور به وفى الاصطلاح قيل هو الدليل الذى يكون معارضا للقياس الظاهر الذى يسبق الاوهام اليه قبل التأمل وقيل هو ترك القياس الجلى بدليل اقوى وقيل هو دليل يقدر فى نفس المجتهد عليه التعبير عنه وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل هو المعدول الى خلاف الظن بدليل اقوى وقيل هو تخصيص القياس بدليل اقوى منه وقيل هو المعدول فى مسألة عن مثل ما حكم به فى نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى وقيل هو

القياس الجلى ويعمل به اذا كان اقوى منه وقول القاتنى سموه بذلك لانه فى الاغلب يكون اقوى من القياس الجلى وقال فى غاية التحرير الجامع الاعتبار فى التسمية انما هو لظهور الجامع وخفائه لا بماضم اليه يعنى لا بماضم اليه من قوة اثره وضعفه فان قلت كيف سموا ذلك المعدول استحسانا وغيرهم جعله اسما لذلك الدليل والعدول غير الدليل قلت المعرف بذلك المعدول هو الاستحسان بمعناه المصدرى (قوله يخرج القياس الذى ترك به الاستحسان) اقول ويخرج ايضا القياس الذى ترك بالاستحسان فان القياس اماراجح عليه او مرجوح بالنسبة اليه على ما يأتى



دون الجلى فلا يدخل تحت الاستحسان (والاستحسان) انواع (يكون بالآثر  
والاجماع والضرورة والقياس الحنفى كالسلم) فان القياس يابى جوازه لعدم  
ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه  
وهو فى حكم الظاهر ولكن الذى استقرت عليه الاراء انه اسم لدليل متفق  
عليه نضا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع فى مقابلة قياس سبق اليه الافهام  
حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة **قوله** والاستحسان انواع الخ  
اعلم ان القياس يطلق على معنى اعم وهو مساواة فرع الاصل فى علة حكمه  
ويقسم باعتبار اشتغاله على المؤثر الى جلى وحنفى باعتبار ظهور ذلك المعنى  
وخفاه وقد يطلق القياس على معنى اخص من ذلك وهو قسم منه وهو القياس  
الجلى المذكور فى مقابلة الاستحسان فى المسائل التى فيها قياس واستحسان فلفظ  
القياس على هذا مشترك بين مفهوم الاعم ومفهوم الاخص وهو الجلى منه  
كلفظ الاسم عند النحاة فانه مشترك بين احد اقسام الكلمة وبين قسم منه  
وهو العلم وكذا الاستحسان يطلق على معنى اعم من القياس وهو ترك القياس  
الجلى بدليل اقوى وهو بهذا الاعتبار يكون اربعة اقسام وهى التى ذكرها  
المصنف ويطلق على معنى اخص منه وهو قسم منه وهو القياس الحنفى فقد  
ظهر من هذا ان بين القياس بالمعنى الاعم وبين الاستحسان بالمعنى الاخص عموما  
وخصوصا من وجه لوجود القياس بدون الاستحسان فى صورة القياس الجلى  
فى مقابلة الحنفى ووجود الاستحسان بدون القياس فى صورة الاستحسان بالآثر  
والاجماع او الضرورة ووجودهما معا فى القياس الحنفى فى مقابلة الجلى وبين القياس  
الجلى والاستحسان الحنفى مبانة وبين الاستحسان بالمعنى الاعم وبينه بالمعنى الاخص  
عموم وخصوص مطلق وكذا بين القياس بالمعنى الاعم والاخص فاذا المراد  
بالقسم الرابع الذى نحن فيه القياس بالمعنى الاعم لانه هو المنقسم الى القياس  
والاستحسان بمعناها والمراد بالقياس والاستحسان اللذين هما قسمان له هو القياس  
الجلى الذى يقابله القياس الحنفى والاستحسان الذى هو بمعنى القياس الحنفى الذى  
هو فى مقابلة القياس الجلى وهذا ينتقى عن القسمة الزام كون الشئ قسما له  
وتقسيم الى نفسه والى غيره **قوله** فان القياس يابى جوازه لعدم المعقود  
عليه الذى هو محل العقد والعقد لا ينعقد فى غير محله الا انا تركنا القياس  
بالآثر الموجب للترخيص وهو ماروى انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس  
عند الانسان ورخص فى السلم وماروى الجماعة من حديث ابن عباس رضى الله  
تعالى عنهما ان النبي عليه السلام قال من اسلم منكم فليسلم فى كيل معلوم ووزن



(قوله ولم يذكر له اجلا) لانه ٨١٣ اذا ذكر الاجل يكون من باب السلم فيثبت بما ثبت به السلم من النص

لا بالاجماع ولذلك قيد به  
والا فلا فرق بين ما ذكر  
فيه الاجل وبين غيره  
في ان كلا منهما ثابت على  
خلاف القياس (قوله)  
والنص مخصوص قبل  
الاجماع بالسلم الخ) قال  
الراوي نهى النبي صلى الله  
عليه وسلم عن بيع ما ليس  
عند الانسان ورخص  
في السلم (قوله لانه لا يمكن  
صب الماء عليها حتى تطهر)  
اي الى ان تطهر وذلك  
لانه كلما صب عليه الماء

يتنجس بملاقاة النجس  
والنجس لا يفيد الطهارة  
وتوضيحه ان الاناء اذا  
غسل مرة فقد تنجس  
الماء وهو وان اريق  
الا انه يبقى في الاناء شيء  
من الماء النجس فاذا  
غسل تانياً تنجس الماء  
الثاني ايضا وهلم جرا ثم  
ان هذا في الاناء الذي لم يكن  
في اسفله ثقب ذكره  
في الكشف (قوله كسور  
سباع البهائم) فانه ايضا  
حرام لكون لحمه حراما  
وقوله فيما بعد ونجاسة  
سورها باعتبار انها يأكل  
بلسانها فيختلط لعابها

المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم  
منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث (والاستصناع) فيما فيه تعامل الناس مثل  
ان يأمر انسانا بان يخرز له خفا بكذا وبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا  
والقياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنا تركه بالاجماع  
لتعامل الناس فيه فان قلت بالاجماع وقع معارضا بالنص وهو قوله عليه السلام  
لا تبع ما ليس عندك واجيب بان النص صار مخصوصا في حق هذا الحكم  
بالاجماع وفيه نظر لان القران شرط الخصوص عندنا والاجماع ليس بمقدار  
ويمكن ان يجاب عنه بان القران شرط التخصيص الاول والنص مخصوص  
قبل الاجماع بالسلم فيجوز بعده بالاجماع (وتطهير الاواني) مثال للضرورة  
فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تجست لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى  
تطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة عامة الناس (وطهارة سور سباع الطير)  
مثال للقياس الخفي فان القياس الظاهر يقتضي نجاسته لان لحمه حرام كسور  
سباع البهائم وفي الاستحسان طاهر

معلوم الى اجل معلوم فان قيل هذا من تخصيص العام فلا يترك القياس  
بالاستحسان فالجواب سلطنا كونه مخصوصا له لكنه مع ذلك ترك موجب قياس  
السلم على سائر النجاسات بهذا الاثر (قوله والاستصناع) هو استفعال من  
الصناعة وهي حرفة الصانع يقال استصنعه خاتما فيتمدى الى مفعولين ومعناه  
طلب منه ان يصنع له خاتما (قوله ويمكن ان يجاب عنه بان القران شرط  
التخصيص الخ) هذا الجواب هو التحقيق وما كان ينبغي ابراده بصيغة الامكان  
فان الجواب المورد بصيغة الامكان يكون فيه ضعف كما هو المصطلح فافهم  
(قوله وتطهير الاواني) وكذا الحيض والابار فان القياس يابى طهارتها  
بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبر ليتأتى التطهير ولان  
الدلو والماء الطاهر ينبتجان بملاقاة ماء البر والائمة المتنجسين ولا اثر الان  
كذلك ما حصلت الملاقاة فلا يفيدان تطهيرا لان مقارنة النجس بقيا على نجاسته  
لا يفيد طهارة لكنهم تركوا العمل بموجب هذا القياس للضرورة فان لها اثرا  
في سقوط الخطاب لان فيه حرجا والحرج مدفوع بالنص (قوله وفي الاستحسان  
الخ) لان لحمه حرام والسور معتبر باللحم فيكون نجسا كسور سباع البهائم  
بجامع السور وهذا المعنى ظاهر الاثر لانها استويا في نجاسة اللحم لكنهم  
استحسنا ان يكون طاهرا مكروها لانها تشرب بمنقارها على سبيل الاخذ  
والابتلاع من غير مخالطة لعاب وهو عظم جاف طاهر لا رطوبة فيه فلا يتنجس

النجس بلله يرجع الى ذلك لما ان نجاسة اللعاب مبنية على نجاسة اللحم لكونه متولدا منه



لان سباع البهائم ليست نجس العين ونجاسة سؤرها باعتبار انها تأكل بلسانها فيخلط لعابها النجس بلله وسباع الطير تأخذ بمنقارها وهو عظم وهو ليس نجس من الميت فعظم الحى اولى (ولما صارت العلة) هذا شروع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان انواع الاستحسان (عندنا علة باثرها) خلافا لاهل الطرد كما مر بيانه (قدمنا على القياس الاستحسان الذى هو القياس الحنفى)

(قوله هذا شروع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس) فيه ان الاقتصار على ذكره ليس كما ينبغي لان عكس ذلك ايضا مذکور في هذا المبحث كما سيظهر

الماء بملاقاةه فيكون سؤرها كسؤر الآدمى وما كول اللحم لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهى الرطوبة النجسة الحاصلة فى آلة الشرب كما فى سباع البهائم فانها تشرب بلسانها وهو رطب بلعابها المتولد من لحمها النجس وما كان متولدا من النجس فهو نجس الا انه يكره كراهة تنزيه لان سباع الطير لا تحترز عن تناول الميتات والنجاسات بمنقارها فيتوهم بقاء شئ من ذلك عليها كالدجاجة الخجلة حتى لو لم تأكلها لا يكره وفى الظهيرية لا يكره سؤر البازى والباسق وهو الصحيح ولك ان تقول قد جعلتم سؤر سباع البهائم نجسا للمجاورة وسباع الطير اذا لم تحترز عن الميتات ثبت فى سؤرها مجاورة للنجاسة فكان الواجب ان يكون نجسا كسؤر سباع البهائم والجواب انها تدلك بمنقارها بالارض بعد الاكل وهو صلب فيزول بها ماعليه بالذك (قوله لان السبع ليس نجس العين) رد لما وقع فى بعض الشروح ان سباع البهائم نجسة العين كالحنزير ووجه الرد انها لو كانت كذلك لما جاز الانتفاع بها من غير ضرورة واللازم باطل والملزوم مثله بل نجاستها ضرورة اعتبار حرمة لحمها لا الاحترام مع صلاحية الغذاء والنجاسة المجاورة للعاب ثبتت على هذا التقدير فلا حاجة لنا فى اثبات نجاسة عينها (قوله ولما صارت العلة عندنا علة باثرها) خلافا لاهل الطرد وغيرهم سمينا ماضف اثره قياسا وما قوى اثره استحسانا بمعنى انه قياس مستحسن وتميز الاقوى عن الاضعف ثم القياس اذا قابله الاستحسان بالمعنى الحنفى ينقسم كل منهما باعتبار قوة الاثر وضعفه الى قسمين فيكون الاقسام اربعة اما قسما القياس فاحدها ما كان ضعيف الاثر بالنسبة الى قوة استحسان يقابله والثانى ما كان ظاهر الفساد والضعف بالنسبة الى ما يقابله من الاستحسان لالكونه فاسدا فى ذاته فى الواقع واما قسما الاستحسان فالاول ما كان قوى الاثر بالنسبة الى ضعف اثر ما يقابله من القياس وان كان خفيا والثانى ما ظهر اثره ورجحانه على مقابله الحلى وخفى فساده ومرجوحيته بالنسبة الى مقابله (قوله قدمنا على القياس الاستحسان الح) اى قدمنا القسم الاول من قسمى الاستحسان الذى هو القياس الحنفى لقوة اثره على القسم الاول من القياس وان كان جليا

(قوله فى بيان ترجيح الاستحسان على القياس) اقول وفى بيان عكسه لانهم ذكروا القياس الحنفى قسمين ما قوى اثره وما ظهر صحته وخفى فساده وللقياس الحلى قسمين ماضف اثره وما ظهر فساده وخفى صحته والمصنف اشار الى ان اول ذلك راجع على اول هذا المفهوم وضعف اثره من اشتراط قوة اثر مقابله ويأبى هذا المفهوم فساد اثره الظاهر من التعليل بصحة اثره الباطن على ثانى ذلك ومعنى الترجيح ههنا تعيين العمل لاجعله لولى كما قيل



وفيه رد على من طعن على ابي حنيفة واصحابه بان حجج الشرع اربعة والاستحسان قسم خامس تقرده ابو حنيفة وهذا قول بالتشهي لانهم انكروا هذه التسمية فلامشاحة في الاصطلاحات وانكروا من حيث المعنى جدا فباطل ايضا لاننا نغني به دليلا من الادلة المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس ونقل عن الشافعي انه قال من استحسنت فقد شرع يريد ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم (اذا قوى اثره) مثاله

(قوله وهذا قول بالتشهي)

هو ايضا من كلام الطاعن

وقوله لانهم تلعيل للرد

(قوله لاننا نغني به دليلا من

الادلة المتفق عليها) من

الكتاب والسنة والاجماع

والقياس وان كان

المتنازع فيه هو الاستحسان

بالرأى فقط فان ترك

القياس بغيره من هذه

الدلائل مستحسن بالاتفاق

كما ذكره صاحب الكشف

(قوله يريد ان من اثبت

حكما الخ) توجيه لكلام

الشافعي تصدى له العلامة

التقازاني في التلويح توفيقاً

بين كلامي الفريقين

(قوله اذا قوى اثره) اي

تأثيره لان العبرة عندنا

بتأثير العلة دون ظهورها

(٢) قوله الاصل هو

كتاب الامام محمد لمصححه

ط

لضعف اثره اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس المنطقي على القسم الاول من القياس وان كان جلياً لضعف اثره وذلك كثير في الاحكام كما مر منه من طهارة سور سبع الطير الى ما مر \* واعلم ان الاستحسان اعم من القياس الحنفي مطلقاً فكل قياس حنفي استحسان ولا عكس بالمعنى اللغوي لان الاستحسان قد يطلق على ما ثبت بالنص والاجماع والضرورة كما بينه لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس الحنفي (قوله وفيه رد على من طعن على ابي حنيفة) يعني في قول المصنف الذي هو القياس الحنفي رد الخ وحاصل الرد ان الاستحسان احد نوعي القياس سمي به لكون العمل بالدليل الحنفي مستحسناً لقوة اثره فعلى هذا لا يقال هو قسم من القياس فكيف استقام جعله قسماً لانا نقول هما جنس واحد من حيث ان كلا منهما مبني على الرأي مستنبط بالعلة ونوعان من حيث الحكم فان احدهما يثبت ما ينفيه الاخر فينتفي ان يكون قسم الشيء قسماً له وقد تقدم ذلك \* فان قلت يرد عليكم ما اذا تعارض القياس والاستحسان واخذ بالقياس دون الاستحسان لانكم قلتم انما سمينا المعنى الحنفي استحساناً لكون العمل به مستحسناً ولا عمل به هنا \* قلت ترك الاستحسان والعمل بالقياس نادر لم يأت منه غير احد عشر مسألة كذا نقل الحصر عن الناطقي ولكن لما عدت اثني عشر مسألة ولعل ذلك سهو من الناسخ ولتوردها مجردة عن التعليل احدها مسألة التلاوة الآتي ذكرها في المتن والثانية اذا اقام رجلان كل واحد منهما البيعة على ثالث حتى بانه ارتهن هذه العين التي في يده واقبضها له ولم يذكر تاريخها ففي الاستحسان يقضى بان العين رهن عندها ويجعل كأنهما ارتهنها معا وفي القياس تهاتر الينسات ولا يثبت الرهن وبه نأخذ امالو اقامها كذلك على ميت ففي الاستحسان يكون في يد كل واحد منهما نصفها رهنا وبه قال ابو حنيفة ومحمد وفي القياس لا يثبت الرهن كالاول وبه قال ابو يوسف والثالثة ذكرها في كتاب بيوع الاصل (٢) وهي ما اذا وقع الخلاف بين المسلم اليه ورب المسلم في درعين المسلم فيه ففي القياس يتخالفان ويتفاسخان



سؤر سباع الطير فانه نجس بالقياس على سؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر  
الامر وفي الاستحسان ظاهر لان نجاسة السبع ليست لعينه بدليل جواز الانتفاع  
بجلده وهذا الاستحسان قوى اثره الباطن فرجح على القياس لان الاعتبار  
للاثر الا يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فرجح العقبي لقوة اثرها من

وبه تأخذ وفي الاستحسان القول قول المسلم اليه والرابعة ذكرها في كتاب  
رهن الاصل وهي ما اذا دفع الرجل لامرأته رهنا بمهر المثل ثم طلقها قبل  
الدخول ففي الاستحسان ان يكون رهنا بالمتعة وهو قول محمد حتى لو هلك  
الرهن عندها ملك بالمتعة وفي القياس لا يكون حتى لو هلك عندها لا يذهب  
بالمتعة ولها مطالبة الزوج بها وهو قول ابى يوسف وبه اخذ والخامسة ما اذا  
غصب العقار فانه يكون مضمونا في الاستحسان وهو قول محمد ولا يكون  
مضمونا في القياس وهو قول ابى يوسف وبه يؤخذ والسادسة مالو شهد اربعة  
على رجل بالزنا وشهد عليه رجلان بالاخصان فامر القاضي برجمه فوجد  
الامام شاهدي الاخصان عبيد بن اورجما عن الشهادة ولم يمت المرجوم بعد الا  
انه اصيب بجراحات ففي الاستحسان يدرى عنه الحد ويسقط عنه ما بقى منه  
وفي القياس يحسد البكر مائة جلدة وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه يؤخذ والسابعة  
ما اذا شهد اربعة على رجل بالزنا فقضى القاضي عليه بالحد مائة جلدة ثم شهد  
عليه شاهدان بانه محصن والجلد بعد لم يكمل ففي الاستحسان لا يرحم وفي القياس  
يرحم وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه اخذ والثامنة ما اذا وكل المستأمن مستأمنا  
آخر بالخصومة ثم لحق الموكل بدار الحرب دون الوكيل ففي الاستحسان لا ينزل  
الوكيل بذلك وفي القياس ينزل وبه اخذ والتاسعة ما اذا كان للرجل ابن معتوه  
وللمعتوه ابن بالنكاح من امة الغير فاشترى الاب تلك الامة لابنه المذكور ففي  
الاستحسان يقع الشراء للابن لا للاب وفي القياس على العكس وبه اخذ والعاشر  
ما اذا وقع رجل في بئر حفرت في طريق فتعلق باخر وتعلق الاخر باخر  
فوقعوا جميعا فماتوا ووجد بعضهم فوق بعض في البئر ففي قول ابي الاول تجعل  
انلانا ثلثها على الحافر وثلثها على الاوسط وثلثها هدر ودية الثاني نصفان نصفها  
على الاول ونصفها هدر ودية الثالث كلها على الثاني وفي القياس تجعل دية  
الاول على الحافر ودية الثاني على الاول ودية الثالث على الثاني ويكون ذلك  
على عواقلهم وبه اخذ هذا ان علم انهم ماتوا كذلك وان لم يعلم بطل  
نصف ذلك كله واخذ بالصف ونقل عن الكرخي ان القياس في ذلك قول  
محمد وان القول الاخر قول ابى يوسف وهو الاستحسان والحادية عشر ما في

(قوله بدليل جواز الانتفاع  
بجلده) وكذا بمظنه  
وبدليل جواز استيادته  
وبيعه تجارة ولو كان نجس  
العين لما جاز كالتحريم



حيث الدوام والصفاء على الدنيا الضعف اثرها من حيث الكدورة والفساد  
(وقدما القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي  
فساده كما اذا تلا آية السجدة في صلاته فانه يركع بها) ان شاء ان كانت الآية  
في آخر السورة وان شاء سجد الا ان الركوع يحتاج الى النية دون السجدة

(قوله ان شاء الخ) قيل  
معناه ان شاء ركع ركوعاً  
على حدة للتلاوة  
وان شاء سجد لها وقيل  
معناه ان شاء اقام ركوع  
الصلاة مقام سجدة  
التلاوة واليه مال اكثر  
المحققين كذا في التحقيق  
والقول الثاني هو ما عراه  
الشارح الى الناطق

(قوله فانه يركع بها ان شاء)  
تخييره بين الركوع والسجود  
لها لا ينافي القول بترجيح  
القياس هنا بمعنى تعيين  
العمل به لان الركوع متردد  
بين ان يجزيه قياساً وان  
لا يجزيه استحساناً لكن  
العمل بالاول متعين  
بالنسبة الى الثاني وان كان  
له ان يسجد لها ايضا

نكاح الاصل رجل قال لعبدته هذا ابني اولامته هذه ابنتي وقع العتق في  
هذا بالقياس وترك الاستحسان والثانية عشر مافي طلاق الاصل اذا قال  
لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق وقالت قد ولدت وكذبها الزوج ففي  
القياس لا يصدق ولا يقع عليها الطلاق وفي الاستحسان بالعكس آخذ فيها القياس  
وادع الاستحسان ولو قال لها اذا حضت فانت طالق فقالت قد حضت يقع  
الطلاق استحسان محمد رحمه الله في هذا لانه لا يعلم الحيض الا من حضتها  
بخلاف الولادة والله تعالى اعلم ﴿قوله وقدما القياس الخ﴾ اي قدمنا  
القسم الثاني من قسمي القياس وهو ما ظهر فساده وضعفه بالنسبة الى ما يقابله  
للاذاته لصحة اثره الباطن على القسم الثاني من الاستحسان وهو الذي ظهر صحته وخفي  
فساده لان العبرة والترجيح لقوة الاثر دون الجلاء والحقاء ثم المراد بظهور الصحة  
في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساد الحنفى وهو لا ينافى خفاءها بالنسبة الى  
ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلى خفاءها بانه ينضم الى  
وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحاناً على وجه الاستحسان ثم الصحيح  
ان معنى الرجحان ههنا تعيين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر  
كلام فخر الاسلام الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح وان كان ظاهراً بالنسبة اليه  
﴿قوله فانه يركع بها﴾ ركوعاً غير ركوع الصلاة ثم يعود الى محض القيام وقيل  
ركوع الصلاة واليه مال اكثر المحققين هذا اذا كانت الآية آخر السورة  
او متصلة به باقل من ثلاث آيات او كانت غير متصلة باخر ولم يتخلل بين التلاوة  
والركوع فصل بمقدار ثلاث آيات على ما فيه من الخلاف سند كره \* فان قلت  
لم لا ينوب مطلق الركوع لانه المستفاد بالنص لخصوص بركوع هو عبادة \* قلت  
دعوى استفادة المطلق من النص ممنوعة بل انما وقع بركوع هو عبادة فتأمل  
(قوله وان شاء سجد) يعني سجود الصلاة ﴿قوله الا ان الركوع يحتاج  
الى النية دون السجود﴾ اعلم انهم اجمعوا على ان سجدة التلاوة تتأدى بسجدة  
الصلاة وان لم ينو واختلفوا في الركوع قال شيخ الاسلام لا بد للركوع من النية  
حتى ينوب عن سجدة التلاوة نص عليه محمد رحمه الله كذا ذكر الشراح وذكر  
في البدائع اذا ركع قبل ان يطول القراءة هل يشترط النية لقيام الركوع مقام



وان كان في وسط السورة ينفي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقى فان ركع في موضع السجدة اجزاء فان ختم السورة ثم ركع لم يجزه نواها اولينوها لانها صارت دينسا في الذمة فلا تتأدى بالركوع ولا بالسجدة الصلواتية كذا في الذخيرة وذكر الناطفي شارح القدوري في الاجناس ولو ركع في وسط السورة ينوي السجدة عن التلاوة والركوع جميعا جاز عنهما في القياس وبه نأخذ (قياسا) يعني يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة فانه يجزئها في القياس لان الركوع

سجدة التلاوة فقياس ما ذكرنا انه لا يحتاج لان الحاجة الى تحصيل التعظيم في هذه الحالة وقد وجد نوى اولينوها عند دخول المسجد اذا اشتغل بالفرض يقوم مقام تحية المسجد ومن مشايخنا من قال يحتاج الى النية ويدعى ان سجدا رحمة الله اشار اليه وصرح ايضا في البدائع بوجود النية في ايقاع سجدة الصلاة عن التلاوة فيما اذا لم يطل القراءة وحينئذ لم يصح ما تقدم من نقل الاجماع على عدم اشتراطها هذا كله اذا ركع وسجد على الفور فان لم يفعل حتى طالت القراءة ثم ركع نوبها اولينوها في الركوع ونواها في السجود لم يجز لانها صارت دينسا في ذمته لفواتها عن محلها\* فان قلت ما حد الطول القاطع للفور\* قلت قال شيخ الاسلام ان قرأ بعد السجدة ثلاث آيات ينقطع الفور ولا ينوب الركوع ولا السجدة الصلوية عن سجدة التلاوة لانها صارت دينسا عليه لفوات وقتها فلا يتأدى في ضمن الغير وقال الحلواني لا ينقطع الفور ما لم يقرأ اكثر من ثلاث آيات وهو الرواية هذا ثم نص عن ابي حنيفة ان السجود بها افضل هكذا ذكره مطلقا في البدائع ووجهه انه اذا سجد ثم قام وركع حصل قربتين بخلاف ما اذا ركع وهو خلاف ما في بعض المواضع من انها اذا كانت آخر السورة فالفضل ان يركع بها ثم اذا سجد لها وقام فركع كارتفاع رأسه دون قراءة كرهله ذلك سواء كانت الآية في وسط السورة او ختمها او بقي الى الختم اثنان او اكثر لانه يصير ثانيا الركوع على السجود فينفي ان يقرأ ثم يركع فان كان في وسط السورة فينفي ان يختمها اذا رفع ثم يركع وان كان ختمها فينفي ان يقرأ آيات من سورة اخرى ثم يركع وان كان قد بقي منها اثنان او ثلاثة كسورة بنى اسرائيل والانشقاق كان له ان يركع بها في الايتين بخلاف وفي الثلاث اختلفوا قبل لا يجوز الركوع بها لانقطاع الفور بالثلاث وقيل لا ينقطع وهو الاحق وفي البدائع الاوجه ان يفوز الى رأى المجتهد او يعتبر ما بعد طويلا على ان جعل الثلاث قاطعة للفور بخلاف الرواية عن محمد **(قوله)** يعني يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة فان قلت قد قال محمد بن سلمة ان الصلوية هي التي تقوم

(قوله يعني يقيم الركوع الخ) اي بان اراد ان يركع ركوعاً على حدة لاجل سجدة التلاوة على الفور غير ركوع الصلاة او اراد ان يقيم ركوع الصلاة مقام سجدة التلاوة على الفور كذا في التحقيق



والسجود متشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا مجازا فان الخرور وهو السقوط موجود في السجود دون الركوع فهذا قياس ظاهر (وفي الاستحسان لا يجزئه) لانا امرنا بالسجود والركوع غيره حقيقة الا يرى ان الركوع في الصلاة لا ينوب عن السجدة فيها فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة كان اولى وهذا اثره الظاهر لان المأمور به لا يتأدى

مقام سجدة التلاوة لا الركوع فكان القياس على قوله ان تقوم الصلواتية وفي الاستحسان لا يجوز لان هذه السجدة قائمة مقام نفسها فلا تقوم مقام غيرها كصوم يوم من رمضان لا يقوم عن نفسه وعن قضاء يوم آخر فصح ان القياس وهو الاثر الظاهر هنا مقدم على الاستحسان بخلاف قيام الركوع مقامها فان القياس بأبي جوازه لانه الظاهر وفي الاستحسان يجوز وهو الخفي فكان من تقديم الاستحسان لا القياس قلت عامة المشايخ على ان الركوع هو القائم مقامها كذا ذكره محمد رحمه الله فان قلت فان اراد ان يركع بالسجدة هل يجزئه ذلك قلت اما في القياس فالركعة في ذلك والسجدة سواء لان كل ذلك صلاة واما في الاستحسان فينبغي له ان يسجد وبالقياس تأخذ هذا لفظ محمد رحمه الله ومن هنا اشتبه على صدر الشريعة (قوله والركوع غيره الخ) ولك ان تقول الكلام في تقديم القياس الجلي على المستحسن بالقياس الخفي ووجوب السجود وعدم نيابة الركوع عنه من قبيل المستحسن بالنص فلا يستقيم التمثيل به على انا لانسلم ان وجه الاستحسان اخفي من وجه القياس بل الامر بالعكس لان وجه الاستحسان يتوقف على تصور ان النص ورد بالسجود والركوع غيره ووجه القياس يتوقف على هذا وعلى ان الركوع اطاق على السجود في النص مجازا والمجاز يقتضى العلاقة وعلى ان تلك العلاقة في الخضوع وانها تصلح مناطا للامر بالسجود وان المناط ثابت في الركوع فيصلح ان يقوم مقام السجود ولاشك ان ما كان توقفه على مقدمات اقل يكون اجلي عند العقل مما كان توقفه على مقدمات اكثر لانا لانسلم ان القياس قد رجح على الاستحسان بقوة فيه بل لمضى آخر ان ضم اليه صار بمجموعها راجحا على الاستحسان ويمكن الجواب اما عن الاول فبان التعويل فيما نحن فيه من الاستحسان انما هو على التعليل لاعلى النص وانما ذكر النص لانه لا يثبت الجامع لا الاستحسان به وذلك غير مانع من التمثيل به واما عن الثاني فلانا لانسلم ان الظهور والحفاء دائر مع كثرة العلاقات وقتلتها وانما هو دائر مع وضوح العلاقة وحفائها ويجوز ان يكون العلاقات الكثيرة واضحة في نفسها فلا يفيد حفاء وان يكون العلاقات القليلة

(قوله فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة كان اولى) لان المقرب بين ركوع الصلاة وسجودها من حيث ان كل واحد منهما موجب التحريم اظهر من القرب بينه وبين سجود التلاوة



بغيره فيفسد به وجه القياس لكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الا يرى ان السجود عند التلاوة لم يشرع قرابة مقصودة ولهذا لم يصح نذره واما المقصود به التواضع والركوع في الصلاة يعمل ما هو المقصود من السجود لان الركوع فيها عبادة كالسجود فيسقط عنه السجود بخلاف سجود الصلاة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار الاثر الحثي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبه والعمل بالمجاز مع امكان الحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الحثي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود ثم بين المصنف الفرق بين المستحسن بالقياس الحثي وبين المستحسن بالاثار والاجماع والضرورة فقال (ثم المستحسن بالقياس الحثي يصح

(قوله لم يصح نذره) اي لا يلتزم بالنذر كالا يلتزم الطهارة وهو فرع عدم كونه قرابة مقصودة فلو بدل الواو بالفاء لكان احسن

خفية في نفسها وضوحا واما عن الثالث فلانك اذا ادعيت وجود معنى زائد لزمه بيانه ليتكلم عليه والا فقد سلمت ادلا ينفعك مجرد التجوز العقلي الناشئ عن غير دليل هذا ولوقيل ابتداء في ترجيح هذا القياس على هذا الاستحسان بان اظهار النص وان ورد بالسجود الا ان مواضع السجدة يدل على ان المقصود مجرد مخالفة المنكرين باظهار التواضع لله تعالى بدليل جريان التداخل فيه والركوع في الصلاة صالح للتواضع لكونه عبادة بخلاف خارج الصلاة وبخلاف اقامته مقام سجود الصلاة لان كلا منهما مقصود بالامر بنفسه صفة الجمع بينهما على ما مر فيقوم مقامه كداء القيمة في باب الزكاة بل اولى (قوله لان كل واحد منهما مقصود بنفسه) لقوله تعالى اركعوا واسجدوا فلا يتوب احدهما عن الاول وفيه شيء فانهم قالوا القيام والركوع وسيلتان الى السجود فالمقصود بالذات اتما هو السجود حتى لو قدر على القيام والركوع دون السجود صلى قاعدا والحاصل انه علم مما ذكر ان للقياس فسادا ظاهرا وهو تغير حكم النص وله اثر ظاهري وهو حصول الخضوع والاستحسان له اثر ظاهري وهو العمل بموجب النص وفساد باطن وهو جعل ما هو غير مقصود مقصودا (قوله والعمل بالمجاز) وهو الركوع (مع امكان الحقيقة) التي هي السجود (قوله وهو جعل غير المقصود) وهو سجود التلاوة (مساويا للمقصود) وهو سجود الصلاة (قوله ثم المستحسن بالقياس الحثي) قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا وههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الحثي وبين المستحسن بغيره في ان الاول يقبل التعدية الى صورة اخرى والثاني لا يقبلها لانه معدول عن القياس ومن شروط صحة التعدية ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس لما مر

(قوله بسبب قوة اثره) لم يقل بسبب صحة اثره كما هو الموافق لعبارة المصنف تبيينها على تحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس اذ الصحة تقارب قوة الاثر وكذا الضعف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق ذلك كما جزم به في التلويح



تعديته بخلاف الاقسام الاخر) لانها غير معلومة بل هي معدول بها عن القياس فلا تقبل التعدية ثم بين مثالا لما ذكره فقال (الاترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب بيمين البائع قياسا) لانهما لما اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري لا يدعى شيأ في الظاهر على البائع وانما البائع يدعى زيادة الثمن وكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ منه ما اقربه ويحلف على الباقي كما في سائر الخصومات (ويوجهه) اى يمين البائع كما يجب على المشتري فيتخالفان (استحسانا) لان المشتري يدعى تسليم المبيع عند احضار ما اقربه والبائع ينكره (وهذا) اى وجوب التحالف قبل القبض (حكم تعدى الى الوارثين) اى وارث البائع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العباد (والاجارة) اى تعدى وجوب التحالف من البيع الى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجارة قبل ان يأخذ القصار في العمل يتخالفان لان التحالف يدفع الضرر لكل واحد منهما

﴿قوله بخلاف الاقسام الاخر﴾ وهى المستحسن بالانز والمستحسن بالاجماع والمستحسن بالضرورة (قوله لانها غير معلومة) اى معقولة لكونها معدولا بها عن سنن القياس (قوله ويحلف على الباقي) اى المشتري لانه هو المنكر وحده لانه لا يدعى شيأ حتى يكون البائع ايضا منكرا (قوله لان المشتري يدعى الخ) هذا التعديل ليس بجيد ان نظرت الى حل الشارح وهو فيتخالفان وكان المناسب ان يقول لان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقربه المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما حكما للانكار او نقول لان المشتري يدعى تسليم المبيع باقل الثمن وهو ينكر لان المدعى يدعى تسليم المبيع باقل الثمن وهو ينكر والبائع يدعى زيادة الثمن على المشتري وهو ينكر فيجرى التحالف بينهما وان نظرت الى المتن مجردا عن الحل فتعليل الشارح مناسب (قوله حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجارة قبل ان يأخذ القصار في العمل يتخالفان) لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة مما يحتمل الفسخ بالاعدار وفي التحالف ثم الفسخ رفع الضرر عن كل منهما فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلى والحفى فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس قلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذى هو القياس الحفى اضيفت التعدية اليه اذ لم يوجد فى الاصل الذى هو سائر التصرفات



بطريق الفسخ ليعود اليه رأس ماله وعقد الاجارة محتمل للفسخ (واما بعد القبض) اى الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع ( فلم يجب بين البائع الا بالاثر ) وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا لان المشتري لا يدعى على البائع شيأ اذ المبيع مسلم اليه وكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف فيقتصر على مورد النص فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا يتخالف الموجر والمستأجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد رحمه الله يجري التحالف بين الوارثين لان عنده انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الآخر وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لانسلم ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الاخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن ( فلم يصح تعديته وشرط الاجتهاد ) لما فرغ من بيان القياس وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا يبد للقياس من القائس وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين

بين المنكر بهذه الكيفية وهو ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة **قوله** (واما بعد القبض) لم يجب اى اذا وقع الاختلاف بين المتعاقدين في البديل بعد قبض البندل فالقياس يقتضى ان لا يكون اليمين على البائع لان المشتري لا يدعى لنفسه شيأ على البائع لان المبيع مسلم اليه ولكن لم يجب بين البائع الا للتحالف بالاثر **قوله** وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتعاقدان (٢) والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا ) لان لفظ التراد يشير الى انه بعد القبض لان التراد لا يتصور الا بعده وبهذا سقط ما قيل لم لا يجوز ان يحمل هذا الاثر على ما قبل القبض بدليل قوله عليه السلام اليئة للمدعى واليمين على من انكر **قوله** فلا يصح تعديته الى الوارثين ) حتى لومات العاقدان واختلف ورثتهما في المقدار لا يتخالفان ويكون القول لورثة المشتري وكذا لا يتعدى الى حال هلاك حال السلعة ولا الى غير التبايع من العقود كالتواجر لانه معدول به عن القياس فلا يتعدى الى غير المنصوص **قوله** وعند محمد يجري التحالف بين الوارثين ) لان التحالف عنده انما يكون باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا والاخر ينكره اذ المبيع بالف غيره بالفين وهذا المعنى متحقق قبل القبض وبعده فيثبت التحالف في الجميع ويتعدى الى الورثة والاجارة وهو مردود اذ عقد البيع لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن والبيع بالفين قد يصير بالف بمحض الثمن **قوله** وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته الخ )

(قوله لانه لا بد للقياس من القائس ) اقول ولانه لما كان بالآخرة في بيان الاستحسان وجوازه عنده اخذ في بيان ما يتعلق بالاجتهاد ويشير بما مر من تجويزه عند الاستحسان وبما في بيان ذلك من نفي جواز تخصيص العلة عنده الى عدم كون الاستحسان من باب تخصيصها والا لم يقل بجواز ردأ منه على الكرخى حيث زعم انه منه واجيب عنه بانه ليس منه والا لكان الحكم في صورة الاستحسان متخلفا عن علته لما منع منه لكنها لم يبق موجودة عند معارضته القياس لانه ان كان نصا فلا اعتبار لعلة القياس في مقابلته اذ من شرط صحة التعليل عدم النص او اجامعا فهو اقوى منها والاضعف في مقابلة الاقوى معدوم حكما وضرورة فاعتبارها بالاجماع اوقياسا خفيا فهو اقوى من القياس الجلى فلا يكون الحكم في صورة الاستحسان متخلفا عن علته لما منع منه بل يكون معدوما لعدمها



بذل المجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية ( ان يحوى علم الكتاب  
بمعانيه ) اى مع معانيه لغة وشرعا ( ووجوهه التى قلنا ) مثل الخاص والعام  
الاجتهاد فى اللغة افتعال من تحمل الجهد بضم الجيم بمعنى الطاقاة والمشقة ومنه  
استفراغ الوسع فى تحصيل امر مشق وهو معنى قولهم ما به بذل المجهود  
فى نيل المقصود ولهذا يقال اجتهد فلان فى حمل حجر عظيم ولا يقال اجتهد  
فى حمل حصة وفى اصطلاح الاصوليين هو استفراغ الفقيه وسعه فى طلب  
الظن بشئ من الاحكام الشرعية والاستنباط منها ومعنى استفراغ الوسع بذل  
تمام الطاقاة بحيث لا يحسن فى نفسه المزيد عليه وهو كالجلس وبقيد الفقيه خرج  
غيره من اصولى ومتكلم ومفسر وغيرهم والفقيه من قام به الفقه والفقهاء قد مر  
تعريفه فى اول الكتاب وبقيد الوسع خرج غيره من احوال النفس وغيرها  
وبقيد طلب الظن خرج طلب العلم والشك والوهم وبقيد الشئ بالاحكام  
خرجت الطبائع والعادات والصنائع ونحوها وبقيد الاحكام بالشرعية خرجت  
العقلية والحسية وباشارة من التبعية خرج اشتراط الاستغراق لان احاطة كل  
مجتهد بالاحكام كلها بالنقل ليس بشرط فى صحة الاجتهاد وبه قال البعض وقال  
آخرون بعدم جوازه وتظهر ثمره ذلك فيما لو اجتمع لبعض الناس فى بعض  
المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فهل له ان يجتهد فيها  
فاجازه من اجازته ومنعه من منعه فلمن اجاز انه لو لم يجز التحرى لزم علم المجتهد  
بجميع المأخذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام واللازم منتف لثبوت لا ادرى  
ولمن منع ان العلم بجميع المأخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز ان يكون  
عدم العلم ببعض لتعارض الادلة وللجزم الحالى او الزماني عن المبالغة فى الفحص  
اولتشويش الفكر فلا يلزم من ثبوت لا ادرى ان لا يجزى الاجتهاد ولا يخرج عن  
التعريف اجتهاد النبي عليه السلام على القول بانه متعبد بالاجتهاد وانه يطلق على  
علمه بالاجتهاد اسم العقد دون ما علمه بالوحى فلا يحتمل عكسه اما على قول من لم يقل  
بانه متعبد فلا يرد عليه على التعريف \* واعلم ان الاجتهاد اعم من القياس وهو  
مذهب الجمهور اذ القياس يقتدر الى الاجتهاد دون العكس فان الاجتهاد قد يكون من  
النص والاجماع لان معناها قد لا يكون ظاهرا فيحتاج الى الاجتهاد وفى صيغ  
العموم والاشارة والمفهوم والاقضاء والتقييد وحمل المطلق وغير ذلك وقيل  
هما مترادفان واليه اشار الشافعى فى كتاب الرسالة ﴿ قوله ان يحوى ﴾ اى  
يجمع علم الكتاب اى القرآن ( قوله اى مع معانيه ) جعل الباء بمعنى مع  
دفعاً لتوهم السببية والمراد بالمعاني مدلولات مفرداته وخواص مركباته من



وسائر الاقسام ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان يكون طلما بمواقمها ويرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد به ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة آية (وعلم السنة بطرقها) والمراد به ايضا ما يتعلق به الاحكام (وان يعرف وجوه القياس) اى طرائقه وشرائطه (وحكمه الاصابة بغالب الرأى حتى قلنا ان

حيث اللغة والشرع فيقتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان الا ان يكون ذلك حاصلا له بحسب السليقة فلا يحتاج الى تكسيبه والى المعاني المؤثرة فى الاحكام مثلا يعرف فى قوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحى (قوله ولا يشترط ضبطها الخ) يعنى المراد بعلم الكتاب علم قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام لاعلم الكتاب بمجموعه ولا حفظ ذلك القدر عن ظهر قلب بل المشروط هو العلم بمواقع ذلك القدر بحيث يتمكن من الرجوع اليه عند طلب الحكم (قوله وعلم السنة بطرقها) بان يعرف متونها واسانيدھا التي اوصلت اليها من تواتر وشهرة وآحاد وجرح وتمديد الى غير ذلك مما تقدم ذكره فى بحث السنة (قوله اى طرائقه وشرائطه) واحكامه واقسامه المقبولة والمردودة ليتمكن من الاستنباط الصحيح ولا بد مع ذلك من معرفة الاجماع ومعرفة مواقعها لئلا يخالفه فى اجتهاده وقيل لا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالدلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه ثمرة الاجتهاد فلا يتقدمه والذي يظهر وجوب اشتراط الكلام لعدم صحة التقليد عند اكثرهم ومذمته عند الجميع وعدم افادته اليقين بالظن المتين وكذا الفقه لان منصب الاجتهاد فى زماننا انما يحصل بممارسته الان فهو طريق اليه \* ثم اعلم ان هذه الشرائط انما هى فى حق المجتهد المطلق الذى يفتى بجميع الاحكام واما المجتهد فى حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم فقط مثلا الاجتهاد فى حكم يتعلق بالصلاة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق بالنكاح والخيار انه عليه السلام كان متعبدا بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه ولانسلم الاجتهاد ثابتا وقيل بالجواز مطلقا وقيل بالمنع مطلقا وقيل بالجواز فى الحروف خاصة وادلة كل من هذه الاقوال مذكورة فى المطولات (قوله وحكمه الاصابة بغالب الرأى) اى الاثر الثابت غالبه الظن فى الحكم مع احتمال الخطأ فلا يجزى الاجتهاد فى القطعيات ولا فيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبنى على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا فيه بناء على اختلافهم فى ان الله تبارك وتعالى هل له فى كل صورة من الحوادث حكم معين ام الحكم

بالفعل لان ذلك غير داخل تحت وسع البشر لثبوت لادرى فى بعض الامور كما نقل عن مالك رضى الله عنه انه سئل عن اربعين مسئلة فقال فى ست وثلاثين منها لادرى وعن ابن حنيفة رضى الله عنه انه قال فى ثمانى مسائل لا ادرى لان علمهما كان لله سبحانه وتعالى ان تكلمنا تكلمنا لله وان سكتنا سكتنا لله رب العالمين جل جلاله فلا يضرها قول لادرى فيما لا يدريا بل هو نصف العلم وعدم اشتراط ضبط الاحكام قبل الاجتهاد عبارة عن استفراغ الفقيه وسعه فى طلب الظن بشئ من الاحكام الشرعية بالنظر فى الادلة الشرعية والاستنباط منها فلم يقل فى طلب الظن بالاحكام الشرعية وهذا التعريف يظهر قصور ما نقله الشارح من التعريف آنفا لما فيه من ابهام اشتراط ضبط الاحكام كلها والاخلال بتقييد الاحكام بالشرعية احترازا عن العقلية والحسية وان كان تقييد الادلة بالشرعية اشارة الى الاحكام المستخرجة منها شرعية وفوائد قيوده مذكورة فى شرح فاية التحرير الجامع ( ما )



المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف) اى في المسائل الفقهية (واحد باثر ابن مسعود في المفوضة) وهى التى مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسلم لها مهرا قال ابن مسعود فيها اجتهد برأى فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فنى ومن الشيطان وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان

ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فقال الجمهور بالاول ولكن اختلفوا على اربعة اقوال فذهب عامة الفقهاء ان ذلك الحكم غلبة دليل ظنى لم يكلف المجتهد باصابتة لغموضه فن ظفر به فهو مصيب وله اجران ولمن لم يظفر به فهو مخطئ وله اجر واحد ﴿قوله والحق﴾ بالنصب عطف على المجتهد يعنى ان الحق في موضع الخلاف واحد بالكتاب والسنة والاجماع وضرب من المعقول اما الكتاب فقوله تعالى وداود وسليمان الى قوله ففهمناها سليمان فان الله تعالى خصص سليمان بفهم الحق في الواقعة بعد اشتراكهما في الحكم وذلك يدل على اصابة سليمان دون داود عليهما السلام والا لما كان تخصيص سليمان بالتفهم فائدة وفي هذا النص دليل على اتحاد حكم الله في الحادثة وان المصيب في الاجتهاد عند اختلاف المجتهدين في الواقعة الواحدة واحد وان حكمها كان بالاجتهاد ثم انهما اختلفا فيه وان رجوع احد المجتهدين الى الآخر صحيح وان الاجتهاد الى الانبياء عليهم السلام فيما لم يوح اليهم جائز وان الخطأ يجوز عليهم فيه من غير ان يقرؤا عليه وماروى من قول داود لسليمان عليهما السلام القضاء ما قضيت ينفي ماعسى ان يرد لنا على هذا الاستدلال واما السنة فما روى من قوله عليه السلام ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجران وللخطئ اجر واحد واما الاجماع فهو ان الامة قد اجمعت على شرعية المناظرة بين المجتهدين ولو كان كل مجتهد مصيبا فيما ادى اليه اجتهاده لم يكن للمناظرة فائدة اذلا فائدة لها الا الاصابة ومعرفة الحق وتمييزه عن الخطأ واطهار الصواب وتصويب الجميع ينفي ذلك واما المعقول فهو انه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع المتقابلين وهما الصحة والفساد والحظر والاباحة ووجود الحكم وعدمه في محل واحد وزمان واحد في حق شخص واحد وهو محال بالضرورة والملازمة كاد ان تكون ضرورية فلا حاجة الى التطويل بيانها ﴿قوله باثر ابن مسعود رضى الله عنه الخ﴾ وكذا اثر على وزيد بن ثابت في تخطئهم ابن عباس في القول وابن عباس في تخطئته لهم فيه وقال من باهنتى باهنته بان الله تبارك وتعالى لم يجعل في مال نصفا ونصفا وثلثا هذان نصفان ذهابا بالمال فاين موضع الثلث

( قوله وهى التى مات عنها زوجها الخ) فيه تسامح لان موت الزوج ليس بداخل في مفهوم المفوضة وقد سبق تفسيرها في اوائل الكتب



اجماعاً منهم على ان الاجتهاد يَحْتَمِلُ الحُطَأَ (وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب) لانه تعالى كلف المجتهد باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيباً والا يلزم من التكليف تكليف مالم يس في الوسع كاستقبال القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة (والحق في موضع الخلاف متعدد وهذا الخلاف في الشرعيات لافي العقليات) التي هي من اصول الدين والحق فيها واحد بالاجماع والمخطئ فيها كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والجواب عنهم انهم ما كلفوا باصابة ما عند الله تعالى من الحق بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق كمن امر جماعة بطلب فرس ضل فخرج كل الى جانب وكل واحد منهم مصيب في الطلب ولكن من وجد الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء ولا نسلم ان المجتهد في امر القبلة مصيب لاحتمال فان اصحاب ابي حنيفة قالوا في قوم متحرين في القبلة مختلفين ان من علم حال امامه فسد صلاته لان امامه مخطئ عند في القبلة

(قوله فسد صلاته)  
ولو كان الكل صواباً  
والجهات قبلة لما فسدت

﴿قوله﴾ وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب ﴿بمعنى انه ليس في الحادثة حكم معين لله تعالى قبل الاجتهاد وان حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهد وبه قال الاشعري والمزني والغزالي وبعض متكلمي اهل الحديث (قوله) وهذا الخلاف في النقليات لافي العقليات) اى الخلاف بين الفريقين في تصويب المجتهد وتخطئه وتصويبه مطلقاً ووحدة الحق وتعدده انما هو في النقليات الظنية من مسائل الفقه كتقدير مسح الرأس بالربيع وجواز التوضيء بالبيد عند عدم الماء ومنعه باللبن وحرمة البنت من الزنا وحل المثلث الغني وصحة بيع السارقين وفساد بيع متروك السمية عمدا الى غير ذلك من مسائل الخلاف لافي العقليات لان المصيب فيها عند اختلاف المجتهدين واحد اتفاقاً لعدم وقوع التقصيص في نفس الامر الا ان المخالف لملة الاسلام كافر ثم مخطئ مطلقاً سواء اجتهد وعجز عن معرفة الحق او لم يجتهد لظهور ملة الاسلام كظهور الشمس وسط النهار مسفرة عن نقاب الاستتار اسفاراً لا يسوغ معه الاجتهاد فانه لا يتأتى الا فيما خفي مسلطاً عن ظاهر الانظار ولهذا يقال في الاصول مذهبا حق ومذهب الحضم باطل وفي الفروع مذهبا صواباً ويحتمل الخطأ ومذهب الحضم خطأ يحتمل الصواب (قوله) ولا نسلم ان المجتهد في امر القبلة مصيب لاحتمال بل المذهب ان المجتهد يخطئ ويصيب فان اصحاب ابي حنيفة قالوا في قوم متحرين في القبلة مختلفين فيها فمن علم منهم حال امامه وهو مخالف في الجهة فسدت صلاته لاعتقاده ان امامه يخطئ اذ لو كان كل مجتهد مصيباً لصحت صلاة المخالف المذكور لاصابتهما جميعاً في جهة القبلة وهي وجه الله تعالى واما عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها غير مقصودة حتى لو قصد



الا على قول بعضهم (ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطأ ابتداء) اى فى اجتهاده (وانتهاء) اى فيما ادى اليه اجتهاده (عند البعض) واليه مال الشيخ ابو منصور لقوله عليه السلام ان اخطأت فلك حسنة اطلق الخطأ فانصرف الى الكامل وهو ما يكون ابتداء وانتهاء فدل على ان المجتهد اذا اخطأ يكون مخطأ ابتداء وانتهاء (والمختار انه مصيب ابتداء) اى فى نفس اجتهاده بمعنى انه يكون فعله فعلا شرعيا فيكون مأجورا (ومخطئ انتهاء) اى فى اصابته المطلوب والجواب عنهم ان الخطأ المطلق لا يستوجب الاجر فقوله فلك حسنة يدل على ان خطأه ليس الخطأ الكامل فتعين ان يكون الخطأ فيما هو الحق لافى نفس الاجتهاد

بالتوجه اليه تعظيمها كان كافرا الا ان الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقبحت غلبة ظن اصابته مقام اصابته واستشككت صورة هذه المسئلة لان وضهما فى اللبلة المظلمة والصلاة فيها جهرية فينبذ يعلم حال الامام بصوته واجب بكون الصلاة قضاء وبكون الامام ترك الجهر ناسيا وبانهم عرفوا الامام بصوته انه قدامهم لكن لا يميزوا صوته انه الى اى جهة توجه وقيل تصويرها ان كانت نهارية فى العميان وان كانت ليلية فى الصم ﴿قوله اذا اخطأ﴾ اى فى اجتهاد ولم يصادف ما اراد الله تعالى من الحكم الشرعى فى تلك الحادثة ﴿قوله اى فيما ادى اليه اجتهاده﴾ وانتهى اليه سعيه وهو الحكم فى نفس الامر ﴿قوله لقوله عليه السلام ان اخطأت فلك حسنة اطلق الخطأ﴾ والمطلق ينصرف الى الكامل وهو المخطئ ابتداء وانتهاء ولقوله عليه السلام فى اسارى بدر حين نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب مانحى منه الا عمر اذ لو كان هنا اصابة ما كانوا مستحقين لنزول العذاب ﴿قوله والمختار انه مصيب ابتداء﴾ اى فى نفس الاجتهاد وطلبه فى حق العمل به حتى ان عمله يقع صحيحا شرعيا حتى كأنه اصاب الحق عند الله تعالى فيكون مأجورا فى ذلك لا مأزورا ﴿قوله ومخطئ انتهاء اى فى اصابة المطلوب﴾ وهو الحق عند الله تعالى الذى غيب عنه وجه اصابته وعليه الائمة الاربعة ونقل عنهم القول ايضا على ماصر ولكن رجح المنقول عن ابى حنيفة بان كل مجتهد مصيب الى هذا القول اذ لا يجوز ان يكون مراد الامام بذلك انه مصيب انتهاء لما هو عند الله تعالى من الحكم الثابت فى الحادثة اذ الحق حينئذ يكون متعددا عند الله تعالى لا واحدا والامام غير قائل به فتعين ان القولين واحد ليلتصبا بالقول الآخر اذ التوفيق خير من التناقض فيكون المعنى ان كل مجتهد مصيب فى نفس الاجتهاد ابتداء فى حق العمل مع ان الحق واحد يحتمل الخطأ



(قوله وانما سمي هذا المعنى تخصيصاً لان العلة الخ) في كلامه اشارة الى رد قول من ظن ان الخلاف المذكور مبني على القول بعروض العموم للمعاني فمن ٨٢٨ قال به قال بتخصيص العلة ومن

لم يقل به لم يقل به لان التخصيص مسبق بالعموم فما لا عموم فيه لا تخصيص فيه وذلك بيان انه ليس المراد بالعموم والتخصيص ههنا ما هو المصطلح منهما

(ولهذا) اي لاجل ان كل مجتهد يخطئ ويصيب (قلنا لا يجوز تخصيص العلة) وهو تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى عليه وانما سمي هذا المعنى تخصيصاً لان العلة باعتبار حلولها في محال متعددة توصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تأثيرها تخصيصاً (لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد خلافاً لبعض) كمشايخ والصواب وانما كان هذا الوجه هو المختار لانه لا يمنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان تناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط بقدر الوسع ولهذا وصف الله تبارك وتعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه مع كونه خطأً بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه السلام باصابة الحق فلو كان خطأً من كل وجه لما كان حكماً وعلماً بل جهلاً وخطأً والمراد اجتهاده عليه السلام في هذه الحادثة والا لم يكن لذلك الحكم والعلم في هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه على احد ان النبي اي نبي كان قد اوتي علماً وحكماً في الجملة هذا فيما لانص فيه اما ما فيه نص وقصر المجتهد في طلبه فانه يكون فيه خطأً انما لا يجوز تخصيص العلة اي المؤثرة فان تخصيص الطردية جائز ذكره فخر الاسلام وتجوزة ان الفقهاء اجمعوا على ان تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه المانع يقدح في العلية واختلّفوا فيما اذا تخلف عنها لمانع فقال مشايخ سمرقند كابي منصور الماتريدي وفخر الاسلام وشمس الائمة ومشايخ ماوراء النهر واكثر اصحاب الشافعي انه لا يجوز وذهب العراقيون من اصحابنا والقاضي ابي زيد وابو الحسن الكرخي وابوبكر الرازي ومالك والحائلي واكثر المعتزلة الى جوازه ومن الناس من قال ان الخلاف مبني على القول بعروض العموم للمعاني فمن قال به جوز تخصيص العلة كما جوز تخصيص العموم ومن لم يقل به لم يجوز والاطهر ان ذلك بناء على ان التخصيص ابطال للعلية اولا فللما نعون قالوا بذلك والمجوزون منعه وقيل بالجواز في المنصوصة دون المستنبطة وقيل بالعكس وقيل المختار عدم الجواز في المستنبطة الا لمانع او عدم شرط والجواز المنصوصة اذا ثبت العلية بظاهر عام ﴿قوله لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد﴾ لان صحة الاجتهاد انما ثبت بسلامته عن المناقضة وفساده وخطاؤه بانتقاضه فان جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه النقض في علة ان يقول امتنع حكم عاني ثم لمانع وفي تصويب كل مجتهد قول بالاصلاح على الله سبحانه اذا الاصلاح في كل مجتهد ان يكون مصيباً والقول بالاصلاح باطل فما يؤدي اليه يكون باطلا قال القاتني ولقائل ان

قوله وهو تخلف الحكم الخ) اقول كان عليه ان يقول لمانع كما قال غيره اذ القائل بجواز تخصيص العلة معتبر لهذا القيد فمن ذكر القول بعدم جوازه واراد تحرير محل النزاع كان عليه ذكر هذا القيد (قوله لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد) لان صحة الاجتهاد انما ثبت بسلامته عن الانتقاض وفساده بانتقاضه فاذا جاز تخصيص العلة امكن كل مجتهد اذا اورد عليه النقض في علة ان يقول امتنع حكم عاني ثم لمانع وفي تصويب كل مجتهد قول بالاصلاح على الله سبحانه اذا الاصلاح في كل مجتهد ان يكون مصيباً والقول بالاصلاح باطل فما يؤدي اليه يكون باطلا قال القاتني ولقائل ان

يقول التخصيص انما يؤدي الى التصويب ان لو قيل منه مجرد قوله امتنع حكم عاني لمانع اما (من) اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص على ان لهم ان يقبلوا هذا عليكم بان يقولوا لما كان عدم الحكم عندكم



(قوله لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع) بل الشرط فيها غلبة وجود الحكم عندها كالقيم الرطب امارة للمطر وقد يتخلف في بعض الاحايين (قوله قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة جوزة بعض من لم يجوز تخصيص المستنبطة) فيه بحث لان التقييد انما هو في سياق تقرير قول المجوزين دون المانعين نعم لو كان بعض من جوز تخصيص العلة قائلا بجوازه في العلة المستنبطة بالمنصوصة لكان للتقييد وجه لكنه خلاف الواقع كما صرح به صاحب الكشف وغاية ما يمكن ان يقال مراد الشارح بذلك تحريم محل النزاع بين المجوزين وبين جمهور القائلين بعدم الجواز قال صاحب الكشف هذا الاختلاف في العلة المستنبطة فاما في العلة المنصوصة فانفق القائلون بالجواز في المستنبطة على الجواز فيها ومن لم يجوز تخصيص في المستنبطة فآكثروهم جوزة في المنصوصة وبعضهم منعه في المنصوصة ايضا انتهى ثم ان الاصوب حينئذ ذكر ذلك القيد عند قول المصنف قلنا لا يجوز تخصيص العلة كما لا يخفى

في صورة التخصيص مضافا الى عدم العلة بتغيير ما يمكن حينئذ لكل مجتهد اذا اورد عليه نقض ان يقول عدمت عاني في صورة التقض فيبقى علته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا ولئن سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه تصويب كل مجتهد لجواز ابطال علته بسائر الطرق كالممانعة والمعارضة وفساد الوضع والقلب وغيرها ولئن سلمنا انه يلزم تصويب كل مجتهد لكن انما يلزم منه التصويب في حق العمل لا في حق الحكم الثابت عند الله تعالى وهو واحد وذلك لا يؤدي الى ٨٢٩ القول بالاصح والا لكان هذا الازمام واردا عليكم ايضا

لانكم قائلون بالتصويب بهذا المعنى ولئن سلمنا انه يلزم منه التصويب في حق الحكم ايضا لكن لا يلزم منه القول بوجوب الاصح على الله تعالى بل غايته وقوع الاصح

العراق والكركمى فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة محتجين بان العلة الشرعية امارة على الحكم يجعل الشارع مخاز ان تجعل امارة في بعض المواضع دون بعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة جوزة بعض من لزوم القول بالاصح على الله تعالى اذ الاصح في حق كل مجتهد ان يكون مصيبا والقول بالاصح والتصويب مطلقا باطل بما قرر في محله

والقول بوجوب الاصح باطل لا بوقوعه منه لاتفاق الفقهاء على ان افعال الله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح العباد كما ينادي به تعليلاتهم في شرعية المعاملات والعقوبات والزواج قال صاحب التنقيح القول باشتراط المناسبة في العلة مبنى على ان افعال الله تعالى معللة برعاية مصالح العباد عندنا مع ان الاصح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة ثم قال وما بعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء لاهتداء الخلق واطهار المعجزة لتصدقهم فن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقال الامام فخر الرازي في المحصول احكام الله تعالى مشروعة لاجل مصالح العباد لان ذلك لا يجب عليه بل فعله تعالى على هذا الوجه تفضلا واحسانا علينا غير ان المسئلة مصورة في انه هل يجب على الله تعالى ان يفعل بعباده ما هو الاصح لهم فقال طامة المتكلمين الى انه لا يجب ذلك على الله تعالى وقال ابو القاسم والكعبى ومن تابعه من المعتزلة ان ذلك يجب على الله تعالى في وجوده ولا شك في ان كون العبد مصيبا في اجتهاده ثبت بكسبه ونظره ونظره فعله ولا خلاف انه يجب على المكلف ان يفعل ما هو اصح له في دينه ودنياه أليس ان الاتيان بالواجبات والاجتناب عن المعاصي اصح له وانه واجب عليه اجماعا حتى من انكره يكفر وأليس انا في اعتقادنا حقية الله تعالى ووحدانيته وصفات كاله ونعوت جلاله مصيبون قطعنا ولا شك ان ذلك اصح لنا وان لم يلزم من ذلك القول بوجوب الاصح على الله تعالى لكنتم احق الناس بالقول به حينئذ فلم انكرتم ذلك على خصومكم وان لم يلزم من ذلك القول به لانه غير محل النزاع فحينئذ يظهر الحق



من لم يجوز تخصيص المستنبطة لان الله تعالى جعل السرقة والزنا عليّين للحد والقطع وقد يوجد زان وسارق لا يحد ولا يقطع (وذلك) اى بيان التخصيص (ان يقول) المعلن (كانت عليّ توجب ذلك) اى الحكم (لكنه لم يجب) اى لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة في صورة النقص (مع قيامها) اى قيام تلك العلة (لمانع فصار) اى المحل الذى لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها (مخصوصا من العلة) اى مخرجا من كونه محل تأثير العلة (بهذا الدليل) وهو المانع انما ذكر هذا لان مجرد قوله لكنه لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص ولقائل ان يقول اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا ييسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقص على علته مانعا صالحا للمنع (وعندنا عدم الحكم بناء على عدم

(قوله ولقائل ان يقول اذا الخ) هذا وارد من جهة المجوز للتخصيص وتقريره ان يقول الخصم التخصيص انما يؤدى الى التصويب ان لو قيل انه مجرد امتنع حكم على مانع اما اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا اذ كان لا ييسر لكل مجتهد عند ورود النقص عليه بيان مانع صالح للتخصيص واجيب باننا لانسلم ان كل مجتهد لا يقدر على بيان مانع صالح بل يقدر لان المانع التامى اما اثر او اجماع او ضرورة او علة او علة سالحة وعن الثانى بان احتمال الخطأ ثابت في كل مجتهد فلا يلزم من اثبات عدم العلة في صورة النقص عدم احتمال الخطأ في الاجتهاد وعن الثالث بان الاصلح في حق كل مجتهد ان يكون مصيبا ورد الاول بانه منع بلا سند وكون المانع ما ذكر مسلم ولكن ليس يقدر كل مجتهد على ايراد هذا المانع في موضع النص واحتمال الخطأ لا يجديه نفعاً اذ لا يقع به الفرق بين التخصيص وعدم العلة لانه يمكن للتخصيص ان يقول النقص وان اندفع عن العلة بايراد هذا المانع لكن لم يقع عنه احتمال الخطأ عند الله تعالى ومستند القول بان التصويب لا ينحصر في القول بوجود الاصلح لان القائل بالتصويب له مستندان احدهما هذا والثانى امتناع تكليف مالا يطاق والاول للمعتزلة والثانى لاهل السنة على ان لهم ان يقبلوا هذا عليكم بان يقولوا لما كان عدم الحكم عندكم في صورة التخصيص مضافا الى عدم العلة تعين ما يمكن حينئذ لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول عدمت على في صورة النقص لزيادة وصف فيها ونقصانه عنها ويخلص عن النقص فبقى علته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا وفي ذلك قول بوجود الاصلح وهو باطل ولئن سلمنا انه يلزم تصويب كل مجتهد لكن في حق العمل لا في حق الحكم الثابت عند الله تعالى كما روى عن ابي حنيفة ان

ويبين اى مسألة التصويب أليست من مسألة الاصلح المختلفة بين المتكلمين في شىء قال القائل هذا ماسنح لى في تحقيق هذا المقام واستعيذ بالله من الزلل والخطأ في الكلام (قوله انما ذكر هذا) اقول الظاهر انه جعل الاشارة بهذا الى مجموع قوله لمانع وما بعده على انه من معول قول المعلن اذ بمجرد قوله لمانع لم يظهر منه مانع صالح للتخصيص وانما يظهر منه دعوى وجود مانع ما للحكم مع قيام علته وهى بتقدير ظهورها منه غير مقبولة عند من اعترض بان تخصيص العلة انما يؤدى الى تصويب كل مجتهد ان لو قيل منه مجرد قوله امتنع حكم على لمانع ما اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا على ما نقلناه آتفا بخلاف مجموع ما ذكر فانه يفيد ان المانع بهذا الدليل



العلة) فان قلت مذهبهم اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا ورد عليه نقض يمكنه ان يقول قد عدت عتني في صورة التقض قلت التخصيص بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى العدم لان كون الوصف علة شرعية يقتضى لزوم الحكم مطلقا لكون العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم عنها مع وجودها واذا انتفى جزؤها اوزاد عليه وصف آخر لم يبق تلك العلة علة فتخلف الحكم حينئذ لانقضاء العلة واما التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها وتخلف

(قوله التخصيص بالمانع

يستلزم التناقض بخلاف

الاضافة الى العدم)

اقول حاصل هذا الجواب

البناء على الاضافة الى العدم

دون التخصيص بالمانع

من حيث استلزامه التناقض

دونها وهذا لا ينافي ما

في السؤال من انها تستلزم

تصويب كل مجتهد فلا

يكون الجواب جوابا

(قوله اوزاد عليه وصف

آخر) حقه ان يقول او

زاد عليها وصف آخر

لان انتفاء العلة يكون

بتغيرها اما بنقصان منها

او بزيادة عليها

كل مجتهد مصيب وذلك لا يؤدي الى القول بوجود الاصلح والا لكان هذا الزاما واردا عليكم لانكم قائلون في اهل السنة بالتصويب بهذا المعنى (قوله قلت التخصيص بالمانع يستلزم التناقض الخ) لا يخفى على ذي بصيرة ان هذا الجواب لا يحسم مادة السؤال اذ غاية ما فيه الفرق بين الاضافة الى المانع والاضافة الى عدم العلة وتوضيحه ان عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما يجعل علة بان تكون عليه مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كالتابع الغير المقيّد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة وشرايطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه لان المركب ينعدم بانعدام جزئه كالنجس الخارج فانه مع عدم الحرج علة لانقضاء الوضوء فعند وجود الحرج لا يكون علة كافي المستحاضة وحينئذ لا يخفى على المتأمل ان في صورة زيادة الوصف او العلامة وجد المانع فعدمه شرط او شرط فعند وجوده تتقدم العلة لانعدام ركنها او شرطها لا يقال يلزم ان يكون العدم جزءا وهو باطل لانا نقول هذا اذا كان المانع وجوديا اما اذا كان عديميا فلا يلزم لان نقضه وجودي على ان كون المانع دائما قوات شئ فلا يلزم كون العدم جزءا العلة فتأمله والحاصل ان العلة تنعدم بزيادة وصف او نقصانه فالجوزون يسمون هذا المغير مانعا مخصصا فيقولون انعدام الحكم بقاء العلة لو وجود مانع وذلك تخصيص كالنص العام يلحقه خصوص فيبقى نصا فيما وراء موضع الخصوص ونحن نقول انعدمت العلة لما ذكرنا فينعدم الحكم لانعدامها وقد مر الجواب قريبا عن لزوم القول بالتصويب على تقدير اصابة الحكم لعدم العلة واما بيان وجه التناقض بوجود العلة وعدمها فليس بظاهر لانهم يقولون بوجودها مع عدم الحكم بل الوجه ان كونها علة تامة يقتضى وجود الحكم في جميع المحال والمانع يقتضى عدمه في البعض فيؤدي ذلك الى القول بوجود الحكم وعدمه في محل واحد وهو باطل ويمكن توجيهه



عنها الحكم فيلزم ان يكون علته غير علته وهو تناقض ظاهرا (وبيان ذلك) اي بيان كون عدم الحكم مضافا الى المانع عند الخضم والى عدم العلة عندنا (في الصائم النائم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه التامى) فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة (فن اجاز الحصوص) اي تخصيص العلة (قال امتنع حكم هذا التعليل ثم لمانع وهو الاثر) وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة (وقلنا امتنع) اي امتنع الحكم في التامى (لعدم العلة) حكما (لان فعل التامى منسوب الى صاحب الشرع) حيث قال انما اطعمك الله وسقاك (فسقط عنه معنى

كلام الشارح بان الحكم لما كان لازما للعلة غير منفك فوجودها يقتضى وجود الحكم وعدمه يقتضى عدمها لاستحالة وجود الملزوم بدون لازمه فيكون علة غير علة قيل العلة امارة فيجوز جعل الشارح اياها علة في صورة دون اخرى فلا يوجب بالتخلف عدم علتها ولا التناقض واجيب بانا لانسلم منع عدمها عند التخلف اذا كانت مستنبطة لفوات ظن العلية لعدم ترتب الحكم عليهما بخلاف الثابتة بقطعي ولا يتحقق كونها امارة لا يترتب الحكم عليها على انا تمنع كونها امارة بالنسبة اليها كما مر ولا يقال المراد بالعلة العلة الباعثة ويصح التخلف مع وجود الباعثة لانا نقول لا يكون من تخصيص العلة في شيء فافهم واجيب عنه ايضا بان الاطلاع على صدق المجتهد متمكن بالنظر الى ماسوى صورة النقص واعتبار علته فيه فان نقص شيء اوزاد في صورة النقص كان صادقا والافهوى نقص بخلاف دعوى التخصيص فانه اذا قال علتي كانت تقتضى ذلك لكن منع عنه مانع كان قوله يقتضى في حيز الداع ولم يمكن الاطلاع على الاقتضاء مع وجود النقص فتدبر (قوله لفوات ركنه) وهو الامساك عن المفطرات بحصول المنافي وهو وصول المفطر الى جوفه ﴿قوله حكم هذا التعليل﴾ اي المقتضى لفساد الصوم بفوات الركن ثمه اي في صورة النسيان (قوله مع بقاء العلة) الانسب ان يقول وهو قوله عليه السلام فانما اطعمك الله وسقاك فانه مبق للصوم مع قيام العلة المفوتة لركن الصوم ونحن نقول ان عدم العلة ان قلت هذا مذهب الفلاسفة وليس مذهب اهل السنة لان عدم الحكم عند عدم العلة غير مضاف الى عدم العلة بل هو مبق على عدم الاصلى الا ترى الى قول الاصوليين عدم العلة لا يوجب عدم الحكم قلت نعم لكن المصنف تسامح في العبارة لكون ذلك امرا مشهورا عندهم اولشدة ارادته نفي العلة الحادثة يلزم تخصيصها ﴿قوله فسقط عنه معنى



(قوله كذا في جامع الاسرار الخ) لكنه مأخوذ من الكشف وقد اعتذر فيه عما جملة الشارح سندا للرد بان هذا القائل لما شرع في بيان الموانع ذكر القسمين الاولين نميما للتقسيم لانه بناها على التخصيص انتهى على ان الاشارة الى تخصيص العلة لا محالة فيلزم ماعده محذورا وان كان بنى على صيغة المجهول لا يقال يجوز ان يكون الاشارة الى تخصيص العلة ويكون معنى البناء عليه كونه منشأ لتقسيم الموانع حيث تضمن ذكر المانع في الجملة لان هذا الاعتبار يتأتى ﴿ ٨٣٣ ﴾ على ان يكون بنى على صيغة المعلوم ايضا فتدبر

(قوله والاولى ان يقرأ بنى على صيغة المجهول) يشعر بان ما في جامع الاسرار مبنى على ان بنى في لفظ المنار على صيغة المعلوم وانت تعلم انه يحتدل ان يكون على خلافه ولكن اظهر الفاعل في الشرح بيانا لمراد المتن فاية ما في الباب انه لما كان الفاعل هو ضمير البعض المجرى لتخصيص العلة السابق ذكره في قوله آنفا خلافا لبعض عبر عنه بمن اجاز تخصيص العلة ثم ما اشار اليه الشارح من ان القسمين الاولين ليسا بمانعين للحكم مع وجود علته ليكون تقسيم الموانع مبنيا على جواز تخصيص العلة الذي هو تخالف الحكم مع وجود علته لما منع منه فلا يكونان

الجنائية) فصار اكله كلا اكل حكما (وبقى الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه) والنائم ليس في معناه لان الفعل الذي نفوت ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فيبقى معتبرا وجملنا ما جملة الخضم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على عدم العلة حكما (ونى على هذا) اى بنى من اجاز تخصيص العلة على جوازه (تقسيم الموانع) كذا في جامع الاسرار شرح المنار والاولى ان يقرأ بنى على صيغة المجهول اى ونى على بحث التخصيص التقسيم المذكور لان القسمين الاولين ليسا بمانعين للحكم مع وجود علته وانما ينعان نفس العلة

الجنائية حتى صار ماصدر عنه حقيقة معدوما شرعا وللشارع ان ينزل الموجود معدوما والمعدوم موجودا ﴿ قوله لبقاء ركنه ﴾ ان قلت كيف يبقى الشيء مع وجود ما يضاؤه وينافيه وهو الاكل قلت اين انت من اول الحديث وهو قوله عليه السلام تم على صومك فلو لم يبق صوم الناس لم يكن لقوله عليه السلام تم على صومك فائدة على انا نقول الاكل علة للفطر بجعل الشارع اياه علة فهنا في صورة النسيان لم يجعل علة فيبقى ركن الصوم لا محالة فان قلت قول المصنف ان فعل الناس منسوب الى صاحب الشرع مسلم لكن اثر ذلك في رفع الحكم وهو الاثم لاني رفع حقيقة الفعل لانه موجود حسا ومشاهدة ولا امكان لانكار المحسوس فيلزم التخصيص قلنا سلمنا ان حقيقة الفعل موجودة لكن لانسلم ان مجرد الفعل علة فلا يلزم التخصيص لعدم العلة اولوجود المانع (قوله كذا في جامع الاسرار شرح المنار) يعنى جعل بنى في جامع الاسرار على البناء للفاعل لانه قال فيه بنى من اجاز التخصيص الخ فن اجاز فاعل بنى وتقسيم من غير تنوين لاضافته الى الموانع بالنصب مفعول بنى (قوله والاولى ان يقرأ بنى على صيغة المجهول) ويرفع تقسيم على النيابة لعدم اختصاص هذا التقسيم بما ذكر لانه تقسيم للمانع من حيث هو لا للمانع للحكم

من اقسام الموانع التي تكون (٥٣) (شرح المنار) في تخصيصها فلا يكون تقسيم الموانع مطلقا مبنيا على جواز تخصيصها بل على بحث تخصيصها الشامل لمذهب من يقول بعدم الحكم لعدم العلة ومن ذهب من يقول بعدمه لما منع مع وجودها فتم بحث لجواز ان يبنى تقسيم المانع مطلقا مجرد اشتماله على ذكر الاقسام الثلاثة الاخيرة على جواز تخصيص العلة وبالجملة فالموانع في لفظ المصنف انما يريد بها الموانع مطلقا وبناء تقسيمها على جواز تخصيص العلة لما صرح الموانع الحكم مع وجود العلة والى ذكر القسمين الاولين ونفى بالموانع مطلقا ما كان مانعا للحكم ابتداء مع وجود علته وما كان مانعا له انتهاء بمنع علته وكلاهما ماسما للقائى موانع الحكم مطلقا



وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم العلة لالمانع مع وجود العلة فلا يكونان من اقسام تخصيص العلة (وهي) اى الموانع (خمسة) عرفت بالاستقراء (مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط) اى كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول (ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية) فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة بالقبض معه ويمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء او رضاه (ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب) فانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن المشتري من

(قوله كبيع عبد الغير) فان اضافة البيع الى مال الغير يمنع تمام الانعقاد في حق المالك بدليل انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة الوارث ولا يمنع اصل الانعقاد بدليل انه يلزم باجازة المالك وغير المنعقد لا يصير منعقدا بالاجازة وانما قيدنا بقولنا في حق المالك لانه في حق البائع تام حتى لم يكن له ولاية ابطاله

مع وجود علة لانه مشتمل على ما هو مانع للعلة بنفسها فضلا عن الحكم **قوله** مانع يمنع انعقاد العلة في نفسها كبيع الحر لانه ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال فلا ينعقد البيع فيه ولا يلتم الايجاب بالقبول لوجود المانع المفوت لمالية المحل وهو الحرية **قوله** ومانع يمنع تمام العلة عن الانعقاد ولهذا يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة الوارث ولا يمنع اصل الانعقاد كبيع عبد الغير بغير اذنه فان اضافة البيع الى مال الغير يمنع العلة دون انعقادها في حق المالك لعدم ولاية الغير على المحل بغير اذنه وان تم العقد في حق العاقد ولهذا لو اجازته المالك جاز ولو ابطله بطل بخلاف من باشر العقد مع فضولى حيث يلزم العقد من جانبه ويتم حتى لا يكون له الخيار بعد ذلك الا بشرط او بعدم رؤية او بوجود عيب ولا للفضولى نفسه حتى لا يكون له ولاية ابطاله بعد انعقاد قبل الاجازة كما هو كذلك بعدها فعلم انه منعقد في المالك انعقادا غير تام وفي حق المباشر انعقادا تاما **قوله** يمنع ابتداء الحكم وثبوت عقيب الايجاب والقبول في حق من هو له بدليل انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة ورثته ولا يمنع اصل الانعقاد (قوله اى كالخيار الثابت بالشرط) ليس في حل عبارة المتن بهذا كثير فائدة **قوله** فانه لا يمنع ثبوت الحكم وهو الملك حتى لا يخرج البدل عن ملك من له الخيار الى ملك صاحبه وانما امتنع الحكم بالخيار لتعلق الثبوت بسقوطه **قوله** يمنع تمام الحكم اى دون ابتداءه **قوله** كخيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا عن الشرط فواجب الحكم وهو الملك ولكن لم يتم لعدم الرضى به عند الرؤية **قوله** بدون قضاء او رضاه اى لعدم التمام **قوله** كخيار العيب الخ انما اختلفت مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط في البيع يدخل على الحكم دون السبب وهو البيع للمعريف فيتعلق بالشرط وهو معدوم قبله فآثره في منعه ابتداءه واما خيار الرؤية فلان



(قوله ولا يتمكن من الفسخ بدون ٨٣٥) رضاء وقضاء) قد فهم مما مر يمكن من له خيار الرؤية من الفسخ

بعد القبض بدونها وهذا  
اشارة الى عدم تمكن  
من له خيار العيب منه  
بعده بدونها لعدم تمام  
الملك هناك وتامه هنا  
وهذا هو الفرق بينهما  
بعد القبض واما قبله فان  
المشترك في خيار العيب  
لا يتمكن من الفسخ  
بدونها وفي خيار الرؤية

التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون رضاء وقضاء ولكنه يمنع لزوم  
الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد وفسخ البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه  
قابلا للزوال (ثم العلل) لما بين الشيخ شرط القياس وركنه وحكمه شرع  
في دفعه لئتم بيانه اذ القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع فقال ثم العلل (نوعان)  
على زعم القائسين وانما قيدنا به لان العلل الطردية ليست بعلة شرعا لما مر  
بيانه وانما قدمها على المؤثرة لان المؤثرة لا تجرى فيها المناقضة وفساد الوضع  
فاحتج الى معرفتهما ليحكم عليهما بالانتفاء في المؤثرة فقدم الطردية وبينهما فيها  
(طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع) والاحتجاج بالطرد وان  
كان فاسدا الا انه مال اليه اهل النظر فلذلك ذكر العلل الطردية لبيان  
الاعتراضات الواردة عليها فقال (اما الطردية فوجوه دفعها اربعة

ينفرد بالرد بدونها  
كذا في شرح القائي واعلم  
ان ما يمنع تمام الحكم فانه  
يمنع لزومه قطعا فلو جعل  
المصنف القسمين الاخيرين  
عبارة عما يمنع لزومه  
لكان اخصر واوجز  
وقال القائي لو جعل  
اقسام الموانع اربعة وجعل  
خيار الرؤية والعيب مما  
يمنع لزوم الحكم لتمكن  
المشتري من الفسخ فيها  
كما جعل القاضي ابو زيد  
لكان اوجه وان اراد  
بكونه اوجه كونه اوجه  
لكونه اوجز فسلم وان  
اراد كونه اوجه لاستوائهما  
في الحكم الذي هو التمكن  
من الفسخ بالرضا والقضاء

البيع موجب للملك لكن لا يتم الرضاء بدون الرؤية فلم يتم الملك الا بها فكان  
مانعا من تمام الحكم لامن ابتدائه واما خيار العيب فلانه حصل السبب والحكم  
بتامه لتام الرضاء لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير الاطلاع على العيب  
دفع الضرر عنه فكان مانعا من لزوم الحكم ولهذا قلنا ان المشتري يتمكن  
من رد بعض المبيع قبل القبض في خيار العيب لانه تفريق الصفقة بعد التمام  
وهو جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن منه مطلقا لانه تفريق قبل التمام وذلك  
لا يجوز \* فان قلت هذا يشير الى الفرق بينهما بعد القبض والمدعى الفرق  
بينهما مطلقا \* قلت الفرق بينهما ثابت اما بعد القبض فاما ذكرنا واما قبل  
القبض فلان المشتري في خيار العيب لا يتمكن من الفسخ قبل القبض بدون الرضاء  
او القضاء بخلاف خيار الرؤية فانه ينفرد بالرد بلا قضاء ولا رضاء مطلقا هذا  
ولو جعل المصنف اقسام الموانع اربعة وجعل خيار الرؤية والعيب مما يمنع لزوم  
الحكم لتمكن المشتري من الفسخ فيها كما فعله القاضي ابو زيد لكان اوجه  
(قوله لان العلل الطردية ليست بعلة شرعا) العلة الطردية هو كل وصف  
اعتبر علة لدوران الحكم معه وجودا عند البعض ووجودا وعدمه عند  
البعض الاخر من غير نظر الى ملائمة وثبوت اثره في موضع بنص او اجماع والمؤثرة  
ما ظهر اثرها بنص او اجماع في موضع من المواضع وهي اخص من الطردية  
مطلقا اما على قول من شرط الانعكاس في العلة فبينهما عموم من وجه لان  
الانعكاس ليس شرطا في المؤثرة فينفرد الطردية في عدم التأثير ويحتمل ان  
في المؤثرة الطردية والمراد بالانعكاس انه كلما انعدمت العلة انعدم الحكم ومعنى  
الاطراد كلما وجدت وجد (قوله لا تجرى فيها المناقضة وفساد الوضع)

عارضاه بعدم استوائهما في الحكم الذي هو التمكن منه بدونها (قوله شرع في دفعه) اقول ودفعه بدفع عله



القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلن ( اى قبول السائل ما يثبت المعلن  
 بتعليقه ) مع بقاء الخلاف فى الحكم المتنازع فيه وهذا القيد اهمله المصنف وهو  
 محتاج اليه ومذكور فى عبارة غيره وهذا القول يلجى اصحاب الطرد الى القول  
 بالتأثير لانه لما سلم الدافع موجب علته فى المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج  
 الى معنى مؤثر ضرورة ( كقولهم ) اى كقول اصحاب الشافى رحمه الله  
 ( فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية ) كصوم القضاء  
 والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية فى الصوم يوجب تعيين النية  
 ايما كان فكان وجوب التعيين حكما دائرا مع وصف الفرضية ( فنقول عندنا  
 لا يصح الا بالتعيين ) وهو واجب ( وانما تجوزه باطلاق النية على انه تعيين )

ويجربان فى الطردية ﴿ قوله القول بموجب العلة ﴾ انما قدم موجب العلة لانه  
 يرفع الخلاف بتسليم موجب علة فهو احق بالتقديم اذ المصير الى المنازعة عند  
 عدم امكان الموافقة ثم قدمت الممانعة على الباقي لان المنع اسهل منهما ثم  
 قدم فساد الوضع لانه اقوى فى الدفع اذ المناقضة محل تحسس وهذا انقطاع  
 كلنى قلت ولم ادر ما ادعاهم الى ترك ذكر المعارضة هنا مع ان العلة الطردية  
 هنا قد تدفع كما تدفع بها العلة المؤثرة كأنهم ظنوا ان الطردية تدفع  
 لا محالة باحدى هذه الطرق وحينئذ لا يحتاج السائل الى الاشتغال بها ﴿ قوله  
 وهو التزام ما يلزمه المعلن ﴾ اى قبول السائل ما يوجب المعلن بتعليقه وهذا  
 معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم  
 الحكم المتنازع فيه \* واعلم ان القول بالموجب يقع على ثلاثة اوجه الاول ان  
 يلزم المعلن بتعليقه ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل  
 النزاع ولا ملازمه اما بصريح عبارة المعلن كما اذا قال القتل بمقتل قتل بما يقتل  
 غالبا فلا ينافى القصاص كالقتل بالحرف فيجب بان النزاع ليس فى عدم المسافة  
 بل فى ايجاب القصاص وانما يحمل المعترض عبارته على ما ليس بمراده كفى تثليث  
 المسح وتعيين النية فان المعلن يريد بالتثليث اصابة المساء محل الفرض ثلاث  
 مرات وبالتعيين تعيينا قسديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله  
 ثلاثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او تعيينه بتعيين  
 الشارع حتى لو صرح المعلن بمراده لم يقل القول بالموجب بل بتعيين المسافة  
 الثانى ان يلزم المعلن بتعليقه ابطال ما يتوهم انه مأخذ الحصر فبالزام السائل  
 موجب دليله مع بقاء نزاعه فى الحكم يتبين ان ذلك ليس مأخذه كما اذا قال  
 فى السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب  
 فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الا براء فى اسقاط الضمان الثالث ان يسكت



( قوله كالموحد في الدار ) ٨٣٧ - فانه يصاب باسم جنسه كما يصاب بعلمه ( قوله ولم يقولوا الا بتعيين النية

قصدا ) يعني مكان قولهم فلا يتأتى الا بتعيين النية ( قوله فان قلت القول بالموجب يؤدي الى القول بتخصيص العلة الخ ) هذا السؤال مع جوابه المذكور مأخوذ من الشرح الاكمل ولعله غير وارد على اصله لان مبناه التخلف للمانع وهو ممنوع لان الحكم على سوق السائل هو تعيين النية مثلا ولا يذهب عليك انه ليس بتخلف وانما المتخلف تعيين النية قصدا وليس مبنى الكلام عليه والا لا يكون من قبيل القول بالموجب فتدبر ( قوله كلها او بعضها )

يعني سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق النية هل هو تعيين ام لا فمذهبهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم تفرد بالمشروعية في هذا الوقت وليس له مزاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق الاسم كالموحد في الدار فان قلت ان الخصم يقول التعيين بطريق القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة فان سلمت هذا لم يبق الخلاف قلت هذا القيد غير مذكور في كلامهم ولم يقولوا الا بتعيين النية قصدا فان زادوا هذا القيد في استدلالهم ندفعه بالممانعة بان نقول لانسلم ان كون الصوم صوم فرض يوجب تعيين النية قصدا ولا نسلم ان علة وجوب تعيين النية قصدا في القضاء والكفارة هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب يؤدي الى القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة المعلل توجب الحكم لكن تخلف عنه لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا فن انكر التخصيص لا يستقيم له القول بالموجب والمصنف ممن انكره فينبغي ان لا يصح عنده قلت القول بالموجب ظاهره تخصيص وليس بتخصيص لان المقصود منه دفع النقض عن العلة ببيان المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود السائل تخصيص علة المعلل واتمام مقصوده احكامه وابطال كلامه معنى فهذا صح عنده ( والممانعة ) وهي عدم قبول السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه ( وهي ) اربعة اقسام بالاستقراء

المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما يتبع من المقدمة المذكورة تقيض حكم المعلل فيصير قابلا كافي مسئلة غسل المرافق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا يدخل تحت الغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية الاسقاط فلا تدخل في الاسقاط فتبقى داخلية في الغسل فلوصرح بالمقدمة المطوية تعين منعها فتأمل ( قوله فان سلمت هذا لم يبق الخلاف ) اورده الفاضل السمرقندي في حاشيته على التحقيق ولم يجب وتمامه فان سلم هذا فكيف يبقى الخلاف والا فكيف يسلم موجب تعليقه ( قوله قلت الخ ) الجواب لمولانا عبد العزيز صاحب التحقيق وحاصله ان الخصم ان اطلق النية ولم يقيده بالقصد دفعناه بموجب العلة وان قيده بالقصد دفعناه بالممانعة وهذا السؤال والجواب يتمشى في الامثلة ايضا فلا تغفل ( قوله الممانعة ) وهي عدم قبول السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه ( وقيل هي امتناع السائل عن

الابتعيين النية ( قوله ندفعه بالممانعة بان نقول الخ ) اقول المنع الاول منع لتعلق الحكم بالوصف في الفروع والثاني منع



(قوله قلنا لانسلم ان الكفارة متعلقة بالجماع) لا يلائم ظاهر قوله السابق بان يقول لانسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجود في المتنازع فيه الا ان يقال يريد بذلك كونه موجودا بصفة العلية ثم ان فرق هذا القسم على التقرير المذكور من القسم الرابع يحتاج الى تدبر فتدبر ثم انه قال في التحقيق وقيل في الفرق بين المعانعة في نفس الوصف وبين المعانعة في نسبة الحكم الى الوصف ان الاولى هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والثانية هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور

في الاصل انتهى ولعل تمثيل المعانعة في الوصف بالمثال المذكور على الوجه الذي قرر انما هو على هذا التفسير كما يظهر من التحقيق ولا يظهر له وجه صحة على تفسير الشارح الا بتعسف كما اشترنا اليه (قوله بل الكفارة متعلقة بالافطار) اذ هو اكل جناية كذا في التحقيق

(اما ان تكون في نفس الوصف) بان يقول لانسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجود في المتنازع فيه مع تسليم تعلقه به في الاصل كقول الشافعي رحمه الله تعالى في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب لغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لانسلم ان الكفارة متعلقة بالجماع مع تسليما ان وجوب الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد

قبول ما اوجبه المعامل من غير دليل وهو اعم من الاول لشمول منع الحكم ولذا عرفها غالب شراح الاصول بالثاني وهي اصل المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات في الدعاوى الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذي رام اثباته على السائل والسائل يدعي عليه فكان سبيله الانكار فلا ينبغي للسائل ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة وهي تلجى اصحاب الطرد الى القول بالاثر لان السائل لما لم يسلم ما ذكره من غير اقامة الدليل ولا دليل يقبله سوى بيان الاثر اضطر المعامل الى اثباته ليتمكنه الالتزام على الخصم وانما قدمها على الباقي لان المنع اسهل منها (قوله كقول الشافعي في كفارة الافطار) الى هذا مثال منع ثبوت الوصف في الفرع فالاصل هو حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم والحكم فظهر فساد ما قيل ان هذا مثال يمنع نسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار (قوله بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه) وان كان الوطئ زنا يوجب الحد ولو جامع ذا كرا لصومه يفسد لوجود الفطر وان كان الوطئ حلالا وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة كما في الجرح فان من جرح انسانا ومات المجرع به يجب القصاص

تعلقه به في الاصل فيكون هذا من رابع اقسام المعانعة الآتية والاول من اولها عند من يجعل منه منع تعلق الحكم بالوصف في الفرع وسيجيء الكلام على اولها (قوله اما ان تكون في نفس الوصف) منهم من يقول المعانعة في نفس الوصف منع تعلق الحكم به في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل

وعليه صاحب فتح الجنى ومنهم من يقول هي منع وجوده في الفرع وعليه صاحب التوضيح (ولا)

ومنهم من يقول هي منع تعلقه به في الفرع او منع وجوده فيه والشارح اعتبرها منع وجوده فيه مع تسليم تعلقه به في الاصل بشهادة قوله بان يقول لانسلم الخ وقوله قلنا لانسلم مع ما فيه من المساهلة المستحقة للترك بان يقول قلنا لانسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع مع تسليمتنا ان حد الزنا عقوبة متعلقة به بل هي متعلقة بالافطار على وجه يكون جناية كاملة بخلاف افطار الناسي اذا الاصل حد الزنا لا وجوبه كما ظن والفرع كفارة الافطار والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف كون الشيء عقوبة متعلقة بالجماع



صومه لعدم الفطر (أو في صلاحه) أي في صلاح الوصف (للحكم مع وجوده) بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لانسلم انه صالح للعلة مثاله قول الشافعي رحمه الله تعالى في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لانسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم

ولا يتعلق ديبه بالآلة وإنما يتعلق بالجرح الحاصل بالآلة فعرفنا انها متعلقة بالافطار على وجه الجناية وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء فثبت الحكم بكل واحد وعند هذا يضطر الخصم الى بيان خوف المسئلة وهو ان الفطر بالجماع يكون فوق الفطر بالاكل والشرب في الجناية فلا يمكن الحاقهما قياسا فلا دلالة لعدم المساواة قلنا لانسلم ان شهوة الفرج اشد هيجانا من شهوة البطن بل الامر بالعكس لان شهوة البطن يقضى الى الهلاك ولهذا رخص تناول المحرمات عند الضرورة بخلاف الفرج ولان الصوم يضعف شهوة الفرج ويقوى شهوة البطن فكان ادعى الى الزاجر ﴿قوله او في صلاحه اي في صلاح الوصف﴾ لان الوصف انما يصير صالحا للعلة باللائمة والتأثير في ايجاب الحكم فكل وصف لم يظهر له اثر منع من ان يكون دليلا كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص بوصف السراية فقبل ثبوت هذا الوصف لا يجب القصاص فان قال الخصم الاثر ليس بشرط بل الطرد عندي حجة بدون التأثير حجة عند الخصم فلا حاجة الى بيان التأثير فنقول انك لا تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم ولما لم يكن الوصف بدون التأثير حجة عند الخصم لا يصح الاحتجاج به عليه واليه اشار فخر الاسلام رحمه الله ان المراد من صلاحه صلاحه للعمل به وذلك بموافقته للعلة المنقولة عن السلف ومناسبته واهل الطرد يوافقونا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول ﴿قوله فنقول لانسلم ان وصف البكارة صالح﴾ لانبات الولاية لانه لم يظهر له تأثير في موضع آخر بخلاف تعليلنا الولاية بالضرر فانه ظهر تأثيره للضرورة والجز في الصغيرة والصغير بنص الشارع هكذا عم بعض الشراح هذا المثال بما ذكرناه واعترض بان البكر البالغة عاجزة ايضا لعدم ممارستها امر النكاح وحال الرجال واهيب بانا لانسلم انها عاجزة فان لها رأيا كاملا يحصل به المعرفة بالمصالح بالتأمل والتفحص والسؤال ومشاهدة احوال الناس في امور النكاح من غير ممارسة بخلاف الصغيرة ولا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراض لا يختص بالقياس بل يعم الادلة ولهذا لم يمثل غالب شراح الاصول بهذا المثال وإنما اورده بعضهم بصيغة قيل ومما مثلوا به في هذا المقام قول الشافعي في الثيب

(قوله فنقول لانسلم ان  
وصف البكارة صالح لهذا  
الحكم) يعني بهذا الحكم  
اثبات الولاية



لانه لم يظهر له تأثير في موضع آخر سوى محل النزاع (اوفي نفس الحكم) مثل قولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثلثه كغسل الوجه فقول لانسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الفرض والتكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الفرض مستغرق محله وهذا المعنى معدوم في المسح وهو يحصل بالاستيعاب (اوفي نسبته الى الوصف)

الصغيرة ترجى مشورتها فلا تتكح الا برأيها كالثيب البالغة ونحن لانسلم صلاحية هذا الوصف لكونه مناطا للحكم بيان ذلك ان يقول له ماتني بقولك لا تتكح الا برأيها أريأ قائما في الحال أم رأيا منتظرا حدوته في الحال أم أيهما كان فان قال اعنى رأيا قائما في الحال لم يوجد في الفرع وان قال اعنى رأيا منتظرا لم يوجد في الاصل لان المانع في البالغة الرأى القائم لا المنتظر والوصف اذا لم يكن مشتركا بين الاصل والفرع لا يكون صالحا لافادة الحكم المطلوب ﴿قوله اوفي نفس الحكم﴾ الممانعة في نفس الحكم هي منع ثبوت الحكم المدعى في الاصل او الفرع بان يقول بعد تسليم صلاحية الوصف للعلية لانسلم ان الحكم ثابت \* فان قلت التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فنع الحكم فيه يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها عند اهل المناظرة \* قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها لتحقيق شرط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع ﴿قوله فقول لانسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل السنة فيه التثليث بعد تمام الفرض﴾ لان السنة هي اكمال الفرض في محله بالزيادة على المقدار المفروض من جنسه كما في اركان الصلاة الا ان الفرض في الغسل لما استوعب محله صير الى التكرار ليكون ضربا من التطويل وفرض المسح لم يستغرق محله فامكن تطويله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه فلا يضاف الى التكرار واعتراضه بانه يجوز ان يكون السنة في بعض الفرائض التطويل وفي بعضها التكرار ولاخفاء في ان المناسبات في القيام والقراءة التطويل لزيادة الخضوع وفي الغسل التكرار لزيادة البقاء واجيب بان هذا لا يدفع الممانعة المذكورة فان السائل منع سنة التثليث وذكر ان السنة هي التكميل وفرق بين الفرع والاصل فلا يندفع ما ذكر الا باقامة الدليل على ان نفس التثليث سنة في الاصل فنوله يجوز ان يكون كذا لا يدفع ما ذكره وقوله لاخفا في ان المناسبات كذا وكذا مسلم ولكن تلك المناسبة باعتبار ان التكميل يحصل بذلك المناسبات اذ التكميل في القيام والقراءة بزيادة الخضوع وذلك بالتطويل وفي الغسل بزيادة النقاء وذلك بالتكرار

(قوله وهو يحصل بالاستيعاب) يعنى الاكمال في المسح يحصل به فلا يصار الى التكرار لعدم الضرورة



( قوله بان يمنع اضافة الحكم الى ﴿ ٨٤١ ﴾ الوصف ) فدقل في الفرق بين الممانعة في نفس الوصف وبينها

في نسبة الحكم اليه ان  
الاولى منع تعاق الحكم  
به في الفرع مع تسليم  
تعلقه به في الاصل والثانية  
منع تعلقه به في الاصل  
فكان عليه ان يقيد بقولنا  
في الاصل ( قوله ) وهو  
حال قياس الخ ) اعلم ان  
فساد الوضع كون الوصف  
مشعرا بخلاف الحكم  
الذي ربط به كما يذكر  
وصف مشعر بالتعليق  
في روم التخفيف وبالعكس  
وحاصله بطلان وضع  
القياس بخصوص في اثبات  
الحكم المخصوص بناء  
على ان الجامع المعتبر في  
اثباته قد ثبت اعتباره  
بنص او اجماع في نقيضه  
وقيل حاصله ابطال ذلك  
وعبارتنا اسد من ذلك  
ومنهم من اثبت لفساد  
الوضع نوعاً آخر هو  
كون القياس على خلاف  
مقتضى الادلة من الكتاب  
والسنة والاجماع والى هذا  
ينظر التعريف الذي ذكره  
الشارح على ما فيه واما  
قوله اسلام احد الزوجين  
يوجب اختلاف الدين  
فيوجب الفرقة في غير

بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جملة المعلل علة مثل ان يقول في المسئلة  
لانسلم ان التلث في الغسل مضى الى الركنية الا يرى ان الركنية لا اثر لها في  
التلث وجودا كما في القيام والقراءة وعندما كما في انضمامه والاستنشاق حيث  
يسن التلث ولا ركنية ( وفساد الوضع ) وهو حال قياس موضوع على  
خلاف مقتضى ترتيب الادلة والمراد من المخالفة وقوعه مغايراً للكتاب او السنة  
او الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراض على العلة الطردية ( كتعليقهم )  
اي تعليل اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى ( لايجاب الفرقة ) اي لاثباتها ( باسلام  
احد الزوجين ) هم قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة يقع الفرقة بعد  
انقضاء ثلاث حيضات لتأكيد النكاح وان كانت غير مدخولة تقع باسلام  
احدهما من غير عرض الاسلام على الآخر وقالوا الحادث بينهما اختلاف  
الدين فلا يتوقف الفرقة على قضاء القاضي كالفرقة برودة احد الزوجين قلنا  
هذا اي التعليل فاسد في الوضع في الفرع وان كان صحيحاً في الاصل من حيث  
ان الاختلاف هناك حادث بالردة وهي سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع

فالتكميل هو المقصود دون نفس التطويل والتكرار ( قوله بان يمنع اضافة  
الحكم الى الوصف ) بان يقول لانسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز  
ان يكون ثابتاً بوصف آخر والفرق بين الممانعة في نفس الوصف والممانعة  
في نسبة الحكم اليه ان الاولى في منع تعلق الحكم بالوصف في الفرع مع تسليم  
تعلقه في الاصل والثانية منع تعلق الحكم في الاصل بالوصف وهذه الممانعة اعم  
من الممانعة في الصلاحية لان منع الصلاحية منع تعلق الحكم من غير عكس وقد يمنع  
الصلاحية عن وصف جعل علة في الفرع وهذه مختصة بوصف جعل علة في  
الاصل ( قوله مثل ان يقول ) اي الشافعي ومثل ان يقول الشافعي ايضا في  
النكاح ليس بمال فلا تقبل فيه شهادة النساء كالحودود وبقوله الاخ لا يعنى على  
اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم وقلنا لانسلم ان عدم قبول  
شهادة النساء في الحدود لعدم ماليتهما بل لان الحدود تندرى بالشبهات ولانسلم  
ان عدم الاعتاق في ابن العم لعدم البعضية بل لعدم القرابة المحرمة للنكاح وكل  
تعليل يكون بعدم وصف او عدم حكم يبطل بهذا الاعتراض لان العدم لا يصلح  
علة ﴿ قوله وفساد الوضع وهو حال قياس موضوع على خلاف مقتضى  
ترتيب ﴾ موضوع الادلة وقيل هو عبارة عن كون العلة معتبرة في نقض الحكم  
بنص او اجماع وقيل هو ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره  
في ترتيب الحكم كتنافي التضييق من التوسع والتخفيف من التعليل والاثبات من  
المدخول بها قبل عرض الاسلام على الآخر كردة احدهما قياساً لاسلامه على ردهه بجماع اختلاف الدين فيظهر لي



حدث باسلام المسلم وهو عهد عاصما لاقاطعا فصار الوصف نائبا عن الحكم اعلم ان فساد الوضع بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم في الدفع على المناقضة لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه واما مع فساد الاداء فلا يصار الى التعديل لانه غير مفيد وتأثير فساد الوضع اكثر من النقص لانه بعد ظهور فساد الوضع لاوجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما النقص فيمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر بالجواب عن النقص بان يزداد وصف آخر ان كانت العلة طردية وان كانت مؤثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة كما سيجي (والمناقضة) وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه (كقول الشافعي رحمه الله تعالى في الوضوء والتيمم

التي وبالعكس وقدمه على المناقضة لانه اقوى منها في الدفع اذ المناقضة محل مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر بالجواب عن النقص او بزيادة قيد يندفع به النقص بخلاف فساد الوضع ففسد القاعدة التي بنى عليها الحجب كلامه اصلا فانه بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه (قوله وهو عهد عاصما لاقاطعا) فيه شيء فان الفرقه الزمت موجب الاسلام لامن نفسه وهو اختلاف الدين وقد لا يصلح الشيء لاثبات حكم وموجبه يصلح له كثيرا فانه غير موجب للعقوب بل للملك والملك موجب العقوب واجيب بان موجب الشيء تابع له وهو انما يصلح سببا لاثبات حكم اذا كان مرتبا على ذلك الشيء لثلا يلزم في ذلك الموجب المرتب على الشيء امر آخر كافي شراء القريب اما اذا لم يكن مرتبا عليه بل يترتب عليه تقيضه فلا يصلح جعل موجبه سببا لذلك الامر وجعل اختلاف الدينين سببا للفرقة لذلك لانه حينئذ لا يترتب على الاسلام موجبه (قوله وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه) اى سواء كان لمانع اولا عند من لم يجوز تخصيص العلة وغند من جوزه هي تخلف الحكم عن ما ادعاه المسئل علة لا لمانع \* اعلم ان هذا تعريف للنقض عند اهل المناظرة اما المناقضة عندهم فهي منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه فالمناقضة عند الاصوليين هي النقص وعند اهل النظر المناقضة غير النقص كما ذكرناه ثم المناقضة مرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له \* ولقائل ان يقول تعريف المناقضة بتخلف الحكم تعريف بالباين وهو لا يصح كما لا يصح بالاعم والاخص وذلك لان النقص صفة التناقض والتخلف صفة الحكم فلا يصح تعريف احدهما بالآخر فالاقرب ان يقال هي منع الدليل مع بيان تخلف الحكم عنه وايضا المناقضة لا تختص

بمقتضى تقرير الشارح لدفعه ان فيه فساد وضع بكلا نوعين اما الاول فلربط ايجاب الفرقه باختلاف الدين الحادث بالاسلام مع اشعار الوصف المربوط به بما هو خلاف المربوط كما اشار اليه الشارح بقوله فصار الوصف نائبا عن الحكم واما الثاني فلان مقتضى الادلة كون الاسلام عاصما لاقاطعا ومقتضى ذلك الربط خلافه (قوله وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه) اقول بل اظهار تخلفه عنه سواء كان لمانع اولا هذا عند من لا يجوز تخصيص العلة ومنهم المصنف وعند من يجوزه ان لم يكن لمانع يكون مناقضة والا فلا وكان الشارح اعتبر الاظهار مضافا محذوفا كالمصنف حيث اعتبر البيان مضافا في قوله حيث صرف الترجيح وهو عبارة عن فضل احد الثلثين على الآخر على وجه سيدكره الشارح



انهما طهارتان) للصلاة (فكيف افرقا في النية) هذا استفهام على سبيل الانكار  
 اى لا يفرقان في وجوب النية (فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن) عن النجاسة  
 الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة للصلاة والنية ليست بفرض فيهما فيضطر الى الرجوع

بالتخلف المذكور بل هي عبارة عن منع الدليل بان يقال هذا الدليل غير صحيح  
 لا يستحق ان يستدل به اما لتخلف الحكم عنه او لاستلزامه فسادا آخر على اى  
 وجه كان ثم المناقضة تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر مثل الاقسام المتقدمة  
 لان الطرد الذى تمسك به المجيب لما انتقض بما اورده السائل من النقض لا يجد  
 المجيب بدا من المخلص ببيان الفرق وعدم وروده نقضا ولا يتحقق ذلك الا  
 بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى **(قوله)** هذا الاستفهام على سبيل  
 الانكار اعلم ان حقيقة الاستفهام طلب الفهم وقد خرج اداة الاستفهام  
 عن معناه الحقيقي فترد لمعان على التجوز منها الانكار والابطال وهو ان مابعدا  
 غير واقع وان مدعيه كاذب نحو «افاصفاكم ربكم بالبين واتخذ من الملائكة اناثا»  
 فاستفتهم الربك النبات ولهم البنون \* افسح هذا \* اشهدوا خلقهم \* ائجب احدم \*  
 افعينا بالخلق الاول \* قال بعض المتحققين من النحاة ومن جهة افادة هذا الاستفهام  
 نفى مابعده لزوم ثبوته ان كان منفيا لان نفى النفي اثبات ومنه «ليس الله بكاف  
 عبده» ولهذا عطف «ووضعنا عنك على الم نشرح لك» لما كان في معنى شرحنا  
 ومثله «لم يجدك يتيما فاوى ووجدك ضالا \* لم يجعل كيدهم في تضليل وارسل  
 عليهم» ومنها الانكار التوبيخي وهو يقتضى ان مابعد الاداة واقع عكس الابطال  
 وان فاعله ملزم شرعا وعقلا نحو «افغير الله تأمروني اعبد \* اتعبدون ماتحتون»  
 ومنها التقرير ومعناه حمل المخاطب على الاقرار والاعتراف بامر قد استقر عنده  
 ثبوته او نفيه تقول في التقرير بالفعل نحو اضربت زيدا وبالفاعل ائت ضربت  
 وبالمفعول ازيدا ضربت ومنها التهكم وهو اخراج الكلام على ضد مقتضى  
 الظاهر استهزاء بالمخاطب نحو «اصولتك تأمرك ان تترك ما يعبد آباؤنا» هذا  
 وانما مثلنا بالهمزة لانها اصل ادوات الاستفهام **(قوله)** فيضطر الى الرجوع  
 اى يضطر المعلن عند ذلك الى بيان وجه المسئلة اى المعنى الفقهي المؤثر  
 الذى يندفع به النقض ويقع به الفرق لان الطرد الذى هو بين تمسك لما  
 انتقض لا يجد منه مخلصا الا بالعدول الى بيان المعنى المؤثر قيل هذا اذا لم يجعل  
 ذلك انقطاعا كما هو مذهب البعض وسامحه فيه السائل اما اذا لم يسامحه السائل  
 في ذلك بان يقول انك احتججت على باطراد هذا الوصف وقد انتقض ذلك  
 بما اورده فلا يسمع منك بيان التأثير والشروع في الفرق في هذا المجلس لان



بان يقول كل واحد منهما طهارة حكيمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق  
التعبد اذ ليس على الاعضاء شئ يزول بهذه الطهارة والعبادة لاتأدى بدون  
النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة عين النجاسة عن المحل  
ونحن نقول لانسلم ان غسل الاعضاء المفروضة في الوضوء غير معقول المعنى  
فان القياس غسل كل البدن لان مخرج النجاسة غير موصوف وحده بالحدث  
بل كل البدن موصوف به بناء على ان الصفة اذا كانت ثابتة في ذات كان  
المتصف بها جميع الذات الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التي هي  
حدود البدن فان بالرأس والرجل ينتهي طرفا الطول وباليدين طرفا العرض  
تيسيرا ودفعا للخرج في الحدث لكثرة وقوعه

ذلك انتقال عن حجة الى اخرى لاثبات المطلوب الاول وهو انقطاع منك  
ولقائل ان يقول لانسلم ان وقع نقضه لا يمكنه الا بالعدول الى التأثير للمعلل  
بان يقول الطهارة تطلق بالتواطيء او بالاشتراك على الطهارة عن الحدث وعلى  
الطهارة عن الحدث ومرادنا ههنا الاول فلا يرد ما ذكرنا نقضا ويمكن ان  
يجاب عنه بان المراد لا يدفع الايراد **(قوله)** بان يقول كل واحد منهما طهارة  
حكيمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد لان معنى التطهير ازالة  
النجاسة وليس على اعضاء المتوضىء نجاسة تزال بهذه الطهارة لانها طاهرة  
حقيقة وحكما بدليل انه لوصلى وهو حامل محدثا جازت صلاته ولا يتنجس  
الماء بملاقاتها وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلاة عند عدم  
العذر وحكم بان الوضوء يرفعه واذا ثبت انه امر تعبدى كان مثل التيمم الا  
ان معنى التعبد في التيمم في الالة وفي الوضوء في المحل فيشترط فيه النية كالتيتم  
تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الحدث فانه حقيقى لما فيه من ازالة النجس بالماء  
سواء نوى اولم ينو **(قوله)** بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف  
بها جميع البدن يقال فلان سميع بصير وان كان يسمع باذنه ويبصر بعينه  
ويعلم بقلبه وهذا حقيقة كما اختاره بعض العلماء اذ لو كان مجازا لصح تعينه  
ومعلوم ان من قال فلان ليس بسميع ولا بصير ولا محدث يكذب عرفا ثبت  
ان الحدث غير مقتصر على المخرج بل سار الى جميع البدن \* ولقائل ان يقول  
سلمنا ان هذا الاطلاق حقيقة لكن ذلك لا يقتضى حلول الحدث بجميع  
اجزاء البدن بل الحلول في البعض كاف لصحة الاطلاق كما في سميع وبصير وعالم  
فلا يتم التقريب لايقال سراية الحدث الى جميع البدن مبنى على حكم الشارع  
بها فيتم المطلوب لانا نقول حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا

(قوله بل كل البدن)  
اعلم ان خروج النجاسة  
يثبت صفة الحدث  
لكل البدن الا يرى انه  
يقال فلان محدث ولو  
اختص بموضع لكان اولي  
المواضع مخرج الحدث  
وهذا لان الصفة متى  
ثبتت في ذات يتصف  
كل الذات بتلك الصفة  
يقال سميع علم بصير  
وان كان يسمع باذنه  
ويبصر بعينه ويعلم بقلبه  
وهذا حقيقة كما اختاره  
بعض العلماء اذ لو كان  
مجازا لصح نفيه ومعلوم  
ان من قال فلان ليس  
بسميع ولا بصير ولا عالم  
ولا محدث يكذب عرفا ثبت  
ان الحدث غير مقتصر على  
المخرج بل سار الى الجميع  
هكذا افاد القائل ثم قال  
ولقائل ان يقول سلمنا  
ان هذا الاطلاق حقيقة  
ولكن ذلك لا يقتضى  
حلول الحدث بجميع  
اجزاء البدن بل الحلول  
بالبعض كاف لصحة الاطلاق  
كما في السميع والبصير  
والعالم فلا يتم التقريب



واقر على القياس فيما لاجرح فيه وهو المنى والحيز فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول المعنى بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها لان الحدث لم يكن في الاعضاء محسوسا بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من حيث في المحل ليكون الغسل ازالة له فهنا امران كون الماء طهورا

لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جمع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك وحينئذ يكون تخصيص الاعضاء الاربعة معقولا وكون تغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول ممنوع بكل منهما معقول فتأمل (قوله فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول المعنى) بل عدم غسل غيرها مخالف له (قوله بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها) اعلم ان فخر الاسلام ذكر ان تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول وبين الكلامين منافاة يعنى غير معقول المعنى انما هو تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها وهو صيرورته نجسا لطهارة الاعضاء حقيقة وشرعا اما حقيقة فظاهر واما شرعا فلان المحدث لو غس يده في الماء القليل لا نجس واورد على كل منهما اشكال اما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السيلين على السيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المايعات على الماء في رفع الحدث كما يصح قياسها عليه في تطهير الحث ويمكن التوفيق بين الكلامين ودفع المناقاة بان مراد فخر الاسلام بعدم معقولة زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان تجس اليد او الوجه بخروج النجاسة من السيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن اليد عند خروج النجس من السيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شئ وبين ادراكه اياه بمعرفة الشرع ويمكن الجواب عن الاشكال الاول ان المعبر في القياس هو المعقولة بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السيلين فيصح قياس غير السيلين وعن الثاني بان قياس المايعات على الماء في رفع الحث انما يصح باعتبار انها منزلة له بمنزلة الماء وهو لا يوجد في الحدث

(قوله بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها) يعنى ان غير معقول المعنى انما هو ذلك التغير



( قوله وللخصم ان يمنع كونه مزيبا حقيقة الخ ) يمكن ان يقال هذا المنع غير مفيد لان اعتبار الشرع قد يجعل بعض الامور الاعتبارية بمنزلة المتحقق وهذا ليس بعزير ثم ﴿ ٨٤٦ ﴾ ان المدعى انما هو كون

ووصف المحل بالخبث فالنية لا تصلح ان تكون مشروطة للاول لانه عامل بطبعه سواء كان الحدث معقولا او غير معقول ولا للثاني لان الخبث في المحل ثابت قبل النية فكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب لانه ملوث محتاج الى النية وللخصم ان يمنع كونه مزيبا حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان المزال نجاسة حقيقية فاما لو كان حكمية فزالته

لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة بالمحل اى مغبرته من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المايعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية ( قوله فالنية لا تصلح ان تكون مشروطة للاول ) اى لتصيير الماء طهورا لان الماء مطهر بطبعه كما انه مزيب للنجاسة ومزيب بطبعه لان الله سبحانه وتعالى خلقه لذلك قال الله تعالى وازلنا من السماء ماء طهورا والظهور هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره كذا قاله ثعلب من ائمة اللغة فاذا استعمله في محل النجاسة طهره سواء قصد بالاستعمال التطهير اولا كالنار لما كانت محرقة بطبعها تعمل في الاحراق مطلقا سواء قصد الاحراق اولا ( قوله ولا للثاني ) اى ليثبت الخبث في المحل لانه ثابت في المحل قبل النية ولهذا كان الشرط عند الخصم نية رفع الحدث لا اثباته ( قوله بخلاف التراب لانه ملوث ) بطبعه عند عدم الماء فكان اثبات التطهير به غير ظاهر ولهذا لا يزيل النجاسة الحقيقية عنه شرعا فيحتاج الى النية فيظهر فعله على خلاف طبعه ويصير مطهرا فان قيل المسح شرع في الوضوء مطهرا وهو غير معقول المعنى في التطهر لان اثره في تكثير النجاسة لافى ازالتها فكان مثل التراب في انه ملوث لامطهر فينبغي ان تشرط كافي التيمم قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق فيها الجزء بالكل والقليل بالكثير الثاني ان المسح خاف عن الغسل دفعا للخرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلنا بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث واقادة الطهارة لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعيا ولما في النجاسة من الضعف لكونها حكمية وخص الرأس بذلك تيسيرا دفعا للخرج ( قوله وللخصم ان يمنع كونه مزيبا حقيقة الخ ) ويحاج بان الله تعالى خلقه آلة للطهارة في اصله فيحصل بها ازالة النجاسة حقيقة كانت او حكمية نوى اولم ينو وكون الوضوء تطهير حكمي لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذى خلق طهورا فانه امر معقول حكم الشارع به في

الماء عاملا بطبعه فلا يحتاج في استعماله الى النية سواء استعمل لازالة النجاسة الحقيقية والاعتبارية قدبر

( قوله وللخصم ان يمنع الخ )

اقول لما ذكر ان الماء عامل بطبعه والتراب ملوث اى بطبعه فهم ان الماء مزيب حقيقة لكونه عاملا بطبعه والتراب مزيب حكما لكونه ملوثا بطبعه وقد جعله الشارع مزيبا فلا يقاس عليه في ايجاب النية وظهر ان كون الازالة حقيقية وحكمية فيهما انما هو بالنظر الى طبعهما لا بالنظر الى المزال بهما في الوضوء والتيمم والا لكانت الازالتان حكيميتين بالنظر الى كون المزال بهما نجاسة واحدة حكمية فلم يقع التفاوت المطلوب اثباته بينهما وهذا الخصم انما يمنع كون الماء مزيبا حقيقة في الوضوء والتيمم بالنظر الى المزال به لكونه نجاسة حكمية فزيبه يكون مزيبا حكما بالنظر الى طبعه ونحن نقول بموجب

ذلك ولكننا نقولهما في الوضوء والتيمم وان كانا مزيبين حكيمين بالنظر الى المزال بهما لکنهما من بلان ( حق ) حقيقي وحكمي بالنظر الى طبعهما ونفسهما لا بالنظر الى امر خارج عنهما فيفتاوان بانفتقار الحكمي الى النية دون الحكمي



امر حكيم ايضا فيفتقر الى النية (واما المؤثرة) اى العلة المؤثرة (فليس  
للسائل فيها بعد الممانعة) التى هى اساس المناظرة

حق جواز الصلاة يعنى انها ممانعة له كالتجاسة الحقيقية **قوله** واما المؤثرة  
اعلم ان طريق دفعها قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا ووجوه كل منهما اربعة  
اما وجوه الدفع الصحيح فالممانعة ثم القلب المبطل ثم العكس الكاسر ثم المعارضة  
واما وجوه الدفع الفاسد فالفرق بين الاصل والفرع بعلة اخرى تذكر فى الاصل  
ولا توجد فى الفرع والمناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم عند عدم العلة  
**قوله** فليس للسائل المراد بالسائل من نصب نفسه لنى الحكم وبالمعلل  
من نصب نفسه لاثباته بالدليل وقيل المعلل هو الحافظ فى الموضوع باقامة الحججة  
والسائل هو الهادم للوضع بالمنع والمعارضة وقيل المراد من المعلل ناقض الوضع  
باقامة الحججة ومن السائل حافظه وهذا خلاف ما هو المتعارف بين الاقدمين فى  
صناعة الجدل اذ المتعارف بينهم ان ناقض الوضع باقامة الحججة سائل وحافظه  
معلل والمراد من الوضع ما يكون معتقدا او ملتزما كالمداهب المختلفة وقيل المعلل  
هو الذى يدعى النية الحكمية بين الشئيين اما ايجابا او سلبا والسائل هو الذى  
يناقضه ويعارضه **قوله** فيما بعد الممانعة يعنى اى ليس للسائل فى دفع العلة  
المؤثرة اذ اوردت عليها طريق من طرق الممانعة فاذا اوردت لم يكن له طريق \*  
واعلم ان ظاهر كلام المصنف ان القول بالموجب لايجرى فى العلة المؤثرة بل  
يخص بالطردية وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعارض ان  
العلة نصب الدليل فى غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية ولا  
يختص جريان المعارضة فى الطردية ايضا بل هى فيها اظهر **قوله** التى هى  
اساس المناظرة اعلم ان الممانعة منع مقدمة الدليل اما مع السند والسند  
اما ان يكون المنع مبنيا عليه والمراد بمقدمة الدليل المقدمات او كلها والمراد  
بالمقدمة هنا ما يتوقف عليه صحة الدليل سواء كان من جهة المادة او من جهة  
الصورة ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هى كون الوصف علة وجودها  
فى الاصل وفى الفرع وتحقق شرائط التعليل بانه لا يغير حكم النص ولا يكون  
معلولابه عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعارض  
ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لانسلم ما ذكرت من كون الوصف علة اوصالح  
للعلم وهذه ممانعة فى نفس الحججة ولوسلم فلانسلم وجودها فى الاصل او فى الفرع  
وتحقق هذه ممانعة فى الوصف فى الاصل والفرع ولانسلم تحقق شرائط  
التعليل وهذه ممانعة فى شروط التعليل وتحقق اوصاف العلة وهذه ممانعة فى



(الامعارضة) يعنى للسائل ان يعترض عليها بالامانة وبعدها ليس للسائل ان يعترض عليها بالامعارضة (لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة واجماع الامة) وهذه الادلة لا تحتمل التناقض فكذا التأثير الثابت بها لان

اوصاف الامة واختلف في قبول الممانعة في نفس الحججة والصحيح قبولها لاحتمال ان يكون الحبيب متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد والاستصحاب الحلال وكالتعليل بالعدم \* واعلم ان الممانعة في نفس الحججة هي اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ كل ما يكون الامة قطعة وعند ارادها يرجع المعلن في التفصي عنها الى مسالك الامة وهي كثيرة وعلى كل منها ايجاب فيطول القول والقييل ويكثر الحواب والسؤال فلا ينبغي للسائل ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة ﴿قوله الا المعارضة﴾ فان قلت قد ذكرتم ان الاعتراضات الصحيحة اربعة اوجه قلت المعارضة يتضمن الواجه الثلاثة القلب والكسر والمعارضة الخالصة على ما ياتيك بيانه فصار مع المعارضة اربعة بالقسمين قلت وهذا الحصر يتناقض ما ذكره صاحب المغنى في حواشيه انه اذا ثبت ما ادعاه الحبيب بامانة مؤثرة فيثبت تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب الامة ان امكنه والشيخ رحمه الله ذكر انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة كما ذكره الامام فخر الاسلام في اصوله وذكر في نسخة اخرى ان التأثير اذا ثبت للوصف تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب الامة ان امكن ثم الى القلب ثم الى العكس ثم الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع اذا امكن بتسليم ماعلله الحضم مع بقاء الخلاف مع انه اقرب الى الممانعة من المعارضة كان اولى من الذهاب الى المعارضة التي هي اسوء احوال السائل (قوله وهذه الادلة) المقام مقام التعليل لا الواو فكان المناسب لان هذه الادلة لا تحتمل التناقض وفساد الوضع فلا تحتملهما التأثير الثابت بهما لان في مناقضته وفساد وضعه مناقضتها وفساد وضعها بخلاف المعارضة فانها تقع صورة بين النصوص انفسها لجهلنا بالتامخ والمنسوخ فكذا يقع بين العلل المستنبطة لجهلنا بما هو علة الحكم في الواقع \* واعلم ان المصنف رحمه الله تابع القضاة والشيخين في جعل المناقضة وفساد الوضع على العلل المؤثرة اعتراضا فاسدا وفي جعل الممانعة اعتراضا صحيحا واعتراض عليهم بانهم ارادوا بفسادها الفساد قبل ظهور اثر الوصف فذلك ممنوع لان الاعتراض بالممانعة لما صح لاحتمال ان يكون الوصف مؤثرا صح بهما ايضا لهذا الاحتمال وان اراد فسادها بعد ظهور الاثر وصحة الوصف ففسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا لان التأثير لما ثبت بدليل



في مناقضته مناقضة هذه الأدلة وكذا فساد الوضع لان التأثير الثابت بهذه الأدلة لا يحتمل ان يكون فاسدا مثال ماظهر اثره بالكتاب ما علمنا في الخارج من غير السبيلين وقلنا انه حدث كالجارج من السبيلين لانه خارج نجس فان طولنا بيان الاثر قلنا ان هذا وصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة النزاع فيثبت في صورة النزاع قياسا عليه قال الله تعالى اوجاء احد منكم من الفسائط ومثال ماظهر اثره بالسنة ما علمنا في سور سوا كن البيوت وانه ليس بنجس قياسا على سور الهرة لانها طوافات قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم ومثال ماظهر اثره بالاجماع ما علمنا في نفي قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب القطع لكان فيه تقويت جنس المنفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه تقويت فان طولنا بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لامتنافا وفي تقويت المنفعة على الكمال اتلاف من وجه فلا يجوز (لكنه) اى لكن الشان (اذا تصور مناقضته) اى ورود نقض صورى على المؤثرة (يجب دفعه) اى دفع ذلك النقص (بطرق اربعة) وهى الدفع بالوصف ثم بالمعنى

(قوله لان التأثير الثابت بهذه الأدلة لا يحتمل ان يكون فاسدا) تعليل لمنع احتمال العمل المأثرة فساد الوضع وصلاح تعليلا لمنع احتمالها المناقضة ايضا لان المناقضة يتخالف الحكم عن العلة فيكون تأثيرها فاسدا (قوله فانها من الطوافين عليكم) لفظ الحديث فيما نقله انها من الطوافين عليكم والطوافات بدون فاء (قوله فلا يجب في الثالثة) اى والرابعة

يجمع عليه لم يبق محل الممانعة كالم يبق محل المناقضة وفساد الوضع واجب عنه بالتزام الشق الاول والفرق بينهما وبين الممانعة انه لما ثبت بالدليل تأثير الوصف تبين انه لم يكن محتملا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها طاب الدليل على صحة الوصف وتأثيره وبعد ظهوره لم يثبت ان ذلك الطاب كافيا وما في هذا الجواب من التحمل لا يخفى على ذوى النهى وكان هذا الاعتراض انما نشأ من حمل كلام الساف على خلاف مرادهم لان هذا المعترض وهم انهم فرقوا بين الممانعة والمناقضة وفساد الوضع وهو ان الممانعة اعتراض صحيح يجب على المحجب قبوله ودفعه وهما فاسدان بمعنى انهما لا يسمعان منه ولا يشتغل بالجواب عنهما ويكفى للمحجب ان يقول هذا الاعتراض فاسد لا اسمعه منك ولا التفت اليك فيبني على وهمه تردده وليس مرادهم ذلك والا لكان قولهم بعد ذلك او تصور مناقضته يجب دفعه بوجود اربعة تناقضا بل الظاهر انهم لا يفرقون بين الممانعة والمعارضة وفساد الوضع والمناقضة في ان كل واحد منها مما يسمع من السائل ويجب على المحجب التخاص عنه (قوله اى ورود نقض صورى) لان الناقض الحقيقى لا يتصور لما ذكرنا ان التأثير يثبت بهذه الأدلة وهى لا يحتمل التناقض الحقيقى فكذا التأثير الثابت بها ولكن اذا تحيل بها عند السائل مناقضة يجب دفعه بطرق اربعة الاول الدفع بالوصف بان يقول ما ذكرته علة ليس بموجودة في صورة النقص الثانى بالمعنى الثابت بالوصف بان



الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالعرض على ما ذكره ان شاء الله تعالى  
 (كما تقول في الخارج) اي التعليل بالعلة المؤثرة و اراد النقض الصوري عليها  
 ودفعه مثل قولنا في الخارج (من غير السيلين انه نجس خارج) من البدن  
 (فكان حدثا كالبول فيورد عليه) اي على هذا التعليل (ما اذا لم يسلم) اي  
 الخارج النجس الذي لم يسلم يورد نقضا فانه ليس بحدث ومثله حدث في السيلين  
 بالاتفاق (فدفعه اولا بالوصف) وهو انه ليس بخارج لان الخروج هو  
 الانتقال من باطن الى ظاهر وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد

يقول ليس المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو التأثير موجودا في صورة النقض  
 الثالث بالحكم بان يقول ليس بالحكم المطلوب بالوصف متجافا عنه الوصف في  
 صورة النقض بل هو موجود فيه لكن لم يظهر لوجود المانع الرابع بالعرض  
 المطلوب بالتعليل بان يقول ان ذلك ليس بعرض كما سئله ان شاء الله تعالى  
 بخلاف العلة الطردية حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقض الوارد عليها  
 يبطلها حقيقة اذ لا اطراد مع النقض (قوله) وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير  
 خارجا) واما قوله فدفعه بالحكم هذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول  
 من جوز تخصيص العلة قال صاحب التحقيق في الكشف انما اورد الشيخ هذا  
 القسم في هذا الباب مع انكاره تخصيص العلة اتباعا للامام القاضي ابى زيد فانه  
 اورده في التقيوم على هذا الوجه لكنه ليس بصحيح بدليل لانه قد ذكر في شرح  
 التقيوم بعد بيان هذا الوجه ان الدفع بهذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص  
 العلة وانه لا يجوز فعرضا انه منكر لهذا الوجه من الدفع مثل انكاره تخصيص  
 العلة وتحقيقه ان المسائل لما اورد نقضا على الوصف الذي جعله المحجب علة بان  
 قال هذا الوصف موجود ولا حكم له في صورة كذا فقال المحجب الوصف  
 الذي هو علة موجود موجب للحكم لكن تأخر لمانع فلو جعل المانع دليل  
 الغم في هذا الوجه وان الحكم عدم لعدم العلة لم يبق هذا دفعا بالحكم وصار  
 دفعا بالوصف الذي هو القسم الاول وحاصله حينئذ ان الحكم مستخلف عنه  
 لعدم العلة وقد اعترض بان هذا الدفع يستقيم على قول من لم يجوز تخصيص  
 ايضا وان العلة معدومة وامتنع الحكم لعدمها وهو مدفوع بما ذكرناه اذ هذا  
 الكلام انما يتأتى في القسم الاول وهو الدفع بالوصف والمسائل المخرجة على  
 الدفع بالحكم وتدخل في الدفع بالوصف وان امكن تخرجهما على القسم الاول  
 وهو الدفع بالوصف والمسائل المخرجة حتى يتأتى هذا الدفع على قول لكنها  
 تخرج على الدفع بالحكم وتدخل في الدفع بالوصف والكلام في هذا القسم

(قوله ومثله حدث في السيلين بالاتفاق) هذا كلام استطرادي ولا مدخل له في تقرير الدفع كما لا يخفى لان الخروج هو الانتقال من باطن الى ظاهر ولم يوجد هذا المعنى فيما لم يسلم لان النجاسة بعد في محلها لم ينتقل عنه فان تحت كل جلد رطوبة وفي كل عرق دما والجلدة ساترة لها فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا لعدم الانتقال كمن كان في بيت او خيمة مستترا به اذا رفع عنه ما كان مستترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا فارق البيت او الخيمة كذا في التحقيق

(قوله وهو انه ليس بخارج) اقول اراد انه ليس بنجس خارج لان الدفع بالوصف هو منع وجود العلة في صورة النقض بان يقول ما ذكرته علة ليس بموجود في صورة النقض والعلة انما هي كونه نجسا خارجا لا مجرد كونه خارجا غاية ما في الباب انه لمانع كونه نجسا خارجا كان المنع متوجها الى الخروج على طريق نفى التقييد



(قوله فيصير الدفع صحيحا) لا يذهب عليك ان المقام ليس مقام التعرض للنتيجة وان كان اراد ذلك لربط ما بعده

(قوله ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة الخ) اعلم ان المعنى الثابت بدلالة الوصف هو المعنى الذي صار الوصف علة لاجله كالتأثير في وجوب **٨٥١** غسل ذلك الموضع فان بسببه صار الوصف وهو كون الخارج

خارجا نجسا علة وانما قال المصنف حجة لان الوصف هو العلة فيكون هي الحجة ادعاء على مامر واما الدفع بذلك المعنى فهو منع وجوده في صورة النقض بان يقول ليس المعنى الذي به صار الوصف علة وهو التأثير موجودا في صورة النقض وبهذا التقرير يظهر انه كان اللائق بقوله وهو انه

نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه (ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة) اي بالمعنى الذي صار علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص (وهو وجوب غسل ذلك الموضع) فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في نجس ذلك الموضع (فيه) اي بوجوب غسل ذلك الموضع (صار الوصف حجة) اي وصف الخروج حجة في انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا (من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه) اي بسبب ما يخرج من البدن (لا تجزأ) فلما لم يكن متجزأ وقد وجب غسل ذلك الموضع اي موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسرى الى غيره (وهناك) اي فيما اذا لم يسئل (لم يجب غسل ذلك الموضع لعدم الحكم) وهو انتقاض الطهارة (لعدم العلة)

ليس بخارج ان يقول وهو انه ليس بمؤثر في وجوب غسل ذلك الموضع ليكون مبنيا في كلا المكانين المنع لا المنع في احدهما دون الاخر وليكون قبل التأثير المعتمد في الطريق امرا ممنوعا مذكورا فيه وكيف لا يكون قبل التأثير المذكور معتبرا في ذلك الطريق الثاني امرا ممنوعا وان الخضم يقول ان الخارج حدث باعتبار انه مؤثر في نجس ذلك الموضع فيكون

دون ذلك والى ذلك اشار فخر الاسلام وشمس الائمة في اصولهما فتأمل **قوله** ثم بالمعنى الثابت الى قوله فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في نجس ذلك الموضع فيه بحث اذ لا نسلم ان الحديثية باعتبار النجس فان النوم والتفخ غير منجس مع كونهما حدثين عند الخضم والمنى حدث غير منجس والجواب عنه انه قد ثبت بالدليل ان الحديثية باعتبار النجس فان قيام النجاسة بالمحل اثر في اتصافه بها عقلا وذلك لا يتصور فيما يكون من بدن الانسان الا بالخروج ففرقنا ان المؤثر في ايجاب التطهير هو خروج النجس ثم بعد ذلك دبر الحكم على الخارج النجس والتفخ خارج نجس لاتباعه عن محل النجاسة واتصال شيء من النجاسة به وله اثر في ايجاب التطهير اذا كان الموضع اي موضع الخروج نجسا رطبا على ما قيل ولهذا لم يكن الريح الخارج من الاحليل وقبل المرأة حدثا والنوم سببا للخروج غالبا فاقم مقامه ولهذا لم يكن النوم قائما او قاعدا حدثا ومس المرأة ان كان سببا للخروج غالبا فهو حدث عندنا والا فلا والمنى نجس عندنا فلا يرد علينا نقضا والخضم ان لم يقبل يلزم عليه بالدليل **قوله** وهناك لم يجب غسل ذلك الموضع قيل عدم وجوب غسله جاز ان يكون دفعا للضرورة لانه غير نجس كما في سائر

مؤثرا في وجوب غسله (قوله فيصير الدفع صحيحا) اراد به دفع ما تصور مناقضة بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع فيصير دفع الدفع المذكور صحيحا (قوله من حيث ان وجوب التطهير الخ) ليس متعلقا بما ذكره الشارح من ضرورة الدفع صحيحا كما يتوهم بل ذكره المصنف من ضرورة الوصف



وهي الخروج (ويورد عليه صاحب الجرح السائل) فان ما يخرج من جرح خارج نجس وليس يحدث حيث لم يتنقض طهارته مادام الوقت باقيا (فدفعه بالحكم) اي ندفع النقص الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقص (بيبان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت) يعني بان نقول لانسلم انه ليس يحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان (وبالغرض) معطوف على قوله بالحكم اي ندفعه بمحصل الغرض من التعليل وهو القسم الرابع (فان غرضنا) من التعليل (التسوية بين الدم والبول) في المعنى الموجب للحكم وقد حصل (وذلك حدث فاذا لزم) اي دام (صار عفوا لقيام الوقت) اي لاجل قيام وقت الصلاة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة (فكذا هذا) اي في صورة الدم فانه اذا صار عفوا لقيام وقت الصلاة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التي هي المقصودة من التعليل في جملة عفوا كالاصل فلا يرد نقضا (واما المعارضة) وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلق عليه الدليل بان يقول ما ذكرت من

من المتن به ففيه ايضا ما فيه (قوله وهي الخروج حاصله ان عدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة ومثله يكون مرجحا للعلة فكيف يكون نقضا) قوله ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت) والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتأخر عنه لما منع كالبيع بشرط الخيار

بوجوب غسل ذلك الموضع فانه اراد بها صيرورته حجة على الحدث السارى في جميع البدن بذلك الوجوب (قوله ندفع النقص الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقص) اقول يمكن ان يشكك ويقال كيف فسروا الدفع بالوصف وبالمعنى الثابت به بمنعها في صورته ولم يفسروا الدفع بالحكم بمنع الحكم فيها بل بمنع عدمه فيهما ثم يجاب بان هذا الذي سمي عدم حكم قائمهم يقولون حكم ما خرج من الجرح السائل عدم كونه حدثا على انهم فسروا الدفع بالحكم بمنع تخلف الحكم عن العلة

الجراحات واحيب عنه بانا نفرض الكلام فيما ينفعه الغسل كالدمامل وسائر البثرات ومع ذلك لا يجب غسل ما خرج منه ولم يتجاوز عن رأس الجرح ولم يسلم ايضا وانما يسمى بادئا لاجرا لان تحت كل جلده رطوبة وفي كل دم يظهران عند زواله الحائل كمن كان في خيمة مستترا فاذا رفعت كان ظاهرا وبادئا لاجرا وانما يكون خارجا اذا فارقت الخيمة (قوله ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت) ليمكن المكلف من الخروج عن عهدة ما كلف به من اداء الصلاة والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتأخر عنه لما منع كالبيع بشرط الخيار وتأخر الحكم عن العلة لا يكون مناقضة وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاما على قول من لم يجوزه فلا يتأتى هذا الدفع على مذهبه (قوله لكان الفرع مخالفا لاصله) والمراد بالفرع الدم وبالاصل البول (قوله) واما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلق عليه الدليل (والمراد بخلاف مدعى الخصم ههنا ما يخالفه وينافيه لاعلى ما يغايره على اي وجه كان وقيل هي منع الحكم مع تسليم دليل المستدل وصورتها ان يقول السائل للمعلق ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم ولكن عندى ما يدل على خلافه فان قلت فيذني ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم

(قد) تخلف الحكم عن العلة في صورة النقص وتخلفه امر ثبوتى وقع تسميته حكما للحكم



الوصف وان دل على الحكم لكن عندى ما يدل على خلافه وزعم بعض  
الجديين ان المعارضة غير مقبولة لان السائل ينتهض مستدلا وليس له ذلك  
بل له الاعتراض المحض فاذا شرع في دليل آخر وسلم دليل الحجب كان بانها  
لاهادما ولكنها تقول هي مقبولة لان العلة لا تتم حجة مالم تسلم عن المعارضة  
الابري ان القرآن انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة فكانت اعتراضا  
صحيحا (فهى نوعان معارضة فيها مناقضة) اعلم ان في هذا القول امرين احدهما  
كونه معارضة فيها مناقضة والثاني تقديم المعارضة وجعلها اصلا اما الاول فلائنه  
ذو حظ من كل واحد منهما فان فيه ابداء علة اخرى وهذا خاصية المعارضة  
وفيه ابطال دليل المعلل ايضا وهذا خاصية المناقضة واما الثاني وهو جعل

قد ثبتت تمام دليله قلت هي في المعنى نفى لتتمام الدليل ونفاد شهادته على  
المطلوب حيث قول ما يمنع نبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل  
المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف  
الاستدلال ﴿ قوله ﴾ فهى نوعان الخ اعلم ان قدح المعارض في المدلول  
اما ان يكون منع المدلول وهي مكابرة لا يلتفت اليها واما باقامة الدليل على  
خلافه وهي المعارضة ويجرى في الحكم بان يقيم المعارض دليلا على تقيض الحكم  
المطلوب وفي العلة بان يقيم دليلا على نفى شئ من مقدمات دليله والاولى يسمى  
معارضة في الحكم والثانية في المقدمة والمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل  
المعارض لو بزيادة شئ عليه يفيد تقديرا او تفسيريا لا تغييرا وتبيديلا وهي معارضة  
فيها معنى المناقضة اما المعارضة فن حيث اثبات نقض الحكم واما المناقضة فن حيث  
ابطال دليل المعلل ان الدليل الصحيح لا يقوم على التقيضين \* فان قلت في المعارضة  
تسليم دليل الخصم من حيث الظاهر لئلا يتعرض الانكار قصدا \* فان قيل نفى  
كل معارضة معنى المناقضة لان نفى حكم الخصم وابطاله يستلزم نفى دليله  
المستلزم له ضرورة لانتفاء المزوم بانتفاء اللازم قلنا عند تغاير الدليل لا يلزم  
ذلك الاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل  
ثم دليل المعارض ان كان على تقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه  
فمعكس واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة المخالطة والمعارضة في المقدمة  
ان كانت يجعل علة المستدل معلولة والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة  
والا فمعارضة خالصة \* ولقائل ان يقول ما ذكرنا ميز العلة فكيف يصح معارضتها  
بطريق القلب الذى هو جعل العلة بعينها علة لنقض الحكم فتأمل ﴿ قوله ﴾  
فان فيه ابداء علة اخرى الخ ( حاصله ان المناقضة عبارة عن ابطال دليل المعلل  
بدون ابداء دليل مبتدأ والمعارضة عبارة عن ابداء علة دليل مبتدأ بدون

( قوله لان السائل ينتهض

مستدلا) يعنى في المعارضة

( قوله وهذا خاصية المناقضة)

لانها اظهار تخلف الحكم

عن الوصف المدعى علة

فيكون مستلزما لابطال

علة المعلل ولذا قال الشارح

فيما يأتى والمناقضة بجهة

ابطال علة المعلل وابطال علة

مستلزم لابطال دليله فلذا

قال هنا ما قال



( قوله فصار الكلام في المعارضة قصدا وفي المناقضة ضمنا ) وما كان قصدا فلائق ان يكون اصلا لما كان ضمنا ( قوله )  
 ولان الجهة مختلفة ) هذا جواب ثانى وحاصله ان جهة تسليم الدليل غير جهة عدم تسليمه لان المعارضة التي فيها  
 تسليمه بجهة اظهار علة السائل والمناقضة التي فيها عدم تسليمه بجهة اظهار علة المعلل ومعلوم ممامر ان الجهتين  
 مختلفان لان الاولى قصدية والثانية ضمنية وبهذا يتضح قول الشارح وفي هذا الجواب جواب عما يقال الخ لكن الحق  
 فيما ذكره القآنى انه لامعارضة قصدية ولا مناقضة ضمنية فيما نحن فيه كما ظنه العلامة النسفي حيث قال في الاستدلال  
 على جواز ورود المعارضة التي فيها المناقضة على المعلل المؤثرة ٨٥٤ مع القول بانها لا تحتمل المناقضة

المعارضة اصلا فلان المعارضة قصدية لان المصنف رحمه الله تعالى نفى المناقضة  
 عن المعلل المؤثرة بقوله لانها لا تحتمل المناقضة فصار الكلام في المعارضة قصدا  
 وفي المناقضة ضمنا فان قلت هذا النوع من المعارضة باطل لاستلزامه اجتماع  
 التقيضين وهما تسليم الدليل وعدم تسليمه قلت لان تسليم ان المعارضة تسليم  
 الدليل مطلقا ولهذا يقول السائل في المناظرة ذلك وان دل على المدعى  
 ولم يقل ذلك وان صح فيكون تسليم الدليل فيها باعتبار الظاهر لاحقية ولان  
 الجهة مختلفة لان المعارضة بجهة ابداء علة السائل والمناقضة بجهة ابطال علة  
 المعلل وفي هذا الجواب جواب عما يقال ان المصنف نفى المناقضة اولا عن العلة  
 المؤثرة ثم اثبتها بقوله معارضة فيها مناقضة لان المناقضة المنفية هي المناقضة من

التعرض لدليل المعلل ولما كان كل من القلب والعكس مركبا من احد جزئين  
 احدهما المعارضة وهي ابداء علة مبتدأة والثاني مناقضة وهي ابطال الدليل  
 سميها باسم آخر غير المعارضة والمناقضة وهو مركب عنهما وهي معارضة فيها مناقضة  
 ( قوله فلان المعارضة قصدية الخ ) قال بعض الشارحين انما جعل المعارضة  
 اصلا ولم يقل مناقضة فيها معارضة لما ان ابداء العلة بمقابلة دليل الحبيب سابقا  
 على ايراد البعد لعلة تخلف الحكم فجعل ما هو سابق اصلا وفيه نظر لان  
 المعارضة عبارة عن تسليم الدليل بدون المدلول لدليل آخر والبعد عبارة  
 عن منع الدليل لتخلف الحكم في صورة والمنع بعد التسليم لا يجوز عند اهل  
 النظر وانما المنع قبل التسليم فكيف تكون المعارضة سابقة على المناقضة حتى  
 يكون اصلا فتوجيه الشارح اولى ( قوله لاستلزامه اجتماع التقيضين وهما  
 تسليم الدليل وعدم تسليمه ) لان المعارضة عبارة عن تسليم الدليل كالمس والمناقضة

كم من شيء لا يثبت قصدا  
 ويثبت ضمنا وهما يثبت  
 المناقضة في ضمن المعارضة  
 وهي ترد على المعلل المؤثرة  
 على ان قوله هذا انما لا يسمى  
 ولا يفتى من جوع لانه  
 ان ادعى ان المعارضة  
 الخالصة ترد عليها فسلم  
 ولكنه لا يتم التقريب وان  
 ادعى ان المعارضة التي  
 فيها المناقضة ترد عليها  
 على انها معارضة في ضمنها  
 مناقضة ممنوع لانه يستلزم  
 ان يكون الوارد معارضة  
 قصدية ومناقضة ضمنية  
 وهي ممنوع لما قاله القآنى  
 من ان المعارضة التي فيها  
 المناقضة اسم لنوع واحد  
 لانها معارضة قصدية  
 ومناقضة ضمنية كما ظنه ولما  
 ذكره وايداه بالتأييد الاتي

في الشرح من ان الحق ان القلب بنوعيه انما يرد على الطردية لا المؤثرة حتى لا يكون ( عبارة )  
 الاعتراض به بعد التأخير صحيحا كالمناقضة وفساد الوضع من غير فرق فان قلت اذا كان الحق عنده ما ذكر فعلى ماذا  
 يحمل قول صاحب المعنى كالمصنف واما المعارضة الخ قلت هو يجعل ذلك من قبيل قوله تعالى وتؤني الملك من  
 تشاء ويدعى ان المعارضة التي فيها المناقضة طفيلية في الذكر كنعوى العكس لانها ترد على المعلل المؤثرة وانما  
 الوارد عليها المعارضة الخالصة فقط ويشين بذلك الى ان ذكر المعارضة التي فيها المناقضة عند ذكر ما يرد على المعلل  
 المؤثرة استطرادى لا قصدى قال وتحققها بغنى المعارضة التي فيها مناقضة ان المناقضة عبارة عن ابطال دليل المعلل



(قوله اى كقول اصحاب الشافعى ٨٥٥ ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان) حتى لو زنى الزانى الحر الثيب

يرجم عندهم (قوله لان  
جلد المائة غاية حد البكر  
والرجم غاية حد الثيب)  
البكر والثيب يقمان على  
الذكر والاثنى (قوله لان  
النعمة كلما كانت اكمل فالجناية  
عليها الحش) فيغاط العقوبة

بدون ابداء دليل مبتدأ  
والمعارضة عبارة عن ابداء  
دليل مبتدأ بدون التعرض  
لدليل المعلن ولما كان  
واحد من القلب والعكس  
مركبا من احدى جزئى  
المعارضة وهو ابداء علة

مبتدأ والمناقضة وهو  
ابطال الدليل سميها  
باسم آخر غير المعارضة  
والمناقضة مني عنهما  
وهى معارضة فيها مناقضة

(قوله بان جعل حكما  
فى الاصل علة لحكم آخر  
فيه ثم عداه الى الفرع)  
حينئذ يمكن ان يتحقق هذا

النوع من القلب لان كل  
واحد منهما كما استقام

علة استقام حكما بخلاف  
مالو علل بوصف ويبنى به  
المحض فانه لا يمكن حينئذ  
لان الوصف لا يتحمل  
ان يكون حكما لانه سابق  
على الحكم رتبة فلو كان

كل وجه والمثبتة ليست كذلك لانها ضمنية (وهى القلب) وهو فى اللغة على  
معنيين احدهما جعل اعلى الشئ اسفله كقلب القصة والثانى جعل ظاهر  
الشئ باطنا كقلب الجراب (وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة)  
وهذا مأخوذ من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم  
اسفل لكونه تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل بالحكم بان جعل  
حكما فى الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف  
المحض فلا يتحمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكما شرعيا  
(كقولهم) اى كقول اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى ان الاسلام ليس من  
شرائط الاحصان (ان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين)  
لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب فى البكر غاية  
وجب فى الثيب غاية لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها الحش فاذا وجب  
فى البكر المائة وجب فى الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع  
ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم (فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة

عبارة عن منعه والتسليم والمنع نقيضان) **قوله** وهو فى اللغة على معنيين  
احدهما جعل اعلى الشئ اسفله كقلب القصة والثانى جعل ظاهر الشئ باطنا  
كقلب الجراب) وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشئ على  
خلاف هيئته التى كان عليها واستعمل ايضا بمعنيين وكلاهما يرجع الى معنى  
واحد وهو تغيير التعليل الى هيئة بخلاف الهيئة التى كان عليها (**قوله**  
لان العلة اعلى من الحكم) والحكم اسفل فتبديلها بمنزلة جعل الاناء منكوسا  
لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعارض دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلن  
علة والا فهو ممانعة مع السند نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي علية لان  
معلول الشئ لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة فى الحكم من جهة  
ان السائل عارض لتعليل المستدل بتعليل الاخر لزم منه بطلان تعليله فلزم  
منه بطلان حكمه المرتب عليه وفيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على  
انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى وانما قلنا ان فى القلب مناقضة لانه يبطل به  
عليه للحجيب حين جعلها حكما (**قوله** لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون  
حكما شرعيا) اى وعدم احتمال الحكم الثابت به ان يكون علة (**قوله** الكفار  
جنس تجلد بكرهم مائة جلدة وترجم ثيبهم كالمسلمين الخ) فانهم اخذوا جلد  
البكر وجعلوه علة لرجم الثيب فيقلب عليهم ذلك ويقول المسلمون انما تجلد  
بكرهم مائة لانه ترجم ثيبهم ويجعل ما جعلوه علة وهو جلد البكر معلولا وهو

حكما له لكان مسبوقا به كذلك هذا خلف ثم القياس ان احتمل بهذا القلب فسدد اصله لخروجه عن  
ان يكون مقيسا عليه للمعلن فى الحكم المطلوب فبقي قياسه بلامقيس عليه فبطل ضرورة



لانه يرجح نبيهم ) يعني لانسلم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب  
 علة لجلد البكر فيبطل قياسهم لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا  
 في الفرع وبعد الانقلاب لم يسبق علة المجيب في الاصل علة فهذه معارضة صورة  
 ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما (والمخاص منه) اي من هذا  
 القلب ليس المراد انه اذا ورد ندفعه بهذا الطريق بل معناه اذا اراد ان لا يرد  
 عليه هذا القلب طريقه (ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال) يعني يذكر  
 بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل (فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على

رجم الثيب علة فيبطله) (قوله فهذه معارضة صورة) حيث علل السائل  
 بتعليل يدل على خلاف الحكم الذي اوجبه المعلن ولكن فيها معنى المناقضة  
 لان ما جعله المعلن علة لما صار حكما ثم قيس عليه تعليل الغالب واحتمل  
 صيرورته حكما فسر الاصل وخرج من ان يكون تحقيقا عليه للمستدل في الحكم  
 المطلوب فبقى قياسه بلا مقيس عليه فيبطل واعتراض بان منع مقدمة دليله  
 فيسلم دليله فلا يكون معارضة ثم المناقضة كما مر وجود العلة مع تخلف الحكم  
 وههنا ما لزم هذا لتحققها مقابل ما لزم الحكم بما جعل المعلن علة وهذا ليس  
 بتخلف الا ان يقال الغرض من بيان التخلف بيان تخلف التأثير وقد حصل واجيب  
 بان السؤال انما يرد ان لو كان المراد من المعارضة والمناقضة المعنى المصطلح كانه وليس  
 كذلك بل المراد بالمعارضة هنا معناها اللغوي وهو المقابلة على سبيل الممانعة  
 وكذا المراد بالمناقضة معناها اللغوي وهو الابطال فانهم (قوله ليس  
 المراد اذا ورد ندفعه بهذا الطريق) قال صاحب الكشف ليس المراد  
 بالمخلص انه اذا ورد ندفعه بهذا الطريق بعد وروده بل معناه انه اراد ان لا  
 يرجع عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال لا يخرج  
 التعليل \* قلت وهذا ظن فيه ان المعلن صار منقطعا بالقلب فلا يمكنه التدارك  
 بعده وفيه نظر لان المعلن لا يخلو اما ان يصرح بان هذا علة لذلك اولا وعلى  
 التقديرين يمكنه التدارك اما على الاول فبان يقول العلة كما تطلق على المؤثر  
 تطلق على المعرف والمراد هو الثاني فلا يضر القلب لان الشيء جاز ان يكون  
 معرفا لشيء وذلك الشيء معرقاله ايضا كالتار مع الدخان واما على الثاني  
 فبان نقول غرض الاستدلال ثبوت احدهما على الاخر وما ذكرت من القلب  
 لا ينافي غرضه فظهر ان المعلن ما يتقطع بالقلب وله ان يتخلص منه بهذا الطريق  
 ولكن لا يتم هذا الا اذا كان بين الحكيمين تلازم في الثبوت شرطا حتى يمكن  
 ان يستدل بثبوت كل منهما على ثبوت الاخر ويكون كل منهما دليلا على الاخر

(قوله ليس المراد) الى قوله  
 لا بطريق التعليل ذكر  
 القاتن مثل هذا الكلام  
 وعزاه الى صاحب  
 الكشف ثم قال لعلة انما  
 ذهب اليه ظنا منه انه  
 يعني المعلن صار منقطعا  
 بالقلب فلا يمكن له التدارك  
 بعده وفيه نظر لانه اما  
 ان صرح بان هذا علة  
 لذلك اولا بان يقول  
 الكفار يجلد بكرهم مائة  
 فترجم نبيهم كالمسلمين  
 وعلى التقديرين التدارك  
 يمكن اما على الاول فبان  
 يقول العلة كما يطلق على  
 المؤثر قد يطاق على  
 المعرف والمراد هو الثاني  
 فلا يضرنا القلب لان  
 الشيء جاز ان يكون معرفا  
 لشيء وذلك الشيء معرفا  
 له ايضا كالتار مع الدخان  
 واما على الثاني فبان يقول  
 غرض الاستدلال بثبوت  
 احدهما على الاخر وما  
 ذكرنا من القاب لا ينافي  
 غرضي



شئ وذلك الشئ يكون دليلا عليه) كالنار مع الدخان لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر فجواز ان يكون كل منهما مظهرا للاخر كقولنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع فانما نستدل بثبوت احد الحكمين على الاخر لمساواة بينهما من حيث ان كلا منهما تحصيل قرابة على وجه يكون المضى فيهما لازما بخلاف ما عمل به الشافعي رحمه الله تعالى فانه لامساواة بين الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد لا والرجم له شروط ليست للجلد وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيين متساويان كالتوأمين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في الاخر وكذا الرق والنسب (والثاني) اي النوع الثاني (قلب الوصف شاهدا على الخصم) يعني جعل السائل وصف المعلن شاهدا له (بعد ان كان شاهدا له) اي للخصم مأخوذ من قلب الجراب

ومدلوله كالتوأمين (قوله لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر) اما العلة فثبته فلا يجوز ان يكون كل واحد منهما مثبتا للاخر لان العلة سابقة على المعلول رتبة فيلزم سبق كل واحد منهما الاخر وهو محال كما بيناه وفيه شئ فان المثبت في الحقيقة هو الله تعالى والاضافة الى العلة فيه تسامح واذا كان كذلك فلا فرق بين الدليل والعلة فتأمل (قوله كقولنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع) يعني صوم التطوع وصلاة التطوع عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع لان كل ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فان قلب الخصم هذا بان قال الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع لا يلزم بالنذر فتقول نحن نستدل باحد الحكمين على الاخر بعد ثبوت المساواة بينهما بالنذر مع الشروع في الايجاب كالتوأمين لا ينفصل احدهما على الاخر لان التناذر عهد ان يطبع الله فليزمه الوفاء به فكذا الشارع امر بحفظ ما ادى من العبادة ونهى عن البطالان او تقول النذر والشروع معلولا لعللة واحدة وهو الوفاء بالعهد لان العهد ثمة بالقول والفعل وههنا بالفعل وهو اقوى وصح الاستدلال بثبوت الحكم باحدهما على ثبوته بالاخر (قوله وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيين متساويان) فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتدل والتفوس مكرومة وان اريد من وجه فالفرق لا يضر واجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بين الاستدلال عليها حاجة والتصرف في الولاية فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال كيلا يأكله لصدقة بخلاف النفس فانها تتأخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال بكثرة فيتساويان ﴿ قوله والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان يكون شاهدا له الح ح حقيقة

(يعني جعل السائل وصف المعلن شاهدا له) فيكون الخصم عبارة عن المعلن



فان ظهر الوصف اليك حين كان شاهدا عليك ووجهه الى خصمك فصار وجهه اليك حيث صار شاهدا لك وظهره الى خصمك حيث صار شاهدا على خصمك وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعامل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجهه وبانقضاءه من وجه آخر يكون مناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الاخر في حادثة ثم يشهد للخصم الاخر عليه في حق تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه ( كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلايتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه ) اي صوم القضاء ( انما يتعين بالشروع وهذا تعين قبله ) هذا استدراك لبيان الفرق بين التعين في صوم رمضان والتعين في صوم القضاء لان المصنف لما قال استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء ربما وقع في قلب السامع انه لافرق بينهما فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق حاصله انه صار حال ما قبل الشروع في صوم رمضان وحال ما بعد الشروع في صوم القضاء سواء من حيث ان التعين حاصل في الحالتين فبعد التعين في المقيس عليه وهو صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين

هذا القلب ظاهر بخلاف قول المستدل لا اثباته بعلمته لاستحالة اقتضاء العلة الواحدة لحكمين متسافين \* قلت شرط القلب اشتغال الاصل على حكمين غير متسافين في ذاتهما قد امتنع اجتماعهما في الفرع بدليل اما منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيضه حقيقة بالاقتضاء به واذا كان كذلك يصح حصولهما في الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما في ذاتهما ويمكن ان تكون العلة مناسبة للحكم في نظر المستدل ونقيضه في نظر السائل الا ان هذا النوع من القلب لا يكون الا بوصف زائد على الوصف الذي ذكره المعامل ولهذا كان هذا النوع دون النوع الاول ( قوله بعد تعيينه ) يعني تعيينه بتعيين الشارع والحاصل ان صوم القضاء وان ساوى صوم رمضان في مطلق التعيين لكن يفارقه من حيث ان صوم القضاء انما يتعين بالشروع من العبد وصوم رمضان متعين بتعيين الشارع قبل الشروع فصار صوم القضاء بقلب العلة حجة لنا بعد ما كان حجة علينا لكن بزيادة وصف وهو بعد تعيينه

( قوله لان المطلوب الخ ) اقول وقال القاتني من حيث انه نقض علة وهذا اوفق مما ذكره الشارح بما مر من ان المناقضة ابطال دليل المعامل فان قلت كلام الشارح والمصنف ظاهر في ان الوصف واحد شهد للمعامل اولا وللوسائل ثانيا والقاتني يقول ان ايدى على المعامل علة اخرى فما وجهه قلت نعم هو واحد غاية الامر انه وقع في كلام المعامل مبهما وفي كلام السائل مفسرا على ما سيذكر فحصل وصفان متغايران ابهاما وتفسيرا ( قوله بعد تعيينه ) اشارة الى ان الوصف زائد على الوصف الذي ذكره المعامل فانه لا يكون هذا النوع من القلب الا به لا يقال هذا النوع من القلب انما يكون بتعليق الحكم بالوصف الذي ذكره المعامل بعينه فلو زيد عليه آخر لم يكن بعينه علة فلم يكن هذا النوع من القلب

قلبا لانا نقول الزيادة تفسير للاول لا تغير له وهذا لان الخصم قال هذا صوم فرض ولم يعين ( لا )

انه متعين في هذا الوقت تليسا علينا فنحن اذا فسرنا هذا الوصف لا يكون تغييرا هكذا اجيب وسياتي على هذا النوع من القلب مزيد كلام في الشرح اذا افضت التوبة الى الكلام على ثاني نوعي المعارضة



مرة اخرى فكذا في المقيس وهو صوم رمضان لا يحتاج الى الية بعد تعيينه اعلم ان تجويز الاعتراض على العلة المؤثرة ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تأثيرها بدليل مجمع عليه لا تختمل القلب حقيقة كالا تختمل المناقضة وفساد الوضع ولو ورد صورة القلب يدفع ببيان التأثير كما يدفع المناقضة وانما يرد القلب على العلة الطردية حقيقة يؤيده ما ذكره صدر الاسلام ان القلب الاول يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجيء على كل طرد مالم يظهر التأثير (وقد تقاب العلة من وجه آخر) غير الوجهين المذكورين (وهو ضعيف) اى فاسد

لا يقال القلب انما يكون بتعلق الحكم بذلك الوصف بعينه فلو زيد عليه وصف آخر لم يكن ذلك الوصف بعينه علة فلا يكون قلبا لانا نقول الزيادة تفسير للاول لا تغير وهذا لان الحضم لما قال هذا صوم فرض ولم يقل انه متعين في هذا الوقت ملتبسا علينا بحجة لحضمه ازال الابهام لئتمكن من الجواب فليس ذلك بتغيير وانما هو تفسير لحل النزاع في مقام الاحتجاج (قوله اعلم ان تجويز الاعتراض الخ) حاصل تقرير الاشكال كيف يصح ايراد القلب بنوعيه على العلة المؤثرة وهو مشتمل على المناقضة وهي لا تختمل المناقضة على ما مر ويمكن ان يجاب عنه بان قوله واما المعارضة من قبيل قوله تعالى تؤتى الملك من تشاء فيكون ذلك المعارضة التي فيها مناقضة طفيلية كنوع العكس لانها ترد على العلة المؤثرة وانما الوارد عليها هي المعارضة الخالصة فقط واما جواب العلامة النسفي بكون المناقضة تثبت في ضمن المعارضة وهي ترد على العلة المؤثرة وكم من شيء ثبت ضمنا لا قصدا فليس بظاهر لانه ان عني بذلك ان المعارضة الخالصة هي التي ترد على العلة المؤثرة فسلم لكن لا يتم التقريب وان اراد به ان المعارضة بنوعها ترد عليها فمنوع واما دعوى كون المناقضة في ضمن المعارضة فسهو ظاهر لان المعارضة التي فيها مناقضة بمجموعها اسم لنوع واحد لانها معارضة قصدية ومناقضة ضمنية كما ظن على ما يظهر لصاحب التأمّل والحق ان القلب انما يرد على العلة الطردية دون المؤثرة الا يرى الى قول صدر الاسلام ان القلب الاول انما يجيء في كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يرد على كل طرد مالم يظهر التأثير فكيف خص نوعي القلب بالعلل الطردية ﴿قوله وقد تقاب العلة من وجه آخر الخ﴾ هذا النوع من القلب يسمى قلب التسوية وذلك اذا دل دليل المعترض على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض لاعلى نقيض الحكم ﴿قوله وهو ضعيف

(قوله اعلم ان تجويز الاعتراض الخ) بهى بطريق القلب كما يشهد به تعليقه



(قوله في ان الشروع في التوافل الخ) من الصلاة والصوم (قوله وقد اختلف في هذا النوع من القلب) وهو الذي  
يسميه القوم قلب التسوية (قوله لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر) وهو خلاف دعوى المستدل

(قوله وجب ان يستوى فيه) اي في النقل عمل النذر والشروع اقول يريد انه وجب ان يستوى فيه العملان  
النذر والشروع كما في الوضوء عملا بقضية الاستواء بين الاصل والفرع من حيثية عدم المضي في فاسدها على  
ان الاضافة بيانية ولذا ترك لفظ العمل صاحب التوضيح ثم المراد ﴿ ٨٦٠ ﴾ وجوب الاستواء المجمل

(كقولهم) اي قول اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى في ان الشروع في التوافل لا يوجب  
اتمام ما شرع فيه ولا قضاءه لو افسده (هذه) اي النافلة (عبادة لا تمضي في فاسدها)  
اي لا يجب اتمامها اذا فسدت احتراز بهذا القيد عن الحج لان الحج اذا فسد  
يجب فيه المضي (فلا تلزم بالشروع كالوضوء) فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم  
بالشروع (فيقال لهم لما كان كذلك) اي النقل كالوضوء في عدم الامضاء  
(وجب ان يستوى فيه) اي في النقل (عمل النذر والشروع) كما استوى  
عملهما في الوضوء حتى لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضي في فاسده حاصله لو كان  
عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب  
بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم  
استواء النذر والشروع في الصلاة ولكن الصلاة تلزم بالنذر فينبغي ان تلزم بالشروع  
عملا بقضية الاستواء وقد اختلف في هذا النوع من القلب فقيل انه صحيح  
لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان  
شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل  
لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالنذر وقيل هو فاسد لان

المختل لشمول الوجود  
وشمول العدم اعني  
المختل للاستواء باعتبار  
اللزوم والاستواء باعتبار  
عدمه ولهذا ضعف هذا  
النوع من العكس بان من  
شرط القياس اثبات مثل  
حكم الاصل في الفرع  
وهذا لم يراع فيه الامن جهة  
الصورة واللفظ لان  
الاستواء في الاصل انما  
هو بطريق شمول العدم  
وفي الفرع انما هو بطريق  
شمول الوجود فلا تماثلة  
في الحكم بينهما الامن  
جهة الصورة واللفظ  
وهي غير معتبرة في القياس  
(قوله فيلزم استواء  
النذر والشروع في الصلاة)  
اي فيلزم استوائهما فيها  
باعتبار عدم الوجوب  
واللزوم بهما كما يوصي  
الى ذلك سياق كلامه

اي فاسد ﴿ اقول فسر الشارح الضعيف بالفاسد نظرا الى من يقول انه لا يقبل  
وهو مختار المصنف والا فبعضهم قال بجهته كما سيأتي ﴿ قوله كقولهم اي  
قول اصحاب الشافعي ﴾ في نافلة الصلاة والصوم هذه عبادة لا يمضي في فاسدها  
اذا فسدت فلا تلزم بالشروع فان كل عبادة تجب بالشروع يجب بالمضي فيها  
اذا فسدت كما في الحج فيلزم بحكم العكس التقيض ان كل عبادة اذا فسدت  
لا يجب المضي في فاسدها فلا يجب بالشروع كالوضوء فيقال لهم عند ارادة  
قلب هذا الدليل عليهم كما لو كان كما ذكرتم من نقل الصلاة والصوم نظير  
الوضوء في عدم جواز الامضاء فيه بعد الفساد بما ذكرتموه من الدليل لوجب

قيل هذا (قوله عملا بقضية الاستواء) فان الاستواء بين الاصل والفرع من حيثية المذكورة (ان)

امر يقتضي ان يستوى النذر والشروع في الفرع استواء مجملا كما في الاصل لكن استوائهما في الفرع باعتبار عدم  
الوجوب بهما باطل لان الصلاة تلزم بالنذر فمعين استوائهما فيه باعتبار الوجوب بهما عملا بقضية الاستواء  
بين الاصل والفرع من حيثية المذكورة بقدر الامكان وانما قلنا بقدر الامكان لكون العمل بهما اظهر  
فيما لو استويا في الفرع باعتبار عدم الوجوب بهما لكونهما مستويين في الاصل بذلك الاعتبار ايضا



(قوله وهو رد الشيء وراءه على طريقه الاول) هو تعريف للعكس مطلقا وكذا المثال المذكور بعده مثال له والافليس من العكس المذكور في المتن بل مثاله ما هو المذكور فيه قال المصنف في الشرح ان العكس رد الشيء على سنه وهو نوعان احدهما يصلح لترجيح العلل وليس من هذا الباب لانه لا يقدح في العلة ولكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق به والثاني ان يرد على خلاف سنه وقد مثل للاول بالمثال المذكور وللثاني بما ذكر في المتن (قوله وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح) ولهذا يذكره المعلق دون السائل

(قوله وهو رد الشيء وراءه ٨٦١ على طريقه الاول الخ) اقول هذا مقام خبط فيه الشارح

خبطا فاحشا لان ما ذكره المصنف انه يسمى عكسا انما هو رد الشيء على خلاف طريقه على ما وقع به التصريح في مثل التلويح وغيره والعكس حقيقة انما هو رد الشيء وراءه على طريقه الاول مثل عكس المرآة اذا ردت نور بصرك بصفائها الى وجهك حتى ترى وجهك بنور عينيك كأن لك في المرآة وجهها كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشرع كاللحج وعكسه ما لم يلزم بالنذر لم يلزم بالشرع كالوضوء فيكون العكس الحقيقي على هذا ضد الطرد ويكون المصنف محلا بذكره في هذا المقام لكونه بصدد ذكر القلب

السائل لما جاء بحكم آخر ليس يناقض لحكم المستدل وهو المساواة لان المستدل لم ينف التسوية لكون اثباتها مناقضا لمدعاه بطلب المناقضة التي هي شرط القلب فلا يكون قلبا ولان الاستواء بين النذر والشرع في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما وفي الفرع وهو الصوم والصلاة باعتبار اللزوم بهما فيتحالفان والحكم هو المقصود من الاستواء لانفس الاستواء ومتى اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل يبطل القياس لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى الفرع الذي هو نظيره ولم يوجد (ويسمى هذا) النوع من القلب (عكسا) وهو رد الشيء وراءه على طريقه الاول مثاله قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشرع كاللحج وعكسه الوضوء يعني ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشرع كالوضوء فعكس الحكم اذ في الاول كان في اللزوم وفي هذا في عدم اللزوم لاجل قلب الوصف الذي جعله علة في الطرد وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان ما ينعكس ويطرد يكون راجحا على ما يطرده ولا ينعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون

ان لا يختلف الحال بالنسبة الى النذر والشرع كما في الوضوء (قوله بطلب المناقضة التي هي شرط القلب) لقائل ان يقول لهم اتم قولون ليس تناقض الحكمين ذات شرط صحة القلب بل انتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل كافي لتحقيقه وقد وجد لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء مدعى المستدل ويعلم دفع هذا السؤال من الوجه الثاني (قوله وهو الى آخره) العكس لغة عبارة عن رد الشيء على سنه وطريقه الاولى مأخوذ من عكس المرآة فانه نورها يرى نور بصر الباصر فيما وراءه على سنه وطريقه حتى يرى

القادح في العلل وهذا غير قادح فيها لكونه كلاما من قبل المعلق لتصحيح علة لا من قبل السائل لا بطلان علة المعلق بل هو يصلح مرجحا لعله باطرادها وانعكاسها تطرد ولا تنعكس وانما ذكره من ذكره في هذا المقام للمناسبة بين القلب وبينه من حيث ان القلب لا يبطل وهو لتصحيح فيكون بينهما المناسبة الضدية واعلم ان عامة اهل السنة من الماتريدية والاشعرية على ان الانعكاس في مسألة المرآة غير مستقيم بل الرائي يرى ما يرى بارادة الله تعالى لا بطريق الانعكاس بدليل ما ذكره الواوغي من ان صور الاشياء تحدث في المرآة عند المقابلة وان لم يكن هناك ناظر وان الاعمى اذا قابل المرآة بوجهه تحدث صورته فيها وان لم يكن لبصره نور ينعكس وما ذكرناه



( قوله وبالعكس قوى كون ظن الوصف علة الخ ) كذا ﴿ ٨٦٢ ﴾ في النسخ والصواب ظن كون

اتفاقيا وبالعكس قوى ظن كون الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع الثاني من العكس ان يرد على خلاف سنه فاذا عرفت هذا عرفت ان القلب المذكور ليس بمعكس حقيقة اذ لا يصدق حد العكس عليه بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين في القلب ولكنه لما كان شبيها بالعكس من حيث انه رد الحكم الذي ذكره المعلل وان كان على خلاف سنه اوردته في هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام ( والثاني ) اي النوع الثاني ( المعارضة الخالصة ) اي المحضة التي ليس فيها معنى المناقضة ( وهي نوعان احدهما ) المعارضة ( في حكم الفرع وهو صحيح سواء غارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة ) وهذا النوع خمسة اقسام القسم الاول ما ذكره وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيقع بإيراد الضد المحض مقابلة محضة بلا تعرض لابطال علة الحضم وهذه المعارضة تسمى على كل علة وهي ان يقول السائل للمعلل دليلك وان دل على مدعاك لكن عندي ما ينفيه مثاله ما اذا قال الشافعي رحمه الله تعالى المسع ركن في الوضوء فيسن

وجهه كأن له في المرأة وجهها آخر واصطلاحا عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض علتسه المذكورة ردا الى اصل آخر وهو من صنع المعلل لا السائل وكان ينبغي عدم ذكره اذ المقام بيان صعب السائل للمعلل لكن ذكره تيمنا للفائدة في رد قول الشافعية ( قوله والنوع الثاني من العكس ) لم يتقدم النوع الاول من العكس حتى يكون هذا ثانيا الا ان يقال انه جعله ثانيا باعتبار ما تقدم من قوله وهذا النوع من العكس ثم قال فخر الاسلام العكس نوعان احدهما رد الشيء على سنه الاول وهو يصح لترجيح العلة والثاني رد الشيء على خلاف سنه فالقسم الاول من باب المعارضة اصلا والثاني معارضة فاسدة وليس بعكس حقيقة بل هو قلب وانما ذكر ههنا الباب باعتبار الحقيقة باعتبار ان احد وجهيه معارضة صورة وان كانت فاسدة ﴿ قوله وهي نوعان ﴾ اي ما يطلق عليه اسم المعارضة سواء كانت مقبولة او غير مقبولة والا لم يتناول النوع الثاني منها واقسام الثاني كلها فاسدة ثم المعارضة الخالصة بالنظر الى ذاتها ثمانية خمسة في حكم الفرع وثلاثة في علة الاصل كما سيأتي بيانه وبالنظر الى الفرع والاصل نوعان ( قوله وهو ان يعارض السائل ما يخالف حكم المعلل الخ ) وهذا النوع اصح المعارضات الفرعية ( قوله مقابلة محضة ) فيتبع العمل بها مدافعة كل من العلتين الاخرى امتساعا لا يمكن العمل بشئ منهما الا بعد ترجيح احدهما

الوصف ( قوله والنوع الثاني من العكس الخ ) وهذا هو المذكور في المتن ( قوله اذ لا يصدق حد العكس عليه ) وهو رد الشيء على طريقه الاول كما مر ( ولكنه لما كان شبيها بالعكس الخ ) لا يذهب عليك ان المصنف ايضا انما ذكر هذا النوع في القلب كسائر الاصوليين فالاستدراك مستدرك والصواب ان يقول في جواب لما سماه عكسا

بدل قوله اوردته في هذا القسم فتدبر ( قوله وهذا النوع خمسة اقسام ) يعني به المعارضة في حكم الفرع

من الانعكاس آفا تبعها لغيرنا فانما ذكرناه على سبيل التمثيل تقريبا الى فهم من وقع عنده ان ابصار الصور في المرأة بهذا الطريق لاعلى وجه يعتقد ( قوله ولهذا ذكره عامة الاصوليين في القلب ) اقول ولهذا ايضا قال المصنف وقد تقاب العلة من وجه آخر ثم مثل له بممثل ثم قال ويسمى

( قوله )



(قوله كالمسوحات) عبارة ٨٦٣ صاحب التحقيق كسح الخلف وهو الاوضح بل الصواب (قوله

لايدفع هذا الاشكال  
لانه قيد المعارضة ) التي  
فيها المناقضة المعارضة  
فيها قصدية والمناقضة  
ضمنية فيكون قسم الشيء  
قسيمه (قوله ولم ار له جوابا  
شافيا) فيه اشارة الى رد  
الجواب المذكور في الشرح  
الاكمل ايضا وهو ان القلب  
مشمول على اعتبارين  
وقطع النظر عن احدهما  
جائز فايراده ههنا بذلك  
الاعتبار لان اعتبار  
الخلوص يذبو عن ذلك  
ايضا كما لا يخفى

تثليته قياسا على المسحولات فنقول سلمنا ان القياس على المسحولات يقتضى ذلك  
ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان مسح الرأس مسح في الوضوء فلا يسن تثليته كالمسوحات  
(او زيادة هي تفسير) هذا هو القسم الثاني مثاله قولنا انه ركن في الوضوء  
فلا يسن تثليته بعد اكماله كالمسح في مقابلة قولهم المسح ركن فيسن تثليته  
كالمسح وهذه المعارضة صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف  
في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب وهذا النوع من  
المعارضة هو النوع الثاني من نوعي القلب وهي معارضة صحيحة ايضا حتى وجب  
المصير فيها الى الترجيح لكنهما دون الاولى لانها تصح بلا زيادة وهذه لا تصح  
بدونها لكن ايراد فخر الاسلام ومن تبعه هذا النوع من المعارضة الخالصة  
مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة وما ذكر في بعض الشروح انما  
اوردها لانها معارضة قصدا وذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه  
قيد المعارضة بالخالصة ولم ار له جوابا شافيا (او تغيير) هذا هو القسم الثالث  
وهو ان يعارضه بضد ذلك الحكم ولكن بضرب تغيير مثاله قولنا في القيمة  
غير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولى عليها نكاحا كالتى لها اب

(قوله دون الاولى الخ) قيل كان الواجب ان يكون اقوى من الاولى  
لانها احد وجهي القلب والقلب يقدم على المعارضة المحضة عند العامة لتضمنه ابطال  
علة الخصم واجيب بانه بذلك الاعتبار اقوى لكن لم يذكر ههنا الاعلى  
جهة المعارضة وهي من هذه الجهة ليست باقوى من الاولى (قوله لكن  
ايراد فخر الاسلام ومن تبعه هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل) هذا الاشكال  
ظاهر اورده غالب الشراح ولو قيل في الجواب هذه معارضة فيها معنى  
القلب فيكون ايراده في النوعين مشعرا بتخير السائل في ايراده بين ان يورده  
معارضة او قلبا او بانه اورد فيها باعتبار ما اشتتلا عليه من معنى المعارضة والمناقضة  
فايراده في الاول باختيار المناقضة وفي الثاني باعتبار المعارضة لم يبعد وقد خلص عن هذا  
الاشكال من لم يتعرض لتقسيم المعارضة الى الخالصة والمستوية بالمناقضة كالقاضي ابن زيد  
وشمس الائمة بخلاف من تعرض له كفخر الاسلام ومن تابعه كالمصنف (قوله  
وما ذكر في بعض الشروح الخ) يشير بذلك الى جواب العلامة النسفي  
حيث قال ان القلب معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا فاورده هنا نظرا الى ذاتها  
ولم ينظر الى ما في ضمنها انتهى وهذا الجواب لا يدفع الاشكال اذ لا خلوص  
مع كونها متضمنة للمناقضة ويمكن ان يقال القلب مشتمل على اعتبارين وقطع  
النظر عن احدهما جائز فايراده هنا يكون بذلك الاعتبار

هذا عكسا (قوله وهو  
ان مسح الرأس مسح  
في الوضوء فلا يسن تثليته  
كالمسوحات) اى كسحها  
فيه من الجيرة والخلفين  
اقول وترجح قياسنا  
هذا نوع ترجيح بانه  
قياس مسح على مثله بخلاف  
قياسه فانه قياس مسح على  
غسل (قوله وهذا النوع  
من المعارضة ) اراد  
بهذا القسم الثاني  
من المعارضة الخالصة (قوله  
لكنها دون الاولى)  
اي دون المعارضة التي  
هي القسم الاول من المعارضة

الخالصة وفي شرح غاية التحرير الجامع قيل كان ينبغي ان يكون هذا القسم اقوى من القسم الاول من الدفع فقدما  
عليه لانه احد وجهي القلب وهو مقدم على المعارضة المحضة عند الجمهور لتضمنه ابطال علة الخصم



فقال اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة  
قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغير بالاتفاق وتعيين الاخ زيادة  
توجب تغيير الحكم الاول الذي وقع فيه النزاع لان النزاع في اثبات اصل  
الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولى فحق اثبتنا اصل الولاية والحصم بهذه  
المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين وليس ذلك نفيا لما هو المتنازع فيه فهذا  
الحكم غير الحكم الاول اذ المعين غير المطلق فهذا التغيير يقتضى الحلل في  
المعارضة لكنها مستلزما لنفي الحكم الاول وهو عدم اثبات الولاية على  
الصغيرة لغير الاب والجد من الاولياء لانه اذا بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية  
غير الاخ بالاجتماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد وبهذا صح هذه  
المعارضة ( او فيه نفى لما لم يثبت الاول او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته  
معارضة للاول) هذا هو القسم الرابع وهو ان يعارضه في المحل المتنازع فيه  
بما لم يكن نفيا لما اثبته المعلق او اثباتا لما نفاه بل يكون نفيا لما لم يثبت المعلق  
او اثباتا لما لم ينفه لكن يكون تحته معارضة لحكم المعلق بان يكون الحكم  
الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذى اثبته المعلق فن هذا الوجه يظهر وجه  
الصحة فيها مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك  
شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه فعارض اصحاب الشافعي رحمه الله

( قوله فلا يولى عليها  
بولاية الاخوة ) اى  
فلا يولى عليها في النكاح  
بولاية قرابة الاخوة  
( قوله لان النزاع في اثبات  
اصل الولاية على اليتيمة )  
فنحن نقول يولى عليها  
غير الاب والجد لانها  
صغيرة فيولى عليها كالتى  
لها اب او جد عند عدمه  
فان يولى عليها احدها  
والحصم يقول لا يولى  
عليها غيرها فيكون النزاع  
بيننا وبينه في اثبات اصل  
الولاية كائنا من كان  
لحديث لا اب لها ولا جد

( قوله بان يكون الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذى اثبته المعلق ) اذ لولا هذا  
الشرط لكانت هذه المعارضة فاسدة لان السائل لم يثبت بها خلاف حكم المستدل لاصريحا  
ولا قسدا فكيف يتحقق فيها معنى المعارضة والحاصل ان هذه المعارضة باعتبار  
انه لم يثبت خلاف حكم المعلق لا تظهر فيها جهة الصحة فتكون صحيحة لانا  
لم نعلق للفرقة بينهما لتكون التسوية معارضة بل حكما عليه بصحة الشراء  
والتسوية بين الابتداء والبقاء حكم آخر لم يتعرض له المعلق في استدلاله وانما  
اثبت الاستواء بين بيعه وشراءه فلم تكن متعلقة بالنزاع فيه ولا دافع له فلا تكون  
صحيحة لكن فيها شبهة الصحة فان السائل لما ثبت الاستواء المذكور لزم  
الافتراق بين بيع العبد المسلم وشراءه فتصير متعلقة بالنزاع فيه ومثبتة  
لما نفاه المعلق من هذا الوجه فيصح بهذا الاعتبار ومع هذا جهة الفساد فيها  
ارجح لان تعلقها بمحل النزاع لم يثبت الا بعد ابتداء تعليل من السائل اثبت  
به التسوية بين الابتداء والبقاء وليس من شأنه ذلك وانما من شأنه الابطال  
واستشكل ايراد هذا النوع في اقسام المعارضة الخالصة لان جهة صحته تستلزم ابطال  
تعليل المعلق فلا يكون معارضة خالصة لان هذا قلب في الحقيقة فيكون فيه ابطال تعاليل



تعالى فقالوا الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوى ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم  
 لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه من ملكه فكذلك لا يملك  
 ابتداء ملكه هذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المعلن لانه لم ينف التسوية بين  
 الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا تتصل بموضع  
 النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة من حيث انه ان ثبت حكمها وهو  
 استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون  
 الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن  
 الاتصال لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وليس  
 للسائل البناء فرجعت جهة الفساد (اوفي حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول)  
 هذا هو القسم الخامس وهو الذي لا يتعرض للسائل لنفي الحكم الذي اثبت  
 المعلن او اثبات ما نفيه بل يعلل لحكم آخر في محل آخر بعلة اخرى لكن  
 يكون في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون ثبوته مستلزما لانتفائه من حيث  
 المعنى مثاله قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى في المرأة التي نعى اليها زوجها اى  
 اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزواج آخر فجماعات بولد ثم حضر الزوج  
 الاول ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما  
 فان عارضه الخصم بان الثانى صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما  
 لو تزوج امرأة بغير شهود فولدت ثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا  
 كذا هذا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل على لاثبات  
 النسب من الاول والسائل على لاثباته من الثانى فكان ينبغي ان يعلل لنفيه  
 عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة من وجه  
 لانه لو ثبت من الحاضر لانتفى من الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين  
 فيحتاج الى الترجيح فيقال ان للاول فراشا صحيحا وللثانى فاسدا والرجحان للصحيح

( قوله لانه صاحب  
 فراش صحيح ) هذا هو  
 مقتضى الترجيح عند  
 ابي حنيفة رضى الله عنه  
 قال شارح غاية التحرير  
 الجامع والصحيح مارواه  
 عبد الكريم الجرجاني  
 عنه ان الاولاد من الثانى  
 ان احتمله الحال وانه  
 رجع الى هذا القول قال  
 وعليه الفتوى ذكره  
 الحسامى في الواقعات  
 والقاضى ابو زيد في الاسرار  
 وانما اختاروه للفتوى  
 لقلة كلفته وتعليله

المستدل واجب بانه لما كان من اضعف وجوه القلب لكونه لامناقضة فيه صح  
 ايراده في هذا القسم ( قوله فان عارضه الخصم ) المراد بالخصم ابو يوسف  
 ومحمد فان عندهما ثبت النسب من الثانى ( قوله فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة  
 لاختلاف الحكم الخ ) ومن شرط المعارضة ان يكون الحكم الذى هو مورد النفي  
 والاثبات واحدا وقد فات هذا الشرط هنا حيث لم يوجد فيها تعرض لما اثبت  
 المعلن بعلته النسب من الاول لتوارد النفي والاثبات على حكم واحد فتفسد  
 المعارضة من هذا الوجه لفقده شرطها وهو اتحاد المحل ولكن لما تعذر اثبات  
 النسب من الاول بعد ثبوته من الثانى وهو الفراش الفاسد صحت من هذا



مع الغيبة احق بالاعتبار من الحضرة مع عدمهما وبهذا التقدير كان ينبغي ان لا يأتى بالواو في قوله ولان الفاسد يوجب الخ بل يجعله تعليلا للاحقية المذكورة سالكا مسلكت القآنى في تقريره هذا لا يقال هو قد جملة تعليلاه ايضا لانه قد عطفه على ما هو تعليل له وهو قوله فان الملك للاول والحضرة والماء للثانى لانا نقول لانسلم ان المعطوف عليه تعليل له وانما هو تعليل للقياس على فصل الزنا المستفاد من قوله كافي فصل الزنا اى فان الملك للاول والحضرة والماء للثانى في كل من الفصلين ولو صرح الشارح بما قدرنا هناك لسلم من الاحلال المذموم عند اهل المعانى كقوله \* والعيش خير في ظلال النوك ممن عاش كذا \* اى والعيش الناعم خير في ظلال النوك وهو الحق والجهالة ممن عاش مكذورا في ظلال العقل على معنى ان عيش ذاك خير من عيش هذا ( قوله وذلك باطل ) حكمه بالبطلان على هذا النوع ( اليه )



هو الطعم) هو قول الشافعي  
الثاني من المعارضة الخالصة  
مبنى على انه اراد به ما فسره  
الشارح به والا فصاحب  
التقيق يجعل من هذا  
النوع من المعارضة الخالصة  
ما هو مقبول وهو ان  
يقسم الدليل على نفي عليه  
ما اثبتته المعلل لاعلى عليه  
شي آخر غير موجود  
في الفرع (قوله لان الحكم  
يثبت بعلم شتى ) وقيل  
بجواز ترادف العلل على  
معلول واحد وحينئذ  
جاز ان يجتمعا في الاصل  
بلا تدافع فلم يبق بينهما  
معارضة وفيه عند بعضهم  
بحث اذ ثبوت الحكم  
بعلم مختلفة على معنى  
انه يثبت بكل واحدة  
منها ممتنع والا يلزم  
اثبات الثابت بل يثبت  
اما بواحدة منها او بالمجموع  
وعلى التقديرين لا يكون  
ثبوت بعلم مختلفة حينئذ  
يكون عليه وصف  
السائل منافية لعلية  
وصف المعلل قال القاتني  
والجواب عنه بعد تسليم  
ان عمل الشرع موجبات

فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل  
التمية وانما عدت في الفرع وهو الحديد فلا تثبت فيه الحرمة ( او يتعدى الى  
مجمع عليه ) هذا هو القسم الثاني مثاله ما لو علل في حرمة بيع الجص بجنسه  
متفاضلا بالكيل والجنس كالخنطة والشعير ويعارضه السائل بان المعنى في الاصل  
ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد فقد في الفرع فهذا معنى  
يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن والذرة والسمسم والعدس  
( او مختلف فيه ) وهو المعارضة بعلة تتعدى الى فرع مختلف فيه هذا هو  
القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل في هذه المسئلة ايضا بان يقول المعنى في  
الاصل هو الطعم لاما ذكرت ولم يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع  
مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام باطلة لان الوصف  
الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب  
لان الحكم قد يثبت بعلم مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر  
لان المقصود من التعليل هو التعدي واذما بطل التعليل بطلت المعارضة وان كان  
متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف  
فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الامن حيث انه ينعدم تلك العلة في  
هذه المواضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلم شتى

اليه واذما عرت العلة عن التعدي بطلت واذما بطلت بطل التعليل بها حلوها  
عن الفائدة واذما بطل التعليل بها بطلت المعارضة المبينة عليه والمراد بالسائل  
في النوع الاول الشافعي بان يقول المعنى في الاصل وهو الخنطة ليس ما ذكرت  
وهو كونها مكبلا وانما المعنى فيه هو الطعم وهو معدوم في الفرع وهو الجص  
وهذا المعنى وهو الطعم يتعدى الى فرع يختلف فيه وهو بيع التفاحة وسائر  
الفواكه بمثلها وما دون الكيل فانه ايضا يختلف فيه والطعم يتعدى اليه وانما  
بطل هذان القسمان ايضا لانهما ليسا بمتعلقين بمحل النزاع الامن حيث  
ان العلة التي ذكرها السائل فيهما غير موجودة فيه وذلك غير مفيد له لان  
عدم العلة لا توجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عنه عند عدم حجة اخرى فكيف  
يصلح دليلا عنه مقابلة حجة اخرى على ان الحكم قد يثبت بعلم متعددة فلا  
تنافي بين ما ذكره المعلل وبين ما ذكره السائل هذا هو المشهور بين اصحابنا  
وقد ذهب بعض النظار منهم الى تصحيح المعارضة في الاصل ( قوله لان الحكم قد يثبت  
بعلم مختلفة ) فان قلت ثبوت الحكم الواحد بعلم مختلفة على معنى انه يثبت بكل  
واحدة منها ممتنع والا يلزم اثبات الثابت بل ثبوتها اما بواحدة منها او بالمجموع  
انا نفي بالواحد هنا الواحد بالنوع لا بالشخص فلا يلزم من ذلك اثبات الثابت وتحقيقه ان لاشك ان الثابت بالعلل



(قوله ولا يصلح دليلا)  
 اي لا يصح عدم العلة  
 دليلا على عدم الحكم  
 (قوله كقول الشافعي  
 في اعتاق الراهن الخ)  
 العبد المرهون نفذ عتقه  
 عندنا سواء كان الراهن  
 موسرا او معسرا الا انه  
 اذا كان معسرا يؤمر  
 العبد بالسعاية في اقل  
 من قيمته ومن الدين ثم  
 يرجع على المولى عند  
 يساره وعند الشافعي  
 رحمه الله لا ينفذ اعتاقه  
 اذا كان معسرا قولا واحدا  
 وله قولان في الموسر كذا  
 في التحقيق

احكام متعددة بالشخص  
 الا يرى انه لو وقعت  
 في الخمر فأرة وماتت بعد  
 ماتت بالخمر او قبله ثم  
 صار الخمر خلا لا تطهر  
 وان زالت نجاسة  
 الخمر لبقاء نجاسة الفأرة  
 لكننا نكتفي باطلاق  
 النجاسة لشمولها اياها

ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة  
 (وكل كلام صحيح في الاصل) اي في نفسه واصل وضعه بان يكون في الحقيقة  
 منعا لعللة المؤثرة (يذكر على سبيل المفارقة) اي يذكره اهل الطرد على  
 وجه الفرق ولا يقبل منهم لان الجدلي يمنع توجهه (فذكره على سبيل  
 الممانعة) فيقبل منسا لان الجدلي لا يتمكن من رده فيكون مقبولا لان الممانعة  
 اساس المناظرة اذ السائل منكر فسيبيله الانكار دون الدعوى اعلم ان المعارضة  
 في علة المقيس عليه تسمى بالمفارقة لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو مناط  
 الحكم وهو من الاسئلة الفاسدة وعند البعض يكون صحيحا لكن الاولى ان يذكر  
 السائل كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فربما  
 يكون ملزما بالجزء عن اقامة الدليل اما اذا منع تكون العهدة على المحبب ويكون  
 السائل في استراحة كقول الشافعي رحمه الله تعالى في اعتاق الراهن العبد المرهون  
 انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقى حق المرتهن فكان  
 وعلى التقديرين لا يكون ثبوته بعلة مختلفة فحينئذ تكون عليه وصف السائل  
 منافية لعلية وصف العلة قلت بعد تسليم ان علة الشرع موجبات انما يعنى  
 بالواحد هنا الواحد بالنوع لا بالشخص فلا يلزم منه اثبات الثابت بتحقيقه  
 ان الثابت بالعلل احكام متعددة بالشخص الا ترى انه لو وقعت فأرة في الخمر  
 ماتت ثم صارت الخمر خلا لا تطهر وان زالت نجاسة الخمر لبقاء نجاسة  
 الفأرة لكننا نكتفي باطلاق النجاسة لشمولها لها (قوله اعلم ان المعارضة  
 في علة المقيس عليه) وهي الاصل تسمى مفارقة عند الجمهور وهو مختار  
 فخر الاسلام وتبعه المصنف رحمه الله وذلك لان المقصود منهما نفي الحكم  
 في الفرع وعند بعض هي غير المفارقة لان حاصل هذه المعارضة راجع  
 الى الممانعة فتقبل والمفارقة لا تقبل وعند بعضهم المعارضة في الاصل والفرع  
 جميعا هي المفارقة حتى لو اقتصر على احدها لا يكون فرقا ولما كانت المعارضة  
 مفارقة وهي من الاسئلة الفاسدة التي لا تقبل من السائل وان كانت صحيحة في  
 نفسها فبين المصنف وجه ايراده على طريق يقبل منه فقال وكل كلام صحيح  
 الخ وفائدة هذا معرفة طريق الايراد الصحيح وهو ان يذكر في الاعتراض  
 على سبيل الممانعة المقبولة دون المفارقة المرذودة وهي من اجل الفوائد (قوله  
 لان الاعتاق الخ) علة اصحاب الشافعي في هذه المسئلة بان الاعتاق تصرف  
 من الراهن يلاقى حق المرتهن بالابطال اي يبطل حقه في الرهن بدون  
 رضاه وهو البيع بالدين عنده وعندنا لدين الدائن فكان مردودا كما اذا



باطلا كالبيع وقال السائل من اهل الطرد ليس الاعتاق كالبيع لان البيع يحتمل  
 الفسخ والعق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة  
 في عملة الاصل لان حاصله ان عملة عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ  
 بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير مسموع لكونه واردا على  
 سبيل الفرق وهو غير مقبول منه لانه لا ولاية للسائل في الفرق وطريق  
 اراده على سبيل الممانعة ان يقول لانسلم وجود التعدية بلا تغيير في المتنازع  
 فيه لان حكم الاصل وهو البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه  
 لا الابطال وانت في المقيس وهو الاعتاق تبطل اصلا مالا يجوز فسخه بعد  
 ثبوته فان العبد والمولى لو ارادا فسخ الاعتاق بعد وقوعه لا يفسخ حتى لو اجاز  
 المرتهن لا ينفذ اعتاقه فكيف يصح قياسك وهذا تغيير بحكم الاصل لان  
 الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف (واذا قامت المعارضة)  
 هذا شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة بان  
 لم يدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقبض وغيرها (كان  
 السبيل فيها) اى في دفعها (الترجيح) لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة

(قوله كالبيع) اى كالبواع  
 الراهن المرهون فانه لا ينفذ  
 بيعة بالاجماع (قوله وقال  
 السائل من اهل الطرد)  
 من استحبابنا كذا في الشرح  
 الاكمل (قوله لان البيع  
 يحتمل الفسخ) بعد وقوعه  
 فيظهر اثر حق المرتهن  
 في المنع من النفاذ فينقصد  
 على وجه يتمكن المرتهن  
 من فسخه (قوله والعق  
 لا يحتمله) يعنى بعد ما سدر  
 من اهله وفي محله فلا يظهر  
 اثر حق المرتهن من النفاذ  
 فينقصد لازما (قوله حتى  
 لو اجاز المرتهن لا ينفذ  
 اعتاقه) يعنى عند صاحب  
 هذا التعليل اى الشافعي  
 وهو تفريع على قوله  
 تبطل اصلا واما قوله  
 فلان العبد والمولى الخ  
 فهو وتعليل اقرله مالا يجوز  
 فسخه بعد ثبوته

باع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن فقال اهل الطرد من استحبابنا الفرق بين  
 البيع والاعتاق بين وذلك لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول  
 بانعقاده على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف العقق فانه لا يحتمل الفسخ  
 بعد الوقوع فلا يظهر اثر لحق المرتهن في المنع من النفاذ فينقصد لازما فهذا  
 معنى صحيح في نفسه ولكنه يتجه منع توجهه لانه اورد على سبيل الفرق من جهة  
 من ليس له ولاية الفرق وهو السائل فيكون فاسدا لا مقبولا والوجه في اراده  
 على وجه الممانعة ليقبل ان يقول ان القياس لتعدية حكم النص الى مالا نص  
 فيه من غير تغيير ونحن لانسلم وجود هذا هنا لانك اذا ادعيت ان حكم  
 الاصل وهو البيع البطلان فهو ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف  
 لان حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع من الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى ان  
 يذهب حق المرتهن تم البيع واذا كان كذلك لا يكون الحكمان متماثلين فيكون  
 تغييرا لا تعدية وان ادعيت التوقف في الفرع ايضا الزمناك بان العقق لا يحتمل  
 الفسخ فهذه ممانعة صحيحة \* فان قلت كان يكفي في موجه هذه الممانعة منع حكم  
 الاصل وهو بطلان البيع \* قلت هذا اذا كان المقصود مجرد المنع اما اذا كان الغرض  
 بيان الفرق الذى ذكره المعلق فلا يتأتى ذلك الا بالطريق الذى ذكره السائل  
 من ان حكم الاصل التوقف ولو وجد في الفرع لكان كافيا لانه ذكر ذلك دفعا لما عسى  
 ان يلزم المعلق التوقف في الفرع (قوله لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة



في محل واحد محال فاذا لم يتأت للمجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح  
 علته فللسائل ان يعارضه بترجيح علته اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية  
 واما في الدلائل القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل المتأخر ناسخ وان لم يعرف  
 تاريخه وجب المصير الى دليل آخر او التوقف (وهو عبارة عن فضل احد  
 المثليين على الآخر) قيل في هذه العبارة تسامح لان ما ذكره معنى الرجحان  
 لا الترجيح واجيب عنه بان المضاف محذوف تقديره وهو عبارة عن بيان فضل  
 احد المثليين على الآخر ويمكن ان يقال وهو عبارة من جملة التعريف ومعنى  
 العبارة الكشف والاظهار فيكون معنى الترجيح اظهار فضل احد المثليين على  
 الآخر (وصفا) يعني لا يكون ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح دليلا بنفسه

(قوله بل المتأخر ناسخ) ان  
 صرف التاريخ صريحا او  
 دلالة (قوله واجيب عنه  
 بان المضاف محذوف الخ)  
 وفي شرح المعنى للقائى  
 انه من قبيل ذكر المؤثر  
 واردة الاثر (قوله ويمكن  
 ان يقال وهو عبارة من  
 جملة التعريف) فيه تسامح  
 لان كون الضمير ايضا  
 من التعريف ليس له وجه  
 صحة

في محل واحد محال الخ) لان المقصود من النفي انما كان على سبيل الترجيح اذا قامت  
 المعارضة فيه لدلائل اعمالها لا اهلها ولم يمكن العمل بالمعارضتين لاستحالة  
 الجمع بينهما في حالة واحدة في محل واحدة وليس احدهما احق بالعمل  
 من الآخر لقيام المعارضة فيصير الى الترجيح (قوله فاذا لم يتأت للمجيب الترجيح  
 صار منقطعا) وان تأتى له ذلك فللسائل ان يعارضه بترجيح علته ان امكنه ذلك ولم تبطل  
 المعارضة ووجب المصير الى دليل آخر او التوقف فان لم يمكنه ذلك لزمه  
 ما ادعاه المجيب (قوله واما في الدلائل القطعية الخ) هذا ان كانت قطعية  
 من الجانبين وان كانت قطعية من احد الجانبين دون الآخر انتفت  
 المعارضة من الاصل لعدم التساوى فضلا عن الترجيح (قوله واجيب عنه الخ)  
 وايضا بان الضمير راجع الى رجحان يفهم من الترجيح ويكون الضمير تأييدا على  
 المذكور معنى نحو قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى اى العدل فانه مذكور  
 معنى لدلالة اعدلوا عليه اوبانه اراد بالترجيح الرجحان فذكر المؤثر واراد به  
 الاثر او اطلق اللازم واراد الملزوم اذ الرجحان لازم للترجيح (قوله ومعنى  
 العبارة الكشف والاظهار الخ) قال صاحب التحقيق العبارة معناها لغة التفسير  
 اذا استعملت بدون صلة عن قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون فاذا وصلت  
 بكلمة عن معناها التكلم والتلفظ لا غير يقال عبرت عن فلان اى تكلمت عنه  
 ومعنى قولهم هم عبارة عن كذا هذا لفظ معناه كذا هذا حقيقة العرفية  
 التي لا يفهم منها غيره في اصطلاح الفقهاء وغيرهم ولا يصلح الكشف والاظهار  
 مع كلمة عن اصلا فحملها على الاظهار والكشف في هذا المقام مع وجود كلمة  
 عن كما ذكره بعضهم مدعيا ان ذلك معناها اللغوي خروج عن قاعدة اللغة  
 والعرب فاعلم ذلك (قوله يعنى لا يكون ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح  
 دليلا بنفسه) حاصله ان الترجيح انما يقع بما لا يتصور به المعادلة والمعارضة

(قوله وهو عبارة من  
 جملة التعريف) لا يخفى ان  
 قوله وهو ليس من جملة  
 بوجه واما ما يجاب به  
 ايضا من انه اراد بالترجيح  
 الرجحان فذكر المؤثر  
 واراد الاثر فغير ملائم  
 للمقام لانه اذا كانت  
 المعارضة فعلا للسائل كان  
 الملائم ان يجعل السبيل  
 في دفعها الترجيح الذي  
 هو فعل المجيب لا الرجحان  
 الذي هو اثر فعله



بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته كما اذا كان احد النصين ظاهرا والآخر نصا واما انضمام الشيء المستبد الى مثله لا يفسد في ذاته حالا وامرا لم يكن فيه يؤيده عدم ترجيح شهادة اربعة على شهادة شاهدين وقال بعض اصحاب الشافعي رحمهم الله يترجح بكثرة الادلة لان

ابتداء ليكون نازلة منزلة الوصف من المزيد عليه لا بما هو اصل يقوم به المعادلة والمعارضة ابتداء مثل ومنه الرجحان في الوزن بزيادة شيء لا يقوم به الممانلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا كالحجة في العشرة وهذا لان الترجيح ضد التطفيف الذي هو نقصان يظهر في الوزن والكيل بما لا يتقدم به المعارضة حتى جاز في قضاء الديون بامثالها بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانما معاشر الانبياء هكذا زن رواه اصحاب السنن الاربعة لتزليه منزلة الاوصاف بخلاف ما اذا كان الفضل مما يقع به الرجحان بافراده بان زاد على العشرة درهما مثلا للزوم الربا اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع حيث تكون هبة باطلة حيث لا يجوز لان ما يقوم به المعادلة يكون مقصودا فالوزن يكون مقصودا في التملك وهو ليس بتميز فيكون الحكم فيه البطلان كما هو الحكم في هبة المشاع قال بعض الشارحين لو جاز الترجيح انما يكون لمعنى زائد في احد البديلين فلو جاز الترجيح بذات ما يصلح للمعارض لا يكون بمعنى زائد وهو ليس الا الترجيح بلا مرجح فيلزم الفساد (قوله بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه) اي تابع لغيره كخبر الواحد الذي يرويه العدل الفقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه اما اذا كان غير تابع لا يكون ذلك رجحانا كالتص مع القياس ولا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض اذ الترجيح انما يكون بعد ثبوت التعارض المبني على المساواة بل الواجب في مثل ذلك العمل بالاقوى وترك العمل بالاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى والحاصل ان المعارضة تختص بما اذا تساوى الدليلان المتباينان في القوة وبما اذا كان احدهما اقوى بوصف تابع وقد تقدم ما هو اوفى من ذلك في فصل التعارض بين الحجج فلا تغفل (قوله كما اذا كان احد النصين ظاهرا والآخر نصا) او احدهما مفسرا والآخر محكما او احدهما صريحا والآخر كناية او كان احدهما خبرا مشهورا او متواترا والآخر خبرا واحدا وكذا دليلا القياس اذا تعارضا يترجح احدهما لاقتنائه على المعارضة الحقيقية المبنية على التماثل ولا مساواة بين هذه الادلة ويمكن ان يجاب بان هذه معارضة صورية من حيث ان احد الدليلين

(قوله كما اذا كان احد النصين ظاهرا والآخر نصا) اعلم اننا الآن بصدد بيان طرق الترجيح بين الاقيسة واما طرقه بين النصوص فقد مرت وما تعرض الشارح ههنا فعلى سبيل التنظير لما يتقوى بصفته الذاتية بالنسبة الى غيره وان لم يكن المنظر به من باب الاقيسة



(قوله حتى لو جرح رجل رجلا) يعني خطأ

(قوله فيصح الاحتجاج به) أقول هذا يدل على انه اذا صح الترجيح بكثرة الادلة كان المحتج به عند الخصم ما فضل عما وقعت به المعارضة وهو خلاف ما نقله القاآني عن الخصم من تمسكه في ذلك بان كلامها يفيد قدرا من الظن فعند الاجتماع تحصل الزيادة لثلا يجتمع على الامر الواحد مؤثران مستقلان قال ونوقض ذلك بانفاقهم على عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد وبان الاقيسة وان كثرت لا ترجح على خبر الواحد الصحيح عند التعارض فلو كان للكثرة التي لم يحصل بسببها هيئة وحدانية اثر في قوة الظن لترجححت الاقيسة على خبر الواحد وشهادة الاربع على الاثنين والاجماع منعقد على خلافه ثم قال ﴿ ٨٧٢ ﴾ في موضع آخر وينبغي اذا بلغ عدد

الدليلين تعارضا فيبقى الآخر سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج به والمختار انه لا يترجح لان كل واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض (حتى لا يترجح) نتيجة قوله وصفا (القياس) على قياس آخر يعارضه (بقياس آخر يؤيده) بان ينضم اليه (وكذا الحديث) يعني لا يترجح حديث بانضمام حديث آخر اليه ولا بالقياس (والكتساب) يعني لا يترجح آية منه بانضمام آية اخرى اليها ولا بالحديث والقياس (وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة) حتى لو جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل وجرحه آخر جراحات خطأ كل واحدة منها

يقضى ضد ما يقتضيه الآخر لا بالمعنى المصطلح لان هذه المعاني يثبت قوة في احد الدليلين ليست في الآخر ﴿ قوله وانما يترجح بقوة فيه ﴾ كقوة الاثر في علة القياس والفقه والعدالة والضبط والالتقان في رواية الخبر والاحكام والتفسير والنصاصة والصراحة والحقيقة في نص الكتاب لا بقوة مكتسبة من امر خارج عنه كنص آخر وحديث آخر او قياس آخر وعن بعض مشايخنا انه يترجح ما حصل له موافقة من النصين المتعارضين بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف لما يوافقهما فيستقيم مرجحا والاصح خلافه لان القياس من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصاله وان لم يكن حجة في هذا الموضع ﴿ قوله حتى لو جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل وجرحه آخر جراحات خطأ كل واحدة منها ﴾

الشهود حد التواتر ان يرجح على من لم يبلغه قياسا على الخبر ولم اظهر على الرواية ونقل عن مالك انه رجح شهادة الاربعة على الاثنين حكاه الامام الرازي في محصولة وانما قيد الكثرة بقوله التي لم يحصل بسببها هيئة وحدانية لانه لو حصل بسببها ذلك لكانت معتبرة عندنا كما نبه هو عليه بعد ذلك في محل آخر حيث قال واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما نرجح بكثرة الاصول وكثرة الرواة اذا بلغوا حد الشهرة او التواتر ولم ترجح بالكثرة في بعضها

كان الترجيح بكثرة الادلة ولنا فيه ضابطة وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بسببها (صالحة)

هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع وليست بمعتبرة في كل موضع لا يحصل بها ذلك ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان كل امر منوط بكل واحد كالمضاربة مثلا فان الكثرة قد لا تغلب فيها بل واحد معين ربما يغلب الالوف من الضماني فكثرة الاصول والشهرة والتواتر من قبيل الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف وصدق الخبر فتعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني اذ الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع فلا تعتبر هذا هو الاصل فاحكمه واحفظه



( قوله وفيه بحث لانه  
 ذكر في فصل المعارضة  
 ان حكم التعارض بين  
 الآيتين الخ ) لعل جوابه  
 واضح لان العدول الى  
 دليل آخر انما هو تهاثر  
 الدليلين الاولين وتساوقهما  
 لا يقوى احدهما يدل  
 على ذلك ان التعارض  
 اذا وقع بين الآيتين انما  
 يصر الى السنة ولو  
 وجدت آية اخرى تدل  
 على ما يدل عليه احدهما  
 ولو كان لتقوية احدهما  
 لكان ينبغي ان يصر الى  
 تلك الآيه الاخرى  
 لكونها في القوة فوق  
 السنة وكذا الحال اذا  
 وقع بين السنيتين لانه  
 انما يصر الى مادون  
 السنة فقول الشارح  
 اذلا وجه لجواز العمل  
 به الا هذا غير موجه  
 نعم يلزم في ضمن ذلك  
 توافق الآيه والسنة  
 لكن ليس مدار الترجيح  
 هذا فليتدبر ( قوله  
 ولان الآيه كما تعارض  
 الآيه الخ ) كذا في النسخ  
 وفيه تأمل ولعل الصواب  
 ترك الواو ليقع تعليلا  
 لقوله اذ لا وجه لجواز  
 العمل به الا هذا

صالحة للقتل فسات المجرور لا يرجح صاحب الجراحات ( حتى تكون الدية )  
 على عاقلتهما ( نصفين ) لان كل جراحة منها علة معارضة لجراحة صاحب  
 الواحدة فلا يكون جراحة صفة لجراحة اخرى لتقويها بخلاف ما اذا كان  
 جراحة احدهما اقوى في التأثير كما اذا قطع احدهما يد رجل والاخر جز رقبته  
 فسات فالقاتل هو الجاز لكون فعله اقوى في التأثير لان الحياة غير متصوره مع  
 جز الرقبة كذا قيل وفيه بحث لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم التعارض  
 بين الآيتين العدول الى السنة وبين السنيتين العدول الى قول الصحابي وعلى  
 هذا اذا تعارض آيتان ثم عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدي  
 الآيتين وعمل به يكون ترجيحا للآيه التي يوافقها اذلا وجه لجواز العمل به  
 الا هذا ولان الآيه كما تعارض الآيه التي توافق الحديث تعارض الحديث  
 وكذا اذا تعارض سنتان ثم عدل الى القياس ووجد قياس آخر موافق لاحد  
 الحديثين وعمل به يكون ترجيحا للحديث الذي وافق القياس به وهذا يدل على  
 ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر ان الكتاب لا يترجح بالحديث

صالحة للقتل الخ ) وكذا اذا كانت الجراحات عمدا يجب القصاص عليهما  
 لان كل جراحة من جراحات من تعددت جراحاته علة تامة صالحة لمعارضة  
 جراحة صاحب الجراحة الواحدة فلا يصلح ان يكون بعضها وصفا لبعض لانه  
 اصل بنفسه فلا يكون تابعا لغيره فيتحقق المعارضة بين كل من تلك الجراحات  
 المتعددة وبين تلك الجراحة الواحدة على وجه كان لم يكن ثمه غيرها فيتحقق  
 المعارضة بينها وبينهن على وجه ملازم للتسوية في لزوم الموجب ( قوله وفيه  
 بحث الخ ) والجواب عنه ان المعارضين اذا لم يكن ترجيح احدهما ولم يعلم التاريخ  
 ولم يمكن الجمع بينهما تلفظا لتعذر العمل بهما واحدهما لان العمل به ليس  
 باولى من الاخر ولا يمكن الترجيح بلا مرجح على ان احدهما يمتثل انه  
 منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى دليل آخر سالم عن المعارضة يتعرف  
 منه حكم الحادثة ويضاف الحكم اليه لكونها التحقت بما لم يوجد فيه نص لتساقط  
 الدليلين فقوله ثم اذا عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدي الآيتين  
 وعمل به يكون ترجيحا الى آخره ممنوع لانه اذا قلنا تساقطا وصر العمل  
 بالدليل السالم عن المعارض لا يتأتى هذا الكلام فلا منافاة في كلام المصنف لكن  
 لقائل ان يقول اذا قلتم بالتساقط ووقوع العمل بالدليل السالم عن المعارض  
 فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآيه السالمة عن المعارض وكذا  
 في السنة ويحسب عنه بانه يلزم من هذا حينئذ الترجيح بكثرة الادلة ومذهب

( قوله في فصل المعارضة ) اراد به في فصل التعارض بين الحجج وقدمر ( قوله ووجد قياس آخر ) لفظ آخر زائد



ولا الحديث بالقياس (وكذا) اى كما قلنا بمساواة صاحب الجراحة صاحب الجراحات قلنا (الشفيعان في الشقص) اى فى الجزء (الشائع المبيع بسهمين) اى بسبب ملك سهمين (متفاوتين سواء) اى متساويان فى استحقاق الشفعة ولا يرجع احدهما على الاخر بكثرة نصيبه الذى به صار شفيعا صورتها دار مشتركة بين ثلاثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها ولالثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه وطلب الاخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفقة وعند الشافى رحمه الله يقضى بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك وانما وضع المسئلة فى الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك

المصنف وعامة الاصوليين لا يرون ذلك كما قدمناه وهذا هو الموجب كقولهم فى فصل التعارض ان التعارض اذا وقع بين آيتين فالليل الى السنة واجب وان وقع بين سنتين فالليل الى اقوال الصحابة رضى الله عنهم واجب ولم يقولوا الى آية اخرى اوسنة اخرى لاهم لا يرون الترجيح بكثرة الادلة اذا كان موافقا للحديث الواحد (قوله صورتها دار مشتركة) لا ينحصر تصوير المسئلة فيما ذكره بل من صورها اذا كانت الدار مشتركة بين ثلاثة لاحدها الثلثان وللآخر السدس ولالثالث السدس فباع صاحب السدس نصيبه وطلب الاخران الشفعة فان السدس من المبيع يكون بينهما نصفين عندنا وعند الشافى يكون بينهما اخماسا ولصاحب السدس خمس (قوله لان الشفعة من مرافق الملك) اى منافعه وثمراته ليكون المبيع مقسوما على قدره قلنا بل علة الاستحقاق انما هى الشركة وهى متحققة بكل جزء ان قل وما ذهبنا اليه اولى لحلوه عمسا فى قول الشافى من الفساد فانه جعل الاستحقاق وهو حكم العلة متولدا من العلة وهى الملك ومنقسمتا على اجزائها وليس كذلك لان الحكم ثبت بإجماع الله تعالى له مقارنة للعلة لا بطريق التوكيد من العلة عند اهل السنة والجماعة ولا ينقسم على جزء آخر من اجزاء العلة لما يلزم عليه من لزوم القول بعملية كل جزء من اجزاء العلة وهو مخالف لموضوع الشرع فان الشارع جعل جميع العلة علة لجمع الحكم فالقول بالاقسام يكون شرعا مبتدأ وهو باطل وقد ترك الشارح رحمه الله تبليغ هذه المسئلة لنا وعلل للخصم وهو بما لا ينبغي والحاصل ان الشفعة على عدد الرؤس عندنا وعند الشافى على عدد الانصاء (قوله وانما وضع المسئلة فى الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك) حتى ان من كان جواره فى جوانب لا يترجع على جواره فى جانب واحد بكثرة الاتصال لما ذكرنا ويجوز الترجيح بقوة الاتصال كالحليط فى نفس المبيع اوحقه يقدم على الجار بسبب



ليأتى خلاف الشافعي رحمة لله عليه (وما يقع به الترجيح اربعة بقوة الاثر) لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى (كلاستحسان في معارضة القياس) والاثر في الاستحسان اقوى كما ينشأ في مسألة سؤر سباع الطير فيرجح على القياس فان قلت اوصح الترجيح بقوة الاثر لزم ان يرجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض عند التعارض قلت العدالة ليست باملة بل شرط لترجح جانب الصدق ولئن سلمنا انها علة فلا نسلم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة عن الانزجار عن المحرمات وان سلم انها تختلف باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر فربما يظن انسان انه اعدل وهو في الحقيقة ادنى من الذي يظن انه دونه فلا يمكن الترجيح به وتأثير الوصف ليس كذلك لانه امر ظاهري ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة التأثير باعتبار قوة دليله (وبقوة ثباته) اى ثبات الوصف (على الحكم المشهود به) اى الحكم الذي يشهد الوصف بثبوتها وانما جعل مشهودا به لان الوصف في الحقيقة شاهد بثبوتها لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر (كقولنا في صوم رمضان) اى في الاستدلال على عدم وجوب تعيين نية صوم رمضان (انه متعين) فلا يجب تعيينه (اولى من قوله صوم فرض) يعني انه صوم فرض فيجب تعيين نيته كالقضاء (لان هذا) اى التعليل بوصف

الاستحسان وذا في الخليط اقوى لوجود اتصال كل جزء من المبيع بجزء من ملكة وقوة السبب موجب للترجح (قوله ليتأتى خلاف الشافعي) فانه لا يقول الشفعة بالجوار (قوله لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر) فصار المقصود من الحججة هو الاثر فدل قوة اثرها على قوتها لان ثبوت المعلول بحسب ثبوت العلة والقوة هي المرجحة فكل ما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج بالوصف اولى (قوله كلاستحسان) اى الذي قوى اثره في معارضة القياس الذي ضعف اثره وهو منحصر في تلك المسائل التي قدمنا حصرها في بحث الاستحسان بالعكس وهو ما عدا تلك المسائل مما لا يكاد ينحصر من هذا النوع الخبر فانه لما صار حجة باتصاله بالرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وجب رجحانه بما يزيد به . معنى الاتصال من الشهرة وثقة الراوى وحسن ضبطه واتقانه وصلاحه (قوله من وصف القياس الاخر) بان كثرة اعتبار الشارع لهذا الوصف في جنس هذا الحكم (قوله لان هذا مخصوص في الصوم) وايضا لان الفرضية لا توجب الامتثال بما يجاد المأمور به لا التعمين فان الحج يصح بمطلق النية ونية التفل عنده ايضا فيكون اثره مختصا ببعض العبادات والاصل في العلال



( قوله فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية الخ ) ﴿ ٨٧٦ ﴾ فيه ما فيه لان التعرض لكونه

صوما يجوز ان يكون بيانا  
لا واقع لالكونه معتبرا  
في العلة يؤيد ذلك عبارة  
صاحب المغنى حيث قال  
وقولنا انه متعين اثبت في  
سقوط التعيين من قوله  
فرض في دلالة على التعيين  
فاقتصر على ذكر الفرضية  
وبهذا عرفت حال ماسياتي  
من البحث فليتدبر

الفرضية لايجاب التعيين (مخصوص في الصوم) دون سائر المواضع (بخلاف  
التعيين) المراد منه التعيين اطلاقا لاسم السبب على المسبب (فقد تعدى الى  
الودائع) يعنى اذا ادى الوديعة الى المالك تخرج عن المهدة باى جهة رده  
ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة (والغصوب) اى في رد المغصوبات (ورد  
المبيع في البيع الفاسد) حتى لو وهبه او باعه من المالك او تصدق عليه وسلمه  
اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشارع سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم  
ولا يحتمل الرد بجهة اخرى لانه غير قابل لها ثبت ان التعليل بوصف ليس  
بمخصوص بالصوم اولى فيكون ثباته على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة  
الفرضية على وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق  
الفرضية فلا يرد سائر الفرائض من رد الوديعة وغيرها تقضا عليهم اجيب بان  
ايراد الوديعة وغيرها ليس بايراد نقص عليهم ولكنه يسان ان الفرضية ان  
سلم انها مؤثرة في وجوب التعيين في الصوم فليست بمؤثرة في غيره ووصف  
التعيين مؤثر في عدم وجوب التعيين على الاطلاق فيكون اثبت والزم للحكم  
فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه على تقدير ان يكون علة الخضم الصوم  
الفرض لا مطلق الفرضية لايناسب بهذا ايراده في هذا المقام لان المقصود بيان

(قوله فلا يرد سائر الفرائض  
من رد الوديعة وغيرها تقضا  
عليهم) لان النقص بيان  
تحذف الحكم عن الوصف  
المدعى علة فاذا كان ذلك  
الوصف عندهم هو  
الصوم الفرض وحكمه  
هو وجوب التعيين ظهر  
انه لم يخف عنه في رد  
الوديعة وغيرها لانه لم  
يوجد فيها حتى يكون  
حكمه فيها متخلفا عنه  
غاية ما في الباب انهما كليهما  
لم يوجد فيها عندهم  
بخلاف ما لو جعلوا العلة  
مطلق الفرضية فانها تكون  
موجودة فيها وحكمها  
متخلفا عنها فيكون ايراد  
رد الوديعة وغيرها ايراد  
نقص عليهم وليكن هذا  
آخر ما يطبق ان يكون

التعدية ﴿ قوله بخلاف التعيين ﴾ اى بخلاف ما علمنا به من وصف التعيين  
فانه ليس بمخصوص بمحل النزاع لانه تعدى منه الى كل ما هو عين حكم  
لازم موجود في المعاملات وسائر الفرائض كالزكاة فانه اذا تصدق بما وجبت  
فيه الزكاة من المال على مصرف ولم ينو الزكاة يخرج عن المهدة وكالجمع فانه اذا  
حجج ولم ينو حجة الاسلام انصرف حجه الى حجة الاسلام وان لم ينوها  
(قوله المراد منه التعيين اطلاقا للسبب على المسبب) حاصله ان في عبارة  
المتن تسامحا حيث قال بخلاف التعيين وانما كان المناسب ان يقال بخلاف  
التعيين فانا انما علمنا بالتعيين لكن لما كان التعيين سببا عن التعيين اطلق السبب  
واراد المسبب مجازا (قوله حتى لو وهبه او باعه) مرجع الى كل من المغضوب  
والمبيع بيعا فاسدا (قوله وفيه بحث الخ) هو بحث جيد ويمكن ان يجاب  
بان صوم رمضان انما استغنى عن التعيين لكونه متبعضا بتعيين الشارع وكل  
ما كان متعينا كذلك كان مستغنى عن التعيين كهذه المسائل المذكورة فان رد  
الودائع والمغصوب والمبيع بيعا فاسدا ونحوها متعين عليه فلا يجب ان يعين  
وكذا في الايمان بالله تعالى لا يشترط فيه نية التعيين بان يعين ان يؤدى الفرض  
مع انه اقوى الفروض بل على اى وجه تأتى به يقع عن الفرض لكونه متعينا

تقرير الاعتراض على المصنف (قوله وفيه بحث الخ) اقول السر في ايراد هذا البحث (غير)



ان علتنا اثبت والزوم من علة الخصم ومتى كان علة الخصم الصوم الفرض لا يحصل هذا المقصود ببيان ان علتنا وهو التعيين اثبت والزوم من مطلق الفرضية (وبكثرة اصوله) يعني ان شهد لاحد الوصفين اعلان او اصول فيرجع على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخنجر والتيمم ومسح الجبيرة وهو اولى من قول اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى انه ركن فيسن تكراره كالغسل ولما شهد لوصف الخصم وهو الركنية اصل وهو الغسل وشهد لصحة وصفنا اصول فيرجع وصفنا زعم بعض الشافعي رحمه الله تعالى ان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يرجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا وعند الجمهور هو صحيح لان الحجية هي الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر فيحدث بها قوة في نفس الوصف فيصلح للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجية ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا والحاصل ان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة التأثير الا ان الجهات مختلفة والترجيح بقوة التأثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل (وبالعدم عند عدم وهو العكس) هذا هو القسم الرابع من اقسام ما يقع به الترجيح يعني ان الوصف

الذهول عن ان الحبيب اراد بالفرضية في تقريره الفرضية المستفادة من الصوم الفرض المذكور في كلام من هو في مقابلته وهي فرضية الصوم (قوله و الترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم) اقول لا يبعد ان يكون هذا الترجيح بالنظر الى الفرع كما يدل عليه المثال فانه يقتضى ترجيح علتنا لتعديها الى فوق الفرع الواحد على عاتق عدم تعديها الا الى فرع واحد وحينئذ يكون هذا الترجيح بكثرة الفروع كما ان الترجيح الثالث بكثرة الاصول

غير متنوع الى فرض ونقل فتأمل (قوله الا ان الجهات مختلفة) والتعدد باعتبار الجهات فتقوة الاثر باعتبار الوصف وقوة الثبات باعتبار الحكم وكثرة الاصول باعتبار الاصل فلا اختلاف بينها الا بحسب الاعتبار ولهذا قال الامام ابو زيد وقل ما يوجد نوع من هذه الثلاثة الا ومعه الاخران ولهذا لم يذكر المصنف رحمه الله مثلا لهذا القسم لان مثال القسم الثاني يصلح مثلا له قال شمس الائمة ما من نوع من هذه الانواع الثلاثة اذا قررت في مسألة الا ويمكن تقرير النوعين الاخرين فيها ايضا وقيل الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان في هذا القسم اعتبر المؤثر وهو كثرة الاصول وفي القسم الثاني اعتبر الاثر وهو الثبات على الحكم المشهود به وفيه نظر لان ثبات الوصف على الحكم بوجوده في صور كثيرة ليس الاكثر الاصول وكثرة الاصول ليست الا هو يعرف باذني تأمل ﴿قوله وبالعدم عند عدم﴾ اى الترجيح بالعدم المتعلق بالحكم في جميع الصور عند عدم المتعلق بالوصف ﴿قوله وهو العكس﴾ اى لازم العكس



إذا كان مطردا ومنعكسا بحيث إذا وجد الوصف وجد الحكم وإذا عدم عدم الحكم كان راجحيا على الذي اطرد ولم ينعكس قيل لا يصلح ان يكون هذا مرجحا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشئ والمختار انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة يدل على اختصاص الحكم به وتأكد تعلقه به يصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلم شتى فيظهر ثمرته عند المعارضة مثاله قولنا في مسح الرأس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يرجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليد يسن تكراره وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة تتكرر وليست بركن

(قوله فظهر ثمرته عند المعارضة) فانه اذا عارضه ترجيح آخر من الانواع الثلاثة الاول كان ذلك مقدماعليه

(اوله ولكنه ترجيح ضعيف) قال القاتني هذا اضعف وجوه الترجيح لان العدم لا يتعاقب به حكم اذ العدم لا يعمل به لكونه نفيا محضا لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان ذلك اوضح لصحته حيث دار الحكم معه وجودا وعدمه مع كونه مؤثرا فيه لا يقال العدم وان كان نفيا محضا لكنه معنى له اثر في الاشياء عقلا وشرعا فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الجزء يوجب عدم الكل وعدم غيرها ليس كذلك لانا نقول عدم الشرط والجزء وهو لا يفتقر الى موجب (قوله فظهر ثمرته عند المعارضة) يعني اذا عارض هذا النوع ترجيح آخر من الانواع الثلاثة التي تقدم ذكرها كان ذلك مقديما عليه ويقع به الترجيح عند عدم ما يعارضه منها ثم المعدوم وان كان متحققا لا يكون تحققه مثل الامر الوجودي لانه ثابت من كل وجه بخلاف تحقق العدم لانه قد يكون متحققا فباختبار تحققه يصلح للترجيح وباختبار تحققه دون تحقق الامر الوجودي يكون اضعف وجوه الترجيح (قوله وما قالوه لا ينعكس) لعدم صحة قولنا كل ما ليس بركن لا يسن تكراره فان المضمضة يسن تكرارها

المعارف فيما بينهم وهو جعل المحكوم به محكوما عليه كقولنا في كل انسان ضاحك كل ضاحك انسان فنكس قولنا لكلا وجد الوصف وجد الحكم لكلا وجد الحكم وجد الوصف وقولنا كلما اتى الوصف اتى الحكم وان كان لازماله عند المناطقة الا انه عكس عرفي عند النتهاء لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وليس بعكس منطقي والحاصل ان الوصف اذا كان مطردا منعكسا بان يكون بحال يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند عدمه كان ارجح من الوصف الذي يطرد فلا ينعكس (قوله ولا اعتبار للعدم) لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم والرجحان لا بد له من سبب وجودي لا يقال العدم وان كان نفيا محضا لكنه معنى له اثر في الاشياء عقلا وشرعا فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الجزء يوجب عدم الكل وعدم غيرها ليس كذلك وحينئذ يكون من الترجيحات القوية لانا نقول عدم الشرط والجزء لا يوجب عدم المشروط والكل عندنا بل هو معدوم بالعدم الاصلى وهو لا يفتقر الى موجب (قوله فظهر ثمرته عند المعارضة) يعني اذا عارض هذا النوع ترجيح آخر من الانواع الثلاثة التي تقدم ذكرها كان ذلك مقديما عليه ويقع به الترجيح عند عدم ما يعارضه منها ثم المعدوم وان كان متحققا لا يكون تحققه مثل الامر الوجودي لانه ثابت من كل وجه بخلاف تحقق العدم لانه قد يكون متحققا فباختبار تحققه يصلح للترجيح وباختبار تحققه دون تحقق الامر الوجودي يكون اضعف وجوه الترجيح (قوله وما قالوه لا ينعكس) لعدم صحة قولنا كل ما ليس بركن لا يسن تكراره فان المضمضة يسن تكرارها



اعلم ان المصنف رحمه الله عليه لو قال قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون الباء لكان اولى لانه جعل المقسم ما يقع به الترجيح وما يقع به الترجيح هذه الامور وعلى ما ذكره يصير التقدير الترجيح بكذا وذلك ليس من اقسام ما به يقع الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه يعلم منه المقصود ولهذا لم يبال به (واذا تعارض ضربا ترجيح) هذا بيان المخلص عن تعارض نوعين من الترجيح (كان الرجحان) الحاصل (في الذات) اى بما هو في الذات (احق منه في الحال) اى اولى بالاعتبار من الرجحان الحاصل بما هو في الحال (لان الحال قائمة بالذات تامة لها) في الوجود يعنى الذات اسبق زمانا اورتبة من الحال لان الحال قائم بها فله حكم العدم في حق نفسه (فينقطع حق المالك بالطبع والشئ) هذا تفرع على ما ذكر من الاصل (لان الصنعة قائمة بذاتها من كل

وليس بركن) قوله اعلم ان المصنف لو قال قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون الباء لكان اولى الخ) تقرير وجه الاولوية ان المصنف اخبر حينئذ ان ما يقع به الترجيح اربعة ثم قال بقوة الاثر الخ وفيه ما فيه لانه يصير المعنى ما يقع به الترجيح حينئذ الترجيح بكذا وكذا الخ لان الباء لا بد له من متعلق وهنا الترجيح المقدر الدال عليه المذكور ولا شك ان المرجح عند الترجيح فكان ينبغي ان يقول قوة الاثر بدون حرف الباء كما عمل القاضى ابو زيد وشمس الائمة الى تلك الاربعة اى قوة الاثر وقوة الثبات وكثرة الاصول والعدم فيه واجب بان المقيد بشئ غير المقيد بشئ آخر والترجح الواقع بهذا المعنى غير الترجيح الواقع بالمعنى الاخر فيلزم حينئذ تعدد الترجيح بتعدد ما يقع به الترجيح فيكون الترجيح اربعة كما يكون ما يقع به الترجيح اربعة فيكون تقدير كلامه الترجيح اربعة انواع الترجيح بقوة الاثر الخ الوجوه الاربعة فتأمل ﴿قوله﴾ واذا تعارض ضربا ترجيح الخ اعلم ان التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيحتاج ايضا الى الترجيح وهو التعارض وما يقع به الترجيح بين الترجيحين المتعارضين شيان احدهما معنى يرجع الى الذات والثاني معنى يرجع الى الحال اى وصف الذات ﴿قوله﴾ كان الرجحان في الذات الخ قال صاحب التقيح الترجيح بالذات عبارة عن الترجيح بالوصف الذاتي بالحال عبارة عن الترجيح بالوصف العرضي وفسر الذاتي بوصف يقوم بالشئ بحسب ذاته والعرضي بوصف يقوم به بحسب امر خارج عنه ﴿قوله﴾ هذا تفرع على ما ذكر من الاصل) وهو ان الرجحان باعتبار الذات مقدم على

(قوله يصير التسدير الترجيح بكذا) اقول لان ذلك ولان الترجيح بكذا بدل بعض من اربعة ليسلزم كونه قسما من اقسام ما به يقع الترجيح وانما التقدير يقع الترجيح بكذا



وجه) لبقائها على الوجه الذي حدث من غير تغيير (والعين هالكة من وجه)  
 وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه لانه هالك من وجه لتبدل  
 الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى لانه بالطبخ والشئ يصير العين مستهلكة  
 فرجحنا الصنعة لكونها موجودة من كل وجه (وقال الشافعي رحمه الله تعالى  
 صاحب الاصل) اي المالك (احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع) لانها لا تقوم  
 بنفسها لكونها عرضا (تابعة له) والجواب ان ما ذكره يرجع الى الحال  
 والرجحان من حيث الوجود اولى (والترجيح بغلبة الاشياء) لما ذكره المصنف  
 رحمه الله تعالى عليه المعاني التي يصح بها الترجيح اشار الى معان يرجح بها  
 بعضهم وهي اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في اول فصل  
 الترجيح الثاني الترجيح بغلبة الاشياء وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه  
 من وجه وبالاصل الاخر الذي يخالف الاصل الاول شبه من وجهين وهو  
 صحيح عند الشافعي رحمه الله تعالى وباطل عندنا لان كل وصف على حدة علة  
 صالحة للجمع بين الفرع والاصل فيحقق اقيسة متعددة فيكون الترجيح بها  
 ترجيح القياس بالقياس وقد عرفت بطلانه عند بيان بطلان الترجيح بكثرة الادلة  
 مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من  
 وجوه وهي جواز اعطاء زكاته له وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة له  
 فيكون الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق اذا ملكه (وبالعموم) اي الثالث الترجيح

( قوله الاول الترجيح بما  
 يصاح علة بانفراده كما ذكرنا  
 في اول فصل الترجيح)  
 يعني عند قوله وصفا  
 وحاصله ترجيح القياس  
 بالقياس ثم انه لا اشارة  
 في كلام المصنف ههنا  
 الى هذا الترجيح فقوله  
 اشار الى معان رجح  
 بها بعضهم وهي اربعة  
 محل تأمل الا ان يريد به  
 ذكره فيما سبق وان كان  
 خلاف المتبادر من كلامه

الرجحان باعتبار الحال (قوله بالطبخ والشئ) يعني لو احدث الغاصب في  
 المغصوب صفة متقومة كما لو غصب طعاما فطبخه او شاة فذبحها او سراها او ثوبا  
 فاتخذ قيصا او قباء ينقطع حق المالك عن العين وينقل الى القيمة ويملك  
 الغاصب العين لكن لا يحل له الانتفاع بها حتى يؤدي بدلها لانه لما اجتمع  
 في هذا العين حقان حق الغاصب في الوصف وحق المالك في العين ولا يمكن  
 التمييز بينهما ولا ابطالهما لان حق كل منهما محترم فان ظلم الغاصب لايهدم  
 حقه ولا يمكن اثبات الشركة بينهما لاختلاف المملكين جنسا فلا بد من تملك  
 احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لان حقه في الصفة التي احدثها وهي  
 موجودة من كل وجه وحق المالك في العين وهي ثابتة من وجه هالكة من  
 وجه لانه لم يبق صورتها ولا معناها المطلوب منها فرجحنا الصفة القائمة من  
 كل وجه باعتبار معنى في الذات وهو الوجود فيكون لحق الغاصب رجحان  
 ذاتي على حق المالك لانه باعتبار قوة الحال في جانبه وهو كون العين محلا  
 قائما بذاته وكونها محلا حال لها والرجحان باعتبار الذات مقدم على الرجحان

( باعتبار )



بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب الشافعي رحمهم الله التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يع القليل وهو الحفنة والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل بعلة قاصرة جائز عنده فبطل الترجيح بالعموم الذي هو زيادة التعدى ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة ولم يترجح عندهم ولان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام سواء عندنا وعند القاصر مرجح على العام فكيف صار العام احق من الخاص (وقلة الاوصاف فاسد) هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم على الكيل والجنس بوحدة لان علة ذات وصف لكونها مضبوطة اكثر تأثيرا من ذات وصفين وهذا فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوتها بالنص والنص الموجز لا يرجح على المطول وكذا العلة بل الاعتبار فيه للتأثير لا للثقل والكثرة اعلم ان الاصوليين ذكروا في التراجيح الصحيحة والفاصلة وجوها كثيرة الا ان المصنف رحمه الله عليه اقتصر على الاربعة في الصحيحة وفي الفاسدة ايضا لانها هي المتداولة بين اهل الفقه ولان ماسواها من الوجوه الصحيحة يندرج فيها اذا امعن النظر اليها وكذا في الفاسدة (واذا ثبت دفع الملل بما ذكرنا) اي بنوع من انواع الدفع (كانت غايته) اي ثمرته (ان يلجئ) الملل الى الانتقال

(قوله ولم يترجح عندهم) فان كثيرا من اصحاب الشافعي لم يرجحوا المتعدية على القاصرة قالواها سواء منهم صاحب القواطع والغزالي ورجح بعضهم القاصرة على المتعدية منهم ابواسحق الاسفرائني كذا في الكشف (قوله اكثر تأثيرا من ذات وصفين) لعدم توقفها في اثارة الحكم على شيء آخر (قوله لانها هي المتداولة بين اهل الفقه) كذا في النسخ وهو سهو من قلم الناسخ والصواب اهل الفقه كما في الكشف

باعتبار الحال (قوله ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة الخ) مذهب الشافعية ان العلة المتعدية لا يترجح على العلة القاصرة ولهذا قال الغزالي في آخر مستصفاه ترجح المتعدية على القاصرة ضيف عند من لا يفسد القاصرة لان كثرة الفروع بل وجود اصل الفروع لا يبين قوة ذات العلة (قوله والنص الخاص والعام سواء عندنا) في القطعية فلا يترجح العام على الخاص والعلة اولى ان لا يترجح بعمومها لانها فرع النص لكونها مستنبطة منه (قوله لان علة ذات وصف الخ) ولقائل ان يقول الكلام مع المخالف في هذه الاقسام الثلاثة انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأثير او الملازمة وحينئذ لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تأثير احدهما دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر اكثر او اعم او ابسط ويمكن ان يقال بان ذلك محل وفاق وهو لا يمنع وقوع الخلاف في اعتبار اوصاف اخرى ومراد ذلك يفوت بها التساوي ويقع بها الترجيح والا لان عدم اعتبار التراجيح مطلقا صحيحة كانت او فاسدة وهو مما اطبقوا على اعتباره فانهم (قوله اي بنوع من انواع الدفع)



( قوله فانتقل المعلل الى علة اخرى ) بان يقول مثلا ليس الصبي اهلا للحفاظ وايداع المال الى من ليس اهلا للحفاظ تسليط على اهلاكه (قوله من بدل الكتابة) بيان لقوله شيئا وعن في قوله عن كفارة اليمين متعلقة بالاعتاق (قوله بان الكتابة عقد معاوضة يحتتمل الفسخ) كونه معاوضة لا يتعاق به غرض ههنا فلو قال عقد يحتتمل الفسخ كما في التوضيح لكان اولي ( قوله فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا) وهي انه عقد يحتتمل الفسخ ( قوله بان تعذر اثبات الحكم) يريد بالحكم الحكم الثاني يعني الذي انتقل اليه وبيسان ذلك ان الحكم اذا سلم الوصف الذي اثبت به الحكم الاول واراد المستدل ان يثبت بذلك الوصف حكما آخر ولم يمكنه اثبات الحكم الآخر الذي انتقل اليه بالعلة الاولى فانتقل الى علة اخرى لانباته كذا في شرح المغني لسراج الدين الهندي

وهو) على اربعة اقسام ( اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى) وهذا القسم من الانتقال انما يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف غير مسلم عليه عند السائل كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فقال السائل لانسلم انه سلطه فانتقل المعلل الى علة اخرى ليثبت بها كون ابداعه عند الصبي تسليطا له على الاستهلاك (او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى) مثاله ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة عقد معاوضة يحتتمل الفسخ بالاقالة او يعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الى الكفارة بالاجماع فان قال الخصم انا قائل بموجبه فعندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة قيل له هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف اذ لو تمكن النقصان لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لا تحتتمل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا آية كمال فقه المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك العلة المسلمة بالاجماع فان قال الخصم نسلم انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكن فيه مانع آخر وهو صيرورته كالزائل عن ملك المولى قلنا المبيع بشرط الخيار زائل عن ملكه بوجه ولهذا لومات من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة لكونه محتتملا للفسخ فكذا الكتابة ( او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى ) بان تعذر اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد اثباته بعلة

التفسير باى نوع كان بل بنوع مستدرك وكان يكفي ان يقول بما ذكرنا من انواع الدفع ويكون من بيان ما ( قوله كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن ) خلافا لابن يوسف والشافعي وهما المراد بالسائل ( قوله مثاله ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا الخ ) حاصله ان المعلل قد انتقل في هذه المناظرة من اثبات حكم وهو عدم منعه من الصرف الى الكفارة الى اثبات حكم آخر وهو عدم ايجابه تقصا في الرق بالعلة الاولى وهي قبول عقد الكتابة للفسخ وهذا ليس بانقطاع لانه لما اورد عليه القول بالموجب صار ما ادعاه من ثبوت الحكم الذي زعم ان خصمه نازعه فيه بالعلة الاولى مسلما له واذا سلم الوصف الذي اثبت به الحكم الاول واراد المستدل اثبات حكم آخر به بذلك الوصف كان له ذلك ولم يكن به بأس ولم يكن انقطاعا



عليك ان هذا هو العلة  
الاولى بينها وايضا  
تقرير المذكور عين  
ما ذكره في تقرير القسم  
الثاني لا فرق بينهما الا  
بالاجمال والتفصيل  
والصواب اسقاط قوله  
محتمل للفسخ والاقتصار  
على قوله عقد معاملة  
كما في التوضيح والشرح  
الاكمل ثم ان عبارة  
التوضيح عقد معاوضة  
وهو الاوضح ( قوله  
انتقل الى حجة اخرى )  
وهي قوله تعالى فان الله  
يأتى بالشمس من المشرق  
فأت بها من المغرب

( قوله حيث لم يعرف المعلن  
موضع الخلاف في ابتداء  
تعليله ) اقول هذا امر اشترك  
فيه هذا التعليل والتعليل  
المحتاج فيه الى الانتقال  
الى حكم آخر بالعلة الاولى  
لان الخصم في كلا القسمين  
الثاني والثالث قائل  
بموجب العلة كما صرحوا  
به فلا يكون المعلن عارفا  
بموضع الخلاف في ابتداء  
تعليله اى تعليل كان  
منهما وحينئذ لا يخلو  
واحد منهما عن ضرب غفلة

اخرى كما في الصورة المذكورة لما قال السائل عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع  
نقصان الرق علل بوصف آخر فقال هذا عقد معاملة محتمل للفسخ فوجب  
ان لا يوجب نقصانا في الرق وهذا جائز لانه انما ضمن بتعليله اثبات الحكم  
الذى زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم فيه الموافقة و اراد ان يثبت  
حكما آخر مساويا للحكم الاول جاز له ان يثبت به علة اخرى ولكن مثل هذا  
التعليل الذى يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم آخر لا يخلو عن  
ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلن موضع الخلاف في ابتداء تعليله ( او ينتقل  
من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لاثبات العلة الاولى وهذه  
الوجوه صحيحة الا الرابع ) لان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان مجالس  
المنازرة لم تعد الا لاثبات الحق وانما يحصل الابانة اذا كان الدليل متاهيا ولو  
جوزنا هذا الانتقال ولم نجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول  
المقصود الا يرى انه اذا لزمه النقص فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعلن ادراج  
وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقص فلائن لا يصح هذا التعليل المتبدا  
كان اولى ( ومحاجة الخليل عليه السلام مع اللعين ) وهو عمرو بن كنعان  
بقوله ربى الذى يحبى ويميت وطارضه اللعين بقوله انا احبى واميت انتقل الى  
حجة اخرى لاثبات الحكم الاول ( ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى )  
التي ذكرها ( كانت لازمة ) على اللعين لانه عليه السلام اراد بقوله يحبى  
ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وطارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد  
المسجونين وقتل الآخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة فى شئ فكان اللعين  
محبوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتأملون  
في التعليل الاول لثبوت ما ادعاه به ( قوله علل بوصف آخر الخ ) ويجوز ان  
يقال هذا العقد لا يثبت العتق اصلا فاذا لم يثبت العتق لا ينقض الرق لان  
الرق ليس بمنجز بالاتفاق ( قوله جاز له ان يثبت به علة اخرى ) ولا يكون  
هذا انقطاعا منه لانه ماضن بتعليله اثبات جميع الاحكام بالعلة الاولى ( قوله  
الا الرابع ) قد اختلف في هذا القسم فذهب الجمهور الى كونه انقطاعا وذهب  
بعضهم الى صحته متمسكا بقصة الخليل عليه السلام ( قوله اذا كان الدليل  
متاهيا ) و الا يطول مجلس المناظرة من غير طائل وهو اظهار الحق الى المعلن  
وكما رد السائل عليه دليله انتقل الى غيره وهام حبرا فلا يحصل ثبوت المدعى  
بل يظهر عجز المعلن عن الوفاء بما التزمه من اثبات الحكم بما ذكره من العلة



في حقائق المعاني فخاف الخليل عليه السلام الاشياء والالتباس عليهم فضم الى الحجّة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشياء وهذا معنى قوله (الا انه انتقل دفعا للاشياء)

### ﴿ فصل ﴾

(جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيان الاحكام)

بانقاله الى علة اخرى قبل تمام الحكم بالعلة الاولى ﴿ قوله الا انه انتقل الخ ﴾ ومثل هذا الانتقال حسن عند قيام الحجّة الاولى دفعا للاشياء الموهوم والايهام الباطل فان المحيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على من حضر والحضم يلبس بجوز له ان ينتقل الى حجة اخرى اظهر من الاولى يعرفها القوم والطريق فيه ان يقول المحيب بعد اثبات علة على انا نقول او الذي يوضع ما نقول لانه يحصل من انضمام بعض الحجج الاطمئنان مثل ما يحصل من انضمام بعض السرج الى بعض من زيادة الانوار \* واعلم ان الانقطاع اربعة انواع الاول وهو اظهرها المسكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله فبئت الذي كفر الثاني انكار ما يعام بالضرورة الثالث المنع بعد التسليم وهذه الانواع الثلاثة تتحقق من جانب المعلل والسائل الرابع محجز المعلل عن صحيح العلة التي فصل بها اثبات الحكم وهذا النوع من الانتقال انما يكون انقطاعا في حق المعلل دون السائل فانه لو انتقل من دليل الى دليل لا يكون به بأس لانه معارض لكلام المحيب فما دام في المعارضة بالدفع الصالح للاعتراض لا يكون منقطعا بخلاف المعلل كذا اشار اليه صاحب الميزان

### ﴿ فصل في معرفة اقسام الاسباب والاحكام والعلل والشروط ﴾

﴿ قوله جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها ﴾ قيده فخر الاسلام بقوله سابقا على باب القياس في اصوله وكذا فعل صاحب المنتخب وصاحب المغني وغيرهم لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند طامة المتأخرين اما من يقول انه مثبت لذلك وهو ظاهر كلام المصنف فلا يحتاج الى هذا القيد لكونه تقدم من المصنف ان التعليل لا نسبت ما يتعلق به الاحكام لا يجوز فلا بد منه ثم التعليل للقياس انما يصح بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق بها لان القياس لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه بوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فهي وسيلة اليه \* فان قلت لما كان معرفة هذه الجملة وسيلة اليه كان ينبغي تقديمها عليه اذ الوسائل متقدمة على المقاصد

قوله الا انه انتقل دفعا للاشياء فان المحيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على الحضار والحضم يلبس بجوز له ان ينتقل الى حجة اخرى ظاهرة يدركها القوم وطريق النظر ان يقول المحيب بعد اثبات علة على انا نقول او الذي يوضح ما ذكرت وهذا لان الحجج انوار وضم حجة الى حجة اخرى لزيادة الاطمئنان كضم سراج الى سراج لتتوير المكان فيكون حسنا ويروى وجه لطيف عن مولانا جلال الدين الرومي وهو ابراهيم قال حين قال الغرور اللعين انا احبي واميت ان كنت قادرا على الاحياء الصوري فان الله تعالى جعل بطن الامهات مشرقا لطلوع شمس الانسان والقبر مغربا لها فأت بها من مغربها الى مشرق الرحم وان كنت قادرا على الاحياء المعنوي فان الله سبحانه وتعالى يأتي بشمس العرفان من مشرق الجاهدات فأت بها من مغربها وهو حال الاستغراق في المعاصي فبئت الذي

كفر لانه لا يقدر عليهما الا الله تعالى جل جلاله وعم نواله فلا يكون انتقالا كذا في شرح القآني (قلت)



من الحل والحرمة والوجوب والفرض وغيرها (وما يتعلق به الاحكام) من السبب والعلة وغيرها فان تحقق الاحكام يتعلق بها الحق هذا الفصل باب القياس لان القياس لا يعرف الابنه وكان القياس ان يقدمه على القياس لانه وسيلة اليه والوسيلة متقدمة على المقاصد الا ان القياس اصل من اصول الشرع فوجب وصله بالحجج المتقدمة (اما الاحكام فاربعة حقوق الله تعالى خالصة) قيل انه تمييز

(قوله لان القياس لا يعرف الابه) لانه بتعددية حكم معلوم الوصف ثابت بسببه بشرطه في محل آخر وذلك لا يتحقق الا بعد معرفة هذه الجملة (قوله قيل انه تمييز) قائله صاحب الكشف فيكون من قبيل لله دره فارسا ورد ذلك بان التمييز في المشتق ضعيف عقلا ونقلا

(قوله اما الاحكام فاربعة) بالاستقراء وهذا حاصل قول القائل بالقسمة العقلية بعد سقوط التساوي بين الحقيين بالاستقراء

\* قلت قدم المقصود بالذكر لكونه اهم وان كان الشيء في الخارج لا يوجد الا بعد وجود وسيلته او لان القياس يحتاج الى حكم هو مقيس عليه والى علة جامعة بين الاصل والفرع وهذا القدر عرف في بيان ركن القياس وهو كاف في صحته بعد وجود شروطه المذكورة في اول القياس ولا يحتاج الى ان يكون ذلك الحكم حق الله تعالى او حق العبد ولا الى ان يكون العلة اسما ومعنى وحكما او اسما ومعنى لاحكما الى آخر الوجوه الالية لان ذلك امر زائد على اصل الحكم والعلة فلماذا اخرت هذه الجملة عن القياس وما قيل في الجواب انما قدم القياس على الوسيلة لتكون الحجج كلها مرتبة ففيه نظر لان ذكر الوسيلة قبل القياس ليس بمانع ان يكون مرتبا على الكتاب والسنة والاجماع كما ان ذكر الشروط اولاً لم يكن مانعا لقرينة فانهم (قوله من الحل والحرمة والفرض والوجوب) والندب والكراهة والاباحة والصحة والفساد (قوله من السبب والعلة وغيرها) اي من الشرط والعلة وغيرها اي من الشرط والعلامة ﴿ قوله اما الاحكام فاربعة ﴾ اي القسمة العقلية بعد سقوط التساوي بين الحقيين اذ لم يوجد قسم اجتمع فيه حق الله وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع (قوله قيل انه تمييز والظاهر انه حال) والعامل مقدر في المضاف اليه على ما هو الصحيح من مذهب الكوفيين وهو ان المقدر في الاضافة يصلح عاملا في الحال او مقدر آخر يدل عليه حقوق الله من نحو يستحقها اي يستحقها الله تعالى خالصة كذا في بعض الحواشي وقال الاتقاني خالصة حال مؤكدة لتقدير مضمون الخبر وتأكيده كما في زيد ابوك عطوفا واختلف في العامل في المؤكدة التي بعد الاسمية كما هنا فقال سيويوه العامل مقدر بعد الجملة تقديره ابوك اظنه عطوفا وفيه نظر وقال الزجاج العامل هو الخبر لكونه مؤولا بمسمى نحو انا حاتم سخيا وليس بشيء وقال ابن خروف المتبدأ لتضمنه معنى التشبيه نحو انا عمرو شجاعا وهو بعيد لان عمل المضمّر والعلم مما لم يثبت نظيره في شيء من كلامهم والاولى ما ذهب اليه ابن مالك وهو ان العامل معنى الجملة كانه قيل يعطف عليك عطوفا وحق ذلك مصدقا وههنا المعنى يستحقها خالصة



والظاهر انه حال لان التمييز في المشتق ضعيف والمراد من حق الله ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام وهو يتخذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان يتنفع بشئ فلا يجوز ان يكون شئ حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك (وحقوق العباد خالصة) وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله باباحة المسالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة (وما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف) وفيه حق الله تعالى لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه دفعا لعار الزنا عن المقدوف وحق الله تعالى فيه غالب حتى لا يجربى فيه ارث واسقاط بالعفو (وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص) فان فيه حق الله تعالى

(قوله والمراد من حق الله) قيل الحق في اللغة عبارة عن الموجود من كل وجه وجودا لا شك فيه ومنه هذا الدين حق اى موجود بذاته صورة ومعنى ولفلان حق في ذمة فلان اى شئ موجود من كل وجه والمراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام لجميع العالم فلا يختص به واحد دون واحد واضافته الى الله تعالى لتعظيم خطره وشمول نفعه لالملك والاختصاص لاستواء العالم فيه وللنفع وانضرر لتعاليه عن ذلك فهو من باب بيت الله وناقته الله والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة وهذا لان الاشياء كلها لله تعالى الا ان الله تعالى لكرمه ولطفه جعل بعضها حق الادمى فلما كان كذلك قلنا ما كان نفعه عاما فهو حق الله تعالى لان هناك ليس آدمى يجعل حقه في غيره وما كان نفعه خاصا فمن كان فائزا به فهو اولى بجمله حقه فقلنا انه حق الادمى فظهر مما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر يجتمع فيه الحقان على التساوى وفيه نظر لانه لو كان المراد من الحق هنا هو الموجود من كل وجه لكان معنى قولنا حق الله ما وجد لله من كل وجه وهو باطل لاستلزامه نفي جهة كونه للعبد اصلا فيؤدى الى انتفاء القسمين وايضا العبادات الخالصة ليست ما يتعلق به النفع العام فان نفع العبادة قد لا يكون متعديا والحق ان الحق هو الثابت من حق الشئ اذا ثبت والشئ يمكن ان يثبت من وجه دون وجه والنفع المتوجه للعالم قد يكون خالصا بالنسبة الى امر الاخرة والعبادات كذلك (قوله كحرمة مال الغير الخ) فان قلت حرمة مال الغير مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس قلت لم يشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس اجمع الاترى ان الكفار يملكون اموالنا بالاستيلاء ونحن نملك اموالهم بذلك واموال المؤمنين عند وجود الرضا (قوله كالقصاص) بخلاف حد القذف فانه عكسه كما علمت ولهذا لو قتل سلطان انسانا يؤاخذ به كما لو اتلف ماله بخلاف ما اذا قذف انسانا فانه لا يؤاخذ بحمد القذف وما قاله القاتنى من ان فى قوله تعالى ولكم فى القصاص حيوة يا اولى الالباب اشارة الى رجحان حق العبد

(قوله ما يتعلق به النفع العام) وقيل ما يكون المستحق له هو الله تعالى حتى لا يرد عليه النقص بالصلاة والصوم والحج حيث لم يتعلق بها النفع العام للعباد قال القاتنى وهو الحق (قوله باباحة المرأة) ولا اباحة الزوج الا ماروى عن عطية بن ابى رباح انه قال يباح وطئ الامة باذن سيدها قاله القاتنى ثم قال فان قلت حرمة مال الغير ايضا ما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس قلت لم يشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس اجمع الاترى ان الكفار يملكون اموالنا بالاستيلاء ونحن نملك اموالهم بذلك واموال المؤمنين تباع لنا عند وجود الرضا (قوله كالقصاص) بخلاف حد القذف فانه عكسه كما علمت ولهذا لو قتل سلطان انسانا يؤاخذ به كما لو اتلف ماله بخلاف ما اذا قذف انسانا فانه لا يؤاخذ بحمد القذف وما قاله القاتنى من ان فى قوله تعالى ولكم فى القصاص حيوة يا اولى الالباب اشارة الى رجحان حق العبد



وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجنابة على نفسه وهو غالب الجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو (وحقوق الله تعالى ثمانية انواع) ثبت بالاستقراء (عبادات خالصة كالايان وفروعه) كالصلاة والزكاة وغيرها من الفرائض وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها (وهي) اي العبادات الخالصة ثلاثة (انواع اصول ولواحق وزوائد) اما الايمان فالتصديق اصل محكم لا يقبل السقوط والاقرار ملحق بالتصديق لانه يعبر عما في الضمير والزوائد في الايمان تكرر الشهادة مرة بعد اخرى والاصل

ليس الاقتل الذي هو جنسية على النفس وقد اجتمع في النفس حق الله تعالى وهو الاستعباد وحق العبد وهو الاستمتاع ببقائها فكانت بالعقوبة الثابتة بسببه وهو القصاص مشتملة على الحقيقتين ايضا واما غلبة حق العبد فيه فبالاجماع لان وجوبه ثبت بطريق المماثلة المبني على معنى الخبر بقدر الامكان والخبر لا يكون الا في حق العبد فثبوته مشعر برجحان حق العبد فيه واليه الاشارة بقوله تعالى ولكم في القصاص حياة فان قوله لكم اشارة الى حق العبد وفي اسم القصاص المبني على المماثلة اشارة الى معنى الخبر ولان استيفائه مفوض الى السؤال والارث جار فيه ويقع الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح ويصح عفو الولي عنه بالاجماع وهذه الاحكام تدل على رجحان حق العبد لان خواص حق العبد اكثر من خواص حق الله تعالى في السقوط بالشبهة وغيره وبه يظهر الفرق بينه وبين حد القذف ﴿ قوله اصول وفروع ولواحق وزوائد ﴾ يعني ان الايمان مشتمل على اصول وملحق به وزوائد وان جملة الفروع مشتملة على ما اشتمل عليه الاصل من اصل وملحق به وزوائد لفساده وعدم تشبثه فاصل الايمان هو التصديق الذي هو اذعان القاب وقبوله لوحداية الله تعالى وسائر صفاته ونبوة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام وجميع ما علم بحبيته به بالضرورة والملحق به هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الجنان وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الحرس او تعسره كما في المكروه هذا عند من قال بكون الاقرار ركنا زائدا ملحقا بالتصديق كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء واما عند غيرهم فالايان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بقلبه ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا وعليه جمهور المحققين من الاشعرية والماتريدية وهذا اوفق باللغة والعرف والنصوص معباضدة له الا ان في عمل

(قوله وهو اخلاء العالم عن الفساد) وفي التحقيق هو ان للعقل جنسية على النفس والله تعالى فيها حق الاستعباد (قوله وهو غالب الجريان الارث وصحة الاعتياض الخ) وفي الشرح الاكمل ولذلك جرى فيه الارث والعفو فجعله دايلا لمبا وما في هذا الشرح دليل اني



( قوله ونعمة البدن اصل لان المال وقاية له ) يعنى ان الصلاة شرعت شكر النعمة البدن والزكاة شرعت شكراً  
لنعمة المال فيكون الزكاة دون الصلاة ( قوله ولا يقبح في صفة الفقر ) يعنى ان الزكاة شرعت لسد خلة الفقير كما  
ان الصوم شرع لمنع النفس عن الميل الى الشهوات فيكون صفة الفقر واسطة في الزكاة كميل النفس الى الشهوات  
في الصوم ( قوله فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم ) فانه اذا ضعف نفسه قدر على قهرها بالصوم

( قوله ونعمة البدن اصل ) جملة حالية ذكرها للتنبيه على وجه تأخر الزكاة عن الصلاة وهو ان النعمة الدنياوية  
ضربان نعمة البدن ونعمة المال فالصلاة شرعت لاطهار ﴿ ٨٨٨ ﴾ شكر نعمة البدن والزكاة نعمة

في القروع الصلاة وهي عماد الدين ثم الزكاة المترتبة على نعمة المال ونعمة  
البدن اصل لان المال وقاية له ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ولا يصير  
قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطة في الزكاة لان النفس تميل الى  
الشهوات وهي صفة قبح فيها ولا يقبح في صفة الفقر فكانت اقوى في كونها واسطة  
ثم بعده الحج وهو عبادة محررة من الاوطان والحلان وفيه تنقطع مادة الشهوات  
وضعف نفسه فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد  
لانه من فروض الكفائية وما تقدم من فروض الاعيان واما الزوائد فمساواها  
من نوافل العبادات وسنها لانها شرعت مكملات للفرائض وزيادة عليها  
( وعقوبات كاملة ) والمراد بكمالها ان تكون عقوبة محضة ( كالحود ) وهي  
حد الزنا وحد الشرب وحد القذف

المال ولا شك ان النعمة  
البدن فوق نعمة المال فما  
يكون متعلقا باقوى التعمتين  
كان اقوى العبادتين فكان  
احق بالتقديم ( قوله  
وهي دون الواسطة  
في الزكاة ) اقول وذلك  
لانها بواسطة الفقر بناء  
على انها شرعت لدفع  
الفقر كما شرع الصوم  
لقهر النفس هذا والاولى  
ان يقال انها شرعت لشكر  
نعمة المال كما ذكرنا وهو  
امر اذا حصل اندفع  
الفقر ( قوله وبعد هذه  
الجملة الجهاد الخ ) اقول  
فيه تغيير اسلوب العطف  
بتم الى هذا الاسلوب  
اشارة الى ان الجهاد ملحق  
بما مر من اصول الفروع

القلب حقاً فيثبت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان  
على انه اصل في احكام الدنيا لا بتأنتها على الظاهر يعنى لو اكره الحربى او الذمى  
على الايمان فاقربه صح منه وقبل ايمانه في احكام الدنيا مع قيام القرينة على  
عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة والتكلم بكلمة الكفر ففعل لم يكن  
مرتداً في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت  
حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوائد  
الايمان هي الاعمال ( قوله والمراد بكمالها ان تكون عقوبة محضة ) لم يشبهها  
نقص لترتبها على جنایات كاملة عن نقص شائبة الاباحة ( قوله وهي حد الزنا  
وحد الشرب وحد القذف ) وحد السرقة فانها شرعت لحفظ الانساب والعقول

لما ذكره من انه من فروض الكفائية بخلافها وانما لم يجعل الحاقه بذلك لكونه قابلاً للسقوط ( و )  
يفعل البعض كما ان الاقرار ملحق بالتصديق الذي هو اصل الاصل لكونه قابلاً للسقوط بالاكراه لما انه  
لو كان قبول السقوط موجبا للحاق في جانب الفروع لكانت الصلاة ملحقة لا ملحقاً بها لانها تقبل السقوط  
بالحيض والنفس ثم من الملائم ان يجعل هي والاربعة التي بعدها الواحق للايمان ويحمل كلام المصنف على  
ان العبادات الخالصة مطلقاً اصول وهي التصديق والاقرار اللذان هما الايمان ولو احق وهي ما عداها من الفرائض  
ما كان فرض عين او فرض كفاية وزوائد وهي ما كان مكملات للفرائض بحيث يكون الواحق والزوائد هي فروع  
الايمان وان اقتصر المصنف على التمثيل بما هو من الواحق فقط الا ان يكون نصه في شرحه نابعا عن ذلك



(وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث) بالقتل امانه عقوبة فلا نه غرم الى لحق القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلا نه عقوبة مالية ولا شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية (وحقوق دائرة بين العادة والعقوبة كالكفارات) امان فيها معنى العادة فلا نه تأدى بما هو عبادة محضة كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة فلا نه لم يجب

والاعراض والاموال فان قلت سلمنا ان حد الزنا والشرب حق الله خالصا لانه لم يشرع مجناية وقعت على حق العبد اما الشرب فظاهر وكذا الزنا فانه ليس بجناية على الزاني ولا على المزية بل فيه نفعهما وهو قضاء الشهوة ولكن لانسلم ان حد السرقة حق الله تعالى بل لا بد من دليل قلت العين بالسرقة لا تبقى حقا معصوما للعبد اذ لو بقي كان مباحا في نفسه وابق للقطع وجود لوجود الشبهة الدائرة للحد لكن القطع ثابت بالاجماع فعلمنا ان العصمة في العين انتقلت الى الله تعالى ووقعت السرقة على جناية على حقه تعالى فقلنا انه حق الله تعالى ﴿ قوله ﴾ وعقوبات قاصرة ﴿ واصحابنا يسمونها اجزئة فرقا بينها وبين الكاملة وان كان الجزاء يطلق على العقوبة كقوله تعالى جزاء بما كسبا وعلى التوبة كقوله تعالى من قرءة عين جزاء بما كانوا يعملون ولا انصراف معنى المطلق الى الكامل قيدها بالقصور ومعنى القصور فيها انها عقوبة مالية لا يتصل بسببها اليه بظاهر البدن بخلاف الحدود قيل المراد بالجمع في قوله عقوبات الواحد اذ ليس في هذا النوع الا المثال المذكور في المتن ولهذا قال شمس الائمة وعقوبة قاصرة وكذا في بعض نسخ المتخب وقيل يجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة بالقتل خطأ من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصرة فحينئذ يكون اللفظ محمولا على حقيقته ﴿ قوله ﴾ حرمان الميراث بالقتل ﴿ فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول وهو عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه حقا لله تعالى حيث حرم الميراث مع وجود علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه له في تركة المقتول ولهذا سقط ما قيل لانسلم ان حرمان الميراث عقوبة قاصرة لان ثبوت المعلوم بحسب ثبوت علة ان كانت كاملة كان كاملا وان كانت ناقصة كان ناقصا والحرمان يثبت بقتل الخاطئ والاثم ينقلب على مورثه وفي فعلهما قصور فيكون الحرمان عقوبة قاصرة لان ثبوت المعلوم قصور والدليل على قصور فعلهما عدم وجوب القصاص عليهما ولو كان كاملا لوجب ﴿ قوله ﴾ اما ان فيها معنى العادة الخ ﴿ ثم هي على قسمين الاول ما غلب فيه جهة العادة وهو ما عدا كفارة الفطر للاختيار في الاداء والاداء انما هو عبادة وهو

(قوله مثل حرمان الميراث بالقتل) قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحد اذ ليس في هذا النوع الا هذا المثال ولهذا قال شمس الائمة رحمه الله وعقوبة قاصرة وكذا في نسخ المتخب ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصرة بهذا القسم فيحمل اللفظ على حقيقته ولا يحتاج الى حمله على الواحد كذا في التحقيق



ابتداء بل وجبت اجزئته على افعال توجد من العباد ويكون فيها معنى الحظر  
(وعبادتها فيها معنى المؤنة) وهي الثقل والكلفة (كصدقة الفطر)

الاعتاق والصوم والاطعام واشترط النية في الاداء والوجوب على المقدور  
كالخاطئ والمكروه ولهذا لم توجبها في اليمين الغموس والقتل العمد العدوان لان  
كلا منهما حرام محض فلا يصلح ان يكون سببا لما فيه معنى العبادة لان سبب  
الشيء يجب ان يكون مناسبه والثاني ماغلب فيه معنى العقوبة وهو كفارة  
الفطر فان جهة العقوبة فيها راجحة لوجوبها بمقابلة الجنابة الكاملة وهي هتك  
حرمة شهر رمضان عمدا وذلك حرام محض فلا يصلح سببا لوجوب العبادة  
ولسقوطها بالشبهة كالحمد ولك ان تقول لو كانت جهة العقوبة غالبه لسقطت  
عمن افطر بجماع اهله واطعام مملوك له لان الملك مبيح فلا اقل من شبهة الاباحة  
لسقوط الحمد ممن زنى بجاريته التي هي اخته من الرضاة والحجاب ان المعتبر  
شبهة تورث جهة الاباحة فيما هو محل الجنابة وملك النكاح والاطعام لا يورث  
اباحة الافطار في رمضان بخلاف وطئ الجارية التي هي اخته لان محل الجنابة  
منافع البضع وملكه ثابت فيه فيصلح شبهة والثاني لا يفرق بين كفارة الافطار  
وغيرها من سائر الكفارات في السقوط بالشبهات ويرد عليه قوله عليه السلام من افطر  
في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر حيث جعلها عليه السلام مثل كفارة الظهر  
وكفارة الظهر عقوبة وسببها حرام بالاجماع وقيد الافطار بصفة التعمد التي  
يتحقق بها تكامل الجنابة ثم رتب وجوب الكفارة عليه فدل على ان وجوبها  
يستدعي جنابة كاملة وان وجوبها بطريق العقوبة اذ الجنابة الكاملة يقتضي  
كون الجزاء الواجب عليها عقوبة وعلى هذا لو افطر في رمضان مرارا قبل  
التكفير لم يلزمه عندنا الا كفارة واحدة للتداخل ولو افطر في رمضانين فعليه  
كفارتان وان لم يكفر الاولى في ظاهرها الرواية وعن محمد كفارة واحدة كذا  
رواه الطحاوي عن ابي حنيفة وعند الشافعي لا تداخل اصلا ويجب لكل فطر  
كفارة على حدة كما لو ظاهر مرارا لان التداخل من خصائص العقوبات المحضة  
وهذه الكفارات ليست كذلك قلنا نعم ولكن لما سقطت بالشبهة لترجح معنى  
العقوبة فيها دل ذلك على ان السبيل فيها الدرء والتداخل من باب الدرء كما في  
الحدود فيجب العمل به اذا حصل المقصود وهو الاتزجار حتى لو لم يحصل  
الاتزجار به بان افطر ثانيها وجب عليه التكفير ثانيها في ظاهرها الرواية وروى  
زفر عن ابي حنيفة ان عليه كفارة واحدة (قوله وهي الثقل والكلفة)  
الاصح في المؤنة ان يكون هنا بمعنى الثقل من قولهم مانت القوم امانتهم اذا



فان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة وشرط لايجابها صفة الغنى وشرط النية فيها وجهة المؤنة وهي انها تجب على الانسان بسبب رأس غيره (ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر) اما جهة المؤنة فيها فلا أن العشر سبب حفظ الاراضى لانه يصرف الى مصارف الزكاة والفقراء الغازين الدافعين شر الكفرة والضعفاء الداعين لهم بالنصرة كما قال عليه السلام انكم تنصرون بضعفائكم فتكون الاراضى محفوظة بالعشر واما جهة العبادة فلا أن مصرفه مصرف الزكاة واما جهة غلبة المؤنة فلا أنها باعتبار الاصل وهو الارض النامية وجهة العبادة باعتبار ماهو تابع وهو محل الصرف والثابت باعتبار الاصل راجح (ومؤنة فيها معنى

اجتمعت مؤنهم اى تقاهم قال قوام الدين الاتقانى لا يخلو اما ان يكون ميمها اصلية او زائدة فان كانت اصلية تكون وزنها فعولة من مان يمون ومعنى ماى اى قام بمؤنته اى بكفايته فقلبت واوها همزة تخفيفا وان كانت زائدة تكون مفعلة من الاون وهو الثقل واصلاها مأونة فنقلت الواو الى ما قبلها تخفيفا فيكون تسمية بقاء الشيء بالمؤنة لكونه مستلزما للثقل **قوله** فان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة الخ) صدقة الفطر مشتملة على خواص العبادة لان الشرع سماها صدقة وجعلها طهرة للصيام من اللغو والرفث واعتبر لوجوبها صفة الغنى واشترط لصحة ادائها النية وعلق وجوبها بالوقت واوجب صرفها الى مصارف الزكاة وهذه الاوصاف كلها من اوصاف العبادة فتكون عبادة من هذه الحيثية وعلى معنى المؤنة فانها تجب على الشخص بسبب رأس الغير فان سببها الرأس وذلك من اوصاف المؤنة كالنفقة لكن لكثرة خواص العبادة فيها على خواص المؤنة كان معنى العبادة فيها ارجح فكانت عبادة فيها معنى المؤنة دون العكس فهي عبادة قاصرة حتى لم يشترط لها كمال الاهلية ووجبت على الصبي والمجنون الغنيين في مالهما كنفقة ذوى الارحام ويتولى الولى ادائها وهذا استحسان وبه قال ابو حنيفة وابو يوسف والقياس ان لا تجب عليهما وتجب على ابئهما ان كان غنيا حتى لو اداها من مالهما ضمن وبه قال محمد وزفر **قوله** والثابت باعتبار الاصل راجح) على ما بالتبع ولما كان في العشر معنى العبادة لا يتبدأ على الكافر اجماعا لان الكفر ينافى القربة واختلفوا في تبعيته على الكافر فيما اذا بيعت الارض العشرية من كافر فقال ابو حنيفة لا يتبى بل تتقلب خراجا وقالا يتبى لانه صار من مؤن الارض والكافر اهل المؤنة غير ان معنى القربة تابع فيه فيسقط في حقه غير ان ابا يوسف قال يضاعف على الكافر فيؤخذ منه عشران لان في العشر معنى القربة والكفر ينافيه من كل وجه

( قوله لانه يصرف الى مصارف الزكاة) هذا جهة العبادة كما سيحى فلا يذبحى ان يذكر ههنا لا يقال يجوز ان يكون الصرف الى مصارف الزكاة سببا لحفظ الارض بسبب الدعاء فيكون مؤنة لانا نقول قوله والضعفاء الداعين لهم بالنصرة يعنى عنه فيكون احدهما تكرر ارا بلا طائل الدافعين شر الكفرة فيبقى الاراضى في ايديهم (قوله واما جهة غلبة المؤنة) بحيث قيل مؤنة فيها معنى العبادة بخلافه في صدقة الفطر (قوله وجهة المؤنة وهي انها تجب على الانسان بسبب رأس غيره) بين للمؤنة جهة واحدة بعد ان بين للعبادة اكثر من جهة واحدة تنبئها على جهة غلبة العبادة



(قوله ومن غير ان يكون له  
سبب مقصود يجب على  
العبد اداؤه ) اى يجب  
على العبد باعتبار ذلك  
السبب اداء ذلك الحق  
( قوله فان قلت لم لا يجوز  
ان يكون الجهاد سببا

مقصودا له ) اى بخمس  
الغنائم فالاصوب ان يذكر  
هذا السؤال مع جوابه  
بعد قول المصنف كخمس  
الغنائم ( قوله لان الجهاد  
ما شرع الا لاعلاء كلمة الله )  
يعنى انه لا يصلح ان يكون  
سببا مقصودا

(قوله والتمكّن من الزراعة  
وصف ) الملائم لما اسلفه  
ان يقول والاشتغال  
بالزراعة وصف نسجا  
على منوال غيره وان كان  
سبب الحراج هو الارض  
النامية تقديرا ونماها  
تقديرا بالتمكّن من  
زراعتها سواء زرعت  
اولا على انه باعتبار التمكن  
من زراعتها لا يكون  
عقوبة لجواز ان يشتغل  
بزراعتها فلا يكون معرضا  
عن الجهاد حتى يكون  
عقوبة ( قوله من غير  
ان يتعلق بذمة العبد شئ )

(ف)

اراد به وجوبه وكذا من غير ان يجب عليه ادائه طاعة



(قوله ولهذا جاز الخمس لابي ٨٩٣ هاشم الخ) تفرغ على قوله من غير ان يتعلق بذمة العبد شئ يعنى

من طاعة او غيرها كما قال  
الله تعالى قل الانفال لله  
والرسول معنى الجمع بين  
ذكر الله والرسول ان  
الحكم والامر في الله تعالى  
لانه خالص حقه ولا حق  
لاحد فيه والرسول  
عليه الصلاة والسلام  
ينفذه فيما بين المسلمين كما  
في التحقيق (قوله والمعدن  
اسم لما خلقه الله الخ)

وبيان كون المعدن حق  
الله تعالى ما ذكره صاحب  
الهداية رحمه الله انها  
كانت في ايدى الكفرة ثم  
حوتها ايدينا فكانت غنيمة

(قوله اى عن الايمان  
الذى هو التصديق) اقول  
تفسيره هذا لعبارة  
المصنف انما يستقيم على  
مذهب من جعل الاصل  
التصديق وحده وجعل  
الاقرار لاحكام الدنيا  
وهو مانسبه ابن الهمام  
الى كثير من المتكلمين  
لكن المصنف على مذهب  
فقهائنا القائلين بكون  
الاقرار اصلا لاحكام  
الآخرة كالتصديق حتى  
لو صدق ولم يقر بلا مانع  
حتى مات كان في النار ولهذا قال فالايان اصله التصديق والاقرار فذكر الاقرار

فنته ويكون الدين كله لله ولهذا جاز الخمس لابي هاشم لانه لما لم يلزم ادائه  
على عبد طاعة الله تعالى لم يكن من غسالة الناس واوساخهم فتولى اخذه وقسمته  
من كان خليفة الله في ارضه وهو السلطان لانه نائب الشرع (كخمس الغنائم)  
فان الجهاد حقه تعالى لانه اعزاز دينه فصار المصاب بالجهاد كله لله تعالى كما  
قال الله تعالى قل الانفال لله والرسول لكن اوجب اربعة اخماسه للغائبين منه  
عليهم لان العبد لا يستحق بعمله لمولاه شياً (والمعدن) والمعدن اسم لما خلقه  
الله في الارض من الذهب والفضة وغيرها (وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات  
وغيرها) كالدية وملك المبيع والتمن وملك النكاح وغيرها (وهذه الحقوق)  
كلها سواء كانت حقاً لله اوللعباد (تنقسم الى اصل وخلف فالايان اصله  
التصديق والاقرار) كما هو مذهب الفقهاء (ثم صار الاقرار اصلا مستتبدا  
خلفا عن التصديق) اى عن الايمان الذى هو التصديق والاقرار (في احكام

في المعدن \* فان قلت ثبت بمجموع ما ذكرتم ان الخمس حق ثابت بنفسه بلا سبب  
مقصود موجب على العبد ابتداء ولكن لم قلتم انه حق الله تعالى خالصا \* قلت  
انما قلنا انه حق الله تعالى للنقل والعقل اما الاول فلقوله تعالى قل الانفال لله  
والثانى فلانه حصل في ضمن الجهاد والجهاد حق الله تعالى على ما بينا وما حصل  
في ضمن حقه يكون حقه لان العبرة للمتضمن لا للتضمن ﴿قوله والمعدن الخ﴾  
فان قلت ما معنى ما فى الكتب الستة عن ابي هريرة رضى الله عنه من قوله عليه  
السلام الجماء جبار والمعدن جبار وفي الركاز الخمس قلت معناه ان من استأجر  
رجلا لحفر معدن فانهار عليه فهو هدر لان من استأجر معدنا فهو له توفيقا  
بين الاحاديث كما سنينه ﴿قوله كالدية وملك المبيع وملك النكاح﴾ والطلاق  
والعتاق والتدبير والكتابة والوكالة والكفالة والمضاربة وغير ذلك ﴿قوله﴾  
فالايان اصله التصديق والاقرار ﴿وهذا هو مذهب الفقهاء فهما ركنان له  
حتى لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه بعد تمكنه منه لم يحكم باسلامه عندنا ولا  
عند الله تعالى ولو مات على ذلك كان من اهل النار وعند المتكلمين ركنه  
التصديق والاقرار شرط لاجراء الاحكام ثم الاقرار عند الفقهاء قد صار اصلا  
مستقلا لوجود حقيقة الايمان خلفا عن مجموع التصديق والاقرار وعند المتكلمين  
عن التصديق فقط في حق احكام الدنيا من ثبوت العصمة وحل المناكحة وقبول  
الشهادة واهلية الامامة وغيرها من الاحكام التى يكتب في صحتها بمن قامت به  
بمجرد وجود الاقرار منه وان عدم منه التصديق في نفس الامر بدليل قيام  
السيف على رأسه حتى لو تكلم بكلمة الكفر بعد زوال الاكراه كان مرتدا  
ولا يخفى حسن صنيع المصنف حتى اشار الى كل من مذهب الفقهاء والمتكلمين  
حتى مات كان في النار ولهذا قال فالايان اصله التصديق والاقرار فذكر الاقرار



الدنيا) بان يقوم مقامه ويترتب عليه حكمه كما في المكره على الاسلام فان اقراره قام مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه (ثم صار اداء احد الابوين) الايمان (في حق الصغير خلفا عن ادائه) اى اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك (ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين) اى احدها (في اثبات الاسلام) في الذي سبي صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده ثم تبعية السابى حتى ان الصبي اذا وقع في الغنيمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب فمات هناك بصلى عليه بسبق حكم الايمان له

في حقيقة الايمان بالعرف اشاراة وحاصله ان الخافية قد وقعت باحد الركنين عن مجموعهما وعند المتكلمين بالشرط عن الركن **قوله** ثم صار اداء احد الابوين في الاصل في الاقرار ان يأتى كل واحد به بنفسه ثم جعل احد الابوين الاقرار باللسان في حق ولدها الصغير والمجنون والمعتوه خلفا عن اداء كل منهم الايمان بنفسه لقصور عقله وعجزه عن الاداء بنفسه حتى صار مسلما تبعا لمن اسلم منهما حتى لومات غسل وصلى عليه ودفن في مقابر المسلمين ثم ان فقدت تبعية احد الابوين اعدم اسلامهما صارت تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الصغير لاحد الابوين في اثبات الاسلام له واجراء احكامه عليه حتى لو سبي كل من الصغير والمجنون والمعتوه واخرج الى دار الاسلام وحده حكم باسلامه ثم ان فقدت تبعية الدار وقسمت الغنيمة في دار الحرب ووقع الصغير ومن في حكمه في سهم غاز من المسلمين صارت تبعية الغنائم خلفا عن تبعية احد الابوين حتى يحكم باسلام الصبي تبعا لاسلام من وقع في سهمه من المسلمين \* واعلم ان كلا من تبعية الدار والغنائم واداء احد الابوين خلف عن اداء الصغير بنفسه لان اداء الابوين خلف عن اداء الصغير بنفسه ولان تبعية الغنائم خلف عن تبعية الدار وتبعية الدار خلف عن اداء احد الابوين واداء احد الابوين خلف عن اداء الصغير لئلا يلزم ان يكون للخلف خلف فيكون الخلف خلفا واصلا وقد يقال لامتناع في كون الشيء اصلا من وجه خلفا من وجه وهذا اذا لم يكن الصغير عاقلا او كان ولكن لم يؤده بنفسه اما اذا كان عاقلا واداه بنفسه فلا عبرة بتبعية احد الابوين وانما يكون العبرة بايمانه بنفسه لسقوط حكم البدل عند وجود الاصل حتى لو اسلم احد الابوين ثم اسلم الصغير بنفسه ثم ارتد والعياذ بالله من اسلم منهما لا يصير الصغير مرتدا بارتداده بل يبقى مسلما باسلام نفسه ولو اسلم وابواه كافران صح اسلامه ومع وجود ادائه

(قوله حتى ان الصبي اذا وقع الخ) واعلم انه بمد ما صار اداء احد ابوى الصغير خلفا عن ادائه صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احد الابوين واذا لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية الغائبين خلفا كذا في التلويح ولا يذهب عليك ان المسئلة المذكورة انما هي من فروع تبعية الغائبين وليست بمذكورة ههنا بل المذكور انما هو تبعية اهل الدار فلا يظهر لذكرها بطريق التفريع وجه صحة

في المحلين ولم يخل به (قوله اداء احد الابوين) لا يخفى انه انما يؤدى ذلك اللفظ المخصوص وهو ليس بايمان وان كان ادائه اقرارا فالاقرار ليس بايمان الا ظاهرا



( قوله لكن البعض مرتب على البعض ) من الترتيب لامن الترتب كما وقع في بعض النسخ يعني ان تبعية الابوين مثلا يعتبر مقدمة على تبعية الدار

( قوله بل كان ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير ) اقول واما تصریحهم بصيرورة اداء احد الابوين خلفا عن اداءه ثم صيرورة تبعية اهل الدار خلفا عن ذلك الخلف اذا لم يوجد ثم صيرورة تبعية الغائبين خلفا عن خلف ذلك الخلف اذا لم يوجد ﴿ ٨٩٥ ﴾ فعلى معنى ان تبعية اهل الدار خلف عن ذلك الخلف في الخلفية

عن اداء الصغير فيكون خلفا عن اداءه ايضا وان تبعية الغائبين خلف عن ذلك الخلف في خلفيته عن اداءه ايضا فيكون خلفا عن اداءه احد الابوين من غير فرق ولذا ذكر في التلويح ان التحقير ان

بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف لانه لا يكون للخلف خلف بل كان ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض ( وكذلك ) اى كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والبواقي خلف عنهما ( الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه ) بلا خلاف ( ثم هذا الخلف عندنا مطلق ) يعني الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت به اباحة الصلاة ( وعند الشافعي رحمه الله ضرورى ) يعني ثبت خلفيته لضرورة الاحتياج الى الصلاة لالكونه رافعا للحدث فيكون خلفيته مقيدة بوقت قيام الضرورة حتى لم يجز اداء الفروض بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها ( لكن الخلاف ) والاصالة

عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احدها بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لاعن ابيه لئلا يلزم للخلف خلف فيكون الشيء خلفا واصلا لكن قال بعد ذلك وقد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه وخلفا من وجه ( قوله بلا خلاف ) اقول

لا يعتبر تبعية شئ ومع تبعية احد الابوين لا تعتبر تبعية الدار ولا تبعية السابى حتى لو سبى مع احد ابويه لا يصير مسلما بتبعية الدار حتى يقر بالاسلام لان تبعية احدها اقوى من تبعية الدار وتبعية الدار اقوى من تبعية السابى حتى لو سبى ذمى صغيرا حريبيا وادخله دار الاسلام صار الصغير مسلما ووجب تخليصه منه واجريت عليه احكام الاسلام اذلا عبرة للاضعف مع وجود الاقوى ﴿ قوله ﴾ وكذلك اى كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والبواقي خلف عنهما ﴿ في هذا الحل حزازة فان المصنف رحمه الله قد ذكر ان الاقرار صار خلفا عن التصديق كما بينا فكان المناسب ان يقول وكذلك اى كالمذكور في مسألة الايمان من الاصلية والخلفية ليشمل خلفية الاقرار ( قوله ) لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها ( فاذا انتفت الضرورة بالفراغ عنها امتنع اداء فرض آخر بل يجب عليه تجديد تيمم ثان لما يريد اداؤه من الفرائض ولذا امتنع جوازها قبل الوقت لعدم تحقق الضرورة وامتنع جوازها قبل الفرائض ولذا امتنع طلب الماء لعدم تحقق الضرورة فيه ايضا والاحكام عندنا في ذلك كله بعكس ذلك ﴿ قوله ﴾ لكن الخلاف الخ لقائل ان يقول قوله تعالى

فيه مناقشة اذ من ائمتنا من يقول بالخلفية بين الماء والتراب ومنهم من يقول بها بين الوضوء والتيمم فكيف يجعل الخلاف بين الطهارة بالماء والتيمم من غير خلاف وجوابها ظاهر بان يقال من قال بالاول فانما قال بالخلافة بين الماء والتراب بالاصالة كما نبه عليه الشارح فلا ينافى ان يكون قائلها بين الطهارة بالماء والتيمم بالاصالة فيكون الفريقان قائلين بمطلق الخلافة بين الطهارة بالماء والتيمم مع قطع النظر عن كونها بالاصالة اولا هو ما اراده المصنف وجعله الشارح من غير خلاف والله درصاحب التنقيح حيث عبر فيه بمثل ما عبر به



( بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة و ابي يوسف رحمهما الله تعالى ) استدراك من قوله ثم الخلف عندنا مطلق لان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله تعالى ولم تجدوا ماء فدل ان الخليفة بين الماء والتراب كما نص على المحيض في قوله تعالى واللأني يئسن من المحيض الآية علم ان الاشهر خلف عن المحيض لاعتن التبرص ( وعند محمد وزفر رحمهما الله تعالى ) الخلافة ( بين الوضوء والتيمم ) لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند الحجز بقوله فقيموا فكانت الخلافة بينهما لا بين الماء والتراب ( وبيتى عليه ) اى على الاختلاف المذكور ( مسألة امامة التيمم المتوضئين ) فانها تجوز عندها لانه لما كان التراب خلفا عن الماء لم يكن خليفة بين الطهارتين فلم يكن طهارة

فاغسلوا وجوهكم الى قوله فلم تجدوا ماء فقيموا سبق لوجوب الوضوء والانتقال الى التيمم عند عدم الماء فهو ثابت بالعبارة وكل واحد من الوضوء والماء والتراب مدلول عليه باشارته وليس جعل التيمم خلفا عن الوضوء اولى من جعل التراب خلفا عن الماء ولا عكس لعدم المرجح والجواب انه لما كان كذلك كان مجعلا في بيان الخليفة فلقه البيان بقوله عليه السلام الصعيد طهور المسام ما لم يجد الماء عشر سنين رواه ابوداود **قوله** وبيتى عليه اى على الاختلاف المذكور مسألة امامة التيمم بالمتوضئين \* فان من قال بوقوع الخليفة بين الجوهرين قال بها وهو مذهب ابن عباس لان التراب لما كان خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان استعماله عنده مفيدا للطهارة كالماء فوجد شرط الصلاة في حق كل منهما بكامله فجاز بناء احدهما على الآخر كما جاز في الماسخ والغاسل لكون الخلف بدلا عن الرجل في قول الحدث لالكون المسح خلفا عن الغسل فكان المسح على الخلف اصلا كالمسح على الرأس فكان طهارة الماسخ اصلية غير منقولة الى بدل فكذا هذا ومن قال بوقوع الخليفة بين الفعلين لم يقل بها وهو قول على رضى الله عنه لانه لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان صاحب الاصل اقوى وبناء القوى على الضعيف لا يجوز كما لا يجوز لمن ركع ويسجد بناء صلته على صلاة من يوصى بهما وذكر زفر مع محمد خلاف ما ذكر في الاسرار والمبسوط وعامة الكتب من جواز الاقتداء عند زفر فلعل المصنف ظفر برواية عنه كقول محمد يوافق ما ذكره الاسبيجاني في شرح المبسوط لكن المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضئ بالتيمم عند زفر وان وجد المتوضئ الماء فلعل الجواز رواية عنه \* واعلم ان صاحب المختلف جعل التيمم خلفا عن الوضوء عندهما ايضا حيث قال في سياق دالهما والتيمم خلف عن الوضوء وقيام الخلف كقيام الاصل ولو كان الاصل

المصنف فقال وكذا الطهارة والتيمم لكنه خاف هلاق عندنا ثم اشار في الشرح اشارة دقيقة الى انه قصد القدر المشترك لامذهب محمد وزفر بقوله اى اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا آخذا للتيمم من مذهبهما والماء من مذهب ابي حنيفة و ابي يوسف اشارة الى ذلك فافهم



المتيم اضعف من طهارة المتوضئ بل تكون مثلها وعند محمد وزفر رحمهما الله تعالى لما كان التيم خلفا عن الوضوء كان المتيم صاحب خلف فتكون طهارته قائما جاز الاقتداء فهنا كذلك انتهى قيل هذا التقرير اولى لانه لا يلزم من كون التيم خلفا عن الوضوء عدم جواز اقتداء المتوضئ بالتيم لان الشيء اذا كان خلفا عن شيء قائما مقامه ينظر الى وصف الاصل حتى يكون عابلا عمل الاصل وقد علل في الابيضاح لمحمد في هذه المسئلة بان التيم طهارة ضرورية وعلل لهما بانها مطلقة وهو مناف لما قلنا انها مطلقة عند اصحابنا والتحقيق ان هذا البحث له ثلاث موارد في الفقه \* اولها باب التيم في البحث مع الشافعي في جواز الفرائض المقصودة بتيم واحد عندنا له وهو مبنى على ان التيم طهارة مطلقا واولا فقال انها ضرورية ثبت ضرورة اداء المكتوبة فيتقدر بقدرها فاتفق ائمتنا في جوابه على انها مطلقة تعمل عمل الماء ما بقى شرطه \* ثانيها باب الامامة في اقتداء المتوضئ بالتيم فافترقوا فيها فقال محمد هي ضرورية فلا يجوز اقتداء المتوضئ به وقالوا مطلقة فيجوز \* ثالثها باب الرجعة فافترقوا ايضا الا انهم عكسوا كلمهم فقال محمد هي مطلقة وقالوا ضرورية فيرى اى لمحمد وجهان من المناقضة احدهما قوله في باب الامامة انها ضرورية والاخر قوله في باب الرجعة انها مطلقة ولهما وجه من المناقضة وهو قولهما في باب التيم والامامة مطلقة وفي باب الرجعة ضرورية فاجاب بعض المحققين بان في التيم جهة الاطلاق وجهة الضرورة فمضى الاطلاق انه يزيل الحدث مطلقا كالماء الى غاية احد الامرين من وجود الحدث او الماء ومعنى الضرورة ان شرعيته ضرورة اداء المكتوبات عند عدم الماء اكراما لهذا النبي الكريم عليه السلام وامته وهذا لا يفيد بمعنى الاطلاق اذ حاصله بيان سبب شرعيته ولما شرع لبيان الضرورة والحاجة شرع كما شرع استعمال الماء وانما يفيد ضعفه وانحطاطه عن التطهير بالماء اذا علمت هذا فقولهم مع الشافعي انها طهارة مطلقة اى يزيل به الحدث ويستباح به كل ما يستباح بالماء على الوجه الذى يستباح به ليتقى به قصر الصحة على فرض واحد لا ينافي قولهم انها ضرورية لما سمعت فمن قال في موضع انها مطلقة وفي آخر انها ضرورية لم يكن مناقضا اصلا فواجه تخصيص محمد انه رأى وجوب الاحتياط في الموضعين فان الاحتياط في اقتداء المتوضئ بالتيم ان لا يصح ولا يعمل ذلك الا بجهة الضرورة وفي الرجعة الاحتياط في انقطاعها ولا يعمل الا بجهة الاطلاق فاعتبرها وهما لما عكسا الحكم في الموضعين لم يكن من عكس الشيء فهما به وقولهما هذا في الاقتداء احسن من قول محمد وقول محمد في الرجعة احسن



اضعف ( والخلافة لا تثبت الا بالنص ) اى بعبارة ( اودلالته ) اراد انتفاء  
ثبوت الخلافة بالرأى لا الحصر فيهما كما ان الاصل لا يثبت بالرأى بل بالنص  
( وشرطه ) اى شرط كونه خلفا عن الاصل ( عدم الاصل ) للحال ( على  
احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل ) ثم بالجزء عنه يتحول الى الخلف  
( فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا ) اى فلا يكون موجبا  
للخلف لانه لم ينعقد السبب موجبا للاصل حتى ان الخارج من البدن اذا  
لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم ( ويظهر هذا في يمين  
الغموس ) فانه لما لم ينعقد موجبا للاصل وهو البر لم يكن موجبا لما هو خلف  
عنه وهو الكفارة ( والخلف على مس السماء ) فانها لما انعقدت موجبة للبر  
كانت موجبة للخلف وهو الكفارة ( واما القسم الثانى ) من التقسيم المذكور  
فى اول الفصل ( فاربعة الاول السبب ) وهو فى اللغة ما يتوصل به الى المقصود

من قولهما لان الضعف الكائن فى طهارة التيمم لم يظهر قط له اثر فى شئ من  
الاحكام عندنا فعلمنا انه شئ له قوة فى نفسه فيجوز اقتداء المتوضى به ﴿ قوله ﴾  
والخلافة لا تثبت الا بالنص اى بعبارة او دلالة ﴿ او بشارته او اقتضائه الى  
غير ذلك من الادلة السمعية دون الرأى كما ان الاصل لا يثبت الا بذلك ففى  
الحصر على الاول نظر ﴿ قوله ﴾ وشرطه الخ اى لا بد فى ثبوت الخلفية  
من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل وبالجزء عنه ينتقل الى الخلف  
مثلا ارادة الصلاة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة  
ثم لظهور الجزئ ينتقل الحكم الى التيمم ونوقض هذا الاصل بوجوب قضاء  
الصوم على الحائض مع عدم شرعية الاصل فى حقها واجيب بان قضاء الصوم  
على الحائض ثبت بالنص على خلاف القياس والفقه فى ذلك ان اشتراط الطهارة  
عن الحيض فى الصوم بخلاف القياس فصار الاصل محتملا من وجه دون  
وجه فيؤثر اشتراطها فى الاداء دون القضاء ﴿ قوله ﴾ ويظهر هذا اى اثر هذا  
الشرط ﴿ فى يمين الغموس ﴾ وهى ما اذا خلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن  
فى الزمن الماضى ﴿ قوله ﴾ فاربعة الاول السبب والعلة والشرط والعلامة  
والحصر استقرانى وقيل فى وجه الحصر ان ما يتعلق به الحكم لا يخلو اما ان  
يكون مؤثرا فى وجوده او لا الاول العلة والثانى اما ان يكون وسيلة اليه او لا  
فالاول السبب والثانى اما ان يوجد الحكم عنده او لا الاول الشرط والثانى  
العلامة وانما قدم السبب لتقدمه وجودا على هذه الثلاثة ثم العلة لكونها مؤثرة  
فان قلت كان من حق الشرط ان يقدم على العلة لان عملها مشروط بوجوده  
قلت لان العلة هى المؤثرة والمقصود هو التأثير فقدمت لذلك وفيه شئ لانه

( قوله فانها لما انعقدت  
موجبة للبر الخ ) لامكان  
مس السماء فى الجملة الا انه  
معدوم عرفا وعادة  
فانتقل الحكم الى الخلف

( قوله لا الحصر فيهما )  
عطف على انتفاء ثبوت  
الخلافة بالرأى بكلمة لا يعنى  
انه لم يرد الحصر الحقيقى  
فى النص ودلالته لانها  
ثبتت بشارته واقتضائه ايضا  
وانما اراد به الحصر  
الاضافى بالنسبة الى الرأى  
( قوله بل بالنص ) سواء كان  
الثبوت بعبارة او احدى  
اخوانها الثلاث ( قوله )  
فاربعة الاول السبب  
الخ ( قال القاتنى ووجه  
الحصر ان ما يتعلق به  
الحكم اما ان يكون مؤثرا  
فى وجوده او لا الاول  
العلة والثانى اما ان  
يكون وسيلة اليه او لا  
الاول السبب والثانى  
اما ان يكون وجود الحكم  
عنده او لا الاول  
الشرط والثانى العلامة  
وقال غيره الاوجه  
ان يكون الحصر استقرائيا



(قوله اى لا يكون له تأثير في وجود الحكم) لقائل ان يقول المفهوم مما مر من كون الوجوب مضافا الى العلة ان للعلة تأثيرا فيه فاذا لم يعقل في الشيء معنى العلة فالمناسب ان يقال انه لا تأثير له في وجوب الحكم فلم قال الشارح هنا الوجود والثبوت مضافا اليه على وجه التأثير كما ان المراد من كون الوجود مضافا اليه كونه مضافا اليه لا على وجه التأثير كما لو صرح اليه القائل بقوله في تفسير قول صاحب المغنى من غير ان يضاف اليه وجوب الوجود اى لا يكون ثبوته ﴿ ٨٩٩ ﴾ به ولا وجوده عنده فاذا لم يعقل في الشيء معنى العلة فانه لا يكون

الوجوب مضافا اليه بمعنى انه لا يكون له تأثير في الوجود والسرف في ان المراد ما ذكرناه ان وجوب الحكم وتأثير العلة في وجود الحكم متلازمان بحيث قيل باضافة الوجود الى شيء استغنى عن ذكر تأثير ذلك الشيء في وجوده وحيث حكم بتأثير الشيء في الوجود استغنى عنه ذكر الوجوب لان ذكر احدهما متلازمان يعنى عن ذكر الآخر وحيث نفى تأثير الشيء في الوجود استغنى عن نفي اضافة الوجوب اليه كما وقع في دليل الحصر المنقول عن القائلين ان نفي احدهما يعنى عن نفي الآخر فلهذا قال الشارح هنا ماقال واثن سلمنا ان اضافة الوجوب الى شيء يعنى كونه مؤثرا

وفي الشريعة ما صرفه المصنف رحمه الله تعالى ( وهو اقسام سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم ) خرج بهذا القيد العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دالة على طريق الحكم ( من غير ان يضاف اليه وجوب ) خرج به العلة ( ولا وجود ) خرج به الشرط ( ولا يعقل فيه معنى العلة ) اى لا يكون له تأثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة خرج به السبب الذى له شبهة العلة والسبب الذى فيه معنى العلة

على هذا وجب تقديمها على السبب واجيب بان السبب قد يكون مكتملا للعلة وهي صفة له على ما يأتى وهو مقدم وجودا ومع وجود هذا التأثير مقدم عليها وقدم الشرط على العلامة ولم يعكس لنوع تعلق بالحكم ولا يخفى ان تقديم السبب والعلة والشرط والعلامة انما هو باتقسام ما يطلق عليه اسم السبب والعلة والشرط والعلامة لا باعتبار حقيقتها والا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره ولذا ذكر المصنف السبب اولا مطلقا عن قيد الحقيقي عند ذكر الاربعة ثم قيده بالحقيقي حين اراد تعريفه ( قوله خرج بهذا القيد العلامة الخ ) ان قلت قوله ما يكون طريقا لذلك الحكم جنس يدخل تحته السبب الحقيقي والمجازى والعلة والشرط كما ذكره بعض الشراح وذكر الجنس في الحد انما هو لبيان اصل الذات وتعيين جنسه من بين الاجناس لا للاحتراز عن شيء فكيف يحترز به قلت ذلك في التعريف الحقيقي وهذا تعريف لفظي ولا محذور فيه على ان الفقهاء لا يلتفتون الى اصطلاحات اهل المنطق في الحدود وانما ذكروا تعريفات يوقف بها على المراد ولذا تراهم يطلقون الجنس على كل لفظ عام سواء كان منطقيا اولا ( قوله خرج به الشرط ) قال بعض الشارحين احتراز المصنف بقوله ولا وجود عن العلة والشرط وفيه نظر لانه وقع الاحتراز عن العلة بما قبله فوقع الاحتراز عنها ثانيا مستدرك لا فائدة فيه

فيه فان هذا لا ينافى ان يكون مؤثرا في وجوده بل هما متلازمان ايضا فيكون نفي الثاني نفي الاول لكننا لانسلم ذلك والا لكانت اضافة الوجود الى الشيء بمعنى كونه مؤثرا فيه فلا يكون قوله ولا وجود مخرجا للشرط هذا وصرح ما في فتح المجنى يقتضى ان قوله ولا وجود للاحتراز عن العلة والشرط فان وجود الحكم يضاف الى العلة ثبوتهما كما يضاف الى الشرط ثبوتهما عنده ولكنه مع هذا جزم بان قوله من غير ان يضاف اليه وجوب احتراز عن العلة وهذا عجيب منه على انه لو كفى قوله ولا وجود في الاحتراز عن كليهما لا كتفى عن ذكر الوجوب ( قوله خرج به السبب الذى له شبهة العلة والسبب الذى فيه معنى العلة ) اقول اما الثانى فظاهر واما الاول



فإنه وان لم يكن فيه معنى العلة فإنه يعقل فيه معاني العلة في الجملة لئلا من شبهة العلة والمراد بالثاني ما سيذكر  
 المصنف أنه له حكم العلة كسوق الدابة وبالاول ما سيذكر ايضا انه يسمى سببا مجازا كاليمين بالله تعالى وبالطلاق ولى  
 ههنا بحث اذ سيرف الشارح باضافة وجوب الحكم الى الثاني فينبغي ان يكون خارجا بقوله من غير ان يضاف اليه  
 وجوب اى لا بواسطة ولا بغيرها ويكون قوله ولا يعقل فيه معاني العلة مخرجا للسبب الذي له شبهة العلة  
 خاصة وفي شرح المعنى للثاني ان السبب على اربعة اقسام حقيقي ومصار في معنى العلة ومجازى كاليمين بالله تعالى  
 وبالطلاق وماله شبهة العلة كحفر البئر في الطريق وان حفر البئر في الطريق سبب للقتل لانه طريق  
 للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة الثقل والسبب مشية فيه فاما الحفر ﴿٩٠٠﴾ فهو ايجاد شرط للوقوع لكن

له شبهة العلة من حيث  
 ان الحكم يضاف اليه  
 وجودا عنده لاثباته  
 واهذا لم يكن موجبا  
 للكفارة ولا حرمان  
 الارث لان ذلك جزاء  
 المباشر ولم يوجد لكنه  
 تجب الدية عليه لان  
 ذلك بدل المتلف  
 لاجزاء الفعل وقد جعل  
 التلف مضافا الى حفره  
 وجودا عنده بطريق  
 التعمد حتى لو اعترض  
 على فعله ما يمكن اضافة  
 الحكم اليه نحو دفع دافع  
 اياه يكون الضمان على  
 الدافع دون الحافر ولى  
 فيما ذكره نظر اذا جاز  
 ان يكون حفر البئر  
 في الطريق سببا للقتل اذ

(ولكن يتخلل بينه وبين الحكم) اى بين وجود السبب ووجود الحكم  
 (علة لا تضاف الى السبب) اى لا تكون مستفادة منه (كدلالته انسانا) يعنى اذا دل  
 انسان انسانا (ليسرق مال انسان اوليقتله) ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان  
 الدلالة سبب محض وقد تتخلل بينه وبين حصول المقصود ماهو علة غير مضافة  
 الى السبب وهو الفعل الذى يباشره المدلول باختياره فلم يمكن اضافته الى السبب  
 \* فان قلت هذا منقوض بما قالوا اذا سعى انسان الى ظالم في حق آخر بغير حق حتى

﴿قوله ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب﴾ بيان  
 وايضاح لحلوه عن معنى العلة وليس من تمام التعريف وقد جعله بعض الشراح  
 من تمام التعريف وقال المراد من السبب في قوله لا تضاف الى السبب المعنى اللغوي  
 وهو الطريق فلا يلزم الدور ولا تعريف الشيء بنفسه ﴿قوله كدلالته انسانا  
 ليسرق مال انسان اوليقتله الخ﴾ مثال للسبب الحقيقي وكذا اذا حل قيد  
 عبد غيره فابق اوقع باب اصطلب غيره اوقع باب قفص غيره فطار طيره اودفع  
 السكين الى صبي ليسكه فوجأ بها نفسه واخذ صبيا حرا من يد وليه فمات  
 في يده لمرض او قال لصبي اسرق هذه الشجرة او انفض ثمرتها لتأكل انت اولنا كل  
 نحن فصعد فسقط فانه لا ضمان في هذه المسائل كلها لاعتراض العلة على السبب  
 بخلاف ما لو قال للصبي اصعد وانفض الثمرة لاكل انا او قربه الى ارض مسبعة  
 او مهله او حملة ووضع على دابة فسقط وهى واقعة او حين سارت بنفسها فهلك  
 حيث يضمن في ذلك كله لعدم طرو المعونة لسببه فلو ساق الصبي الدابة بنفسه  
 بعد ما حملة عليها فسقط فعطب سقط الضمان لطرو العلة على السبب ﴿قوله  
 اذا سعى انسان الى ظالم الخ﴾ ذكر صدر الاسلام في اصول الفقه اذا سعى انسان

السبب انما هو مشية فيه كما اعترف به واما الحفر المذكور فهو كما اعترف به ايضا ايجاد شرط (الى)  
 الوقوع ومعلوم ان ايجاد شرط الوقوع شرط للقتل يضاف القتل اليه وجودا عنده وكونه طريقا للوقوع كما  
 قال يستلزم ان يكون شرطا الا ان يقال ان السببية التى انبتنا للقتل غير التى انبتنا للحفر المذكور وان هذه هى السببية  
 الثابتة للسبب الذى له شبهة العلة وانها لاتنافى الشرطية الحقيقية وصاحب التقيح لما رأى ان هذا بعينه  
 هو ذلك وان عده من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك ويسمى الثانى سببا  
 حقيقيا ثم قال ومن السبب ماهو سبب مجازا اى مما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذى فيه شبهة العلة



غرمه مالا يجب الضمان على الساعي وبدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله يجب على الدال ضمان الصيد \* قلت ذلك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة فقصدوا زجرهم عن ذلك بتلك الفتوى دون قول المتقدمين ودلالة المحرم جنابة لانه التزم بعقد الاحرام امن الصيد عنه فيكون الدلالة مزيلة الامن عنه فتكون جنابة فيجب الضمان عليه كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا لما التزمه من الحفظ ( فان اضيفت العلة اليه ) هذا هو القسم الثاني اى لو كانت العلة المتخلة بين السبب والحكم مضافة الى السبب ( صار للسبب حكم العلة ) حتى صار الحكم مضافا اليه ( كسوق الدابة وقودها ) فان كل واحد منهما سبب لتلف مايتلف بوطئها حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين المتلف ما هو علة وهو فعل الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق والقود لانهما اكرها الدابة على الذهاب فيكون لهذا السبب حكم العلة لكونه علة العلة في الحقيقة والحكم يضاف الى علة العلة اذا لم يكن العلة صالحة لاضافته اليها وهنا العلة غير صالحة لان فعل الجماء هدر فيكون فعل الدابة مضافا الى السائق والقائد فيكون التلف مضافا اليه فيما يرخع الى بدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليه حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص \* فان قلت اكرها على السير لاعلى الاتلاف وهو انما لزم ضمنا فكان ينبغي ان لا يجب الضمان \* قلت القود والسوق مشروط بالسلامة لاعلى الاطلاق والقصد ليس بشرط في الضمان في حقوق العباد ( واليمين بالله تعالى ) قبل الخث او بالطلاق او بالعناق والمراد من اليمين بالطلاق والعناق تعليقهما بالشيء كقولك ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار

الى السلطان في اخذ مال آخر بغير حق بعض مشايخنا يفتون بان الساعي يضمن وبعضهم قال بان كان السلطان معروفا بالظلم واخذ مال من سعى به اليه يضمن الساعي وان لم يكن معروفا لا يضمن ولكن نحن لانفتى به لانه خلاف اصول اصحابنا رحمهم الله ( قوله ودلالة المحرم جنابة الخ ) اورد بان الاجنبي التزم بالاسلام ان لا يدل السارق على مال آخر وقد تأكد بالدلالة الاثم فلا يضمن واجب بان الالتزام بعقد الاسلام انما هو مع الله فيها وموجب ذلك الاثم وفي الوديعة والاحرام وضع الامن والحفظ قصدا والدلالة تنافيهما ( قوله والمراد من اليمين بالطلاق والعناق الخ ) المراد به الصيغ الدالة على تعليق الطلاق والعناق نحو ان دخلت الدار فانت طالق او فعيده حر بالنسبة الى الجزاء وكذا النذر المعلق بالشرط نحو كان دخلت الدار فقله على كذا فانه قبل وقوع المعلق عليه

( قوله ذلك قول بعض مشايخنا ) نقل القاتني عن الامام صدر الاسلام انه لا يفتى به بل يقال للقاضي ان يغرمه حسما لمادة فساد السعاة والذي عليه صاحب الوقاية وابن كمال باشا انه به يفتى وانه قول محمد وفي التلويح انها مسألة اجتهادية فتوابها بغير قياس استحسانا الغلبة السعاة قال ابن الهمام وينبغي مثله لو غلب غضب المنافع



(قوله مجازا) قال القاتني والحق انه ان اراد بالسبب العلة يكون مجازا كما ذكره وان اراد به السبب المحض فلا نسلم انه مجاز وهو مردود لانا نختار الشق الثاني ونحكم بانه سبب ﴿ ٩٠٢ ﴾ محض مجازا اذ لو كان سببا

فانت حر والمراد بالعليق الذي هو يمين المعلق به وهو قولك انت طالق (تسمى سببا مجازا) هذا هو القسم الثالث لان اليمين شرعت للبر سواء كانت بالله تعالى او بغيره والبر قط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله تعالى ولا للجزاء في اليمين بغير الله لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء سببا لثبوته وطريقا اليه فلما كان اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضى الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا للكفارة والجزاء مجازا باعتبار ما يؤول اليه وهذا عندنا وعند الشافعي جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا وهو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال لاعلة باعتبار تأخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يحز تعليق الطلاق والعنق بالملك لان السبب لا ينقصد في غير محله

اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق والعنق ولزوم التذر لافضائها اليه في الجملة لاسباب حقيقة اذ ربما لا يفضى اليه بان يقع المعلق عليه ثم تسمية هذه الصنع سببا مجازيا انما هو قبل وجود المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فتصير تلك الاسباب عللا حقيقة لتأثيرها في وقوع الاجزئة مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك لان الشرط كان مانعا للعلة عن الانقضاء فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقة بمنزلة الايقاعات المنجزة \* فان قلت لم خص هذا القسم بتسميته مجازا مع ان مافيه معنى العلة سبب مجازي ايضا \* قلت لانه خال عن معنى الافضاء الى الحكم في الحال بخلاف مافيه معنى العلة لما فيه من معنى الافضاء مع زيادة التأثير فكان خروجه عن حقيقة السببية لاشتماله على امر زائد عليها فكان اولى بالتصريح فيه بالمجازية والعلاقة انما تدل على السببية عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المال لا يصير سببا حقيقيا بل علة كما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من حيث ان له نوع افضاء الى الحكم في الجملة ولو بعد حين (قوله لا يجب الكفارة ولا ينزل الجزاء) لف ونشر مرتب والكفارة لليمين والجزاء في المعلق بالشرط \* فان قلت ان الشافعي يمسك بالحديث وهو قوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح قلت لا تمسك له به

محضا حقيقة لكانت اليمين مفضية الى الحنث والمعلق بالشرط مفضيا الى الوقوع وكلاهما ممنوع كما يتضح ذلك من قول الامام ابن الهمام ويقال لفظ السبب مجازا على المعلق من تعلق واعناق ونذر بما لا يريد كونه وعلى اليمين اذ ليست مفضية الى الوقوع والحنث بل مانعة واتما لها نوع افضاء في الجملة ولو بعد حين فهي مجاز واذا صدر شرط المعلق صار علة حقيقة بخلاف السبب في معنى العلة لانه لم يؤثر في المسبب وان اثر في علته فلم ينف حقيقة السببية بوجود التأثير وبما ذكره يظهر ان السبب الذي في معنى العلة ليست بسبب مجازي لبقاء حقيقة السببية فيه وان اثر في علة الحكم لان العبرة في العلة انما هي بالتأثير في الحكم لا في علته فان قلت اذا كان سببا حقيقيا فلم يسمه صاحب التنقيح حقيقيا بل قسم السبب الى مافيه معنى العلة

والى ما ليس كذلك وسمى الثاني بذلك بحسب قات لانه اراد بالحققي المحض واتما المحض الثاني (لان) لا المقابل للمجازي ولذا قال بعد ذلك التقسيم ومن السبب ما هو سبب مجازا على ما علمت انفا (قوله عند وجود الشرط)



( قوله اى من جهة كونه عليه حقيقة الخ ) الصواب طرح من كما لا يخفى

او عند الخئ ( قوله شبهة الحقيقة ) اقول ليس المراد بها ما ذكره الشارح بل شبهة كونه سببا حقيقة للاثم  
قوله ولكن له شبهة الحقيقة ﴿ ٩٠٣ ﴾ ما وقع عنه الاستدراك من قوله يسمى مجازا سببا ويكون

موافقا لما ذكره القاتى

من ان لهذا المجاز عندنا

شبهة كونه سببا حقيقة

من حيث الحكم خلافا

لزفر فان عنده المعلق

بالشرط خال عن تلك

الشبهة بل هو مجاز محض

وليكون مناسباً لتقرير

الشارح عند ذكر ثمرة

الخلاف على ما ستعرف

هذا والذي جزم به

ابن الهمام ان للمعلق

بالشرط المحكوم بكونه

سببا مجازا شبه العلة

الحقيقية عندهم خلافا

لزفر وبنى ما عراه

اليهم على ما قطع من قبل

من ان الشرط المعلق اذا

صدر صار علة حقيقة

ويمكن ان يقال لامنافاة

بين ما ذكره الشارح من

تفسير شبهة الحقيقة وبين

تقريره عند ذكر ثمرة

الخلاف لجواز انه اطلق

السبب على العلة كما اطلق

المصنف اسباب الاحكام

الشرعية على عللها قيل

باب اقسام السنة و يؤيد

ذلك انه عند تقريره مذهب زفر ثبت للمعلق بالشرط احتمال صيرورته سببا في الزمان الاتى وليس ذلك

الاحتمال الا احتمال صيرورته علة فيه عند وجود شرطه

( ولكن له ) اى للمعلق الذى سميته سببا مجازا ( شبهة الحقيقة ) اى جهة

كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفر رحمه الله تعالى هو خال

عن شبهة العلية كما هو خال عن حقيقة العلية ( حتى يبطل التمييز التعليق )

هذا ثمرة الخلاف فعندنا يبطله وعنده لا صورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان

دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلاثا فتزوجت بزواج آخر ودخل بها

لان تعليق الطلاق ليس بطلاق بالاجماع وانما يكون طلاقا عند وجود الشرط

والشرط فى صورة النزاع هو النكاح فيوجد الطلاق عنده لاقبله فلا يكون

الحديث حجة له \* فان قلت ربما تمسك ويقول هذا شخص لا يملك التمييز بالاتفاق

فلا يملك التعليق \* قلت الملازمة ممنوعة فان الرجل اذا قال لامرأته الخائض ان

دخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق سببا مع انه لا يملك تمييز الشئ فى

الخائض وكذا اذا قال لجاريته اذا ولدت ولدا فهو حر مع انه لا يملك تمييز

العتق فى الحال ﴿ قوله ولكن له اى للمعلق الخ ﴾ اختلف الشارحون فى

مرجع هذا الضمير فقال بعضهم المراد به التعليق وهو اختيار صاحب المنتخب

فان الدليلين من الجانبين يصح بالنسبة الى التعليق لا المعلق وهو انت طالق

وقال صاحب الكشف المراد به المعلق كما ذكره الشارح لان احتمال السببية

عند وجود الشرط للمعلق لا للتعليق اذ لا يبقى وجود الشرط حينئذ وهذا

واضح فيكون المراد بالتعليق المعلق وفيه نظر لان فيه تخصيص بعض افراد هذا

المجاز منه بشبهة الحقيقة فلا تخصيص والصحيح ان يرجع الضمير هذا القسم

باسره ليشمل اليمين لا التعليق وحده ولا المعلق وتخصيص فائدة الخلاف

يقتضى الافراد ولا ينافى اجراء القاعدة على عمومها وهو المعلق ﴿ قوله

حتى يبطل التمييز التعليق ﴾ التعليق توقيف الحكم على امره والتمييز ارساله

من غير تأخر اى بعد واصله التجيل يعنى ثمرة الخلاف تظهر فى ان التمييز

بالثلاث هل يبطل التعليق ام لا فعندنا يبطل وعنده لا وانما قيد التمييز بالثلاث

لظهور ثمرة الخلاف لانه لو طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد الزوج فدخلت

الدار تطلق ثلاثا اتفاقا كذا فى الحقائق وغيره وفى الهداية خلاف هذا حيث

قال لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين وتزوجت بزواج آخر



ثم عادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذلا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه والتعلق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فلو وجب قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سبباً في الزمان الآتي لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفي احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو يمين في الحال ومحلها ذمة الخالف فتبقى ببقائها ولا تبطل بالتخيير ولهذا صح تعليق الطلاق والعناق بالملك مع عدم المحل في الحال وعندنا التخيير يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج آخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبر والبر

ودخل بها ثم عادت الى الاول فدخلت الدار طلقت ثلاثاً عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر هي طالق بما بقي قال الشيخ كمال الدين بن الهمام هذه الصورة الاتفاق فيها على وقوع الثلاث اما عند محمد وزفر فلان الواقع واحدة لها ويحتمل الثلاث واما عندهما فالثلاث المعلقة بواسطة ملكة للثنتين بالهدم مع الواحدة الباقية وعلى هذا يحمل ما في الحقائق وغيره فيكون الثلاث واقعة عندهما بالدخول وعند محمد وزفر كمال الثلاث بالدخول وهي الواحدة الباقية وحينئذ لا منافاة بين كلام صاحب الهداية وغيره لكن هذا خلاف الظاهر اذ الظاهر من كلام الحقائق ان الثلاث يقع دفعة بواسطة الدخول اتفاقاً وليس كذلك لما علمت فافهم **(قوله وهو يمين في الحال)** اي المعلق بالشرط يمين في الحال فلا يتوقف صحته على وجود المحل كاليمين بالله ولهذا لو حلف لا يحلف فعلق الطلاق بالشرط يحنث ولو حلف لا يبطل فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث **(قوله)** ولهذا صح تعليق الطلاق والعناق بالملك مع عدم المحل في الحال واذا كان ابتداء التعليق بدون المحل صحيحاً كان بقاءه بدون صحته بالطريق الاولى لان البقاء اسهل من الابتداء ومما يدل على ان زوال الملك لا يبطل التعليق ولو ابانها بطلقة او طلقتين وانقضت عدتها ثم تزوجها فوجد الشرط يقع الطلاق المعلق بالاتفاق فعلم ان اليمين لا يبطل بزوال الملك \* فان قلت لم اشترط الملك او الاضافة اليه في الابتداء دون البقاء مع انه يرجع الى المحلية فالابتداء والبقاء فيه سواء \* قلت ليظهر فائدة اليمين وذلك بقيام الملك او الاضافة اليه حال وجود الشرط فانه حال الاضافة الى الملك يكون الجزاء واقفاً لاحالة وحال قيام الملك يكون غالب الوجود اذ المقصود منها تحقق البر بإيجاب الجزاء في مقابلته فلا بد ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققاً عند فوات البر



لا يحصل غالبا الا بان يكون مضمونا بالجزء على معنى انه يجب الجزاء بترك البر  
ليتحقق معنى الحمل او المنع فلما كان البر مضمونا بالجزء صار للجزء في الحال شبهة  
الثبوت ليكون اليمين مخيفا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة فيكون للغصب حال قيام  
المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح البراء عن القيمة والرهن والكفالة بها  
حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام ( لان قدر  
ما وجد من شبهة لا يبقى الا في محله ) يعني لا بد لشبهة السبب من محل يبقى  
فيه ( كالحقيقة ) يعني كحقيقة السبب ( لا تستغنى عن المحل ) اذ شبهة الشيء  
لا تثبت الا فيما يثبت حقيقته الا يرى ان شبهة البيع لا تثبت في حق الحر لان  
حقيقته لا تثبت فيه ( فاذا فات المحل بطل ) يعني بتجزئ الثلاث قدفات المحل  
فيبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق لان التعليق ثبت بصفة وهي ان تكون للمعلق  
شبهة الثبوت قبل وجود الشرط والشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون  
تلك الصفة ( بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثا ) هذا اشارة الى جواب

ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر فاشترط الملك او الاضافة اليه في  
حال التعليق ليكون الجزاء متحقق الوجود او غالبة عند وجود الشرط بمحكم  
الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بخلاف ما اذا  
لم يكن ملك ولا سبيبة بان قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق لم يصح هذا  
التعليق لعدم الفائدة اذ الجزاء حينئذ لا يكون متحققا ولا غالب الوجود فلا ينعقد  
يمينا لعدم فائدته لانعدام الغرض اليه وهو الحمل على الفعل او المنع عنه لا يقال  
لو قال لامرأته اذا حضت فانت طالق يمين وليس فيه هذه الفائدة والبر لا يحصل  
غالبا لانا نقول العبرة للغالب لا للنادر ( قوله ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما  
صحت هذه الاحكام ) لان البر بر والكفالة لا تصح الا بالعين القائم في الحال  
ولا يصح البراء عن العين فكذلك هنا لما كان البر مضمونا في الحال بالطلاق  
ثبت للتعليق شبهة التطبيق وشبهة الشيء لا يثبت في غير محله كما في الحقيقة لان  
معنى شبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول مانع ويمتنع ذلك في غير المحل فاذا  
فات المحل وهو ملك المتعة بتجزئ الثلاث بعد تعليقها بطل التعليق لبطان  
ما قام به من شبه السبب لفوات محله وهو ملك المتعة القائم حالة التعليق وانما  
لم يبطل بزوال الملك لان طلاقها مادون الثلاث لقيام المحل من وجه بإمكان  
الرجوع اليها هذا ما ذكره الشارحون في الاعتناء بتوجيه هذه المسئلة وهو  
ظاهر لكن ما قالوه من مسئلة البراء عن الضمان مخالف لما ذكره صدر الاسلام  
ابو اليسر الزردوي في مبسوطه في باب الصلح في الغصب فانه يدل على ان البراء



عما قال زفر رحمه الله تعالى ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة  
تعليق الطلاق في المطلقة لثنا بالملك ابتداء بدون المحل فلان يبقى بدونه كان  
اولى لان البقاء اسهل من الابتداء ( لان ذلك الشرط في حكم العلة ) من  
حيث ان النكاح يثبت به مالكية الطلاق ومن حيث ان ملك اليمين في الرقيق  
يثبت به مالكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة للطلاق فيثبت له شبهة العلة  
وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا  
فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل  
التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة ( فصار ) التعليق بشرط هو في حكم العلة  
( معارضا ) اى مانعا ( لهذه الشبهة ) وهى شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية

عن المفسوب حال قيامه لا يصح وصرح بذلك في غضب النوازل وكذا ما قالوه  
من ان الرهن والكفالة لا يحان في العين المفسوبة فيه نظر فانه قد صرح في  
شرح الطحاوى وشرح ابى نصر البغدادي بجواز الرهن والكفالة بالمفسوب  
وذكر في الجامع الكبير ان الكفالة تصح بالافعال المضمونة كما تصح بالاعيان فدل  
ما ذكرنا على ان مجرد الكفالة والرهن لم يدل على الدين لانه كما يصح في الدين يصح  
في العين المفسوبة بنفسها ( قوله ان بقاء التعليق ) قيل فيه شئ لان القاضى اذا فسق  
استحق العزل وتصح تولية الفاسق ابتداء فلم يكن البقاء اسهل من الابتداء  
فتأمل ﴿ قوله لان ذلك الشرط ﴾ اى وهو النكاح الذى تعلق به الطلاق  
في حكم العلة فضلا عن ان يكون خاليا عن حقيقة السببية لان النكاح علة لملك  
الطلاق لانه مستفاد منه فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق وتعليق الحكم  
بحقيقة علة يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لعبدك ان اعتقتك  
فانت حر او قال لامرأته ان طلقك فانت طالق ونوى به العتق او الطلاق  
الذى يوجبه هذا التعليق كان باطلا واعترض بان ملك الطلاق اذا كان يستفاد  
بالنكاح لم يلزم ان يكون النكاح بمنزلة علة العلة مع جواز التخلف عنه بل هو  
علة لملك الطلاق لا للطلاق على ان النكاح اذا كان بمنزلة علة العلة لم يلزم ان  
يكون له شبهة العلة والجواب انا سلمنا ان النكاح علة لملك الطلاق وتخلف  
الحكم عن العلة شرط فيما دون علة العلة ولئن سلمنا انه شرط فيها ايضا  
فلانسلم التخلف ههنا لان صحة التخلف لا يخاف عن النكاح ولكن لا يشتهبه  
على احد ان ملك الطلاق علة صحة التصرف فيه تمييزا او تعليقا كان النكاح  
علة العلة للطلاق وعلة العلة لها حكم العلة بل هى اقرب الى العلة بما له شبهة  
بها الا ترى انهم فسروا الشبهة بما يشبه الثابت وليس بثابت والنكاح يشبه

( قوله بدليل صحة تعليق  
الطلاق ) بان قال ان  
تزوجتك فانت طالق



للمعاق قبل تحقق الشرط (السابقة عليه) اى على الشرط توضيحه ان شبهة التعليق في الحال تقتضى المحلية بمعنى التعليق باعتبار كونه سببا مجازا يقتضى المحلية في الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكونه معلقا بما هو علة ملك يقتضى بطلانه فصارا متعارضين فساقطا فلا يحتاج الى المحل (والايجاب المضاف) كقولك انت طالق غدا (سبب للحال) الا ان حكمه تأخر بواسطة الاضافة يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا تخرج شهود الشهر من ان يكون سببا في حقه مثله في حق المقيم حتى صح الاداء منه (وهو من اقسام العلل) على ما يجيى في اقسامها ان شاء الله تعالى

العلة من حيث ان الطلاق لا يتصور بدونه ولكنه ليس بعلة حقيقة لتوسط امر آخر بينه وبين الطلاق وتخلفه عنه فصح ان يقال له شبهة العلة (قوله توضيحه الخ) اى توضيح هذه المعارضة ان اصل التعليق يوجب ثبوت شبهة وقوع الجزاء المقتضية للمحلية والشبهة تقتضى المحلية والتعليق بشرط في معنى العلية يقتضى عدم ثبوتها لامتناع ثبوت الشيء قبل علة فامتنع ثبوتها بمعارضته فلا يشترط الى المحل لزوال المعنى الموجب له وهو شبهة التعريض وقيل لما تعارض موجبا مطلق التعليق والتعليق بشرط في معنى العلة رجحنا جانب التعليق المقيد على جانب مطلق التعليق لانه من عمل العلة وعميل العلة علة العلة وشبهة العلة ليست بعلة فيكون ترجيح جانب العلة اولى واذا لم يشترط قيام محل الجزاء لزوال موجبه يبقى التعليق مجردا عن الشبهة السابقة علة ومحله ذمة الحائض لانه يمين محضة فيبقى ببقائها هذا ما قالوه في هذا المقام واعترض باننا لانسلم ان التعليق بما يشبه العلة يبطل الايجاب كما في حقيقة العلة فان العلة انما تبطل لحصول وجود الحكم بالعلة وهنسا ليس كذلك وايضا لو بطل الايجاب كيف يتحقق التعليق اذ التعليق انشاء الايجاب على تقدير وجود الشرط فلا حاجة الى التكاليف بل يكفي في الجواب ان يقال ان التعليق هو ايقاع المعلق على تقدير تحقق الشرط والمحل انما يجب وقت اعتبار الايقاع وضرورته مؤثرا وهو وقت تحقق الشرط في التعليق بالملك بخلاف ما بعد الثلاث فان المحل غير ثابت اصلا فيكون الايقاع على تقدير الشرط باطلا وهذا كما يبطل به احتجاج زفر فهو حجة قاطعة في ان التمييز يبطل التعليق فلا حاجة الى التكاليف السابقة واجيب باننا لاندعى ان التعليق بما يشبه العلة يبطل الايجاب بل نقول انه يبطل شبهة الوقوع التي ذكرناها فكان التعليق بطل في حق هذه الشبهة فالتعليق بالشبهة يؤثر في الشبهة بالابطال لا في الحقيقة **قوله** وهو من اقسام العلل وان تأخر حكمه بواسطة الاضافة على ما يجيى تحقيقه فلا



(قوله احتزبه عن الشرط) فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث انه وجد عنده لاجوبه كذا في التحقيق وقال الشيخ اكل الدين قوله يضاف اليه وجوب الحكم يشمل ٩٠٨ ← المحدود وغيره بقوله ابتداء

( وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا ) في اليمين بالطلاق والعتاق ومن هذا عرف ان اقسام السبب ثلاثة سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب في معنى العلة والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي وجه الحصر ان المفضى الى الحكم اما ان يكون في الحال او في المال والثاني هو السبب المجازي والاول اما ان يكون له تأثير اولا فالاول السبب الذي في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي ( والثاني ) اي الثاني من اقسام ما يتعلق به الحكم ( العلة ) وهي مأخوذة من العلل وهو الشربة بعد الشربة وسمى الامر المثبت للحكم في الشرع بها لتكرر الحكم بتكررها وفي الشريعة ما عرفه المصنف ( وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم ) اي شوبه احتز به عن الشرط ( ابتداء ) اي بلا واسطة احتز به عن السبب والعلامة وعللة العلة والتعليقات وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعه كالبيع والنكاح

يكون تسميته سببا بطريق الحقيقة بل بطريق المجاز واعلم ان المعتبر في تعدد هذه الاقسام انما هو اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت بحسب الذات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى تربع القسمة وبعضهم الى تثليثها **قوله** وسبب له شبهة العلة الخ **قوله** مثل بعض الشراح هذا السبب يحفر البئر في الطريق لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة وانما العلة نقل الماشي والماشي سبب محض ولكن النقل امر جلي ليس باختيار الواقع ولا تعدي في المشي لانه مباح فلا يمكن اضافة الحكم اليها فاضيف الى الحفر لما فيه من تعدي العلة من حيث ان العلة لا تعمل الا به وفي اثبات هذا القسم والتثيل له بهذا المثال نظر سيأتي في بحث الشرط ان شاء الله تعالى **قوله** وهي مأخوذة الخ العلة في اللغة عبارة عن معنى يحل بالحمل فتغير به حاله ومنه سمي المرض علة لانه يحلوه يتغير حال البدن من القوة الى الضعف واورد بان الشخص اذا ولد مريضا يسمى عيلا والمرض فيه علة مع انه غير مغير لوصف الصحة واجب بانه يسمى عيلا باعتبار الاصل اذ الاصل في المولود الصحة **قوله** ابتداء **قوله** احتز به عن السبب والعلامة وعللة العلة وسائر التعليقات وقيل احتز بالقيد الاول عن السبب والشرط وعللة العلة وبالتالي عن التعليقات فانها لا تجب لها الحكم ابتداء بل بطريق الانقلاب بل اذا وجد الشرط وقيل قوله يضاف اليه وجوب الحكم جنس شمل الحدود وغيره وقوله ابتداء اخرج عنه السبب والشرط وعللة العلة والعلامة ولكل وجهة لكن صنيع الشارح احسن فتأمل

خرج عنه علة العلة والسبب والشرط والعلامة وعللة اولى لما فسروا الوجوب بالثبوت فتدبر ( قوله والتعليقات الخ ) لا يذهب عليك انها من قبيل الشرط فيخرج بما يخرج به الشرط

(قوله احتزبه عن السبب والعلامة وعللة العلة والتعليقات) اقول كونه محترزا بقيد ابتداء عنها مما لا يخلو عن شيء اذ السبب المراد به المحض والعلامة قد خرجا بقوله ما يضاف اليه وجوب الحكم اما الاول فظاهر واما الثاني فلان العلامة ليست بطريق الى الحكم على ما مر فضلا عن ان يضاف اليها وجوبه وخرج به ايضا المعلقات بالشرط مادام الشرط لم يصدر لانه لو صدر لكانت عللا حقيقية يضاف وجوبه اليها على ما قلنا واما علة العلة وهي السبب الذي فيه معنى العلة فانها

لم تخرج به وانما خرجت بقوله ابتداء لكون وجوبه مضافا اليها كما اعترف به الشارح فيما (و) مضى ولكن بالواسطة وان كانت اضافة وجوبه الى العلة عبارة عن ان يكون مؤثرة في وجوده من غير واسطة فليس قوله ابتداء لاخراج علة العلة بل لتحقيق الماهية فقط لخروج علة العلة من قبيل



( قوله اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تم باوصاف ثلاثة احدها الخ ) فاذا تمت هذه الالوان كانت علة حقيقة واذا لم يوجد فيها بعض هذه الالوان كانت علة مجازا او حقيقة قاصرة على اختيار بعض المشايخ ( قوله ) وهي باعتبار استكمال هذه الالوان الخ الضمير للعلة مطلقا لالامة التامة كما يتبادر لفساد المعنى ( قوله لانها تؤثر فيه كذا

( واوله وهو سبعة اقسام ) منظور فيه لان العلة بالتمرير المذكور لا تتناول كل هذه الاقسام ولا يمكن ان يجعل المقسم ما يطلق عليه اسم العلة لان عود الضمير الى ما عرف بقوله ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء بآباه ( قوله ) ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة ) بهذا القدر اكتفى صاحب التقييح في تفسير العلة اسما لكنه ترك تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة ﴿ ٩٠٩ ﴾ لانه المفهوم من الاطلاق ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق

وغيرهما والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات ( وهو سبعة اقسام ) اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تم باوصاف ثلاثة احدها ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع موضوعا لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في ذلك الحكم ونالها ان تكون علة حكما بان تكون بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير تراخ وهي باعتبار استكمال هذه الالوان وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام الاول ( علة اسما ) اى صورة ( وحكما ومعنى كالبيع المطلق ) فانه موضوع ( للملك ) والمالك مضاف اليه بلا واسطة وعلة معنى لانه مؤثر فيه اذ هو مشروع لاجله وعلة حكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا يترسخ عنه ( وعلة اسما

واعلم ان علل الشرع غير موجبة للاحكام بذاتها بل الموجب هو الله تعالى لكن ايجابه لما كان غيبا عنا نسب الوجوب اليها فصارت موجبة في حق العباد يجعل الشارع اياها كذلك وفي حق صاحب الشرع هي علامة خالصة ( قوله ) والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالقدر والجنس ﴿ قوله ﴾ وهو سبعة اقسام ﴿ تذكير الضمير باعتبار ما يطلق عليه اسم العلة وبهذا سقط ما قيل هذا الاسم ينقسم بالقسمة العقلية الى سبعة اقسام اسقط العلة يعنى ما يطلق عليه ولا يمكن ان يجعل المقسم ما يصدق عليه العلة لان عود الضمير الى المعرف بآباه ثم لان التعريف المذكور لا يتناول الا القسم الاول وهو العلة الحقيقية الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره

من قولنا قتله بالرمي وعتق باسراء وكونها بلا واسطة لا ينافي ثبوت الواطة في الواقع فانه يقال قتله بالرمي مع تحقق الواطة واما تفسير العلة اسما بما يكون موضوعا في الشرع لاصل الحكم ومشروعة له فقد نص في التلويح على انه انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي ( قوله ) وهي باعتبار استكمال هذه الالوان وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام الاول الخ اقول يشير الى ان المنقسم الى هذه الاقسام السبعة انما هو العلة الشرعية الحقيقية باعتبار تمامها بتلك الالوان وعدمها وكون عدم تمامها اما بسقوط واحد منها وهذا ثلاثة اقسام اخرى لكن قوله الاول الخ بعد ذكر تلك السبعة يوهم ان ما ذكره المصنف فهو تلك السبعة بعينها وليس كذلك لاصل له بذكر العلة حكما فقط كما سيعترف به الشارح وانما اخل بها تبعا لفخر الاسلام فانه اهل التصريح بها وبالعلة معنى فقط في هذا المقام اما العلة حكما فلانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهي المسماة بالشروط الذي يشبه العلل واما العلة معنى فلانه عبر عنها بالوصف الذي يشبه العلل والمصنف سلك مسلكه هذا بل سلك مسلكه في ان جعل الاقسام السبعة عبارة عنها حيث ذكره من العلة التي يشبه السبب وغيرها مع انها دخلة في غيرها واما صاحب التقييح فانه لما رأى انها دخلة في الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها عن درجة الاعتبار ثم اوردها العلة حكما فقط ونبه في آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة لتحقق التأثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا



في النسخ والصواب ان يذكر الضمير اى صورة فيه بحث ظاهر ( قوله ولقائل ان يقول الخ ) ويمكن ان يجاب عنه بان اليمين موضوعة للبر لا محالة والكفارة خلف البر فكانت اليمين كأنها موضوعة في الشرع للكفارة

ترتبه عليه فلم يهمل التصريح بشئ مما عمل التصريح به فخر الاسلام ولا ذكر قسمها هو داخل في بقية الاقسام ( قوله ولقائل ان يقول انهم فسروا الخ ) اقول مثل هذا ﴿ ٩١٠ ﴾ الايراد يجري في الايجاب المعلق ايضا

لاحكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط ) فان هذا الايجاب علة اسما لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتطبيق السابق وليس علة حكما اذ الحكم يتأخر عنه الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط واليمين بالله تعالى بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة تضاف اليها فيقال كفارة اليمين كذا في جامع الاسرار \* ولقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسما بانها التي تكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين بالله تعالى ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل بهذا التفسير ( وعلة اسما ومعنى لاحكما كالبيع بشرط الخيار ) فان البيع علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت

لما صرح به الشارح آنفا من ان اليمين شرعت للبر سواء كانت بالله او بغيره والبر فط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله ولللاجراء في اليمين بغير الله فلا وجه للاقتصار على ما ذكر ( قوله وعلة اسما ومعنى لاحكما ) اعلم ان البيع شرط الخيار والبيع الموقوف ليسا بمشاهين للاسباب بخلاف الايجاب المضاف الى المستقبل مثل انت طالق غدا ونصاب الزكاة قبل مضى الحول وعقد الاجارة مطلقا سواء قال في رجب مثلا آجرتك الدار من غرة رمضان او قال آجرتك الدار من هذه الساعة فانها شبيهة بها اذ هي في الايجاب المضاف الى المستقبل ونعني به ماضيف اليه صريحا ولو عقد اجارة اضافة حقيقية وفي عقد الاجارة الذي لم يضاف صريحا اضافة

فخر الاسلام قالوا في هذا المقام يقسم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسام كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرها وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة الشرعية ثلاثة امور الاضافة والتأثير والترتيب فاذا انتفت ترتيبها انتفت العلية اصلا واذا ثبت جملتها حصل القسم الاول وهو العلة الحقيقية وبانتفاء وصف منهن يحصل ثلاثة اقسام وبانتفاء وصفين يحصل ثلاثة اخر فهي اذن سبعة اقسام وانما لم يذكره لان المراد بالوصف الذي هو شبه الاسباب هو العلة معنى لانه جزء العلة وانما لم يتعرض للعلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلة ( قوله ولقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسما بانها التي تكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين بالله ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل ) واجيب بان اليمين وان كانت موضوعة للبر لكنها تصير علة مؤثرة في وجوب الكفارة عند الحنث بطريق الانقلاب وفيه نظر لان هذا انما تمسحى على قاعدة الشافعي كما عرفت اما عندنا فلا لانا قد بينا ان اليمين لا تصير علة للكفارة عند الحنث لانها تعقد للبر وهو مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا تجب الكفارة فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء علة لثبوته لان علة المشروط علة لشرطه وانما علتها الحنث ﴿ قوله كالبيع بشرط الخيار الخ ﴾ وكذا قوله والبيع الموقوف الخ الدليل على ان كل واحد من اليمينين علة لاسباب المانع وهو حق المالك او الخيار

تقديرية وكل من الاضافتين موجب للسمية واما نصاب الزكاة قيل مضى الحول فوجه كونه ( اذا ) شبيهها بها على ما ذكره فخر الاسلام ووجهه صاحب التلويح على توجيه صاحب التوضيح احد امرين اما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصله وهذا يوجب تأكد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبهة بها واما ان لنا شبهة



الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكما او رد المصنف  
 رحمه الله لهذا القسم خمسة امثلة احدها ما ذكر والثاني قوله (والبيع الموقوف)  
 بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك وليس بعلة  
 حكما لتراخي الملك البات الى زمان اجازة المالك (والايجاب المضاف الى وقت)

اذا زال بالاجازة في البيع الموقوف او باسقاط من له الخيار او بمضى المدة في البيع  
 بشرط الخيار يثبت الحكم اى الملك للمشتري مستندا الى وقت العقد حتى  
 يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا ولو كان سببا لم يكن كذلك لان  
 المسبب يثبت مقصودا لامستندا الى وقت وجود السبب فلا يتوهم بتأخر  
 الحكم عنه انه سبب لاعلة لان العلة قد يتأخر عن حكمها لمانع لا يستقيم لانه  
 يؤدي الى القول بتخصيص والمصنف ممن ينكره واجيب بانه انما هو في العلة  
 الحقيقية والبيع بشرط الخيار ليس بعلة حقيقية تختلف الحكم عنها فلا يكون  
 هذا تخصيصا ورد بانه حينئذ يلزم ان لا يتصور التخصيص اصلا مع قيام العلة  
 الحقيقية لان الحكم اذا تخلف عنها لم تكن علة حقيقة فيرتفع الخلاف والامر  
 بخلافه واجيب عن اصل الاشكال بان الخلاف في تخصيص العلة انما هو في  
 الاوصاف المؤثرة في الاحكام لافي العلة التي هي احكام شرعية كالعقود  
 والفسوخ قيل الجواب الحق ان يقال ان الحكم قد يتخلف عن صورة العلة  
 لمانع ولكن لا يسمى ذلك تخصيصا عندنا بل يقال عدم الحكم لعدم العلة للمانع  
 مع وجودها وهذا بحث لفظي كما تقدم بيانه لكن لذلك القائل ان يقول  
 قد فرقت بين الطلاق المعلق بالشرط وبين البيع بشرط الخيار فجعلتم المعلق  
 بالشرط علة وانما يصير علة عند وجود الشرط لان الشرط كان مانعا عن  
 انعقاد العلة فاذا زال انعقدت علة فاما قبل وجود الشرط فهو سبب مجازي  
 كما مر والبيع بشرط الخيار علة في الحال مع تخلف الحكم عنه ثم جعلتم تخلف  
 الحكم دليل عدم العلة لعدم تمامها بوجود المانع وهذا يترى تناقضا ولم لا يجعل  
 البيع بشرط الخيار من قبيل المعلق بالشرط سببا فتنبه لذلك (قوله فلانه علة  
 اسما) لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتأثيره في ذلك الحكم لكنه  
 يشبه الاسباب من حيث ان الاضافة التقديرية توجب شبهة السببية فالاضافة  
 الحقيقية اولى فلهذا يثبت الحكم في الوقت المضاف اليه مقتصرًا لا مستندا الى  
 اولى الايجاب \* فان قلت لما كان علة يشبه السبب وجب ان يجعل من القسم  
 الرابع دون الثالث \* قلت انما جعله من هذا القسم اتباعا لشمس الائمة السرخسي  
 فانه قال قد جعل بعض مشايخنا الايجاب المضاف الى وقت من القسم الرابع

العلة فيه وهذا يوجب  
 شبهة السببية فيه واعلم  
 ان ظاهر كلام التوضيح  
 يدل على ان كون الاجارة  
 متضمنة لاضافة الحكم  
 الى المستقبل انما يكون  
 اذا صرح بذلك حتى لو  
 قال آجرتك الدار من  
 هذه الساعة يثبت الحكم  
 في الحال ولم يكن فيه اضافة  
 الى المستقبل ويلزم ان  
 يشبه الاسباب والذي  
 ذهب اليه المحققون هو  
 ان في الاجارة معنى الاضافة  
 الى وقت وجود المنفعة  
 سواء صرح بذلك اولا  
 قال في التلويح وتحقيقه  
 ان الاجارة وان صحت  
 في الحال باقامة العين مقام  
 المنفعة الا انها في حق ملك  
 المنفعة مضافة الى زمان  
 وجود المنفعة كأنها تنعقد  
 حين وجود المنفعة ليقترن  
 الانعقاد بالاستيفاء هذا  
 معنى قولهم الاجارة عقود  
 متفرقة متحد انعقادها  
 بحسب ما يحدث من المنفعة



كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لاحكاما لتأخره الى زمان ماضيف اليه ( ونصاب الزكاة قبيل مضي الحول ) فانه علة اسما لانه وضع لوجوب الزكاة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكاة لان الغنى يوجب الاحسان الى الفقراء والغنى يحصل بالنصاب لاحكاما لتأخر وجوب الاداء الى حولان الحول ( وعقد الاجارة ) هذا هو المثال الخامس فانه علة

لكن الاصح عندي انه من القسم الثالث فانه علة اسما ومعنى لاحكاما ولهذا قلنا انه لو نذر ان يتصدق بدرهم غدا فتصدق به قبل مجيء الغد وقع عن المندور خلافا لزفر ولو كان من القسم الرابع لتأخر حكم جوازه عن المندور الى مجيء الغد وكذلك اذا اوجب على نفسه صوما أو صلاة في وقت يجوز تجيله قبل مجيء ذلك الوقت عند ابى حنيفة وابى يوسف خلافا لمحمد وزفر لوجود العلة اسما ومعنى لايقال رد على هذا عدم صحة تجيل الصلاة على وقتها والصوم على وقته مع ان ايجاب الله تعالى ازالى سابق غير مضاف الى وقت لانا نقول لانسلم ان الايجاب قبل دخول الوقت حاصل لانه لم يدخل الوقت لانعام الايجاب السابق لان الوقت لا يصلح موجبا اذ الموجب هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا جعل الاوقات اسبابا تيسيرا على العباد اما ايجاب العبد فانه معلوم قبل الوقت واعترض بان الطلاق المضاف او العتق قبل الوقت المضاف اليه يقع ابتداء ولا يكون المراد من الواقع ماهو المضاف واجيب باننا لانسلم انه لا يصح وهذا لانه بعدما اضاف الطلاق او العتاق الى وقت لوقال او قمت ذلك الطلاق المضاف او العتق المضاف هل يصح ام لا فان قلت لا فقد عانت فقهمك وان قلت نعم فقد افسدت قولك ووقعت فيما ابيت وفيه نظر اذ لا شك انه اذا قال عجت الطلاق المضاف ان الطلاق يقع لكن هل هو ذلك الطلاق المضاف ام غيره حتى اذا جاء الغد تطلق ايضا لوجود المضاف اليه ليس في الجواب مايدل عليه والظاهر وقوع الطلاق ايضا في الغد وهذا لان كلامه وقع مستقيما مضافا وبعدم اصح مضافا الى الغد لا يكون تعيينه مجزا فيقع تطليقة اخرى بمجيء الغد **قوله** ونصاب الزكاة الخ قد يقال لم لا يجوز ان يكون النصاب علة العلة وذلك لابتدائي مشابته بالاسباب بل يوجبها واجيب عنه بانه على هذا التقدير لم يكن مما يترأخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لاحكاما على ماهو المقصود وفيه نظر لانه ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط امتداد ولما كان شبهة العلة في النصاب اصلا صح الاداء قبل تمام الحول خلافا لمالك رحمه الله لوقوع الاداء بعد وجود اصل العلة لكن

( قوله ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكاة الى قوله الى حولان الحول ) اقول قد افاد فيما مر ان كون العلة علة معنى بتأثيرها في الحكم وكونها علة حكما بعدم تأخره عنها فلا بد ان يكون الحكم المدين ههنا تأثير النصاب فيه وتأخره عن النصاب اسرا واحدا لكنه جعله اثنين احدهما نفس وجوب الزكاة والآخر وجوب ادائها فلا بد لعبارته من توجيه فنقول يطلق الزكاة على نفس المال المؤدى وعلى ادائه بحيث قيل انه مؤثر في وجوب الزكاة متراخيا الى حولان الجول اريد ادائه وحيث قيل ان وجوب ادائها متأخر عنه الى حولانه اريد نفس المال المؤدى وانما اعتبرنا حكم النصاب في هذا المقام وهو وجوب الاداء لانفس الوجوب لانه بالنظر اليه وان كان علة معنى لكنه علة حكما ايضا لعدم تأخر نفس الوجوب عنه والتمثيل به انما هو على تقدير كونه علة معنى

لاحكاما فلا بد على هذا التقدير من اعتبار حكمه وجوب الاداء لانفس الوجوب



( قوله ولهذا صح تعجيل ٩١٣ الاجرة ) اعلم ان عقد الاجارة لكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل

الاجرة قبل الوجوب  
كاصح اداء الزكاة قبل الحول  
لوجود العلة اسما ومعنى قاله  
القائى ثم قال ولكن لا

لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه وايضا  
صح تعجيل الاجرة لاحكامها لان حكمه ملك المنافع التي توجد في مدة الاجارة  
وهي معدومة والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون علة حكما

لا يكون المؤدى زكاة في الحال خلافا للشافعي نظرا الى مشابهة السبب لعدم  
وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل صار المؤدى زكاة لاستناد  
الوصف الى اول الحول وهذا كما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف  
يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء فان تم الحول  
والنصاب غير كامل كان المؤدى تطوعا فان اداءه الى الفقير لم يكن له ولاية  
الاسترداد منه بحال لان القرية قد تمت وان لم يتم زكاة فان كان قد دفعه الى  
الامام كان له ان يسترده اذا كان قائما في يده فان قيل قد ذكر في التجنيس  
ومختصر الكرخي والاجناس اذا عجل الزكاة الى فقير فصار غنيا قبل الحول  
او ارتد والعياذ بالله تعالى ثم تم الحول والنصاب كامل جاز المؤدى عن الزكاة  
فلو صار المؤدى زكاة بعد الحول لشرطت اهلية المصرف عنده كما شرط كمال  
النصاب قلنا قد ظهر مما ذكرنا ان المؤدى انما يصير زكاة عند تمام الحول من  
حين الاداء الا مقتصرنا عليه فيشترط اهلية المصرف عند الاداء الا عند

تمام الحول فكان استغناؤه وارتداده قبل الحول وبعده سواء ( قوله  
فلا يكون علة حكما ) لكنه يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة الى وقت  
وجود المنفعة وذلك لان العقد وان صح في الحال باضافته الى العين لكنه في حق  
ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كأنه يتعقد وقت وجود المنفعة  
ليقرن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قول مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة  
تجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك يقتصر الملك في الاجارة على  
حال استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولا يستند الى وقت العقد  
لان اقامة العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب لافي حق ملك المنفعة بل العقد  
في حقها بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد واذا تحقق فيه معنى الاضافة لما قلنا  
ثبت فيه شبهة السبب لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد يوجب عدم العلية  
في الحال لكن ما وجد من الايجاب والقبول مفض الى الحكم بواسطة انعقاده  
عند وجود المنفعة فكان له شبهة بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع  
بشرط الخيار فان انعقادها يثبت في الحال لقيام المعقود عليه حال العقد فلم يمتنع  
فيهما الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاستند الحكم فيهما

يكون المؤدى زكاة في الحال  
خلافا للشافعي رحمه الله لعدم  
وصف العلة فلواتم الحول  
ونصابه كامل جاز المؤدى  
عن الزكاة باعتبار ان الاداء  
وجد بعد وجود العلة  
فاذا تم الحول ونصابه  
غير كامل كان المؤدى  
تطوعا حتى لو كان قائما  
في يد الامام له ان يسترده  
بخلاف ما اذا دفع الى  
الفقير لانها تمت قرينة  
وان لم تتم زكاة هذا كلامه  
وفي التوضيح في الفصل  
المذكور فيه مفهوم  
المخالفة ان التعجيل بعد  
وجود السبب قبل  
وجوب الاداء صحيح  
بالاتفاق كتعجيل الزكاة  
قبل الحول اذا وجد  
السبب وهو النصاب وما  
ذكره من المثال فنفق  
عليه بين ائمتنا وعن مالك  
انه جعل النما بالحول بمنزلة  
الوصف الاخير من علة  
ذات وصفين فهو لا يجوز  
تعجيلها قبل الحول اصلا

( قوله والمعدوم لا يصلح (٥٨) (شرح المنار) ان يكون محلا للملك فلا يكون علة حكما ) لكون الحكم  
وهو ملك المنفعة غير مقارن للعقد لانعدام المنفعة عنده وبالجملة فهو مؤثر في ملك المنفعة متراخيا عن العقد



(وعلة) يعنى الرابع علة ( فى حيز الاسباب ) اى فى مكانها والمراد به مشابهتها لها ( لها شبه بالاسباب ) تفسيره ( كسراء القريب ) فانه علة للملك والملك فى القريب علة للعق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فن حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان الشراء سببا ومن حيث ان الوساطة من احكامه وكان العتق مع علته وهى الملك مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب ( ومرض الموت ) وهو علة اسما للحجر المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث لاضافة الحكم اليه يقال انه محجور عن التصرف الفلانى لكونه فى مرض الموت ومعنى لانه مؤثر فى الحجر وليس بعلة حكما لتراخى حكمه الى اتصاله بالموت لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا اتصل الموت به يثبت الحجر مستندا ولكنه يشبه

الى زمان الايجاب ﴿ قوله ﴾ علة فى حيز الاسباب ﴿ هذا القسم يسمى بعلة العلة وهو ان علة الحكم مضافة الى علة اخرى والحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية ﴿ قوله ﴾ كسراء القريب الخ ﴿ اعلم ان العلة فيما تقدم تشبه الاسباب من جهة تراخى الحكم ومن جهة تخلل الوساطة بخلاف شراء القريب فانه لا يتحقق فيه التراخى فيشبه بالاسباب من جهة تخلل الوساطة لا غير ولهذا لم يصرح فخر الاسلام بانه علة اسما ومعنى لاحكاما كما صرح بذلك فى غيره وتبعه المصنف فى ذلك وذهب بعضهم الى ان الظاهر ان شراء القريب ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى لاحكاما لوجود الاضافة والتأثير والمقارنة فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لاحكاما وبين العلة التى تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقها معا فى الامثلة السابقة وصدق الاول فقط فى البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار وصدق الثانى فقط فى مثل شراء القريب ( قوله لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض ) حتى لو وهب المريض جميع ماله من انسان وسله اليه ملكه فى الحال لان العلة لم تتم بوصفها فاذا اتصل بها الموت تمت العلة واستند الحكم الى اول وجوده حتى يبطل وصيته بما زاد على الثلث واذا برئ نفذت تصرفاته لعدم تمام العلة وهذا التشبه بالعلة اتم من تشبه النصاب بها لان ما تراخى اليه الحكم هنا وهو الموت حادث بالمرض فكان المرض بمثابة علة العلة وما تراخى اليه الحكم هناك وهو التما غير حادث به لما مر \* فان قلت ما معنى قولهم هذا الحكم ثبت بطريق الاستناد وهذا ثبت بطريق التبيين وما الفرق بينهما \* قلت الثبوت بالاستناد ان لا يكون الحكم ثابتا حقيقة وشرعا ثم ثبت ويرجع الى اول السبب والثبوت بطريق التبيين ان يكون الحكم ثابتا حقيقة مع السبب ولكنه خفى فيظهر بعد زمانه انه كان كذلك الا ترى



( قوله وعلة العلة مع حكمها مضافة الى علة الحكم ) فيه ما فيه والصواب ان يقال والعلة مع حكمها مضاف الى علة العلة ( قوله فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية ) كما اذا رجع الشهود

( قوله وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه ) ظاهره يقتضي ان معنى العلية ومعنى السببية على السواء ليس احدهما اصلا بالنسبة الى الآخر فيما قيل فيه سبب في معنى العلة او علة في معنى السبب والمفهوم من المعنى وشرحه للقائي اصالة السببية في سبب يكون في معنى العلة واصالة العلية في عكسه بناء على تغيرها عنده وان الاول سبب اضيفت العلة المتخللة اليه من اجل عدم صلاحيتها لاضافة الحكم اليها والثاني ما يوجد ركن العلة ويتراخي عنه وصفه ﴿ ٩١٥ ﴾ فيتراخي الحكم الى وجوده فاذا وجد الوصف اتصل بالاصل

مع حكمه فكان بمعنى العلة من حيث انه الموجب للحكم يشبه السبب من حيث انه لم يوجب الحكم للحال ما لم يوجد وصفه كالنصاب في اول الحول بخلاف الايجاب المضاف وعقد الاجارة فعلى هذا يكون السبب الذي في معنى العلة وعكسه عنده من قبيل المعارضة التي فيها معنى المناقضة فانه قدمت فيه المعارضة لاصالتها على ما عرفت ( قوله اعلم ان هذا القسم الخ ) اقول لاختفاً في ان من هذا القسم الذي جعله المصنف رابعا ما هو علة اسما ومعنى لاحكاما كمرض الموت واما ان منه ما هو علة معنى

الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به ( والتزكية عند ابي حنيفة ) يعني تعديل الشهود عند ابي حنيفة رحمه الله علة للحكم الثابت بالشهادة وشيئة بالسبب اما انها علة فلانها في معنى علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب الرجم فكانت التزكية علة العلة وعلة العلة مع حكمها مضافة الى علة الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده ولا يضمنون عندها لانهم اثنوا على الشهود خيرا وكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن واما انها شيئة بالسبب فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة الشهود ( وكذا ) اي كما ذكر من الامثلة ( كل ما هو علة العلة ) فانها علة تشبه الاسباب وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة هناك دون الصفة فهنا يضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة تضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبهها بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه اورده الشيخ في الموضوعين متابعا لفخر الاسلام فانه اورده في باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين اعلم ان هذا القسم الرابع اما عائد الى العلة اسما ومعنى لاحكاما كمرض واما

ان حكم الاستناد يظهر في القائم دون الغائب حتى لو ولدت المبيعة في ايام الحيار ومات الولد ثم سقط الحيار لا يظهر حكم الاستناد في حق الهالك حتى لا ينقص بهلاكه شيء من الثمن بخلاف التبيين ( قوله اعلم ان هذا القسم اما عائد الخ ) حاصله انما جعل هذا قسما برأسه وان صدق بالعلة اسما ومعنى

فتقط كسراه القريب فلا اذا التحقيق على ما في التلويح ان هذه الامثلة الثلاثة الذي ذكرها المصنف مع اشتراكها في كونها عللا لها شبه بالاسباب فهي من قبيل ما كان علة اسما ومعنى لاحكاما الاشراف القريب وذلك انه ذكر ثم ان العلة في جميع ذلك يشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تحلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شراء القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فشبهه بالاسباب من جهة تحلل الواسطة لا غير ولهذا لم يصرح فخر الاسلام فيه بانه علة اسما ومعنى لاحكاما كما صرح بذلك في غيره قال وذبح المصنف يعني به صاحب التنقيح الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى واحكاما لوجود الاضافة والتأثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به ثم قال بعد ذلك فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى



(قوله لكن لما امكن وجوده بدون كل واحد منهما) الظاهر انه لا يريد به الوجود في الخارج بل في الاعتبار  
كما يدل عليه قوله فيما سيحى ولكن المصنف لشبهه بالاسباب جعله قسما آخر فتدبر

لاحكما وبين العلة التي يشبه الاسباب عموم من وجه لعدم ﴿٩١٦﴾ صدقهما معا في مرض الموت والتركية

الى العلة معنى لاحكما ولا اسما كالتركية وما يشبهها في كونها علة العلة مثل شراء  
القريب وغيره فيكون الاقسام ستة لكن لما امكن وجوده بدون كل واحد منهما  
وكذا امكن وجود كل واحد منهما بدون جعله قسما آخر (ووصف له شبهة  
العلل) اى الحامس وصف لا يكون علة حقيقية ولا سببا حقيقيا ولكن يكون له  
شبهة العلل (كأحد وصفى العلة) التي هي ذات وصفين فان كل واحد من  
وصفها له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما قبل الاخر لا يكون سببا محضا لانه

لاحكما كالمرض وبالعلة معنى لاحكما ولا اسما كالتركية لامكان وجوده بدونها  
فهو اعم منهما لكن من الاول من وجه لما بينا ومن الثاني مطلقا اذ كل علة  
معنى فقط تشبه الاسباب ولا عكس بالمعنى اللغوي اى ليس كل علة تشبه  
الاسباب علة معنى فقط لوجود الاولى بدون الثانية في العلة اسما ومعنى  
لاحكما فمن ثمة عرفت ان قول الشارع رحمه الله لما امكن وجوده بدون كل  
واحد منهما وكذا امكن وجود كل واحد منهما بدون ليس بظاهر لانه يشير  
الى ان بينه وبين كل منهما عموم من وجه وليس كذلك لما علمت وايضا  
قوله مثل شراء القريب فيه نظر فان ظاهره لانه علة معنى لا اسما ولاحكما  
وليس كذلك لما ذكرناه قريبا من ان في حق الاسلام اورد العلة اسما ومعنى  
لاحكما عدة امثلة منها شراء القريب ولم يصرح فيه بذلك وصرح ايضا بانه  
علة تشبه الاسباب لقوة شبه بها فكانه قرب من العلة اسما ومعنى وحكما  
ومن ثمة جعله بعضهم من هذا القسم \* ولقائل ان يقون لانسلم ان التركية ايضا  
علة معنى فقط بل عددها بعضهم من امثلة العلة اسما ومعنى لوجود الاضافة  
والتأثير لاحكما لتحقق التراخي على ان علة العلة تكون علة اسما لاحتمال التركية  
من هذا القبيل لما مر فكيف لا تكون علة اسما وقد يجاب بانه يجب فيها علة اسما  
ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به السرخسي وغيره والتركية لم توضع  
للقتل كما ان الشهادة لم توضع له ولذا قلنا انها كلمة العلة لا علة العلة حقيقة  
كما بيناه واما من جعلها علة اسما فيالنظر الى مجرد اضافة الحكم اليها ولكن  
التحقيق ما قلناه ﴿قوله ووصف له شبهة العلل﴾ هذا هو العلة معنى لوجود التأثير بجزء  
العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولاحكما لعدم الترتيب عليه ﴿قوله كأحد وصفى  
العلة﴾ المركبة من جزئين مرتين او غير مرتين ويكون المراد الاول منهما

عند ابن حنيفة رضى الله  
عنه وما شا كما هما  
نما يتحقق تراخي الحكم  
وتخلل الوسطة المذكورة  
معا وصدق الاول فقط  
في البيع الموقوف وصدق  
الثاني فقط في مثل شراء  
القريب وقد بان لك بما  
قررناه وبما نفلناه عنه  
ان هذا القسم الذى جعله  
المصنف رابعا تأد عند  
صاحب التنقيح الى العلة  
اسما ومعنى وحكما والعلة  
اسما ومعنى لاحكما جميعا  
بناء على ان الظاهر ان  
شراء القريب من القبيل  
الاول (قوله لكن لما امكن  
وجوده الخ) اقول  
نعم يمكن وجود هذه  
العلة التي هي القسم الرابع  
بدون هاتين العلتين في  
شراء القريب على قول  
صاحب التنقيح ان الظاهر  
انه من قبيل العلة اسما  
ومبنى وحكما جميعا لكنه  
لا يمكن وجودها بدونها  
على زعم الشارح لكونها  
عنده مقسما لهما والقسم

لا يوجد بدون مقسمة (قوله كأحد وصفى العلة التي هي ذات وصفين) اراد ما كانت ذات وصفين (فان)  
غير مرتبتين كالقدر والجنس واما المترتان فالاول منهما من قبيل ما نحن فيه والاخر من قبيل ما يليه  
ثم ما نحن فيه هو العلة معنى لوجود التأثير بجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولاحكما لعدم الترتيب عليه



ليس بطريق موضوع ثبوت الحكم بل هو مؤثر في اثبات الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التأثير لكان الاخر وحده هو الالة ولم تكن العلة ذات وصفين والتقدير بخلافه فلا يكون سببا محضا بل يكون له شبهة الالة ولم يكن علة ايضا لان الالة هي المجموع لاهو وحده ولهذا جعلنا الجنس او القدر علة محرمة للنسبة لان في النسبة شبهة الفضل فان للتقدمية على النسبة واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت به شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة (وعلة معنى وحكما لا اسما كما خر وصفي العلة) فان الوصف الذي يوجد آخرها علة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما لان الحكم يوجد عنده لا اسما لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع فلا يكون احدهما علة حقيقية وانما اضيف الحكم الى الوصف الاخر دون الاول لانه يرجح على الاول في التأثير لوجود الحكم عنده كما لو قال لامرأته ان دخلت هاتين الدارين فانت طالق فان وجد دخولهما

فان العلة لما كانت مجموع العلة الجزئيين لم يكن احدهما علة ولكن يشبه العلة لوجود ركن العلة به وتأثيره في الحكم ولا سببا لعدم وجود معنى السببية فيه اذ الوجوب مضاف اليه ومعنى الالة معقول فيه ولا واسطة بينه وبين الحكم وفيه نظر اذ لا تأثير لجزء العلة في جزء المعلول وانما المؤثر هو مجموع الالة في مجموع المعلول والظاهر ما قاله الامام السرخسي من انه سبب محض لان احد الجزئين طريق مفض الى المقصود ولا تأثير له مالم ينضم الجزء الاخر اليه ويمكن ان يجاب بانه ان لم يكن له تأثير في الجزء ولكن له دخل في تأثير الكل والا لكان الاخير وحده هو الالة ولم يكن العلة ذات جزئيين والمفروض خلافه (قوله واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت به شبهة العلة الخ) ولقائل ان يقول لان سلم ان حرمة النسبة انما يثبت بشبهة العلة باحد وصفي علة الربا لان له شبهة العلة بل لكونه علة تامة كرها النسبة كما دل عليه الحديث والا يلزم توزيع الحكم على اجزاء العلة (قوله كما خر وصفي العلة) يعني المركبة من وصفين مرتبين في الوجود بةلة ذات الوصفين (قوله كما لو قال لامرأته الخ) قد مثل الشراح لذلك قسما بالقراءة والملك بالنسبة الى عتق القريب وفيه نظر اذ لا نسلم ان الملك علة معنى وحكما لا اسما لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شائع في عبارة القوم على ان الجزء الاول انما يصير موجبا بالاخر ثم الحكم يجب بالكل فيكون الجزء الاخر كلمة الالة وقد علمت ان علة الالة تكون علة اسما وقد يجاب بانه يجب في العلة اسما ان تكون موضوعا للحكم كما ينسأ والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب \* واعلم ان اضافة

والقول بانه وصف يشبه العلة هو ما ذهب اليه الفخر الاسلام لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر قال في التلويح وهذا يخالف ما تقر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول وهو عند الامام السرخسي سبب لان احد الجزئين طريق يفضى الى المقصود ولا تأثير له مالم ينضم اليه الجزء الآخر



في الملك تطلق وان وجدا في غيره لا تطلق ولو وجد الاول في الملك والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقا ولو وجد الاول في غير الملك والثاني في الملك تطلق عند علمائنا خلافا لزرغر رحمه الله فمفسده لا تطلق في الصورة الاخيرة كما في الثانية والثالثة (وعلة اسما وحكما لامعنى) هذا هو القسم السابع (كالسفر والنوم للترخص والحديث) فان السفر علة للترخص اسما لانها تضاف اليه في الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لامعنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة لانها هي المؤثرة في اثبات الرخصة والنوم المخصوص بالحديث بالنسبة الى الحديث فانه علة للحديث اسما لان الحديث يضاف اليه وحكما لانه يثبت عنده وليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص سببا ظاهرا لخروج النجس اقيم مقامه ودار الحكم علة معه اعلم ان هذه الاقسام التي ذكرها المصنف هي ستة اقسام من الاقسام السبعة التي خرجت من التقسيم على الوجه الذي ذكرنا لان القسم الرابع وهو ما عبر عنه بقوله علة في حيز الاسباب علة اما الى العلة اسما ومعنى لاحكما واما الى العلة معنى لاحكما ولا اسما ولكن المصنف لشبهه بالاسباب جعله قسما آخر كما ذكرنا والقسم الخامس الذي عبر عنه بقوله ووصف له شبهة العلة هو علة معنى لاحكما ولا اسما وبقي من تلك الاقسام قسم آخر لم يذكره المصنف وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر

سبب لاسترخاء المفاصل وهو دليل الخروج (قوله وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة) فيقوم لذلك مقام العلة ثم ان هذا القسم سيذكره المصنف في الشرط لانه لما كان شرطه حكم العلة جاز ايراده في كل من الموضوعين (قوله مثل حفر البئر) في الطريق فانه شرط في معنى العلة لتلف ما يتلف بالسقوط كما سيحكي ومعنى السلامة عن معارضة العلة فيه ان التلف يضاف الى الشرط ولم يقتصر على

(قوله وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر) اقول سيأتي ان حفر البئر شرط في حكم العلة لقيامه مقامها في اضافة الحكم اليه بناء على عدم صلاحية العلة لاضافته اليها فيكون مراده بالشرط الذي سلم عن معارضة العلة ما سلم من معارضة العلة تصالح لان يضاف الحكم اليها وان كان ثمة علة ليست بهذه المثابة كحفر البئر الذي هو شرط لتلف ما يسقط فيه فانه شرط وانثقل

الحكم الى آخر الوصفين وجودا اختيار فخر الاسلام والقاضي ابى زيد وشمس الأئمة المرخسى وذهب بعض اصحابنا الى ان الحكم يضاف اليهما لان العلة هي المجموع فاذا اضيفا الى آخر الوصفين يلزم اضافة الحكم الى بعض العلة وبعض العلة ليس بعلة فيلزم اضافة الحكم الى ما ليس بعلة وهو فاسد واجابوا عن مسألة شراء القريب بانه انما صار اعتاقا بالنص لا باعتبار اضافة الحكم الى آخر الوصفين وعن مسألة المعلق بالشرط بان اليمين انما يصير تطليقا عند تمام الشرط ولا بد ان يكون الجزاء مملوكا للخالف عند انتقاص اليمين فاذا وجد آخر الوصفين في غير الملك فالجزء غير مملوك واذا وجد في الملك فهو مملوك (قوله لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة) لكن لما كانت المشقة باطنية تتفاوت بتفاوت احوال الناس فيها ولا يمكن الوقوف على حقيقتها اقيم السبب الظاهري وهو السفر مقامها تيسيرا على العباد حتى تثبت الترخص بنفس السفر (قوله كالشرط الذي سلم الخ) او كدخول الدار فيها اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فانه

علة لكنها لا تصالح لان يضاف الحكم اليها فكان ذلك الشرط سالما عن معارضة علة تكون بتلك (يتصل)



العلة لان ما اعترض على ٩١٩ الشرط من سقوط هناك حصل لاعن اختيار حيث لم يكن طاماً بعمق

ذلك المكان فلم يصلح لقطع  
الحكم عن الشرط و اضافته  
اليه ( قوله قيد بالحقيقية  
لان العلة العقلية الخ )  
فيه ان الاحتراز بالحقيقية  
عن العقلية غير صحيح  
على ان مذهب المصنف  
هو ان العلة عقلية كانت  
او شرعية يجب بمقارنتها  
مع المعلول فالاحتراز  
عن العلة العقلية يكون  
على خلاف مراده ( قوله  
حركة الاصبع مع الخاتم )  
فان حركة الاصبع يقارن  
حركته ( قوله وذهب  
بعض الى وجوب تقدمها )  
الصواب الى جواز تقدمها  
كما قال اولاً اذ لم ينقل عن  
احد القول بوجوب  
التقدم

فتصير الاقسام ثمانية ( وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم ) قيد بالحقيقية  
لان العلة العقلية مقارنة مع معلولها زماناً اتفاقاً كحركة الاصبع مع الخاتم و اختلفوا  
في جواز تقدم العلة الحقيقية الشرعية على معلولها زماناً فذهب المحققون الى  
وجوب مقارنتها مع المعلول وهو مختار المصنف و اليه اشار بقوله ( بل الواجب  
اقتنائهما معا كالاستطاعة مع الفعل ) وذهب بعض الى وجوب تقدمها بحسب  
الزمان لان العلة الشرعية موصوفة بالبقاء و لها حكم الجواهر و لهذا يفسخ  
العقود الشرعية بعد مدة فلا بد ان يثبت الحكم عقيب العلة ضرورة بخلاف  
الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين قلنا ان الفسخ ورد على الحكم لا على العقد  
ولئن سلمنا انه باق فذلك ضروري ثبت دفعا لحاجة الناس الى الفسخ و لا يثبت  
البقاء فيما وراء موضع الضرورة ( و قد يقام السبب الداعي و الدليل مقام المدعو  
و المدلول ) كالسفر اقيم مقام المشقة و مثال اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار  
عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق  
فاذا اخبرت عن المحبة طلقت ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج

يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تأخير ﴿ قوله و ليس من صفة العلة  
الحقيقية تقدمها على الحكم ﴾ لا نزاع في تقدم العلة على المعلول يعني احتياجه  
اليها ولا في مقارنة العلة العقلية لمعلولها بالزمان و انما الخلاف في اقتتان العلة  
الشرعية بالحكم فالمحققون على انها مثل العلة العقلية في اشتراط المقارنة وذهب  
مشايخنا الى الفرق بين العلة الشرعية و العقلية فجوز في الشرعية تأخر الحكم  
عنها دون العقلية و شئ عليه صاحب الهداية في بعض المواضع و منه لو دفع  
المزكي مائتي درهم فصاعداً لواحد فانه يجوز عندنا خلافاً لزفر لان الغنى  
حكم الاداء فيعقبه لكنسه يكره لقرب الغنى الذي هو المعلول منه كالصلاة  
بقرب النجاسة و لزفر ان الغنى قارن الاداء بالعلة فحصل الدفع الى الغنى و منه  
ما ذكره في مسألة انت طالق مع عتق مولاك اياك من ان الطلاق يوجد بعد  
التطبيق ثم ظاهر عبارة فخر الاسلام تدل على انه يلزم عند القائلين بعدم  
المقارنة ان يعقب الحكم العلة و يتصل بها و ظاهر عبارة شمس الائمة تدل على  
عدم اشتراط الاتصال عندهم كالسفر اقيم مقام المشقة على ما بيننا و كذا المرض  
اقيم مقامها دون السفر لان السفر يوجب المشقة بكل حال فاما المرض فقد  
لا يوجبها و لهذا تعلق الرخص بنفس السفر و لم يتعلق بمطلق المرض بل تعلقت بما  
هو سبب المشقة منه ( قوله فاذا اخبرت عن المحبة طلقت ) و لو كانت كاذبة في الاخبار

الثابتة و لما اضيف الحكم  
اليه كان علة حكماً وهو  
ليس بعلة اسماً و معنى  
فكان من قبيل القسم  
الذي اخل به المصنف  
وهو المطلوب ولكن لقائل  
ان يقول ان اضافة الحكم  
اليه انما يقتضى ان يكون  
علة اسماً على ما مر و اما  
المقتضى لكونه علة حكماً

فانما هو مقارنة الحكم اياه و ثبوته عنده فكيف يكون من قبيل القسم الذي اخل به المصنف ( قوله فتصير الاقسام  
ثمانية ) هذا بتقدير ضم القسم الذي اخل به المصنف الى الاقسام السبعة التي ذكرها على ان رابعها قسم مستقل



ايضا من هذا القبيل

( قوله كما في الاستبراء )

اشارة الى مثال دفع

الضرورة فيما كان دليلا

كانه عليه الشارح بقوله

ولكن لما كان الخ وعطف

غيره على الاستبراء يجوز

ان يكون اشارة الى مثال

ذلك فيما كان سببا ( قوله

كما في تحريم الدواعي )

اشارة الى مثال الاحتياط

في ما كان سببا اذ الدواعي

سبب للوطى فاقامت

مقامه في التحريم في حق

الامة المستبراء بل وفي

حق المزني بها ( قوله كما

في السفر والطهر ) هذان

مثالان في دفع الحرج فالسفر

كما كان سببا والطهر مما

كان دليلا وعلى هذا

صاحب التتقيح والذي

عليه صاحب المغني

والقآني وغيرها ان الطهر

مثال لاقامة الدليل مقام

المدلول للمعجز عن

الوقوف عليه واليه اشار

الشارح حيث ذكر الفرق

بين دفع الضرورة ودفع

الحرج ثم بين الحرج

في السفر دونه ثم ظاهر

لفظ المصنف يقتضى ان

المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق بمحبتها يشبه تخييرها من حيث ان فيه جعل الامر الى اختيارها والتخيير مقتصر على المجلس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تأثير له في المسبب والدليل يخلو عن ذلك وانما يحصل به العلم بالمدلول لا غير ( وذلك اما لدفع الضرورة والجز كافي الاستبراء ) فان الموجب له هو اشتغال رحم الامة بماء الغير فالاحتراز عن قربانها واجب لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماؤه زرع غيره ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا مخفيا اقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك فيها مقامه دفعا لضرورة احتياج الناس الى معرفته ودفعاً لجزئه عن معرفته لانه بحدوث الملك يتمكن من وطئه ووطؤه سبب لاشتغال رحمها بمائه ( وغيره ) اى غير الاستبراء كالحلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العلوق في ثبوت النسب ( اول الاحتياط ) اى يكون اقامة السبب مقام السبب والدليل مقام المدلول في ثبوت النسب لاجل الاحتياط ( كما في تحريم الدواعي ) الى الوطء من النظر وغيره اقيمت مقام الوطء في الحرمة لاجل الاحتياط ( اول دفع الحرج كما في السفر والطهر ) الخالى عن الجماع فانها اقيمت مقام المشقة

يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لا يتوقف عليها من جهة غيرها ولا من جهتها لان القلب منقلب لا يستقر على شئ وما لا يتوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كالنوم مع الحدث ( قوله ) ولما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا مخفيا اقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك مقامه فيها الخ ) وذهب بمضمونهم الى ان هذا من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطى والملك يمكن منه مؤد اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو لوطى البائع والملك يمكن من وطى المشتري والاطهر ما في التقيوم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط والاستحداث ملك الوطى بملك اليمين مثبت مؤد اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب لبااعتبار ولهذا سماه السرخسي السبب الظاهر الدليل على العلة والحق انه ثابت على خلاف القياس في سبايا او طاس حتى وجب في المرأة من المرأة والصغيرة والجارية وانبت لعدم النقل ﴿ قوله كما في تحريم الدواعي ﴾ اى دواعي الجماع من اللبس والتقييل والنظر بالشهوة الى الفرج الداخلى وحيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية اقيمت مقام الوطى في الحرمة حالى الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة احتياطاً ﴿ قوله والطهر الخالى عن الجماع ﴾ الذى هو زمان تجدد الرغبة في المنكوحه فانه اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق اذ هو امر خطير محذور لما فيه من قطع النكاح

كلا من اقامة السبب مقام مسببه واقامة الدليل مقام مدلوله يكون لكل من دفع المعجز والاحتياط ( مسنون )



المستنون ولكن المحذور  
فد يخل مباشرة بانه ورة  
كتساؤل الميتة وقد يقع  
الحاجة الى الطلاق عند  
العجز عن المضي على  
مقتضى العقد واقامة  
حقوق الله تعالى المتماثلة  
بالنكاح فلو لم يقدر على  
الطلاق لانقاب المشروع  
للمصالح مفسدة فشرع  
الطلاق للحاجة اليه ثم  
هو امر باطن لا يتوقف  
عليه فاقيم دليل الحاجة  
وهو الاقدام على الطلاق  
في زمان تجدد الرغبة اليها  
وهو الطهر الخالي عن  
الجماع مقام حقيقة الحاجة  
تيسيرا ( قوله ولا بد ان  
يزيد هنا قيذا آخر الخ )  
لا يذهب عليك ان المتبادر  
من قوله ما يتعلق به  
الوجود وهو الخروج  
وقد يقال ولا يرد على  
تعريفه الجزء المسمى  
ودفع الحرج غاية ما  
في الباب انه ذكر للاحتياط  
مثلا من الاول دون  
الثاني والذي عليه صاحب  
المغني ان اقامة الشيء  
مقام غيره نوعان لثلاثة  
معان احدها اقامة الداعي  
للعجز عن الوقوف عليه

والحاجة الى الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز  
لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن مع نوع مشقة كالسفر  
حيث اقيم مقام المشقة بحسب الاشخاص ولكن فيه حرج ( والثالث ) من اقسام  
ما يتعلق به الاحكام ( الشرط ) وهو في اللغة العلة وفي الشريعة ما ذكره المصنف  
( وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب ) اي دون ان يكون مؤثرا في  
وجوده احتراز به عن العلة ولا بد ان يزيد هنا قيذا آخر وهو ان يكون خارجا  
عن ماهية ذلك الشيء ليخرج به جزؤه فانه ايضا مما يتوقف عليه وجود ذلك  
الشيء وليس بمؤثر فيه ( وهو ) اي ما يطلق عليه اسم الشرط ( خمسة ) بالاستقراء  
( شرط محض ) وهو الذي يتوقف انعقاد العلة للعلة على وجوده ( مثل دخول  
المستنون الا انه شرع ضرورة الحاجة اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح  
والحاجة امر باطن لا يتوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان تجدد الرغبة مقامها  
تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر  
نفسه ﴿ قوله ﴾ وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب ﴿ اي يتوقف  
عليه وجود الشيء بان يوجد عند عدم وجوبه لوجوده كالدخول في قول  
الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الطلاق يتوقف على  
وجود الدخول فقوله دون الوجوب يخرج العلة وانما لم يخرج العلة بالقياس  
الاول لان الحكم كالو وجد عند الشرط يوجد عند العلة لانه لانعقاد لها  
الا بالشرط فاذا يوجد العلة والشرط مقترنين فيكون وجود الحكم عندهما  
لا محالة لكن المؤثر في وجوب الحكم هو العلة فلا يخرج الا بالقياس الثاني ﴿ قوله ﴾ وهو  
اي ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة الخ ﴿ اعلم ان الفقهاء اختلفوا في تقسيم  
الشرط بعضهم قسمه قسمين وقسمه القاضي ابو زيد على اربعة اقسام وشمس  
الائمة السرخسي قسمه على ستة انواع وفخر الاسلام قسمه على خمسة انواع  
قيل والحق ان الشرط على قسمين حقيقة ومجاز فالحقيقة ما توجد العلة عند  
وجوده او ما يتوقف المؤثر على وجوده في ثبوت الحكم او ما قاله المصنف  
والكل متقارب المعنى والمجاز ما هو غير هذا فكل ما يقسم بعد ذلك في الشرط  
يكون بحسب المجاز دون الحقيقة فتأمل ﴿ قوله ﴾ شرط محض ﴿ وهو  
ما يتوقف انعقاد العلة للعلة على وجوده وقيل ما يمتنع بسبب التعليق به  
وجود العلة وهو اما اصلي حقيقي كالعقل بالنسبة الى سائر التكاليف والحياة  
بالنسبة الى الحس واما جملي كدخول الدار بالنسبة للطلاق المعاق به في قول  
الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود  
مقام المدعو لدفع الحرج اول الاحتياط والتسائي اقامة الدليل مقام المدلول



الدار) بالنسبة الى وقوع (لطلاق المعلق به) في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان انعقاد قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده وليس له تأثير فيه (وشرط هو في حكم العلة) يعني يقوم مقام العلة في اضافة الحكم اليه (كحفر البئر) في الطريق فانه شرط لتلف ما يتلف بالسقوط وذلك لان علته هو السقوط وعلته السقوط الثقل والمشى سبب محض للسقوط لانه مفض اليه في الجملة وليس بعلة لانه قد يوجد المشى فيه بلا وقوع ولكن الارض كانت مانعة من تأثير العلة وهي الثقل وكان تأثيرها موقوفا على زوال المانع وكان حفر البئر ازالة للمانع وايجادا للشرط (وشق الزق) الذي فيه مائع فانه شرط للسيلان لان علته هي ميعانه ولكن الزق كان مانعا

الشرط وهو الدخول ويصير عند وجوده مضافا اليه كوجوده عنده لالوجوبه به فان وجوبه انما هو لوجود العلة حكما عند وجوده وهي قوله انت طالق وهذا المعنى لازم لشرط كل شيء عبارة على وجودها ذلك الشيء او غيرها حتى انعدمت الصلاة بانعدام الطهارة والنية وتوقف اركانها التي هي علة بنفسها على وجودها ولم ينعقد النكاح بلا شهود ولم تلزم الاحكام من اسلم في دار الحرب بدون العلم بوجودها حتى لا يلزم قضاء مافات من العبادات قبل العلم بها بخلاف من اسلم بدار الاسلام لان شهرة الاحكام بها تقوم مقام العلم بها فلا يندر بالجهل ولا يقع الطلاق المعلق بالدخول قبله ﴿قوله﴾ وشرط هو في حكم العلة ﴿وهو كل شرط لم يعارضه علة ولا سبب صالحان لان يضاف الحكم اليهما فيضاف الحكم اليه لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه فاقم مقامها في اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة اليها بخلاف ما اذا وجد حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبه والخلف ﴿قوله﴾ كحفر البئر في الطريق ﴿فيجب الضمان على الحافر ولكن لا يحرمه الميراث لعدم مباشرة القتل حتى لو اتى انسان نفسه او ماله في البئر او كان الحفر في ارض نفسه سقط الضمان لاضافة الحكم حينئذ الى العلة والسبب دون الشرط لصحة اضافة الحكم اليهما دونه لكون الايقاع علة متعدية صالحة لاضافة الحكم وفيه بحث وكذا المشى سبب موصوف بالتعدى لحصوله في ملك الغير بغير اذنه وبه علم ان خلفية الشرط عن العلة في اضافة الحكم اليه انما هو عند عدم صلاحية العلة والسبب لذلك لان السبب اقرب الى العلة من الشرط لمشاركة العلة في الافضاء الى الحكم والايصال اليه \* واعلم ان ضمان الاموال تجب في مال الحافر وضمان النفس على عاقلته لان العاقلة تتحمل النفس دون

بالركن لان المسمى الخارج متعلق بالحكم وهو ليس بخارج كالايحفي ولعله غير حاسم لمادة الاشكال فليدبر (قوله) وليس بعلة لانه قد يوجد المشى فيه بلا وقوع وفي التحقيق وليس بعلة بدليل انه لو نام في موضع حفرة مات تحتها او نام على سقف فقطع ما حوله او كان على غصن فقطع الغصن يحصل الوقوع بدون المشى فعلم انه سبب وليس بعلة انتهى وحاصله التعليل بان الوقوع قد يوجد بلا مشى عكس ما قاله الشارح قد دبر



وكان تأثيره موقوفا على زوال ذلك للمانع وكان الشق ازالة المانع واجادا للشرط فثبت  
انهما شرطان لاعتنان لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل والسيلان  
اعترازا جيليان مخلوقان عليهما من غير اختيار منهما فلما لم يمكن اضافة الحكم اليهما  
اضيف الى الشرط ( وشرط له حكم الاسباب ) وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين  
المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون سابقا  
على ذلك الفعل الاختياري قيدنا بفعل فاعل مختار احترازا عما يتخلل بينه وبين  
مشروطه فعل طبيعي كحفر البئر وبقولنا لا يكون ذلك الخ احترازا عما كان  
منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلية كما في فتح باب قفص عند محمد  
وبقولنا ويكون سابقا احترازا عما كان وجوده متأخرا عن صورة العلة  
كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الدخول هنا  
متأخر عن صورة العلة وهي قوله انت طالق لانه وجد التكلم به سابقا على وجود  
الدخول ان كان وجود الدخول متقدما على انعقاده علة وهو شرط محض وانما كان  
هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه على العلة فتي كان الشرط متقدما على العلة  
كان مشابها للسبب في التقدم وفي كونه مفضيا الى ذلك الشيء فلا يكون شرطا محضا  
لا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاظهار في النكاح وهو متقدم على  
العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا ننكر تقدم الشرط على

( قوله كحفر البئر ) والفعل  
الطبيعي فيه هو الثقل

المال ( قوله وكان تأثيره ) اي تأثير العلة والتذكير باعتبار الوصف ( قوله  
فثبت انهما شرطان ) سبق قلم لان الشرط هو الشق والعلة السيلان فليس  
ثم شرط آخر اللهم الا ان يقال مراده بالشرطان الحفر في الاول والشق  
في هذه ولهذا جمع بين العلتين وهما الثقل والسيلان وفيه بعد لانه ذكر  
في المثال الاول شرطه وعلته فيكون تكرارا محضا ( قوله كما في فتح باب قفص عند  
محمد ) حيث يضمن الفاتح عنده كما يأتي لكن وجوب الضمان عنده ليس  
مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح كما ذكره بعض الشراح وظاهر  
عبارة هذا الشارح بل على ان فعل الطائر هدر فيخلق بالافعال الغير الاختيارية  
كسيلان المانع كما سيأتي فلا يضمن الجاني قيمة العبد اي لما اعترض على فعله من فعل  
الاباق الصالح لاضافة الحكم اليه لكونه فعل فاعل مختار وهو الا بق حتى لو كان  
العبد غير مختار بان كان مضمونا لم يلزمه الضمان على من حله عند ابي حنيفة  
وابي يوسف خلافا لمحمد كذا في المبسوط وفي التتمة ذكر الضمان من غير ذكر  
خلاف والذي يظهر ان القياس ما ذهب اليه وان الاستحسان ما ذهب اليه محمد  
لانه الحق العادة وان كانت عن اختيار بالطبيعة صيانة لاموال الناس واهدار



وفي ذكر الفاء اشارة اليه

صورة العلة وانه لا يخرج به عن الشرطية ولكننا نقول اذا تقدم لم يتحضر شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي (كما اذا حل قيد عبد حتى ابق) فان حله شرط لتلف العبد بابقه لان علقه فعل الابق ولكنه مشروط بزوال المانع الذي هو القيد فكان الحل ازالة للمانع واجبا اذا للشرط وكان شرطا ايضا وهو متقدم على فعل الابق الذي هو العلة لان السبب الذي فيكون شيئا بالسبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة وحادثه به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الابق غير حادث بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فاقطع نسبه عن الشرط من كل وجه وكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط فلا يضمن الحال قيمة العبد ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالابق فابق حيث يضمن الامر وان اعترض فعل مختار على الامر لان الامر بالابق استعمال له فاذا اتصل به الابق يصير غاصبا له بالاستعمال وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن الفاعل لانه اعترض عليه فعل فاعل مختار وقال محمد والشافعي يضمن لان الطيران طردة للطير والعادة اذا تاكدت صارت طبيعة فصارت بمنزلة سيلان الدهن (وشرط اسما لحكما) وهو ما يفترق الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده فمن حيث انه يتوقف الحكم عليه يسمى شرطا ومن حيث انه لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا حكما وذلك (كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله) لامرأته (ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق) فان دخول الدار الذي يوجد او لا يكون شرطا اسما اى صورة من حيث انه يفترق اليه الحكم في الجملة لاحكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى آخرهما ويكون الاول شرطا اسما لاحكما حتى لو دخلت المرأة في المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى الدارين حالة البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى تطلق

(قوله فاذا اتصل به الابق يصير غاصبا له بالاستعمال) انما زاد هذا لان مجرد امره اياه بالابق لا يقتضى ان يصير غاصبا له اذ هو استعمال للعبد وطلب للعمل منه فلا يصير به غاصبا له ما لم يعمل فاذا عمل صار غاصبا له ولذا قال القاتاني فاذا اتصل به الابق فقد عمل العبد على وفق استعماله فيصير الامر غاصبا له كما اذا استخدمه فخدم فيضاف التلف اليه وقد فهم بما ذكرناه ان ما ذكره الشارح من لفظ الاستعمال فهو بمعنى طلب العمل لا بالمعنى الذي ارادوه بقولهم هذه عارية يختلف باختلاف المستعمل والا لقطع بكون الامر غاصبا له بمجرد امره اياه بالابق على زعم ان مجرد ذلك الاستعمال بهذا المعنى ولم يحتج الى قوله فاذا اتصل الخ فان قلت ما وجه القول بكون التعليق للتسبب وافادته له وانما المفيد له الامر قلت لما كان الامر مفيداً له بمعونة التعليق

اختيار ما لا عقل له حكما لانه جبار لاحكم له (قوله وقال محمد والشافعي يضمن) قيمتها عند الشافعي تفصيله ان خرج الطير على الفور ضمن وان كان بعد ساعة لا ونقل عن محمد في بعض الروايات مثل ذلك واليه تشير عبارة فخر الاسلام في اصوله والقاضى ابن زيد في الاسرار وفي بعض الروايات يضمن عنده بكل حال واليه تشير عبارة المبسوط والابيضاح فكان عنه روايتان اذا خرج بعد الفور (قوله حتى لو دخلت المرأة في المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى الدارين الخ) المسئلة على اربعة اوجه ان دخلت الدارين

اذ لولا لم يكن للتدب بل للإباحة كان للتعليق مدخل في الافادة فليل بافادته للتدب فانه له (وهي)



( قوله قلت اجمع الائمة على تسميته شرطا ) فانهم قالوا ان للصلاة شروطا كالعطارة عن الحدث والحبث والنية وسستر العورة ونحوها ولقبوا بابا بباب شروط الصلاة كذا في شرح المعنى للقاتل

( قوله وفيه رد لمن قال الخ ) هذا قول من قال من مشايخنا بان الامر في الآية الاباحة وان اشتراط علم الخبر فيهم خرج على وفاق العادة اى **٩٢٥** الغالبة ومراده بكون الشرط فيها غير حقيقي انه ليس بقيد يفوت

المعلق بفواته حتى لا يباح الكتابة ان لم يعلم الخبر فيهم وانما هو مذكور على وقف غالب العادة وفي تعبير الشارح بقوله على سبيل التغليب تغيير لما هو الحق من التعبير لما لا يناسب المقام لشبوع التغليب فيما وقع في قوله تعالى وكانت من القانتين واشباهه ( قوله قلنا هذا الكلام الخ ) يعنى ان هذا الكلام بتقدير الاباحة يؤدى الى الغاء الشرط والى ان لا يكون لذكره فائدة يعتد بها وهى فائدة الشرط الحقيقي لان الكتابة جائزة وان لم يعلم فيهم خير والا فذلك الكلام لا يؤدى الى الغاء بالكلية لما علمت من ذكره بتقدير الاباحة على وفق غالب العادة ( قوله والمراد بالامر الندب ) هو الظاهر ههنا بدليل ما بعده من قوله تعالى واتوهم من

عندنا خلافا لزوجيه قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء لانه صيرها شيا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما شرط الملك فكذلك في الاخر ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود الملك عند وجوده لان الملك انما شرط لتزول الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء فان قلت لانسلم ان الاول يسمى شرطا بل الشرط هو المجموع قلت اجمع الائمة على تسميته شرطا والمنع من تسميته شرطا يكون مخالفا للاجماع ( وشرط هو كالعلامة ) يعنى القسم الخامس من اقسام الشرط شرط هو مثل العلامة ( الخالصة كالاحصان فى الزنا ) على ما يبيحى تقريره فى العلامة ( وانما يعرف الشرط بصيغته ) اى لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد لمن قال صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب اذ العادة الغالبة ان الانسان يكتب عيبه اذا رأى فيهم خيرا لانه شرط حقيقى اذ الكتابة تجوز وان لم يعلم فيهم خير قلنا هذا الكلام يؤدى الى الغاية وكلام الله تعالى منزه عن ذلك والمراد بالامر التدب لا الايجاب والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيهم خير ( حروف الشرط او دلالاته ) اى دلالة الشرط لا تنفك عن معنى الشرط كالصيغة

وهى فى نكاحه طلقت اتفاقا وان ابنتها فدخلت الدارين او دخلت احدهما فابنتها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابنتها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر لان الشرط لصحة الجزاء عند وجود الشرط لا لصحة الشرط فلا يشترط الملك الا عند الشرط الثانى لانه حال تزول الجزاء المقتدر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر ان الشرطين شىء واحد فى وجوب الجزاء وفى احدهما يشترط الملك فكذا فى الآخر **قوله** كالاحصان فى الزنا **﴿** هذا اختيار بعض المتأخرين اما عامة الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين فقد جعلوا الاحصان شرطا لا علامة كما سئنه فى بحث العلامة ان شاء الله تعالى **( قوله** اى دلالة الشرط لا تنفك عن معنى الشرط كالصيغة **)** يعنى كما لا ينفك صيغة الشرط عن معناه كذا لا

مال الله الذى آتاكم فانه للندب فكذا ما نحن فيه فيكون التعليق بالشرط مفيدا للندبية على معنى انه يستحب له ان يكتبه اذا طلب العبد وعلم المولى فيه الخير كما صرح به الزيلعي قال وهو نظير قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت ايمانكم الآية فان تعليقه بعدم القدرة على الحرة للندب حتى لو تزوج امة مع القدرة على الحرة جاز ( قوله لا الايجاب ) الملائم لما مر ان يقول لا الاباحة نعم قد قال داود



( كقوله المرأة التي تزوج طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكحة ) لان التزوج دخل على امرأة غير معينة فكانت نكحة والوصف في النكحة معتبر لتعرفها به فصلاح دلالة على الشرط فصار كأنه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق (ولووقع) اي وصف التزوج (في المعين) بان اشار الى المعينة وقال هذه المرأة التي تزوجها طالق او قال هذه المرأة طالق (لما صلح دلالة) اي لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو لانه للتعريف ومتى حصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الى تعريف آخر لان الاشارة ابغ في التعريف فيبقى قوله هذه المرأة فيلغو في الاجنبية وينجز في امرأته (ونص الشرط) يعني صريح الشرط (بجمع الوجهين) اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي كذا او قال ان تزوجت هذه المرأة فهي كذا يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج (والرابع) من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل (العلامة) وهي في اللغة الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره المصنف (وهو ما يعرف الوجود) اي وجود الحكم (من غير ان يتعلق به وجوب

( قوله او قال هذه المرأة طالق) كذا في النسخ والصواب هذه المرأة التي تدخل الدار كما في الكشف لان الكلام في الموصوفة ولعله ساقط من قلم

الظاهرى بالايجاب هنا وانه يجب على المولى اذا طلب العبد منه ذلك وعلم فيه الخير لكن جواب الشارح عن قول بان قوله تعالى ان علمتم فيهم خيرا هذا مذكور على وفق غالب العادة والظاهر ان الظاهرى لا يقول به ( قوله او قال هذه المرأة طالق) ظاهر كلامه يفيد ان هذا مما وقع فيه وصف التزوج في المعين كالمثال الذي قبله وهو باطل فكان اللائق ان يعيد ضمير وقع الى مطلق الوصف ويصف المرأة في هذا المثال بانى تدخل الدار نسجا على منوال غيره

تسلك دلالة الشرط عن مدلوله وهو معنى الشرط ولقائل ان يقول قولهم ان معنى الشرط لا ينفك عن الشرط اصلا يناقض قولهم ان التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم ( قوله وفي الشريعة ما ذكره المصنف الخ ) اعلم ان العلامة على نوعين نوع مجرد عن معنى الشرط كالاذان وتكبيرات الانتقالات في الصلاة ونوع فية معنى الشرط وهو ما كان للحكم نوع تعلق به كالاحصان في باب الزنا وجعله بعضهم علامة محضة لعدم وجود الحكم عنده وجعله بعضهم شرطا مختصا لتوقف وجوب الرجم عليه وتقدمه على وجود الزنا لا ينافي ذلك لان من الشروط ما يتقدم المشروط كالطهارة للصلاة والشهود للنكاح فقوله لا بد للشرط من ان يكون متأخرا عن صورة العلة ليتوقف انعقادها عليه ممنوع وفي بعض الحواشي لزوم تأخر الشرط عن صورة العلة مبنى على قاعدة المتأخرين حيث اخذوا ذلك في تعريف الشرط الحقيقي اما المتقدمون فلم يعتبروا هذا القيد فيه بل الشرط عندهم ما يتوقف عليه الوجود دون الوجوب من غير نظر الى تقدم وتأخر وظاهر كلام المصنف هنا انه اختار كون الاحصان علامة محضة كما هو مختار القاضي ابي زيد ومن وافقه من المتأخرين \* فان قلت قد ذكر المصنف الاحصان ايضا في بحث الشرط فيكون ظاهرا كلامه هناك انه اختار كونه شرطا فاي الظاهرين اولى \* قلت ذكره هناك



ولا وجود كالأحصان) وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ  
والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر  
في صفة الاحصان والاسلام \* فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة  
اشياء ومن جملتها كون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في الاحصان يلزم  
الدور \* قلت المراد من الاحصان في التعريف اجزاؤه الستة المذكورة مجازا  
والاحصان المصطلح انما يكون اذا كانا متماثلين فيها قال شمس الأئمة شرط  
الاحصان على الخصوص شيان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل

باعتبار المجاز وهنا باعتبار الحقيقة بدليل انه فرع عليه هنا ( قوله وهو  
عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل الخ ) خالف الشافعي في اشتراط الاسلام  
في الاحصان وهو رواية عن ابي يوسف لما في الكتب الستة من حديث ابن عمر  
ان رسول الله عليه الصلاة والسلام امر برجم رجل وامرأة من اليهود زنيا  
ولنا ما رواه اسحاق بن راهويه والدارقطني في حديث ابن عمر ان رسول الله  
عليه الصلاة والسلام قال من اشرك بالله فليس بمحصن والمراد بالشرك  
الكفر والجواب عن رجه عليه السلام اليهوديين انه كان بحكم التوراة قبل  
نزول آية الجلد ثم نسخ بها لا بالحديث لان الصحيح انه موقوف والنسخ يشترط  
فيه مقارنة النسخ المنسوخ هنا مرفوع فلا ينسخه الموقوف ولا يقال اذا اجتمع  
القول والفعل تقدم القول لان الصواب ان هذا انما هو قول الصحابي وعلى  
تقدير تسليم الرفع فلا يدل على ان يكون المراد المحصن باحصان الزنا اذ  
من الجائر ان يكون المراد المحصن باحصان القذف \* فان قلت آية الجلد عامة  
فلم خصت بغير المحصن \* قلت لا نسلم انها عامة بل مطلقة وتقييد هذا المطلق  
بآية الرجم وهي قوله الشيخ واشيخة الاية بقى ان يقال فلم شرط الاسلام والمطلق  
يجرى على اطلاقه والحديث لا يصلح لتقييد المطلق على تقدير رفعه ( قوله والنكاح  
الصحيح والدخول به ) والمراد بالنكاح الصحيح العقد والدخول الوطئ \* فان قلت  
لم لا يكتفى بذكر النكاح الصحيح عن الدخول به لان النكاح حقيقة في الوطئ عندنا  
\* قلت قد اختلفوا في النكاح هل هو حقيقة في الوطئ او في العقد وان كان الاول  
اولى لموافقة الحقيقة الشرعية للحقيقة اللغوية فلم يستغن بذكره عن ذكر  
الدخول والمعتبر في الدخول ايلاج الحشفة في القبل لا الاتزال ( قوله يلزم  
الدور ) وبيان الدور ان الاحصان موقوف على هذه الاشياء السبعة ومن  
جملتها كون كل من الزوجين مثل الآخر في صفة الاحصان فيكون الاحصان  
موقوفا على كون كل منهما موصوفا بصفة الاحصان وكون كل منهما



والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لاشترطا الاحصان على الخصوص والحرية  
 شرط تكميل العقوبة وانما قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا  
 اذا تحقق لايتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان  
 لو وجد بعد الزنا لايبث بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا  
 لانه ليس بطريق مفض اليه فعرقسا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به ولا  
 وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة  
 موجبا للرجم فكان مرفعا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة  
 لاشترطا هذا هو مختار بعض المتأخرين واما مختار المتقدمين واكثر المتأخرين  
 ان الاحصان شرط لوجوب الرجم لان الشرط مايتوقف عليه وجود الحكم  
 والاحصان بهذه المثابة وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لاوجب  
 الرجم بدونه كالسرقة لاوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بالاشبهة فكذا  
 الاحصان (حتى لا يضمن شهوده) اي شهود الاحصان (اذا رجعوا بحال)  
 هذه نتيجة كون الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي بل هو شرط مجازا

موصوفا بذلك موقوف على وجود الاحصان فيلزم ان يكون الاحصان  
 متوقفا على نفسه وحاصلا قبل حصوله وتقرير الجواب ان الاحصان  
 المذكور في التعريف اجزاء السنة مجازا والاحصان المصطلح الحقيقي انما يكون  
 اذا كان الزوجان متماثلين في هذه الاجزاء فانفك الدور لاختلاف جهة التوقف  
 لا الاحصان المعرف بالاشياء السنة مجازا والاحصان الحقيقي كون كل من  
 الزوجين متماثلين في الاحصان المجازي فتفتن \* فان قيل اذا لم يكن الحكم مضافا  
 اليه وجودا فكيف يكون شرطا حيث قلت انه من اقسام الشرط وقد عرف  
 المصنف الشرط بانه مما يتعلق به الوجود \* واجب بان هذا حد ماسوى العلامة  
 من اقسام الشرط وحده الجامع لجميع اقسامه انه عبارة عما يتوقف عليه وجود  
 الشيء وفيه نظر لانه حمل لكلام المصنف على التجوز لان كون الحد جامعا  
 مانعا شرط بالاتفاق فاذا كان ما ذكره المصنف حد ماسوى العلامة لم يكن  
 مانعا فالسؤال لازم فتأمل (قوله واما مختار المتقدمين واكثر المتأخرين الخ)  
 والحاصل ان المحصن اذا وجد منه الزنا وجب الرجم عليه به فالاحصان في  
 هذه الحالة شرط لوجوب الرجم ام علامة فعند بعض المتأخرين هو علامة  
 لوقوع الزنا موجبا للرجم وعند المتقدمين وامة المتأخرين هو شرط لتوقف  
 وجوب الرجم عليه والذي يظهر ان هذا القول اقرب الى القواعد من القول  
 والله اعلم ﴿ قوله حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان اذا رجعوا  
 بحال ﴾ يعني دية المرجوم سواء رجع شهود الزنا معهم اولا وسواء رجعوا



يعنى اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا اورجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة لخلافة العلة لما ذكر انها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدى منهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم والجواب ان الاحصان علامة فلا يصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط ايضا لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا شهود العلة وهى الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذا اعتبار للخلف

قبل قضاء القاضى او بعده او قبل امضاء ما قضا به او بعده او مجتمعين او متفرقين وهذا دليل على ان الاحصان ليس فيه معنى الشرط ففيه رد على من قال بالشرطية المحضة ومن قال بمعناها (قوله بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة) كما اذا شهد شاهدان بتعليق العتق او الطلاق قبل الدخول وشهد آخران بوجود الشرط ففضى القاضى بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او الجزئية ضمن شهود التعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا العلة الموجبة للحكم وشهود الشرط لم يثبتوا الشرط وهو لا يعارض العلة في اضافة الحكم عليها وسعى شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط باعتبار ان المعلق يعرض ان يصير علة ولو رجع شهود الشرط وحدهم قال فخر الاسلام يجب الضمان واختيار عامة المحققين عدم الضمان وهو الصحيح وانما وجب الضمان فيما اذا شهد شاهدان بانه تزوج هذه المرأة بالف درهم وشهد آخران انه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شاهدى الدخول وان كان شاهدى الشرط والعلة في ايجاب المهر هو النكاح لانهما ابراء شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلا في ملك الزوج عوض ماعزم وهو استيفاء منفعة البضع وهو شهود الشرط ولم يبرأ شهود التعليق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج عوض ملك النكاح (قوله وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم) وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا يشتركون في الضمان وهو قول الشافى ومالك فى رواية احمد لان الاحصان شرط الرجم ومن اصله ان العلة والشرط سواء فى اضافة الحكم اليهما لان الحكم يتوقف على الشرط كالعلة فلا يتصور ثبوته الا عند وجودها فيضاف الى كل منهما والجواب ما قلناه ان

( قوله بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ) وهى اليمين مثلا صورته ما اذا شهد عدلان على ان المولى علق عتق عبده بدخول الدار فهما شاهدا الشرط ( قوله وثبوت التعدى منهم ) بالشهادة الكاذبة ( قوله واثن سلمنا انه شرط عند البعض ) لو قال كما قاله البعض لكان اصوب لان ذلك امر مقرر كما صرح به فيما سبق فلا توقف له على التسليم ( قوله وههنا شهود العلة وهى الزنا صالحة الخ ) فيه تسامح وكان الصواب طرح لفظ الشهود



عند امكان العمل بالاصل ولهذا لا يضاف الحكم الى شهود الشرط اذا رجع شهود الشرط واليمين بل الضمان على شهود اليمين خاصة لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضى بشهادتهم فقد ثبت للمعلق اتصال بالمحل لوجود الشرط فصح تسميتهم شهود العلة اما اذا رجع شهود الشرط خاصة قال شمس الائمة لاضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة وقال فخر الاسلام يجب الضمان عليهم لوجود التعدى منهم لما ذكرنا فى تعلييل بعض المشايخ على ان هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة فى الشرع الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه

### ﴿ فصل فى بيان الاهلية ﴾

لما فرغ من بيان الحجج وما يتعلق بها شرع فى بيان الاهلية اذ الخطاب لا يثبت فى غير الاهل ( العقل معتبر لاثبات الاهلية ) اى اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبره ( وانه خلق متفاوتا ) فكلم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير

الاحصان علامة فلا يصلح لاضافة الحكم اليه ولئن سلمنا انه شرط على ما اختاره المتقدمون ولا يجوز اضافة اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون عند صلاح العلة للضافة وههنا شهود الزنا العلة وهى صالحة لاضافة الحكم فيضاف التلف اليهم

(قوله على ان هذا الشرط وهو الاحصان الخ) الظاهر انه مرتبط بقوله آفا ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه لان شهود الشرط ايضا الخ فتدبر

### ﴿ فصل فى بيان الاهلية ﴾

وهى فى اللغة عبارة عن صلاحية الانسان لصدور الشئ عنه وطلبه منه وقبوله اياه وفى الاصطلاح عبارة عن صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهى الامانة التى اخبر الله تعالى عنها بقوله تعالى انا عرضنا الامانة الى قوله وحملها الانسان ﴿ قوله العقل معتبر لاثبات الاهلية ﴾ اعلم ان لفظ العقل قد اطلق على معان كثيرة منها الجوهر المجرد الغير المتعلق بجسم ومنها قوة النفس الانسانية التى يمكن من ادراك الحقائق ومنها الغريزة التى يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك ومنها ملكة حاصلة بالتجارب تستنبط المصالح والاعراض ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقيحة ومنها هيئة محمودة للانسان فى حركانه وسكناته وكلامه ومنها مراتب قوى النفس الاربع \* فان قلت ان ارادوا انه معتبر لها فقط وهو خلاف الاجماع لان اهل القبلة متفقون على ان حكمه معتبر فى اثبات صفات الالهية واثبات المجزة والنبوة وان ارادوا انه معتبر للاهلية



(وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا) يعنى لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا في ايجاب شئ وتحريره (دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل) وهو قول اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله (وقالت المعتزلة انه) اى العقل (علة موجبة لما استحسنته) على سبيل القطع مثل معرفة الوهية الصانع (محرمه لما استقبحه) على القطع (فوق العلل الشرعية) لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها بخلاف العلل العقلية فانها موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل (فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل) فان قلت اتفق اهل القبلة على ان في الشرع ما لا

(قوله لا مدخل له في معرفة

حسن الاشياء وقبحها الخ) وليس معناه نفي اعتباره مطلقا اذ لا نزاع للاشاعرة في ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلى صرف واما مركب من عقلى وسمعى ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما ثبت بالعقل كذا في التلويح (قوله قلت ارادوا به) يعنى المعتزلة

وغيرها فهو متفق بين الجميع فلا يكون ثمة مذهبا ثالثا والحق ان الحق معتبر واجيب بانهم ارادوا به انه ليس بموجب نفسه حكما من احكام الشرع كما قاله المعتزلة بل شرطوا للايجاب امرا آخر وهو انضمام الخطاب اليه وادراك زمان التأمل ولم يهدروه ايضا كما اهدره الاشعرية حتى قالوا ان الناشئ على الشاهق لو وصف الكفر او اعتقده ولم يصفه لم يكن معذورا وكان من اهل النار وجعلوا ادراك مدة التأمل بمنزلة الخطاب بخلاف ما قاله الاشعرية فكان هذا قولنا ثالثا متوسطا بين الغلو والتقصير والله اعلم **قوله** وقالت الاشعرية وهم المنسوبون الى الشيخ ابى الحسن على بن اسحاق بن سالم بن عبدالله بن بلال بن بردة بن ابى موسى الاشعري امام اهل السنة ومقتدى الائمة في اعتقاد الدين في الاعتقادات **قوله** وقالت المعتزلة الخ تخييص محل النزاع انه لانزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام مثل وجوب الصوم آخر يوم من رمضان وحرمة صوم اول يوم من شوال ما لم يقم للعقل دليل على استحالته ولا للاشاعرة في ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام لانهم صرحوا بان الدليل اما عقلى صرف او مركب من عقلى وسمعى ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما ثبت بالعقل وانما النزاع فيما يدرك العقل حسنه وقبحه فان الاشاعرة تقول لاحكم للعقل فيه اصلا وانما الحكم للشرع وحده والمعتزلة تقول العقل مستقل بالحكم فيه ونحن نقول الحكم للشرع وللعقل مدخل فيه **قوله** فلم يثبتوا اى المعتزلة بدليل الشرع ما لا يدركه العقل اى ما يستحيله كروية الله تعالى في الآخرة بلا كيف ودخول القبائح كالكفر تحت ارادة الله تعالى ومشيبته بخلاف عدد الركعات ونحوه مما يدرك العقل بحقيقته بلا استحالة وان لم يدرك بعينه وجعلوا الخطاب التكليفي متوجها بنفس العقل حتى اذا صار الانسان بحيث يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب توجه التكليف



يدرك العقل كأعداد الركعات ومقادير الزكوات وغيرها قلت ارادوا به مالا  
 يدرك العقل تحققه في نفسه لاستلزامه نوع استحالة مثل رؤية الله تعالى في  
 الآخرة بلا كيف ولا جهة ومثل ان يكون الكفر والمعاصي داخلا تحت  
 ارادة الله تعالى لأن كل واحد منهما مما يستقيبه العقل وما ذكروا من الامثلة  
 ليست كذلك اذ يدرك العقل جواز تحققها من غير استحالة غايته ان يكون وجه  
 حكمتها غير مدرك بالعقل تمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عليه السلام فانه قال  
 لايه انى اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال  
 اراك ولم يقل اوحى الى ولولم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا  
 في ضلال مبين ( وقالوا لاعدذر لمن عقل في الوقف ) اى التوقف ( عن  
 الطلب ) اى طلب الايمان ( وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان ومن  
 لم يبلغه الدعوة ) اصلا ونشأ على شاقق الجبل ( اذا لم يعتقدايماننا ولا كفرا كان

( قوله ولولم يكن العقل حجة الخ ) هذا استدلال برأسه وانت خير بانه يجوز ان يكون مبنى ذلك مخالفتهم لشرائع من قبلهم من الانبياء بلا دليل فتدبر ( قوله اى طلب الايمان ) الظاهر طلب الحق كما في التحقيق وغيره

بالايمان عليه لتحقيق الامة الموجبة في حقه ﴿ قوله وقالوا لاعدذر الخ ﴾ يعنى  
 تظهر ثمرة الخلاف في هذه المسائل الثلاث \* احدها ان المعتزلة قالوا لاعدذر لمن  
 غفل في التوقف عن طلب الايمان \* وثانيها انهم قالوا ان الصبي العاقل الذى  
 لم يبلغ الحلم مكلف بالايمان \* وثالثها انهم قالوا من لم يبلغه الدعوة التى جاء بها  
 الرسول عليه السلام عن الله تعالى بان نشأ فى شاقق جبل لم يخالط فيه مسلما  
 من العقلاء البالغين اذا تمكن من النظر ولم ينظر ولم يعتقد ايماناً ولا كفراً واستمر على  
 ذلك حتى مات كان من اهل النار لتركه الايمان مع توفر دواعيه لا لتركه  
 الشرائع لكونه معذورا فيها لسقوط التكليف فيها وهو بلوغها اليه على وجه  
 تمكنه من العمل بها \* فان قلت ما وجه اختصاص هذا الاصل والتفريع بالمعتزلة  
 وهو مروى عن ابى حنيفة ومثى عليه ائمة مذهبه حتى قال الشيخ ابو منصور  
 الماترىدى ان معرفة الله تعالى واجبة على الصبي العاقل وصرخوا رفع القلم  
 عن ثلاث الحديث عن الصبي الى العمليات دون الاعتقادات \* قلت هذا القول موافق  
 لقولهم اى المعتزلة فى الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا لذلك بذاته  
 وهو لا يقول الموجب له هو الله تعالى والعقل انما هو معرف لا يجابه \* فان قلت  
 من لم يبلغه الدعوة على قول المعتزلة اذا لم يعتقد ايماناً ولا كفراً هل هو كافر  
 عندهم حتى انه يخلد فى النار \* قلت هو يخلد عندهم لكن ظاهر كلامهم انه ليس  
 بكافر لانه لم يعتقد الكفر فكيف يكون كافرا لكنه يخلد كالكافر ولا يلزم  
 انه لا يخلد فى النار الا الكافر كما يقول به اهل السنة لان الخلد فى النار عندهم  
 اما كافر او صاحب كبيرة مات من غير توبة لان من ادخل النار فهو اما  
 كافر او صاحب كبيرة مات من غير توبة والحاصل ان هذا الناشئ على



من اهل النار) لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى يقوم عليه الحججة وهكذا روى عن ابي حنيفة رحمه الله وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله وحملوا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث الحديث على الشرائع لكن هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يحملون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لا يجابه والصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر الرواية ما قاله صاحب التقوم وفخر الاسلام وذكره المصنف بقوله (ونحن نقول في الذي لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل واذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا) اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بان بلغ في شاق الجبل ومات من ساعته (واذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا) لان الامهال وادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل في حق تبييه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الايات الظاهرة

شاهق جبل ان لم يعتقد شيئا لا ايمانا ولا كفرا ليس بمؤمن ولا كافر ويخلد في النار وهم يثبتون المنزلة بين المزلتين اى يقولون بالواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار ونحن نقول الذي لم يبلغه الدعوة اى بالايمان غير مكلف بمجرد العقل لان العقل ليس بموجب حتى لو لم يعتقد ايمانا ولا كفرا لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس في تقدير الزمان المؤدى الى المقصود دليل عقلى ولا شرعى فلا يبنى تقديره بشئ بل يجب تقويضه الى الله تعالى وهو العالم به فيعاقب من لم تبلغه ولم يؤمن ويعفو عن من لم تبلغه وعليه يحمل ما روى عن ابي حنيفة رحمه الله لا عذر لاحد في الجهل بخالفه لما يرى من آيات الآفاق والانفس هذا في الاعتقادات واما في العمليات فمعذور الى قيام الحججة عليه ببلوغ الشرع اليه \* فان قلت هذا موافق لقول المعتزلة لانهم لما قالوا ان العقل موجب بنفسه بدون قرينة الاستدلال بل مع ذلك صح القول \* قلت ليس كذلك فانهم لم يشترطوا ادراك مدة التأمل حتى لو بلغ الناشئ على شاهق الجبل ومات من ساعته كان من اهل النار عندهم ولو ثبت اشتراط مدة التأمل عندهم لتوافق القولان \* فان قيل الناشئ على الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله \* فالجواب ان العصمة لا يثبت بدون الاحراز بدار الاسلام لان الضمان يبتى على العصمة حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي

(قوله وحملوا قوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم عن ثلاث الحديث) تمامه هكذا عن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يحتلم وعن النائم حتى يستيقظ



وإذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان لاستحقاقه بالحجة فلا يكون معذورا (وان لم تبلغه الدعوة) ان هذه للوصول وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه وما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلثة ايام ليس بقوى لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدى في زمان قليل مالا يهتدى غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها في حق كل شخص فيفوعنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها (وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم يباغاه الدعوة كان معذورا)

والجنون اذا قتلا في دار الحرب (قوله) واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان لاستحقاقه) اى استحقاق العذاب بالحجة فلا يكون معذورا يعنى يعذب في النار ولا يخلد كما قالت المعتزلة وهذا هو الفرق ولكن لقائل ان يقول ما يقال في هذا عندنا ا كافر ام مسلم ان قلت كافر يلزم الخلود فقد خالفت ما قلته وان قلت مسلما فلا عقاب على الاسلام والغرض خلافه فباء ثبوت المنزلة بين المرتلين كما يقول المعتزلة وليس هو مذهب اهل السنة اذ ليس عندهم واسطة بين الايمان والكفر ولا بين الجنة والنار ويمكن ان يقال هو مسلم مرتكب كبيرة وفيه نظر لان الغرض انه لم يعتقد شيئا فلا يكون مؤمنا على ان الكبيرة يجوز العفو عنها عند اهل السنة وايضا اذا اعتقد من لم تباعه الدعوة الكفر في تلك المدة يكون كافرا عند الحنفية والمعتزلة فلا فرق حينئذ بين القولين فليتأمل وهذا الاشكال ظهر لى في هذا الموضع والله اعلم (قوله) اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلاثة ايام) المرتد يعرض عليه الاسلام على سبيل الندب دون الوجوب لان الدعوة بلغته وهو قول مالك والشافعى واحمد ويكشف عن شبهته فان طلب ان يمهل حسب ثلاثة ايام للمهلة لانها مدة ضربت لاملء الاعذار فان تاب فيها والا قتل وفي النوادر عن ابى يوسف يستحب ان يمهل ثلاثة ايام طلب ذلك اولم يطلب وفي اصح قولى الشافعى ان تاب في الحال والا قتل وهو اختيار ابن المنذر وقال الثورى يستتاب مارجى عوده وفي المبسوط وان ارتد ثانيا وثالثا فكذلك يستتاب وبه قال اكثر اهل العلم وقال مالك واحمد لا يستتاب من تكرر منه ذلك كالزندىق ولنسا في الزندىق روايتان في رواية لا تقبل توبته كقول مالك وفي رواية تقبل كقول الشافعى وهذا في جنى احكام الدنيا اما فيما بينه وبين الله تعالى فتقبل بلا خلاف وعن ابى يوسف اذا تكرر منه الارتداد يقتل من غير عرض الاسلام لاستخفافه بالدين \* وقوله وعند الاشعرية الخ اى الحكم عندهم ان من نشأ على شهاق جبل

(قوله) فرب عاقل يهتدى في زمان قليل مالا يهتدى غيره) عبارة سائر الكتب مالا يهتدى اليه غيره في زمان كثير وهو اوضح



لان المعتبر عندهم هو السمع دون العقل ومن قتل من لم يبلغه الدعوة ضمن لان كفرهم معفو عندهم وصاروا كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمن وان كان قتلهم حراما قبل الدعوة لان عفتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التأمل لا تكون عفوا وكان قتلهم مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يضمن (ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم) لعدم ورود الشرع به متمسكين بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقوا على الفطرة (وعندنا يصح) ايمان الصبي العاقل (وان لم يكن مكلفا به) اى بالايمان لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عليه

ان غفل عن الاعتقاد بعدما بلغ حتى هلك على غفلة او لم يغفل بل نظر واعتقد الشرك واستمر عليه الى ان مات ولم تبلغه الدعوة كان في غفلة معذورا وكفره معفو لعدم ما هو المعتبر عندهم في ذلك وهو السمع **قوله** ومن قتل من لم تبلغه الدعوة **قوله** ولذا قال الشافعي في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا هذا دليل على عدم اعتبار العقل وذلك لانهم اعتبروا العقل لجعل كفره معتبرا ولو اعتبروا كفره لم يقولوا بالضمان في قتله فلما قالوا بالضمان علم انهم لم يعتبروا العقل اصلا **قوله** ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم **قوله** وبه قال الشافعي وزفر وكذا لا يصح ارتداده عندهم وهذا في حق احكام الدنيا حتى يرث ابيه الكافر بعد اسلامه ولا يبين منه امراته المشركة فاما من حيث سعادة الآخرة فالايان صحيح كذا في المصنف **قوله** وبقوا على الفطرة) اى وبقوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه رواه البخاري من حديث ابي هريرة رضى الله تعالى عنه **قوله** وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا به **قوله** على الصحيح لسقوط الخطاب عنه بحديث رفع القلم عن ثلاث ويقع عن الفرض لان صحته لا تتوقف على وجوب الاداء بل على مشروعيته في نفسه فقط كصوم المسافر مع انه غير متنوع الى فرض ونفل فلا يكون له صفة اخرى غير الفرضية ولهذا لم يجب عليه التشديد بعد البلوغ بخلاف غيره من العبادات البدنية والمالية وان وجد محلها وهو الزمة وسببها وهو الوقت والنصاب لعدم تحقق ما شرعت لاجله وهو الابتلاء لانه انما يتحقق بالاداء على سبيل الاختيار وقصد التعظيم لله تعالى وليس للصبي اهلية لذلك وحاصل الخلاف بيننا وبين المعتزلة والاشاعرة فيمن لم تبلغه الدعوة والصبي العاقل ان الاول عندنا ان لم يدرك مدة التأمل فهو معذور والا فلا وعند المعتزلة

(قوله لان غفلة عن الايمان بعد ادراك مدة التأمل الخ) كذا في الكشف وقال صاحب التوضيح ولا يضمن قاتل ناش في الشاهق ولو قبل مدة التجربة فهذه الدليل يكون اخص من المدعى وفي التلويح فان قيل الناشئ في الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها فقتل لم يضمن قاتله (قوله متمسكين بقوله تعالى الخ) يعنى الاشعية في كون من غفل عن الاعتاق حتى هلك او اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة معذورا فلو قدمه على مسألة الصبي لكان اولى



السلام رفع القلم عن ثلث عن صبي حتى يحتمل الحديث والجواب عنهم يحتمل ان يراد من العذاب المنفي العذاب الدنيوي فلا ينتهز حجة علينا (والاهلية نوعان اهلية وجوب) وهي صلاحية لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه (وهي بناء على قيام الذمة) اى اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة سالحة وهي محل الوجوب والذمة في اللغة العهد وفي الشرع نفس لها عهد سابق والمراد بالنفس ما يشير اليه

ليس بمعذور فيهما وعند الاشاعرة معذور فيهما والثاني مكلف بالايمان عند المعتزلة وعندنا ليس بمكلف به ولكن يصح منه وعند الشاعرة لا يصح منه كالا يصح تكليفه به (قوله والجواب عنهم الخ) يعنى الجواب عن الآية ان المراد منهما تهذيب ما لا يوقف عليه الا بالسمع ونحن نقول به كمن اسلم في دار الحرب ولم يبلغه السمع لا يكون معذبا على ترك الشرائع كالصلاة والزكاة لان العقل لا اهتداء له في ذلك وقيل المراد بالعذاب المنفي عذاب الاستيصال اى لا يعذبون تعذيب الاستيصال الا بعد ظهور الحجمة العقلية والشرعية فلا ينافي التعذيب الموقت بعد ظهور احد الحجتين وهو العقل قائل والجواب عن الحديث ان العلماء قد اختلفوا في المراد بالفطرة على اقوال كثيرة ذكرها ابن حجر في شرح البخارى اشهرها ان المراد بها الاسلام ثم الحديث على هذا المراد لا يطابق مدعى الخصم فانه لا يقول بصحة ايمان الصبي العاقل لعدم ورود الشرع به فكيف يستدل بهذا الحديث الدال على صحة ايمانه لانه اذا ولد على الاسلام فإيمانه صحيح بل انما يطابق مذهبنا واستدل الامام احمد بهذا الحديث على اسلام الطفل الذي يموت ابواه كافرين ولا حجة له فيه فقد استمر الصحابة ومن بعدهم رضى الله عنهم على عدم التعرض لاطفال اهل الذمة وقد ساق شيخ الاسلام ابن حجر في شرح البخارى في اطفال المشركين عشرة مذاهب ولم يرد فيه حديث صحيح يعتمد عليه ﴿قوله والاهلية نوعان الخ﴾ لما ثبت انه لا بد في المخاطب من اهليته للخطاب وانها لا تثبت الا بالعقل قال الاهلية نوعان اهلية الوجوب وهي صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه واهلية الاداء وهي صلاحية لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا وقد ذكرنا فيما تقدم ان الوجوب عبارة عن شغل الذمة والاداء عبارة عن تفرغها وهذا لا يخفى انه تقسيم لمطلق الاهلية لالاهلية المتقدمة فان المراد بها اهلية الوجوب فيلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره ﴿قوله وهي بناء على قيام الذمة الخ﴾ الذمة في اللغة العهد لان تقضه

(قوله يحتمل ان يراد من العذاب الخ) اقول لما ذكر ممسك الاشعرية انه لا عبرة للعقل اصلا دون السمع بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا بناء على ان العذاب المنفي في الآية هو العذاب الاخرى اجاب بما ذكره ولا يخفى عليك انه لا حاجة الى ذلك الجواب لانا نجيب باننا قائلون بموجب الآية وان كان العذاب المنفي فيها هو العذاب الاخرى لانها تدل على انه لا حكم للافعال الاختيارية قبل الشروع ونحن قائلون به وفاقا للاشاعرة ولصاحب البديع من ائمتنا حيث اختاره مستدلا بهذه الآية ووجه الاستدلال بها على ما ذكره السراج الهندى انه نفي لازم الوجوب والحرمه قبل الشروع وهو التعذيب على ترك الواجب وفعل المحرم فيفيد فيهما لانتفاء الملزوم بانتفاء لازمه



كل احد بقوله انا وبالعهد السابق العهد الذي عاهد الانسان ربه يوم الميثاق  
 بوجوب الذم قال الله تبارك وتعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اى عهدها ومنه يقال  
 اهل الذمة للمعاهدين من الكفار وفي الشرع مختلف فيها فمنهم من قال انها  
 وصف وعرفها بانها وصف يصير الشخص اهلا للإيجاب له وعليه واعترض  
 بان هذا صادق على العقل اذ هو مناط التكليف وهو غير الذمة والوجوب  
 واجيب باننا لانسلم ان العقل بهذه الهيئة بل العقل انما هو مجرد فهم الخطاب  
 والوجوب مبنى على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل  
 بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب  
 له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الاتيان اهلا للوجوب  
 له وعليه والعقل بمنزلة الشرط ومعنى قولهم وجب ان يثبت في حقه كذا  
 الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه  
 بمنزلة طرق مستقرة فيه لوجوب دلالة على كمال التعلق ومنهم من جعلها  
 ذاتا وهو اختيار فخر الاسلام والمصنف وعرفها بانها نفس ورقبة لها ذمة  
 وعهد وهذا عند المحققين من تسمية المحل باسم الحال ومعنى وجب في ذمة  
 كذا اى وجب على نفسه باعتبار كونه محلا لذلك العهد الماضى والمراد بالعهد  
 ما جرى بين الرب جل وعلى وبين عباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله عز اسمه  
 واذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم الآية ولك ان تقول  
 ان ارادوا بالذمة النفس الصالحة لقبول التكليف فذلك صحيح اذا الحقوا انما  
 تجب عليها لكن ما الحاجة الى تسميتها ذمة حتى وقع الاختلاف فيها اذ يكفي  
 في احكام الحقوق من صحة المطالبة والتحاكم والالزام والحبس واخذ الحق ان يقال  
 لى دين عليه او حق عليه او واجب عليه وان ارادوا غير النفس الصالحة فلا معنى له  
 ولا حاجة اليه والجواب انه لما ثبت في الشرع ان ثبوت صلاحية التكليف  
 للنفس باعتبار العهد الماضى سمو النفس الصالحة لقبولها باسم العهد وهو  
 الذمة بمعنى انها ذات ذمة اشارة الى ان تلك صلاحية باعتبار ذلك العهد  
 فلا خلاف بين اهل الشرع ان ذلك المعنى ثابت للنفس وانه محل الوجوب وانه  
 مسمى بالذمة بهذا الاسم فى الصدر الاول من الصحابة والتابعين رضوان الله  
 عليهم اجمعين وائمة الدين فاحتاج المتأخرون الى تحقيقه وتعريفه وليس في ذلك  
 تكلف بل هو تحقيق وتقرير لمنشأ هذا الاسم بعد ما ثبتت حقيقته بالاجماع  
 ولا يكفي في احكام الحقوق ما ذكر اذ لابد من بيان محل الوجوب لا ابتداء



(والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه) باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة بشراء الولي ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال انسان فاتفقه يضمن والجنين قبل انفصاله عن الام جزء لها من وجه ولهذا يعتق بعقها ويدخل في البيع تبعاً لها ولكنه لما كان منفرداً بالحياة ومعدداً للانفصال لم يكن جزءاً لها مطلقاً فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي شيئاً له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب واذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة فصار اهلاً لوجوب الحقوق عليه كالبالغ (غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه) بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار ليحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لجزءه (فجاز ان يبطل) الوجوب ولا يثبت (لعدم حكمه) كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر (فما كان من حقوق العباد من الغرم) كضمان الاتلاف (والعوض) كثمن المبيع (ونفقة الزوجات والاقارب لزمه) اى الصبي اما نفقة الزوجات فلأنها صلة شبيهة بالعوض اذ تجب عوضاً عن الاحتباس فاذا حصل الحبس للزوجة حصل عوضه واما نفقة الاقارب فتؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا تجب على المعسر والمقصود ازالة حاجة القريب بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه (وما كان عقوبة) كالقصاص (او جزاء) كحرمان الميراث (لم يجب عليه) اى على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء لانه من باب التأديب وليس بجزاء على الفعل كضرب الدواب (وحقوق الله تعالى تجب) على الصبي (متى صح القول بحكمه) اى بحكم وجوب الحق لله (كالعشر والخراج) فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه (ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات الخالصة) كالصوم والصلاة والحج وغيرها

احكام كثيرة عليه كما عرفت في الفروع فتنبه لذلك ﴿ قوله والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب ﴾ اى من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئاً لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال فذمة مطلقة لصيرورته نفساً من كل وجه فيصير اهلاً للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له الملك فيما يشتره الولي له ويجب عليه ثمن مثله ﴿ قوله وحقوق الله تعالى تجب على الصبي ﴾ كوجوبها على البالغ وما سقط عنه انما يسقط بعذر الصبي دفعا للخرج

(قوله حتى يثبت له ملك الرقبة الخ) وكذا ملك النكاح بنكاح المولى (قوله فلم يكن له ذمة صالحة الخ) تفريع على مجموع الامرين



اذالعبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم ولايتصور ذلك من الصبي  
 (والعقوبات) كالحودود والقصاص لانعدام حكمه وهو المؤاخذة بالفعل  
 (واهلية) اى النوع الثانى من نوعى الاهلية اهلية (اداء وهى نوعان)  
 بالاستقراء (قاصرة تبنى على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر)  
 لاخلاف فى ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة  
 العمل به وهى بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كالمها وقصورها  
 بقصورها ثم الانسان فى اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد ان  
 يوجد كل واحد منهما بخالق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها  
 تكون قاصرة (كالصبي العاقل) فان كل واحدة من القدرتين قاصرة فيه  
 (والمعتوه البالغ) فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوى البدن (وتبنى  
 عليها) اى على الاهلية القاصرة (حجة الاداء) على معنى انه لو وقع الاداء  
 يكون صحيحا ولايجب (وكاملة تبنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل)

لان مبنى الوجوب على صحة الاسباب وقيام الذمة لاعلى الاختيار وذلك  
 موجود فى حقه فيثبت الوجوب لانه جبرى فلا يعتبر له العقل والتمييز وذهب  
 المحققون الى انتفاء الوجوب عنه اصلا وهو الصحيح لان القول بالوجوب  
 مع عدم حكمه قول باخلاء يجنب الشرع عن الفائدة فى الدنيا لعدم تصور  
 الابتلاء وفى الآخرة لعدم تأتى الجزاء على ان الصبي غير مخاطب بالاجماع  
 ويؤيده حديث رفع القلم عن ثلاث فانه يدل بظاهره على انتفاء الوجوب  
 اصلا \* ولقائل ان يقول يشكل على ظاهر الحديث التأمم الذى خرج عنه الوقت  
 فانه انما يسقط عنه وجوب الاداء لانفس الوجوب على ما عرفت والا لما وجب  
 القضاء لانه يكفي له اشتغال الذمة والخطاب متأخر ويمكن ان يقال نفس الوجوب  
 متأخر ايضا فى حقه الى ان يفىقتشغل ذمته ويخاطب بالقضاء باعتبار السبب  
 \* فان قلت الفریق الاول يقولون المراد بالرفع رفع وجوب الاداء لا اصل  
 الوجوب فلا يرد عليهم التأمم \* قلت مسلم ولكن يرد عليهم المجنون فانه ليس  
 فى حقه وجوب اصلا بالاتفاق والجبواب الصحيح عن اصل الاشكال ان يقال الرفع  
 مقول بطريق التوزيع فالمراد به رفع نفس الوجوب بالنسبة الى الصبي والمجنون  
 ورفع وجوب الاداء بالنسبة الى التأمم اذ القران فى التظم لا يوجب القران  
 فى الحكم فتفطن لذلك ﴿قوله والعقوبات﴾ يعنى لاتجب على الصبي العقوبات  
 المحضة كالحودود والقصاص لانعدام حكمها فى حقه ولايجب ايضا عبادة فيها  
 مؤنة كصدقة الفطر عند محمد وتجب عند ابى حنيفة وابى يوسف اجزاء بالاهلية

(قوله كالحودود والقصاص)  
 قد ذكر القصاص آنفا فيما  
 كان عقوبة من حقوق  
 العباد وهو الحق لانه  
 مما اجتمع فيه حقان وحق  
 العبد فيه غالب كما سبق  
 والاعتبار بالغالب فلو  
 اقتصر ههنا على ذكر  
 الحدود لكان اولى قال  
 صاحب الكشف وما كان  
 عقوبة من حقوق الله تعالى  
 لم يجب على الصبي كالحودود  
 كما لايجب ما هو عقوبة من  
 حقوق العباد وهو  
 القصاص وكأن الشارح  
 قصد التنبيه بذكره  
 فى المقامين على عدم  
 الوجوب فيه لامن جهة  
 حق الله تعالى ولامن  
 جهة حق العباد



الغير الموصوف بالقصور (والبدن الكامل ويبنى عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب) لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا والحرج منفي فلما لم يمكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة وتكلف عظيم اقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا بدليل قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والناسم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء (والاحكام منقسمة في هذا الباب) اى باب ابتداء صحة الاداء على الاهلية القاصرة (الى ستة اقسام) اشار المصنف الى احكام هذه الاقسام على الترتيب (حقق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره) اى غير الحسن هذا اشارة الى القسم الاول (كالايمان وجب القول بصحته من الصبي) لانه تقع محض ولان عليا رضي الله عنه افتخر بذلك وقال

سبقتكم الى الاسلام طرا \* صبيما ما بلغت اوان حلى

واما حرمان الارث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته المشركة فمضاف الى كفر الباقي على كفره لالى اسلامه لانه شرع عاصما (بلا لزوم اداء) والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبين امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا وقال الشافعي رحمه الله لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر واما في حق احكام الآخرة فالقول بصحته واجب لانه تقع محض وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في حق احكام الآخرة ثبوت في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الآخر فان من اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام الآخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا كان يجري احكام المسلمين على المنافقين في زمن النبي عليه السلام (وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر) اى الردة (لا يجعل عفوا) حتى حكم ابو حنيفة ومحمد بصحته رده في حق احكام الدنيا والآخرة استحسانا ولهذا تبين منه امرأته ولا يرث من

القاصرة ﴿ قوله لا يجعل عفوا ﴾ بعذر من الاعذار حتى كانت ردة الصبي معتبرة في احكام الدنيا والآخرة عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله استحسانا حتى لو ارتد والعياذ بالله تعالى وابواه مسلمان لا يعفى عنه بعذر الصبي بل يحرم عن الميراث وتبين منه امرأته المسلمة ويعذب في الآخرة عذاب الكفار ولكن لا يقتل ولا يقتل من قتله قبل البلوغ وبعده كالمرتدة وعند ابى يوسف والشافعي لا يحكم بصحتها منه في حق احكام الدنيا وهو القياس ويحكم بها منه

هذه الاقسام) الاحكام عبارة عن الاحكام لكن اضافة الاحكام اليها لا بأس بها لما ان المراد بالمضاف اليه الاحكام الشرعية بخلاف المضاف (قوله واما حرمان الارث الخ) اشارة الى دفع سؤال منشاؤه قوله لانه نفع محض ثم انه ليس المراد منه حرمان الصبي بخصوصه (قوله لانه

شرع عاصما) لا مبطلا للحقوق (قوله فان من اسلم بلسانه الخ) انت خبير بانه عكس ما نحن فيه الا ان يقال هو لتعليل لقوله لان احدهما ينفصل عن الآخر ومبنى الكلام على عدم القائل بالفصل ولكنه لو ذكر عكس ذلك وهو ان من اعتقل لسانه في مرض موته فاسلم في تلك الحالة قبل ان يعان الاهوال صح اسلامه فهو مسلم في احكام الآخرة ولا يصح في احكام الدنيا حتى يجري عليه احكام الكفار فلا يصل عليه ويدفن في مقابر المشركين او اجمع بينهما لكان كلامه اسلم



اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس من احكام عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم توجد منه قبل البلوغ بل يجبر على الاسلام ولكن دمه هدر ولو قتله احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شيء كارتدة لا تقتل ولو قتله احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف والشافعي لا يصح رده في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض فان قيل الصبي كان مرفوع القلم فكيف اعتبر رده قلت انه مرفوع القلم فيما يمكن ان يهدر ويجعل عفوا والردة ليست كذلك (وما هو بين الامرين) اى بين ان يكون حسنا وان يكون قبيحا (كالصلاة ونحوها) كالصوم والحج فانها تحتمل ان تكون مشروعة في بعض الاوقات دون بعض (يصح الاداء من غير لزوم عهدة) اى ضمان يعنى اذا شرع فيه لا يجب اتمامه والمضى فيه حتى اذا افسده لا يجب عليه القضاء وفى صحة الاداء بل لزوم نفع محض لانه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ (وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعاً محضاً كقبول الهبة والصدقة) وقبضهما (يصح مباشرة) اى مباشرة الصبي هذا هو القسم الرابع (وفى الضار المحض) وهو ما لا يشوبه نفع فى العاجل (كالطلاق والعناق) والصدقة والقرض (والوصية تبطل اصلاً) فان فيها ازالة ملك من غير نفع

فى حق احكام الآخرة كما قال به ابو حنيفة ومحمد فاعتبارها فى حق احكام الآخرة محل اجماع لان حصول الثواب والخلاص عن العقاب عفوا عن الكفر من غير توبة خلاف النص لا يقال هذه الحيلة تؤيد قول المعتزلة بان الصبي العاقل غير معذور فى الجهل بالله تعالى وبترك الايمان لانها مبتنية على القول بالصحة لابلوجوب فليتأمل **قوله** كالصلاة ونحوها اى من العبادات البدنية والمركبة \* فان قلت هذا الكلام مناقض لما ذكر فى تقسيم الأمور به فانه ذكر هناك ان الصلاة حسنة لعينها وههنا ذكر انها بين الحسن وغيره \* قلت المراد من الحسن لعينه ههنا ما لا يحتمل السقوط والصلاة تحتمله فكانت بين الحسن وغيره بهذا الاعتبار **قوله** ان كان نفعاً محضاً اى خالصاً عن شائبة الضرر كقبول الهبة والصدقة وقبضهما والاصطياد والاحتطاب والاحتشاش ونحوها وكذا البيع والطلاق والعناق بطريق التوكيل عن غيره لانه نفع محض لان صحة عبارته من اتم المنافع اذ بذلك تصير مهتدياً فى التجارات عارفاً بمواقع الغبن والحسرن لكن لا تلزمه العهدة حتى لا ترجع الحقوق اليه \* فان قلت لو شهد الصبي لم يقبل فكانت عبارته فاسدة وان لم يلزمه ضرر قلت عبارته صحيحة فى نفسه ومع هذا لا تكون حجة على الغير لان الشهادة بمنزلة الولاية على غيره والصبي ليس من اهلها **قوله** تبطل اصلاً اذن الولى اولى باذن لان

(قوله ولم توجد منه قبل البلوغ) وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء فى صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة فى اسقاط القتل كذا فى التلويح (قوله وقال ابو يوسف والشافعي لا يصح رده فى حق احكام الدنيا) فیرث اباه الكافر بعد الاسلام ولا تبين منه امرأته المشتركة (قوله وانما حكمنا بصحة ايمانه) يعنى فى احكام الآخرة كما صرح به صاحب الكشف اذ قد سبق آنفاً ان الشافعي رحمه الله لا يقول بصحة ايمانه فى حق احكام الدنيا (قوله فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه) فلا يصح منه وان اذن وليه ولا مباشرة الولى من قبل الصبي الا ان يعرض القاضى ماله بخلاف سائر الاوليا كذا فى التوضيح



يعود اليه قال الامام شمس الائمة في اصوله زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبي غير واقع وهذا وهم عندي لانه اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق واقع في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امراته عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابى حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امراته وكان ذلك طلاقا عند محمد واذا وجدته امراته محبوبا فحاصمته ففرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة ( وفي الدائر بينهما ) اى بين النفع والضرر هذا اشارة الى حكم القسم السادس من غير حقوق الله تعالى ( كالبيع ) فانه اذا كان رابحا كان نفعيا وان كان خاسرا كان ضررا ( ونحوه ) كالاجارة والنكاح ( يملكه برأى الولى ) لان جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأى الولى برأيه باعتبار ان قصور رأيه لما اندفع برأى الولى التحق هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبين الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابى حنيفة وعندها تفوز تصرفاته باعتبار انضمام رأى الولى لبااعتبار انه صار كالبالغ فكما انه لا ينفذ التصرف من الولى بالغبين الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولى له ولو باشر البيع بغبين فاحش مع وليه فمن ابى حنيفة رحمه الله روايتان في رواية لا يجوز لانه يشبه تصرفه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف على رأى الولى فيثبت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولى لاحتمال ان الولى انما اذن له في البيع ليحصل مقصوده

الولى لا يملكها عليه لما فيها من عدم النظر الذى هو سبب الولاية فلا يملك اجازتها له وانما يملك القاضى عليه الاقراض لقدرته على استخلاصه من غير هيئة بخلاف غيره من الاولياء فانقلب القرض بحال القضاء نفعيا محضا لا يشوبه مضرة لان العين غير مأمون العطب والدين مأمون العطب الا من جهة القوى بان يحمد المال وقد وقع الامن عنه بولاية القضاء فصار ملحقا بالمنافع الخاصة وفي رواية يملكه الاب ايضا لانه يملك التصرف في ماله ونفسه فكان بمنزلة القاضى ( قوله كالاجارة والنكاح ) واخذ الشفعة والرهن والشركة وغيرها مما يحتمل الربح والحسran ( قوله فيثبت شبهة النيابة في تصرفه ) فيكون بمنزلة بيع الولى وكما لا يجوز بيع الولى ماله من نفسه بغبين فاحش لا يجوز بيع الصبي منه بغبين فاحش فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولى وسقطت في غيره وهو التصرف مع الاجنبى ومع الولى بمثل القيمة وبما يتباين الناس في مثله نظرا الى الاصل وهو ان تصرفه تصرف المالك فكانه مالك

( قوله لان جواز الخ ) انت خير بان مساق كلام المصنف لا يختص بقول ابى حنيفة رحمه الله كما هو المفهوم من هذا التقرير بل ينظم على قولهما ايضا ( قوله حتى ينفذ تصرفه بالغبين الفاحش مع الاجانب ) وان لم يملك الولى ذلك ( قوله وعندها تفوز تصرفاته باعتبار انضمام رأى الولى ) يصير كمباشرة الولى ( قوله فيثبت شبهة النيابة في تصرفه الخ ) لانه وان كان في الملك اصيلا لكننه في الرأى اصيلا من وجهه دون وجه لان له اصل الرأى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل كذا في التوضيح



(قوله وبينهما ولد) سواء كان ذكرا ﴿٩٤٣﴾ أو اناثي وعندنا ان كان الولد ذكرا فحق الحضنة للام الى ان يستغنى

عنها بان يأكل وحده  
ويشرب وحده ويلبس  
وحده ويستنجي وحده ثم  
يدفع الى الاب وان كان اناثي  
فالام احق بها الى ان  
تحيض ثم تدفع الى الاب  
ولا ينجير بوجه ولا يعتبر  
عبارته فيه شرعا كذا  
في الكشف

(قوله والامور المعارضة  
على الاهلية نوعان) قال  
صاحب التلويح وتسمى  
العوارض من عرض له  
كذا اى ظهر وتبسدى  
ومعنى كونها عوارض  
انها ليست من الصفات الذاتية  
كإيقال النياض من عوارض

الناتج ولو اريد بالعروض  
الطريان والحدوث بعد  
العدم لم يصح في الصغر  
الاعلى سبيل التغليب  
وقال غيره سميت عوارض  
ومعترضة على الاهلية  
من عرض له كذا واعترض  
عليه اذا ظهر له امر  
يصده عن المضى على  
ما كان فيه ومنه سمي  
الاستحباب عارضا لمنعه  
شعاع الشمس والسؤال  
الوارد على الدليل

اعتراضا لمنعه الدليل من اثبات مدلوله لانها تمنع اهلية الوجوب او الاداء عن ترتب الاحكام عليها على ما كانت فبعضها  
يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها اهلية الاداء كالنوم وبعضها يغير بعض الاحكام مع بقاء اصل

لا للنظر للصبي وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا انه  
كالبالغ بالاذن (وقال الشافعي رحمه الله كل منفعة يمكن تحصيلها له مباشرة وليه  
لا يعتبر عبارته) اى عبارة الصبي (فيه كالاسلام والبيع) فانه مولى عليه فيهما  
لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه وكذا ينفذ عليه بيع الولى ماله فلا يكون له  
ولاية فيهما فلا يصح اسلامه وبيعه (وما لا يمكن تحصيله مباشرة وليه يعتبر عبارته  
فيه كالوصية) فان وصيته باعمال البر صحيحة عنده لانها نفع محض يحصل بها  
ثواب الآخرة بعد ان استغنى بنفسه عن المال لانها انما تكون بعد الموت ولا حاجة له  
حينئذ الى المال وعندنا وصيته باطلة سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات بعد  
البلوغ او قبله لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى  
ما بعد الموت وهو لا يقدر على ذلك (واختيار احد الابوين) صورته اذا وقعت  
الفرقة بين الابوين وبينهما ولد فحق الحضنة للام الى سبع سنين او ثمان سنين ثم  
ينجيز الولد بينهما عنده فايهما اختار يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لا تحصل  
بمباشرة الولى فيعتبر عبارته فيه لما روى ان النبي عليه السلام خير غلاما بين  
الابوين والجواب عنه انه عليه السلام دعا لذلك الغلام فبكرة دعائه له اختار  
ما هو ارفع له ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط

### ﴿ فصل ﴾

(والامور المعارضة على الاهلية نوعان سماوى) وهو ما ثبت من قبل صاحب  
حقيقة واصل العقل ثابت (قوله لا تعتبر عبارته فيه) اى في ذلك التصرف  
حتى اذا وقع منه لا يقع صحيحا ﴿قوله كالاسلام والردة والبيع﴾ فان كان  
من الاسلام والردة يحصل له بصنع احد ابويه والبيع يفيد ملك العوضين اذا  
باشره الولى لاجله (قوله لا يعتبر عبارته فيه) دون عبارة وليه ويقع صحيحا  
اذا باشره بنفسه وهذا بناء على اصله وهو ان من جعل وليا شرعا لا يكون  
مولى عليه لان كونه مولى عليه سمة الجزم وكونه وليا سمة القدرة وهما متضادان  
فلا يجوز اجتماعهما قلنا مسلم ان لو كان ذلك باعتبار واحد وليس كذلك  
فان ثبوت الولاية له باعتبار اصل اهليته وثبوتها عليه باعتبار قصورها ولا تضاد  
بين ما يحصل له مباشرة وليه مرة وبينه عند حصوله بمباشرة نفسه مرة اخرى

### ﴿ فصل ﴾

﴿قوله والامور المعارضة على الاهلية نوعان﴾ لما فرغ من بيان الاهلية



الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد  
قدم السماوى على المكتسب لانه اظهر فى العارضية لخروجه عن اختيار العبد  
(وهو الصغر) ذكر الصغر فى العوارض مع انه ثابت باصل الحلقة لان الصغر

( قوله لانه خارج عن  
قدرة العبد ) فكأنه  
نازل من السماء

بنوعها شرع فى بيان امور تعترض عليهما كالموت او احدهما كالجنون والنوم  
او توجب تغيرا فى بعض احكامهما مع بقاء اصل الاهلية كالسفر ثم العوارض  
نوعان سماوى وهو مائت من قبل الشارع من غير اختيار للعبد فيه ومكتسب  
وهو ما كان للعبد فيه اختيار وقدم السماوى على المكتسب لكونه اكثر تغييرا  
واشد تأثيرا ومجموع النوعين ثمانية عشر استقراء احد عشر سماوية وسبعة  
مكتسبة وقدم الصغر على سائر انواع السماوى وذكر الموت آخرها لان الصغر  
اول احوال الانسان والموت آخرها والمذكور بينهما احوال تعرض بين  
الولادة والموت فناسب ان يذكر الاول اولا والاخر آخرها والمتوسط متوسطا  
وقدم الجهل على سائر انواع المكتسب لكونه اصلا فى الانسان لقوله تعالى  
والله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيا وختمه بالاكرام لان المكتسب  
على نوعين ما يكون من نفس المكلف وما يكون من غيره والاول اثبت فى المانعية  
من الثانى لان المانع اذا كان من غيره ربما يدفعه قبل الوقوع بخلاف ما اذا كان  
منه لانه قد يقع فلا يمكن دفعه اولان الموت فى السماوى لما ذكر آخرها لما قلنا  
ذكر الاكرام مماثلة فى المكتسب آخرها لمناسبة بينهما لان كلا منهما لسلب الرضى  
وانما ذكر الصغر فى العوارض مع انه ثابت باصل الحلقة لان الانسان قد يخلو  
عن الصغر كادم وحواء عليهما السلام ولانه غير داخل فى ماهية الانسان لان  
حقيقة حيوان ناطق فكان من العوارض لامن الذاتيات ولهذا جعل الجهل  
من العوارض مع انه امر اصلى لكونه زائدا على حقيقة الانسان كالصغر هذا  
اذا قلنا ان معنى كون هذه الامور عوارض انها ليست من الصفات الذاتية اما اذا  
اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم فلم يصح فى الصغر الا على سبيل  
التغليب فافهم وانما جعل الجهل من العوارض المكتسبة وان لم يكن باختيار العبد  
لانه يسبب تحصيل العلم فكان ترك التحصيل مع القدرة عليه بمنزلة اختيار  
الجهل وكسبه فكان كسبا \* فان قلت فعلى هذا وجب ان يكون الرق من  
المكتسبة لانه شرع جزاء على الكفر فى الاصل وانه ممكن من دفعه بالاسلام  
\* قلت بعد مائت لا يمكن العبد من ازالته بخلاف الجهل فانه مقدور الدفع بعد  
وجوده قبل الحمل والارضاع من العوارض واجيب بانها من قبيل المرض فكان  
ذكر المرض يشملها واورد عليه الجنون والاعماء فانهما من الامراض وقد

اهليتهما كالسفر وما  
سيدكره الشارح فى تعليل  
ذكر الصغر فى العوارض  
من ان الصغر لا يدخل  
فى ماهية الانسان فغير  
ملائم لما نحن فيه لان  
كلا منا فيما يكون عارضا  
للاهلية الانسانية لا  
للانسان نفسه فالملائم  
ان يعلل بانه لا يدخل فى  
ماهية الاهلية لا بما ذكره  
موافقيه لصاحب البدائع  
وشارحه الهندى وان  
سلم انه غير داخل فى  
ماهية الانسان ولهذا  
قد يخلو الانسان عنه  
كآدم وحواء عليهما  
الصلاة والسلام

( ذكرها )



لا يدخل في ماهية الانسان فكان امرا عارضا ( وهو ) اى الصغير ( في اول احواله كالجنون ) لانه عديم العقل كالجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وفرق آخر ان الجنون ليس له حد والصغر له حد حتى اذا اسلمت امرأة الصبي يؤخر العرض الى ان عقل لانه اذا لم يؤخر بل عرض على ابويه فايها تقع الفرقة ويطلب بالمهر في الحال والفرقة والمطالبة عهدة وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابا يفرق بين المجنون وامرأته ولا فائدة في تأخير العرض لان الجنون لانهاية له ويلزم الاضرار الكلي للمرأة وهو كونها تحت كافر وذا لا يجوز ( لكننه ) اى الصغير ( اذا عقل ) اى ظهر شئ من آثار

ذكرها على الانفراد واجب بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة محتاج الى بيانها فافردتها بالذكر **قوله** وهو في اول احواله كالجنون فيسقط عنه كما سقط عن المجنون من التكليف بل اولى لان مع عدم العقل لا تمييز له بخلاف المجنون فانه قد يحصل له تمييز وان لم يكن له عقل بخلاف ما لا يسقط بنفسه ويسقط باسقاط من له الحق كضمان المتلفات ونفقة الاقارب والزوجات فانه لا يسقط بهما هذا حكم الصغير اذا لم يعقل اما اذا عقل بان ظهر فيه شئ من آثار العقل فقد اصاب نوعا من اهلية الاداء دون اهلية الوجوب وهى الاهلية القاصرة ولكن الصغر عذر مع ذلك بواسطة نقصان العقل فيسقط به عن الصغير ما يحتمل السقوط عن البالغ بالاعذار من حقوق الله تعالى كالصلاة والصوم والحدود والكفارات ونحوها فان العبادات البدنية تسقط بالاعذار والحدود تسقط بالشبهات ولهذا قلنا ان الصبي لا يقتل بالردة لان القتل مما يحتمل السقوط عن البالغ فان المرتدة لا تقتل وقلنا انه صح شروعه في الصوم والصلاة بلا لزوم مضى فيه ولا وجوب قضاء لو افسده لان لزوم القضاء يحتمل السقوط عن البالغ **قوله** والفرقة والمطالبة عهدة وهو ليس من اهلها فان قلت هذه العهدة تلزم المجنون ايضا اذا ابواه الاسلام او لم يكن له ابوان وهو ليس من اهلها \* قلت نعم ولكن اذا لم يعرض على ابويه الاسلام وليس في التأخير فائدة لعدم نهاية الجنون يلزم الاضرار الكلي للمرأة وهى كونها تحت كافر وذا لا يجوز بخلاف الصبا لان له حدا **قوله** واذا اسلمت امرأة المجنون بان كانت كتابية تحت مجنون كتابي وابواه كتابيان يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم احدهما صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والافرق للحال وكان القياس التأخير للافاقة كما في الصغير



العقل (فقد اصاب ضربا) اى نوعا (من اهلية الاداء) لا الاهلية الكاملة لبقاء  
صغره وهو عذر (يسقط به) اى بذلك العذر (مايحتمل السقوط عن البالغ)  
من حقوق الله تعالى كالصلاة والصوم والزكاة وسائر العبادات وكالحدود  
والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل الفسخ في انفسها (فلا يسقط  
عنه فرضية الايمان) لانه لايحتمل السقوط لان الله تعالى دائم منزه عن الزوال  
فيكون وجوب توحيدده دائما (حتى اذا اداه) اى آمن الصبي (كان فرضا)  
لانفلا الا يرى انه اذا آمن في صغره لزمته الاحكام التى ترتب على صحة الايمان  
من حرمة الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشتركة واستحقاقه الميراث  
من المسلمين وغيرها لايقال لم لايجوز ان يكون ايمانه صحيحا ويكون نفلا لافرضا  
لان الايمان لايتنوع الى نفل وفرض وانما هو نوع واحد وهو الفرض  
(ووضع عنه) اى ترك (الزام الاداء) يعنى لو اسلم في صغره ولم يعد كلمة  
الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا  
(وجملة الامر) لما ذكر بعض احكام الصبي على التفصيل اشار الى حكمه على  
وجه كلى يعنى ان جملة الامر الكلى فى باب الصغر وحاصل احكامه (ان يوضع  
عنه العهدة) اى يسقط عن الصبي عهدة مايحتمل العفو قيدنا به احترازا عن  
الردة فانها لايحتمل العفو بعذر من الاعذار المراد بالعهدة هنا لزوم ماوجب  
التبعية والمؤاخذه (ويصح منه) اى من الصبي بان يباشر بنفسه (وله) اى  
للصبي بان يباشر غيره لاجله (مالا عهدة فيه) اى لاضرر فيه كقبول الهبة

الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون فى التأخير ضرر  
بالزوجة فصار فيه من الفساد ما لا يخفى لقدرة المجنون على الوطى\* فان قلت  
الخطاب ساقط عن المجنون فلم يعرض الاسلام\* قلت عرضه ليس باعتبار انه  
واجب بل باعتبار انه يقع صحيحا على تقدير الاداء والتفريق على تقدير الاباه  
اكتفاء بالاهلية القاصرة على وجه النظر ودفع الضرر عن الزوجة لايقال  
اذا كان التفريق بينهما ثابتا من هذه الحيثية فلا يكون الصغير كالمجنون لانا نقول  
التشبيه لا يقتضى العموم (قوله من حرمة الميراث) يعنى من اقاربه الكفار  
(قوله لان الايمان لا يتنوع الى فرض ونفل وانما هو نوع واحد وهو  
الفرض) ولهذا قلنا لا تشترط نية التعيين فى الايمان لانه يؤديه عن الفرض بل  
على اى وجه يأتى به يقع عن الفرض (قوله ووضع عنه الزام الاداء) لانه  
يحتمل السقوط بعذر الاكراه لايقال كيف وضع عنه الزام الاداء او التكليف  
به مع انه اذا اداه يكون فرضا لاننا نقول الاداء قد يقع فرضا وان لم يكن

(قوله اى ترك) وضع  
الجنابة عنه اسقطها كذا  
فى القاموس (قوله يعنى  
لو اسلم الخ) هذه المسئلة  
ايضا من فروع قول  
المصنف حتى اذا اداه كان  
فرضا فذكره ههنا  
خصوصا بتصدير يعنى  
ليس كما ينبى ومعنى قول  
المصنف ووضع عنه  
الاداء انه اسقط عنه  
التكليف بالايمان يعنى فى  
حال الصبا كما يشهد بذلك  
كلام المصنف فى الشرح



(قوله كما في الحرمان عن الميراث) يعني ان الحرمان عن الميراث بسبب القتل انما يكون فيما يكون بطريق العقوبة جزاء على الجناية (قوله لان الرق والكفر ينافي اهلية الارث عن المسلم) فيه تسامح لان الرق ينافي اهلية الارث مطلقا (قوله) والارث مبنى على الولاية الا ترى الى قوله عز وجل اخبارا عن زكريا عليه السلام فهب من لدنك وليا يرتضى فانه يشير الى ان الارث مبنى على الولاية (قوله المحتملة للسقوط) احتراز عن الايمان لانه يصير مؤمنا تبعا لابويه او لاحدهما وان لم يصح ايمانه بنفسه (قوله عند علمائنا الثلاثة استحسانا) والقياس عدم وجوب العبادات كلها اصليا كان او عارضيا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي لان اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبدون الاهلية لا يثبت الوجود

ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا الحديث (فلا يحرم) الصبي (عن الميراث بالقتل) اى قتل مورثه عمدا او خطأ هذا تفرغ على قوله يوضع عنه ويستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض فيسقط بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور الجناية في فعله (عندنا بخلاف الكفر والرق) هذا جواب سؤال رد على قوله فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبي منقوض بحرمته عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعية وعهدة وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة جزاء على الجناية كما في الحرمان عن الميراث بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق والكفر ينافي اهلية الارث عن المسلم اما الرق فلان الوراثة خلافة في الملك والرق ينافي الملك واما الكفر فلعله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبنى على الولاية (والجنون) وهو آفة تحل الدماغ تبعث على الاقدام على ما يصاد مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه (ويسقط به كل العبادات) المحتملة للسقوط كالصلاة والصوم ولا يسقط عنه ضمان المتلفات ووجوب الدية والارث ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن الصبي وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه (لكنه) اى الجنون (اذا لم يمتد الحق بالنوم) عند علمائنا الثلاثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للخرج على المكلف في ايجاب القضاء بعد زواله كالنوم والاعماء واما اذا امتد صار لزوم الاداء مؤديا الى الخرج في القضاء لدخوله في حد التكرار وهذا الاستحسان في الجنون العارضى بان بلغ عاقلان جن واما الجنون واجبا كصوم المسافر على ما مر (قوله وهذا الاستحسان الخ) حاصله ان هذا الاستحسان في الجنون العارضى بلا خلاف من اصحابنا فاما الاصلى فهو مثل الصبا عند ابى يوسف وعند محمد وهو ظاهر الرواية كالعارضى من غير فرق وتظهر ثمرة الخلاف فيمن بلغ مجنونا ثم افاق قبل مضي شهر رمضان او قبل تمام يوم وليلة فانه يجب عليه قضاء ماضى من شهر رمضان وما فات من الصلوات عند محمد خلافا لابى يوسف رحمهما الله وقيل الخلاف على العكس ثم لما لم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادائها وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلاة لانه وقت جنس الصلاة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق ساعة من شهر رمضان ليلا او نهارا لزمه قضاء جميع



(قوله حتى لو افاق قبل مضي الشهر) هذا في حق الصوم والمراد ٩٤٨ بالشهر شهر رمضان كما ان قوله

الاصلي بان بلغ مجنوننا قتل الصبا عنسد ابى يوسف رحمه الله حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنوننا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ماضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارضى وقيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل بلحق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم والاعشاء (وحد الامتداد في الصلاة ان يزيد على يوم وليلة) لكن باعتبار الصلوات عند محمد يعنى ما لم تصر الصلوات سستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندها حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندها لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوات ستا فتدخل في حق التكرار (وفي الصوم باستغراق الشهر) اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة ولما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادائها وهو ان يستوعب العذر وظيفه

الشهر في ظاهر الرواية والصحيح ان افاقته ان كانت في الليالي لا يلزمه القضاء وكذا في غير وقت النية من الشهر على الصحيح لان الصوم غير متعين في تلك الاوقات ومالا يعتبر فيه الصوم من الاوقات لا يكون بالافاقه فيه ملزما بخلاف ما لو حصلت منه الافاقه في وقت النية حيث يلزمه القضاء اتفاقا ثم اشترطوا في الصلاة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعنى جنس الصلاة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستا وهما اعتبارا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعنى الوقت مقام الواجب تيسيرا على المكلف في سقوط القضاء وهذا استحسان وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعده وقبل العصر لا يجب القضاء عندها لتكرار الوقت لزيادته على يوم وليلة ويجب عنده لعدم تكرار جنس الصلاة حيث لم تصر ستا ولو استمر الى ان دخل وقت العصر لا يقضى اتفاقا ولقائل ان يقول كلا الفريقين مطالبان بالفرق بين هذه المسئلة وبين ما اذا كثرت الفوائت حتى سقط الترتيب اما ابو حنيفة وابو يوسف حيث جعلوا الكثرة ثم ان يزيد الفوائت على خمس بخروج وقت السادسة بخلافه هنا واما عند محمد فانه جعل حد الكثرة ثم يدخل وقت السادسة بخلافه هنا ويمكن الجواب هنا بالتمسك بالاثربان محمدا اعتبر الاحوط هنا وهناك دفع الحرج

او قبل تمام يوم وليلة في حق الصلاة (قوله من وقت البلوغ) الظاهر انه سهو من قلمه والصواب من وقت الجنون كما لا يخفى (قوله وجه الفرق الخ) ووجه المساواة بينهما في الحكم ان الجنون الحاصل قبل البلوغ من قيل العارض ايضا لما زال فقد دل ذلك على حصوله عن امر عارض على اصل الخلقة لان نقصان جبل دماغه فكان مثل العارض بعد البلوغ (قوله هو بمنزلة العارضى) فيلزمه ماضى (قوله على ما خلق عليه من الضعف) قال في التحقيق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ لآفة مانعة عن قبول مبقية له على ما خلق عليه من الضعف الاصلي والشارح قصد ايجاز هذا الكلام فاخل بالمراد فتدبر (قوله ما لم يصر الصلاة ستا) اى الصلاة الفائتة وهذا انما يكون بدخول وقت السابعة كما سيظهر من المسئلة الآتية

(وهما)



الوقت الا ان وقت الصلاة يوم وليلة فأكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفي قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الأئمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصح مجنوناً ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده فالصحيح انه لا يلزمه القضاء (وفي الزكاة) اي الامتداد في حق الزكاة (باستغراق الحول) وهو الاصح لان الزكاة لا تدخل في حد التكرار الا بدخول السنة الثانية (وابو يوسف

(قوله فالصحيح انه لا يلزمه القضاء) لان الصوم لا يفتتح فيه ثم ان في كلامه تلميحا الى اختلاف فيه وقد صرح به صاحب التحقيق

(قوله لان الزكاة لا تدخل في حد التكرار) الا بدخول السنة الثانية) اقول هذا التعليل يقتضى ان لا يكون الامتداد في حق الزكاة الا بدخول السنة الثانية مع ان القوم وهو منهم على ان استيعاب الحول كاف في حصوله ولذا قال صاحب التلويح الامتداد في الزكاة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه وافاد السراج الهندي ان الاعتبار باستيعاب وظيفة الوقت في الصلاة فان وقتها قصير فاعتبر كثرتها بدخولها في حد التكرار

وها تمسكا بالآثر عن علي وابن عمر رضي الله عنهم فهما باقيان على اصلهما لولا وجود الآثر \* واعلم ان الخلاف المذكور بين ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد ذكره فخر الاسلام في اصوله وخواهر زاده في مبسوطه وصاحب الهداية وذكر ابو الليث وشمس الأئمة السرخسي ان اعتبار الساعات رواية عن ابي حنيفة وذكر صاحب المنظومة والطحطاوي الخلاف بين ابي حنيفة ومحمد ولم يذكر قول ابي يوسف \* فان قيل هلا اعتبرتم التكرار في اسقاط لزوم الصوم كما اعتبرتموه في الصلاة \* قلنا قد اعتبرناه كذلك فان الصوم وظيفة السنة وان خص اداؤه ببعضها فيمضي الشهر يدخل وقت وظيفة اخرى اذ الاستيعاب لا يتحقق الا بوجود جزء من شوال ويكون الجنس كالمتكرر بتكرر وقته وبه تتأكد الكثرة فلا يحتاج الى تكرر حقيقة الواجب فهو على وزن ما قاله ابو حنيفة وابو يوسف في الصلاة على ما مر على ان من شرط المؤكد ان لا يزيد على الاصل ما لم يخص وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا فيزداد ما جعل تابعا على الاصل وهو فاسد ولا يلزم عليه زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تأكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لامتثال الفرض فضلا عن ان تزيد عليه فلا يرد تقضا بخلاف ما نحن فيه فان الزائد فيه شرط كالاصل فلم يجز ان يكون زائدا عليه **قوله** (وفي الزكاة الخ) اي حد الامتداد في حق الزكاة ان يستغرق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح لان الزكاة انما تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف انه اقام اكثر الحول مقام كله تيسيرا وتحقيقا على المكلف لقربه الى السقوط والنصف عنده ملحق بالاقل \* واعلم انه شرع مع المجنون ما كان حسنا لا يحتمل السقوط بطريق التبعية حتى حكمنا بايمان المجنون تبعا باحد ابويه وان لم يصح



اقام اكثر الحول مقام الكل ) تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط ( والعتة بعد البلوغ ) وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان الجنون يشبه باول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العتة باخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه ولهذا قال المصنف ( وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع ) العتة ( صحة القول والفعل ) فيصح عباداته وان لم تجب عليه واسلامه وتوكيله ببيع مال غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي ( لكنه ) اي العتة ( يمنع العهدة ) اي الزام شئ فيه مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده ولو باذن الولي ولا يبيعه ولا شرأه بدون اذن الولي له ( واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بعهدة ) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما استهلكه فانه من العهدة فاجاب بانه ليس من العهدة المنفية لان المنفية عنه عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمن المستهلك ليس بتحتمل للعفو شرعا لانه

منه ادأؤه بنفسه وكذا ثبت في حقه ما كان قبيحا لا يحتمل العفو كالكفر والارتداد حتى يحكم بكفره وارتداده تبعا لابويه هذا اذا باغ مجنونا وابواه مسلمان ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب وهو معهما وان تركاه بدار الاسلام كان مسلما تبعا للدار اما لو بلغ عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم ارتدا ولحقا بدار الحرب لم يحكم برده تبعا لهما وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه اذا اسلم بنفسه كان اصلا ولا يستقيم جملة تبعا وكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبي في عدم العقل يشبه العتة باخر احوال الصبي في وجود العقل وذلك لان الصبي في اول احواله عديم العقل فالحق به الجنون وفي الاخر ناقص العقل فالحق به المعتوه ﴿ قوله وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام الخ ﴾ قال بعض المحققين حكم الصبي حكم المعتوه مع العقل الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل كما لا يؤخر عرضه على ابوي المجنون بخلاف الصبي وفي هذا الاستدلال نظر لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العقد وهو الزوجية وانما يسقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله خاصة



حق العبد والضمان شرع جبراً لما استهلك من المحل المعصوم (وكونه) اى  
والحال ان كون المستهلك (صياً معذورا او معتوها لا ينافى عصمة المحل) لانها  
نايئة لحاجة العبد اليه واذا بقى المحل معصوماً يجب الضمان على المستهلك بخلاف  
حقوق الله فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل (ويوضع  
عنه) اى يسقط عن المعتوه (الخطاب كالصبي) حتى لا تجب عليه العبادات  
ولا تثبت في حقه العقوبات (ويولى عليه) اى يثبت الولاية على المعتوه كما يثبت  
على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر وتقضان العقل مظنة للنظر والمرحمة  
لانه دليل الجزم (ولا يلى على غيره) اى لا يلى المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه  
فلا تثبت له قدرة التصرف على غيره (والنسيان) وهو بديهى فان كل عاقل  
يفرق بينه وبين غيره فلا يحتاج الى التعريف وقيل هو معنى يعتري الانسان  
بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ لكن هذا التعريف غير مطرد  
لصدقه على النوم والانعماء وقيل هو جهل ضرورى لا مكتسب بما كان يعلمه  
مع علمه بامور كثيرة لآبافة احتراز بقوله مع علمه عن النوم والانعماء وبقوله  
لآبافة عن الجنون (وهو لا ينافى الوجوب فى حق الله تعالى) فان فات صلاة  
عن المكلف بالنسيان لا يسقط الوجوب عنه ويلزمه القضاء (لكن النسيان اذا  
كان غالباً كما فى الصوم) فانه غالب فيه لان النفس مائلة طبعاً الى الاكل والشرب  
فاوجب ذلك نسيان الصوم (والتسمية فى الذبيحة) فان ذبح الحيوان يوجب  
هبة وخوفاً لنفور الطبع منه ويتغير منه حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية  
فى تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف (وسلام الناسى) فى القعدة الاولى لانها  
محل السلام وليس للمصلى هبة مذكرة انها القعدة الاولى فيكثر النسيان فيه  
(يكون عفواً) لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار للعبد فيه  
(ولا يجعل) اى النسيان (عذراً فى حقوق العباد) حتى لو اتلف مال انسان

(قوله لانها محل السلام)  
الضمير للقعدة مطلقاً

واما التأخير فى حق الصغير الذى لا يعقل خاصة فلا فرق بين المعتوه والصبي  
العاقل لصحة اسلامهما فلا يطالب المعتوه فى الوكالة بالبيع بتسليم المبيع وكذا  
لا يطالب فى الوكالة بالشراء بنقد الثمن ﴿قوله﴾ وكونه صياً معذورا او معتوها  
الحج هذا جواب سؤال بان يقال الصبا والعته يتنافيان بالتكليف بالالتزامات  
اجاب بان كون المستهلك صياً او محجوراً لا ينافى عصمة المحل لان الاموال  
معصومة بعصمة لا ينافيها عند التكليف ﴿قوله﴾ والنسيان وهو بديهى (الحج)  
فلا يعرف بحسب الحقيقة لان التعريف انما يكون لحقيقة مجهولة نعم قد يعرف  
البديهى بحسب اللفظ لجواز ان يكون بديهياً ومجهولاً فان البديهى وان لم يتوقف



ناسيا يجب عليه الصمان (والنوم) وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه (وهو عجز عن استعمال القدرة) ليس هذا تعريفا للنوم اذا الاغماء يدخل فيه بل هو بيان اثر النوم (فاوجب تأخير الخطاب) في حق العمل هذا نتيجة قوله وهو عجز (ولم يمنع) النوم (الوجوب) لاحتمال الاداء بالانتباه او القضاء على تقدير عدم الانتباه (وينافي) النوم (الاختيار اصلا) لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز (حتى بطلت عباراته في الطلاق والعناق والاسلام والردة) والبيع والشراء (ولم يتعلق بقراءته) اى قراءة النائم (وكلامه وقهقهته في الصلاة حكم) يعنى اذا قرأ المصلى في صلاته قائما وهو نائم لم يصح قراءته وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده لصدورها لاعتن اختيار وكذا اذا تكلم النائم في الصلاة لم تفسد صلاته لانه ليس بكلام واذا قهقهه النائم لا تكون حدئا وفي الخاتمة والختلاصة والنوازل يفسد صلاة النائم كلامه واذا قهقهه النائم في الصلاة ذكر الحاكم انه تفسد صلاته (والاغماء وهو ضرب مرض) اى نوعه (يضعف القوى ولا يزيل المحجى) اى العقل (بخلاف الجنون فانه يزيله)

(قوله لم يصح قراءة) هذا هو المختار والمذكور في النوادر خلافة (قوله) لم يفسد صلاته لانه ليس بكلام لصدوره عن لا يميزه وهذا هو مختار فخر الاسلام (قوله) واذا قهقهه لا يكون حدئا فلا تفسد صلاته

حصوله على نظر وكسب يمكن ان يتوقف على شئ آخر من توجه العقل اليه او الاحساس به او الحدس او التجربة فالبداية لاستلزام الحصول وانما كان النسيان بديها لان كل احد يحس به وكل ما هذا شأنه يكون بديها لتصور حصول حقيقته في النفس وحصولها في النفس اقوى تصورا من حصول المثال فان تصور الصفات النفسانية الوجدانية اقوى تصورا من الامور الخارجية عن النفس (قوله) وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه) فيتبع حواسه الظاهرة والباطنة عن العمل ويحبس العقل عن الاستعمال عن قيامه فيعجز به العبد عن اداء الحقوق قيل فيه نظر فان الحواس الباطنة لاتسكن في حالة النوم وعند الاطباء هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ تحبس الروح النفساني عن الجريان في الاعضاء (قوله) لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده) فرضا في تلك الحالة لصدوره من غير قصد واما العقدة الاخيرة اذا ادبت مع النوم فلانص فيها عن محمد ولكن قيل يعتد بها مع النوم فرضا لانها ليست بركن ومبناها على الاستراحة والنوم لا ينافيها بخلاف ما عداها من الفروض وقيل لا يعتد بها حتى لو لم يعدها بعد الانتباه فسدت صلاته واذا تكلم النائم في صلاته حالة نومه لم يتعلق به حكم صحة ولا فساد لعدم الاختيار المخرج له عن ان يكون كلاما وهذا مختار فخر الاسلام والمصنف وفي المقفى وفتاوى قاضيان والختلاصة ان صلاته تفسد من غير ذكر



(قوله ولكننا استحسنا الحديث على ٩٥٣) رضى الله عنه ان عمار بن ياسر رضى الله عنه اغمى عليه الخ) كذا في النسخ

والعبارة في سائر الكتب هكذا بحديث على رضى الله عنه فانه اغمى عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمى عليه يوماً وليلة فلم يقض الصلاة (٢) فقد عرفت منه ان حديث على لا تعلق له بحديث عمار وما فعله الشارح تصحيف وتحريف (قوله فمرقنا ان امتداده في حق الصلاة خاصة) فيه ما فيه ولو قال فمرقنا ان امتداده في حق الصلاة بما ذكرنا لا بما ذهب اليه الشافعي كما في التحقيق وغيره لكان له وجه

(قوله فمرقنا ان امتداده في حق الصلاة خاصة) اقول ليس المعروف بما ذكره من قبل سوى ان الامتداد يجري في حقها فاذا عرفت ان الامتداد اعني الامتداد المعتبر في حق الصلاة خاصة

(٢) لا يخفى ان هذا سهو ظاهر من الخشي لان عماراً قضى الصلوة والذي اغمى عليه فلم يقض الصلوة انما هو ابن عمر رضى الله عنهما كما في الشرح قاله مصححه طاهر

اي الجنون يزيل العقل (وهو) اي الاعماء (كانوم حتى بطلت عباراته بل اشد منه) اي الاعماء اشد من النوم في فوت الاختيار لان النوم يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاعماء (فكان) اي الاعماء (حدنا بكل حال) اي مضطجماً كان او قائماً او ساجداً والنوم ليس يحدث في بعض الاحوال (وقد يحتمل الامتداد) وقد لا يحتمل (فيسقط به الاداء) يعني الاعماء قد يقصر وقد يطول فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء فاذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون فيسقط به القضاء (كافي الصلاة اذا زاد على يوم وليلة) يعني امتداده في حق الصلاة ان يزيد على يوم وليلة (باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما) كما بينا في الجنون وعند الشافعي رحمه الله تعالى من اغمى عليه وقت صلاة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتى على وجوب الاداء ولكننا استحسنا الحديث على رضى الله عنه انه اغمى عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمى عليه يوماً وليلة فقضى الصلاة وابن عمر اغمى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلاة فمرقنا ان امتداده في حق الصلاة خاصة (وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر) يعني لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيئه يلزمه القضاء وفي الصلاة امتداده غير نادر فيوجب حرجاً فيجب اعتباره (والرق وهو عجز حكيم) حيث لا يقدر على ما يقدر الحر من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها (شرع جزاء) على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى ولم يتأملوا في آياته الدالة على وحدانيته جازاهم الله تعالى بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في التملك (في الاصل) اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته (لكنه) اي الرق (في البقاء صار من الامور الحكمية) اي صار في حال

خلاف وفي النوادر اذا تكلم النائم في الصلاة تفسد صلاته من غير ذكر خلاف وفي النوادر وهو المختار لاطلاق النص واما قهقهة النائم في صلاته فلا رواية فيها عن محمد رحمه الله وذكر في المغني ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم في الصلاة تبطل الوضوء والصلاة جميعاً اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلاة فلان النائم فيها كالمستيقظ شرعاً وروى شداد بن اوس عن ابي حنيفة انها تبطل الوضوء دون الصلاة وكان له ان يتوضأ ويبني على صلاته بعد الانتباه وفي عامة نسخ الفتاوى انها تبطل الصلاة ولا تبطل الوضوء لان كونها حدناً باعتبار معنى الجنابة وقد زال بالنوم ومختار المصنف وفخر الاسلام رحمهما الله انها لا تبطل الوضوء ولا الصلاة لان النوم يبطل



البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم كالحراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يتبدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض الحراج لزم عليه الحراج (به يصير المرء عرضة للملك) اى محلاله مأخوذ من عرضة القصاب وهى خرقته التى يمسح دسومة يده بها (والابتذال) اى التصرف (وهو وصف لا يتجزى) اى لا يقبل التجزى ثبوتا

حكم الكلام قيل وعليه الفتاوى ﴿قوله به يصير المرء عرضة الح﴾ ولو قال يصير به الشخص لكان اولى لشموله الذكر والانثى قال فى الصحاح المرء الرجل يقال هذا امرئ صالح ورأيت امرأ صالحا ومررت بامرئ صالح واعلم ان بعض الشراح قال الرق فى عرف الفقهاء عبارة عن صورة لادى محلا للملك والابتذال ويلزم منه العجز فكان قوله واما الرق فهو عجز حكى تعريفه بلازمه لا بحقيقته فانه كم من عجز حكى يوجد ولا رق فيه كالاجير فى حق المستأجر والمقتدى فى حق الامام والصبي العاقل فى ملكه لحق الاب فان كل واحد منهم عاجز حكما فى حق التصرف وليس بمرقوق انتهى وفيه نظر فان الحد لا يوجد الا بتمام اجزاء حد الرق ومن قوله عجز حكى الى قوله عرضة للملك وما ذكره من صور العجز الحكى مسلم لكن لا يحل وجه يصير به الشخص عرضة للملك فافهم فهو وصف لا يتجزى والتجزى فى الاصل بالهمزة لكن الفقهاء لينوا الهمزة تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب فى المهموز فصار تجزوا بالواو ثم قلبوا الواو ياء لوقوعها طرفا فقالوا التجزى اى الرق وصف قائم بالمرقوق لا يقبل التجزى فى الاصح لما ذكره محمد فى آخر دعاوى الجامع الكبير من ان مجهول النسب لو اقر بان نصفه ملك فلان يجعل عبدا فى شهادته وجميع احكامه من غير ذكر خلاف ولم يجعل نصفه عبدا ونصفه حرا فى الاحكام بحيث لو انضم مثله اليه يكونان كالحر فى الشهادة كما قيمت المراتان مقام الرجل وان ثبت عليه ما اقر به من مملوكة النصف لمن اقر له بها وفى هذا الاستدلال نظر اذ لا تدل هذه المسئلة على عدم تجزى الرق لان الشهادة انما تقبل من حر فلهذا لا تقبل شهادته وما ذكره من الضم لا يمكن ههنا لان التملك من النصف الشائع لا يتصور بخلاف المرأة غاية الامر ان يكون ملحقا بالرق فى الشهادة لان يكون رقيقا\* ولقائل ان يقول سلمنا امتناع تجزى الرق ابتداء لكن لاناسم امتناعه انتهاء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة فى البعض ولعمل العبد فى البعض الاخر مشاعا ولا يثبت

(قوله حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم) وسرى الى الاولاد وان لم يوجد منهم الاستنكاف



وزوالا ( كالتق الذي هو ضده ) فانه قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للمالكية  
والشهادة وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع دون البعض واما  
الملك فقابل للتجزى ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جازبالاجماع  
ويثبت الملك لكل واحد في النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف  
الاخر بالاجماع ( وكذا الاعتاق عندها ) لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده  
يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصه في عبده عتق كله ( لثلا يلزم  
الاثر بدون المؤثر ) لان الاعتاق اذا كان متجزيا فالعتق ان ثبت في الكل يلزم  
الاثر بدون المؤثر ( اوالمؤثر بدون الاثر ) ان لم يكن ثابتا في الكل ( او يتجزى

الشهادة والولاية ونحو ذلك فلا تقبل التجزى لابتنائها على كمال الاهلية فينعدم  
برقية البعض لايقال الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان لان الممتع ان يكون  
الموصوف بالحرية العلية موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما  
مشاعا كما اذا ملك زيد نصف عبد مشاعا فانه قد اجتمع مالكية زيد وعدم  
مالكيته باعتبار النصفين فنقتضن لذلك ﴿ قوله كالتق الذي هو ضده ﴾  
لاخلاف في ان العتق لا يتجزى لانه قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للمالكية  
والشهادة والولاية ويمتنع بها عن يد المستولى حتى لا يملكه بالقهر وثبوت مثل  
هذه القوة لا يتصور في البعض دون البعض وفي قوله الذي هو ضده اشارة  
الى عدم تجزى الرق لعدم خلو المحل عنها فلزم من عدم تجزى العتق عدم  
تجزيه ضرورة والحاصل انهم اتفقوا على عدم تجزى العتق والرق وعلى قابلية  
الملك للتجزى ثبوتا وزوالا لاجماعهم على جواز بيع العبد من اثنين وبيع  
النصف وتبقي النصف الآخر فيلزم من عدم تجزى السبب عدم تجزى المسبب  
\* فان قلت ينبغي ان يكون الملك غير متجز لان سببه وهو الرق لا يتجزى والمسبب  
يثبت بحسب ثبوت السبب على ما قلتم \* قلت مرادنا بالسبب هناك العلة لان  
الرق مقترن بالكفر ولا كذلك الرق والملك لان الرق سبب محض لا يلزم من  
ثبوت ثبوت الملك والمنة انما هي الشراء والاستيلاء والمنة والصدقة والارث  
فلهذا قلنا يتجزى الملك لتجزى سببه لانه ربما يوجد الشراء في البعض دون  
البعض وكذلك اخواته ﴿ قوله وكذا الاعتاق عندها لا يتجزى الخ ﴾ اعلم ان  
اصحابنا اختلفوا فيما به العتق وهو الاعتاق اهو رفع للملك ام للرق وانبات  
العتق فقال ابو يوسف ومحمد بالثاني والرق لا يتجزى بالاجماع فكذلك الاعتاق  
لعدم تجزى لازمه وهو العتق اتفاقا لانه مطاوعة يقال اعتقه فعتق مثل كسرتة  
فانكسر والمطاوعة هي حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدى بمعنى مفعوله واثر

( قوله فالعتق ان ثبت الخ )

يعنى في صورة اعتاق

البعض ( قوله ان لم يكن

ثابتا ) اى لم يثبت اصلا

( قوله ان لم يكن ثابتا في

الكل ) اقول ظاهر هذا

يفيد سلب العموم والمقام

يقتضى عموم السلب بان

يقال ان لم يكن ثابتا في شئ

منه فافهم



( قوله اذالرق شرع عقوبة الخ ) فهو خالص حق الله تعالى وليس للعبد ولاية اسقاط ذلك قصدا وكذلك العتق الذي هو قوة شرعية ليس في وسع العبد اثباته قصدا لان ذلك الى الله تعالى واملزوم ذينك الامرين من تصرف العبد في حق نفسه فلا بأس به لما تقرر انكم من شئ يثبت ﴿ ٩٥٦ ﴾ ضمنا ولا يثبت قصدا ( قوله وازالة

المالية تكون اسقاطا لها الخ ) في الشرح الاكمل الاعناق ازالة مالية العبد والعبد لا يملك نفسه فكان اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب زوال الرق والظاهر ان يكون مراد الشارح ايضا كذلك فقدر ( قوله واسقاطها يوجب ازالة الرق ) فان المولى المازال ملكه مع وفور احتياجه اليه فالله تعالى لكسالم استغنائه وغاية كرمه يستحي حياء الكرم ان لا يزول حقه الذي هو الرق ( قوله فيعقبه العتق )

العتق ) ان ثبت في البعض دون الآخر ( وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى انه ازالة الملك متجزى ) بالقول ( لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتجه ما قدم ) لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق اذ الرق شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى وهو شرط لبقاء الملك كالحياة فانها شرط للملك ثبوتا وزوالا والحياة غير مملوكة فكان الاعناق تصرفا في ازالة ملك المسال والعبد من حيث انه مال متجزى وازالة المالية تكون اسقاطا لها واسقاطها يوجب زوال الرق فيعقبه العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق فيسعى العبد عنده في باقى قيمته كشرء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك لا بدون الواسطة ( والرق ينافى مالكية المال لقيام المملوكة مالا ) فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان المملوكة سمة العجز والمالكية سمة القدرة فلا يجتمعان في شخص واحد فان قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه آدمى فلا تنافيان لاختلاف الجهة قلنا لو قيل مالكيته من حيث انه آدمى يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذا لا يجوز لان المالك مبتدل والمسال مبتدل ولا يجوز ان يكون المبتدل مبتدلا في حالة واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا لانسلم انه لا يجوز ان يكون ماهو مال مالكا للمال وانما لم يجز لو لم يكن له جهة اخرى غير المالية واما اذا

ضرورة استحالة ارتفاع الضدين اذا لم يكن لهما ثالث ( قوله فيسمى العبد عنده ) قال ابو حنيفة رحمه الله الاعناق تجزى حتى لو اعتق شقصا من عبد لا يعتق الكل ولكن يفسد الملك في الباقى حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبقيه في ملكه بل يصير كالمكاتب حتى كان احق بمكاسبه

الشيء لازم له فلو تجزى الاعتناق بان يقع على جزء من المحل دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله لان محل الاعتناق والعتق واحد وهو الرقيق وتجزيهما ﴿ قوله ﴾ وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى انه ازالة ملك الخ ﴿ يعني ان الاعتناق ازالة الملك لانه تصرف قولى من تصرفات العبد فلا يتعلق الا بحقه وهو المالية والمالك وذلك متجزى بالاتفاق وحاصل قولهما ان الاعتناق اثبات العتق قصدا وازالة الملك ضمنا واثباته بازالة الرق الذي هو ضده وها لا تجزيان فلا تجزى بالاعتناق واذا لم تجز كان اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل حاصل قوله ان الاعتناق ازالة الملك قصدا ويثبت العتق ضمنا للازالة لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لافى ما هو حق غيره وحقه الملك وهو متجزى فكان الاعتناق الذى هو اسقاطه متجزيا لان ثبوت المعول بقدر ثبوت العلة ( قوله وهذا الجواب ضعيف الخ ) حاصله

ويخرج الى الحرية بالسماية ( قوله فان قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكا الخ ) قال في التلويح الرق ( ان ) يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا لان المملوكة والمالية نفي عن المعجز والابتدال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتدل ومالكا من جهة انه آدمى مكرم انتهى



بخلاف المدبر اذ لم يوجد فيه شيء من آثار الحرية (قوله لان منافعه للمولى) مالية او بدنية الاماستنى منها في سائر القربات البدنية كاسيحي (قوله لان القدرة التي يحصل بها الصوم او الصلاة الفرض) المراد بالصوم ايضا هو الصوم الفرض وكانه من قبيل الاكتفاء (قوله ليس للمولى بالاجماع) بل العبد فيها مبقى على اصل الحرية (قوله ثم استغنى) التقييد به لما ان ظهور الثمرة انما هو على ذلك حيث لا يلزم عليه حجج آخر لانه اذا لم يستغن لا يقع ما اداه فرضا ولو قال وبخلاف الفقير اذا حجج حيث يقع حجه عن الفرض ولا يجب عليه الاعادة اذا استغنى كما في شرح المغنى لسراج الدين الهندي لكان اوضح (قوله ليس للمولى بالاجماع) اقول فيكون الشرع مستثنيا من منافعه ما يصرف الى الصوم والصلاة ويكون العبد فيها مبقى على اصل الحرية لان زمان الصلاة

كانت فيجوز وههنا كذلك لان العبد كما ان له جهة مالية له جهة ادمية وهي صالحة للملكية المال والاولى ان يستدل عليه بالاجماع (حتى لا يملك العبد والمكاتب التسرى) اى الاخذ بالسرية وهي الامة التي بوأتها واعدتها للوطء وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملك الاعناق لانه من احكام الملك كالاعتاق خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه صار احق بمكاسبه لحرية يدا فيوهم ذلك جواز التسرى فزال الوهم بذكره (ولا يصح منهما) اى من العبد والمكاتب (حجة الاسلام) حتى لو حججا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة من شرائط وجوب الحجج ولا قدرة للعبد اصلا لان منافعه للمولى وباذنه لا تخرج عن ملكه فكان ادائه حاصل بما هو ملك غيره ولا يقع عن الفرض بخلاف سائر القرب من الصلاة والصوم لان القدرة التي يحصل بها الصوم او الصلاة الفرض ليس للمولى بالاجماع وهذا بخلاف الجمعة اذا اداه باذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تؤدى في وقت الظهر خلفا عنه ومنافع اداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان ادائه الجمعة بمنافع مملوكة له فيجوز وبخلاف الفقير اذا ادى الحجج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المسال ليس

ان التنافي يلزم اذا كانت المالكية والمملوكة من جهة انه مال كما قيد به المصنف رحمه الله اما اذا كان مملوكا من حيث كونه مالا ومالكا من حيث كونه آدميا فلا تنافي لاختلاف الجهة ولا يخفى ان وجه الضعف المذكور هو السؤال بعينه فكأنه يقول السؤال على حاله واجاب بعض الشراح بانه عند اختلاف الجهة يلزم التنافي ايضا لانه اذا كان مالكا للمال من حيث انه آدمى وهو وما في يده من المسال ملك لمولاه يلزم ان يكون الشيء الواحد مملوكا لشخصين في حالة واحدة لكل واحد منهما على الكمال وهو محال واجاب بعض مشايخنا بانه لا جائز ان يكون مالكا باعتبار ادمية ومملوكا باعتبار المالية لما يلزم عليه من احد المحذورين اما تملكه لنفسه اذلا فرق بينه من حيث هو مال وبين غيره من سائر الاموال فيجوز له بيع نفسه من غيره فيما اذا وهبه السيد من نفسه مثلا وهو محال لتنافي لوازم الصفتين او التخصيص بغير تخصص فيما خصت مالكته بما سوى نفسه من الاموال فاذا لا يملك العبد شيئا من الاموال انفوات اهليته منه فوانا قد ينزل به منزلة الجماد وهو كلام حسن جيد فافهم ﴿قوله حتى لا يملك العبد الحجج﴾ ولم يأذن سواء كانت الامة المعتدة للوطء ملكا للسيد او كانت ملكا للمكاتب فلا يملك من فيد رقوطى امة لا يعقد نكاح لان الشراء من احكام الملك كالاعتاق فلا يملكه يسير لا يعطل به مصالح المولى والصوم لا ينافى الاشتغال بمصالحه واما الحجج فزمانه مديد ولا يمكن الوصول الى ادائه



(قوله فليس له اهلية ملك  
اليمين) كذا في النسخ  
والصواب بالواو (قوله  
حتى لا ينكح العبد الآخر  
امرأتين) حررتين كانتا  
او امرأتين (قوله سواء  
كانت العصمة) وهي عبارة  
عن حرمة تعرضه بالاتلاف  
(قوله او مقومة وهي  
التي توجب الضمان والاثم)  
ثم ان كان التعرض عمدا  
فالضمان وهو القصاص  
وان كان خطأ فالدية  
والاثم يرتفع في العصمتين  
بالكفارة ان كان خطأ  
وبالتوبة والاستغفار ان كان  
عمدا

الابقطع المفاوز فيتعطل  
مصالحه بوجوبه على العبد  
فاستثنى منها بقبحت على  
ملكه كما هو مقتضى الدليل  
كذا في شرح البسديع  
للسراج الهندي وفي التحرير  
ان الرق ينساق مالكة  
منافع البذل الا ما استثنى  
من الصوم والصلاة الا  
نحو الجمعة بخلاف الحج  
بالنص للمال والجهاد  
فليس له القتال الا باذن  
مولاة او الشرع في عموم  
الغير ولا يستحق سهما  
للكرامة بل برضا لا يبلغه

بشرط لذاته وانما شرط للتمكن من الفرض (ولا ينافي مالكية غير المال كالتكاح  
والدم) فانه مالك للتكاح لحاجته اليه لانه لا يملك الانتفاع بامة المولى وطأ عند  
الحاجة كما يملك الانتفاع بمال مولاة اكلا ولبسا فليس له اهلية ملك اليمين فلا  
طريق له لدفع هذه الحاجة الا بالتكاح وانما توقف نفاذه على اذن المولى لان  
التكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار به لان المهر يتعلق  
برقبته اذا لم يوجد مال آخر يتعلق به وماليتها حق المولى ولهذا لو اسقط حقه  
عن ماليته بالاعتاق نفذ التكاح الصادر من العبد بدون اجازته فعرفنا ان العبد  
مالك للتكاح فان قلت لو كان مالكا للتكاح لما يملك المولى جبره على التكاح قلت  
انما يملك الاجبار تحصيلنا للملكة عن الزنا الذي هو سبب للنقصان وكذا الرق  
مالك لدمه لانه يحتاج الى البقاء ولابقاء الاب به ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه  
(وصح اقرار العبد بالقصاص) لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر (وينافي)  
الرق (كحال الحال في اهلية الكرامات) الموضوعه للبشر في الدنيا احترز  
بالتقيد الاخير عن الكرامات الموضوعه في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها  
لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما ينافية لان كمال الحال  
منبي عن العز والشرف والرق منبي عن الذل والهوان وبينهما تناف (كالذمه)  
اي صلاحية الاجاب والاستيجاب ويمناز بها عن سائر الحيوان فتكون كرامة  
(والولاية) فانها تنفيذ القول على الغير شاء اوابى وانها كرامة لانها من باب  
السلطنة (والحل) اي حل النساء فان استفرش الحر او توسعة طرق قضاء  
الشهوة على وجه لا يلحقه ملامة كرامة بلا شبهة فانه انتقص حتى لا ينكح العبد  
الاخر امرأتين (وانه) اي الرق (لا يؤثر في عصمة الدم) سواء كانت العصمة  
مؤتممة وهي التي توجب الاثم بالتعرض للدم لا الضمان او مقومة وهي التي توجب

الامن بملكه وملك المكاتب ناقص ولذا لا يفسخ النكاح بملك زوجته ﴿قوله كالدمة  
الح﴾ ان قلت سلمنا ان الذمة من كرامات الشراء وكالات ماله ولكن لم قال  
المصنف الرق ينافي كمال المال مثل الذمة وللعبد ذمة قلت نعم للعبد ذمة لكن  
ليست بذمة مطلقة بل هي ناقصة ضعفت بالرق فلهذا قلنا ان ذمته لا تحتمل  
الدين بنفسها لضعفها حتى لا يطالب به الا اذا انضم اليها مالية الرقية والكسب  
فيستوفى من الرقية والكسب الى ان يصرف الكسب الى الدين اولا فان لم يف  
به او لم يكن له كسب يصرف مالية الرقية اليه بان يباع في الدين اذا لم يفده  
مولاة خلافا لزرع والشافعي ولا يباع مابق بين الكسب والاجماع وان لم يكن  
بيعه كالمدر والمكاتب ومعنى البعض عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وللرق



( قوله ينقص منها عشرة ) ٩٥٩ دراهم ) ولا يزداد على ذلك وان كان قيمته عشرين الفاً او أكثر

( قوله وهي تحق الخ )  
الظاهر تذكير الضمير  
لانه عائد الى الكمال لا  
الى المالكية كما ينضح حينئذ  
مساق الكلام ( قوله  
فالاولى منتفية في العبد )  
يعنى في الجملة لا بالكليسة  
حتى رد عليه ما في التحقيق  
بل في عامة الكتب من  
ان مالكية المالك لم تنزل عنه  
بالكليسة فانها ثبتت بامرير  
ملك الرقية وملك التصرف  
والعبد وان لم يبق اهلا  
للاول فهو اهل للثاني  
كيف وهو مدار الفرق  
بين العبد والمرأة حيث  
ينصف دية المرأة دون  
ديته ( قوله فيجب ان  
ينقص عن الحر قيمته )  
اي عن دية الحر

الضمان والائتم بالتعرض للدم ( لان العصمة المؤتممة بالايمن ) بالله ( والمقومة  
بداره ) اي بالاحراز بدار الايمان حتى لو اسلم كافر في دار الحرب يثبت له  
العصمة المؤتممة لا المقومة حتى لو قتل قاتل يائتم ولم يجب عليه الدية والقصاص  
( والعبد فيه ) اي في كل واحد من الامرين ( كالحر ) اما في الايمان فظاهر  
واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم  
او التزم عقد الذمة وكل واحد منهما مما يثبت في حق العبد ايضا لان العبد تبع  
لمولاه فما يثبت في حق المولى يثبت في حق العبد فتي صار المولى محرزا بدار  
الاسلام صار العبد محرزا بها ( وانما يؤثر في قيمته ) يعنى الرق يوجب تنقيص  
قيمة الدم فيما اذا قتل عبد خطأ ووصل قيمته عشرة آلاف درهم ينقص منها  
عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل من خطر العبد لان كمال خطر الانسان  
بكمال المالكية وهي تحق بالحرية والذكورة لان مالكية المالك بالحرية ومالكية  
النكاح بالذكورة فالاولى منتفية في العبد فيكون ناقصا عن الحر فيجب ان تنقص  
عن الحر قيمته ( ولهذا ) اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة ( يقتل الحر  
بالعبد ) قصاصا عندنا ولا يقتل عند الشافعي لان الحر نفس من كل وجه والعبد

أثر في التنصيف كما دل عليه اشارة قوله تعالى فعليه نصف ما على المحصنات  
من العذاب ولما روى عن عمر رضى الله عنه انه قال لا يتزوج العبد اكثر من  
ثنتين وكذا ما على النساء ينقص بالرق الى النصف حتى يصح نكاح الامة اذا  
تقدم على الحرية ولا يصح اذا تأخر وقارن لتعذر التنصيف في المقارنة ( قوله  
ينقص منها عشرة دراهم ) يعنى اذا بلغت قيمة المرقوق المقتول دية الحر وزادت  
عليها ينقص منها شئ له خطر في الشرع وهو عشرة دراهم اذ بها يتم نصاب  
المهر والسرقه احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر خلافا لابن يوسف  
والشافعي حيث اوجبا قيمته على العاقلة بالغة ما بابت ( قوله لان كمال خطر  
الانسان بكمال المالكية الخ ) لك ان تقول ظاهر هذا التعليل يقتضى ان ينقص  
قيمته عن دية الحر لانتفاء احد المالكيتين وكذا ما قدمناه من ان للرقية اثر في  
التنصيف بالدليل والجواب ان المالكية نوعان مالكية المالك وكالها بالحربة  
ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالعبد قد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما  
توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لانتقصان في مالكية العبد ولم ينتف  
فيه مالكية العبد بالكليسة حتى يناسب تنصيف ديته بل انما يمكن فيه نقصان لانها بسببين  
ملك الرقية وهو منتف للعبد وملك السيد اعنى التصرف وهو ثابت له فلزم  
بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شئ من قيمته فقد رناها بعشرة لانه قد اعتبره

( قوله فيجب ان تنقص عن  
الحر قيمته ) اقول لا ريب  
في وجوب ذلك بما مر من  
الدليل وامادليل وجوب  
انتقص عشرة دراهم  
دون ماتحتها ودون  
ما فوقها كالنصف نظرا  
الى ما عليه الشارح من  
سقوط احدى الصفتين  
او الربع نظرا الى ما قيل  
من سقوط احد شق

مالكية المال اعنى مالكية رقية فامر يطالع عليه من طوائع المبسوطات كالتلويح وغيره



( قوله وقد وجدت المساواة في المعنى الاصلى الذى يبتنى عليه القصاص ) وهو كونه متحملا لامانة الله تعالى اذ التحمل والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون ﴿ ٩٦٠ ﴾ العصمة ( قوله هذا اشارة الى

نفس من وجه لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكـر بالانثى مع انها دونه في كرامات البشر ولهذا ينقص بدل دمها عن بدل دم الذكـر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وانا نقول نفس العبد معصوم على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلفت العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة والقصاص لا يجب مع الشبهة والكرامات صفة زائدة لا يتعلق القصاص بها وقد وجدت المساواة في المعنى الاصلى الذى يبتنى عليه القصاص ( وصح امان المأذون ) هذا اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لانسلم ان الولاية منقطعة بالرق بدليل صحة امان المأذون في القتال وهي ولاية وجوابه ان يقال انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا في الغنيمة على حسب ما يراه الامام ويرضاه فبالامان تصرف في حق نفسه اسقاطا فيلزم حكم امانه قصدا ثم لزم على غيره ضمنا لعدم تجزئه ولا يسمى هذا ولاية كشهادته بهلال رمضان فانه يصح في حق نفسه قصدا ثم في حق غيره ضمنا قيد بالمأذون لان في امان المحجور عن القتال اختلافا فعند ابي حنيفة لا يصح لانه لاحق له في الجهاد حتى يكون مسقطا عن نفسه وعند محمد والشافعي رحهما الله يصح امانه لانه مسلم من اهل نصره الدين والامان نصره لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان للحربي قوله لا تخف ولك عهد الله او يقال فاسمع الكلام ذكره في السير الكبير ( واقارره ) اى صح اقرار العبد مأذونا كان او محجورا ( بالحدود والقصاص ) اى بما يوجب الحدود والقصاص لما مر ان العبد كالحر في حقه فاقارره صار ملاقيا حق نفسه فكان صحيحا كاقرار الحر واتلاف ماليته التي هي حق المولى بطريق الضمن ( والسرقة المستهلكة ) اى صح اقرار المأذون بالسرقة حتى وجب القطع لانه في الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان عليه لان

الشرع في اقل ما يستوفى به على الحر استمنا ( قوله فعند ابي حنيفة ) وابو يوسف معه في رواية عنه ( قوله وعند محمد والشافعي ) وابو يوسف في رواية اخرى ( قوله اى صح اقرار المأذون بالسرقة ) التقييد بالمأذون هنا ليس بظاهر بل مفسد لانه لا فرق بين اقرار المأذون والمحجور بالسرقة المستهلكة فعليه ويجب عليه القطع بغير ضمان عندنا سواء صدقه المولى على السرقة او كذبه وقال زفر باسقاط القطع ووجوب المال للحال ان كان مأذونا وبعد العتق ان كان محجورا وكان الشارح رحمه الله انما قيد بالمأذون لقول المصنف رحمه الله

جواب اشكال الخ ) هذا مأخوذ من شروع منتخب الاحسيكتى و المعنى لكن عبارته لا تساعد ذلك بخلاف عبارة المصنف بل هو تفرع ايضا على كون العبد مثل الحر في العصمة بقى ههنا شئ وهو ان جلال الدين التبانى قد صرح بان قول المصنف واقارره بالحدود والقصاص الخ تفرع على ان الرق لا ينافى مالكية غير المال من الدم والحياة وعلى هذا ينبغي ان يعم الاشارة في قول المصنف ولهذا ما فسر به الشارح رحمه الله فتدبر ( قوله بدليل صحة امان المأذون في القتال ) احترز به عن المأذون في التجارة فانه لا يصح امانه كما لا يصح امان المحجور ( قوله اى صح اقرار المأذون بالسرقة الخ ) قال في التحقيق اى صح اقرار العبد بالسرقة المستهلكة مأذونا كان او محجورا فتقييد الشارح بالمأذون ليس كما ينبغي

( قوله اى صح اقرار العبد مأذونا كان او محجورا ) عدول عما قضيه ظاهر عبارة المصنف من عود ( بعد )

ضمير اقراره الى المأذون مع القول بمقتضاه حيث يقول فيما سيحجى اى صح اقرار المأذون بالسرقة



القطع مع الضمان لا يجتمعان اراد بالسرقة المسروقة مجزا ( والقائمة ) حتى يرد  
 المال على المسروق منه لان اقراره بالمسال لافي حق نفسه وهو الكسب فيصح  
 ( وفي المحجور اختلاف ) يعني اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع  
 فلا ضمان وان كان قائما ان صدقه المولى يقطع ويرد واما اذا كذبه فيه اختلاف  
 قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى يقطع ويرد لان اقراره لما ثبت في حق نفسه وهو  
 القطع صح في حق مولاه تبعا وقال ابو يوسف رحمه الله تعالى يقطع ولا يرد  
 ويضمن مثله بعد العتاق لان اقراره يتضمن شيئين حقه وحق المولى فصح  
 الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني للتهمة وقال محمد رحمه الله تعالى لا يقطع  
 ولا يرد بل يضمن بعد العتاق لان اقراره بالمال باطل في حق المولى لان ما في  
 يده لمولاه ولا يقطع في مال المولى ( والمرض ) وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال  
 الطبيعة ( وانه ) اي المرض ( لا ينافي اهلية الحكم ) اي اهلية وجوب الحكم  
 سواء كان من حقوق الله تعالى او العباد ( والعبارة ) اي لا ينافي اهلية العبارة  
 لان المرض لا يخل بالعقل ولا يمنع عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه  
 وسائر ما يتعلق بالعبادة ( ولكنه ) اي ولكن المرض ( لما كان سبب الموت )  
 بترادف الآلام ( وانه ) اي الموت ( محجز خالص كان المرض من اسباب الحجز  
 فسرعت العبادات عليه بقدر الممكنة ) حتى يصلى قاعدا ان لم يقدر على القيام  
 ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ( ولما كان الموت علة الخلافة ) اي خلافة  
 الوارث او الغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه

بعد وفي المحجور اختلاف فظن ان صحة اقراره بالسرقة المستهلكة والقائمة  
 بالاتفاق اذا كان مأذونا وليس كذلك اذا فرق بين المأذون وغيره عند الثلاثة  
 واما اقراره بسرقة العين القائمة في يده <sup>تصحح</sup> في حق المسال اذا كان مأذونا  
 بالاجماع حتى ترد على مالها وكذا في حق القطع ايضا خلافا لما مر فلو ذكر  
 الشارح قوله ان كان عند قوله والقائمة لكان اولي كما ذكرناه ( قوله ) يعني اذا  
 اقر العبد المحجور عليه بالسرقة فان كان المال قائما قطع ولا ضمان الخ ( ٢ ) فيه  
 تكرار لافائدة فيه وليس هو مقصود المصنف بل ولا يطابق صنيع الشارح  
 على ما لا يخفى وكان المناسب ان يقول يعني في اقرار العبد المحجور بالسرقة  
 القائمة اختلاف بين علمائنا الثلاثة فعند ابي حنيفة يصح اقراره مطلقا فيقطع  
 ويرد المال على مالكة وعند محمد لا يصح ولا يرد المال ❖ قوله والمرض وهو  
 حالة الخ ❖ وعند الاطباء هو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان ينشأ عنها بالذات  
 آفة في العقل ❖ قوله كان المرض من اسباب الحجز ❖ جواب لما مر

( قوله اراد بالسرقة  
 المسروقة ) كذا في النسخ  
 والصواب المسروق كما  
 لا يخفى ( قوله قطع ) ويرد  
 ولا خلاف فيه

( ٢ ) اقول في هذا القول  
 وحاشيته ركاكة جدا تظهر  
 بالتطبيق للشرح لمصححه ط



والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين ( كان المرض من اسباب تعلق الوارث والغريم بماله فيكون من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يتماق به صيانة الحق ) اى حق الوارث وهو الثلثان وحق الغريم وهو قدر الدين ( اذا اتصل ) المرض ( بالموت مستندا الى اوله ) اى اول المرض لان علة الحجر مرض يميت واذا اتصل به الموت صار المرض من اوله موصوفا بالامانة لان الموت يحصل بترادف الالام وكل جزء من المرض موجب للالم كالجراحات المنفرقة اذا سرت الى الموت فالوت مضاف الى كلهما دون الاخيرة ( حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتماق به حق غريم او وارث ) كالنكاح بمهر المثل فانه صحيح منه لانه من الحواج الاصلية وحقهم يتماق فيما يفضل عن حاجته الاصلية ( فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض ان احتج اليه ) اى الى النقض عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت هذا متفرع على قوله اذا اتصل بالموت يعنى لما كان سبب المرض للحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة لان سبب المرض للحجر قبل اتصاله بالموت مشكوك فيها فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه فلا يثبت الحجر فوجب القول بصحة كل تصرف يحتمل الفسخ في الحال عملا بما هو الظاهر في الحال وليس فيه فوات حق الغريم والوارث على تقدير تبين كونه محجورا عليه لا مكان النقض ( وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت ) اى كالمدبر ( كالاغتياق اذا وقع على حق غريم ) بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين ( او وارث ) بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعاقبة بالحرية من الكرامات واما اذا لم يقع

( قوله فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين ) فيخالفه الغريم ( قوله كالمدبر ) فيه تساهل لان ما عبارة عن التصرف

﴿ قوله مستندا الى اوله ﴾ اى حال كون الحجر فاذا اتصل به ثبت الحجر مستندا الى اول المرض يعنى يصير من اوله موصوفا بالامانة ( قوله كالنكاح بمهر المثل ) والنفقة واجرة الطبيب ﴿ قوله كالهبة والمحاباة ﴾ اى البيع بصفة المحاباة كان يبيع ما يساوى الفا بخمسمائة مثلا او يشتري بالف ما يساوى خمسمائة لان ركن التصرف صدر من اهله مضافا الى محله فينفذ نفاذا موقوفا لحصول الشك في ثبوته بسبب الحجر مع امكان التدارك ثم النسخ والنقض واذا زال الشك بالمرض يلزمه ذلك التصرف لعدم وجود علة الحجر في حقه واذا زال بالموت يتنقض ان احتج الى تنقضه لتحقق علة الحجر في حقه وهو المرض المستعقب للموت ( قوله فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام الخ ) لان سبب الحجر مرض يميت ولا يظهر انه مرض



الاعتاق على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين او هو يخرج من  
الثك فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به ( بخلاف اعتاق الراهن  
حيث ينفذ لان حق المرتهن في اليد ) اي في ملك اليد ( دون الرقبة ) هذا  
اشارة الى جواب نقض وهو ان يقال ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتاق المريض  
اذا كان واقعا على حق الغريم او الوارث موجود في اعتاق الراهن فانه اعتاق  
عبد تعلق به حق المرتهن فلو كان ما ذكرتم صحيحا لمسا نفاذ اعتاقه والجواب ان  
يقال لانسلّم وجود ما ذكرنا في اعتاق الراهن وذلك لان المانع في اعتاق المريض  
تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك اليد وصحة  
الاعتاق تبني على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الابن ( والحض  
والنفاس وها لا يمدان الاهلية ) لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغي  
ان لا يسقط بهما الصلاة كما لا يسقط الصوم ( لكن الطهارة للصلاة شرط وفي  
فوات الشرط فوات الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نسا

ميت الا باتصاله بالموت لان الموت يحصل بضعف القوى وتزادف الآلام مستندا  
الى اول المرض وحكم الحر المدبون بعد الموت فيدبني للغريم في كل قيمته وللوارث  
في ثمنها اذا لم يكن للميت مال سواه ( قوله هذا اشارة الى جواب نقض )  
اي نقض اجمالي وهو ان يقال ما ذكرتم من الدليل على عدم بقاء اعتاق  
المريض غير صحيح لانه لو كان صحيحا لمسا تخلف الحكم عنه في اعتاق  
الراهن لكنه متخلف عنه فيه لنفوذ العتق منه فلا يكون صحيحا ( قوله والجواب  
ان يقال نسلم الخ ) فان قلت فكيف صح الاتصال مع وجود سبب الحجر وتعلق  
حق الورثة قلت صح استحسانا بالسنة لقوله عليه السلام ان الله تعالى تصدق  
عليكم بثلك اموالكم في آخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوها حيث شئتم  
ولان الانسان لما كان غرورا بامله مقصرا في عمله ابقى الشارع ثلث ماله تحت  
تصرفه ليتدارك به بعض ما فرط فيه عند حلول آثار منيته فضلا منه ورحمة  
( قوله والحض والنفاس ) جعلهما احد العوارض لاتحادها صورة وحكما  
وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة  
البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلاة على وفق القياس  
كالطهارة عن سائر الاحداث وفي فوات الشرط فوات المشروط وهو صحة الاداء  
فلا يمكن القول بوجوب الاداء ضرورة فوات شرطه وفي القصاص حرج وهو  
مدفوع بالنص فيسقط بوجوبها نفس وجوده ( قوله وقد جعلت الطهارة  
عنهما شرطا ) جواب دخل مقدر تقديره ان يقال الطهارة عنهما كما شرطت لصحة



بمخلاف القياس) لان الصوم يتأدى بالحدث والجنابة فيجوز ان يتأدى بهما لولا النص وهو قوله عليه السلام تدع الحائض الصوم والصلاة ايام اقرائها فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلاة قلنا وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبتى الحكم عليه كالانغماء اذا استوعب الشهر بمخلاف الصلاة فان وقوعهما في وقت الصلاة من اللوازم فان قلت الجنون مسقط للقضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر قلنا الجنون معدم للاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا ان اتركناه بالاستحسان اذ لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء (فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضاءه) اى الصوم (بمخلاف الصلاة) ففي قضاؤها حرج (والموت

(قوله لولا النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام الخ) فيه ما فيه اذ الصوم يتأدى بالحدث والجنابة على كل حال على ان النص المذكور لا تعاقله بالحدث والجنابة والصواب ان يقال فيجوز ان يتأدى مع الحيض والنفاس ايضا لولا النص كما في الكشف ولعله ساقط من قلمه

الصلاة شرطت لصحة الصوم ايضا فهلا سقط الصوم كما سقطت الصلاة فقال جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصلاة ولصحة الصوم نصا بمخلاف القياس فانه يقتضى ان يصح الصوم معهما كما يصح مع الحدث والجنابة الا ان الشارع نص على عدم صحته معهما بقوله عليه السلام تدع الحائض الصوم والصلاة ايام اقرائها وقد اجمعت الامة على تحريم الصوم على الحائض وبالجملة هي غير معقول المعنى ولذا قال امام الحرمين كون الصوم لا يصح من الحائض لا يدرك معناه لان الطهارة ليست شرطا فيه فلم يتعد الى القضاء اى لم يتعد حكم الاسقاط بهما من صحة الاداء الى وجوب القضاء فبقي على القياس في حق وجوب القضاء مؤيدا بقول عائشة رضی الله عنها في الصحيحين لمعاذة العدوية حين قالت لها ما بال الحائض تقضى الصوم ولا تقضى الصلاة كان يصينا ذلك فتؤمر بقضاء الصوم ولا تؤمر بقضاء الصلاة مع انه لا حرج في قضاءه لان الحيض لا يتصور ان يستغرق جميع الشهر فلم يسقط اصل وجوبه عن الذمة وان سقط ادائه فوجب ادائه بمخلاف الصلاة لان قضاء الصلاة عشرة ايام من كل شهر مع الوقيات في غاية الحرج بالنسبة الى قضاء الصوم عشرة ايام في احد عشر شهرا خالية عن ادائه واجب على ما هو محسوس بالضرورة\* فان قلت وجوب القضاء يبتى على وجوب الاداء وقد سقط في الصوم وجوب الاداء فكان ينبغي ان لا يجب القضاء\* قلت يكفى في وجوب القضاء اشتغال الذمة بالواجب كما في النائم والمسافر على ان القضاء انما يجب بالنسبة الى الذى يجب به الاداء وقد سبق ذلك في بحث الوقت (قوله فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الخ) لو اورد الشارح هذا السؤال وجوابه مع السؤال الذى بعده وجوابه عن قول المصنف رحمه الله مع انه لا حرج في قضاءه لكان



فانه ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكاة وسائر القرب عنه )  
 اى عن الميت لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداؤها من التركة  
 خلافا للشافعى رحمه الله تعالى بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا فى حقوق الله  
 تعالى وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكاة كان له  
 ان يأخذ مقدار الزكاة عنده كفى دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ  
 ( وانما يبقى عليه المأثم لاغير ) لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاجاء  
 فى تلك الاحكام واذا عرفت هذا فاعلم ان الاحكام على نوعين احكام الدنيا  
 واحكام الآخرة والاول على اربعة اقسام احدها الذى هو من باب التكليف  
 كوجوب الصلاة وغيرها والثانى ما شرع على العبد لحاجة غيره والثالث ما  
 شرع له لحاجته والرابع ما شرع لحاجته لكن لا يصلح لحاجة الميت والموت  
 ينافى القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب القدرة وهى منفية  
 عنه والى هذا القسم اشار بقوله مما فيه تكليف الى قوله المأثم والى الثانى اشار  
 بقوله ( وما شرع عليه ) اى على الميت من الاحكام ( لحاجة غيره ) وهذا على  
 نوعين الاول ما يكون متعلقا بعين من الاعيان والثانى ما يكون متعلقا بذمته  
 ( فان كان حقا متعلقا بالعين ) كالرهون والمستأجر والمغصوب والمبيع والوديعة  
 فان حق الراهن متعلق بالرهون وحق المستأجر بالمستأجر وكذا فى غيرها  
 ومقصود صاحب الحق هو ذلك العين لان حوائجه تنقضى بالمال والفعل تبع

( قوله والرابع ما شرع  
 لحاجته ) لكن لا يصلح  
 لحاجة الميت فيه تأمل  
 ولو اقتصر على ان يقول  
 والرابع ما لا يصلح لحاجة  
 الميت لكان اصوب

اولى لان القضاء لم يتقدم ذكره فكيف يرد السؤال على ما لم يتقدم له ذكر  
 ﴿ قوله فانه ينافى احكام الدنيا مما فيه تكليف ﴾ بيان القسم الاول وانما يسقط  
 بالموت ما هو من باب التكليف لان التكليف يعتمد عليه ( قوله فلا يجب اداؤها )  
 ولا يجب اداء الزكاة فى التركة عندنا وعند الشافعى يجب الزكاة فى تركة الميت  
 وان لم يوص بها والخلاف بيننا وبينه مبنى على اصل مختلف فيه وهو ان  
 المقصود من حقوق الله تعالى ماذا فعندنا هو العقل وعنده هو المسال وثمره  
 الخلاف تظهر فيما لو ظفر الفقير بمال الزكاة كان له ان يأخذ منه مقدار الزكاة  
 عنده كالدائن اذا ظفر من مال المديون بمال من جنس حقه حيث كان له ان  
 يأخذ منه مقدار حقه اتفاقا ويسقط به الواجب عن ذمة صاحب المال وكان له  
 استرداده منه ( قوله وهذا على نوعين ) بل على ثلاثة انواع لانه لا يخلو  
 من ان يكون متعلقا بالعين او بالذمة لكن الشارح لم يذكر بيان ما كان  
 بطريق الصلة فائدة القسم الثانى ( قوله كالرهون والمستأجر )  
 والمبيع الذى لم يقبض ( قوله ومقصود صاحب الحق هو ذلك العين )



(يبقى بقاءه) اى بقاء ذلك العين بعد موت من كان العين في يده ولهذا  
 لوظفر به كان له ان يأخذه (وان كان) الامر المشروع عليه لحاجة غيره  
 (دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال) اى الى الذمة على تأويل المذكور  
 (اوما يؤكد به الذم وهو ذمة الكفيل) لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها  
 بالرق لان الرق برحى زواله والموت لا يرحى زواله عادة فلما لم يتحمل ذمة  
 العبد الدين بدون انضمام مالية الرقة او الكسب لا يتحمل ذمة الميت بالطريق  
 الاولى (ولهذا) اى ولاجل ان ذمة الميت لا يتحمل الدين بنفسها (قال  
 ابو حنيفة رحمه الله تعالى ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح) اذا لم  
 يبق كفيل لان الذمة لما خربت لا يتحمل الدين بنفسها صار الدين كالمساقط  
 فى احكام الدنيا لقوات محله وقد سقطت المطالبة ههنا لامتناع المطالبة بالدين  
 اذ لم يبق له مال ولا كفيل يطالب به (بخلاف العبد المحجور يقر بدين)  
 ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالباً به هذا نقض على التعليل  
 المذكور وهو ان ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس  
 موجود فى العبد المحجور المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين  
 الذى اقر به فيكون فى حكم المساقط وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم

(قوله وقد سقطت المطالبة  
 ههنا) يعنى ان ثبوت الدين  
 وجوده انما يعرف  
 بالمطالبة وقد سقطت ههنا  
 فعلم ان الدين كالمساقط

المناسب لتلك العين يعنى المقصود فى حقوق العباد سلامة العين للمالكها ولهذا  
 لوظفر بها يجوز له اخذها بنفسه من غير اذن من هى فى يده بخلاف العبادات  
 لان المقصود فيها انما هو الفعل لتحقيق الابتلاء (قوله اى بقاء ذلك العين)  
 العين مؤنثة وتذكير الضمير فى المتن على تأويل المذكور اوعلى تأويل العين  
 او الحق (قوله) وان كان الامر المشروع عليه لحاجة غيره ديناً متعلقاً  
 بالذمة حكمه انه لم يبق بمجرد الذمة القائمة تقديراً حتى يضم اليه اى الى  
 مجرد الذمة مال متخلف عن الميت اوما يؤكد به الذم وهو ذمة الكفيل فيحنئذ  
 تصير الذمة المقدرة كالحققة فى الدين ببقائها (قوله اى الى الذمة على تأويل  
 المذكور) ولا حاجة اليه لان الضمير راجع الى المجرد لالى الذمة حتى يحتاج  
 الى التأويل لكن الشارح ارجع الضمير الى الذمة على تأويل المذكور كما فعله  
 لشارح بقريته الضم فانه انما يكون الى الذمة ولا يخفى انه اذا كان فى الكلام  
 ما يصلح مرجعاً للضمير من غير تأويل فهو اولى مما فيه تأويل فافهم (قوله  
 هذا نقض على التعليل المذكور الخ) اى نقض اجمالى وطريقه ان يقال  
 ما ذكرتم من الدليل غير صحيح بجميع وجوه مقدماته لانه لو كان صحيحاً لما تخلف  
 الحكم عنه فى تلك الصورة لكنه متخلف عنه فيها فلا يكون صحيحاً وهو قياس



صححنا اشار الى جوابه بقوله ( لان ذمته في حقه كاملة ) لحياته وعقله والمطالبة  
 ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يمتقه فيطالب في الحال ولما  
 تصورت المطالبة في الحال صح التزامها بالكفالة ثم اذ صححت الكفالة يؤخذ  
 الكفيل به في الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال  
 لان تأخير المطالبة عن الاصيل لكونه مملوكا للغير وغير مالك لشيء وهذا المعنى  
 معدوم في الكفيل فيطالب به في الحال وقالوا يصح الكفالة عن الميت المفلس لان  
 الموت لم يشترع مبرأ عن الدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولهذا  
 يطالب به في الآخرة اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته  
 على الاداء والهجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حي مفلس قال بعض  
 الشارحين هنا قسم آخر وهو ان يكون ماسرعا عليه لحاجة غيره بطريق  
 الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكاة ونحوها يسقط بالموت ولقائل ان  
 يقول لا فائدة فيما ذكره سوى التكرار لانه بين المصنف حكم بطلان الزكاة

استثنائي فيه الشرطية المتصلة والنتيجة بتقيض المقدم لاستثناء تقيض التالي وحاصل  
 هذا التقيض ان يقال ما ذكرتم من الدليل على صحة الكفالة عن الميت المفلس  
 غير صحيح لانه لو كان صححنا لما تخلف الحكم عنه في حق العبد المحجور اذا اقر  
 بالدين لكنه مختلف عنه فيه لصحة الكفالة بالدين عنه فلا يكون صححنا قوله  
 لان ذمته في حقه كاملة \* فان قلت لو كانت ذمة العبد كاملة لما احتج الى ضم  
 مالية رقبته اليها لتقوى على احتمال الدين قلت انما قيل ذلك لتمكن الغرماء  
 من استيفاء الدين من ماليته التي هي حق المولى نظرا لهم لالعدم كمال الذمة  
 ( قوله قال بعض الشارحين هنا قسم آخر الخ ) هذا القسم ذكره المصنف  
 في بعض نسخ المتن وكأنه لم يذكر في نسخة الشارح التي شرح عليها حيث  
 لم يتعرض لشرحه ( قوله وما شرع الخ ) صلة الا ان توصى فيصح من  
 الثالث يعني ماسرعا صلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر ونحوها يبطل بالموت  
 لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلاة بالموت  
 اولى الا ان توصى بذلك فيصح من الثالث لان الشرع اطلق له التصرف في  
 ثلث ماله نظرا له \* فان قلت كيف تصح الوصية بنفقة المحارم والوصية للوارث  
 لا تجوز \* قلت المراد الايضاء لمحرم غير وارث كالحال الفقير مثلا مع وجود الابن  
 ( قوله ولقائل ان يقول الخ ) الجواب ان هذا القسم وان تقدم ذكره انما  
 ذكر استيفاء الاقسام فلا يدون تكرارا خاليا عن الفساد على ان الحديث التي  
 ذكرها هنا ليست هي الفائدة التي ذكرها هناك فلا يكون تكرارا اصلا فافهمه

( قوله قال بعض الشارحين )  
 ههنا قسم آخر وهو  
 ان يكون الخ ) هذا القسم  
 مذکور في اكثر نسخ  
 المتن ايضا بهذه العبارة  
 وما شرع صلة بطل الا  
 ان توصى فيصح من الثالث  
 وكلام سائر الشراح  
 قاطبة على تلك النسخة  
 وهي موافقة لما في اصول  
 فخر الاسلام ثم ان صاحب  
 الكشف فسر ماسرعا  
 عليه بطريق الصلة بما  
 ذكر فيرد عليه ما اورده  
 الشارح ولعل الصواب  
 الاقتصار في تفسيره على  
 نفقة المحارم وهي ليست  
 بداخلة فيما سبق لان كونها  
 من القرب غير معهود  
 فتخلص الكلام عن  
 التكرار



وسائر القربات بالموت قبيل هذا (وان كان حقا له) اى المشروع حقا لميت (يبقى له) اى لاجله (ما ينقضى به الحاجة ولذلك) اى ولاجل بقائه ما تنقضى به حاجته بعد موته (قدم تجهيزه) لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين (ثم ديونه) قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم (ثم وصاياه من ثلثه) لان حاجته اليه اقوى من حاجته الى الميراث (ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له) لقوله عليه السلام ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس (فيصرف الى من يتصل به نسبيا) اى قرابة (اوسيبيا) اى زوجية (اودينا بلانسانب ولاسبب) كرامة المسلمين فيوضع في بيت المسال ليقتضى به حوائج المسلمين (ولهذا)

(قوله لان حاجته اليه اقوى مع حاجة الى الميراث) الظاهر في العبارة الى خلافة الوارث عنه في المسال كما في التحقيق

(قوله اى زوجية) ليس السبب هو الزوجية فحسب لما قرره من ان ماله يستحق الارث على الاجمال شيان نسب وسبب فالسبب الرحم وهى الابوة والامومة والبنسوة والعمومة والاخوة والحولة وما يتفرع عنها والسبب الزوجية والولاء عتاقة او موالاته واما ما زاده المصنف من الدين فيآباه ما ذكره بعض محقق شراح السراجية من ان وضع مال من لاوارث له ظاهرا في بيت المقال ليس بطريق الوراث بل لانه مال لامالك له فاشبه الركاز والاقطة الا ترى ان مال ذمى لاوارث له يوضع في بيت المال مع عدم ارث المسلم من الكافر فانه يستوى فيما يصرف منه الذكر والاثنى والقريب والبعيد والرجل والوالده

﴿قوله وان كان حقا له﴾ هذا هو النوع الثالث من القسم الثاني اى ان كان الامر المشروع حقا للانسان واثباته حكمه ان يبقى لاجل الميت من تركته ما تنقضى به الحاجة الحاسلة من اجله التى لا تنقضى الا بذلك القدر من ماله لانه مخلوق محتاج والموت يحجز فلا ينفى الحاجة فيبقى لاجله ما ينقضى به حاجته ﴿قوله قدم تجهيزه﴾ وهو كلفة تكفينه من فرشه الى ان يوارى عليه لحده على قضاء دينه لان حاجته الى التجهيز اقوى من قضاء الدين كما ان لباسه حال حياته مقدم على قضاء دينه \* ولقائل ان يقول حال حياته ذمة باقية صحيحة والدين متعلق بها بخلاف الموت فان ذمته ضعفت وخربت به فلا يحتمل الدين ولذا ذهب الشافعي رحمه الله الى تقديم الدين نظرا الى هذه الحقيقة هذا اذا لم يكن الدين متعلقا بالعين اما اذا كان متعلقا كالرهن والمستأجر والمشتري قبل القبض والعبد الجاني فصاحب الحق احق بالعين من صرفها الى التجهيز على مامر ﴿قوله ثم ديونه﴾ يعنى ان فضل شئ بعد التجهيز قدمت منه ديونه على وصاياه لان قضاء الدين اهم من الوصية لانه واجب وهى صلة وبه يحال بين العبد ورب له كما نطقت به النصوص فكان الا نظر في حقه تقديم قضاء ديونه على تنفيذ وصاياه ثم ما فضل عن كلفة دفنه وقضاء ديونه نفذت وصاياه من ثلثه من غير توقف على اجازة الورثة لقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين فانه تعالى ابقى له من ماله ما يتسدرارك به ما فرط وهو امره في الحاجة من خلافة الورثة عنه وفي هذا الدليل مناقشة ﴿قوله نظرا﴾ الى ما يتعاق بالجميع يعنى ثبت هذه الحقسوق المذكورة على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع في الكل راجع اليه كما بينا ﴿قوله اوسيبيا﴾ وهو نكاح او ولاء فكان



اي ولاجل ان الموت لا ينافي الحاجة ( بقيت الكتابة بعد موت المولى ) وحاجته اليها ليحصل له الولاية وبديل الكتابة وهي بعد موته باقية ( وبعد موت المكاتب عن وفاء ) اي بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان يترك مالا واقيا لبديل الكتابة لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته فيعتق في آخر جزء من حياته ولا يتأذى في القبر بتأذى ولده يتعير الناس اياه برق ابيه قال عليه السلام يؤذى الميت في قبره ما يؤذيه في اهله ( وقلنا ) هذا معطوف على قوله بقيت ( تغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة ) لان المالكية شرعت لدفع

اولى او يتصل به نسبا وسببا كزوج وهو ابن عم ( قوله اي ولاجل ان الموت لا ينافي الحاجة ) وكان الانسب اي ولاجل ان الميت يبقى له من تركته ان ينال ما ينقض به حاجته ( قوله اي بقيت الكتابة بعد موت المكاتب ) واما بقاء المملوكة الى وقت الاداء فتسبب بطريق التسبب لبقاء مالكيته يدا لا بطريق تمتع لثبوت ما يقتضيه لان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكة رقبة اذ المكاتب عبد مابقي عليه درهم من الضرورة الداعية اليه ولقائل ان يقول ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان تستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكة بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر اجزاء الحياة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الزمة الى التركة فتحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المسال الى المولى فاذا وصل حكم بعتقه في آخر جزء من اجزائه فانه فقد استندت المالكية والمملوكة وتقرير العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكة باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والحواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الانساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا للملك في المقصوب لما ثبت شرطا لملك البديل ثبت عند اداء البديل مستندا الى وقت الغصب وان كان المقصوب حال اداء البديل هالكا ( قوله تغسل المرأة زوجها ) اذا مات وهي في العدة وان كانت محرمة او صائمة الا ان تكون معتدة في نكاح فاسد بان تزوجت المنكوحه ففرق بينهما ورددت الى الاول فلت وهي في عدة النكاح الفاسد ولو اقتضت بعد موته غسلته والا فان كانت اختارت اقامة كل منهما البينة انه تزوجها ولا يدري الاولى منهما او كان قال لنسائه احدا كن طالق ومات

( قوله اي بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء ) وهو مذهب علي وابن مسعود وبه اخذ علماءنا وقال زيد بن ثابت يفسخ الكتابة وبه اخذ الشافعي واما قيد بكونه عن وفاء لانه لو مات من غير وفاء فانه يموت عبدا لكن لا يفسخ العقد حتى لو تبرع به انسان صح وعتق قبيل موته كذا في التقرير كقوله عليه الصلاة والسلام ان تدع ورثتك اغنياء الخ العالة جمع عائل بمعنى المحتاج من عال يعيل عيالا وعيالة اي افقر وفي القاموس يقال تكفف السائل اي طلب بكفه ( قوله ما يؤذيه في اهله ) اي ما يؤذيه في حال حياته كأننا بين اهله



حاجة المالك والمالك هنا وهو الزوج محتاج الى الغسل (بخلاف ما اذا ماتت المرأة) حيث لا يغسلها زوجها (لانها مملوكة وقد بطلت اهلية للملوكة بالموت) لما قلنا انها شرعت لقضاء حاجة المالك ولا يقدر على قضاء حوائجها من المملوك بعد الموت فلا يتبقى بعده الا يرى انه لا عدة عليه بعدها وقال الشافعي رحمه الله تعالى يغسلها زوجها كما تغسل زوجها لقوله عليه السلام لعائشة لموت لغسلتك جوابه ان معنى غسلتك قتت باسباب غسلك (وما لا يصلح لحاجته) اي لحاجة الميت (كالتقصاص لانه شرع عقوبة لدرك الثأر) وهو الضغن وتشفي الصدر ولا بقاء الحياة على الاولياء بدفع شر القاتل فالميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء (وقد وقعت الجنابة على اوليائه) اي اولياء الميت (من وجه لانتفاعهم بحياته فلو جينا القصاص للورثة ابتداء) يعني لا يثبت للميت اولاء ينقل اليهم كسائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفي لهم دون الميت (والسبب انعقد للميت) لان المتلف حياته فكان ينتفع بحياته اكثر من انتفاء اوليائه وكانت الجنابة واقعة في حقه فينبغي ان يجب

(قوله وهو الضغن) قال في المغرب الثأر الحقد ومنه ادرك ثأره اذا قتل حميمه والظاهر ان قوله وتشفي الصدر عطف على درك الثأر في عبارة المتن كقوله ولا بقاء الحياة على الاولياء ولو كان عطفه ايضا يتكرر اللام لكان ابعد عن الاشتباه (قوله ولا بقاء الحياة على الاولياء الخ) اذ لو لم يقتل القاتل يصير قاصدا قتلهم وجريا عليهم وقال ابو حنيفة رحمه الله للكبير ولاية ام يريد بذكر هذه المسئلة ههنا تأييد كون الاستيفاء تصرفا في خالص حقه اذ لو كان تصرفا في حق الصغير لما جاز ذلك كما اشير اليه في شرح المصنف

قبل البيان لا تغسله واحدة منهن وكذا لو بان قبل موته بسبب من الاسباب كردتها او تمكينها ابنه او طلاقها منه لا تغسله وان كانت في العدة ولو ارتدت بعد موته فاسلمت قبل غسله لا تغسله خلافا لزفر في هذه وكذا لو كانا مجوسيين فاسلم ولم تسام هي حتى مات لا تغسله فان اسلمت غسلته خلافا لابن يوسف هكذا ذكر في المبسوط وذكر ايضا فين وطى اخت زوجته بشبهة حتى حرمت عليه زوجته الى ان تنقضي عدة الموطوءة فمات فانقضت لا تغسله زوجته وذكر في المنظومة وشرحها في هذه ومسئلة المجوسية انه لا يحل لها غسله عندنا خلافا لزفر وكذا لو وطئت الزوجة بشبهة فاعتدت فمات زوجها فانقضت عدتها باثره ولا تغسل الامة مولاها خلافا لزفر لانها صارت اجنبية وكذا ام الولد لان عدتها الاستبراء لانها من حقوق الوصلة الشرعية بخلاف عدة الزوجة ﴿قوله بخلاف ما اذا ماتت المرأة الخ﴾ فان قيل الموت ابقى للملكية من المملوكة لان الملكية سمة القدرة والموت مناف لها والمملوكة سمة الجزر والموت غير مناف لها واذا لم يبق المملوكة لا يبقى المسالكية بالطريق الاولى قلنا الملك في المملوك انما شرع لقضاء حاجة المالك للحاجة المملوك فيبقى للملكية ما بقيت الحاجة ولا يبقى المملوكة بعد الموت لانعدام الحاجة الى ائبائها لانها لم يشرع لحاجة المملوك وانما شرعت حقا عليه فلو بقيت لا تنقلب الموضوع وصارت حقا له ﴿قوله وقد وقعت الجنابة على اوليائه اي اولياء الميت من وجه الخ﴾ جواب دخل مقدر تقديره لم لا يكون القصاص من حوائج الميت



القصاص له من هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب له وجب  
ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة يؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما  
فقد جعلنا لولييه سلطانا (فيصع عفو الجروح) باعتبار ان السبب انعقد للمورث  
(وعفو الوارث قبل موت الجروح) لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث  
(وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ان القصاص غير موروث) اى لا يثبت على  
وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو ان الغرض  
درك الثأر وذلك يرجع الى الورثة \* فان قلت على هذا ينبغي ان لا يجوز استيفاء  
القصاص الا بحضور الكل وليس كذلك ولو عفا احدهم بطل \* قلنا القصاص  
واحد لا يحتمل التجزى فيثبت لكل واحد كمالا كولاية الانكاح  
للاخوة فاذا بدر احدهم واستوفى لا يضمن شيئا للاخرين لانه تصرف في  
خالص حقه وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير  
وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو عن الغائب ورجحان  
جهة وجود العفو لانه مندوب ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال  
حق الكبير بالاحتمال وقالوا القصاص موروث وثمره الاختلاف تظهر فيما اذا كان  
بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده للمم يكن موروثا كلف الغائب  
ان يعيد البينة عند حضوره ولا يقضى لهما بالقصاص قبل الاعادة فيجس القائل  
حين اقام الحاضر البينة الى ان يحضر الغائب فيعيد البينة وعندها لما كان موروثا  
لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة انتصب خصما  
عن الميت ومتى اقام خصم بيته لم يجب اعادتها (واذا انقلب) القصاص (مالا)

وحقا له والمتلف نفسه وانتفاعه بحياته اكثر من انتفاع غيره فاجاب بان الجناية  
قد وقعت على حق اولياء الميت وورثته لكونه منسوبا اليه وليس كذلك فان  
احدهم لو استوفاه او عفى عن الجاني صح ذلك منه وسقط به القصاص ولا يضمن  
لبقية الورثة شيئا (قوله) ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ) جواب سؤال  
بان يقال قد قائم انه لا يجوز الاستيفاء قبل حضور الغائب الكبير لانه اهل  
للعفو واحتمال وجوده راجح على عدمه لكونه منسوبا اليه فلم لا يؤخر  
لاستيفاء حتى يبلغ الصغير اذا كان ثمه صغير في الورثة لاحتمال العفو المنسودوب  
اليه منه فاجاب بانه لا عبرة بتوهم وجود العفو منه بعد البلوغ لان فيه ابطال  
الحق الثابت للوارث الكبير يقينا بالاحتمال (قوله) وقالوا القصاص موروث  
لما قلناه من ان السبب ينعقد في حق الجروح اولا انعقادا يقوم به مقام حقيقته  
وسببه ولهذا صح عفوهم وما هذا سببه انما يكون انتقاله الى من تخلفه بطريق



( قوله او بعفو البعض ) قال في بعض الشروح او بعفو بعض الورثة ٩٧٢ او بعفو بعض الدم وعبارة الشارح

بالصلح او بعفو البعض ( صار موروثا ) حتى يقضى ديونه منه وينفذ وصاياه لان موجب القتل هو القصاص لانه المثل من كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت لانه مقابل لتفويت حياته الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حياته فائتناه للورثة ابتداء لهذا المانع والدية خلف عن القصاص الا انه صالح لدفع حاجة الميت فائتناه للميت لعدم المانع والحلف هنا فارق الاصل كالتميم فارق الوضوء في اشتراط النية ( ووجب القصاص للزوجين كما في الدية ) لما كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده ومثقالا اليهم من الميت عندهما ووجب القصاص للزوجين عندهم بناء على الاصلين لان الزوجية تصلح سببا لدرك الثأر لان المحبة بالزوجية تكون مثل المحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق القصاص كما يثبت لهما استحقاق الارث في الدية عندهم وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجودها بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت قلنا روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الضحاك بن يورث امرأة اشيم من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عامة الصحابة ( وله حكم الاحياء في احكام الآخرة ) وهي على اربعة انواع ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقيه من ثواب بواسطة الطاعات وما يلقيه من عقاب بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر الميت في حكم الآخرة كالمهد للطفل من حيث انه وضع للخروج ( ومكتسب ) هذا معطوف على قوله سماوى اى العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار العبد في حصوله مدخل ( وهو ) على ما ذكره المصنف ( انواع ) سبعة ( الاول الجهل ) وهو معنى يضاد العلم عند احتماله عادة قدينا بقولنا عادة لان الدابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال العلم منه عادة وان كان يجوز العقل وانما جعل عارضا مع انه امر اصلى قال الله تعالى والله اخزجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون لكونه خارجا عن حقيقة الانسان اولانه لما كان قادرا على ازالته

الورثة ( قوله وهو معنى يضاد العلم الخ ) الجهل على نوعين بسيط وحاد بانه عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما ويقابله العلم مقابلة الملكة والعدم وقيل هو صفة تضاد العلم في محل قابل له فهو وجودى فيكون التقابل بينه وبين العلم تقابل التضاد وهو بهذا المعنى ليس بعيب لانه فطرى يمكن ازالته بالتعلم وانما العيب في عدم ازالته ومركب وحاد بانه اعتقاد جازم غير مطابق للواقع مع اعتقاد مطابقته وهو عيب لا يمكن ازالته بالتعلم لان صاحبه يعتقد انه عالم فلا يشتغل بالتعلم ( قوله اولانه لما كان قادرا الخ ) جعل الشارح هذا جوابا

تحتها ( قوله من عقل زوجها ) اى دينه ( قوله لكونه خارجا عن حقيقة الانسان ) لا يذهب عليك ان هذا علة يجعله عارضا وقوله اولانه لما كان قادرا على ازالته الخ علة يجعله مكتسبا قد كرهما في قرن واحد خصوصا باو الفاصلة ليس كما ينبغي

( قوله قدينا بقولنا عادة ) التحرير ان يقال قدينا بقولنا عند احتماله عادة لان الدابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال العادى فقال هو صفة تضاد العلم عند احتماله وتصوره قال في التحقيق واحترز به عن الاشياء التى لا علم لها فانها لا توصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها وذكر ما قيل من انه اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به ثم قال واعترض عليه بانه يستلزم كون المعدوم شيئا اذ الجهل يتحقق بالمعدوم كما يتحقق بالموجود او كون المعدوم الجهول غير داخل في الحد هذا كلامه وقال

القائى الجواب عنه انه شئ في الذهن او المراد به الغوى فيطرد ( قوله لكونه خارجا عن ) ( آخر ) حقيقة الانسان ) فيه ما فيه على ما علمت



باكتساب العلم جعل تركه اكتساباً للجهل واختياره (وهو أنواع جهل باطل لا يصلح  
 عذراً في الآخرة كجهل الكافر) بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى والمجزئات  
 على رسالة الرسل عليهم السلام فان انكارها بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم يجعل جهل  
 الكافر عذراً بوجه قيد بقوله في الآخرة لانه ربما جعل عذراً في احكام الدنيا  
 فان الكافر الذي لما التزم عقد الذمة دفع جهله عنه عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع  
 عنه عذاب الآخرة (وجهل صاحب الهوى) اى صاحب البدعة (في صفات  
 الله تعالى) كجهل من انكر حشر الاجساد وانكر كونه تعالى فاعلا بالاختيار  
 (واحكام الآخرة) مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر  
 وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر ولكنه لا يكون عذراً في الآخرة  
 لانه مخالف للادلة القطعية (وجهل الباغي) وهو الذي خرج عن طاعة الامام  
 الحق ظاناً انه على الحق والامام على الباطل متمسكا بدليل فاسد وان لم يكن له  
 تأويل فحكمه حكم الاوصوص وهذا لا يكون عذراً في الآخرة لان الدلائل  
 واضحة على كون الامام العادل على الحق (حتى يضمن مال العادل) ونفسه  
 (اذا تلفه) اذا لم يكن له منعة لانه حينئذ يمكن الزامه بالدليل والجبر على  
 الضمان واذا كان له منعة لا يؤاخذ بضمان ما تلفه بعد التوبة كما لا يؤاخذ اهل

آخر عن كونه جعله من العوارض ولا يخفى انه انما يستقيم جواباً عن جعله  
 من المكتسبة دون السماوية فلو قال وانما جعل من المكتسبة لانه لما كان قادراً  
 الخ لكان النسب ثم لا يخفى ايضاً ان هذا التوجيه انما يحتاج اليه في الجهل  
 البسيط لكونه جليلاً اما المركب فلا يحتاج فيه الى ما ذكرناه في توجيه كونه  
 كسبياً فتأمل تفهم (قوله كجهل من انكر حشر الاجساد الخ) فذا غير مناسب  
 لحل المتن بل كان المناسب ان يقول كقول المعتزلة بنفيها وانه تعالى حي بلا حياة  
 وعالم بلا علم وقادر بلا قدرة وهكذا الى آخر الصفات وكقول المشبهة بانها حادثة  
 قابلة للزوال ويذكر حشر الاجساد بعد قوله واحكام الآخرة (قوله مثل  
 جهل المعتزلة الخ) كجهل المعتزلة بعذاب القبر وقولهم السؤال والميزان  
 والصراف والشفاعة لاهل الكبائر واخراجهم من النار والرؤية ونحوها بعد  
 ثبوتها بالدليل الواضح وكذا قول القائلين من الحكماء بنفى الحشر الجسماني ومن  
 الجهمية بانكار خلود النار والحجة واهلهما ومن سائر الفرق الاسلامية المائلين  
 عن طريق السنة والجماعة بما يخالف الادلة القطعية ولا يخفى ان المراد هنا بالجهل  
 الجهل المركب (قوله وهذا النوع من الجهل دون جهل الكافر) اى لان



الحرب به بعد الاسلام ( وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب ) كل متروك التسمية عمدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ( والسنة المشهورة كالقتوى ببيع امهات الاولاد ) فان داود الاصفهاني ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعها بحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وهذا مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام ايما امرأة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه ( ونحوه ) مثل جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر ( والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح ) اي في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة ( او في موضع الشبهة ) اي في موضع يكون فيه اشتباه على وفق تصور الجاهل وان لم فيه اجتهاد صحيح ( وانه ) اي النوع الثاني بقسميه

صاحب الهوى مأول بالقرآن اي بصرفه عن ظاهره الدال على نقض معتقده وبجمله على وفق معتقده لان يبنده وراء ظهره مثل الكافر ولكنه لا يكون عدرا في الآخرة لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة ( قوله لقوله تعالى ولا تأكلوا الخ ) واعلم ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قييدا للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يكون بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه غير اسم الله لقوله وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله به وايضا القسمية لاتنافى الشركة كافي قوله ولا الضالين فقولوا آمين ﴿ قوله والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح ﴾ اي النوع الثاني من مطلق الجهل الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح وهو الذي لا يخالف الكتاب ولا السنة المشهورة ولا الاجماع بان يكون الجهل واقعا في حكم يمكن ان يكون الجهل في ذلك الحكم اجتهادا صحيحا لوجود ما يصلح دليلا للاجتهاد من ظاهر كتاب او سنة او اجماع او قياس مثل ان يكون للمقتول وليان فيعفو احدها عن القتل ثم يقتله الاخر عمدا ظانا بان حق القصاص باق له اما عدم علمه بعفو صاحبه او لعدم علمه بان عفو صاحبه مسقط للقصاص عن القاتل بناء على ظنه بان القصاص قد ثبت لكل منهما على الكمال فلا يسقط ولاية اقتصاص احدهما بعفو الاخر فلا يقتص من الولي القاتل لان جهله بسقوط القصاص جهل في موضع الاجتهاد لان من اهل المدينة من قال بان القصاص لا يسقط بعفو احد الاولياء حتى يكون لمن لم يعرف استيفاؤه وذلك شبهة صالحة لدرء القصاص للجهل في موضع الشبهة



( يصلح عذرا وشبهة ) دائرة للمحد والكفارة ( كالمحتجم ) اى كجهل المحتجم  
 ( اذا افطر على ظن انها ) اى الحجامة ( فطرته ) وظن انه على تقدير الاكل  
 بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر لانه ظن في موضع  
 الاجتهاد لانه عند الاوزاعي الحجامة تقطر الصائم فلا يلزمه الكفارة بهذه  
 الشبهة كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى في شرحه ولكن قال شيخ الاسلام  
 ولو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث وهو قوله عليه السلام افطر الحاجم  
 والمحجوم او بلغه وعرف تأويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في  
 غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول الشئ الى باطنه ولم يوجد واما اذا  
 استفتى فقيها يعتمد على فتواه فاقتاه بالفساد فافطر بعده عمدا لا يجب الكفارة

كا لو علم بالعفو في مسألتنا المذكورة قبل القتل اولم يعلم بان القود يسقط به  
 لان الظاهر ان تصرف الغير في حقه غير نافذ وسقوط القود عند عفو احدهما  
 باعتبار امر خفي وهو عدم تجزى القصاص وهو موضع اشتباه فيصير بمنزلة  
 الظاهر في ايراث الشبهة ﴿ قوله يصلح عذرا ﴾ اى اذا وقع موقع الاجتهاد  
 شئ من الدم الى الفطر وقال ابن خزيمة هذا الحديث وشبهه اذا وقع موقع  
 الشبهة ﴿ قوله على ظن انها فطرته ﴾ اى من غير استفتاء ولا بلوغ حديث  
 ﴿ قوله لانه عند الاوزاعي الحجامة تقطر الصائم ﴾ لقوله عليه السلام افطر  
 الحاجم والمحجوم رواه الترمذى ودليل الجمهور انه عليه السلام احتجم وهو  
 صائم رواه البخارى وغيره وكان ذلك في السنة العاشرة وقوله افطر الحاجم كان  
 في الثانية فيكون ناسخا له وصرح بالنسخ ابن عبد البر والشافعى وذهب بعضهم  
 الى انه ليس بمسوخ وان هذا الحديث لا يصلح ناسخا لانه عليه السلام كان  
 صائما محرما ولم يكن قط محرما مقيما ببلدة واوله بان المراد انهما تعرضا للفطر  
 اما الحاجم فلانه لا يامن من وصول شئ من الدم الى جوفه عند المص واما  
 المحجوم فلانه لا يامن من ضعف قوته بخروج الدم فيؤول الى الفطر وقال ابن  
 خزيمة وشمس الائمة هذا الحديث ورد في حاجم ومحجوم كانا يغتالبان الناس  
 وفيه نظر لان الغيبة لا تقطر عند الجمهور ومذهب عائشة والاوزاعي رضى الله  
 عنهما انها تقطر وكذا عند على وعطاء واحمد بن حنبل واسحق وابى ثور  
 وابن خزيمة وابن المنذر وابى الوليد وابن حبان رضى الله تعالى عنهم ولكن  
 قال شيخ الاسلام ان الصائم لو احتجم فظن ان ذلك يفطره ثم اكل متممدا  
 ولم يستفت علما ولم يبلغه الحديث وعرف نسخته او تأويله وجب عليه الكفارة  
 لان ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر فان استفتى فقيها يعتمد على فتواه فاقتاه

( قوله كذا ذكره المصنف في  
 شرحه ) وهو مخالف لما نقل  
 من شيخ الاسلام وكذا لما  
 ذكر في الهداية وغيره  
 وقد يقال يمكن التوفيق  
 بحمل ما ذكر المصنف  
 على ما افتاه فقيه بالفساد  
 لا مطلقا



لان على العامى التقليد بالمفتى وان كان مخطأً (وكن زنى) هذا مثال لموضع  
 الشبهة اى كجهل من زنا (بجارية والده على ظن انها تحل له) فان الحد  
 لا يلزمه لان الاملاك بين الآباء والابناء متصلة ينتفع احدهما بمال الآخر فصار  
 شبهة فى سقوط الحد بخلاف جارية اخيه فانه لو زنا بها وقال ظننت انها تحل  
 لى لا يسقط الحد لان منافع الاملاك متباينة عادة بينهما (والثالث الجهل فى  
 دار الحرب من مسلم لم يهاجر اليها وانه) اى جهله بالشرائع (يكون

بالفساد او باقمه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تأويله لا كفارة عليه فى الوجهين  
 عند ابي حنيفة ومحمد والحسن بن زياد لان الفتوى عمدة العاصمى وان احتملت  
 الخطأ والحديث لا يكون ادنى درجة من الفتوى وان كان منسوخا ولم يعرف  
 نسخه قال ابو يوسف عليه الكفارة اذا افطر بعد الحجامة معتمدا على ظن  
 انها فطرته ولو باقمه الحديث مالم يستفت لان معرفة الاخبار مفوضة الى الفقهاء  
 فليس للعامى ان يأخذ بظاهر الحديث لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره  
 او منسوخا وانما له الرجوع الى الفقهاء فاذا لم يسأل فقد قصر فلا يكون معذورا  
 لترك الواجب فتبين ان الظن فى هذا الموضوع بدون اعتماده على فتوى او حديث  
 ليس بمعتبر وان قول الاوزاعى فى ذلك ليس بشبهة كقول من قال بفساد  
 الصوم بالغيبة لانه مخالف للقياس فلا يكون معتبرا فى سقوط الكفارة  
 وينبى ان يكون هذا اذا لم يبلغه قول الاوزاعى اما اذا بلغه وعمل به فلا كفارة  
 لانه لا يكون ادنى حالا من ان يستفتى فقيها فيفتيه بالافطار لما لا يخفى من علو  
 شأن الاوزاعى رحمه الله وان كان قوله فى ذلك مخالفا للقياس لمسا فى حديث  
 الحجامة من امكان قياس الخارج المنتفع به فى افساد الصوم على الداخل المنتفع  
 به بخلاف حديث الغيبة فانه خال عما يتوهم اجزاء القياس فيه ويمكن حمل  
 كلام المصنف رحمه الله عليه ليتنى فيه المخالفة بين كلامه وكلامهما فتأمل (قوله  
 فصار شبهة فى سقوط الحد) الشبهة تسمى اشتباها وهى اعنى الشبهة فى الفعل  
 بان يظن ما ليس بدليل المحل دليلا فيظن اهلل فيسقط للحد الشبهة خلافا  
 لزفر لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف  
 شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهى ان يوجد الدليل الشرعى التامى للحرمة  
 لكن يخلف الحكم عنه لما نفع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت  
 النسب والعدة لان الفعل لم تمحض زنا نظرا الى الدليل اعنى قوله عليه السلام انت  
 ومالك لا بيك واما جارية الاخ او الاخت فليست بمحل الاشتباه اصلا لالشبهة  
 الفعل ولا لشبهة المحل فلا يسقط بها الحد ولا يثبت بها نسب ولا تجب بها عدة  
 (قوله من مسلم لم يهاجر اليها) وكذا اذا بدل خطاب ولم ينتشر بعد



(٢) قوله وهذا لا يكون  
عذرا في الآخرة) وجه  
التقييد بالآخرة غير ظاهر  
كيف ويجب قتلهم على  
المسلمين ويضمنون بالعدل  
(قوله اذا لم يكن له منعة)  
المنعة بالتحريرك جمع مانع  
وهو في عز ومنعة محررة  
ويسكن اى معه من يمنعه  
من عشيرته كذا في القاموس  
(قوله يثبت لها الخيار)  
ان شاءت قامت مع زوجها  
وان شاءت فارقته وتسمى  
هذا خيار العتاقة (قوله  
وكان الجهل منهما عذرا)  
حتى كان له مجلس العلم  
بعد ذلك

عذرا) حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم يبلغ له الدعوة لايجب عليه قضاؤها لان  
دار الحرب ليس بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام  
يجب عليه قضاء الصلوات وان لم يعام بوجودها لانه متمكن من السؤال عن احكام الاسلام  
وترك السؤال تقصير منه فلا يكون عذرا (ويطلق به) اى بجهل من اسلم في دار الحرب  
(جهل الشفيع) في ان دليل العلم خفي في حقه لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر  
حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة (وجهل الامة  
بالاعتاق) يعنى الامة المنكوحة اذا اعتقت يثبت لها الخيار وان لم تعلم بالاعتاق  
لان المولى قد يستبد به ولا يوقف عليه قبل الاخبار (او بالخيار) يعنى اذا  
علمت بالاعتاق ولم تعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة  
بخدمة المولى فلا تنفرغ لمعرفة احكام الشرع (وجهل البكر بالانكاح المولى)  
يعنى اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار  
بالبلوغ وكان الجهل منهما عذرا لحفاء الدليل اذ المولى قد يستبد بالانكاح وان  
علم النكاح ولم يعلم بان لهما الخيار لم يعذرا حتى لو سكتا يكون ذلك رضاء  
بالنكاح لان ثبوت الخيار معلوم والمسانع من التعام معدوم (وجهل الوكيل  
والمأذون بالاطلاق) اى يلحق جهلها بجهل من اسلم في دار الحرب يعنى اذا  
لم يعلما بالوكالة والاذن ونصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على  
الموكل والمولى (وضده) يعنى وجهلها بالعزل والحجر كذا حتى لو تصرفا  
قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلها عذر

(٢) قوله وهذا الخ قد  
مضى هذا القول من الشرح  
آتافي صحيفة ٩٧٥ وقوله اذا  
لم يكن الخ ايضا في صحيفة ٩٧٣  
فارجع اليها وكلاهما وقعا هنا  
في النسخة التي بايدنا هكذا  
في غير موقعهما ولم تتدارك  
ولم نطلع بالوقوف عليهما الا  
بعد الطبع قاله مصححه  
طاهر

في ديارنا كما في قصة اهل قبا وهذا النوع يكون عذرا في الشرائع كلها وهذا  
هو الفرق بين النوع الثانى وهذا النوع من الجهل حتى لايجب عليها في المسئلة  
الاولى قضاء ما فاته من العبادات بعد الاقامة في دار الاسلام بقدر ما ليس مسلما  
في دار الحرب لانه لا بد من التكليف في سماع الخطاب حقيقة بالبلوغ او تقديرا  
بالشهوة في محله وبه خرج الجواب عن قول زفر بان القضاء يجب عليه ظانا  
بقوله الاسلام صار ملتزما لاحكامه ولكن تصر عليه الخطاب وذلك لا يسقط  
القضاء عنه بعد تقرر السبب الموجب في حقه وهو الاسلام كالتام اذا اتبه  
بعد مضى وقت الصلاة ولو زوجها غير الاب او الجد من غير كفؤ او بغيب  
فاحش لم يصح النكاح اصلا وهذا هو المذهب وذكر في شرح الوقاية للمصنف  
انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لهما النسخ ولا يوجد له رواية  
والله اعلم (قوله لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى) وبه يكون موقوفا  
على الاجازة كتصرفات الفضولى والعد المحجور (قوله حتى لو تصرفا قبل  
العلم) بالعزل والحجر ينفذ تصرفهما عليهما بثبوت العزل والحجر



لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى قد يستبدان في التصرف فلم يعلمه الوكيل  
والمأذون (والسكر) اى الثانى من العوارض المكتسبة السكر (وهو ان كان  
من مباح) يعنى ان حصل السكر من شرب شئ مباح (كشرب الدواء)  
مثل البنج والافيون للتداوى (وشرب المكره) الحمر بالقتل او بقطع العضو  
(والمضطر) اى كشرب المضطر الحمر للعطش (فهو كالانغماء) فيمنع صحة الطلاق  
والعتاق وسائر التصرفات) يعنى لما كان السكر في هذه الصور بطريق مباح  
نزاه منزلة الانغماء فعملناه مانعا صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات اعلم  
ان فخر الاسلام والمصنف رحمهما الله تعالى وكثيرا من العلماء ذكروا البنج  
من امثلة المباح مطلقا وذكر قاضيان في شرحه للجوامع ناقلا عن ابى حنيفة  
رحمه الله تعالى ان الرجل اذا كان عالما بتاثير البنج في العقل فاكل فسكر يصح  
طلاقه وعتاقه وهذا يدل على انه حرام (وان كان) السكر (من محظور)  
اى من شرب شئ حرام كالحمر والمطبوخ ادنى طبخة ونحوها (فلا ينسأ في  
الخطاب) بالاجماع يدل عليه قوله تعالى ولا تقربوا الصلاة واتم سكرارى  
فهذا الخطاب ان كان في حال السكر فهو المطلوب وهو ان لا يكون منافيا له  
وان كان في حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلاة لان الحال  
شرط فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد لان اضافة الخطاب  
الى حال مناف له لا تجوز (ويلزمه احكام الشرع ويصح عباراته في الطلاق  
والعتاق والبيع والشراء والاقارير والردة) عطف على قوله في الطلاق يعنى  
ان تكلم السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة تبتنى على تبدل الاعتقاد

(قوله اى الثانى من العوارض المكتسبة السكر) من الحمر على وجه السفه والاختيار  
او من المثلث العنبى لانه انما يحل شربه عند ابى حنيفة وابى يوسف بشرط عدم  
الاسكار (قوله يعنى لما كان السكر في هذه الصورة بطريق مباح نزاه منزلة  
الانغماء) في جميع الاحكام فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات من البيع  
والشراء والاجارة ونحوها في ظاهر الرواية لانه نوع داء كالمرض خلافا لما روى  
عن ابى حنيفة وسفيان الثورى رضى الله عنهما من انه لا يمنع صحة الطلاق بمن  
يقدم على استعمال البنج ونحوه (قوله عطف على قوله في الطلاق) وقع في  
بعض النسخ الا الردة وفي بعضها لا الردة فعلى الاول تكون الردة منصوبة على  
الاستثناء من عباراته وعلى الثانى تكون مجرورة بالعطف على مدخول في (قوله  
يعنى ان تكلم السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره) اما اذا اسلم فانه يصح  
اسلامه ترجيحاً لجانب الاسلام وكون الاصل هو الاعتقاد كالمكره وفي القياس

الانسان بالبنج فاذا  
اراد ان يذهب عقله به  
فلا يذنب ان يفعل ذلك  
لان الشرب على قصد  
السكر حرام كذا في شرح  
المغنى لسراج الهندى  
(قوله بالقتل او بقطع  
العضو) متعاق بالمكره في  
عبارة المتن يعنى ان تكلم  
السكران بكلمة الكفر  
لا يحكم بكفره هذا  
استحسان وفي القياس  
وهو قول ابى يوسف  
رحمه الله يصير مرتدا  
وتبين منه امراته

(قوله فيصير كقوله للعاقل اذا  
جننت فلا تفعل كذا وهو  
فاسد) اقول انما يصير على  
التقدير الثانى كذلك  
بتقدير ان يكون السكر  
منافيا للخطاب اذ يصير  
كأنه قيل لهم اذا سكرتم  
وخرجتم عن اهلية  
الخطاب فلا تصلوا فيصير  
كما قيل للعاقل اذا جننت  
فلا تفعل كذا اما بتقدير  
ان لا يكون منافيا له فلا  
يجوز اضافة الخطاب الى  
حالة منافية له فاللائق  
ان يستدل بان هذا الخطاب

ان كان في حال السكر فلا شبهة في عدم منافاته له وهو المطلوب وان كان في حالة الصحو فكذلك (وهو)  
والاصارت الآية صحيحة كالمقيل للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد وكان الشارح قصد الاستدلال بان كان في



(قوله وانما قيد الاقرار بالحدود ٩٧٩) لانه لو زني في سكره الخ) لا يذهب عليك انه ليس بهذا الكلام محل

صحيح فان المسئلة المذكورة  
لا اقرار فيها قال في  
التحقيق و احتراز بقوله  
الاقرار بالحدود عن مباشرة  
سبب الحد فانه مؤاخذ  
بافعله حتى لو زني في سكره  
يحد اذا صحا ( قوله  
وخللا ايضا لان قوله  
الخ) يجوز ان يكون من  
باب الميل الى المعنى فانه  
في العطف شائع وذلك ان  
قوله ان يراد بالشيء ما لم  
يوضع له يفهم منه ان  
لا يراد بالشيء ما وضع له  
فيصح العطف بهذا الاعتبار  
لانه اراد به معنى المستعمل  
باطلاق لفظ المسبب على  
السبب

والسكران غير معتقد لما يقوله (والاقرار بالحدود الخالصة) يعني لو اقر بشرب  
الخمر او بالزنا لا يحد لان الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى جائز  
اذ لا مكذب له وقد وجد دليل الرجوع وهو السكر لان السكران لا يثبت على  
ما قال فاقيم السكر مقام الرجوع وانما قيد الاقرار بالحدود لانه لو زني في  
سكره يحد اذا صحا اذ السكران يؤاخذ بافعاله وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر  
بالقذف او بالقصاص يؤاخذ بالحد والقود لان الرجوع لا يصح فيهما لوجود  
المكذب ( والهزل) اي الثالث من العوارض المكتسبة الهزل وهو في اللغة  
اللعب وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف رحمه الله تعالى ( وهو ان يراد بالشيء  
ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة) يعني الهزل عبارة عن ان يراد  
باللفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد به ذلك المعنى  
على سبيل الاستعارة اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال  
وهو ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير احتراز  
عن المجاز وخللا ايضا لان قوله ولا ما صلح له ان كان معطوفا على قوله ما لم  
يوضع كان عليه ان يقول وما لا صلح له وان كان معطوفا على لم يوضع كان  
ينبغي ان يقول ولا صلح فان قلت التعريف صادق على اطلاق لفظ المسبب على  
السبب فانه ليس بموضوع له ولا يصلح له استعارة ايضا مع انه ليس بهزل قلت

وهو قول ابي يوسف انه في ذلك كالصاحي حتى تبين منه امراته وجوابه مامر  
﴿ قوله والاقرار بالحدود الخالصة ﴾ اي استثنوا ايضا من عباراته الاقرار  
باسباب الحدود الخالصة لله تعالى كالزنا وشرب الخمر والسرقة الصغرى  
والكبيرة وفيه مامر من الوجهين ( قوله فاقيم السكر مقام الرجوع) اقامة  
للدليل مقام المدلول فانه يندري بالشبهات ( قوله لانه لو زني في سكره يحد  
اذا صحا) لان سكره لا يستقيم شبهة دائرة للحد لحصوله بسبب محذور لا يصلح  
سببا للتخفيف ( قوله لانه لو اقر بالقذف او بالقصاص يؤاخذ بالحد) لان السكر  
لا يمنع صحة الاقرار بالحدود الغير الخالصة لله تعالى لان صريح الرجوع لا يبطلها  
فما بالك بغير الصريح هذا وقد نقل شمس الائمة اتفاق ائمتنا الثلاثة على ان المعتبر  
في السكر الذي يحد اختلاط الكلام عند الشرب لان النهاية انما تعتبر فيما يندري  
بالشبهات اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال هو ان يراد  
بالشيء غير ما وضع له من غير علاقة وقد يعرف الهزل بانه لفظ لا يراد به  
معناه الحقيقي ولا المجازي وقيل ما لا يراد به معنى ويكون واسطة كالمعنى  
والكتابة على رأى واللفظ قبل الاستعمال لا يكون هزلا ( قوله وخللا) عطف على

بعضه \* ولكن بانواع الخدائع والمكر \* كانه قال هو ان يراد بالشيء غير معناه الحقيقي وغير ماصح  
له اللفظ استعارة اي وغيره معناه المجازي اذ الاستعارة هي المجاز عند اهل هذه الصناعة لا قسم منه



( قوله وهي ان يلجئك الى ان تأتي الخ ) كذا في المغرب ثم قال وبيع التلجئة ما الجيء اليه اللسان بغير اختياره وذلك ان يخاف الرجل السلطان فيقول الآخر اني اظهر ان بعث دارى منك وليس ببيع في الحقيقة وانما تلجئة ويشهد على ذلك ما قال في المبسوط معنى قوله الجيء **٩٨٠** اليك دارى اجعلك ظهرا لا تمكن

لا نسلم انه ليس بهزل لانه اراد به معنى لا يفيد وخلى عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل ( وهو ضد الجذ وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافى اختيار الحكم ) اى حكم ما هزل به ( والرضى به ولا ينافى الرضى بالمباشرة ) اى بمباشرة ما هزل به ( واختيار المباشرة ) لان تلفظ الهازل انما هو عن رضى واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكمه ( فصار ) الهزل فى جميع التصرفات ( بمعنى خيار الشرط فى البيع ابدا ) من حيث ان خيار الشرط فى البيع يعدم الرضى بحكم البيع ولا يعدم الرضى بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده ( وشرطه ) اى شرط الهزل ( ان يكون صريحا مشروطا باللسان ) بان يذكر العاقدان انهما هازلان فى العقد ولا يثبت بدلالة الحال ( الا انه لا يشترط ذكره فى العقد بخلاف خيار الشرط ) لان غيرهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس ببيع فى الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره فى العقد ( والتلجئة ) وهي ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه بخلاف ظاهره والهزل اعم منها لان التلجئة انما تكون عن اضطرار والظاهر انهما سواء فى الاصطلاح

تطويلا ( قوله لان تلفظ الهازل انما هو عن رضى واختيار صحيح ) حتى لو هزل بالردة كفر لان التكلم بكلمة الكفر هازلا للاستخفاف بالدين وهو كفر فيصير مرتدا بنفس القول لا بما هزل به بخلاف المكره بالكفر اذا جرى على لسانه كلمة الكفر حيث لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم جميعا فصار كان المباشرة لم توجد ( قوله ولا ينافى الرضى بالمباشرة واختيار المباشرة ) وانما جمع بين الرضى والاختيار لان الاختيار قد ينفك عن الرضى كما فى المكره فان المكره على الشيء يختاره ولا يرضاه اذا الاختيار هو القصد الى الشيء واراادته والرضى هو ايثاره واستحسانه بخلاف خيار الشرط فان ذكره فى العقد شرط لان المقصود منه هو الاعلام بعدم لزوم العقد لابلزومه ( قوله من حيث ان خيار الشرط ) يعدم رضى العاقد بحكم البيع ولا يعدم الرضى بنفس البيع لان قوله بعث واشترت يوجد برضى العاقد واختياره ولكن لا يثبت به الحكم لعدم الرضى به فكذا فى الهزل ( قوله والتلجئة ان يلجئك الخ ) التلجئة بان يظهر

بجاهك من صيانة ملكي يقال التجأ فلان والجا ظهره الى كذا والمراد هذا المعنى وقيل معناه ان ماجأ مضطرا الى ما اباشره من البيع معك ولست بقاصد حقيقة ثم ان ضمير الفاعل فى يلجئك يبنى ان يكون الى امر من الامور او شخص من الاشخاص وليس الى احد المتعاقدين كما هو المتبادر من مثله لفساد المعنى اذ الاجساء ليس منهنه ( قوله لان التلجئة انما تكون عن اضطرار ) اى بشئ يخاف منه البائع بخلاف الهزل فانه قد يكون بدونه قال فى الشرح الا كسلى ولان التلجئة يكون بناء على المواضع السابقة والهزل قد يكون سابقا كان يقول بعثك هازلا وقد يكون مقارنا وكذا التلجئة قد تكون فى الاموال والهزل يجرى فى الاموال وغيرها كالسكاح والطلاق والعتاق بقى ههنا كلام وهو ان

الهزل اذا كان اعم كان التشبيه الواقع فى كلام المصنف ريكاجدا كقولك الانسان كالحوان (العقد)

الاهم الا ان يقال التشبيه انما هو فى المفهوم يعنى ان التلجئة فى المفهوم كالهزل اى قريب منه فيكون فى حكم التعريف اللغوى او يراد بالهزل احد قسميه بقرينة المقام ( قوله والظاهر انهما سواء فى الاصطلاح ) لكن مساق كلام المصنف



على الفرق حيث افرد كل واحد منهما بالذكر وقال والتلجئة كالهزل اى اتفقا على ان يبيننا العقد على تلك المواضة لو قال على انهما بنيا العقد لكان كلامه ابعث عن الاشتباه (قوله لعدم الرضاء) لو قال لعدم الاختيار لكان اولى لانه المانع عن الملك لاعدم الرضاء كالمشترى من المكروه فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد له الرضاء كذا في التلويح (قوله بخلاف سائر البيوع الفاسدة) حيث يثبت الملك فيها بالقبض (قوله وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح في الفاسدة اولى) كذا في التحقيق وفيه نظر فان ما نحن فيه ليس فيه خيار الشرط بوجه من الوجوه على ان الفساد انما نشأ من بنائهما العقد على الهزل لا ان العقد فاسد قبل هذا الاعتبار كما هو مؤدى الكلام المذكور قدسبر

ولهذا قال فخر الاسلام التلجئة هي الهزل (كالهزل) في ان كلا منهما ينافى الرضاء بالحكم (فلا ينافى الاهلية) اى اهلية صحة العبارة (ووجوب الاحكام) ولو كان منافيا لهما لما صح النكاح معه وقد قال عليه السلام نكح هزل من جد النكاح والطلاق واليمين (فان تواضعا على الهزل باصل البيع) اى اتفق العاقدان في السر بان يظهر العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد (واتفقا على البناء) اى اتفقا على ان يبيننا العقد على تلك المواضة (يفسد البيع) لانه غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لا ينفذ لعدم الملك لعدم الرضى بخلاف سائر البيوع الفاسدة فان الرضاء موجود فيها (كالبيع بشرط الخيار ابدا) يعنى صار اتفاقهما على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح في الفاسد اولى (وان اتفقا على الاعراض) عن المواضة المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجدة (فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انهما لم يحضرها شيء) عند البيع من البناء

العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد في الحقيقة كان يقول الرجل لصاحبه اريد ان اباع منك عبدى هذا في الظاهر لامر اخافه ولا يكون ذلك بيننا بيعا في الحقيقة فيحبه صاحبه الى ذلك ويشهد عليه ثم انه يبيعه منه في مجلس آخر بعد ذلك المجلس ثم يتصادقان على المواضة بعد زوال ما تواضعا لاجله (قوله لعدم الملك لعدم الرضى) لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع من الملك لاعدم الرضى كالمشترى من المكروه فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضى (قوله بخلاف سائر البيوع الفاسدة) حيث يفيد الملك اذا اتصل به القبض لان الرضى بالحكم وهو الملك موجود فيه ومفقود في الهزل فكان البيع مع الهزل كالبيع بشرط الخيار لكل من المتعاقدين او لاحدهما اذا اشترطا التواضع والهزل ابدا بان يقول احد المتعاقدين للآخر اشتريت منك هذا على انى بالخيار ابدا ويوجب الآخر البيع على ذلك فان البيع ينعقد بينهما فاسدا غير موجب للملك اصلا على احتمال ثم بعد ذلك ان اجاز العقد جاز وان تقضه احدهما بدون رضى الآخر انتقض وان اجازه لم يجز كما هو شأن خيار الشرط غير ان اباحيفة جعل مدة الاجازة والفسخ مقيدة بالثلاث واطلقاها بناء على ما عرف من الخلاف الذى بينهم في خيار الشرط ولقائل ان يقول لم لا يلة لانه موقوف وما الفرق بين الموقوف والفاسد فسادا غير مستقر والجواب ان لهما طريقين للمشاخ في التعبير بهما قيل والتعبير بالموقوف اولى لان الفاسد لا ينقلب صحيحا بخلاف الموقوف اولى وفيه تأمل فاننا نراهم قد رتبوا



على المواضة المتقدمة والاعراض عنها (واختلغا في البناء والاعراض) اى قال  
احدهما بنينا العقد على المواضة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد  
(فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى) لان الصحة هي الاصل في العقود  
فيصم عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد اذا اتفقا على انه لم يحضرها شئ واما  
اذا اختلفا فدعى الاعراض متمسك بالاصل فيكون القول قوله (خلافا لهما)  
اى لصاحبه (فجعل) ابو حنيفة رحمه الله تعالى (صحة الايجاب اولى) لما  
ذكرنا ان الصحة هي الاصل (وهما اعتبارا المواضة المتقدمة الا ان يوجد ما  
يناقضها) لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما بالمواضة عبثا فان  
عورض بان الاصل هو الصحة فيرجح ما قالنا بسبق الهزل قلنا لاناسم انه عبث  
اذ يجوز ان يوجد حالة العقد مصلحة اخرى على ان الاصل في العقد الجد  
شرعا وعقلا (وان كان ذلك) اى المواضة (في القدر) اى قدر البذل  
هذا هو القسم الثانى من المواضة صورته ان يتواضع العاقدان على ان يكون  
البيع في الظاهر بالفين ويكون الثمن في الباطن الفا وهذا القسم ايضا على اربعة  
اقسام (فان اتفقا) في صورة المواضة في القدر (على الاعراض كان الثمن  
الفين) لبطلان الهزل (وان اتفقا على انه لم يحضرها شئ) من البناء والاعراض  
(او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضة واجب  
والالف الذى هزلا به باطل) وهذا بناء على ما تقدم من اصلهما (وان اتفقا  
على البناء على المواضة) السابقة (فان الثمن عندنا) اى عند ابي حنيفة  
رحمه الله تعالى في اصح الروايتين عنه له انا لو عملنا بموافقتهم حتى يكون الثمن  
الفا كما قالوا لفسد العقد لان الف الذى هو غير داخل في العقد يكون قوله  
شرطا في البيع فيفسد كما لو جمع بين حر وعبد فوجب العمل بالجد في اصل العقد  
ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد ولهما ان غرضهما من ذكر الف الذى هزلا به  
السمعة لاجلها مقابلا بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح  
وقولهما رواية عنه (وان كان ذلك) اى الهزل واقما (في الجنس) اى جنس  
العوض بان تواضعا على البيع بمائة دينار ويكون الثمن في الواقع مائة درهم

(قوله يكون قبوله شرطا  
في البيع) اى في البيع بالف  
ويصير كأنه قال بعتك  
بالفنين على ان لا يجب  
احد الفين فيفسد البيع  
لان الشرط المذكور  
ليس من مقتضيات العقد  
وفيه نفع لاحد المتعاقدين  
اولهما

الاحكام على الفاسد دون الموقوف فتنبه لذلك ﴿قوله عنده اى عند ابي حنيفة﴾  
في الصورتين حتى كان الثمن بالفين وعندهما العمل بالمواضة واجب والالف  
الذى هزلا بها باطل وقولهما هو رواية عن ابي حنيفة وهذا الخلاف مبنى  
على ما مر من ان الظاهر عنده هو البناء على الحد وعندهما هو البناء على المواضة  
وقد مر الوجه من الجانبين (قوله اى عند ابي حنيفة في اصح الروايتين عنه)



(فالباع جائز على كل حال) اى سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرها شيء او اختلفا في الاعراض والبناء استحسانا والقياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وها جدا في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانقضاء بما سمي والفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبرا المواضعة في الاول وجعلا البيع منعقدا بالف والتسمية في الثاني وجعلا البيع منعقدا بمائة دينار انه امكن العمل ثمة بالمواضعة مع الجدة في اصل العقد في الفصل الاول لان اعتبار المواضعة ثمة يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف فينعقد به وان كان المسمى الفين اذ الالف موجود في الالفين واشترط قبول الالف الاخر شرط لاطالب له من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد البيع كما لو اشترى حمارا على ان يعلفه شعيرا بخلاف ما لو كان الهزل في جنس البدل حيث لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجدة في اصل العقد لان اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع وهو لا يصح بدون الثمن فيفسد المواضعة مع الجدة في الاصل ووجب العمل بالجدة وهو ان ينعقد صحيحا ولا يمكن العمل بالجدة الا باعتبار التسمية فلذلك ينعقد البيع على ما سميها من الدنانير (وان كان) اى الهزل (في الذي لامال فيه كالطلاق والعتاق واليمين) والعفو عن القصاص والنذر (فذلك صحيح والهزل باطل) يعنى لو دخل الهزل في هذه الامور تكون لازمة والهزل باطلا (بالحديث) وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جدد وهزلهن جدد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين وفي هذه الامور الاربعة يثبت الحكم

(قوله لان هذا بيع بلا ثمن) لانهما قصد الهزل بما سمي ولم يذكر في العقد ما قصدا ان يكون ثمنا ولا يكتفى بالذکر قبل العقد بل يشترط ذكر البدل فيه فبقى العقد بلا ثمن لان اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى لان العمل بالهزل يقتضى ان لا يكون الدنانير ثمنا وان يكون الدراهم ثمنا والثمن ما يكون مذكورا في العقد والدراهم غير مذكورة في العقد فلو اعتبرنا مواضعتهما لوقع البيع بلا ثمن

وفي الرواية الاخرى وهى قولهما الثمن الف ﴿قوله فالبيع جائز﴾ بالدنانير اتفاقا ﴿قوله والقياس ان يكون البيع باطلا﴾ لانهما قصدا الهزل بما سمي في العقد وهو الدنانير فانهما ليستا ثمن في نفس الامر وما قصدا ان يكونا ثمنا وهو الدراهم لم يذكرهما في العقد وذكر البدلين شرط في صحة البيع وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل وها قصدا الحد في اصل البيع ههنا فوجب تصحيحه ما يمكن وقد امكن بجعل البيع منعقدا بما سمي من البدل وجعل التسمية بخلاف جنس ما تواضعا عليه من الثمن مبطلا للمواضعة السابقة كالعقد بعد العقد فانهما لو تبايها بمائة دينار ثم تبايها بالف درهم كان الثاني مبطلا للاول فهكذا هنا صونا لتصرف العاقل عن اللغو وانما تعين التصحيح بهذا الطريق لانه لا يمكن ذلك بجعل الدراهم او غيرها ثمنا لعدم ذكرها في العقد ولا بجعله منعقدا بلا ثمن



بعبارة هذا النص وفي البواقي وهو العفو والنذر ونحوه بدلالته لا بالقياس  
 وصورة الهزل في الطلاق ان يتواضع الرجل والمرأة على ان يطلقها علانية  
 ويكون ذلك هزلا وكذلك في النكاح والعتاق وفي اليمين ان يتواضع الرجل  
 مع امرأته او مع عبده على ان يعلق طلاقها او عتاقه في العلانية ويكون ذلك هزلا  
 (وان كان المسأل فيه) اي فيما لا يحتمل الفسخ (تبعا) لامقصودا بالذات  
 (كالنكاح فان هزلا باصله) اي باصل النكاح بان يتزوج امرأة بالف ولا يكون  
 بينهما نكاح (فالعقد لازم والهزل باطل) سواء اتفقا على البناء  
 او الاعراض او عدم حضور شيء او اختلفا (وان هزلا بالقدر) اي قدر المهر  
 بان تزوجها بالفين علانية ويكون المهر في الواقع الفان (فان اتفقا على الاعراض)  
 عن المواضعة وعقد النكاح بالفين على سبيل الجدة (فالمهر الفان) بالاتفاق  
 لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل (وان اتفقا على البناء) اي على انهما  
 بنيا العقد على المواضعة السابقة (فالمهر الف) بالاتفاق لان ذكر احد الاقربان  
 يكون على سبيل الهزل فلا يثبت المال مع الهزل والفرق لاني حنيفة بين البيع  
 والنكاح في هذه الصورة حيث عمل بالجدة في البيع وجعل الاقربان هو الثمن وعمل  
 بهنا بالمواضعة وابطل الالف الذي هزلا به وجعل المهر الفان الشرط الفاسد  
 يؤثر في البيع ويوجب فسادا ولا يؤثر في النكاح لاني اصل العقد ولا في الصداق  
 (وان اتفقا على انهم لم يحضرها شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف) عند ابي حنيفة  
 في رواية محمد عنه (وقيل بالفين) يعني في رواية ابي يوسف عنه المهر الفان  
 في هذين الوجهين وجه الرواية الاولى ان المهر في النكاح تابع ولهذا يصح  
 بدون ذكره ولا يجوز ترجيح جانب الجدة تصحيح تسميته على الهزل لانه حينئذ  
 يكون المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود  
 فيه ولهذا يفسد البيع بجهالته فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجدة  
 لتصحيحه وجه الرواية الثانية قياس النكاح بالبيع (وان كان ذلك في الجنس)  
 اي الهزل في جنس البدل بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم  
 (فان اتفقا على الاعراض فالمهر ماسميا وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم  
 يحضرها شيء او اختلفا فيجب مهر المثل) اما فيما اتفقا على البناء فيجب مهر المثل

(قوله اي فيما لا يحتمل  
 الفسخ) فيه ما فيه والظاهر  
 ان يقول فيما وقع فيه  
 الهزل كما قال فيما سيجيء

لانه ركن فتمين جعل المسمى ثمنا (قوله بان يتزوج امرأة بالف) بان يقول  
 الرجل للمرأة اني اريد ان ازوجك بالف تزويجا هزلا غير لازم وتوافقها  
 المرأة على ذلك او وليها واشهدا على ذلك ثم فعلا (قوله ان الشرط  
 الفاسد يؤثر في البيع ويوجب فسادا) والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا



بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب الهزل وما تواضعا  
 كونه مهرا لم يذكره في العقد فلا يجب بدون التسمية فكانه تزوجها بلا مهر  
 فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث يجب فيه العمل بالتسمية لانه لاصحة له  
 بدون التسمية فيجب لاعراض عن المواضعة واما في الصورتين الاخيرتين ففي  
 رواية محمد عن ابى حنيفة يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب العمل بالهزل  
 لثلا يصير المهر مقصودا فبطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فوجب مهر  
 المثل وعلى رواية ابى يوسف يجب المسمى ترجيحاً لجانب الجد كما في البيع  
 (وان كان المال فيه) اى فيما وقع فيه الهزل (مقصودا كالحلع والعق على  
 مال والصلح عن دم العمد) وانما كان المال مقصود في هذه الامور لانه لا يجب  
 فيها بدون التسمية (فان هزلا باصله) بان اتفق الزوجان على انهما يخالمان  
 بكذا عند الناس ويكون ذلك هزلا واشهدا عليه (واتقفا) بعد العقد (على  
 البناء) اى على انهما بنيا العقد على المواضعة (فالطلاق واقع والمال لازم عندها  
 لان الهزل لا يؤثر في الحلع اصلا عندها) لان الحلع لا يحتمل خيار الشرط  
 حتى لو شرط في الحلع الخيار لها وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان  
 الحلع تصرف يمين من جانب الزوج فلهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها  
 شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل  
 الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط (ولا يختلف الحال عندها بالبناء او بالاعراض  
 او بالاختلاف وعنده لا يقع الطلاق) بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا  
 باصله او بقدر البدل او بجنسه وقد نص عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى في الجامع  
 الصغير في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء  
 المرأة فيقع الطلاق ويجب المال عليها للزوج وكذا الهزل لان الهزل بمنزلة  
 خيار الشرط لكن جوازه في الحلع غير مقدر بالثلاث عنده حتى لو شرط الخيار  
 اكثر من ثلثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلاث ورد في البيع على خلاف القياس  
 فيجب العمل فيما وراءه بالقياس والحلع ليس في معنى البيع لانه من قبيل  
 الاسقاطات والبيع من الاثبات (وان اعراضا) اى الزوجان في الحلع (عن  
 المواضعة) واتقفا على ان العقد كان جدا (وقع الطلاق ووجب المال)  
 عايبها (اجماعا) اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل واما عنده فلان  
 الهزل باطل باقنقهما على الاعراض (وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض)  
 عند ابى حنيفة رحمه الله لانه يجعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق وفي الحلع  
 لما لم يعلم بها فيه صحيحا للعقد بخلاف النكاح فانه لا يفسد بالشروط

(قوله وانما كان المال مقصود  
 في هذه الامور لانه لا يجب  
 الخ) هذا دليل انى  
 استدلالا بالاثر على المؤثر  
 ولو قال بدله على كون  
 المال مقصودا في هذه  
 الامور انه لا يجب الخ  
 لكان اوضح (قوله حتى  
 لو شرط في الحلع الخيار لها  
 الخ) كما اذا قال الرجل  
 لامرأته انت طالق ثلاثا  
 على الف درهم على  
 انك بالخيار ثلاثة ايام  
 فقالت قبلت فغندنا  
 يقع الطلاق ويلزم المال  
 وعنده ان ارادت الطلاق  
 في ثلاثة ايام بطل الطلاق  
 وان اختارت او لم ترد  
 حتى مضت المدة فالطلاق  
 واقع والالف لازم كذا  
 في التلويح (قوله بل يتوقف  
 على اختيار المال) اى على  
 اختيار المرأة الطلاق بالمال  
 المسمى بطريق الجد  
 واسقاط الهزل



من حيث انه لا يقع وقد مر ان عند الاختلاف هو يعتبر جانب الايجاب فيكون القول لمن يدعى الاعراض وعندھا الخلع جائز والاختلاف غير مفيد ( وان سكتا فهو جائز والمال لازم اجماعا ) اما عندها فلبطلان الهزل واما عندها فلرحمان الجدد ( وان كان ) الهزل ( في القدر ) بان سمي الفين والبدل في الواقع الف ( فلن اتفقا ) بعد مخالفة ( على البناء ) اى على بناءهما على المواضع ( فعندها الطلاق واقع والمال لازم كله ) لما مر من ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندها وان كان مؤثرا في المال لكن المال تابع للخلع وثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه فان قلت لا نسلم انه تابع لانه مما يكون المال فيه مقصودا ولئن سلمنا ولكن لانسالم انه يلزم منه ان يكون حكمه حكم المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان المسال فيه تبع لكون المقصود منه حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه وان لم يؤثر في اصل النكاح حتى اذا هزلا بقدر المهر واتفقا على البناء كان ما تواضعا عليه لا المسمى احيب عن الاول بان المال هنا وان كان مقصودا بالنسبة الى العاقد لكنه في حق الثبوت تابع للطلاق والطلاق هو المقصود والمسال هو بمنزلة الشرط لوقوع الطلاق فيكون تبعا وعن الثاني بان المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين بحسب مقصودها وهو حل الاستمتاع لكنه في حق الثبوت اصل لانه يثبت بدون الذكر ( وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها ) وما لم تقبل جميع المذكور في العقد لا يقع وعند اتفاقهما على الهزل لا تكون المرأة قابلة لجميع المال فلا يقع الطلاق ( وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق ووجب المال كله وان اتفقا على انه لم يحضرها شيء وقع الطلاق ووجب المال ) اى المسمى في العقد اتفاقا اما عندها فلبطلان الهزل من الاصل فكذا في المال تبعا حتى وحب المال فيما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه ففيما اذا اتفقا على انه لم يحضرها شيء بالطريق الاولى واما عندها فلرحمان جانب الجدد على ما تقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول قول من يدعى الاعراض اما عندها فلما تقدم واما عندها فلبطلانه ( وان كان ) اى الهزل ( في الجنس ) بان تواضعا على ان يذكر في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم ( يجب المسمى عندها بكل حال ) اى سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرها شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع عندها فكذا في المال ( وعنده ان اتفقا على الاعراض وحب المسمى ) لصيرورة الهزل

الفاصلة فالعمل بها لا يفسد ( قوله ) لكن المال تابع للخلع وثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه ) اذ العبرة للمقصود لا للتبع كالوكالة الثابتة في ضمن عقد



باطلا بالاعراض ( وان اتفقا على البناء توقف الطلاق ) على قبول المراجعة  
المسمى لانهما اذا اتفقا على البناء لا يتحقق المسمى والشرط قبول المسمى  
في العقد ( وان اتفقا على انه لم يحضرها شيء وجب المسمى ) وهو الدناير  
( ووقع الطلاق ) لرجمان الجبد ( وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض )  
لكونه هو الاصل ( وان كان ذلك ) اى الهزل ( فى الاقرار بما يحتمل الفسخ )  
كالباع بان يتواضعا على ان يقرأ بالبيع ولم يكن بينهما بيع فى الحقيقة ( وبملا  
يحتمله ) كالكاح والطلاق ( فالهزل يبطله ) لان الاقرار محتمل للصدق  
والكذب والخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا ( والهزل فى الردة  
كفر ) لان التلغظه هزلا استخفافا بالدين الحق وهو كفر ( لا بما هزل به )  
هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا يجوز ان يكون كفرا لان الكفر  
انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب بان الهزل فى الردة كفر لا بما هزل به اى لا بواسطة  
اعتقاد ما هزل به ( لكن بعين الهزل ) يعنى ولكنه كفر بعين تلفظه بكلمة  
الكفر وان لم يعتقد مدلولها ( لكونه استخفافا بالدين والسفه ) يعنى الرابع

الرهن حيث يلزم بلزومه تبعا ( قوله لا بما هزل به ) اذ ليس معه تبديل  
اعتقاد لكن الهازل عن رضى واختيار تعين فى حقه الهزل جدا لكونه  
استخفافا بالدين \* فان قلت قد نهى النبي عليه السلام عن تكفير اهل القبلة قلت  
النهى عن تكفيرهم لاعتقاد ان ما ذهبوا اليه هو الدين الحق وتمسكهم فى ذلك  
بنوع دليل من الكتاب والسنة وتاويله على وفق مرادهم والهازل بالدين  
لم يبق من اهل القبلة بنفس الهزل لانه لم يتمسك فى ذلك بشبهة فلم يكن  
جعله منهم بيقين والمراد بقوله عليه السلام من صلى صلاتنا الحديث من فعل  
هذه الافعال ولم يجد ما يناقض الاسلام فيحكم باسلامه بطريق الاستدلال  
الاترى انه لو فعل هذه الافعال وكان منكرا للحشر او الشفاعة او الرؤية ونحو  
ذلك او عذاب القبر مثلا لا يكون مسلما قطعا لوجود ما يناقض الاسلام  
لتواتر هذه الامور عن الشارع فكذا اذا تكلم بالكفر هازلا ولو هزل الكافر  
وتبرا عن دينه حكما بايمانه فى حق احكام الدنيا لانه باشر الاقرار على سبيل  
الرضى وهو الركن الاصلى فى احكام الدنيا على ان الاصل فيه المطابقة لما  
فى الجنان فيجب الحكم بايمانه بناء عليه كما يحكم بايمان المكروه على الاسلام اذا  
اسلم بناء على تلفظه بالاقرار فصار الهزل فى ذلك كالهزل فيما يؤثر فيه الهزل  
من الطلاق والعساق بجامع ان كلا منهما لا يحتمل التراخي ولا الرد بسبب كما  
لا يحتمل البيع بخيار عيب او رؤية فتأمل وجه التأمل ان قولهم لا يكفر اهل



من العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف في المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام حقيقة العقل وعرفه المصنف رحمه الله بقوله ( وهو خفة تعترى الانسان فتبعته على العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا ) كالربا وهذا معطوف على محذوف تقديره وان كان غير مشروع باصله الخ يعني ان ان وصلية والواو الداخلة عليها للمعطف على مقدر لكن الموجود في النسخ وان كان غير مشروع بالواو والصواب اسقاطها لان هذه الجملة معطوف عليها ( قوله وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح ) يعني بتعيين ان المراد بالعمل العمل المخصوص وذلك ان ارتكاب جميع المحظورات سفه حقيقة الا ان السفه الذي تكلم فيه الفقهاء وتعلق به الاحكام من منع المال ووجوب الحجير هو السرف والتبذير ولم يفهم عند اطلاقه ارتكاب معصية اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سفها حقيقة كذا في التحقيق

من العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف في المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام حقيقة العقل وعرفه المصنف رحمه الله بقوله ( وهو خفة تعترى الانسان فتبعته على العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا ) كالربا وهذا معطوف على محذوف تقديره وان كان غير مشروع باصله الخ يعني ان ان وصلية والواو الداخلة عليها للمعطف على مقدر لكن الموجود في النسخ وان كان غير مشروع بالواو والصواب اسقاطها لان هذه الجملة معطوف عليها ( قوله وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح ) يعني بتعيين ان المراد بالعمل العمل المخصوص وذلك ان ارتكاب جميع المحظورات سفه حقيقة الا ان السفه الذي تكلم فيه الفقهاء وتعلق به الاحكام من منع المال ووجوب الحجير هو السرف والتبذير ولم يفهم عند اطلاقه ارتكاب معصية اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سفها حقيقة كذا في التحقيق

القبلة مع قولهم بتكفير هؤلاء وامثالهم كمن قال بخلق القرآن وكالمشبهة بشكل ( قوله وهو في اللغة الخفة ) والتحرك يقال تسفتت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن خفة تعرى الانسان فتبعته على العمل في ماله على خلاف موجب الشروع من وجه وعلى اتباع الهوى والعمل بخلاف دلالة العقل واتماقيدنا بقولنا في ماله ومن وجه لاننا لو اطلقنا كما اطلق فخر الاسلام لكان كل فاسق سفيا لان موجب العقل عدم مخالفة الشرع للدلائل الدالة على وجوب اتباعه وان كان كذلك في الحقيقة الا انه خلاف المتعارف عند الفقهاء في السفه الذي يتعلق به الاحكام من منع المال عن السفه ووجوب الحجير عليه فيه اذ هو عندهم تبذير المال وتفرقه على وجه الاسراف ومجاوزة الحد المعتبر شرعا فلا يتناول عندهم جميع المعاصي وان تناولها العمل بخلاف موجب الشرع ( قوله وهذا معطوف على محذوف الخ ) فان قلت هنا وصلة والمعروف فيها انه يؤتى بها في مقام الترقى والمبالغة يقال هذا الشيء حرام وان كان اصله حلالا قلت نعم ولكن لما كانت من تمام التعريف قالوا او عاطفة اذ لا يمكن جعلها استثنائية فلا بد من معطوف عليه ولم يتقدم ما يصلح للمعطف عليه فنبه الشارح رحمه الله انه مقدر ( قوله وفي هذا القول اشارة الى المصطلح ) يعني قول المصنف بعد تمام التعريف وهو السرف والتبذير يشير الى ان غرضه السفه المصطلح وان كان تعريفه يتناول ان كل فاسق سفيا بارتكاب جميع المحظورات كتعريف فخر الاسلام ( قوله وذلك ) اى المذكور من السفه لا يوجب خلافا ونقصانا في الاهلية التي يتعلق بها الخطاب لسلامة بدنه وصحة عقله الا ان السفه يكابر بعلمه بمقتضى عقله فلا يخرج بذلك عن كونه اهلا لوجوب حقوق الله تعالى في الدارين واذا لم يخرج عن



فيكون مطالباً بالأحكام كلها ( ويمنع ماله ) أي مال السفه ( عنه ) والضميران راجعان إلى السفه باعتبار دلالة السفه عليه ( في أول ما يبلغ أجماعاً ) يعني إذا بلغ الإنسان سفهها يمنع ماله عنه باجماع العلماء ويترك في يد من كان في يده ( بالنص ) وهو قوله تعالى \* ولا توتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم \* أي لا تعطوا الذين يبذرون أموالهم أضاف أموال السفهاء إلى الأولياء لأنهم يقومون بها ويتصرفون فيها والشئ قد يضاف إلى الشئ بآدنى ملاسة ثم علق دفع المال إليهم بيناس الرشد بقوله تعالى \* فان آنتم منهم رشدا فادفموا إليهم أموالهم \* قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى أول أحوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ خمساً وعشرين سنة يدفع إليه ماله وان لم يونس منه الرشد لكونها مدة يصير الإنسان فيها جداً لان الخطأ لم يوضع عنه ولهذا يقام عليه الحدود ويجب القصص مع ان هذه العقوبات تندى بالشبهات فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن النفس فمن المال أولى لان المال تابع لها وعندما لا يدفع إليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تعالى علق الإيتاء بالرشد فلا يجوز قبله ( وانه لا يوجب الحجر اصلاً ) يعني في تصرف لا يبطله الهزل كالكاح والعساق وفي تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة ( عند ابى حنيفة رحمه الله ) لان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده ( وكذلك عندها فيما لا يبطله الهزل ) وفيما يبطله الحجر عليه لان السفه مبذر في ماله فيحجر عليه نظراً له كالصبي والمجنون لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلأن يكون محجوراً عليه كان أولى وفي هذا الحجر نفع للامة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عيالاً على المسلمين ويستحق النفقة من

ذلك بقى اهلاً لوجوب حقوق العباد بالطريق الأولى واذا كان السفه اهلاً لوجوب حقين ثبت ان السفه لا يخرج شيئاً من احكام الشرع الواجبة له عليه فلا يسقط عنه وجوب الخطأ بحال سواء سخر عليه اولم يحجر ( قوله ويمنع ماله عنه ) في أول ما يبلغ بالنص بخلاف القياس كأنه جواب عما يقال اذا قاتم ان السفه لا يمنع شيئاً من احكام الشرع وانه لا يوجب الحجر مطلقاً عند ابى حنيفة فكيف قال ابو حنيفة بان السفه يمنع عنه ماله اذا بلغ سفهها إلى ان يبلغ خمسة وعشرين سنة نظراً له وذلك يدل على ان السفه سبب للنظر واذا كان كذلك كان سبباً للحجر عليه في جميع تصرفاته لئلا يتلف فاجاب بان ما منع عن السفه ماله في أول ما بلغ بالنص وهو قوله تعالى ولا توتوا السفهاء أموالكم أي أموالهم وانما اوقع ضمير الاولياء موقع ضمير المولى

( قوله يعني اذا بلغ الانسان سفهها يمنع ماله عنه باجماع العلماء ) واختلفوا في حجر من صار سفهها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد رحمه الله كذا في التلويح ( قوله وان لم يونس منه الرشد ) وذلك نادر ولذلك لم يكن مدار الاجتهاد فان السن الجديدة لا ينفلك عنه غالباً لكونها مدة يصير الانسان فيها جبلاً لان اقل مدة البلوغ اثني عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة ( قوله لان السفه مبذر في ماله الخ ) لكنه كالهزل فان كلا منهما يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء لانقصان في عقله

( قوله وهو قوله تعالى ولا توتوا السفهاء الآية ) تمسك ابو يوسف ومحمد رحمه الله تعالى بهذه الآية



بيت المال ﴿ والسفر وهو الخروج المديد وادناه ثلاثة ايام ﴾ المراد من الخروج الخروج من موضع الإقامة على قصد السير تركه اشهرته ( وانه لا ينافي الاهلية والاحكام ) لانه لا يخل بشئ مما به الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية ( لكنه ) اى السفر ( من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا ) يعنى سواء كان موجبا للمشقة اولا ( لكونه من اسباب المشقة ) فاعتبر نفس السفر سببا للترخص واقيم مقام المشقة ( بخلاف المرض ) حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه ( فانه متوع ) الى ما يضره الصوم الى ما لا يضر فتعلق الرخصة بما يضره الصوم ( فيؤثر في قصر ذوات الاربع ) بحيث لا يبقى الاكالم مشروعا ( وفي تأخير ) وجوب ( الصوم ) الى عدة من ايام اخر لافى اسقاطه فيبقى فرضا حتى صح اداؤه ( لكنه ) اى لكن السفر ( لما كان من الامور المختارة ) اى الحاصلة باختيار العبد وكسبه ( ولم يكن موجبا ضرورة لازمة ) يعنى لم يوجب ضرورة مستدعية الى الافطار بحيث يكون المشقة ملجئة اليه لامكان الصوم مع السفر ( قيل ) جواب لما ( انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر ) لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لقدرة على الصوم ( بخلاف المريض ) فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زائدة على المرض ثم اراد ان يفطر له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار نوبا للصوم ثم مرض حل له الفطر لان المرض امر سماوى لا اختيار للعبد فيه والمرخص منه للفطر ما يكون الغالب فيه لحوق المشقة بواسطة صومه فصار عذرا مبيحا للفطر ( ولو افطر المسافر ) في الصورتين المذكورتين وهما

قوله وفي تأخير وجوب الصوم فيه ما فيه والصواب وجوب اداء الصوم لان نفس الوجوب يثبت بشهود الشهر لاحالة

والتي بعدها على انه لا يدفع اليه ماله اذا بلغ سفيها

عليهم لعلاقات منها كونها في ايديهم ومنها انهم ينتفعون بها كما ينتفع بها من هي له ومنها انهم يقيمون عليها ويموتها لليتامى ومنها انها صارت تحفظهم كانوا املاكهم الى غير ذلك من العلاقات ﴿ قوله والسفر ﴾ هو في اللغة قطع المسافة مطلقا وفي الشرع الخروج المديد عن موضع الإقامة بمفارقة العمران من الجانب الذى يخرج منه على قصد السفر ( قوله بحيث لا يبقى الاكالم مشروعا ) خلافا للشافعي رحمه الله حتى لو اتم مع ترك العقود الاول بطل الفرض عندنا خلافا للشافعي ولمن وافقه على ما مر في بحث الرخصة ﴿ قوله قيل جواب لما ﴾ وهو بيان لحكم المكلف في ذلك على سبيل الاثناء لاعلى سبيل التمريض ولا على انه قول لبعض وكان الاظهر ان يقال قالوا قوله فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لقدرة على الصوم وعلى تقدير حصول ذلك بتحقيقه يمكنه دفعه بالامتناع عن السفر ( قوله في الصورتين المذكورتين ) يعنى بعد ما امسك وهو مسافر او بعد ما امسك وهو مقيم



نية الصوم في السفر وسفره بعد ان نوى الصوم ( كان قيام السفر المبيع )  
 للافطار ( شبهة فلا يجب الكفارة ولو افطر المقيم ) الذي نوى الصوم ( ثم  
 سافر ) بعد الافطار ( لاتسقط عنه الكفارة ) لان وجوب الكفارة تقرر  
 عليه بالافطار ( بخلاف ما اذا مرض ) بعد ان افطر مرضا مبيحا للافطار  
 تسقط به الكفارة لان المرض امر سماوى كالحيض ( واحكام السفر ) اى  
 الرخصة التى يتعلق بها احكام السفر ( تثبت بنفس الخروج ) من عمران  
 المصر ( بالسنة ) المشهورة عن النبي عليه السلام فانه كان يترخص برخص  
 المسافرين حين يخرج الى السفر ( وان لم يتم السفر علة بعد ) يعنى كان القياس  
 ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالسير ثلاثة ايام لان العلة تتم به والحكم  
 لا يثبت قبل تمام العلة لكنه ترك بالسنة ( تحقيقا للرخصة ) فى حق الجميع فلو  
 توقف ثبوت الرخص به على تمام العلة لم يثبت للمسافر حق الرخصة فى جميع  
 مدة السفر وهو خلاف المفروض ❀ والخطأ ❀ اى السادس من العوارض  
 المكتسبة الخطأ وهو فى اللغة ضد الصواب وفى الاصطلاح وقوع الشئ على  
 خلاف ما يريد ( وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذ حصل عن اجتهاد )  
 لعدم قصده فلو اخطأ المجتهد فى الفتوى بعد استقراغ وسعه لا يكون آثما  
 ويستحق اجرا واحدا ( ويصير شبهة فى العقوبة حتى لا ياتم الخطأ ولا يؤخذ  
 بحد ) كما اذا زفت اليه غير امرأته فظنها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير آثما  
 اثم الزنا ( او قصاص ) كما ذار رأى شبعا من بعيد فظنه صيدا فرمى وقتله وكان  
 انسانا لا يكون آثما اثم القتل العمد ولا يجب عليه القصاص

ثم مسافر ❀ قوله فلا تجب الكفارة ❀ عندنا لما قلنا وعن الشافعى انها  
 تجب عليه اعتبارا لآخر النهار باوله وهو بعيد لخلو الاول عن الشبهة وعدم  
 خلو الآخر عنها ( قوله لان المرض امر سماوى كالحيض ) فتبين به ان  
 الصوم لم يكن واجبا عليه فى ذلك اليوم والسفر اختيارى يجب عليه الصوم  
 مع طريانه اللهم الا ان وقع له السفر فى ذلك على وجه القهر كان يكرهه  
 السلطان عليه فانه يقع مسقطا للكفارة عنه ايضا كما رواه الحسن عن ابي حنيفة  
 كذا نقله قاضيان ❀ قوله تحقيقا للرخصة فى حق الجميع ❀ وان كان القياس  
 ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام العلة والعلة لاتم ما لم يتم السفر ويحقق بمعنى  
 مدته وذلك لان رخصة السفر رخصة ترفيه ولا كمال للرفاهية بدون ذلك  
 ولو توقف الترخيص على تمام العلة لفات المقصود من الرخصة فى حق من لم يكن  
 مقصوده الا مسيرة ثلاثة ايام وفواته مستلزم لفواتها فى حق بعض من هى له

( قوله اى الرخصة التى  
 يتعلق بها احكام السفر )  
 وجه الاحتياج الى هذا  
 التأويل غير ظاهر  
 نعم لو قال اى احكام السفر  
 من حيث الرخصة لكان  
 له وجه

ابدا حتى يؤنس منه الرشد  
 بناء على ان الله تعالى عز وجل  
 نهانا عن الدفع اليه مادام



( ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان ) اذا تلف مال انسان خطأ بان رأى شيئا من بعيد فظنه صيدا فقتله وكان شاة لانسان ( ووجب به ) اى بالخطأ ( الدية ) لالهما من حقوق العباد وبدل المحل لاجزاء الفعل ( وصح طلاقه ) اى طلاق الخطأ كما اذا اراد ان يقول اقمدى فخرى على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى لا يصح طلاقه قياسا على النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخطأ علم بكلامه غير انه واقع بتقصيره والمراد من قوله عليه السلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان حكم الاخر لاحكم الدنيا الا يرى انه يؤاخذ بالدية والكفارة ( ويجب ان ينقذ بيعة ) اى بيع الخطأ كما اذا اراد ان يقول الحمد لله فخرى على لسانه بعث منك بكذا فقال الخطأ قبلت ( اذا صدقه خصمه ) اى قال صدور الايجاب منك كان خطأ ( ويكون بيعة كبيع المكروه ) يعنى ينقذ فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري لا طبيعي كجريان الماء ولما وجد الاختيار ينقذ ولكنه يفسد لعدم وجود الرضى فيه \* والاكرام \* وهو آخر العوارض المكتسبة وهو محل الانسان على ما يكرهه ولا يريد مباشرة لولا الحمل عليه بالوعيد ( وهو ) اى الاكرام على ثلاثة اقسام ( اما ان يعدم الرضى ) اى رضى المكروه ( وفسد الاختيار وهو المنجى ) اى الاكرام بالتهديد باتلاف نفسه او عضو من اعضائه وهو الاكرام الكامل ( او يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار ) هذا هو القسم الثانى مثل الاكرام بالقيود او الحبس مدة مديدة او بالضرب الذى لا يضاف به على نفسه التلف ( او لا يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم ) اى يهتم بالمكروه ( بحبس ابيه او ابنته ) او زوجته او اخته وهو القسم الثالث ( والاكرام بحملته ) اى بجميع اقسامه ( لا ينافى الخطأ والاهلية ) اى كون المكروه محاطا وكونه اهلا للاحكام لان ناهى الاهلية من العقل والبلوغ متحققة معه عند كونه مكرها ( وانه ) اى المكروه عليه ( متردد بين فرض ) كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الاجزاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحا لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه التى نفسه الى التهلكة من غير فائدة اذ ليس فيه قضاء حق الشرع ( وحظر ) كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكرام ( وابطاحه ) كالاظهار فى الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر ( ورخصة ) كاجراء كلمة الكفر

فلا تكون عامة مع فرض كونها عامة هذا خلف \* قوله \* ولم يجعل عذرا فى حقوق العباد \* لان الواجب فيها ضمان المحل لاجزاء الفعل فيعتمد عصمة المحل ولهذا لا يتعدد بتعدد الفاعل حتى لو اتلف جماعة مال انسان وجب

( قوله يقع به الطلاق عندنا ) قضاء لادبائة كذا فى فتح القدير ( قوله اولا بعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار ) قال بعض الافاضل عد هذا القسم من الاكرام ثم القول بوجود الرضاء فيه مشكل فان من يقول بانه اكرام يقول بانتهاء الرضاء ثم فصاحب المنار غير مصيب فيا فعله انتهى لكن المصنف مقتف فى ذلك اثر فخر الاسلام والعهد عليه واعل اعتبار الرضاء فيه فى الجملة غير مستبعد ويكون المعبر فى الاكرام عدم تمام الرضاء لا اعدامه ( قوله اى يهتم بالمكروه ) او معناه يقصد المكروه بحبس ابن المكروه او ابيه كذا فى الكشف ( قوله اوزوجته او اخته ) وكذا كل ذى رحم محرم منه كذا فى الكشف

سفيها وامرنا بالدفع ان وجد منه الرشء فلا يجوز الدفع اليه قبل وجوده



(قوله واعلم انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها الخ) اجاب عنه صاحب التلويح بان المراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يؤجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يؤجر عملا بالعزيمة انتهى وفيه بحث فان صحته تتوقف على وجود قسم يجوز فعله ولو تركه لا يأثم ولا يؤجر عليه وهو ممنوع ومثال هذا القسم ٩٩٣ في التوضيح بل عامة الكتب هو الاكراه على افطار الصائم وقد

صرح صاحب الكشف

بان الصائم اذا كان مسافرا

يأثم على الترك وان كان

مقيما يؤجر عليه فتدبر

(قوله ولم يوجد في الاكراه

ما يتساوى الاقدام عليه

والامتناع عنه عند الاكراه

في الاثم والثواب وعدمهما

بمعنى انه لا يترتب على

شيء منهما ثواب ولا

عقاب) انت خير بما فيه

من التشويش وغاية ما

يقال في التوجيه ان ذكر

التساوى في الاثم وفي الثواب

استطردى ذكره توطئة

والمقصود بالذکر عدمهما

قال في الكشف ولا يوجد

ملا يتعلق بفعله ثواب

ولا يترك عقاب انتهى

ثم انه لا يذهب عليك ان

القسم الذي جعله في الترديد

رخصة حيث قال ان كان

اباحة فعل المكروه عليه

بالاكراه وعدم الاثم

في الصبر على الامتناع عنه

على لسانه اذا اكراه عليه يرخص له ذلك مع اطمينان القلب بالتصديق اذا كان الاكراه ملجئا واعلم انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض او الرخصة لان المراد بها ان كان اباحة فعل المكروه عليه بالاكراه وعدم الاثم في الصبر على الامتناع عنه فهي الرخصة وان كان اباحة فعله بالاكراه وصيرورته آثما في الصبر فهي الفرض وافطار الصائم بالاكراه لا يخلو منهما لانه ان كان مسافرا كان افطاره عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان مرخصا فيه ولم يوجد في الاكراه ما يتساوى الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه في الاثم والثواب وعدمهما بمعنى انه لا يترتب على شيء منهما ثواب ولا عقاب اعلم ان ما قلنا من الفرض والاباحة والرخصة فيما اذا كان اكثر رأى المكروه ان الحامل يوقع ما يوعده واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل اما اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع لان الموضوع موضع الشبهة والحفاء (ولايثافي الاختيار) اى الاكراه اختيار المكروه يعنى لا يبطل به لانه لو بطل اختياره لبطل الاكراه لان اكراه الانسان على ما لا يكون باختياره لا يتصور فان الشيخ لا يكره على ان يكون شابا (فاذا عارضه) اى اختيار المكروه (اختيار صحيح) وهو اختيار المكروه (وجب ترجيح) الاختيار (الصحيح على) الاختيار (الفاقد) وهو اختيار المكروه وحيث يصير اختيار المكروه كالمعدم فيضاف الفعل الى المكروه حتى يلزمه حكمه (ان امكن) اى امكن نسبة الفعل الى المكروه كما في الاكراه على القتل واتلاف المال والمكروه يصلح ان يكون آلة للمكروه بان يأخذ به ويضرب

ضمان واحد (قوله وافطار الصائم بالاكراه الخ) حاصله انه يقول المثال

المورود للاباحة اما داخل في الفرض او الرخصة واجيب بان المراد افطار

المسافر وانما يأثم بالترك لانه ليس بمباح بل لانه بدل نفسه للاباحة فالاثم

محقق للاباحة هنا لامتناف لها وفيه شيء لما عرفت من تفسير الاباحة والحق

ما قاله الشارح وغيره ان هذا المثال لا يصلح مثلا لها \* فان قلت فاماثلها

على التفسير المذكور قلت قد مثل لها بما اذا اكراه بوعيد تلف على شرب

الخ يصدق عليه على (٦٣) (شرح المنار) ما قرره ان يقال لا يتعلق بفعله ثواب ولا يترك عقاب

الان يقال ان المراد بعدم الاثم في الصبر عدم الاثم مع الثواب وهو حق لان مثال الرخصة في عامة الكتب هو

اجراء كلمة الكفر على اللسان وقد صرحوا بان المكروه عليه ان صبر حتى قتل يكون مأجورا وكذا

واجب الزيلعي من طرف ابى حنيفة رحمه الله تعالى بان المراد بالآية الاولى منع اموالنا لا اموالهم



به نفسا او مالا فيتلفه ( والا ) اى وان لم يمكن كالا كراه على الوطء او الاكل  
 ( بقى منسوباً الى الاختيار الفاسد ) وجعل المكره مؤاخذاً بفعله ( ففى الاقوال )  
 هذا تفرغ على الاصل المذكور يعنى فى مثل الطلاق والعتاق ونحوها  
 ( لا يصلح ) المكره ( ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يصح فاقصر  
 عليه ) اى حكم الفعل على المكره ( فان كان ) القول ( مما لا يفسخ ولا يتوقف  
 على الرضى لم يبطل بالكره ) وينفذ على المكره ( كالطلاق ونحوه ) مثل  
 العتاق والتكاح والرجعة والتدبير والعتق عن دم العمدة واليمين والنذر والظهار  
 والايلاء والنفق والاسلام فان هذه التصرفات لا يتحمل الفسخ وتتوقف على القصد  
 والاختيار دون الرضى بدليل انها لا تبطل بالهزل فلا تبطل بالكره ( وان كان  
 يحتمله ) اى القول الفسخ ( ويتوقف على الرضى كالباع ونحوه يقتصر على  
 المباشر ) كالذى لا يتحمل الفسخ ( الا انه يفسد لعدم الرضى ) يعنى ينقصد  
 فاسداً فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحاً او دلالة صح لان المفسد  
 زال بالاجازة ( ولا تصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قياس المخبر به وقد  
 قامت دلالة على عدمه ) اى عدم ثبوت المخبر به لانه تكلم دفعا للسيف عن  
 نفسه لا لوجود المخبر به \* فان قلت اذا قال الرجل لعبد الذى هو اكبر سناً  
 منه هذا ابى يعنى عند ابى حنيفة مع ان كذبه متيقن فكان ينبغي ان يعق العبد  
 اذا اقر بعقده بالاكراه \* قلت ابو حنيفة اثبت العتق فيه باعتبار جعل كلامه  
 مجازاً عن الاقرار وهما لا يتحمل كلامه ان يكون مجازاً فى شئ لانه اكراه على  
 ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز وكذبه راجح لقيام دليله وهو الاكراه ( والافعال

الاكراه على افطار الصوم  
 اذا كان مقبلاً فانه ايضا  
 لو صبر حتى قتل يكون  
 مأجوراً ذكره صاحب  
 الكشف ( قوله اى حكم  
 الفعل على المكره ) يريد  
 بالفعل ما يعنى القول

وبان فى الثانية تعليقا  
 بالشرط والتعليق بالشرط  
 لا يوجب العدم عند عدم  
 الشرط على

خمر او اكل لحم الخنزير فانه يسأل على معنى انه لا يثاب ولا يعاقب  
 على ذلك ( قوله ) فان هذه التصرفات لا يتحمل الفسخ وتتوقف على القصد  
 والاختيار دون الرضى بدليل انها لا تبطل بالهزل ( واقائل ان يقول اختيار  
 السبب والرضى به حاصل فى الهزل بدون الفساد بخلاف الاكراه فانه لارضى  
 فيه بالسبب اصلاً واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع  
 فى الهزل الوقوع فى الاكراه لعدم الجامع فيمكن ان يجاب بان فى كل من الهزل  
 والاكراه اختيار السبب والحكم والرضى بكل منهما الا ان الاكراه اقوى  
 من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه فان الاختيار هو المعبر  
 فى علية الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لا يكون وفساد  
 الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفساد بمنزلة الصحيح فيما لا يتحمل الفسخ  
 ﴿ قوله ﴾ ولا تصح الاقارير كلها ﴿ بخلاف اقارير السكران فانها تصح حال



فثمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره ) يعنى مثل الاقوال فى ان الفاعل لا يصلح ان يكون آلة لغيره ( كالاكل والوطء ) فان الانسان فى الاكل والوطء لا يتصور ان يكون آلة لغيره ( فيقتصر الفعل على المكروه ) ولا ينسب الى المكروه حتى اذا اكل فى الاكراه على الاكل يفسد صومه ان كان صائماً ولا يفسد صوم المكروه ان كان صائماً بالاتفاق ( لان الاكل بضم غيره لا يتصور ) واما فى نسبتها الى المكروه من حيث انه اتلاف فقد اختلف فيه ذكر فى الخلاصة وشرح الطحاوى انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكروه دون الامر وان كان المكروه يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما فى الاكراه على الاعتناق حتى يرجع بقيمة العبد على المكروه لان منفعة الاكل حصلت للمكروه فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب المقر على الزانى ولا يرجع به على المكروه لان منفعة الوطء حصلت له بخلاف الاعتناق لان مالية العبد تلت من غير منفعة المكروه وفى المحيط لو اكره انسان على اكل مال نفسه فاكل فان كان جائساً لا يجب على المكروه شئ لان منفعة الاكل رجعت اليه وان كان شعبان يجب على المكروه قيمته لان منفعة الاكل لم ترجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكروه سواء كان المكروه جائعاً او شعبان لانه اكل طعام المكروه باذنه لان الاكراه على الاكل اكره على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل غالباً ولما قبض المكروه الطعام صار قبضه منسوباً الى المكروه فصار كأن المكروه قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصباً ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذناه بالاكل وهناك لا يضمن الاكل شيئاً لانه اكل طعام الغاصب وفى طعام نفسه لم يصر آكلاً طعام المكروه لانه لا يمكن ان يحمل المكروه غاصباً للطعام قبل الاكل فصار

السكر ولم تجعل عذراً لكونه معصية بخلاف ما اذا ارتد والعياذ بالله تعالى حيث لم يعتبر ولا تبين منه امرأته لان الارتداد يعتبر فيه محض الاعتقاد وقد شك فيه فلا يثبت بالشمك والاقرار يعتمد العبارة دون الاعتقاد ( قوله فان الانسان فى الاكل الح ) والشرب لا يمكن ان يكون آلة لغيره الى آخره فيه شئ فانه تقدم ان المراد من قولهم يصلح آلة ان المكروه يمكنه ان يفعل ذلك الفعـل بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد صار كأنه فعله بنفسه كالاكراه على القتل وما يمكنه الاكل والتكلم والوطئ ايضا والجواب ان المراد بالفعل هنا ما هو مقصود بالاكراه لامطلاق الفعـل بنفس الفعـل هو مقصود بالاكراه ويمكنه ان يفعله بنفسه وكذا اكل المكروه ووطئه المقصود لامطلاق ذلك ولا يمكنه ان يفعله ( قوله واما فى نسبتها الى المكروه ) حق العبارة ان يقول اما فى النسبة الى

( قوله كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ) هذا اذا كان الحد بالمعنى واما اذا كان بغير المعنى فيجحد ( قوله لانه لا يمكن ان يجحد ) لان المكروه غاصباً للطعام لان ضمان الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك ولا يتصور ازالة مادام الطعام فى يده او فيه

ما صرف فى موضعه والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب والحمد



آكلا طعام نفسه لا طعام المكروه الا ان المكروه متى كان شعبان لم يحصل له منفعة  
الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه ( والثاني ) اى  
القسم الثانى من الافصال ( ما يصلح ) المكروه فيه ان يكون ( آلة غيره كاتلاف  
النفس والمال ) فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال فيتلفه او على  
نفس فيقتله ( فيجب القصاص على المكروه دون المكروه ) ان كان القتل عمدا  
بالسيف ( وكذا الدية تجب على عاقلة المكروه ) ان كان خطأ ووجبت الكفارة  
ايضا على المكروه \* والحرمات انواع حرمة لا تنكشف ولا تدخلها رخصة  
كالزنا بالمرأة \* وفيه فساد الفرائض وضياح النسل لان ولد الزنا هالك حكما  
اذ لا يجب على الام نفقته لانها عاجزة عن الكسب فكان الزنا كالقتل \* فان قلت  
هذا مسام في غير المنكوحه واما اذا كانت منكوحه الغير يكون الولد للفراش  
فلا يكون هالكا \* قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه وتجب  
الفقعة عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب  
الفراش مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضى الى اهلا كه قيد الزنا بالمرأة  
اراد به زنا الرجل بالمرأة لان زنا المرأة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل  
او القلع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذى  
هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا يتقطع ولهذا سقط  
الاثم والحد عنها ( وقتل المسلم ) فان حرمة لا تنكشف لان دليل الرخصة  
خوف تلف النفس او العضو والمكروه عليه وهو المقصود بالقتل يعنى القاتل  
والمقتول في استحقاق العصمة وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل  
غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المكروه عليه  
للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة فاذا قتله فكأنه قتله بلا اكراه فيجزم ( وحرمة  
تحمّل السقوط اصلا ) يعنى ترتفع الحرمة بالكلية وتصير حلال الاستعمال  
بالاكراه ( كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير ) فان حرمة هذه الاشياء تثبت  
بالنص حالة الاختيار لافى الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم

( قوله وفيه فساد  
الفراش ) ان كانت المرأة  
منكوحه الغير ( قوله  
ولهذا سقط الاثم والحد  
عنها ) كذا في الكشف  
وفيه ان الاكراه اذا كان  
مليجا كالقتل وقطع العضو  
يسقط الحد عن الرجل  
ايضا كما مر آفا واما  
الفرق بين الرجل والمرأة  
في الاكراه بغير الملبى  
حيث يسقط الحد عنها  
لا عنه فلا يثبت آخر الكلام  
باوله والعجب ان صاحب  
الكشف قرر المسئلة بعد  
اسطر على ما قلنا

لله وحده وصلى الله على  
سيدنا محمد وآله وصحبه  
وسلم وكان الفراغ من

نفس الاكل واما بالنسبة الى كونه مالا فقد اختلفوا فيه الى آخره ( قوله  
فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره ) وحرمة طرف الغير كحرمة نفسه فلا يرخص  
للمكروه في اتلاف طرف الغير لصيانة نفسه لا يتصل الاطراف ملحقه بالاموال  
فينبى ان يرخص له في قطع طرف الغير عند الاكراه التام كما رخص له في اتلاف  
مال الغير عند ذلك لانا نقول الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه لافى حق  
غيره \* قوله كحرمة الخمر والميتة \* وعن ابى يوسف ان الحرمة لا ترتفع



عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد او الحبس  
 لا ترتفع الحرمة عن هذه الاشياء ( وحرمة لا تحتل السقوط لكنها تحتل  
 الرخصة كاجراء كلمة الكفر ) فانه قبيح لذاته وحرمة غير ساقطة ( وحرمة  
 تحتل السقوط في الجملة ) لانها تسقط باذن صاحبه بالتصرف فيه ( لكنها  
 لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول المضطر مال الغير )  
 فانه حرام قال الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل واذا اكره عليه  
 اكرها كما لا جازله ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز  
 ان يجمل المال وقاية للنفس فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته ( ولهذا لو صبر  
 في هذين القسمين ) وهما الثالث والرابع ( حتى قتل صا شهيدا ) لانه يكون  
 باذلا نفسه لا عزاز دين الله تعالى ولاقامة حق الشرع

لكن يرخص في الفعل حالة الاضطرار ابقاء للجهة كما في الاكراه على الكفر  
 والعياذ بالله تعالى واكل مال الغير هذا اذا كان الاكراه كاملا والا  
 لا يحل له تناول الا انه اذا شرب الخمر لا يحد استحسانا لانه  
 اذا تكامل الاكراه وجب الحد فاذا قصر او رث  
 شبهة كوطئ الجارية المشتركة  
 حيث يكون شبهة في درء  
 الحد والحمد لله

وحده



(قوله باذن صاحبه) الضمير  
 لمال الغير فالاولى ان يذكر  
 ذلك بعد قول المصنف  
 رحمه الله كتناول مال الغير  
 هذا آخر ما يسر ايراده  
 من نتائج الافكار . عند  
 الاشتغال بمطالعة شرح  
 المنار . والله الحمد على  
 نعمة الاتمام . وعلى نبيه  
 المجتبي الصلاة والسلام .  
 وعلى آله وعترته واصحابه  
 . المشرعين بشرعه  
 والمتأديين باذابه .  
 ورضى الله تعالى عن تبعهم  
 من العلماء الاخبار .  
 والائمة البررة الكبار .  
 خلصنا الله من هول  
 يوم القيامة بشفاعة هؤلاء  
 المشفعين الكرام

تعليق هذه النسخة نهار  
 الاثنين على يد الفقير  
 الى الله تعالى ابراهيم ابن  
 علي غفر الله عنهما في  
 اوائل صفر الخير  
 سنة ست وثمانين  
 وتسعة مائة



احمدك يا من شرع شرعة الاسلام ❀ وصرف آراء اهل الفهوم الى استنباط الاحكام ❀ واعلى درجاتهم بتدوين اصولها وفروعها من الكتاب وسنة سيد الانام ❀ والصلاة والسلام على من انار الله به منار الهداية ❀ وازال بنور طلعتهم ظلمات الجهالة ❀ وعلى آله واصحابه ذوو الرواية والدراية ❀ وبعد فقد وقع الفراغ من تصحيح الشرح المعروف لابن ملك ❀ الذي سلك فيه خير مسلك ❀ على متن الاصول المسمى بالمنار ❀ المشهور لدى اولى الابصار ❀ اشتهار الشمس عند منتصف النهار ❀ للامام حافظ الدين النسفي ❀ جزاه الله تعالى بالاجر الوفي ❀ مع حواشيا الثلاث ❀ احداها للفاضل الرهاوى ❀ والاخران للفاضل عزمى زاده والفاضل ابن الحنبلي ❀ وكلها جيدة ❀ وفي بيان المقصد مفيدة ❀ رحم الله تعالى مؤلفيها ❀ وحيث كانت لم تكن نسخها مطبوعة قبل على هذا الترتيب ❀ مع كونها غير سالمة عن الخطأ والتحريف المررب ❀ وكان هذا الطبع الزاهر ❀ على هذا الشكل الباهر ❀ قد التزمه المطبعة العثمانية ❀ التي اشتهرت بحاسنها ومانفعتها للعامة في سائر البلاد العثمانية ❀ ابتغاء لنفع العموم ❀ وتسهيلا لاهل العلم والفهوم ❀ في يمن ايام قطب فلك السلطنة العثمانية ❀ مركز دائرة الخلافة العلية ❀ درة تيجان آل عثمان ❀ السلطان ابن السلطان السلطان الغازي (عجلت عليه) خان ثاني ❀ ايداه الله بالسبع المثاني ❀ وقد صرفنا نحن فله الحمد في تصحيح ما في هذه السطور ❀ غاية الجهد والاعتناء ونهاية الوسع والاهتمام من غير قور ❀ وهذا من جملة ما وقفنا الله سبحانه وتعالى لتصحيحه بفضل العيم ولطفه الجسيم ونسئله جل اسمه ان يوفقنا لتصحيح امثالها من الكتب الدينية ❀ ويجعل هذه الخدمة الشريفة ❀ مقبولة لديه وذخرا لنا في دار النعيم وقد تصادف ختام طبعه وكمال ينعه في العشر الاخير من رمضان المبارك سنة تسع عشرة وثلاثمائة بعد الالف ❀ من هجرة من خلقه الله تعالى الى احسن وصف

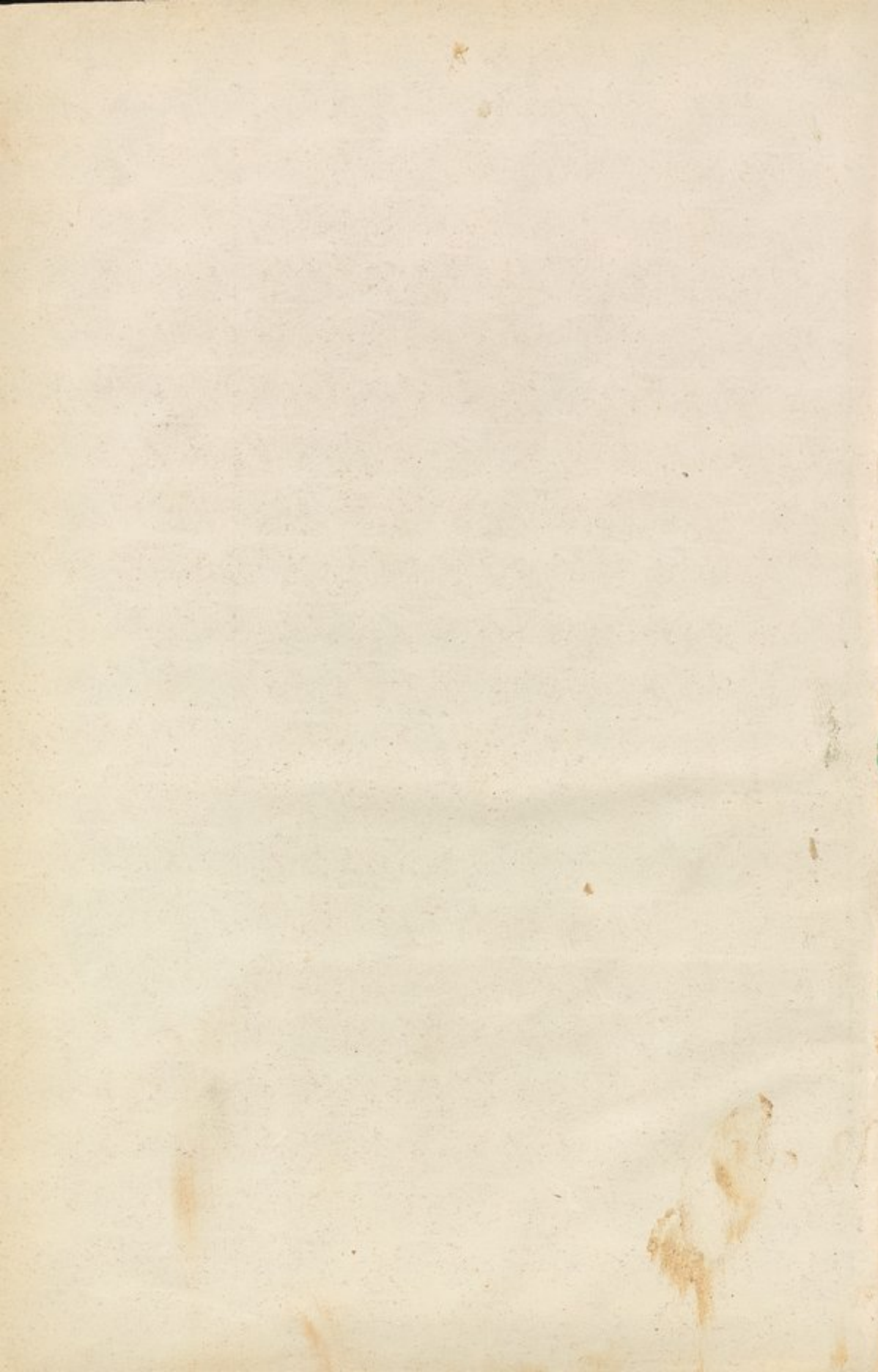
بايزيد درسعاملرندن الحاج المحافظ احمد  
طاهر القنوي رئيس المصححين  
في المطبعة العثمانية

احمد رفعت بن عثمان حلمي  
القره حصارى المصحح  
في المطبعة العثمانية

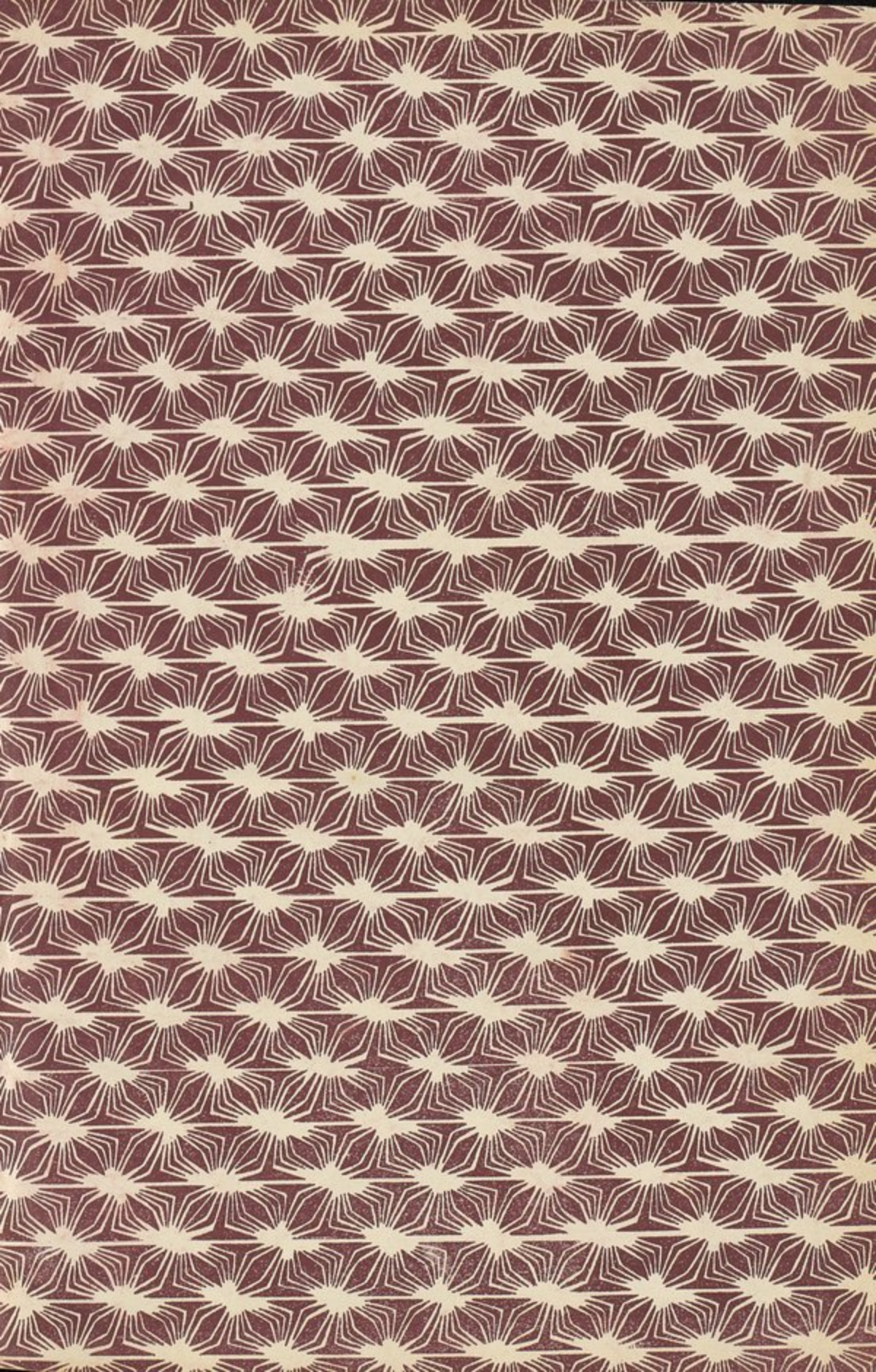
محمد كامل بن احمد رشدي  
القره حصارى المصحح  
في المطبعة العثمانية

على رضا بن حسن رشدي  
الاستانبولي المصحح  
في المطبعة العثمانية











893.799  
N17

Q 9799370

APR 11 1962



COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU59020016

893.799 N17

Shah al-manar wa-ha