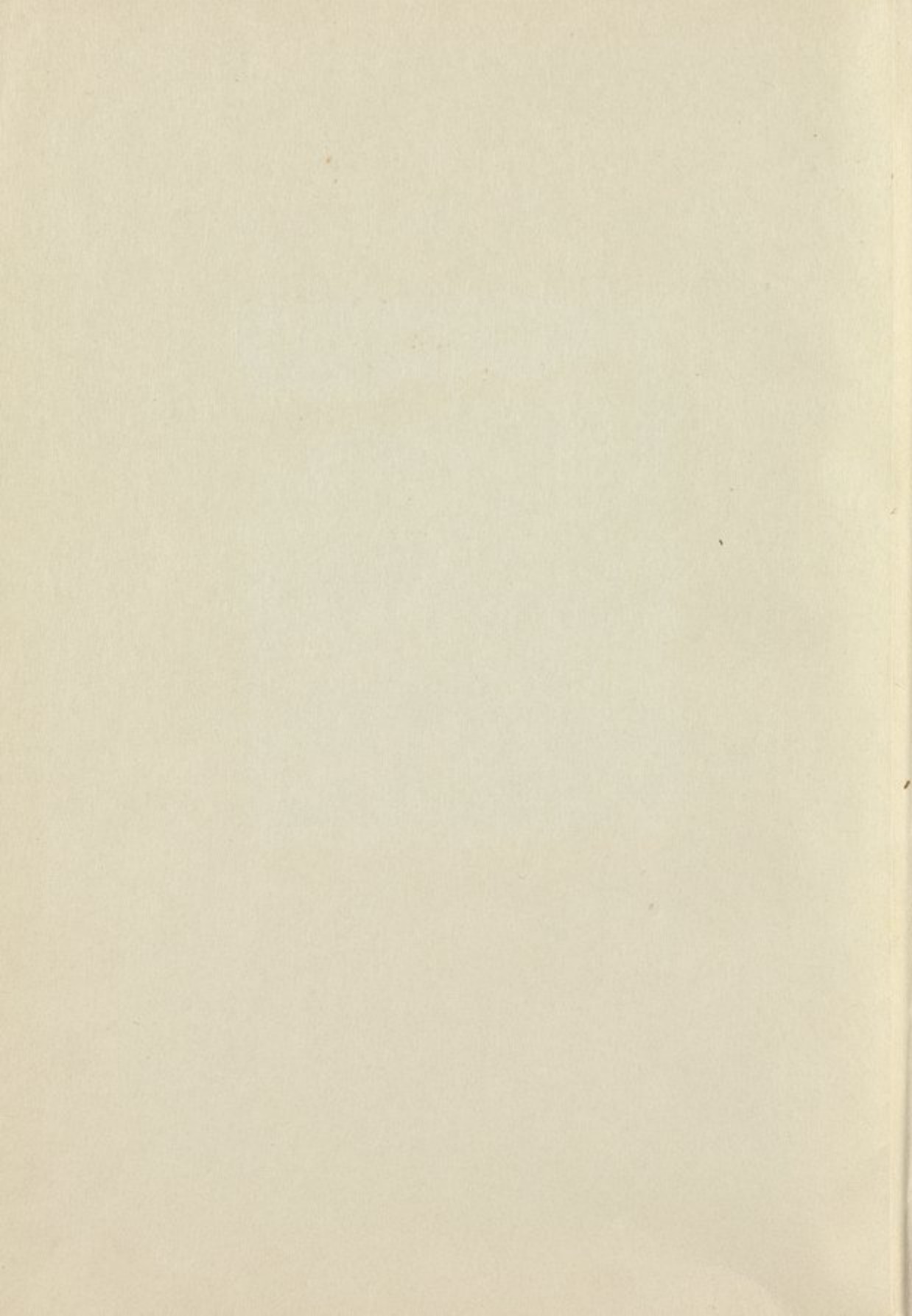


THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY





7

فهرست الجلد الثاني

الفاء للتعقيب	الواو لطلق الجمع	تذنيب مشتمل على الحروف العاطفة	
١١	٣	٢	
ثم للتراخي	بل للاضراب	لكن للاستدراك	اولاخذ ما فوقه
١٣	١٥	١٧	١٩
الحروف الجارة وهي الباء	على الاستعلاء	من لابتداء الغاية	حتى للغايبة
٣٢	٣٦	٣٨	٣٩
الى لانتهاء الغاية	في للظرف	من اسماء الظروف مع وهي للمقارنة	بعد بالعكس
٤٥	٤٨	٥٢	٥٣
من كلمات الشرطان	لولا في المنع كالاستثناء	واذا عند الكوفيين للظرف	
٥٣	٥٧	٥٧	٥٧
اذا ما تمحض للمجازة	متى للوقت اللازم المبهم	خاتمة كيف للسؤال عن الحال	غير تستعمل صفة للتكرة
٥٩	٥٩	٦٠	٦٣
اما الصريح فا ظهر المراد به	اما الكناية فا استر المراد به	الدال بعبارته	الدال باشارته
٦٤	٦٥	٦٩	٧٥

مفهوم المخالفة	المصدر المنفي وان اثبت لغة لا يعم	الدال باقتضائه	الدال بدلالته صحيفه
١٠٠	٩٤	٨٣	٧٨

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

مفهوم الاستثناء	مفهوم العدد	مفهوم الحصر	من الوجوه الفاسدة القران في النظم
١١٠	١١١	١١٢	١١٤

تخصيص العام بسببه	تخصيص العام بفرض المتكلم	حل المطلق على المقيد مطلقا	ومن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة البيان
١١٦	١١٨	١١٩	١٢١

بيان التقرير الخ	بيان التفسير	بيان التغير	التخصيص قصر العام على بعض متاوله
١٢٤	١٢٥	١٢٦	١٣٤

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

المبحث الخامس في النسخ	الاجماع لا ينسخ شياً ولا ينسخ بشيء	القياس لا ينسخ ولا ينسخ	الركن الثاني فيما يخص بالسنة
١٧٩	١٨١	١٨٣	١٩٦

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

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

فصل في بيان فعله عليه السلام القصدى	٢٤٠	فصل في تقريره عليه السلام	٢٤٤	(تذيب) شرائع من قبلنا الخ	٢٤٧	الركن الثالث في الاجماع	٢٥٢
--	-----	------------------------------	-----	------------------------------	-----	----------------------------	-----

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

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

السادس المعارضة	٣٥٧	السابع القول بموجب العلة	٣٦٢	(تذيب) في الادلة الفاسدة بانواعها	٣٦٦	باب في المعارضة والترجيح	٣٧٠
--------------------	-----	-----------------------------	-----	--------------------------------------	-----	-----------------------------	-----

اما الترجيح فهو الخ	٣٨٠	(تذيل) يشمل على الترجيحات المردودة	٣٨٥	المقصد الثاني في الاحكام وما يتعلق بها	٣٨٧	السنة نوعان سنة الهدى	٣٩١
------------------------	-----	---------------------------------------	-----	---	-----	--------------------------	-----

المكره ونوعان تنزيهي الخ صحيفه	القسم الثاني الرخصة وهي ما شرع ثانيا إمينا على الاعذار	واما العلة فإيضاف اليه وجوب الحكم	واما السبب فما يكون طريقا الى الحكم فقط	٣٩٣	٣٩٣	٣٩٩	٤٠٦
اعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا	واما الشرط فهو ما يتوقف عليه الوجود	واما العلامة فما يعرف الحكم به الخ	الركن الثاني في بيان الحاكم على المكلف	٤١٢	٤١٧	٤٢١	٤٢٢
الركن الثالث في بيان المحكوم به	حقوق الله تعالى انواع ثمانية	الركن الرابع في المحكوم عليه	بيان العوارض وهي نوعان الاول الخ	٤٢٨	٤٢٩	٤٣٢	٤٣٧
النوع الثاني من العوارض الخ	الحرمان انواع	الحائض في الاجتهاد		٤٥٠	٤٦٣		٤٦٤



عبدالله

899.799

Su 51

v. 2

Butlinox

899.799

Su 51

v. 2



الجلد الثاني من حاشية الفاضل الازميري على مرآة الاصول شرح مرآة الوصول

بسم الله الرحمن الرحيم

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

تذنيب) قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لادلائها على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى بالجمع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للعرف على مطلق الكلمة (من حروف المعاني) الحروف (العاطفة) سميت بها لان وضعها المعان تميز بها عن حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المنقوطة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فهي من حروف المباني

(قالوا لمطلق الجمع) اي جمع الامرين
وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد
وقعد عمرو وفي حكم نحو قام زيد
وعمر وفي ذات نحو قام وقعد زيد (بلا
دلالة على مقارنة) اي اجتماع المعطوف
مع المعطوف عليه في الزمان كما نقل عن
مالك ونسب الى الامامين (ولا) دلالة
على (ترتيب) اي تاخرا ما بعدها عما
قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي
ونسب الى ابى حنيفة واستدلوا على
ذلك بوجوده اختبرهنا اثنان منها واشير
الى الاول بقوله (للتقل) عن ائمة اللغة حتى
ذكر ابو علي انه يجمع عليه وقد نص عليه
سيبويه في خمسة عشر موضعا من كتابه
واشير الى الثاني بقوله (والاستقراء)
اي استقراء موارد الاستعمال فانا نجدها
مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب
او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة
ولادليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون
ذلك معد ولا عن الاصل ولما ذهب
بعضهم الى انه للمقارنة عند هما
استدلالا بوقوع الثلاث عندهما في قوله
غير الموطوءة ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق وطارق ان يد فعه
فقال (فوقوع الثلاث عندهما اذا
قبل لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق) ليس لدلالتة
على المقارنة بل (لان زمانه) اي زمان
وقوع الطلاق هو (زمان وجود
الشروط) ولا يفرق في ذلك الزمان

سميت بها) اي بحروف المعاني (قوله اذا قصد بها الاستفهام) اي قصد بها
الواضع لا المستعمل على ما يشعر به قوله لان وضعها المعان تميز بها عن حروف
لباني (قوله قالوا لمطلق الجمع) معنى المطلق ههنا على ما ذكره الرضى انه يحتمل
ان يكون الفعل حصل من كليهما في زمان واحد وان يكون حصل من زيد او لا
ومن عمرو ثانيا وان يكون حصل من عمرو او لا ومن زيد ثانيا فهذه احتمالات
عقلية لا دليل في الواو على شيء منها فعلى هذا يكون قوله بلا دلالة على مقارنة
وترتيب بيانا للاطلاق بعد تفسيره بتشريك الامرين او الامور في الثبوت
او في الحكم او في الذات كما لا يخفى ثم ما ذكره الرضى من الاحتمالات الثلاثة يجرى
في كل من التشريك في الثبوت والتشريك في الحكم والتشريك في الذات ثم
التشريك في الثبوت يكون فيما كان العطف بين الجملتين والتشريك في الحكم
والذات يكون فيما اذا كان العطف بين المفردين (قوله كما نقل عن الشافعي) ولهذا
قالوا الترتيب واجب في حق اعضاء الوضوء لا قضاء الواو في آية الوضوء الترتيب
والمشهور انهم استدلووا على وجوب الترتيب بالفاء المذكور فيها قلنا الواو لمطلق
الجمع بلا دلالة على الترتيب والفاء دخل على الجملة التي لا ترتيب بين اجزائها
فيفيد تعقيب هذه الجملة للقيام الى الصلاة ونحن نقول به وكلا مثا في ترتيب
الاجزاء ولادليل عليه (قوله واستدلوا عليه بوجوده) الاول النقل عن ائمة
اللغة قال سيبويه النقل عن ائمة اللغة حجة في اللغويات الثاني استقراء موارد
استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة
والاصل في الاطلاق الحقيقة ولادليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك
معد ولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين
زيد وعمرو وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده وامثالها الثالث انهم ذكروا ان الواو بين
الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءني رجلان
على المقارنة والترتيب بالايجاع فكذا جاءني رجل وامرأة وكذا الواو بين الاسماء
المتحدة لا يدل على المقارنة والترتيب مثل مسلمون فكذا بين الاسماء المختلفة نحو
جاءني زيد وعمرو وبكر والمراد بالاتحاد ههنا هو الاتحاد الظاهري الرابع ان قولهم
لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد
اكل السمك جازاي لا يمكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب
لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل
لا متقد ما ولا مقارنا ولا يخفى عليك ان هذا الاستدلال لا يبنى المقارنة وانما يبنى

وأما التفريق (في أزمنة التعليق لا) في أزمنة التظليق) حتى يتعدد الطلاق بتفرق أزمنة التظليق فإن الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تظليقا (كما إذا كرر الشرطية) بان يقال لغير الموطوء ان دخلت فانت طالق ثلاث مرات فعند الشرط يقع الثلاث اتفاقا فكذا ههنا (او قدم الاجزئة) بان يقال لغير الموطوء انت طالق وطالق وتطلق الثلاث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار حيث تعلق به الاجزئة المتوقفة دفعة ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابي حنيفة استدلالا بوقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا فقال (ووقوع الواحدة عنده) في الصورة المذكورة ليس لدلالته على الترتيب بل (لان الوقوع) اى وقوع الاجزئة انما هو (على التعاقب) دون الاجتماع (كالتعليق) فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاول فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاول والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزئة بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمجزئ عند وقوعه

الترتيب الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب (قوله لغير الموطوء) اى لغير المدخول بها انما قيد بعدم الدخول لان في المدخول بها يقع الثلاث بالاتفاق لان صريح الطلاق فيها يكون رجعا ويلزمها العدة فيصافى الاخيران المحل واما في غير المدخول بها فهو يفيد اليقونة ولا عدة لها فلا يصافى المحل (قوله ثلاث مرات) ظرف لقوله يقال تحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة كميلا للناقصة وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في الناقصة فيصير بمنزلة ان دخلت الدار انت طالق ان دخلت الدار انت طالق في هذه الصورة يقع الثلاث عند وجود الشرط اتفاقا فكذا فيما نحن فيه (قوله استدلالا بوقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة) واستدل بعضهم على انها للترتيب بوقوع الواحدة عند علمنا الثلاثة فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها فجزئ انت طالق وطالق وطالق فانها تبين بواحدة عندهم فلم ولم تكن لو اوال للترتيب لوقع الثلاث كاذب اليه الشافعي في قوله القديم ومالك واحمد فان عندهم تطلق ثلاثا بافادة الواو المعارضة دون الترتيب قلنا لان سلم ان عدم وقوع الثانية لكون الواو للترتيب بل لما ذكر من انها بانبت بالاول ولا عدة لها فلا يصافى الثاني والثالث المحل فيلغو (قوله اراد ان يدفعه ايضا) هذا دفع بطريق الحل وقد يدفع بالمنع والنقض ايضا اما المنع فيما ذكرنا في قول الامامين واما النقض فلانها لو كانت للترتيب لما انفقوا على وقوع الثلاث في انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتأخير الشرط (قوله كالتعليق فانه ايضا على التعاقب) فصار هذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به ولا يخفى عليك ان الضمير المنسوب راجع الى الوقوع لا الى التعليق والالزام جعل المقيس عليه وهو التعليق مقيسا وهو باطل فالاولى ترك هذا البيان لعدم الاحتياج اليه (قوله فيحصل بها التعليق) الباء بمعنى في كافي جلست بالمسجد فلا يرد ما يتوهم من انه يلزم كون مجموع الشرط والجزء معلقا بالشرط ولقائل ان يقول ان انفهام تعليق المجموع بالشرط من الباء على تقدير كونه لسببية ممنوع لان سببية المجموع للتعليق قد تكون بكون بعض اجزائه معلقا والبعض الاخر معلقا عليه (قوله كالمجزئ عند وقوعه) قيل لان سلم صحة اعتبار المعلق بالمجزئ مطلقا الا ترى ان من قال لامرأته التي لم يدخل بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لابل ثنتين فدخلت الدار تطلق ثلاثا فلو تجزئ بهذا اللفظ قبل الدخول يقع لا واحدة واجب بانه يصح اعتبار المعلق بالمجزئ لان الواو لعطف المطلق

وهذا لا يختلف بالتعجيز والتعليق واما اختلاف الحكم في المثال المذكور فلان
لا بل لاستدراك العطف باقامة الثاني مقام الاول وقد صح ذلك لبقاء المحل بعد
ما تعلق الاول بالشرط في تعلق الاثنان بالشرط بلا واسطة كالاول فصار كأنه
عاد الشرط في حق الثنتين عملا بموجب لا بل بخلاف ما اذا نجح بقوله لا بل لانها
بانت بالاول ولم يصح التكلم بالثنتين لعدم المحل (قوله بخلاف صورة التكرار)
فيه وفي تاليه اشارة الى ترجيح قول ابي حنيفة في المسئلة المذكورة قال شمس
الائمة ما قاله ابو حنيفة اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان المفوض يصير طلاقا
عند وجود الشرط وثبت من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكره فكذا عند
وجود الشرط وقوع البناء الوقوع على هذا التكلم لكن ميل فخر الاسلام الى قول
الامامين حيث ذكر قولهما بعد قول ابي حنيفة ثم ذكر جوابهما عن قول ابي
حنيفة على خلاف ما ذكره المصنف حيث قال قال ابو حنيفة موجب الواو
الاقتراح لان الثاني اتصل بالشرط بواسطة والثالث بواسطتين والاول بلا واسطة
فلا يتغير هذا الاصل بالواو لانها لا تتعرض للقران وقالا موجه الاجتماع
والاتحاد لان الثاني جملة ناقصة فشارك في الاولى انتهى يعني ان الثانية جملة
ناقصة فشارك في الاولى فيما تمت به فشارك في الشرط فصار الشرط شرطا
لثانية ايضا لتصير كاملة به وكان تعلق الثانية بالشرط كتعلق الاولى به بغير واسطة
وترتيب فنزلت الثانية والثالثة عند نزول الاولى بلا ترتيب اذ لم يكن بين الاجزىة
ما يوجب الترتيب فان الواو لا توجهه فصار ذلك كتكرار الشرط وكتقديم الجزاء
ثم ذكر جوابهما عن قول ابي حنيفة حيث قال وهو في الحال تكلم بالطلاق
وليس بطلاق فصيح التحصيل والترتيب في التكلم لافي صيرورته طلاقا كما اذا حصل
التعليق بشروط تخالفا لزمته كثيرة فان الترتيب لا يجب به واذا كان موجب
الكلام ما قلنا لم يتغير بالواو لانها لا تتعرض للترتيب لا محالة ولا توجهه فلا يترك
المقيد بالمطلق انتهى يعني سلمنا ان الثاني تعلق بواسطة فتعليقه في الحال انما هو
تكلم بالطلاق وليس بطلاق فصيح تحصيل كونه بالواسطة والترتيب في التكلم
بان يجعل الثاني مرتبا على الاول في التكلم لافي صيرورته طلاقا كما اذا حصل
التعليق بشروط تخالفا لزمته مثل ان يقول ان دخلت الدار فانت طالق ثم بعد
زمان يقول ان دخلت الدار فانت طالق فان هذا لا يوجب الترتيب في الوقوع
واذا ثبت ان موجب الكلام الاجتماع والاتحاد لم يتغير بالواو لانها لا تتعرض
للترتيب لا محالة ولا توجهه فلا يترك المقيد اى موجب الكلام الذي يفيد

وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف
الثانية والثالثة المحل فكذا المعلق اذا وقع
(بخلاف) صورة (التكرار) التي
اورد اها مقبسا عليها

الاجتماع بالملحق الذي هو الواو وميل القاضي ابي زيد الى قول الامامين ايضا
 قوله فان كل واحد من الاجزئية يتعلق بالشرط بلا واسطة) قيل ان انتفاء
 الواسطة في التعلق لا يوجب المقارنة بينهما فيه فان كونه على سبيل التعاقب
 قطعي لانه اذا تكلم بكل منهما يحصل التعلق لاستقلالها ولاشك في كون التكلم
 على سبيل التعاقب والترتيب فيها ضمني فاذا اعتبر الضمني فالصريح اولى
 واجيب بانه اذا اتى الواسطة يكون كل واحد من التعلق مستقلا ويكون
 التفريق في ازمة التعلق لاني ازمة التعلق بخلاف ما اذا تحققت الواسطة
 لان تعلق الثاني حينئذ يكون بواسطة الاول ولا تعدد فيه لاحكامها ولا حقيقة
 لانه يمكن ان تعلق اجزئية كثيرة بشرط متحد فيتعلق وطالق وطالق بعين الشرط
 الاول لا بتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا كما
 زعم ابو يوسف ومحمد واذا كان تعلق الثاني والثالث تابع للاول كان الوقوع ايضا
 تابعه (قوله الواو اذا دخلت بين الشئين آه) يعني ان الجملة اذا عطف على جملة
 اخرى بالواو فلا يخلو اما ان تكون الجملة المعطوفة تامة او ناقصة فان كانت ناقصة
 فالاصل مشاركتها الاولى فيما تمت به الاولى بعينه كما في قول الزوج ان دخلت الدار
 فانت طالق وطالق فان الجملة الثانية المعطوفة لكونها ناقصة مفتقرة الى ضم شيء
 تتم به وذلك الشيء لا يكون غير ما تمت به الاولى لعدم ما يدل عليه وما تتم به الاولى
 لا يخلو اما ان يكون بعينه لا بتقدير او بقدر معاد امره اخرى لاسبيل الى الثاني لانه
 انما يصار اليه عند استحالة الاشتراك كما في قولك جاءني زيد وعمر فانه يقدر جاءني
 معاد امره اخرى لاستحالة تصور الاشتراك في مجيء واحد لان العرض الواحد
 لا يمكن ان يقوم بمحلين واما اذا لم تتمتع الشركة فيما تمت به الاولى فلا يقدر معادا
 بل يشتركان فيه لان التقدير خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة
 والاضرورة عند عدم امتناع الاشتراك لانها ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشركة
 فيما تمت به الاولى فلا يصار الى الاعلى وهو التقدير معادا لان ما ثبت بالضرورة
 يقدر بقدرها فتعلق الثانية بعين الشرط الذي تم به الاولى ولا يقتضي العطف
 تفرد الثانية بالشرط بتقديره معادا لعدم الحاجة اليه وفادته تظهر فيمن قال
 كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
 فانه يمين واحدة حتى لا يقع الاطلاق واحدة قبل دخول الدار بالاتفاق ولو كان
 الشرط معادا مقدرا لوقعت طلقتان بمقتضى كمال كونها حينئذ يمينين وكذا لو قال
 انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار يتعلق بدخول الدار

فان كل واحد من الاجزئية يتعلق بالشرط
 بلا واسطة الاخرى في هذه الصورة واما
 في محل النزاع فيتعلق الثاني بواسطة
 الاول والثالث بواسطة الثاني كما عرفت
 فافترا (و) بخلاف صورة (التقديم)
 ايضا فان الكل يتعلق بالشرط دفعة
 لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله
 يتوقف الاول على الآخر فلا يكون
 فيه تعاقب في التعلق حتى يلزم تعاقب
 في الوقوع (وهي) اي الواو اذا دخلت
 بين الشئين فاما ان يتعلق المعطوف
 عليه بشيء مثل ان يقع خبر المبتدأ
 او جزاء لشرط او صفة لموصوف او نحو
 ذلك (تفيد) الواو حينئذ (الجمع)
 بينهما (في) ذلك (التعلق)

الثانية تلك الطلقة الاولى المتعلقة بدخول الدار حتى لو دخلت لهما لا تطلق
 الواحدة ولو كان انت طالق معادا مقدرًا طلقت ننتين ولا يرد عليه مثل قوله
 هذه طالق ثلاثا وهذه حيث لا تثبت الشركة في الخبر الاول بل جعل الخبر الاول
 معادا حتى طلقت الثانية ثلاثا ايضا على ما صرحوا به ولو ثبتت الشركة اطلقت
 كل واحدة منهما ننتين لانقسام الثلاث عليهما كما لو قال لفلان على الف ولفلان
 يجعل الالف منقسما عليهما كما في الجامع الكبير لانقول تعذر هنا الشركة لان
 في تنصيص الزوج على الثلاث اشارة الى ان المقصود اثبات الحرمة الغليظة
 وسد باب التدارك بالكلية وبالانقسام لا يحصل ذلك فيجعل الخبر الاول معادا
 ضرورة وان كانت الجملة المعطوفة تاممة لم تشارك الاولى في الخبر كقول الرجل هذه
 طالق ثلاثا وهذه طالق فان المرأة الثانية لم تطلق الواحدة لا ثلاثا والامم يذكر
 طالق الثاني بل انما تشاركها في الحصول وثبوت مضمونها فقط من غير اعتبار
 خصوصية الاولى لان الشركة في الخبر انما هي لاحتياج الجملة الثانية الى الاولى
 لعدم افادتها بدونها ليجرد العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه لم يتحقق
 الافتقار الذي هو دليل الشركة ولهذا سمي بعضهم هذه الواو واو الابتداء
 وبعضهم واو النظم وبعضهم واو الاستيناف وقال فخر الاسلام هذه التسمية كلها
 فضول من الكلام بل الواو للعطف على ما هو اصلها لكن الشركة في الخبر ليست
 ليجرد العطف بل لافتقار الكلام الثاني اذا كان ناقصا ولم يوجد هذا فان قيل
 قد تقدم انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطلاق ثلاثا عند
 الامامين فكيف يصح قوله ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا قلنا هذا الاتفاق بالنظر الى
 تعليقه بالخلف بقوله كلما حلفت بطلاقك فانت طالق لا بالنظر الى تعليقه بدخول
 الدار كما في الاختلاف السابق فلان منافاة بينهما ولذا قلنا لا يقع الواحدة قبل دخول
 الدار (قوله فقوله آه) مبتدأ خبره يمين واحدة وذلك لان الواو في قوله وطالق
 يفيد جمعه مع المعطوف عليه في التعلق بالشروط المذكور فيكون يمينًا واحدة
 (قوله وانما افادت ذلك) افادت الواو الجمع بينهما في الحصول فقط في الصورة
 الثانية على ما هو الظاهر من كلامه لكن الرضى قال الواو مرة تجمع الاسمين
 فصاعدا في فعل واحد نحو قام زيد وعمرو اى حصل منهما القيام ومرة تجمع
 الفعلين فصاعدا في اسم نحو قام زيد وقعد اى حصل كلا الفعلين من زيد ومرة
 تجمع بين مضمونى الجملتين فصاعدا في الحصول نحو قام زيد وقعد عمرو زيد قائم
 وعمرو قاعد فلولا الواو لتوهم ان الاسم الاول في الصورة الاولى والفعل الاول

فقوله ان دخلت هذه الدار فانت
 طالق وطالق وطلاق بعد قوله كلما
 حلفت بطلاقك فانت طالق يمين
 واحدة ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا
 لا تكرار الشرط ليكون حلفين فيقع
 نثنان بمقتضى كلما وكذا انت طالق
 ان دخلت هذه الدار وان دخلت
 هذه يقع به واحدة وان دخلت لهما (او)
 لم يتعلق المعطوف عليه بشئ فتفيد
 الواو حينئذ الجمع بين ذينك الشئين
 (في الحصول) اى حصول مضمونهما
 في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية
 الاول في الثاني او العكس وانما افادت
 ذلك اذ لولاها لا حتمل الرجوع
 والاضراب عن الاول نحو ان دخلت
 الدار فانت طالق وان دخلت الدار
 فانت طالق حيث يقع نثنان

ولا يدل عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طابق ثلاثا وهذه طابق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد الثلاث لم يذكر طابق الثاني وعلى هذا فقس (وتستعار) الواو (للمحال) لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين المحال وذيها من محتملاته فيجوز استعارتها لمعنى المحال عند الاحتياج (كادالى الفا وانت حرف لا يعنى قبل الاداء) لان الواو للمحال اذا لوجه للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلية والثانية اسمية خبرية وبيتهما كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشروط فتعلق الحرية بالاداء كافي قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طابق يتعلق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كأنه قال ان ادبت الى القافانت حرفان قيل ماذا كعكس ما يقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت في انت حرافتقتضت ان تكون الحرية شرطا للاداء فتكون سابقة عليه لوجوب تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا بل تقع الحرية في المحال قلنا اولانه من باب القلب والتقدير كمن حرافانت مؤدالى الفا وانما حل عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح من يصح منه التجيز وليس في وسع المتكلم تجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف

في الثانية والكلام الاول في الثالثة وقع عن سهو وغلط والثاني تدارك له ولتوهم ايضا ان المتكلم في المواضع الثلاثة قصد احدهما فانه كما يحتمل القطع بوقوع الامرين وهو الظاهر يحتمل وقوع احدهما ايضا فالواو تصيرا لجمعية نصا انتهى فالظاهر منه جريان تلك الافادة في صورتين ويمكن ان يقال ماذا كره الرضى فيما كان المعطوف والمعطوف عليه متغايرين على ما ترى وما نحن فيه في الصورة الاولى ليس كذلك فانهما متحدان اعنى طابق وطابق فلامعنى لاحتمال الرجوع والاضراب عن الاول تأمل (قوله اذا دخلتھا) هكذا في بعض النسخ بتثنية الضمير المنصوب فيلزم ان تكون الداران متغايرتين وفي اكثر النسخ وقع الضمير مفردا مؤنثا فتكون الدار واحدة والمناسب لقوله السابق اذ لولاها الى الواو لاحتمال الرجوع النسخة الاولى اذ لا يتصور الرجوع في صورة الدار الواحدة (قوله لم يذكر طابق الثاني) بل يقتصر على قوله وهذه فيفيد الواو الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه مع قيوده المذكورة (قوله وتستعار الواو للمحال) اعلم ان الاصل ان الواو لا تدخل الجملة الواقعة حالا لتعلقها بالاولى معنى والتعلق المعنوي يعنى عن الربط كافي ضرب زيد راكبا الا انها لما كانت لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين المحال وذيها من محتملات ذلك المطلق احتمال لمقيداته جاز استعارتها لمعنى المحال فاستعار وهاله عند الاحتياج واختلفت مسائلهم على هذا الاصل اى كون الواو للعطف تارة والمحال اخرى استعارة على اربعة اقسام قسم يكون الواو فيه للمحال بالاتفاق لا غير وقسم يحتمل الامرين بالاتفاق وقسم يكون للعطف لا غير بالاتفاق وقسم مختلف فيه عند ابي حنيفة ليست فيه للمحال وعندهما للمحال اما الاول فاذا كره بقوله ادالى الفا وانت حرفانه لا يعنى ما لم يؤد الا لاف لان جواز العطف مشروط باتفاق الجملتين خبريا وطلبيا وقد عدم ههنا لان الجملة الاولى طلية والثانية خبرية فامتنع العطف فيجعل الواو للمحال احترازا عن الالغاء واذا جعلت للمحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشروط تعلق الحرية بالاداء تعلق بالركوب كتعلقه بالدخول في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طابق فصار كأنه قال ان ادبت الى القافانت حرف قوله والاحوال شروط شرح لقوله فلا يعنى قبل الاداء وقوله يتعلق بالركوب تعلقه بالدخول بيان لكون المحال بمنزلة الشرط حيث ان الجزاء في ذلك المثال تعلق بالمحال تعلقه بالشرط هذا ماذا كره في جامعة الكتب واعترض عليه بوجهين الاول ان قولهم الاحوال شروط ليس بسديد لان

ايضا حل على القلب الذي هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فعنى الكلام ادالى الفا نصر حرفا فتكون الحرية متعلقة بالاداء ضرورة

الحال في المعنى صفة لذى الحال والصفة الحقيقية ليست بمعنى الشرط عندنا
 فكيف ما ليس بصريح فيها الثاني سلمنا ان كان مقتضى الكلام حينئذ
 شرطية الحرية للاداء فلا يؤدي حتى يعتق فنكون سابقة على الاداء لوجوب
 تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا على الاداء واجيب عن الاول بان
 ذلك من المسلمات عندهم والتشكيك فيه غير مسموع وفرق ما بين ما هو وصفة وبين
 ما هو في معناه ظاهر فلا تناقض بين القولين وعن الثاني بوجوه الاول انه من باب
 القلب كما في عرضت الناقة على الحوض ورد بان التمسك به في مقام الاستدلال
 سخيف وانما هو من الخطابة الثاني ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب
 الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فصار معناه ادالى الفانصر حر افكانت
 الحرية متعلقة بالاداء كما ذكره رحمه الله ورد هذا ايضا بانه غير مطرد ومقصود
 المتكلم ليس يثبت لانه مدع والثالث ان قوله وانت من الاحوال المقدرة
 كما في قوله تعالى فادخلوها خالدين اى مقدرين الخلود في حالة الدخول لامن
 الاحوال الواقعة لان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال فيكون معناه
 ادالى القا مقدرا للحرية في حالة الاداء حينئذ تتعلق الحرية بالاداء ورد بان
 الحال المقدرة قليل والمقام الزامى فلا يصلح ذلك له وبان قوله ان غرض المتكلم عدم
 وقوع الحرية في الحال ممنوع فان غرضه حصول العوض سواء كان قبل
 الحرية او بعدها الرابع ان قوله وانت حر بوجوب الحرية للحال لولا قوله ادالى القا
 ببا نضمامه اليه تأخر العتق كما يتأخر بانضمام الشرط فكان كالشرط من
 هذا الوجه ورد بان التأخير بالانضمام عين النزاع الخامس انه لما جعلت الحرية
 حال الاداء صار وصفه فلا يسبقه اذا لان الصفة لا تسبق الموصوف
 ورد بانه حال المؤدى لاحال الاداء فلا يكون وصفه السادس ان الحال
 قيد لعامله فيكون الاداء فيما نحن فيه مقيدا بالحرية والمقيد مسبوقا
 بالمطلق فلا جرم يقتضى ذلك سبق اداء بتقيد بالحرية فيكون مقيدا على الحرية
 وفيه نظر اذ لا خفاء في كون المقيد مسبوقا بالمطلق وكلا متاليس فيه
 بل في كون المقيد اعنى الاداء مسبوقا بقيد اعنى الحرية وما ذكره لا يقتضى
 ذلك واما الثاني فكقول من قال لامرأته انت طالق وانت تصلين او وانت
 مصلية فانهم قالوا انه لعطف الجملة حتى يقع الطلاق في الحال لان كل واحدة من
 الجملتين كلام تام بنفسه والعمل بالحقيقة ممكن فيكون للعطف وحينئذ لا يتقيد
 الطلاق بالصلاة لكن يحتمل ان تكون الواو للحال لان الصلاة تصلح ان تكون

شرط الطلاق فاذا نوى الحال صححت نيته ديانة وصار كأنه قال انت طالق في حال
 صلاحك ولكن لا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه واما الثالث
 فكقول الرجل لا آخذ هذا المال واعمل به مضاربة في البر فانهم قالوا ان هذه
 الواو لعطف الجملة ولا يحتمل الحال لان العمل لا يكون الا بعد الاخذ فلا يمكن
 ان يتقيد الاخذ به فلا يصير العمل شرطا بل يصير مشورة والمضاربة تبقى عامة
 واما الرابع فنقل قول المرأة لزوجها طلقني ولك الف درهم فانهم اختلفوا فيه
 فحمله ابو يوسف ومحمد على المعاوضة حتى اذا طلقتها واجب الالف وحمله ابو حنيفة
 على واوعطف الجملة حتى اذا طلقتها لم يجب شيء لهما طريقان احدهما ان الواو
 قد تستعار للباء كما استعيرت له في باب القسم فحمل على هذا المجاز بدلالة حال
 المعاوضة لان الخلع حال المعاوضة لانه من جانب المرأة معاوضة ولهذا صح
 رجوعها قبل قبول الزوج وهذا لان الحقيقة وهو العطف قد تعذرت لاختلاف
 الجملتين خبرا وطلبا وله مجاز صالح وهو ان يكون بمعنى الباء فيصار اليه احترازا
 عن الالتقاء والثاني ان يكون الواو للحال بدلالة حال المعاوضة ايضا فانها تقتضي
 العوض من الجانبين فيجعل للحال ليصير وجوب الالف عليها شرط للطلاق
 وعوضا عنه لان نفسها تسلم لها بهذا المال وصار كأنها قالت طلقني في حال كون
 الاول على وقد عرف ان الاحوال شروط فكان معناه طلقني بشرط ان يكون
 لك على الف فلما قال طلقك كان تقديره بذلك الشرط فيصار نظيره قوله ادالي الفا
 وانت حر على ما تقدم وخلاف قوله خذ هذا المال واعمل به مضاربة في البر فانه
 لا معنى للباء ههنا لانه لو استعيرت للباء صار معناه خذ هذا المال مضاربة
 بالعمل بالبر فيصير العمل بالبر عوضا عن الاخذ فيجب العمل بنفس الاخذ
 والعمل ليس بواجب على المضارب بمجرد العقد بالاجماع ولا يمكن حمله على الحال
 ايضا لان حمل الخلافة على الحال كان بدلالة المعاوضة ولم يوجد لان المضاربة
 ليست بمعاوضة لان المضارب امين في البدء وكييل بعد الاخذ في العمل
 شريك بعد ظهور الربح ولا يبي حنيفة ان الواو للعطف حقيقة والحقيقة لا تترك
 الابدليل ولا دليل ههنا والمعاوضة لا تصلح دليلا لان معنى المعاوضة في الطلاق
 امر زائد وما كان زائدا كان جائزا الانفكاك فلا يصلح دليلا لتترك الاصل وانما
 كانت المعاوضة زائدة في الطلاق لان الطلاق اذا دخله العوض صار يمينا
 من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبول المرأة ويحتمل به في قوله ان
 حلفت بطلاقك فكذا ولو كانت المعاوضة اصليا لما صار الطلاق يمينا (قوله)

والفاء للتعقيب آه) اعلم ان موجب الفاء ان يكون وجود الثاني بعد وجود الاول بعدية زمانية بغير مهلة سواء كانت للعطف اول بط الجواب بالشرط والالكان مقارنا له وليس القران موجب له ولكن تلك البعدية تكون في كل شئ بحسبه الا ترى انه يقال تزوج فلان فولده اذالم يكن بينهما الامدة الحمل وان كانت مدة مطاولة ودخلت البصرة فبغداد اذالم يقم في البصرة ولا بين البلدين وقال الله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة قيل الفاء في هذه الاية للسببية للعطف وفاء السببية لا تستلزم التعقيب بدليل صحة قولك ان يسلم فهو يدخل الجنة ومعلوم ما بينهما من المهلة واجيب بان فاء السببية ايضا لا تخلو عن الترتيب والتعقيب والفاء في ان يسلم فهو يدخل الجنة مجاز عن ثم كما في قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظما فكسونا العظام لحمائم العاطفة ان عطفت مفردا على مفرد تفيد ان ملا بسنة المعطوف لمعنى الفعل المنسوب اليه بعد ملا بسنة المعطوف عليه له بلا مهلة فعنى قولك قام زيد فعمرو حصل قيام عمر وعقيب قيام زيد بلا فصل وان دخلت على الصفات المتتالية والموصوف واحد فالترتيب ليس في ملا بسنتها المدلول عام لها كما كان في نحو قام زيد فعمرو بل في مصادر تلك الصفات نحو قولك جاءني زيد الاكل فالشارب فالنائم اى الذى يأكل فيشرب فينام وان لم يكن الموصوف واحدا فالترتيب في تعلق مدلول العامل بموصوفاتها كما في الجوامد نحو قولهم في صلاة الجماعة يقدم الاقرأ فالافقه فالاقدم هجرة فالاسن وان عطفت جملة على جملة افادت كون مضمون الجملة التي بعدها عقيب مضمون الجملة التي قبلها بلا فصل نحو قام زيد فقعد عمر ووقد تفيد فاء العطف في الجملة كون المذكور بعدها كلاما مرتباً في الذكر على ما قبلها كقوله تعالى ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين وهذا يسمى الترتيب الذكري ومن هذا القبيل عطف المفصل على الجملة (قوله وتدخل حكم العلة) لما ذكر ان الفاء مغلقة عاطفة اوسببية للتعقيب الزمانى اراد ان يذكر انها على اى شئ تدخل فقال ان الاصل فيها ان تدخل على حكم العلة لان الحكم مرتب على العلة فيكون عقيبها فيصح دخول الفاء عليه نحو جاء الشتاء فتأهب وهو في الحقيقة جواب شرط محذوف اى اذا كان كذلك فتأهب ولهذا يسمى هذا الفاء فاء السببية فان قيل ان اردتم من ترتيب الحكم على العلة ترتيبه عليها في العقل فسلم فان المعلول بعد العلة بالذات لكنه ليس هذا مفهوم

(والفاء للتعقيب) اى لا فائدة كون ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الا ترى انه لا يعبر عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع مجردا عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء (فنى) قوله (ان دخلت هذه الدار فهذه لا يبحث بترك) دخول (احديهما) لا (بتقديم) دخول (الثانية) على دخول الاولى (و) لا (بتأخيرها) اى الثانية عن الاولى (بمهلة) لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى بلا مهلة (وتدخل حكم العلة) يعنى ان الاصل ان تدخل الفاء حكم العلة لترتبه عليها نحو جاء الشتاء فتأهب (فقوله فهو حر في جواب من قال بعث منك هذا العبد بكذا قبول) للبيع (واعناق) للعبد لانه ذكر الحر يد بحرف الفاء عقيب الايجاب وهى للترتيب

حر حيث لا يكون قبولاً للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقي محتسماً لارد الايجاب بان جعل اخبار اعن الحرية الثابتة قبل الايجاب لقبول البيع بان جعل انشاء للحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك ويسمى هذا فاء التفرع والسببية (وقد تدخل) الفاء (العلل اذا دامت) تلك العلل فانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام مترامية من ابتداء الحكم كما يقال لمن هو في قيد ظالم ابشر فقد اتاك العوث فان العوث يعد ابتداء الاشارة باق ويسمى هذا فاء التعليل لانها بمعنى لانه (في) قوله (اد الى القافان حر يعنى حالاً) لان معناه اد الى القالانك حر وانما لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء يتقديران ادبت الى القافان حر لان الاضمار خلاف الاصل فلا يبصار اليه بلا ضرورة فان قيل دخول الفاء على العلل ايضاً خلاف الاصل قلنا فيما ذهنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولي من الاضمار وفيه بحث لان الاضمار وان كان خلاف الاصل الا ان فيه عملاً بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولي فالصواب ان يقال تقدير الشرط انما قل الى المستقبل عند التلفظ به لم يعهد مع الماضي نحو اني اكرمتك

الفاء لان موجب التعقيب الزماني وان اردتم به ترتبه عليها بالزمان فهو ممنوع لان العلة مع الحكم زمان كما صرحوا به واجب عنه في التقرير بان المراد به الترتب بالذات قوله ليس ذلك مفهوم الفاء مسلم لكن كون الفاء حقيقة في الترتب الذاتي فيما نحن فيه ممنوع فيجوز ان يكون مرادهم انها تستعمل في ترتب المعلول على العلة مجازاً نظراً الى وجود الترتيب ولهذا استدل رحمة الله عليه بقوله لترتبه عليها مع ان الحقائق لا يحتاج الى الاثبات بدليل فانه لا يقال استعمل الاسد في الهيكل المخصوص لكذا بل يقال استعمل الاسد في الرجل الشجاع لوجود الوصف المشهور فيه فعلى هذا الجواب لا يستقيم قوله ان الاصل وقوله الاتي كما هو حقيقة الفاء لان الظاهر منهما كون الفاء حقيقة في الترتب الذاتي بل الاولى على هذا الجواب ان يقول ان الفاء للتعقيب الزماني وقد تدخل على المعلول وعلى العلة كما في التقيح (قوله الابدثبوت القبول) اي ثلث يقع العنق في غير الملك فيلغو (قوله بطريق الاقضاء) وصيانة للكلام العاقل عن اللغو وصار كأنه قال قبلت فهو حر (قوله ويسمى هذا فاء التفرع والسببية) اي الداخلة على السبب على ما اشعره عطفه على التفرع ومما يتفرع على هذا الاصل ما قال اصحابنا فيمن قال خياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصاً فظفر فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه ان الخياط يضمن ما نقص لان الفاء للتعقيب فبذكرة يبين انه شرط للكفاية في القطع لانه امره بقطع مرتب على الكفاية فصار كأنه قال ان كفايتي قميصاً فاقطعه والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فاذا لم يكفه كان الققطع بغير اذنه فيكون ضامناً بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه وهو لا يكفيه فانه لا يضمن لان قوله اقطعه اذن مطلق فلا يكون الققطع بعده موجبا للضمان لا يقال قد غره بقوله يكفيك فينبغي ان يجب الضمان لان الغرور لمجرد الخبر اذا لم يكن في ضمن عقد ضمان لا يوجب الضمان كما لو قال اسلك هذا الطريق فانه امن فسلوكه فاخذ اللص متاعه لا يضمن المخبر ولذلك قالوا فيمن قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق وهي غير مدخول بها قد دخلت الدار انه يقع على الترتيب وتبين بالاول بالاتفاق بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق بالاول على ما تقدم من الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه (قوله وقد تدخل الفاء العلة) قد عرفت الاصل ان لا تدخل الفاء على العلة لامتناع تأخرها عن المعلول الا انها قد تدخل عليها اذا كانت العلة ممتدومة لانها في حالة الدوام تكون متأخرة عن ابتداء الحكم فتصير

بمعنى المتأخرة وتكون مستعملة في موضعها من وجه كقولك لمن هو في قيد ظالم وقد ظهرت امارات الخلاص ابشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت باعتبار ان الغوث علة باقية بعد ابتداء الابشار وتسمى هذه فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل والابشار يستعمل لازما ومتعديا وههنا بمعنى اللازم اي صرذا بشاره ونظيره ما قالوا فيمن قال لعبد ادالى الففانت حرانه يعثق حالا وتقديره ادالى الفالانك حر لان الحرية والعنق مما له دوام فاشبهه المتأخر فتحزبه الحرية ومثله ايضا ما لو قال لحرى انزل فانت آمن انه آمن نزل اولم ينزل لان الامان وهو العلة دواما فان قيل لم لم يحمل قوله ادالى الففانت حر على تعليق الحرية بالاداء حتى يكون قوله ادالى الفاعلة لقوله انت حر كما هو حقيقة الففاء ليصير كانه قال ان ادبت الى الففانت حر فالجواب ان ذلك يحتاج الى الاضمار فلا يصار اليه بلا ضرورة لانه خلاف الاصل فان قيل دخول الففاء على العلة ايضا خلاف الاصل فالجواب بان فيما قلنا عمل الحقيقة من وجه لان العلة لما كانت مستدامة حصل الترتيب فكان اولى من الاضمار ورد بان الاضمار وان كان على خلاف الاصل ففيه عمل لحقيقة الففاء من كل وجه فيكون اولى واجيب عنه بوجهين احدهما ما ذكره بقوله ان تقدير الشرط الناقل الى المستقبل آه والثانى انه على تقدير الاضمار لا يبقى الففاء للعطف لان الففاء في جواب الشرط للتعقيب المحض لا للعطف وعورض بانها في العلة كذلك واجيب بان الففاء في العلة للتعقيب المحض وهو عمل من وجه لفوات معنى العطف وفي الجزاء كذلك فتعارض افتراضنا ما قلنا بعدم الاضمار فان قيل الففاء في العلة ليست للتعقيب من كل وجه وفي الجزاء للتعقيب من كل وجه فيعارض ذلك جهة الاضمار اجيب بان الاضمار اقوى لانه خلاف الاصل من كل وجه فلا يعارضه ذلك هذا وانما عدل رحمه الله عما في التوضيح من ان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة فائية فتصير العلة معلولا فلها تدخل على العلة لانه ان اراد ان المعلول علة نائية للعلة معنى اولفظا فمنوع وان اراد انه علة لها وجودا فعلى تقدير تسليمه يقتضى عدم التفرقة بين العلة الدائمة وغيرها (قوله حتى لزمه درهمان) قال الشافعي يلزمه درهم واحد لان الحقيقة قد تعذرت لاحتمال ولا يمكن صرفه الى الوجوب ايضا لان وجوب الثانى بعد الاول متصلا به غير متصور اذ لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوبه فينفصل لاحتمال حمل على جملة مبتدأة بخذوفة المبتدأ لتأكيد مضمون الجملة الاولى كانه قال فهو درهم قلنا جملة مبتدأة

حتى لزمه درهمان لان الففاء للترتيب ولا يمكن ربطته بين العينين حقيقة بل بين الفعلين والدرهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فتجعل الففاء مجازا عن الواو لمشاركتها في نفس العطف ويجوز ان يصرف الترتيب الى الوجوب لا الواجب وتبقى الففاء على حقيقتها (وتم للتراخي) وهو ان يكون بين المعطوفين مهلة لكن ذلك التراخي عند ابى حنيفة (في التكلم) ويلزمه التراخي في الحكم بمنزلة ما لو سكنت ثم استأنف قولك لا يكتمال التراخي اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان التراخي موجودا من وجه دون وجه ولا نها دخلت في اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي فيه ايضا (وعندهما في الحكم) لا التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فينبغي ان يكون الاتصال لفظا مراعاة لحق اللفظ قلنا ليس المراد انه لتراخي اللفظ بل لتراخي الحكم الحاصل عند تراخي اللفظ وصحة العطف تعتمد على الاتصال صورة ولا نزاع في اعتباره حتى تم الثانى بما تم به الاول

وانما النزاع في جعله الاتصال الصوري
المشروط في العطف بمنزلة الانفصال
الصوري حتى لا يتعلق الثاني بما يتعلق
به الاول (فاذا قال) الزوج (غير الموطوءة
انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
الدار نزل الاول) لعدم تعلقه بالشرط
الاتي لانه كالتفصل عنه صورة (ولغا
الباقى) لعدم المحل لان المرأة غير موطوءة
(ولو قدم الشرط تعلق الاول) وفأئذته
انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع
الطلاق (ونزل الثاني) في الحال لعدم
تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار
فانت طالق فسكت ثم قال انت طالق
(ولغا الثالث) لعدم المحل فان قيل
ينبغي ان يلغوا الثاني ايضا لان التراخي
اعتبر في اللفظ صار كانه سكت ثم قال
طالق فيكون خيرا بلا مبدء فيلغو
ضرورة قلنا انما لم يبلغ لما عرفت ان صحة
العطف مبنية على الاتصال صورة
وذلك موجود ههنا فيعتبر في الثاني
ماتم به الاول (وفي) حق (الموطوءة
ان اخر الشرط نزل الاول والثاني)
في الحال لعدم تعلقهما بالشرط فكله
سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت
الدار ولما كانت موطوءة كانت محلا
فيقع طلقتان (وتعلق الثالث) لقربه
بالشرط (وان قدم) الشرط (تعلق
الاول) لانصاليه به (ونزل الباقى) اي الثاني
والثالث لوجود المحل (وقالا) الجمل
المذكورة (يتعلقن جميعا) بالشرط
(ويترنن بالترتيب) عند وجود الشرط

لا يصلح الا باضمار فيه ترك حقيقة الفاء وهي العطف والفاؤها من كل وجه لانه
سبق قوله على درهم درهم وفيما ذهب اليه ترك الحقيقة من وجه واعتبارها من
وجه لرجوع التعقيب الى الوجوب فكان احق مما قال الشافعي ولان في جعله
مستعارا من الواو رعاية كون المعطوف مغايرا للمعطوف عليه وهو الاصل
واضمار الشافعي بنى التغير بينهما فكان ما ذهب اليه اولي (قوله بين
المعطوفين مهلة) اي في الفعل المتعلق بهما (قوله بكمال التراخي) يعني انها
لمطلق التراخي والمطلق ينصرف الى الكمال وذلك بان يثبت في السبب اي التكلم
والحكم جميعا اذ لو كان في الحكم وحده لكان ثابتا من وجه دون وجه ولانها
لمدخلت في اللفظ يجب اظهارها فيه كما تظهر في الحكم وايضا التراخي في الحكم
مع عدمه في التكلم متمتع في الانشآت لان الاحكام لا تراخي عن التكلم فيها
فاذا ظهر التراخي في اللفظ صار اللفظ كالوفصل بالسكوت (قوله متصل في التكلم
حقيقة) عرف ذلك حسا فاذا عرف اتصاله حسا فلا يجعل منفصلا لما فيه
من تعليل الحس ونقض قاعدة العطف من عدم جوازه مع الانفصال (قوله
الحاصل) صفة التراخي لا الحكم (قوله حتى تم الثاني بماتم به الاول)
يعني تم ثم طالق بماتم به انت طالق في المثال الاتي من قوله ان دخلت الدار (قوله
بمنزلة الانفصال الصوري) حيث قال صار اللفظ كالوفصل بالسكوت (قوله
نزل الاول) اي في الحال لانه وان وجد في آخر الكلام ما يغيره الا ان من
شرط التغير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر
التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر (قوله وفأئذته)
كانه قيل ما فائذته تعلق الاول بالشرط بعد نزول الثاني فاجاب عنه بان الزوج ان
تزوجها بعد كونها مطلقة بقوله ثم طالق الاول ووجد الشرط يقع الطلاق
المعلق به ولا يخفى عليك انه لو ذكر بيان هذه الفائذة بعد قوله ونزل الثاني لكان
اولي تأمل (قوله فسكت ثم قال انت طالق) قال في التوضيح وانت طالق
بالواو وبين في التلويح فائذة ذكر الواو بعد كونه بمنزلة السكوت بان تم تضمن
معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقى الجمع وهو معنى الواو انتهى
وكان الشارح غفل عن هذه التكنة وترك ذكر الواو (قوله لما عرفت ان صحة
العطف مبنية آه) الاولى ان يقول ان اثبات المشاركة فيما تم به الاول مبنية على
الاتصال صورة كما وقع في التلويح وهذا لان الكلام في اثبات المشاركة
في المبدء تأمل (قوله الجمل المذكورة) اعني انت طالق ثم طالق ان دخلت

الدار فانها جل ثلاث (قوله في الصور كلها) اى الصور الاربع باعتبار تقدم
 الشرط وتأخره في غير الموطوءة (قوله لان التكفير قبل الخنث ليس بواجب)
 يعنى ان العمل بحقيقة ثم يقضى وجوب التكفير قبل الخنث عملا بموجب الامر
 وهو خلاف الاجماع ومناقض للرواية المشهورة فلا يجوز فكان المجاز متعينا
 فاستعمل معنى الواو ليندفع المحذور وقال الشافعى اذا كفر بالمال قبل الخنث جاز
 واستدل بالحدث المذكور بان قوله فليكفر عن يمينه ثم ليات يدل على جواز ذلك
 وما روى في الرواية الاخرى فليات بالذى هو خير ثم ليكفر محمول على الوجوب
 فالاول يحمل على الجواز عملا بهما واجيب بان الاول ايضا يدل على الوجوب ففى
 حمله على الجواز ترك العمل بحقيقة الامر وهو لا يجوز فان قيل وفيما ذكرتم ترك
 العمل بحقيقة ثم وان كان العمل فيه بحقيقة الامر وفيما ذكره الخصم عكس ذلك
 فاوجه الترجيح اجيب بان المقصود من سوق الكلام هو وجوب الكفارة فحمل
 ما هو راجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه فحملنا الامر الدال على
 المقصود على الحقيقة وثم على المجاز واليه اشار الشارح بقوله تحقيقا لما هو المقصود
 وبان فيما ذهبنا ترك الحقيقة من وجهه وفيما ذهبتم تركها من وجوه حمل على الجواز
 وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الخنث لا يجوز عندكم ايضا والامر
 بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال وترك روية الخنث خيرا فان جواز تعجيل الكفارة
 غير موقوف على الخبرة عندكم فكان ما قلنا اولى فان قيل لما صار معنى الواو واجب
 ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف اجيب باننا انما حملناه على الواو ليقى
 الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز كيف ما كان عاد على موضوعه بالنقض فان
 قيل فيلزم حمل المطلق على المقيد ولستم قائلين به اجيب بان حديثنا مشهور بقوم
 الزيادة به (قوله اى جعله في حكم المسكوت عنه) اعلم ان بل اما ان يليها مفرد
 او جملة وعلى التقديرين فهمى للاضراب عما قبلها بان جعل حكم ما قبلها مسكوتا
 عنه ومنسوبا الى ما بعدها فان وليها مفرد فهمى حرف عطف فان تقدمها امر
 او انجاب نحو اضرب زيدا بل عمرا اوقام زيد بل عمرو ويكون ما قبلها مسكوتا عنه
 فيحتمل ان يكون الخطاب ما موراً بضرب زيد وان لا يكون ما موراً به وان
 تقدمها نهي او نهي نحو ما قام زيد بل عمرو ولا يقيم زيد بل عمرو يكون ما قبلها
 كالمسكوت عنه ايضا ويجعل ما بعدها مثبتا عند الجمهور فكذلك قلت قام عمرو
 وليقم عمرو وعند المبرد يجعل ما بعدها منفي لانها للاضراب عن الاول فكذلك
 قلت بل ما جاءنى عمرو كما انها تجعل الفعل المثبت فى الاثبات مسندا الى ما بعدها

فى الصور كلها لان ثم للعطف بالتراخي
 فى الحكم فلو جود العطف يتعلق
 الكل بالشرط ولو جود التراخي حكما
 يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود
 الشرط موطوءة يقع الثلاث والافقع
 واحدة ويلغو الباقي لعدم المحل
 (ونستعار) ثم (للووا) بجماع كونهما
 للعطف (كقوله عليه السلام) من حلف
 على يمين ورأى غيرها خيرا منها
 (فليكفر عن يمينه ثم ليات) بالذى
 هو خير وانما حملناه عليه عملا بارواية
 الاخرى فليات بالذى هو خير ثم ليكفر
 عن يمينه فان ثم فى هذه الرواية على
 حقيقتها اذ الكفارة واجبة بعد الخنث
 اجماعا وهذه الرواية هى المشهورة
 ولا يعارضها الرواية الاولى لانها غير
 مشهورة كذا فى الاسرار ولو صححت
 لكان ثم ثمة بمعنى الواو مجازا لانا لو حملنا
 بحقيقته لا يمكن العمل بحقيقة الامر
 لان التكفير قبل الخنث ليس بواجب
 بالاجماع فتعين المجاز فى ثم دون الامر
 تحقيقا لما هو المقصود وهو الامر
 بالتكفير اذ الكلام سبق له (وبل
 للاضراب عما قبله) اى جعله فى حكم
 المسكوت عنه بلا تعرض لنفيه
 واثباته

وان وايها جملة فهي الاضراب ايضا بمعنى الانتقال من الجملة الاولى الى الثانية
لكونها اهم وقد تجي الغلط في الاولى ثم ان ما يليها المفرد تكون عاطفة بخلاف
واما ما يليها الجملة ففيها خلاف والصحيح انها عاطفة ايضا واما ما ذكره في المعنى عن
الكوفيين من ان بل بعد الايجاب وقد وليها مفرد يجوز ان تكون عاطفة عندهم
فقد قال في الرضى انه وهم من صاحب المعنى فان الكوفيين يجوزون عطف المفرد
لكن بعد الايجاب جملا على بل (قوله واذا انضم اليه لاصار نصافي فيه) اى سواء
وقع بعد الايجاب او الامر نحو قام زيد لابل عمرو واضرب زيدا لابل عمرا او وقع
بعد النفي والنهي الا ان معنى لا يرجع في الايجاب والامر الى ذلك الايجاب والامر
المقدم لالى ما بعد بل وفي النفي والنهي يرجع الى معنى ذلك النفي والنهي مؤكدة
لغناهما وما بعد لابل حينئذ باق على الخلاف المذكور بين الجمهور والمبرد كما
في الرضى (قوله وقيل هو الرجوع) اى معنى الاضراب هو الرجوع (قوله وهو
في الاخبار دون الانشاء) فان قيل هذا مخالف لما في الرضى حيث قال ولا تجي
بل العاطفة للمفرد بعد الاستفهام لانها لتدارك الغلط الحاصل عن الجزء
بحصول مضمون الكلام او طلب تحصيله ولا جزم في الاستفهام لا يحصل شئ
ولا يتحصي له حتى يقع غلط فيتدارك وكذا قيل انها لا تجي بعد التحضيض
والتمني والترجي والعرض والاولى ان يجوز استعمالها بعد ما يستفاد منه معنى
الامر والنهي كالتحضيض والعرض انتهى فانه ظاهر في ان الاضراب يكون
في الامر ايضا الا انه في الامر اضراب عن طلب تحصيل مضمون الكلام لاعن
الجزم بحصول مضمونه كما في الايجاب قلنا ليس مرادهم بالانشاء ههنا اعم
من الانشاء الطلبي كالامر والنهي ومن الانشاء الشرعي كالعقود الشرعية من
البيع والنكاح والطلاق وغيرها بل مرادهم هو الانشاء الشرعي وهو
لا يحتمل الرد والرجوع (قوله وهو اعم من الكذب) لانه يكون عن سهو
وخطاء ايضا ولا يخفى عليك ان الانشاء كما لا يحتمل الكذب لا يحتمل السهو والخطأ
ايضا (قوله ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود) فان قوله انت طالق واحدة
في انت طالق واحدة بل نئين انشاء فكما يتلفظ به يوجد طلاقة واحدة فلا يمكن
اعدام تلك الطلاقة بقوله بل نئين فيع الثلاث بالضرورة للمدخل به لبقاء المحل
بعد وقوع الواحدة بخلاف قوله له على درهم بل درهمان فانه يلزمه
درهمان استحسانا للاثلاث لانه اقرار والاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان
التدارك في الاعداد يراد به نفي افراد ما اقربه او لاني اصله على ما بينه رحمه الله

واذا انضم اليه لاصار نصافي فيه
نحو جاءني زيد لابل عمرو كذا ذكره
المحققون فعلى هذا لا يكون معنى
التدارك في قوله (وايثبات ما بعده
على سبيل التدارك) ان الكلام الاول
باطل وغلط بل ان التكلم به ما كان
ينبغي ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول
وابطاله واثبات الثاني تدارك لما وقع
اولا من الغلط فلا يقع في كلام الله تعالى
الاحكامية او يتأويل بل ثم الاضراب انما
يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع
وهو في الاخبار دون الانشاء لان
التدارك للكذب ولا كذب في الانشاء
كما ظن صاحب التنقيح فانه لتدارك
الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء
ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود فكما
يتلفظ يوجد فلا يمكن اعدامه حين
هو موجود (في) قوله (انت طالق
واحدة بل نئين تطلق الموطوءة ثلاثا)
لانه لم يمكن ابطال الاول لكونه انشاء
وقد وقع الاخبار ان لبقاء المحل (بخلاف)
قوله (له على درهم بل درهمان)

فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد
بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفي
انفراد ما اقربه اولابنفي اصله كيف
واصله داخل في الثاني فلو صح التدارك
بنفي اصله لاجتمع النفي والايجاب في شئ
واحد فكانه قال على درهم ليس معه
غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم آخر
كايقال سني ستون بل سبعون (ولكن
للاستدراك اي التدارك وهو رفع
التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل
ما جاء في زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب
عدم مجي عمرو ايضا لمخالطة بينهما
(بعد النفي ان دخلت المفرد) فانها
لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة
ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد
وهو لا يحتمل النفي يجب ان يكون ما قبلها
منفيا لتحصل المغايرة (ويجب اختلاف
طرفيها) نفيا واثباتا لفظا نحو جاء في
زيد لكن عمرو لم يجي او معنى نحو سافر
زيد لكن عمرو حاضر (ان دخلت الجملة)
لاحتمال كل من الجملتين النفي والايجاب
ليحصل معنى الاستدراك ثم ان كونه
للاستدراك ليس على الاطلاق بل
(بشرط اتساق الكلام) اي انتظامه
بان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها

تعالى فكانه قال على درهم ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطاله فقال بل
معه درهم آخر كما يقال سني ستون بل سبعون حيث يراد زيادة العشرة فقط
بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على الف بل القاتوب حيث يلزمه الجميع
(قوله فانه يلزمه درهمان استحسانا) ويلزمه ثلاثة دراهم قياسا هو قول زفر
لانه للاعراض عن الاول وابطاله لكنه لا يملك ابطاله فيلزمه ثلاثة (قوله اي
التدارك) هكذا فسره في التلويح وفيه اشارة الى عدم الفرق بينه وبين
الاستدراك لكنه قال في التقرير الاستدراك قطع توهم السامع فاذا قال
ما جاء في زيد والسامع سمعه فقد توهم انه لم يسمي زيد لم يجي عمرو فقط
توهمه بقوله لكن عمرو وعلى هذا يكون استدراك غير التدارك لانه انما كان
باعتبار غلط المتكلم في الكلام لا باعتبار توهم السامع ولان التدارك يأتي بعد
الاثبات والنفي واما الاستدراك فلا يكون الا بعد النفي وان بل تفيد اثبات ما بعدها
ونفي الاول والاستدراك يفيد اثبات ما بعده فاما نفي الاول فبدل له انتهى
والمراد بدليله هو النفي الموجود فيه صريحا (قوله اذا توهم المخاطب عدم
مجي عمرو ايضا) هذا هو المشهور وقال في المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا
جاءك دون عمرو فعلى المشهور ان لكن يكون لقصر الافراد وعلى ما في المفتاح
لقصر القلب (قوله وهو لا يحتمل النفي) لان حرف النفي انما يدخل على
الحكم ولا حكم في المفرد (قوله لاحتمال كل من الجملتين النفي) يعني انها
اذا دخلت على جملة فتلك الجملة تحتمل النفي فيكون ما قبلها منفيا فيكون
اختلاف الكلامين بالنفي والايجاب سواء كان المنفي هو الاول او الثاني لكنهما
ليست نظيرة بل في الوقوع بعد النفي والايجاب حين دخلت على الجملة كما ظن
لان بل للاعراض عن الاول ولكن لا اعراض فيها اصلا بل تفيد تحقق الحكمين
معا (قوله يمكن الجمع بينهما) اذ لو اتحد محل الاثبات والنفي لا يمكن جمعها
لامتناع اجتماع التقيضين في محل واحد (قوله فان الكلام لما اتسق) اي انتظم
وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها كما في جاء في زيد لكن
عمرو لم يجي وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيد لكن اهنته بخلاف ما جاء
زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو وليس بكاتب وبالجملة لا بد ان يكون
المدكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث توهم منه المخاطب عكسه
او يكون فيه تدارك لمفاتيح من مضمون الكلام السابق وههنا ان كلام المقر له
موافق لكلام المقر لافقهما في اصل المال فانه لم يصرح برد اصل الاقرار وهو

الالف بل قال لا وهو يصلح رد للجهة والاصل فاذا وصل به قوله ولكنه غصب علم انه نفي السبب لا اصل المال ففيه تدارك لما فات من الكلام السابق (قوله وذلك بطريقتين) ولو قال بشيئين او امرين لكان اولى كما سيظهر لك (قوله فنفى القرض واثبت الغصب) قيل ان مقتضى صحة الاقرار فيما ذكرتم انه اذا شهد احد هما بان على زيد الفنا بسبب الغصب والاخر بان عليه الفنا بسبب القرض ان تقبل شهادتهما لانه لا تفاوت في ثبوت الحكم عند تعدد السبب اذا كان مما يثبت به الحكم لكن لا تقبل بالاتفاق لاختلاف السبب فوجب ان لا يقبل الاقرار ايضا اجيب ببيان الفرق بان المدعى منكر لاحد الشاهدين ضرورة انه يدعى اما الغصب واما القرض فسقط احد الشاهدين عن الاعتبار فلا يثبت اصل المدعى فان تكذيب المدعى احد شاهديه كانكار اصل ثبوت المال بخلاف مسألة الاقرار فان تكذيب المقر له للعقري ليس في اصل الثبوت بل في الجهة ولا يضره ذلك فافترقا (قوله كقول المولى لامة تزوجت اه) هذا مثال لفوات الامر الثاني اعني مغايرة محل النفي والاثبات ولم يذكر مثال فوات الامر ومن امثلة هذا ما قالوا في رجل في يده عبد فاقر بان العبد زيد فقال المقر له ما كان لي قط ولكنه لعمر و فان وصل الكلام فهو لعمر و وان فصل يرد على المقر الاول لان قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه عن العبد فيحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا اي من غير تحويل الى آخر فيكون رد الاقرار وهو الظاهر لانه خرج جو اياه والمقر له ينفرد برد الاقرار فيرتد برده فيرجع الى المقر الاول ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى غير الاول فيكون تحويلا اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقترانه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمر و فيكون قوله لكن لعمر و بيان تغير لذلك النفي و بيان التغير لا يصح الاموصولا فاذا وصل ثبت حكم صدر الكلام وبجزمه مع التوقف الصدر عليه لانه ثبت الحكم في الصدر ثم خرج عنه العجز فصار وصله به بيانا انه نفي الملك عن نفسه الى عمر ولانه نفاه مطلقا و اذا فصل كان نفيا مطلقا اي عن نفسه لا الى احد فكان رد الاقرار وتكذيب المقر ثم قوله بعد ذلك لكنه لفلان شهادة للمقر له الثاني بالملك على المقر الاول وشهادة الفرد لاثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول فيكون قوله لكنه لفلان كلاما مستأنفا كذا في البردوي واستشكل بان لكن المشددة ليس من حروف العطف بل من الحروف المشبهة بالفعل واجيب بانه ذكره بطريق الاستطراد لا اشتراكهما

وذلك بطريقتين الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام ارتباط معنوي يحصل العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليتمكن الجمع بينهما (كلك) اي كقوله لك (على الف قرض فقال) المقر له (لا لكن غصب) فان الكلام لما اتسق صح الوصل ولكن وحل على الخطاء في السبب لا الواجب فنفى القرض واثبت الغصب (فلسواء) اي لولاء الاتساق بان يفوت احد الامرين المذكورين ولا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها (يكون ما بعدها) كلاما (مستأنفا) لا تعلق له بما قبله (كقول المولى لامة تزوجت بغير اذنه) اي المولى (لا اجيز النكاح لكن اجيزه بما تئين) لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين وانما يكون منسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا اصل النكاح هذا هو الموافق لرواية الجوامع وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير منسق لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل

في الاستدراك ولهذا لم يذكره المصنف (قوله بان النفي في الكلام المقيده) اى
 فحينئذ لا يلزم في المثال المذكور نفي فعل النكاح واثباته بعينه كما زعمه صاحب
 الكشف بل انما يلزم نفي قيد واثبات قيد آخر ولا يخفى عليك ان هذا الاعتراض
 نقض اجالى فصار الجواب منعاً للشاهد (قوله فيه بحث) حاصل الاول ان المنع
 المذكور من قبيل المكابرة لانه منع لمقدمة يشهد بصحتها نقل الائمة ومرجع
 الصحة في امثال هذه المقدمة نقل الائمة وحاصل الثاني الحل لكنه خارج عن
 قانون المناظرة لان الحل في مقابلة المنع ليس بموجه (قوله في الاعتراض اه)
 اقول الاولى ان يقول على انا نقول ابتداء لانسلم اه على ما وقع في حاشية على
 التلويح يعنى ان ما اجاب به عن اعتراض بعض الافاضل لا يصلح جواباً لكونه
 منظوراً فيه بالوجوه الثلاثة المذكورة ولوسلم ذلك لكن نقول ابتداء لانسلم ان
 قوله لا اجبره بمائة لكن اجبره بما تين يفيد نفي فعل واثباته بعينه على ما زعمه
 صاحب الكشف حتى يكون غير متسق بل يفيد نفي مقيد بمائة واثبات مقيد
 بمائتين فلا يتحدد محل النفي والاثبات (قوله واواحد ما فوقه) ذكر في المعنى ان
 او حرف عطف وله اثنا عشر معنى الشك والابهام والتخيير والاباحة والجمع المطلق
 كالواو والاضراب والتقسيم وبمعنى الان والشرطية والتبعض ثم قال التحقيق
 ان او موضوعه لاحد الشئيين او الاشياء على ما ذكره المتقدمون واما بقية المعانى
 فستفاد من غيرها فالمصنف اختار مسلك المتقدمين وقال مختصراً واواحد
 ما فوقه بدل قولهم لاحد الشئيين او الاشياء وأشار بجمل الاحد بمعنى الواحد
 الى ان همزته مبدلة من الواو كما في قل هو الله احد وهذا لان احدا قد يجي
 بمعنى الجمع بدليل دخول بين عليه وعود ضمير الجمع اليه كما في قوله تعالى لا تفرق
 بين احد من رساله وما منكم من احد عنه حاجزين ولهذا فسروه في قوله تعالى
 لستن كاحد من النساء بمعنى جماعة من جماعات النساء ولا يخفى ان معنى الجمع
 غير مستقيم ههنا (قوله بل بمعنى انه اكثر) اى الشك اكثر مما يحصل من محل
 الكلام لان محل الكلام هو الاخبار والاخبار مجي احد الشئيين او بالاتصاف
 باحد الشئيين يكون غالباً بالشك المتكلم فيه والا لما اخبر عن احدهما بغير عين
 هذا ما ذكره ولا يخفى عليك انه يلزم على هذا التقرير ان يكون الاخبار مجي
 احد الشئيين حاصل من شك المتكلم فيه لان ان يكون الشك حاصل من اخباره
 مجي احد الشئيين بغير عين على ما هو المطلوب وانما الحاصل من اخباره مجي
 احد الشئيين هو تشكيك المخاطب لاشك المتكلم والجواب عنه ان الشك غرض

بان النفي في الكلام المقيده راجع الى القيد
 والايلازم العتب في ذكر القيد اجاب بالمنع
 بل هو راجع الى الذات المقيده دون مجرد
 القيد وانما يلزم العتب لولم يفد الاحتراز
 عن مقيد آخر اقول فيه بحث اما اولا
 فلان كون النفي راجعاً الى القيد في مثل
 هذا الموضوع مما يشهد به نقل ائمة العربية
 حتى صرح الشيخ عبد القاهر في غير
 موضع من دلائل الاعجاز برجوع النفي
 الى القيد مطلقاً فلا وجه لمنعه واما ثانياً
 فلان معنى رجوع النفي الى القيد
 رجوعه الى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه
 لا يدل على نفي اصله على الاطلاق ولا
 يدعى احد رجوعه الى مجرد القيد بل ربما
 يدعى دلالة على ثبوت الاصل مقيداً
 بقيد آخر واما ثالثاً فلانه اذا افاد الاحتراز
 عن مقيد آخر لم يكن الفعل المنفي عين
 المثبت فيما نحن فيه وقد قال لما فيه من
 نفي فعل واثباته بعينه فالاولى
 في الاعتراض ان يقال ابتداء لانسلم
 ان قوله لا اجبره بمائة لكن اجبره بمائتين
 يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير
 متسق بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد
 آخر (واواحد ما فوقه) اى فوق الاحد
 بمعنى الواحد وهو شيطان فصاعداً
 اختير هذه العبارة للاختصار (فيوجب
 الشك في الاخبار) لا بمعنى انه موضوع له
 لان وضع الكلام للافهام فلا يناسبه
 الشك والابهام

وعلته غائية غالباً للاخبار بمعنى احد الشئيين فيكون الشك علة لوجود الاخبار
 بمعنى احد الشئيين ومعلولاه من حيث العلم فيكون معنى قوله بل بمعنى انه اكثر
 ما يحصل ان العلم بالشك اكثر مما يحصل من محل الكلام باو (قوله مثل وانما
 او اياكم لعلى هدى او في ضلال ميين) قال في المعنى هذه الآية الكريمة شاهد
 او الاولى ورد بان وجه التخصيص غير ظاهر اقول يعرف وجهه بملاحظة
 غرض النبي عليه السلام قيل وههنا بحث وهوان السكاكى جعل هذه الآية من
 قبيل اسماع المخاطبين الحق على وجه لا يزيد غضبهم وهو ترك تخصيص طائفة
 بالهدى وطائفة اخرى بالضلال ليتفكروا في انفسهم فيؤديهم النظر الصحيح الى
 ان يعترفوا انهم هم الكاشون في ضلال ميين فالمناسب لهذا المقام هو التشكيك
 لا الابهام لان الموصوف بالجهل المركب لا يتأتى منه النظر كالموصوف بالعلم اليقيني
 على ما في المواقف وغيره فلما اراد النبي عليه السلام انجاهم من ورطة الجهل
 المركب هداهم الى طريق الشك ليتأتى منهم النظر الصحيح الموصول الى الحق (قوله
 وبالجملة الاخبار بالبهيم) اى الاخبار باحد الشخصين (قوله فن هنا) اى من
 كون المتبادر منه الى الفهم هو الشك ذهب بعضهم الى انه موضوع للشك حقيقة
 لكن الظاهر انه لا نزاع بينهم فانهم لم يريدوا بكونه للشك لا تبادر الذهن اليه عند
 الاطلاق والتبادر من امارات الحقيقة وهو لا يستلزم الحقيقة والفرقة الاولى
 ايضاً ينكر وهذا التبادر فلا نزاع بينهم فان قيل كيف لا ينكرون وقد قالوا ان
 وضع الكلام للافهام وهذا يقتضى كون المتبادر منه الافهام لا الشك والابهام
 قلنا لا نسلم تمام هذا القول كيف وان التشابهات لم توضع للافهام عند السلف
 ولو سلم تمامه وهو انما يدل على ان اولم توضع للتشكيك لان الافهام يتأى التشكيك
 لا الشك كيف وان الشك ايضاً معنى قد يقصد افهامه فلا يتأى فكذا لا يتأى تبادر
 الذهن من الاخبار باو الى الشك عند الاطلاق ايضاً كذا في التلويح ورد عليه بان
 الكلام الذى يستعمل فيه كلمة او كلام وضع للافهام مفهومات اجزائه وكل كلام
 وضع للافهام لا يكون المقصود بذكره الشك بل الشك انما يحصل من عدم التعيين
 وعدم افهام التعيين فالشك مع او يحصل من عدم دلالاته على التعيين لا لوضعه
 لذلك فيكون حاصله في مقامه لامنه اما ان التشكيك والشك قد ينجر عنهما بلفظ
 وضع لهما نحو شككت وشك الامام في نبي الزوم فن حيث يقصد بهما افهام
 وجود معناهما لان يقصد بهما ايجادهما والمنى ههنا هو الثانى لا الاول
 مع ان الفرق بين الشك والتشكيك في ان قصد الافهام يتأى بهما بعد لانه اذا

بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل
 الكلام وهو الاخبار فان الاخبار
 بمعنى احد الشخصين يكون غالباً الشك
 المتكلم فيه بان يعلم ان الجأى احدهما
 ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك
 السامع لقرض له في ذلك وقد يكون
 لمجرد ابهام واطهار نصفه مثل
 وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال ميين
 وبالجملة الاخبار بالبهيم لا ينحصر عن غرض
 الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك
 فن ههنا ذهب بعضهم الى انه للشك
 والظاهر انه لا نزاع فيه لانهم لم يريدوا
 التبادر بالذهن اليه عند الاطلاق
 وما ذكره من ان وضع الكلام للافهام
 على تقدير تمامه انما يدل على ان او
 لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضاً
 معنى يقصد افهامه بان ينجر المتكلم
 المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين
 بخلاف الانشاء

فانه لا يحتمل الشك أو التشكيك لانه لا يثبت الحكم ابتداء (و) لهذا يوجب أو (التخيير في الانشاء) وقد يفيد الإباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما

٢١

اي ليكفر باحد هذه الامور وسيجي
الفرق بينه وبين الاباحه (فني) قوله
(هذا حر وهذا لجمع) اي لجمع هذا
القول وهو علة لقوله لا يعنى ويوجب
قد مت عليهما (جهتبهما) اي جهة
الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة وهو
ظاهر وانشاء شرعا وعرفالانه لم يتحقق
الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا
محضا لكان كذبا فوجب ان يجعل
الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام
بطريق الاقتضاء تصححا لمدلوله اللغوي
وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا
واخبارا حقيقة ولغة فلجهة الاخبارية
(لا يعنى العبد في الاشارة اليه والى الحر)
لرجحان احتمال الحرية ههنا (و) لجهة
الانشائية (يوجب ولاية تعين) يعبر
عنها بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء
كما سبق (يجمع) ذلك التعين ايضا
وهو ان يقول اردت هذا (الجهتين)
المذكورتين (فشرط) لجهة انشائته
(صلاحية المحل) عند البيان حتى اذا
مات احدهما ففقال اردت الميت
لا يصدق (و) لجهة اخباريته (صح
الجبر عليه) اي على ذلك البيان فانه
لاجبر في الانشآت بخلاف الاخبارات
كما اذا اقر بالمجهول فانه يجبر على البيان
وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه
اخبار من وجه

نافي التشكيك اللازم لظهور الشك فقد نافي الشك فان اللازم منافي
للملزوم ايضا انتهى حاصله ان كون الكلام للافهام انما بنافي ايجاد الشك
والتشكيك به لا افهام وجودهما فا ذكره الشارح من الفرق بينهما تحكيم
(قوله لا يحتمل الشك او التشكيك) اي لا يوجبهما كما او جهما الاخبار (قوله
ولهذا يوجب) فيه اشارة الى ان التخيير ليس معناه الحقيقي في الانشاء بل موجب
الذي يتبادر منه في الانشاء ككتاب الشك في الاخبار والمراد بالانشاء ههنا
اعم من الطلبي والشرعي كما اشعر به تمثيله بقوله تعالى فكفارتها اطعام عشرة
مساكين فانه بمعنى الامر وتفريعه بقوله فني هذا حرا وهذا (قوله فوجب
ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام) قال في التقرير هذا الكلام انشاء
يحتمل الخبر لانه في وضعه الاصلى خبر الا ان الخبر يقتضى تقدم المخبر عنه
على ما عليه وضعه وحيث لم تقدم الحرية فيما نحن فيه لم يصح الاخبار عنها
فجعلناه انشاء حذرا من اللغو وقد ناثبت الحرية قبيل هذا الكلام اقتضاء
تصححاله لولايته على ذلك ثم صار انشاء شرعا وعرفا انتهى وهكذا في الكشف
فظهر منه ان لجملة هذا الكلام انشاء طريقين احدهما ان يجعله انشاء شرعا
ابتداء والثاني ان يجعله انشاء بعد تقدير ثبوت الحرية قبيله والشارح اختار
لثاني (قوله لرجحان احتمال الحرية) يعنى انه يحتمل على الخبر لرجحان جهة
الحرية بكون احدا الامر ين حرا فلا يجعل انشاء فلا يعنى العبد (قوله يوجب
ولاية تعين) اي فيما اذا كان كل من الامر ين المشار اليهما محلا للحرية بان
يكون كل منهما عبدا او محلا للطلاق بان يكون كل منهما زوجته (قوله يعبر
عنها) اي عن تلك الولاية (قوله ايضا) اي كما يجمع القول المذكور تينك
الجهتين (قوله فشرط لجهة انشائته) اي شرط لانشائية ذلك التعين والبيان
صلاحية المحل للمعنى المبين اعنى الحرية لان ايجاد الشيء في محل مسبوق
بصلاحية المحل له (قوله لا يصدق) لعدم صلاحية المحل وهو الميت (قوله
ولجهة اخباريته) اي اخبارية ذلك البيان (قوله فانه لاجبر في الانشآت)
اذ المرء لا يجبر على انشاء عتق عبده (قوله كما اذا اقر بالمجهول) بان يقول
اغفلان على مال (قوله اذ من ههنا) اي من الصلاحية للاتصاف على السوية
لان مناط الشك والتخيير استواء الطرفين فكان المشار اليه مذكورا
بجميع اجزائه في قوله اولا حدهما فووجه فيوجب الشك في الاخبار

والخبر في الانشاء (قوله هذا هو العلة آه) قال ابو يوسف ومحمد في المسئلة
 المذكورة ان هذا القول من المولى لغوا لا يثبت به شيء فعلاه اكثر مشايخنا بان
 وضع اول احد الشئيين لاعلى التعيين وما هو كذلك فهو غير محل للعتق فلم يكن
 كلامه مصادقاً لمحلّه فلغوا اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانه مبهم لتزده
 بين ما يصلح وما لا يصلح وما كان مبهم الا يصلح محلاً للايجاب فهذا لا يصلح للايجاب
 وانما الصالح له هو الواحد المعين ولم يوجد ههنا واعتراض عليه بان ايجاب
 العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشئيين لاعلى المفهوم العام المبهم
 اذا الاحكام تتعلق بالذوات دون المفهومات ولهذا عدل عنه الشارح الى التعليل
 بعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية ولا يخفى عليك انه لا حاجة الى هذا
 العدول لما قاله الفاضل الشريف في الجواب عن الاعتراض المذكور ان العتق
 لا يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به احد من الفقهاء بل ما يتعلق به العتق هو الذات
 المبهمه اى الفرد المنتشر في الجنس بين الافراد والذات المبهمه من حيث انها
 مبهمه دائرة بين العبد ودابته ولا تصلح محلاً للعتق فبطل ذلك القول وصار لغوا
 من الكلام وهذا معنى كلام المشايخ ان وضع اول احد الشئيين لاعلى التعيين ثم
 الظاهر من كلام الشارح والمشايخ انه لو نوى العبد خاصة في هذا الكلام لم يعتق
 العبد عندهما لان اللغوم من الكلام لاحكم له اصلاً كما صرحوا به لكنه قال
 في الكشف نقلاً عن البسوط اذا جع بين عبده وبين ما لا يقع عليه العتق من ميت
 او اسطوانة او حمار فقال هذا حراً وهذا او قال احد هما حراً لا يعتق عبده
 في قول ابى يوسف ومحمد لان بعينه لانه ردد كلامه بين عبده وغيره فلا يتعين
 عبده الابائية كما الوجود بين عبده وعبده غيره وقال احد كما حرقه لانه لا يتعين عتق
 عبده الابائية لان عبد الغير ايضا محل للايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة
 المالك (قوله وان صحح ابو حنيفة هذا القول) فيه اشارة الى رجحان قولهم
 وحاصل قول ابى حنيفة القول بموجب العلة يعنى سلطنا ان اول احد الشئيين
 لاعلى التعيين فلا يكون محلاً للعتق لكنه لا يلزم من ذلك عدم وقوع العتق
 من جهة اخرى وهى ان هذا الكلام يحتمل التعيين وكل ما كان من محتملات
 اللفظ يجوز ان يستعمل اللفظ فيه مجازاً عند وجود القرينة فهذا الكلام يجوز
 ان يستعمل في التعيين مجازاً اما ان التعيين من محتملاته فلانه لو كان الايجاب
 في العبدين لزمه التعيين واجبر عليه كما في الاقرار ولو لم يكن من محتملاته لما جبر
 عليه وكذا لومات احدهما او باعه او عرض على البيع او وهبه وسلمه او تصدقه

(ولذا) اى لكون اول احد الشئيين
 فصاعداً الصالح كل منهما للاتصاف
 بالحكم على السوية اذ من ههنا نشأ
 الشك في الخبر والخبر في الانشاء (ابطلاً)
 اى ابو يوسف ومحمد قول المولى (هذا
 حراً وهذا لعبد ودابته) وجعله لغوا
 لا يثبت به العتق لعدم صلاحية الدابة
 للاتصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيحة
 لا ما قال صاحب التنقيح وغيره ان وضعه
 لاحد هما الذى هو اعم من كل منهما
 وهو غير صالح للعتق لما يرد عليه ان
 ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه
 انه احد الشئيين لاعلى المفهوم العام
 اذا الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات
 (وان) صحح ابو حنيفة هذا القول بان
 جعله مجازاً عن العين) لان خلفية
 المجاز عنده في اللفظ كما سبق

وسلمه تعين الآخر للعق فعمل انه من محتملاته واما استعماله فيه مجازا فظاهر فاذا
 جاز ان يكون مجازا عن التعيين يحمل عليه عند تعذر الحقيقة لان العمل
 بالمحمل اولى من الاهدار بالكلية فيلغوز كرماضم الى العبد من الدابة ونحوها
 كما في الوصية للحى والميت فصار كأنه قال لعبد هذا حروسك فصار ماوضع
 لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته كما هو اصله في العمل بالمجاز من
 ان خلفية المجاز عن الحقيقة عنده في اللفظ خلافا لهما فانها ينكران المجاز عند
 استحالة الحكم بالحقيقة بناء على ان المجاز عندئذ هما خلف عن الحقيقة في الحكم
 لافي اللفظ فاذا لم يكن المحل صالحا لحكم الحقيقة لغا كلامه (قوله وهي) اى
 العين (قوله هو المأخوذ من صدر الكلام) وهو احدهما (قوله ويكون
 له الخيار بين الاول والاخيرين) فان شاء وقع العتق على الاول وان شاء على
 الثانى والثالث (قوله لان الثالث عطف على ما قبله) اى الثانى لقربه
 ولذكرة صريحا بخلاف المأخوذ من صدر الكلام لانه غير مذكور صريحا
 وبعيد من الثالث بالنسبة الى الثانى (قوله كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا
 وهذا) اجاب جمهور اصحابنا عن هذه المسئلة بان القياس فيها ان لا يبحث الابان
 يجمع في التكلم بين احد الاولين وبين الثالث كما هو قول زفر ايضا لكننا قلنا ان
 الثابت باوهنا نكرة في موضع النفي قاوجب العموم على طريق الافراد فصار
 تقديره لا اكلم هذا ولا هذا فلما قال وهذا عطفه بالواو فصار جامعاه الى الثانى
 بنفى واحد فصار كما قال لا اكلم هذا ولا هذين والجمع في النفي يوجب
 الاتحاد في الحث والتفريق يوجب الافتراق كما تقول والله لا اكلم فلانا وقلنا
 لا يبحث حتى يكلمهما ولو قلت والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فافهمما كنت وجب
 الحث (قوله الاول ان تقدير الكلام آه) هذا الوجه مأخوذ من كلام شمس
 الأئمة حيث قال لوجه تصحيح ما قاله الفراء لان خبر المثنى غير خبر الواحد لفظا
 يقال للواحد حر وللاثنين حران والمذكور من الخبر في الصدر قوله حر وهو لا يصلح
 خبر الاثنين ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور
 ولا ثبات خبر آخر مثل الاول لفظا لاثبات خبر محالف له لفظا بخلاف
 مسئلة اليمين لان الخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد فانه يقول لا اكلم
 هذولا اكلم هذين انتهى الان المصنف جملة وجهها الاولوية والرجحان كصاحب
 التوضيح وقد جملة شمس الأئمة وجهها عدم الجواز لعدم صلاحية ما ذكر وجهها
 لعدم الجواز لان المقدر قد يغير المذكور لفظا كما في قولك هذا جالس وزيد قائم

فيلغوز ذكر ضميحة كالوصية لحى وميت
 (وفى) قوله لعبيده الثلاثة (هذا حر
 او هذا وهذا) عطفًا لثاني باو ولثالث
 بالواو (يعتق الثالث) في الحال (ويخبر
 في الاولين) لان سوق الكلام لا يجاب
 العتق في احد الاولين وتشارك الثالث له
 فيما سبق له الكلام (كأحد هما حر
 وهذا) فالعطف عليه هو المأخوذ
 من صدر الكلام لاحد المذكورين
 بالتعيين وقيل لا يعتق أحدهم في الحال
 ويكون الخيار بين الاول والاخيرين
 لان الثالث عطف على ما قبله والجمع
 بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه
 قال هذا حر او هذان كما اذا حلف
 لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يبحث
 بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني
 وحده او الثالث وحده والاولى اولى
 لوجهين الاول ان تقدير الكلام على
 الاول احد هما حر وهذا حر وعلى
 الثانى هذا حر او هذان حران والمذكور
 في المعطوف عليه لفظ حر لا حران
 فتقديره في المعطوف اولى الثانى ان الثانى
 مغير للاول من الجزم الى تردد فيتوقف
 عليه لا الثالث لان الواو والتشريك
 فيقتضى وجود الاول فيثبت التخيير
 بل الاول والثانى بلا توقف على الثالث
 فكانه قال احد هما حر وهذا واعترض
 على الاول بجواز تقسدهم بمفرد لكل
 من الاخيرين كان يقال هذا حر
 او هذا حر وهذا حر وعلى الثانى بان التشريك لا ينافى التخيير كما في

لا اكلم هذا وهذا بل بوجه ههنا اذ
يجب جمع الاخيرين في الاختيار حينئذ
ولا يكتفي احدهما وواجب عن الاول بان
الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان لا يجتمعا
في احد شق التخيير فانه اذا قال هذا حر
او هذا حر وهذا حر فالظاهر
قصد الايقاع في الثالث في الحال لان
افراد الخبر بالذكرو لو تقدير الامارة افراده
الحكم المستقل لا تشريكه وعن الثاني
بان مغيرة الثالث تتوقف على عطفه
على الثاني معينا وفيه النزاع ففيه
لمصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف
على الاول ومغيره قطعيا (وتفيد) او
(العموم) اذا استعملت (في) سياق
(النفي) وما بعناه كالنهي (لفظا) نحو
ما جاءني زيد وعمرو اى لا هذا ولا ذلك
ونحو ولا تطع منهم انما او كفورا اى
لا هذا ولا ذلك فيمثل بان لا يطعمهما
اصلا لان يطعم واحدا منهما فقط
(او معنى)

تقدير جالس فيجوز ان يقدر في المعطوف خبر مخالف لما في المعطوف عليه لفظا
(قوله كما في لا اكلم هذا وهذا) فانه بدون عطف الثاني يوجب الخنث بالتكلم
بالاول وحده ولما عطف الثاني عليه غير وجوب الخنث الى التكلم بكليهما فكذا فيما
نحن فيه لو لم يعطف الثالث على الثاني كان له ان يختار الثاني وحده وبعد العطف
عليه ليس له ذلك بل يجب ان يختار الاول وحده او الاخيرين جميعا فكان من
هذا الوجه مغيرا (قوله واجب عن الاول) وقد اوجب عنه بوجهين آخرين
احدهما انه يلزم كثرة الحذف ودفع بانه مشترك الا انما اذا التقدير فيما هو المختار
عند الجمهور وهذا حر وهذا حر وهذا حر تكملا للجمل الناقصة بتقدير المثل لان
الحرية القائمة بكل تغاير الحرية القائمة بالاخر وبانه معارض بالقرب وكون
المعطوف عليه مذكورا صريحا كما ذكرناه والثاني ان المعطوف في هذا الوجه
هو مجموع الثاني والثالث بعد عطف الثالث فيجب ان يلاحظ فيه جهة الوحدة
المعنوية دون التعدد الصوري وحينئذ يصبر معنى او هذا وهذا في معنى هذان
ولاشك ان هذا يقتضى خيرا مطا بقافي التنية وهو حران لآخر وحر (قوله ان
لا يجتمعا آه) اى وقد قال الفراء ان الثاني والثالث يجتمعان في الشق الثاني
للتخيير حيث قال ويكون الخيار بين الاول والاخيرين فلا يصلح جوابا له (قوله
لا تشريكه) نظيره ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فان الثاني لا يتعلق
بالشرط لافراد خبره بالذكرو فان قيل هذا من قبيل قياس عطف المقدر على عطف
المذكور فلا يصح قلنا ممنوع بل من قبيل قياس عطف المقدر على المقدر على
عطف الملفوظ على الملفوظ وذاجرتان نسبة المعطوف الى المعطوف عليه نسبة
واحدة اذا كان كلاهما ملفوظين او مقدرين (قوله وعن الثاني) واجاب عنه
السيد الشريف بان الاعتراض على الوجه الثاني مكابرة لانك اذا قلت جاءني زيد
فقد اثبت المجيء لزيد ثم قولك وعمرو ليس الاثبات المجيء لعمرو ومجى زيد على
حاله بلا تفاوت فان قيل انه اذا لم يكن تشريك الثالث للثاني بعطفه عليه كان له ان
يختار الثاني وحده واذا عطف عليه لم يكن له ذلك فكان مغيرا قلنا ذلك امر خارج
عن معنى الواو ولا اعتبار بمثل هذه المغيرات والالزم ان يكون منطلق مغيرا لزيد
لانك اذا قلت زيد فلان تقول والله ما تلفظت الا بزيد واذا ضمنت اليه منطلق
ليس لك ذلك وكذلك كل ثان لاوله (قوله وفيه النزاع) فانه عند الجمهور
معطوف على المأخوذ من صدر الكلام وعند الفراء على الثاني كما تقدم (قوله
تفيد او العموم) اى السلب الكلي (قوله فيمثل) اى يمثل النبي عليه السلام

ذلك النهي بان لا يطبع معهما اصلا لان لا يطبع واحدا منهما فقط والالفاظ السلب
الكلية ثم الواقع في النسخ لان بان يطبع والاولى ان يقول بان لا يطبع بحرف النفي
تأمل (قوله بان تقع في اليمين المثبت) لان هذا اليمين للمنع (قوله انها لاحد
الامر ين من غير تعيين) اعلم ان لفظة احد قد تكون اسما للعدد المخصوص بمعنى
الواحد وحينئذ همزته منقلبة عن الواو ويجمع على آحاد وقد تكون اسما لمن يصلح
ان يخاطب وحينئذ يستوى فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته
اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب الا مع كل فقوله ان واحدا
الامر ين لا يجوز ان يحمل على المعنى الثاني لان احدا على المعنى الثاني لا يستعمل
الا في ذوى العقول اذ لا يصلح غيرهم لان يخاطب ولانه بهذا المعنى لا يستعمل في
الايجاب بدون كل وقوله لاحد الامر ين ايجاب فلا يجوز استعماله فيه فتعين جمله
على الاول فلهذا قال وانتفاء الواحد اشارة الى ذلك وههنا بحث وهو ان قوله
وانتفاء الواحد المبهم يشعر بان المراد بقوله ان واحدا الامر ين الذي هو اعم
من كل هو الفرد المنتشر لا المفهوم الاعم وقد جملة على ذلك فيما سبق عند الرد على
التفخيح فيبين كلامه تناقض تأمل (قوله الابا انتفاء المجموع) الاولى ان يقول
الابا انتفاء كل واحد لان انتفاء المجموع لا يستلزم السلب الكلية الذي هو المراد
ههنا لجواز انتفاء المجموع بانتفاء جزء منه (قوله لا تطع احدا منهما وهو
نكرة) فان قيل قد ذكر ان واحدا الامر ين بالاضافة فكيف يفسرها باحد منكر
فالاولى ان يقول لا تطع احدهما قلنا ان احدا متوغلة في الابهام مثل غير
وبالاضافة الى المعرفة لا تتعرف ولا تخصص ولهذا قال من غير تعيين بعد جملة
مضافا الى الامر ين ثم فسرهما بالنكرة ولو افادت الاضافة التعريف او التخصيص
لما صح قوله من غير تعيين وتفسيره بالنكرة ولهذا قال في التلويح ان احدا مع
الاضافة مبهم غير معين وقال ابن يعين وفي احد من الابهام ما ليس في واحد
تقول جاء في احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين ثم اعلم ان او يفيد السلب
الكلية في سياق النفي بمجرد ان قرينة خلافه واما لفظة احدا فاما تفيد اذا كانت
نكرة غير مضافة نحو لا تطع احدا منهما واما اذا كانت مضافا فلا يفيد السلب
الكلية ويدل عليه ما في الجامع لوقال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان
موليا منهما جميعا لوقال لا اقرب احديكما كان موليا من واحدة لانهما جميعا
والقياس عدم الفرق بين او وبين احدا خاصة صيغة ومعنى فلا يعيب بشئ عن دلائل
العموم فكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم

بان تقع في اليمين المثبت نحو ان فعلت
هذا او هذا بمعنى لا يفعل شيئا منهما
او في الاستفهام الانكارى نحو افعلت
هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيئا منهما
والسرى افادتها العموم ههنا انها لاحد
الامر ين من غير تعيين وانتفاء الواحد
المبهم لا يتصور الابا انتفاء المجموع فقوله
تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه
لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق
النفي فيعم وكذا ما جاء في زيد او عمرو
فان معناه ما جاء في احد منهما

بمخلاف الواو فانها نفي العموم حتى اذا
قال لا افعال هذا او هذا بحيث يفعل
احدهما واذا قال هذا وهذا بحيث
يفعلهما لا يفعل احدهما لان المراد بمجموع
الفعالين فلا يثبت بالعض (القرينة)
صالية او مقالية تمتع كلمة او عن جعلها
على العموم وتدل على انها لا يقع احد
التفنيين فيثبت تفيد عدم الشمول قال
صاحب التلويح كما ذهب اليه صاحب
الكشاف في قوله تعالى يوم يأتي بعض
آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانا نهما لم تكن
آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا
انها تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع
بين الايمان قبل اشراط الساعة وبين
كسب الخير في الايمان ولم يحمله على عموم
النفي بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل
لا الايمان قبلها ولا كسب الخير فيه لان نفي
الايمان يستلزم نفي كسب الخير في الايمان
وفيه بحث لان كلام صاحب الكشاف
ليس بقطعي بان او في الآية في سياق
النفي حتى يستفاد نفي العموم من القرينة
بل يحتمل كون او دخلت على النفي
فاذا دلت ايقاع احد التفنيين لا عمومه
والتقدير لم تكن آمنت او لم تكن كسبت
وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها
خيرا عطف على آمنت فتوهموا
من ظاهره ان مراده ان كسبت عطف
على آمنت عطف مفرد على مفرد حتى
ان النفي المستفاد من لم تكن في لم تكن
آمنت متوجه الى كسبت ايضا قطعا
وليس كذلك

بل يحتمل أن يكون مرادة أن كسبت
عطف على آمنت ولم تكن المقدر عطف
على لم تكن المذكور عطف المفردات
على المفردات ويؤيد ما ذكرنا قوله
في شرح الكشاف ان العموم انما يلزم
اذا عطف احد الامرين على الاخر باو
ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت
او عملت لا اذا عطف باو نفي امر على
امر كما تقول لم تكن آمنت او لم تكن
كسبت وههنا قد تعذر الاول للزوم
التكرار فعين الثاني لتخصه العموم
انما هو في نفي العطف باو لاقى عطف
النفي باو وقوله او كسبت عطف على
آمنت بالنظر الى الظاهر واما
في التحقيق فكسبت خبر لم تكن
المحذوف على معنى لم تكن آمنت
اولم تكن كسبت هذا كلامه واذا
تأملت فيه حق التأمل عرفت ان بينه
وبين ما ذكره في التلويح تنافيا في غيبة
الظهور ولكن من لم يجعل الله له نورا
فاله من نور وقد يبقى في كلام الفاضل
بمخاض الاول ان صاحب الكشاف
بعد ما قال قوله او كسبت عطف على
آمنت لاوجه لان يقال في توجيهه فقوله
او كسبت عطف على آمنت بالنظر
الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت
خبر لم تكن المحذوف فانه تشويه
لكلامه لا توجيه لمرامه

انواع على تقدير السلب الكلّي ان لو كان المقصود منه مجرد بيان عموم النفي
وليس كذلك بل المقصود منه بيان اشتراط النفع باحد الامرين على معنى لا ينفع
نفسا خلقت عن كل من الامرين على السلب الكلّي ايمانها بل شرط النفع انصافها
قبل ظهور الاشرط باحد الامرين اعني الايمان السابق المكتسب فيه الخير
واصل الايمان يعني لا ينفع نفسا ايمانها ما لم تتصف باحد هذين الامرين قبل
ظهور الاشرط الثاني لان سلم ان قوله او كسبت عطف على آمنت بل هو
معطوف على لم تكن والمعنى لا ينفع نفسا ايمانها الذي حدث حين يأتي بعض
الاشرط ولم تكن آمنت قبل وكسبت في ذلك الايمان الحادث خيرا فعلى هذا
يكون او بمعنى الواو وفيه نظر لان مراده بيان كون او للسلب الكلّي وكونه بمعنى
الواو يتا فيه الثالث ان الآية من باب اللف التقديرى اى لا ينفع نفسا ايمانها
ولا كسبها فيه لم تكن آمنت من قبل او كسبت فيه ففيه لف استغنى عن ذكره
بذكر النشر فتوافق الآيات والاحاديث الدالة على ان مجرد الايمان ينفع ويورث
النجاة من العذاب ولو بعد حين اذا عرفت هذا فالتفتازانى لما قال في التلويح ان
او اذا استعمل في النفي فهو نفي احد الامرين فيفيد شمول عدم عند الاطلاق
الا اذا قامت قرينة حاوية او مقالية على انه لا يقع احد النفيين حينئذ يفيد
عدم الشمول كما ذكره صاحب الكشاف في الآية المذكورة انها تدل على عدم
الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشرط الساعة وبين النفس التي
آمنت قبلها ولم تكسب خيرا ولم يحتمل على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان
حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب خيرا فيه لانه اذا نفي الايمان كان
نفي كسب الخير في الايمان تكرر افيجب حمله على نفي العموم اى النفس التي
لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح انتهى حل الشارح مراد التفتازانى بقوله
اذا استعملت او في النفي على وقوعها في سياق النفي بان ينسحب النفي على
العطف باو فاعترض عليه بان هذا القول منه يدل على ان مراد صاحب
الكشاف باو في الآية المذكورة هي الواقعة في سياق النفي فكان
الواجب ان يفيد عموم النفي الا ان القرينة المانعة منه دلت على ان المراد نفي
العموم لكن كون مراد صاحب الكشاف ذلك ممنوع بل يحتمل ان يكون مراده
ان او دخلت على النفي فافادت ايقاع احد النفيين لا عمومه على معنى لم تكن
آمنت اولم تكن كسبت ثم ايد ذلك بما ذكره التفتازانى في شرح الكشاف بان
كلامه نعمة يدل على ان مراد صاحب الكشاف ما ذكرناه فصار بين كلامي

والثاني ان عطف كسبت على آمنت
 لا ينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف
 حتى يكون الاول بناء على الظاهر
 والثاني بناء على التحقيق لما عرفت ان
 كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف
 معطوف على آمنت فلي تأمل (و) حكم
 (او كعكس) حكم (الواو) فانها نفي
 الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز
 ان يكون نفي واحد الا ان تدل قرينة
 حالية او مقابلة على انها لشمول النفي نحو
 لا ترتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما
 اذا اتى بلا الزائدة الموكدة للنفي مثل
 ما جاء في زيد ولا عمر وفا لحاصل ان
 او اذا وقعت في سياق النفي وخلت عن
 القرينة تحمل على شمول النفي والافعلي
 نفي الشمول والواو بالعكس (وقدي يكون)
 او (للاباحة) كما يكون للتخيير على
 ما سبق اعلم ان مثل قولنا افعل هذا
 او ذلك يستعمل تارة لطلب احد
 الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى
 باحة (نحو جالس الفقهاء او المحدثين)
 وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى
 تخيرا كقوله بع عبدي هذا او ذلك
 والاباحة والتخيير قد يضافان صيغة
 الى امر وقد يضافان الى كلفة او وقد
 عرفت انه لاحد الامرين فجواز الجمع
 وامتناعه انما هو بحسب القرائن

التفاز اني تناف قول لا نسلم ان مراد التفاز اني بما في التلويح وقوع او
 في سياق النفي حتى يلزم التنافي بين كلاميه لجواز ان يكون مراده باستعمال او
 في النفي ذكرها في صورة النفي واجتماعها معه لا وقوعها في سياق النفي
 فحاصل كلامه ان او اذا اجتمعت مع النفي فالظاهر توجه النفي الى العطف باو
 فحينئذ يفيد شمول العطف الا اذا قامت قرينة على انه لا يقع احد النفيين فحينئذ
 يعتبر النفي او لا ثم عطف احد النفيين على الآخر فيفيد نفي العموم كما في الآية
 المذكورة على ما ذكره صاحب الكشاف وهذا ما ذكره التفاز اني بعينه في شرح
 الكشاف فلا يخالفه بين كلاميه ولو سلم ان مراده بما في التلويح ما ذكره الشارح
 لكن لا ضير فيه لجواز ان يكون مراده اشارة الى تعداد الطريق الموصل الى
 المطلوب وذلك لان مراد صاحب الكشاف حمل او في الآية على نفي العموم وذلك
 يحصل بطريقتين احدهما ان يجعل النفي مسلطا على العطف باو على ما اشار اليه
 في التلويح والثاني ان يجعل او مسلطا على النفي على ما اشار اليه في شرح الكش ف
 والمقصود من الطريقتين نفي مجموع الامر من الايمان وكسب الخير فيه اما على الاول
 فظاهر واما على الثاني فلان يقع احد النفيين يستلزم بالضرورة نفي المجموع لان
 المراد بالنفيين نفي الاصل الايمان ونفي مجموع الايمان وكسب الخير فبايقاع ابهما
 ينفي المجموع (قوله فلي تأمل) لعله اشارة الى ان ما ذكره بقوله واما ثانيا بفضي
 الى جواز العطف على معمول عاملين مختلفين بكلمة او وليس له ثبت (قوله
 فانها نفي الشمول) اعلم ان حكم او على عكس حكم الواو لان الواو في الاثبات
 للجمع فاذا دخل عليه النفي يكون نفي ذلك الجمع فلا يكون سلبا كلياً وكلمة او في
 سياق النفي للسلب الكلي فكان عكسه الا ان تدل قرينة حالية نحو لا ترتكب
 الزنا واكل مال اليتيم اي لا تفعل واحدا منهما او مقابلة نحو ما جاء في زيد ولا عمرو
 بزيادة لا فحينئذ يكون للسلب الكلي مثل او وقد يجيء الواو في سياق النفي لنفي
 المجموع من حيث المجموع لا للسلب الكلي لاني واحد منهما وذلك فيما اذا كان
 للاجتماع تأثير في المنع نحو لا تناول اللبن والسمك فان المراد نفي المجموع اي
 كلاهما معا حتى لو تناول واحدا منهما لا يقال انه لم يمتثل (قوله وقد يكون او
 للاباحة) اي في الانشاء (قوله مع جواز الجمع) هذا ما قاله فخر الاسلام وفرق
 ما بين التخيير والاباحة ان الجمع بين الامرين في التخيير يجعل المأمور متخالف الامر
 وفي الاباحة موافق له (قوله بجواز الجمع وامتناعه) لو قال بجواز الاباحة
 والتخيير انما هو بحسب القرائن لكان اولي كما قال فخر الاسلام وانما تعرف

الاباحة من التخيير بحال تدل على احدهما ومن دلائل الاباحة ان يكون الكلام
 بعد سبق الحظر نحو لا كلم احدا الا فلانا او فلانا وان تعرف الصفة المرغوبة
 في كل واحد منهما فكان له الخيار في الجمع بينهما كما في نحو جالس الفقهاء او المحدثين
 او يكون مقصوده اظهار السماحة كما في نحو خذ من مالي هذا وهذا ومن هنا قالوا
 فيمن حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا ان له ان يكلمهما جميعا وكذلك اذا قال
 لا اقربكن الا فلانة او فلانة فليس بما اول منهما ولو قال قد برى فلان من كل حق لي
 قبله الا دراهم او دنانير ان له ان يدعى المسالين جميعا لان هذه مواضع اباحة
 والاباحة من دلائل العموم اما الاولى فلانه استثنى من الحظر والاستثناء من
 الحظر اباحة واما الثانية فلان الاباحة اطلاق والاطلاق رفع المانع وذلك يوجب
 التوسعة والتعميم (قوله كما في خصال الكفارة) اعلم انهم اختلفوا فيها فذهب
 بعض مشايخنا والمعتزلة الى ان الكل واجب على البدل فاذا فعل احدها سقط
 الباقي وذهب الجمهور الى ان الواجب واحد من هذه الجملة التي نطق بها قوله تعالى
 فاطعموا عشرة مساكين الآية واثميتين ذلك باختيار المكلف فعلا ضمنا لا قولاً
 ثم لو اتى بالكل كان الواجب واحداً وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب
 على واحد وهو ما كان ادنى قيمة ثم اختلف الاولون فقال بعضهم المراد بوجوب
 الجميع عدم جواز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان وللمكلف اختيار واحد
 وهو مذهب الفقهاء فكان النزاع لفظياً وقال بعضهم لو اتى بالجمع يثاب على كل
 واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فكان الخلاف معنوياً واستدلوا
 بان احد الاشياء غير عين اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم في واحد غير عين او في
 واحد معين او في الجميع على سبيل الجمع او على سبيل البدل لاسبيل الى الثاني
 والثالث لانه خلاف الصيغة والاجماع ولا الى الاول لانه تكليف بالجهول وهو
 محال فتعين وجوب الكل على سبيل البدل كما هو الطريق في فرض الكفاية
 واستدل الجمهور بانها ذكرت في موضع الانشاء فتوجب التخيير على احتمال
 الاباحة حتى اذا فعل الكل جاز فالجمل على الكل على البدل الغناء للنص عن
 مقتضاه مع امكان العمل به وذلك باطل فكان الواجب احدها لانه عمل بمقتضاه
 والقياس على فرض الكفاية باطل لانه واجب على سبيل الجمع لكنه يسقط باتيان
 البعض عن الباقي وقولهم التكليف بالجهول محال ممنوع لانه التكليف مبني
 على سبب العلم لاعلى حقيقته كنهه على سبب القدرة وهو حاصل لان باختيار
 المكلف وشروعه في الفعل يصبر معلوماً لان الاجام والجهالة انما جاء من تعدد

فان قيل قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في
 خصال الكفارة قلنا المراد امتناع الجمع
 من حيث الامثال بالامر ففي امر
 الوجوب لا يكون الامثال الاباحه
 وليس جمع الجامع من حيث الامثال به
 بل بالاباحة الاصلية حتى لو لم تكن لم يجز
 كما اذا قال بع هذا العبد او ذلك وطلق
 هذه الزوجة او تلك وقد يفرق بينهما بان
 لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد ويجب
 في التخيير

ما صدق عليه المفهوم وذلك يرتفع باختياره واحدا معينا (قوله فان كان الاصل فيه) اي في التخيير (قوله وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة) فان قيل لم لم يسم الاباحة فقط قلنا لوجوب الاتيان بواحد منها ولا يجب في الاباحة (قوله وقد يكون اولا للعطف آه) يعني ان او اذا دخلت على الافعال فلهما معنى آخر لا يوجد فيما اذا دخلت على الاسماء وهو ان تجعل بمعنى حتى او بمعنى الى او بمعنى الان مجازا للنسبة بين او وبين هذه الحروف لان الواحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية في حتى والى قاطع للفعل المتد الى الغاية وكما ان الفعل الاول تمتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فتمتد ينقطع امتداده في صورة الاستثناء (قوله اذا وقع بعدها مضارع منصوب) هذا بيان لموقع كون او بمعنى احد الحروف الثلاثة المذكورة يعني انها انما تكون بمعنى احد هذه الحروف في محل يكون بعدها مضارع منصوب وما قبلها فعل ممتد في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدا وفيه اشارة الى وجه المناسبة بينهما ايضا (قوله على احد الاقاول) اختلفوا في تفسيره فقال صاحب الكشاف قوله او يتوب عليهم عطف على ما قبل ليس لك من الامر شيء وقوله ليس لك من الامر شيء جملة معترضة والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهنهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصرروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لا تذاكرهم ومجاهد تهم فعلى هذا يكون او على حقيقته ولا مانع منه لانه عطف المضارع على المضارع فلا يكون مما نحن فيه وقيل قوله او يتوب منصوب باضمار ان في حكم اسم معطوف باو على الامر او على شيء اي ليس لك من امرهم شيء او التوبة عليهم او تعذيبهم وعلى هذا القول يكون او على حقيقته ايضا وقيل انه ليس بعطف على ما قبل ليس لك ولا على الامر او على شيء بتقدير ان بل هو بمعنى الغاية على معنى ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم او بمعنى الان يقع توبتهم او تعذيبهم وذلك لان عطفه على ما قبل ليس لك خلاف المتبادر وكذا عطفه على الامر او على شيء بتأويل الاسم بتقدير ان وعطفه على ما قبل ليس لك بلا تأويل الاسم من قبيل عطف المستقبل على الماضي وعلى شيء من قبيل عطف الفعل على الاسم والكل غير مستحسن سيما في كلام الله فيكون بمعنى الغاية مجازا (قوله في عذابهم او استصلاحهم) اشارة الى اختلاف الرواية في سبب نزوله فانه روي ان سبب نزوله ان النبي عليه السلام

فان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذلك يمنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأ مורה وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة جاز الجمع بالاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (و) قد يكون اولا للعطف بل (بمعنى حتى او) بمعنى (الى او) بمعنى (الان) اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدا والمانع من العطف الما لفظي او معنوي الاول (كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم) على احد الاقاول اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز ونحريم ان يدعوا عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد فحمل على الغاية (و) الثاني (نحو لزمك او تعطيني حتى) فان المقصود وهو كون الزوم لاجل الاعطاء لا يحصل مع العطف فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية او الاستثناء

استأذن ان يدعو عليهم فهمي عن ذلك وروى ايضا انه عليه السلام لم يشج وجهه
يوم احد سألته اصحابه ان يلعنهم ويدعو باهلاكهم فقال عليه السلام ما بعثني
الله تعالى لعانا ولا طعننا ولكن بعثني داعيا ورحمة اللهم اهد قومي فانهم
لا يعلمون فنزلت ونهي عن سؤال الهداية لهم فان قيل ان او اذا كان بمعنى حتى
ويكون للغاية يتشبهى النهي عند توتهم فيصح الدعاء عليهم حينئذ وسؤال الهداية
والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل اجيب بان الكلام ساكت عنه والساكت
ليس بحجة ولو سلم انه حجة لكن فنحن الشق الثاني ونمنع لزوم تحصيل الحاصل
لجواز ان يكون المراد من سؤال الهداية الدوام عليها وذلك جائز بعد توتهم
(قوله فان عطف الفعل على الاسم غير جائز) للمانع اللفظي في الاية المذكورة
ومن قبيل المانع اللفظي ايضا قولهم والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك
بالنصب لان اوفيه بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب عليه وعطف
المنصوب على الرفوع لا يجوز فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول
الثانية حتى لو دخلها ولا حث فلودخل الثانية او لا بر في يمينه لانهما المحلوف
عليه وما يقال ان تعذر العطف فيه من جهة ان الاول منفي ليس بمستقيم
اذ لا امتناع في عطف المبتدأ على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بارفع
كان عطفها الا انه يحتمل ان يكون عطفها على الفعل مع حرف النفي حتى يكون
المحلوف عليه احدا الامر من عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلودخل الاولى
ولم يدخل الثانية حث والافلاي حث سواء دخلها اولم يدخل واحدة منهما
او دخل الثانية دون الاولى ويحتمل ان يكون عطفها على الفعل نفسه حتى يكون
الفعلان في سياق النفي ويلزم شعول العدم لوقوع اوفى النفي فيحتمل بدخول
احدى الدارين ايتها كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا (قوله وتحريم
ان يدعو عليهم بالهلاك) لو قال ان يدعو عليهم اولهم بالهلاك او الصلاح لكان
اولى واوفق (قوله لا يحصل مع العطف) لفوات العلية المذكورة فيه (قوله
لان تناول احد المذكورين) شروع في بيان المناسبة والعلاقة بينها وبين
الغاية والاستثناء (قوله الامتداد وشعول الاوقات) الاول ناظر الى الغاية
والثاني الى الاستثناء (قوله فوجب اضماران) اما في الغاية فلان حرف الجر
لا يدخل الاعلى الاسم واما في الاستثناء فليكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة
الوقف لان ان يجعل مدخولها في تأويل المصدر (قوله اما لحرف الجر)
كما في حتى والى (قوله وقد يكون او بمعنى بل) اشترط فيه سيويه امرين

لان تناول احد المذكورين بقضى
تناهى احتمال كل منهما وارتفاعة
بوجود صاحبه ويحتمله الكلام لاحتمال
صدره الامتداد وشعول الاوقات
فوجب اضماران اما لحرف الجر وليكون
المستثنى مصدرا منزلا منزلة الوقت
المخرج عن الاوقات المشعولة لصدوره
ومنه قول امرى القيس
بكي صاحبي لما رأيت الدرب دونه
وايقن اننا لا حقان بقيصرا
فقلت له لا تبك عينك انما

نحاول ملكا ونموت فنعدرا
(و) قد يكون او (بمعنى بل كقوله تعالى)
فهى كالحجارة (او اشد قسوة) اى بل اشد
قسوة قيل (وعليه قوله تعالى ان يقتلوا
او يصلبوا) الاية قال مالك لما كان
اوفى الانشاء للتخيير ثبت التخيير في كل نوع
من انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان
يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض
فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر
الاجزية مقابلة لانواع الجنابة والجزاء
بما زاد بازيد الجنابة وينقص
بانقصاصها وجزاء سيئة سيئة مثلها
فلا يلقى مقابلة اغلظ الجنابة باخف
الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل
بالتخيير الظاهر من الاية فوزعت الجملة
المذكورة في معرض الجزاء على انواع
الجنابة المتفاوتة المعلومة عادة حسبما
تقتضيه المناسبة

احدثهما تقدم نفي اونهى والثاني اعادة العامل نحو ما قام زيد او ما قام عمرو
 ولا يقيم واجازه الكوفيون مطلقا بلا شرطى فتمثيله بالاية المذكورة على مذهب
 الكوفيين (قوله على انه ورد في الحديث) وهو ما روى عن محمد بن ابي يوسف عن
 الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان النبي عليه السلام
 وادع ابا بردة هلال بن عويمر الاسلمى فجاه اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم
 اصحاب ابي بردة الطريق فنزل جبرائيل عليه السلام على النبي عليه السلام
 بالحد فيهم ان من قتل واخذ ما لصلب ومن قتل ولم يأخذه قتل ومن اخذ ما لا ولم
 يقتل قطعت يده ورجله من خلاف وفي رواية عن ابن عباس ومن اخاف الطريق
 ولم يقتل ولم يأخذ المال نفي فان قيل ان بارادة الاسلام لا يثبت الاسلام ولا يخرج
 به عن كونه حربيا والحد لا يجب على من قطع الطريق على الحربى ولو مستأمن
 فكيف يصح الاحتجاج به اجيب بان معناه يريدون احكام الاسلام فانهم اسلموا
 وهاجروا لتعلم احكام الاسلام ولو سلم انه على ظاهره لكن من جاء على قصد
 الاسلام من داره ودخل دارنا فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب على من قطع
 الطريق على اهل الذمة (قوله بما في المتن) اى جعل او بمعنى بل (قوله ان
 خطب الكلامين) اى الجوابين المذكورين (قوله وجه التسمية مشهور) اعنى
 انها تخرج مع الفعل وشبهه الى ما يليها وانها تعمل عمل الجر كما سميت بعض
 الحروف حروف الجزم وحروف النصب لعمل الجزم والنصب (قوله فالباء
 للالصاق) وهو على نوعين حقيقى ان كان مفضيا الى نفس المجرور كما مسكت
 يزيدا اذا قبضت على شىء من جسمه او ثوبه الذى على بدنه ولو قلت امسكته احتمل
 ذلك وان يكون منعه من التصرف ومجازى ان افضى الى ما يقرب من المجرور
 كمررت يزيد والسارح رحمه الله فسره اولا بياصال الشىء بالشىء ثم مثله بالمجازى
 والاولى تمثيله بالحقيقى تأمل والمراد بالشىء الاول معنى الفعل وشبهه بالشىء
 الثانى هو الاسم لفظا وتقديرا فلا يرد نحو بما رجبت فانه في تقدير الاسم ولا نحو
 همزة التعديبة في مثل اكرمت زيدا مع كونها موصولة معنى الفعل الى ما يليها فان
 ما يليها هو الفعل لا الاسم لالفاظا ولا تقديرا على ان كونها موصولة معنى الفعل الى
 ما يليها ممنوع اعلم انه يتفرع على كون الباء للالصاق مسائل منها ما ذكره فخر
 الاسلام لو قال ان اخبرتنى بقدم فلان فعبدى حريص صرف الكلام الى الخبر
 الصادق لان ما صحبه الباء لا يصلح مفعولا للخبر فيكون مفعول الخبر محذوفا بدلالة
 حرف الالصاق فيكون معناه ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدمه والقدم اسم لفعل

فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ
 جزاؤه الصلب والاخذ جزاؤه قطع اليد
 والرجل والخوف جزاؤه النفي اى
 الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه
 على هذا المثال واجاب بعضهم بما في المتن
 قال شمس الائمة بعد ما ذكر الجواب
 الاول وقيل ان او ههنا بمعنى بل فيكون
 المراد بل يصلبوا اذا ارتفعت المحاربة يقتل
 النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا
 اخذوا المال فقط بل ينغوا من الارض
 اذا خوفوا الطريق فظهر بذلك ان خلط
 الكلامين وجعلهما جوازا واحدا كما فعله
 البعض ليس كما ينبغي اعلم ان كلمة حتى
 لم تذكر ههنا كما ذكرت في سائر الكتب
 لان الاصل فيها هى الجارة لا العاطفة
 كما سيجى فالاحسن ان تذكر في الحروف
 الجارة (ومنها) اى من الحروف (حروف
 الجر) وجه التسمية مشهور (فالباء
 للالصاق) وهو تعليق الشىء بالشىء
 وايصاله اليه مثل مررت يزيد اى الصفت
 مرورى بمكان بلا بسد زيد (فلا تخرج)
 اى اذا كانت الباء للالصاق فقول المولى
 لعبد لا تخرج (الاباذنى يوجب لكل
 خروج اذنا) لانه استثناء مفرغ ومعناه
 لا تخرج خروجا الاخر وجاباذنى والنكرة
 فى سياق النفي نعم فاذا اخرج منها بعض
 بقى ما عداه على العموم (لا) قوله
 لا تخرج (الا ان آذن لك) فانه لا يوجب
 لكل خروج اذنا

موجود بخلاف قوله ان اخبرتني ان فلانا قد قدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه غير مشغول بالباء فصالح مفعولا وان مع ما بعدها مصدر ومعناه ان اخبرتني قدومه ومفعول الخبر كلام لافعل فصار المفعول الثاني التكلم بقدمه وذلك دليل الوجود لا موجب له توضيحه ان ما وقع مفعول الخبر في المثال المذكور فعل صحبه الباء وكل فعل صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر فاقع مفعول الخبر فيه لا يصلح مفعولا له اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلما ذكره فخر الاسلام في جامعه ان الاخبار يقتضى مفعولين احدهما الذي يبلغه والثاني الكلام الذي يصلح دليلا على المعرفة فاذا قال ان اخبرتني بقدم فلان كان القدم مشغولا بالحافظ فلم يصلح مفعول الخبر لان المشغول لا يشغل فاحتجج الى اضممار مفعول آخر من جنس الكلام كانه قال ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدم فلان فبقي القدم على حقيقته فعلا والاصاق الخبر بالقدم لا يتصور قبل وجوده والباء للاتصاق يقتضى وجوده انتهى واعترض عليه باننا نسلم ان قوله بقدم فلان لم يصلح مفعولا للخبر من حيث المعنى والمحل لجواز ان يكون الجار والمجرور منصوب المحل على المفعولية كما في اخبرني بهذا الخبر فلان واجب بان عدم صلاحيته لفظا ظاهرا لان المشغول لا يشغل واما معنى فلان القدم اسم لافعل ومفعول الخبر لا يكون الا كلاما تقع به المعرفة وصحة السند المذكور باعتبار ان المفعول وقع كلاما وليس الكلام فيه واذا لم يصلح ان يكون مفعولا لالفاظا ومعنى بطل حقيقة الكلام وهو ظاهر ومجازه ايضا لان صحة المجاز تقتضى صحة التكلم لانه خلف عنها في التكلم وهذا ادنى الشرطين فيقدر محذوفاً تصحيحاً للكلام العاقل ويكون معناه ان اخبرتني خبرا ملصقا بهذا الفعل وهذا اسم للوجود منه فالملصق لا يلصق به الخبر واما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قد قدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه غير مشغول بالباء فصالح مفعولا للخبر لفظا بان يجعل ان مع ما بعده مصدرا حتى يكون معناه ان اخبرتني قدومه ولكن لم يضح معنى لان مفعول الخبر كلام لافعل فالحقيقة وان تعذرت فالصير الى المجاز ممكن لصحة الكلام فكان شرط الخنث التكلم بقدمه والتكلم بالقدم يوجب الظن به ومنها لوقال لامر أنه انت طالق بمشبهة الله تعالى لا يقع الطلاق لانه لما جعل الطلاق ملصقا بمشبهة الله تعالى لا يقع قبل المشبهة اذ لا يتحقق بدون الملصق به لكن الاتصاق بمشبهة الله تعالى غير معلوم لنا فلا يقع الطلاق ومنها ما ذكره المصنف بيانه ان الباء في لا تخرج الاباذن للاتصاق فيقتضى ملصقا بالاذن وذلك الملصق هو الخروج لانه لا بد من تقدير شيء يجانس

اذ لا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن ليس من جنس الخروج فحمل على الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية قصر لامتداد الغيا وبيان لانتهاه كما ان الاشتشاء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاه حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله المصدر فيكون معناه لا تخرج الى ان اذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن فاذا وجد مرة ارتفع المنع فان قيل المصدر قد يقع حيث السعة الكلام تقول اتيك خفوق النجم اى وقت خفوقه فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذنى فيجب لكل خروج اذن اجيب بان هذا التقدير يوجب ان يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن والتقدير الاول يوجب ان لا يحنث فلا يحنث بالشك واعترض عليه بان هناك وجهان ثالثا يقتضى وجوب الاذن لكل خروج

وهو ان يكون على حذف الباء اي الابان
 آذن فيصير بمنزلة الاباذني وحذف
 حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند
 تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما
 عن المعارض ورد بان قولنا الاخر وجا
 باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا
 خروجان ان ذلك فانه مختل لا يعرف له
 استعمال والجواب ان اختلافه على تقدير
 تسايه انما هو من ترك بعض المقدرات
 وهو الباء وذكر بعضها وهو خروجا
 حتى اذا قدر هكذا لا يخرج الاخر وجا
 ملصقا بان آذن لك لا يبقى اختلال اصلا
 فالصواب في الرد ان يقال انهم صرحوا
 يانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى
 لو كان في جانب آية وفي آخر آيتان
 او في جانب حديث وفي آخر حديثان
 لا تترك الآية الواحدة ولا الحديث الواحد
 ولا يقال تعارضت الآيتان فبقيت الآية
 الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال
 في الحديث (والاستعانة) اي طلب
 المعونة بشيء على شيء مثل كتبت بالقلم
 وقيل انها رجعة الى الالصاق بمعنى انك
 الصفت الكتابة (فقد خل) اي اذا
 كانت الباء للاستعانة تدخل (الوسائل)
 اذ بها يستعان على المقاصد (كالاثمان)
 في البيوع فان المقصود الاصلى من المبيعة
 هو الانتفاء بالملوك وذلك في المبيع
 والتمن وسيلة اليه لانه في الغالب من
 النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة
 اتوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات

المستثنى منه وهو الخروج المدلول عليه بلا تخرج وهو عام لكونه نكرة في سياق
 النفي فصار كأنه قال لا تخرجي خروجا الا خروجا ملصقا باذني وصار الخروج
 الموصوف بكونه ملصقا بالاذن مستثنى عام لان النكرة الموصوفة بصفة عامة
 تكون عامة فاذا اخرج بعض افرادها اعني الخروجات الموصوفة بالالصاق بالاذن
 بقي ما عداه تحت حكم النفي فاذا خرجت بغير اذنه حث ومن هذا التقرير اندفع
 ما يتوهم انه لا يلزم من بقاء الخروج الغير الملصق بالاذن على حكم النفي عموم
 الخروج المستثنى لجواز ان يراد به خروج واحد ملصق بالاذن وجه الاندفاع
 يظهر من كون النكرة الموصوفة بصفة عامة وكذا الحال في قوله ان خرجت
 الاباذني لان اليمين فيه للمنع فكأنه قال لا تخرجي الاباذني فان قيل ان ثبوت
 المصدر انما هو بطريق الاقتضاء ولا عموم للعقضي لانه ثبت ضرورة فكيف يقع
 بوقوعه في سياق النفي اجيب بمنع كونه من باب الاقتضاء بل من باب الحذف
 والمحذوف كالمذكور فيم بوقوعه في سياق النفي فصار لا تخرج الاباذني من قبيل
 لا آكل اكلا لان قبيل لا آكل لان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام لثبوت
 ضرورة ولان المراد هي الماهية من حيث هي لا الفرد بخلاف اكلا لانه للفرد
 لكونه مذكورا صريحا فيم في سياق النفي (قوله اذ لا يمكن حمله على حقيقة
 الاستثناء لان الاذن ليس من جنس الخروج) فان قيل ان هذا الدليل جار
 بعينه في لا تخرج الاباذني مع انه حمل على حقيقة الاستثناء لا على الغاية قلنا نعم
 الا ان هناك ما يقتضي تقدير الملصق بالاذن من جنس المستثنى منه وهو
 الباء فقدر المستثنى من جنس المستثنى منه فحمل على حقيقته بخلاف ما نحن فيه
 اذ ليس ههنا ما يقتضي ذلك فيصير المستثنى بالضرورة هو الاذن وهو لا يصلح لذلك
 لعدم المجانسة فيصير الى الجواز لاجل الابعث حتى للمناسبة التي ذكرها الشارح
 فان قيل لما صير الى الجواز فليجعل المستثنى منقطعاً اجيب بان جعله بمعنى حتى
 اقرب الى الحقيقة وهي الاتصال لان حتى يكون المعطوف بها ما جزأ او ما يلاقي
 آخر جزء وفيه معنى الحقيقة فصار اقرب الى الحقيقة فان قيل فاجعل الاستثناء
 في كل ما تعذر الحمل فيه على الحقيقة على الغاية لا على المنقطع اصلا لكونها اقرب
 الى الحقيقة مع انهم اتفقوا على القول بالاستثناء المنقطع قلنا انما يحمل على الغاية
 فيما يمكن جعل ما بعد الغاية لما قبلها كما فيما نحن فيه والا فيحمل على المنقطع
 كما في نحو جاني القوم الاحرار فان قيل قد صرحوا في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت
 النبي الا ان يؤذن لكم ان تكرار الاذن شرط في الدخول ولو استلزم سقوط الباء

سقوط لزوم التكرار لما شرطوه فيه اجيب بان الانسليم ان تكرر الاذن من لفظ
الان يؤذن كيف وانه لو كان بلفظ حتى كان الحكم ايضا كذلك بل عرف ذلك من
قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي (قوله المصدر قد يقع حيناً) اي ظرفاً يعني
ان ان مع الفعل في معنى المصدر فيجوز ان يقع (قوله بان هناك وجهان لنا) هذا
الوجه قاله الفراء فانه قال ان مع الفعل مصدر ولا اتصال له بما قبله في لا تخرج
الان اذن الاتصال فوجب تقدير الصلة وهي الباء واجيب بان الانسليم ان المصدر
يحتاج في الاتصال الى صلة ولو سلم فلانسليم تعين الباء لذلك حتى يقتضى ملصقا
ولو سلم فاضمار الجار قليل وان سلم به اللفظ عن الاختلال (قوله وقيل انها راجعة
الى الاتصال) قيل ان الاتصال معنى لا يفارقه الباء ولهذا اقتصر عليه سيويوه
و فرغ فخر الاسلام دخولها في الايمان على كونها للاتصاف لكون الملصق به تبعاً
للملصق بمنزلة الآلة فدخل في الايمان التي بمنزلة الآلات (قوله وجود
المبيع) اي في ملكه لا في مجلس العقد (قوله والعبء رأس المال) اي الثمن لان
رأس المال هو الثمن في السلم والمسلم فيه هو المبيع واذا كان الكري في السلم هو المبيع
لا يجوز الاستبدال فيه شركة او تولية او هبة قبل القبض وكذا لا يجوز التصرف
في رأس المال قبل القبض لانه لما كان مستحق القبض في المجلس لم يجز التصرف
فيه قبل القبض لانه بفوت القبض المستحق ويدل عليه قوله عليه السلام لا تأخذ
الاسمك او رأس مالك فانه يمنع التصرف فيهما قطعاً حيث لم يجوز اخذ غيرهما
بدلاً منهما ولان رأس المال فيه له شبه بالمبيع حيث لا يجوز فيه تفويت القبض
بالتملك او البراء كالمبيع فاخذ حكمه فقوله كعدم جواز الاستبدال في الكر
قبل القبض ليس على ما ينبغي لاشعاره جواز الاستبدال في رأس المال قبل
القبض مع انه لا يجوز ايضا والجواب عنه ان مراده ان الكر لا يجوز استبداله قبل
القبض في عقد السلم لكونه مبيعا فيه بخلافه في الصورة الاولى فانه يجوز
التصرف فيه في تلك الصورة لكونه ثمناً نقل عنه قوله بعث كرا بهذا العبد سلم يرد
عليه ان هذا التوجيه يراه توجيه آخر اقوى منه وهو ان يعتبر الكلام مقلوباً
كما اعتبر اشترت مائة درهم بهذا العبد اتفاقاً مع ان في هذا التوجيه عملاً
بحقيقة الشراء وحقيقة الباء وحاصل السؤال انه لم يتعين السلم انتهى فاذا ذكره
في الكتاب بناء على تسليم كونه سلماً (قوله فلا يجب الاستيعاب في مسح
الرأس) ذهب الشافعي الى ان المفروض فيه اقل ما يطلق عليه المسح ولو شعرة
لاطلاق قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم والمطلق يسقط بادن ما يطلق عليه اسمه

ولذا اشترط وجود المبيع لصحة البيع
لا وجود الثمن فان كان الاصل ان يدخل
الباء في الايمان (فبعث) اي قول
البائع بعث (هذا العبد بكذا) من الخنطة
مثلاً (بيع) والعبد مبيع والكر ثمن
يثبت في الذمة حالاً (و) قوله بعث (كرا)
من الخنطة (بهذا) العبد (سلم) والعبد
رأس المال والكر مسلم فيه (فبراعى
شرايطه) من التأجيل وبيان القدر
والجنس والصفة وقبض رأس المال
في المجلس ونحو ذلك مما يتوقف عليه
السلم ويجب تقديمه عليه (و) يراعى
(لوازمه) المتأخرة عنه كعدم جواز
الاستبدال في الكر قبل القبض (واذا
دخلت) الباء (المحل) هذا تفرغ ثمن
على دخولها الوسائل (لم يجب استيعابه)
اي استيعاب المحل بالفعل (كلا آلة)
اي كالم يجب استيعاب الآلات بالفعل
يعنى لما كان الاصل في الباء ان تدخل
الوسائل والآلات نحو مسحت الخائط
ييدي ولم يشترط الاستيعاب في الآلة
لكونها غير مقصودة بالفعل وانما قصد بها
التوسل الى المقصود بل اشترط استيعاب
المحل لكونه المقصود شبه المحل الذي من
شانه الاستيعاب اذا دخله الباء بالآلة
التي من شأنها عدم الاستيعاب (فلا يجب)
الاستيعاب (في مسح الرأس) كما ذهب
اليه مالك لان الباء دخلت المحل في قوله
تعالى وامسحوا برؤوسكم

ولما ورد على قوله واذا دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباء في التيمم قد دخلت المحل وقد وجب استيعابه اجاب بقوله (واما وجوبه) اي وجوب الاستيعاب (في التيمم ان صح) انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب في الوجه كاللحبة الخفيفة ولان مسح الاكثري يكفي في رواية الحسن قياسا على مسح الخف والرأس (فبالحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام لعمار رضي الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فان الوجه اسم للسلك فلولا الاستيعاب لزم ان يرا دبه البعض (ولانه) اي التيمم (خلف عن المستوعب) وهو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه في الاصل وجب استيعابه في الخلف لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا (ولان) المسح بالصعيد في العضوين قائم مقام الوظائف الاربع وانما نصف للتخفيف ولا شك ان (كل تنصيف يقتضي بقاء الباقي على ما كان) عليه من الوصف كصلاة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد ونحو ذلك (وعلى الاستعلاء) صورة نحو ركب على الفرس او معنى نحو تأمر علينا (و) لان الواجب مستعمل على من عليه كما يقال ركبه دين (تستعمل) على (للو جوب)

قلنا او كان كذا الفعله عليه السلام ولو مرة في العمر لاسقاط الواجب لكنهم يفعلون ما دون الناصبة قطعاً وليس في الشرع واجب لم يفعله الشارع في مدة عمره قصداً ولم يعلم بل ان ما فعله دائماً في ضمن السنة اي الربيع والاستيعاب ولانه لا يمكن المسح على شعرة الابان زيادة عليها وما لا يمكن الواجب الابه فهو واجب فالزيادة واجبة وذهب مالك الى ان المفروض فيه الاستيعاب مستدلاً بان الآية مجملة بينها حديث عبد الله بن زيد انه عليه السلام توضأ ومسح رأسه واستوعب والقياس على آية التيمم نحو قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم قلنا الحديث محمول على الاستيعاب جمعاً بين الدليلين والقياس ليس بشيء اذ لقياس بين الاصل والبدل ولو سلم فالقياس على مسح الخف اولى من القياس على التيمم لجامع الوضوء فلها ذهب اصحابنا الى ان الفرض مقدار الناصبة لقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم لان الباء قد تدخل على الالة نحو مسحت الخائط بيدي فتكون لاستيعاب المحل لالالة وقد تدخل على المحل كما في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم فتكون لاستيعاب الالة للمحل والالة هي اليد وهي غالباً مقدار ربيع الرأس فان قيل يجوز ان تكون الباء زائدة كما روي عن مالك فيكون المعنى وامسحوا برؤوسكم فيفيد الاستيعاب قلنا الغناء الحقيقة مع امكانها لا يجوز وقد امكن ههنا لان حقيقته هو الاصلاق وقد امكن ههنا ولو باعتبار الاستعانة كما ذكرناه بخلاف آية التيمم فان الباء فيها زائدة ثبوت الاستيعاب فيسه بالحديث المشهور فتكون الباء فيها زائدة بالضرورة فان قيل يجوز ان تكون للتبعض كما روي عن الشافعي فيفيد جواز الاقل من الربع اجيب بان جعله للتبعض يفضي الى الترادف والاشترك اما الترادف فبكلية من لانها موضوعة للتبعض واما الاشتراك فلانها موضوعة للاصاق فلو كانت حقيقة في التبعض ايضا لزم الاشتراك وكلاهما غير ثبت في اللغة (قوله) فان الوجه اسم للسلك (هذا هو المشهور وقيل ان الوجه ذكر معرفاً باللام واللام اما للعهد او للحقيقة او للاستغراق او زائدة لاسبيل الى الاخير لانه الغناء ولا الى الثالث لانه غير متصور لان الاستغراق انما يكون في الافراد والخطاب لشخص واحد ولا الى الاول لانه ماثم معهود اصلاً والثاني يفيد المطلوب لان الوجه ما يواجه به الانسان وهو من قصاص الشعر الى اسفل الذقن ومن شحمة الاذن الى شحمة الاذن (قوله ولانه آه) من قبيل الاستدلال بدلالة الكتاب تأمل (قوله وعلى الاستعلاء) وفي المعنى الاستعلاء اما على المجرور وهو الغالب نحو وتعليها وعلى الفلك تحملون او على ما يقرب منه نحو واوجد على النار هدى وقد

يكون الاستعلاء معنويا نحو ولهم على ذنب ونحو فضلنا بعضهم على بعض
والاول حقيق والثاني مجازي وكذا المعنوي ايضا مجازي على طريق التشبيه
كافي الرضى نحو عليه دين كما يقال ركبته دين كانه يحمل ثقل الدين على عنقه
او على ظهره ومنه على قضاء الصلاة وعليه القصاص لان الحقوق كأنها اراكة
عليه وآليه اشار بقوله ولان الواجب مستعمل على من عليه لكن الظاهر ان يقول
ولكون الواجب بدل قوله ولان تأمل (قوله بالوضع الشرعي) ولعله اشارة
الى ما قال فخر الاسلام ان كلمة على وضعت لوقوع الشيء على غيره وارتفاعه
وعلوه فوجه فصار موضوعا لليجاب والالزام في قول الرجل فلان على الف
درهم وقال سراحه ان المعاني الاول اعنى وقوع الشيء على غيره وارتفاعه وعلوه
فوقه معاني لغويات وقوله فصار موضوعا لليجاب والالزام اراد به وضع اهل
اللغة (قوله دين) وانما صار دينان الالزام واليجاب الكامل انما هو في الدين
والاصل في الشيء الكمال الا اذا وصل به قوله وديعة فينبذ لا يصير دينان بل يحمل
على وجوب الحفظ لان على يحتملها لما فيه من وجوب الحفظ فيحمل عليه ترجيحا
للمحتمل على الموجب الاصلى لكون اللفظ محكما حينئذ في الوديعة بذكر لفظها
(قوله صلة) اي زائدة (قوله لا ينافي شرطية مدخولها) فيه اناسلنا انه لا ينافي
الشرطية لكنه يلزم منه عدم انفهام الشرطية من على بل معنى يفهم من سوق
الكلام نفسه والفرض كونها منفهمة من على حيث قال اي في معنى يفهم منه
كون ما بعدها شرطا لما قبلها تأمل (قوله كان الشرط بمنزلة الحقيقة) لكونه
انسب بالزوم والوجوب الذي وضع له على في الشرع (قوله فتحمل على العوض
بالاتفاق) فلو قال بعثك على الف درهم او آجرتك او تكحتك على الف درهم
كان بمعنى بالف درهم لانه لما تعذر حقيقتها لما فيها من القمار والالزام يناسب
الالصاق فان الشيء متى لزم شيئا التصق به استعير للاصاق تصحيح الكلام العاقل
(قوله يجب ثلث الالف) للتوزيع ويكون الطلاق باثنا لكونه طلاقا على مال
كما لو قالت طلقني بالف درهم فطلقها واحدة (قوله ولاشيء عنده) فيكون الطلاق
رجعيا (قوله لان اجزاء الشرط آه) اعلم ان دليل ابي حنيفة موقوف على ثلاث
مقدمات احديها ان العوض يقابل المعوض وما كان كذلك يثبت مع مقابلة مقارنا
والمشروط يعقب الشرط لتوقفه عليه وهذه اتفاقية وثانيها ان اجزاء العوض
تتوزع على اجزاء المعوض بالاتفاق واجزاء الشرط لا تتوزع على اجزاء المشروط
بالاتفاق وثالثها ان الكلام اذا كان له مجازان يحمل على اقرهما اذا عرفت هذا فكل كلمة

(دين) لا وديعة (الا اذا وصل به) اي
بقوله على الف قوله (وديعة) فتحمل
على وجوب الحفظ ترجيحا للمحتمل
على الموجب بكون اللفظ محكما وهو قوله
وديعة (ثم) لان الجزاء لازم للشرط
لزوم الواجب لمن عليه تستعمل
(في الشرط) اي في معنى يفهم منه
كون ما بعدها شرطا لما قبلها (نحو)
قوله تعالى (يا بعثك على ان لا يشركن
بالله شيئا) اي بشرط عدم الاشراك فان
قيل لا يخاف في انها صلة للمبايعة يقال
باليغناء على كذا فكيف تكون للشرط
قلنا كونها صلة للمبايعة لا ينافي شرطية
مدخولها للمبايعة لتوقفها عليه (ثم)
لما بين العوض والمعوض من اللزوم
والوجوب تستعمل (في العوض) ايضا
كالباء لان المشروط لتوقفه على الشرط
يتعقبه تعقب اللازم للملزوم بخلاف
العوض فانه مقارن للمعوض ومقابل
به لا يعتبر بينهما تقدم وتأخر فلم يكن
في معنى اللازم مطلقا فلا جرم كان
الشرط بمنزلة الحقيقة فلم يحمل عند
ابي حنيفة على على معنى الباء الا اذا
تعذر معنى الشرط (كما في المعاوضات
المحضة) اي الخالية عن معنى الاسقاط
كالبيع والاجارة والتكاح فانها لا تحتمل
التعليق بالخطر لثلا يلزم معنى القمار
فتحمل على العوض بالاتفاق تصحيحا
للتصرف بقدر الامكان

على لما كانت موضوعة للزوم والوجوب في الشرع والمعاوضة مقابلة وليس
 بين الطلاق الواقع وبين المال مقابلة لم يكن بينهما معاوضة اما الاولى فلما
 في المقدمة الاولى من ان العوض يقابل العوض واما الثانية فلان بينهما معاوضة
 لان الطلاق يقع اولاً ثم يجب المال وذلك معنى الشرط لما مر في المقدمة الاولى
 من ان المشروط يعقب الشرط ثم حمله على الشرط اولاً لقرينه من الحقيقة العرفية
 لما مر في المقدمة الثالثة وذلك لان الشرط اقرب من الزوم لما بين الشرط والجزاء
 من الزوم بخلاف الاصل الذي هو معنى الباء فانه ليس في معنى الزوم بل غاية
 انه يناسبه الزوم فاذا حمل على الشرط يصير قولها طلقني ثلاثاً طلباً منها لتعليق
 المال بشرط الثلاث اي يكون الثلاث شرطاً للزوم المال عليها فكانها قالت ان
 طلقتنى ثلاثاً فلك الف واذا خالف الشرط بان طلقها واحدة لا يجب عليها
 شيء ويكون الطلاق رجعي لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط لما مر
 في المقدمة الثانية فالشارح رحمه الله اشار بقوله ان ثبوت العوض مع العوض
 من باب المقابلة الى آخره الى المقدمة الاولى والثانية وسكت عن الثالثة اكتفاء
 بما ذكره سابقاً من انها لم تحمل على معنى الباء عنده الا اذا تعذر معنى الشرط
 ثم في قوله فلما تنقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لم تقدم جزء من المشروط
 على الشرط بحث لان حاصل هذه الملازمة انه لو طلقها واحدة في صورة الشرط
 لم تقدم جزء من المشروط وهو الطلقة الواحدة على الشرط الذي هو مجموع
 الالف ولا يخفى عليك ان هذا مبني على ان الشرط هو الالف وعلى انه شرط
 بالنسبة الى كل جزء من اجزاء المشروط وهو الطلاق الثلاث والا فتقدم جزء
 المشروط لا يستلزم تقدم كله من حيث هو كل فلا يلزم فوت المعاوضة وكلا المقدمتين
 ممنوعتان اما الاولى فلان الشرط للزوم الالف هو الطلاق الثلاث لا العكس واما
 الثانية فلان مجموع الالف تمامه شرط لمجموع الطلاق الثلاث لا لكل جزء من
 الثلاث قال في الحاشية ان الطلاق الثلاث شرط للزوم المال فاذا طلقها واحدة
 لم يوجد الشرط فلزم المال موافقاً لما ذكره ثم قال وفيه نظر لان على داخل
 على المال فيكون المال شرطاً للطلاق لا عكسه (قوله هو المسافة) يشير الى
 مذهب البصريين من ان من لا ابتداء الغاية في غير الزمان سواء كان المنجز وربها
 مكاناً نحو سرت من البصرة او غيره نحو هذا الكتاب من زيد الى عمرو ولا يستعمل
 في الزمان وهذا لان لفظ المسافة ظاهر في المكان وقد اجاز الكوفيون استعمالها
 في الزمان ايضاً مستدين بقوله تعالى من اول يومه بقوله تعالى نودي للصلاة من

(واما) اذا لم يتعذر معنى الشرط كما
 (في الطلاق) فانه يقبل الشرط
 ولا يبطل به (فكذا عندهما) اي تحمل
 على العوض فيه ايضاً لان الطلاق على
 المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا
 كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة
 على محتمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة
 الحال (وللشرط عنده) عملاً بالحقيقة
 (ففي) قول المرأة لزوجنها (طلقني ثلاثاً
 على الف فطلقها واحدة يجب ثلاث
 الالف عندهما) لان اجزاء العوض
 تنقسم على اجزاء العوض (ولا شيء
 عنده) لان اجزاء الشرط لا تنقسم على
 اجزاء المشروط وذلك لما عرفت ان
 ثبوت العوض مع العوض من باب
 المقابلة حيث يثبت كل جزء من العوض
 في مقابلة جزء من العوض ويمتنع تقدم
 احدهما على الآخر كالتضاديين وثبوت
 المشروط مع الشرط بطريق المعاوضة
 لتوقف المشروط على الشرط بلا
 عكس فلما تنقسم اجزاء الشرط على
 اجزاء المشروط لم تقدم جزء من
 المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاوضة
 (ومن لا ابتداء الغاية) المراد بالغاية ههنا
 وفي قولهم الى لانتهاء الغاية هو المسافة
 اطلاقاً لاسم الجزء على الكل اذا الغاية
 هي النهاية

يوم الجمعة وقال الرضى مذهب الكوفيين ان لامنع من قولك نمت من اول
 الليل الى آخره وصحت من اول الشهر الى آخره وهو كثير الاستعمال وقال في الفرق
 بين من الابتدائية والتبعية ان من الابتدائية تعرف بان يحسن في مقابقتها
 الى او ما يفيد فأنتها نحو اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى اعوذ به النجى
 فالباء ههنا افادت معنى الانتهاء والتبعية تعرف بان يكون هناك شئ ظاهر
 هو بعض المجرور بمن نحو خذ من اموالهم صدقة او مقدر نحو اخذت من
 الدراهم اى من الدراهم شياً وقال المبرد والزمخشري ان اصل من التبعية
 ابتداء الغاية لان الدراهم في قولك اخذت من الدراهم مبدأ الاخذ (قوله
 وليس لها ابتداء وانتهاء) والالزم ان لا يكون ما فرضناه غاية غاية او تجزى ما لا
 يجزى (قوله لاسم الجزء على الكل) فان قيل ان نهاية الشئ ما ينتهى به
 والشئ انما ينتهى بضده فكيف يكون جزءاً منه حتى يطلق الجزء على الكل قلنا
 لان اسم الشئ انما ينتهى بضده بل ينتهى بجزئه الاخير ولو سلم ذلك لكن لان اسم
 ان ضد الشئ لا يكون جزءاً منه اذ الممتنع انصاف الشئ بالضدين معا في حالة
 واحدة من جهة واحدة واما اجتماعهما في الوجود اجتماع الكل مع الجزء فلا
 قادح فيه الا يرى ان البياض والسواد ضدا للبقية مع ان كلامهما جزء منها واما
 حل قولهم كلمة من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية على القلب اى غاية الابتداء
 وغاية الانتهاء فعلى تقدير تسليم صحته بعيد وقد يجاب ايضا بان الغاية في معناها
 الحقيقي وهى جنس والابتداء والانتهاء فردان له فكان اضافتهما اليه اضافة
 الفرد الى الجنس ولا محذور فيه (قوله اى زائدة) قال في المعنى ان من تأتى
 على خمسة عشر وجها الرابع عشر منها التصبص على العموم وهى الزائدة
 في نحو ما جاءنى من رجل فانه قبل دخولها يحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة ولهذا
 يصح ان يقول بل رجلا ولا يمنع ذلك بعد دخول من الخامس عشر تو كيد العموم
 وهى الزائدة في نحو ما جاءنى من احدا ومن ديار فان احدا وديارا صيغتا عموم
 وشرط في زيادتها في النوعين تقدم نهى او نفي او استفهام بهل او يكون
 مجرورها نكرة او يكون مجرورها فعلا او مفعولا به او مبتدأ والتحقيق
 ان مجرور من الزيادة اذا لم يكن من الاسماء المقصورة على العموم كاحد وديار
 كان من الاستغراق الجنس نحو ما جاءنى من رجل فان اصل من هذه هى
 الابتدائية الا انه لما اريد الاستغراق ابتدئ بالجانب المشاهى وهو الواحد
 وترك الجانب الاخر الذى لا يتناهى كونه غير محدود كانه قبل ما جاءنى

وليس لها ابتداء وانتهاء (وتستعمل
 للتبويض) وعليه المحققون وذهب
 بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها
 للتبويض دفعا للاشتراك ورد باطباق
 ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء
 الغاية ولو قيل انها في العرف الغالب
 الفقهي للتبويض مع رعاية معنى الابتداء
 لم يعد (والبيان) نحو فلان على
 عشرة من فضة (وبمعنى الباء) كما
 في قوله تعالى يحفظونه من امر الله اى
 بامره (و) تستعمل (صلة) اى
 زائدة نحو ما جاءنى من احد بخلاف
 ما جاءنى من رجل لان اللفظ به يكون
 نصا في الاستغراق (وحتى للغاية) اى
 للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها
 سواء كان جزءاً منه او لا والاول (نحو)
 اكلت السمكة (حتى رأسها) الثانى
 نحو (حتى مطلع الفجر)

الجنس من واحد الى ما لا يتناهى اما اذا قلت ما جاءني رجل من غير من فيجتمل
 عدم الاستغراق ويكون المعنى ما جاءني رجل واحد بل جاءني رجلان او اكثر
 وانما سميت من هذه مزيدة مع افادتها الاستغراق لانه لا يتغير اصل المعنى
 باسقاطها لان التكررة في سياق النفي تفيد الاستغراق ومن هذه زيدت للتخصيص
 عليه واما اذا كان مجرورها من الاسماء المقصورة على العموم فتكون من
 حيثئذ للمجرد التأكيد للتخصيص على الاستغراق فان معنى ما جاءني احد
 وما جاءني من احد سواء في التخصيص على العموم اذا عرفت هذا فالظاهر من
 كلام الشارح ان من الاستغراقية كما في ما جاءني من رجل ليست بزائدة كما صرح
 به في حاشية نقل عنه في تفسير قوله لان اللفظ به يكون نصافي الاستغراق اى
 في الصورة الثانية ولهذا لم يحكم به ك ونها زائدة انتهى لكن الحق كونها زائدة
 كما في الصورة الاولى لانهم استدوا على كونها زائدة في نحو ما جاءني من احد
 بدخولها على الفاعل وهذا الدليل جار بعينه في نحو ما جاءني من رجل (قوله
 اما عند الاطلاق) يعنى ان وضعها لمطلق الغاية واما في الاستعمال فللدلالة على
 ان ما بعدها جزء لما قبلها (قوله بلا سقوط معنى الغاية) فان قيل يلزم الجمع بين
 الحقيقة والمجاز قلنا ان المتكلم حيثئذ لا يريد معنى الغاية وان لم يسقط من حيث
 الدلالة والممتنع هو الجمع في الارادة لاني الدلالة (قوله وحتى للغاية) اى
 للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها بخلاف قولهم حتى لانتهاى الغاية فان
 الغاية فيه بمعنى المسافة كما في قولهم الى لانتهاى الغاية من ابتداء الغاية
 اعلم ان حتى على ثلاثة اضرب حرف جر وحرف عطف وحرف استيناف فالاول
 يجي بمعنى الى وبمعنى كى ولا يجزى بمعنى كى الا مصدرا مأولا اى الفعل المنتصب
 بعدها بان المضرة نحو اسلمت حتى ادخل الجنة ولا تقول حتى دخول الجنة
 والتي بمعنى الى تجر ذلك نحو سرت حتى تغيب الشمس والاسم الصريح ايضا نحو
 حتى مطلع الفجر واما العاطفة فهي مثل الجارة في معنى الغاية ولا تكون بمعنى
 كى ويجب ان يكون المجرور فيها موقفا لانها للتحديد والتحديد بالمجهول لا يفيد
 وان يكون ما قبلها من ذى اجزاء الا ان ذلك يجب اظهاره في العاطفة نحو
 قدم الحجاج حتى المشاة ولا يجب في الجارة بل يجوز تقديره ايضا نحو تمت حتى
 الصباح اى تمت البارحة وتفتقر فان بان العاطفة يجب ان ما بعدها يكون جزءا
 لما قبلها وادخلنا في حكمه نحو ضربت القوم حتى زيدا او كثرته بالاختلاط نحو
 ضربت السبادة حتى عبيدهم او كثره لمادل عليه ما قبلها كما في قوله

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

التي الضعيفة كى يخفف رحله * والزا د حتى نعله القاها

عند من قال ان نعله عطف على الضعيفة لان معنى التي الضعيفة التي جميع مامعه
واما الجارة فالأكثر على تجويز كون مابعدا متصلا بأخر اجزاء ما قبلها
نحو نعت البارحة حتى الصباح وصمت رمضان حتى الفطر كما يكون جرأ
منه ايضا نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالجر وعند السير في يجب ان يكون
مابعد ها جزأ لما قبلها كما في العاطفة واما حتى الابتدائية وهي الداخلة على
الجل الاستينافية اسمية او فعلية ففي الاسمية تدخل على مبتدأ مذكور الخبر
او مقدر الخبر الذي يكون من جنس الفعل المقدم على حتى على ما اشار اليه رحمه
الله وفي الفعلية وقد تدخل على المضارع كقراءة نافع حتى تقول الرسول بالرفع
وحتى تسكل بالرفع في قول امرئ القيس

مطوت بهم حتى تسكل غزيمهم * وحتى الجياد ما يقدن بارسان

مطوت اى سرت وتسكل من الكلال والغزى جمع غاز ويقدن من القود وارسان
جمع رسن ففي هذا البيت كلمة حتى في الموضوعين ابتدائية ففي الاول داخلة على
المضارع وفي الثاني على الاسم وانما تدخل عليها الواو لكونها ابتدائية لا عاطفة
والشارح مثله لما دخل حتى على المبتدأ المذكور خبره وجعل الجياد مبتدأ
وما يقدن خبره لانفاقهم فيه بخلاف حتى في حتى تسكل فانهم اختلفوا فيه فبهم
من جعلها جارة على رواية النصب في تسكل باضمار ان ومنهم من جعلها عاطفة على
مطوت على رواية الرفع ومنهم من جعلها ابتدائية على رواية الرفع ايضا ثم لا بد
في حتى الابتدائية ان يكون ما قبلها سببا لما بعدها سواء دخلت على الفعل
او على الاسم لان الاتصال اللفظي لما زال بسبب استيناف الكلام شرط فيها
السببية التي هي موجبة للاتصال المعنوي فان السبب متصل بالسبب معنى
حتى يكون جبرا لما فات من الاتصال اللفظي ففي قول امرئ القيس ان سيره بهم
سبب لكالل غزاتهم وعدم انقياد جيادهم بالارسان هذا والمصنف لما ذكر
دخول حتى على الاسم جارة او عاطفة او ابتدائية اراد ان يذكر دخولها على
الافعال فقال واما اذا دخلت الافعال لكنه لم يذكر حتى الابتدائية الداخلة
على الفعل بل ذكر الجارة والعاطفة الداخلتين عليه وسكت عن ذكر الابتدائية
فانه قال لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان فهذا يستقيم في الجارة
لا الابتدائية وقال ايضا ان الجارة الداخلة على الفعل قد تكون للغاية ان احتمل
الصدر الامتداد والاخر الانتهاء والافتحتم على معنى كى مجازا ان صلح الصدر

(فيجب) اى فاذا لم يسقط معنى الغاية
يجب (كون المعطوف جزأ من المعطوف
عليه افضل) الاجزاء (اواخس)
الاجزاء فلا يجوز جأه في الرجال حتى
هند (و) يجب ايضا (انقضاء الحكم
شأ فشيأ) اى انقضاء مستدرجا بان
ينقضى من الجزء الاول الى الثاني ومنه
الى الثالث ثم وثم حتى ينتهى (الى
المعطوف) الذى هو الافضل واواخس
(لكن) لا يحسب الواقع بل (بالاعتبار)
اى بحسب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز
ان يتعلق الحكم في الواقع بالمعطوف
اولا كما في قولك مات كل ابلى حتى آدم
عليه السلام او في الوسط كما في قولك
مات الناس حتى الانبياء (و) قد تكون
(ابتدائية معها) اى مع رعاية معنى
الغاية (فتدخل على مبتدأ مذكور
الخبر) نحو خرجت النساء حتى هند
خارجة ولهذا جازا دخال حرف
العطف عليها كما في قول امرئ القيس
مطوت بهم حتى تسكل غزيمهم
وحتى الجياد ما يقدن بارسان

(او مقدره) اي مقدر الخبر بقرينه ما قبل حتى كقولهم اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي ما كول هذا اذا دخلت الاسماء (و) اما (اذا دخلت الافعال) صورة وان كانت في الحقيقة داخلة على الاسم لان هذه الافعال منصوبة باضماران (فلا غاية) فانها الاصل والحمل عليه اولي لكن (ان احتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه) اي كونه منتهي للصدر نحو حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهي له (والا) اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء (فبمعنى كي ان صلح الصدر للسببية) للعلل الواقعة بعد حتى فان جزء الشيء ومسيبه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من الغيا فيصح استعارتها لها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كي لا لغاية لانه ان اريد بالاسلام احدائه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد به الثبات عليه قد خول الجنة لا يصلح منتهي له اذ الاسلام يزاد في الجنة ويتقوى فكيف يتصور الانقطاع والانتهاء (والا) اي وان لم يصلح الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى (فالعطف المحض) من غير دلالة على غاية او مجازة ذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود في كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولا حاجة

حتى تصح: فعبدى حر انتهى فعلم منه ان في الجملة على المجازة شرطين كما في الجملة
على الغاية والاولى ذكرهما ايضا (قوله فانه بمعنى كى للغاية) وههنا بحث
يظهر مما ذكره صاحب الذخيرة حيث قال ان كلمة حتى في الاصل للغاية
فيحمل عليها اذا امكن وشرط الامكان ان يكون الغيا ممتدا وان يكون
ما دخلت هي عليه مؤثرا في انتهاء المحلوف عليه فان تعذر حملها على الغاية
تحمل على لام السبب ان امكن وشرط الامكان ان يكون الحلف معقودا على
فعلين احدهما من شخص والاخر من آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله
عادة اذا الجزاء مكافاة الفعل وهو لا يباقي في نفسه فان تعذر ذلك تحمّل على
العطف ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبر فان كلف قبل الغاية بحث
في يمينه ومن حكم لام السبب وجود ما يصلح سببا لوجود السبب ومن حكم
العطف ان يشترط وجودها للبر مطلقا انتهى فعلم من قوله وشرط الامكان ان
يكون الحلف معقودا آه ان كون الفعلين من شخصين شرط في صحة حملها على
لام كى فحينئذ لا يصح تمثيله بنحو اسلمت حتى ادخل الجنة لان كلا من الاسلام
ودخول الجنة فعل شخص واحد ويمكن ان يقال ان ما في الذخيرة مخصوص
بصورة الحلف والمثال المذكور ليس بحلف على ان الاسلام سبب لادخال الله
تعالى اياه الجنة والدخول فرع الادخال ثم لما صلح الاسلام سببا لدخول الجنة
جعل حتى فيه بمعنى كى وان لم نعم انه سبب في الحقيقة لدخوله ولا يكون سببا على
ما هو حكم لام السبب (قوله ولا حاجة في افراد المجاز) كانه قيل لا بد
في المجاز من السماع ولا سماع هنا فاجاب عنه بالنعم ولو سلم ذلك لكنه سمع ذلك عن
محمد وهو من اخذ عنه اللغة (قوله واوله صاحب الكشف) اى اول قول فخر
الاسلام واذا استعير للعطف استعير معنى الغاء بان المراد بالاستعارة لمعنى الغاء
انها استعيرت لمعنى حرف يدل على الترتيب مثل الغاء ثم دون الواو ليكون
مواقتنا لما ذكره محمد في الزيادات فانه استعمل حتى فيها بمعنى الغاء
ومعنى ثم في المسئلة التي ذكرها رحمه الله توضيحه ان هذه المسئلة على وجهين اما
ان وقت باليوم والافان وقت به بان قال ان لم آتك اليوم حتى اتعدى عندك فشرط
البر وجود الفعلين في ذلك اليوم وشرط الحث عدم احدهما فيه حتى اذا اتاه
في اليوم وتعدي عنده في ذلك اليوم متصلا بالاتبان او متراخيا عنه كان بارا
لوجود شرط البر الا اذا قصد الفور والاتصال فحينئذ يشترط وجود الفعلين
بصفة الاتصال وان لم يوقت كان شرط البر وجود الفعلين في العمر متصلا

في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن
الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله
سما واوله صاحب الكشف بان المراد
انها حرف يدل على الترتيب مثل الغاء وثم
ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات انه
لوقال ان لم آتك حتى اتعدى عندك فلو
اتى وتعدي عقب الاتيان من غير تراخ
حصل البر والا فلا ان نوى الفور
والاتصال والا فهى للترتيب سواء كان
مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتعدي
متراخيا حصل البر وانما بحث لولم يحصل
منه التعدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا
في جميع العمر ان اطلق الكلام
وفي الوقت الذي ذكر ان عينه مثل
ان لم آتك اليوم حتى اتعدى وانما لم يحتمل
مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو وعلى
ما ذهب اليه الامام العتبي لان الترتيب
انصب بالغاية وعند تعذر الحقيقة لاخذ
بالمجاز الانصب انصب (واذا وقعت) حتى
(في اليقين فشرط البر في) صورة كونها
لافاضة (الغاية وجودها) اى الغاية اذ لا
انتهاء بدونها (و) شرط البر (في) صورة
(السببية وجود ما يصلح سببا) سواء
ترتب عليه المسبب او لا (و) شرط البر
(في) صورة (العطف وجود الفعلين)
المعطوف والمعطوف عليه ليتحقق
التشريك وتوضحها بفروع فلوقال
عبدى حر ان لم اضربك حتى تصح
حتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد
بمجرد الامتداد وصباح المضروب

يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصياح عتق عبده لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي كذا ان لم آتك حتى تغديني فحتى للسببية لا للغاية لان آخر الكلام وهو التغدية لا يصلح لانتفاء الايتان اليه بل هو داع الى الايتان لان المراد بصلوحه له ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحا لانتفاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وظاهر ان التغدية مع الايتان ليس كذلك فاذا اتى برو الاخت لان الايتان هو السبب للاحسان ولو قال عبدي كذا ان لم آتك حتى اتغد عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية للايتان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء لايتان نفسه واذا كان كذلك حل على العطف المحض فصار كأنه قال ان لم آتك فأتغد عندك حتى اذا اتاه فلم تغد ثم تغدي من بعد غير مترآخ فقد برون لم يتغد اصلا حدث كذا قال فخر الاسلام وورد عليه انه اذا لم يتغد عقب الايتان ثم تغدي بعد ذلك كان مترآخا بالضرورة فلامعنى لقوله غير مترآخ واجيب بان المراد ثم تغدي من بعد ذلك غير مترآخ عن الايتان بان يأتيه وقتا آخر فتغدي عقب الايتان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حل التراخي على التراخي عن الايتان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه

او مترآخيا اذا لم يتوالقور وشرط الخث عدم احدهما في العمر (قوله فشرط البرآء) هذا ما جعله صاحب الذخيرة حكيم حتى في الصور الثلاثة على ما ذكرناه (قوله لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة) كلمة الى متعلقة بالضرب يعني ان شرط البر في هذه الصورة هو الضرب المنتهي الى الغاية المذكورة وقد اتى ذلك فيجث فان قيل ان شرط البر متصور في الزمان الثاني وان اتى في الحال فان عقاد اليمين باق على حاله فلما ذاب الخث في الحال اجيب عنه بان اليمين يقع على الوهلة لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهته في الحال على ما هو العادة فيتعديه وفيه بحث لان هذا حكيم يمين الفور ولا نسلم ان ما نحن فيه يمين الفور ولعل الاولى ان يقال شرط البر وان كان متصورا في الزمان الثاني ولكن تصور الشرط لا يستلزم وجود المشروط وما هو الموجب للخث وهو ترك الضرب قبل الغاية موجود والموجب لا يتخلف عن موجه فان قيل لا نسلم انه علة تامة حتى يكون موجه فلنا المراد بالوجب هو المقضى السالم عن المانع وقد وجد ذلك وما ذكرتم موهوم لا يصلح مانعا لان الاصل عدم ما يحدث (قوله فاذا اتى بر) لوجود شرط البر وهو وجود ما يصلح سببا لعنى ايتان المتكلم (قوله للاحسان) اي تغدية المخاطب فان قيل قد تقدم ان تغدية المخاطب سبب داع الى الايتان فكيف يجعله هنا مسببا عنه قلنا انه سبب الى الايتان من حيث التصور ومسبب عنه من حيث الوجود الخارجى (قوله ان لم آتك حتى اتغد عندك) بخذف الالف في آخر اتغد لانه معطوف على المجزوم فيكون مجزوما وما ايضا (قوله لان هذا الفعل احسان) اي التغدى من غداء الغير عند الاباحة احسان ولذا قالوا ان ترك الاكل عند الاباحة اساءة باعثة على العداوة وهذا دليل عدم كونها غاية في المثال المذكور وقوله ولا يصلح اتيانه آه دليل عدم كونها للسببية والمجازاة (قوله وورد عليه آه) واجاب عنه صاحب الكشف بان ظنى ان المسئلة كانت موضوعة في كلام فخر الاسلام في اليوم كما كانت موضوعة كذلك في اصول شمس الأئمة ونسخ الزيادة فسقط لفظ اليوم والمعنى فلم يتغدى اي على الفور ثم تغدى من بعد ان لم يتغد على الفور غير مترآخ اي عن اليوم فقد برون وان لم يتغد في اليوم اصلا حدث وانما يريد عليه ذلك الاشكال ان لو جرى كلامه على اطلاقه وليس كذلك بل مقيد باليوم ولكنه سقط من قلم الكاتب ولم يلتفت له الشارح لبعده والاسقط الامن من الكتب لا يمكن هذا الاحتمال واجاب عنه في بعض الحواشى بان قال ثم تغدى من بعد غير مترآخ

اى قبل الافتراق عن ذلك المجلس ورده في الكشف بان صحته غير معلومة
 (قوله وجواز التأخير بعذر) فعلى هذا يلزم تخصيص المسئلة بصورة العذر
 ولم ار من قيده بذلك (قوله كما في الغاء) فان الغاء تفيد التعقيب لكنه في كل
 شئ بحسبه الا ترى انه يقال تزوج فلان فولده اذا لم يكن بينهما الامدة الحمل وان
 كانت مدة متطاولة ودخلت البصرة فبعد اذا لم يعم في البصرة ولا بين البلدين
 فهذه المدة متطاولة لا تنافي التعقيب على ما في المعنى فتأخير التغدى بعذر فيما
 نحن فيه لا ينافي التعقيب المدلول عليه بانفاء بعد ان تغدى عقب زوال العذر
 ومن هنا سقط ما قيل في كلام فخر الاسلام انه اذا اتاه فلم يتغدى ثم تغدى من بعد
 لم يوجد شرط البر وهو التغدى عقب الايمان على ما هو معنى الغاء فكيف يصح
 فقد بر (قوله وقد مر معناه) اى معنى انتهاء الغاية يريد ان الغاية بمعنى المسافة
 كما تقدم تأمل (قوله فيحمل الى عليه آه) اعلم ان الى تستعمل لا انتهاء غايته
 الزمان والمكان بلا خلاف فاذا دخلت في الازمنة قد تكون للتوقيت وقد تكون
 للتأجيل والتأخير ومعنى التوقيت ان يكون الشئ ثابتا في الحال وينتهي بالوقت
 المذكور ولو لا الغاية لكان ثابتا فيما وراءها كقولك والله لا اكلم فلانا الى
 شهر كان ذكر الشهر توقيت اليمين ولو لا ذلك كانت مؤبده ونحو آجرت هذه الدار الى
 شهر ونحوهما وشرطه ان يكون صدر الكلام قابلا للتوقيت كما في المثال المذكور
 فان كلام من عدم التكلم والايجاز قابلا للتوقيت فعلى هذا يكون الى في نحو بعث
 الى شهر لتوقيت التأجيل المقدر في الكلام لا لتأخير البيع المذكور والافسد
 الكلام لعدم قابلية المذكور التوقيت بخلاف انت طالق الى شهر فانه لا يمكن
 حملها على التوقيت على ما سياتى فيحمل على التأخير ومعنى التأجيل ان لا يكون
 الشئ ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ولو لاها
 لكان ثابتا في الحال ايضا كما في قوله انت طالق الى شهر بدون النية الى شئ من
 التجيز والتأخير توضيحه انه ان نوى التجيز طلقت في الحال ويلغو آخر كلامه لانه
 نوى حقيقة كلامه لانه اراد ان يقع الطلاق في الحال وينتهي بمضى الشهر
 والطلاق لا يقبل التوقيت لانه مما يمتد فيقع في الحال ويلغو التوقيت وان نوى
 التأخير يتأخر الوقوع الى مضى الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذا الطلاق بحتمل
 الاضافة كقوله انت طالق غدا والى يستعمل في التأخير فصار تقدير كلامه انت
 طالق مؤخرا الى شهر فان قيل فعلى هذا يكون لتوقيت التأخير لا لتأخير
 الطلاق قلنا ليس الكلام في توقيت التأخير المقدر بل في صدر الكلام او فيما دل

ورد بانه كلام لا يثبت له فقيل محمله التسمية
 على عدم وجوب الوصل الحسى وجواز
 التأخير بعذر لا بعد تراخيها عما في الغاء
 فانه لما كان بمعناه كان حكمه حكمه
 (والى لا انتهاء الغاية) وقد مر معناه
 (فيحمل) الى (عليه) اى على انتهاء
 الغاية (ان احتمله الصدر) اى احتمال
 صدر الكلام الا انتهاء الى الغاية
 (كاجلت) مالى عليك (الى شهر) فان
 التأجيل محتمل الا انتهاء الى شهر (والا) اى
 وان لم يحتمل الصدر انتهاء اليها
 (تعلق) الى (بمخذوف) دل الكلام
 عليه (ان امكن) تعلقه بذلك المحذوف
 (كبعث الى شهر) فان صدر الكلام
 وهو البيع لما لم يحتمل انتهاء الى الغاية
 وقد امكن تعلق قوله الى شهر بمخذوف
 دل الكلام عليه صار بمعنى بعث
 مؤجلا الثمن الى شهر (والا) اى وان
 لم يمكن تعلقه بالمخذوف (بمحتمل) الى
 (على تأخيره) اى تأخير صدر الكلام
 (ان احتمل) اى الصدر التأخير (كانت
 طالق الى شهر) ولا ينسوى التجيز
 والتأخير فان نوى احدهما فذاك
 والايقع بعدمضى شهر صرفا للاجل
 الى الايقاع احترازا عن الانغاء وقال
 زفر يقع في الحال لان التأجيل والتوقيت
 صفة لموجود فلا بد من الوجود
 في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق
 لا يقبله

عليه صدر الكلام والتأخير المقدر ليس كذلك وان لم يكن له نية فقال زفر وقوع
الطلاق في الحال كما في الصورة الاولى مستدلابان الى التأجيل اول التوقيت وكل
منهما صفة لموجود فلا بد من وجود الموصوف للحال ثم بلغوا الوصف لان
الطلاق لا يقبله فصار كالوفاة بعده بالف الى شهر ثبت الالف للحال ويتأجل
بعد الثبوت وعندنا يتأخر الابقاع والوقوع الى مضي الشهر لان كما بدخل
في الشيء لتوقيته بدخل لتأجيله ايضا فيصير كالمعلق به الطلاق بعد وقوعه
لا يقبل التأجيل واما ايقاعه فيقبله فانصرف التأجيل الى ايقاعه لالى وقوعه
كيلا يكون ابطلا له كما ابطله زفر في آخر الوقوع في ضمن الابقاع ايضا والحاصل
ان زفر ابطل الى واعمل العلة منجزا واصحابنا عملوا كلا منهما وهو اولى من
الابطال كما ان النصاب علة لوجوب الزكاة ولما اجل بحول تأجل الوجوب
لا الزكاة الواجبة لانها بعد الوجوب لا تقبل الاجل والوجوب يقبله كوقوع
الطلاق واقاعه فعمل الاجل عمله فيما يقبله بخلاف البيع بالف الى شهر لان
الالف مما يتأجل قبضه فانصرف اليه ولم ينصرف الى الوجوب والجواب عن
قول زفر فلا بد من وجود الموصوف انه ان اراد ان الصفة الحقيقية لا بد من
وجود موصوفها فسلم لكن الصفة فيما نحن فيه اعتبارية لاحقيقية وان اراد
ان مطلق الصفة يقتضي وجود موصوفها فممنوع وعن قوله ثم بلغوا الوصف
ان اراد ان الوصف بلغو بعد وجوده فباطل وان اراد انه بلغوا ابتداء فلا وجه
له اذ لا يقال للمعدوم حال عدمه ثم بلغوا بدون اعتبار الوجود (قوله ثم ان
تناولها) اعلم ان في الـ خمسة مذاهب الاول انها لا تفيد الا انتهاء غاية الزمان
او المكان من غير دلالة على دخول ما بعدها في حكم ما قبلها او عدم دخوله
والمرجع في الدخول وعدمه الى القرينة ففي نحو سرت من البصرة الى الكوفة
تدل على نهايته الى الكوفة مجردا عن الدلالة على دخول الكوفة في السير
فيجوز ان يقع السير على اول حد الكوفة فلا تدخل في السير ويجوز ان يتوغل
السير في الكوفة كما انها حينئذ تدخل الكوفة في السير لكن يمتنع مجاوزة
السير من الكوفة لانها غاية للسير فلا يتجاوزها وكذا الحال في الدخول على الزمان
مثل الشهر والثاني دخول ما بعدها في حكم ما قبلها حقيقة لا مجازا والثالث
عكسه كما في المرافق فان دخولها في حكم المغيا يكون مجازا والرابع الاشتراك بين
الدخول وعدم الدخول حقيقة والخامس التفصيل اعني ان كان ما بعده مان
جنس ما قبلها يدخل والا فلا يدخل والمختار هو المذهب الاول وما ذكره

(ثم ان تناولها) اي صدر الكلام
الغاية (تدخل) اي الغاية (في المغيا)
سواء (قامت) الغاية (بنفسها)
اي كانت غاية بحسب الوجود قبل
التكلم (كرأس السمكة) فانه غاية
وطرف لها في نفس الامر (اولا)
اي لم تقم بنفسها بل كانت غاية بحسب
التكلم دون الوجود

المصنف مناسب للخامس لان قولهم ان الغاية ان كانت من جنس الغيا تدخل
معناه ان لفظ الغيا ان كان متناولا للغاية تدخل هي فيه والالم تدخل وانما
اختار هذا المذهب لان الاخذ بهذا المذهب عمل بنتيجة المذاهب الثلاثة ماعدا
الاول لان تعارض الثاني مع الثالث يوجب الشك وكذا الاشتراك في الرابع
يوجب الشك فان كان الصدر يتناول الغاية لا يثبت خروجها عن حكم الغيا
بالشك لثبوت الدخول يقينا وان لم يتناولها لم يثبت دخولها فيه بالشك لثبوت
الخروج يقينا كذا في التوضيح اقول ان ماعدوه مذهب خامس هو المذهب الاول
بعينه على ما يشعر به قوله الى لانه الغاية فيحمل عليه ما يمكن ثم قال ان
تناولها تدخل اي ثم كون الى لانه الغاية بحسب الوضع ان تناولها تدخل
والا فلا فصار كل من الدخول والخروج خارجا عن معناه الموضوع له مدولا
عليه يتناول الصدر وعدم تناوله وهذا هو المذهب الاول بعينه والفرق بينهما بان
الدليل على الدخول والخروج في المذهب الاول اعم من التناول وعدمه
وفي الخامس يختص بالتناول وعدمه ليس بشيء (قوله كالمرافق) لما كان
المختار عند الاكثرين وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى
اختلفوا في طريق وجوبها فذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع ورد بان اليد تطلق
الى المنكب ولما توجه الخطاب بغسلها وجب غسلها بتامها الى وقت البيان
وجعل الى بمعنى مع لا يدل على اسقاط البعض لانه من قبيل التخصيص على
بعض متعلق الحكم باسم وذلك لا يخرج ماعداه فلا يصلح بيانها ولو اخرج كان
لمفهوم اللقب وذلك ليس بحجة عندنا وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول
وعدمه فجعل داخل في الوجوب احتياطا وان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك
عظمي الذراع والعضد وهذا يرجع الى الاحتياط ايضا ولانه صار مجعلا وقد ادار
النبي عليه السلام على مرافقه فصار بياناه فعلا وبعضهم الى انه غاية
للاسقاط وذلك على وجهين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية
كاليد فانه اسم للمجموع الى الابطح كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لالمد الحكم
اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا باغسلوا وغاية له لاجل
اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه
قيل اغسلوا ايديكم مسقطين من جانب الابطح الى المرافق فخرج عن
الاسقاط فتبقى داخله تحت الغسل ولا يخفى ان الوجه هو الوجه الاول وهو
الظاهر من كلام المصنف ايضا لكنه فصل وقال ان الصدر ان تناول الغاية

(كالمرافق) في قوله تعالى وايديكم الى
المرافق فان اليد تتناول الابطح كما فهم
الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
في التيمم وقد جعلت المرافق غاية لها
في التكلم (فتفيد) الى اذا كان ما قبلها
متناولا للغاية (اسقاط ما وراءها)
اي وراء الغاية (ان كان) وراءها
(شيء) كالمرافق بخلاف الرأس اذ ليس
وراءه شيء (لان) الغاية قبل التكلم
تدخل في الغيا حينئذ قطعاً فاذا دخلها
الى جاء الشك في خروجها عنه
ولاشك ان (الخروج) الذي هو ضد
الدخول القطعي (لا يثبت بالشك والا)
اي وان لم يتناول الصدر الغاية
(فلا تدخل) الغاية تحت الغيا سواء
(قامت) الغاية (بنفسها) كحائط
البيتان) فان البيتان لا يتناول الحائط
وهو غاية للبيتان بحسب الوجود قبل
التكلم (اولا كالليل) في قوله تعالى ثم اتوا
الصيام الى الليل فان الصيام لا يتناول
الليل اذ مطلقه ينصرف الى الامسالك
ساعة بدليل مسألة الحلف وقد جعل
الليل غاية له في التكلم (فتفيد) الى
اذ لم يكن ما قبلها متناولا للغاية (مد
الحكم) الى الغاية لا دخولها في الغيا
(لان) الغاية قبل التكلم لم تدخل
في الغيا حينئذ قطعاً فاذا دخلها الى جاء
الشك في دخولها فيه ولاشك ان
(الدخول) الذي هو ضد الخروج

باب القياس ولم يدخل في المغيا وكذا القاعدة الثانية تنقض بقوله تعالى الى المسجد الاقصى فان مطلق الاسراء لا يتناول وقد دخل في المغيا قلنا عن الاول ان ما ذكرتموه معدول به عن الاولى بقرينة التحسر في ذكر الغاية او الافتخار بذكر المغيا لان مقام الافتخار يقتضى عده من المغيا لوقري وعن الثاني ان دخوله في المغيا ثبت بالا حاد يث لا بموجب الى فلان تنقض وللقاضى الامام ابى زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر المقيد مع القيد جملة واحدة لا لايجاب لالايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد واجيب بان ما ذكره تحقيق لما وضع له مجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معاني مفرد به لانه اعتبار كل منهما منفردا (وفي للظرف) بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا زمانيا او مكانيا فان ما نى للمعاني والمكاني لها وللذوات حقيقيين نحو صمت في يوم الاثنين وزيد او جلوسه في الدار او مجازيين نحو طاب الحال في دولة فلان اذ لم يقدر بمضاف ونظرت في الكتاب او زيد في نعمة وحقيقته كانت الظرفية

تدخل في حكم الصدر سواء كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم كراس السمكة او بحسب التكلم كالمراقق وعلى التقديرين تفيد الى اسقاط ما وراءها لا مطلقا بل ان كان وراءها شئ كالمراقق ثم علل الدخول بانه قطعي لان الفرض ان الصدر يتناولها والخروج مشكوك فيه فلا يثبت بالشك وعلل الخروج في صورة عدم تناول الصدر بان الخروج قطعي على الفرض والدخول مشكوك فيه فلا يثبت بالشك (قوله عن الاولى) اى القاعدة الاولى وهى ان الغاية تدخل في المغيا ان تناولها الصدر توضيحه ان تناول الصدر انما يقتضى دخول الغاية في حكم المغيا اذ لم يكن دليل اقوى منه يقتضى خروجها واما اذا وجد ذلك فلا تدخل كما في المثال المذكور فانه لا يخلو من ان يكون في مقام التحسر بعدم قراءته باب القياس او في مقام الافتخار بقراءته وكل منهما دليل اقوى من تناول في الاولى يكون خارجا وفي الثانية يكون داخلا وظهر منه ان الاولى ان يقول او الافتخار بذكر الغاية لان محل كل من التحسر والافتخار هو الغاية بقراءته وعدم قراءته لاذكر المغيا هذا ولما ذكره المصنف وجه ايضا كما علم من تعليقه تأمل (قوله لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد) اى لا يعتبر المطلق على اطلاقه ثم يخرج عنه بعض متاويلاته بالمقيد بل يعتبر مجموع القيد والمقيد بنص واحد لايجاب الحكم فقط لالايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا بد في ثبوتهما من النصين والنص مع الغاية نص واحد فلا يثبت به الحكمان المتضادان (قوله بان ما ذكر) اعنى ان الى لا يدخل المراقق في الحكم واسقاط ما وراءها في صورة تناول (قوله مجموع القيد والمقيد) والمراد بالمقيد قوله الى المراقق والمقيد قوله فاغسلوا ايديكم هذا واجيب عنه بوجهين آخرين ايضا احدهما ان مراد القوم انه لو لم يذكر الى المراقق لافاد الكلام ايجاب غسل المجموع ومع ذكره فادا ايجاب غسل بعضه وهو من الكف الى المراقق فكانه اسقط ما اوجب في الكلام ايجاب واسقاط بهذا الاعتبار لان فيه ايجابا واسقاطا حقيقة كما ذكره القاضى الامام والثاني ان المراد بقولهم ان الغاية ههنا الاسقاط ليس انها الاسقاط عن الحكم بعد انسحابه عليه حتى يلزم ان لا يثبت بنص واحد بل المراد بالاسقاط ان ينسحب على الغاية حكم الصدر وذلك معنى توقف اول الكلام على آخره اذا كان فيه ما يغير اوله من الاستثناء والغاية حتى يثبت بالكلام حكم واحد وهو الحاصل من جميع الكلام مع المغير (قوله وضعا نوعيا) اشارة الى ما سبق من ان وضع المركبات نوعى لا شخصى (قوله اذ لم يقدر مضاف) اى في زمان دولة فلان ولا يخفى عليك ان

كالقدر المختص بالظروف في الامثلة المذكورة او اعتبارية كالقدر الاشمل

الاولى ترك هذا القيد بعد تصريح كون طاب الحال في دولة فلان مجازا لان لكل مجاز حقيقة البتة ولا حاجة الى تقييده بتعد برحقيقة على ان القيد المذكور يخص المثل المذكور بصورة مجاز الحذف وقد امكن فيه المجاز بوجه آخر ايضا اعني جعل لفظ دولة مجازا عن الزمان (قوله كالقدر المختص بالظروف) يشير الى ان المكان عبارة عما يمنع المكين من النزول وهو مذهب الظاهرية ومذهب اهل التحقيق انه عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى (قوله اي في عدم اقتضاء الاستيعاب) اقول هذا زيادة غير مرصية والاولى تركه كما في سائر الكتب لانه يلزمه ان يصدق في قوله نويت آخر الوقت حين قال انت طالق في غد مع انه لا يصدق فيه قضاء عندهما (قوله يصدق قضاء) اي عند ابي حنيفة خلافا لهما فانه لا يصدق قضاء عندهما لعدم الفرق بين اثبات في وحذفه عندهما فكما لا يصدق عند حذفها لانه حينئذ لما شابه المفعول به اقتضى استيعابه فيقع الطلاق في كله ويتعين الجزء الاول فاذا نوى آخره فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق القاضي لكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه (قوله مثلا) يشير الى ان اضافة النكاح والعساق والبيع الى المكان مثل الطلاق حتى لو قال زوجتك بنتي في الكوفة وقال تزوجت وقع النكاح في الحال ويكون في الكوفة لغوا (قوله لا يفيد) اي لا يفيد الطلاق في ذلك المكان ولا يفيد ذلك القيد فائدة ويحتمل ان يكون من التقييد باللقاف اي لا يخص ذلك القيد الطلاق بذلك المكان وهو الظاهر مما ذكره صاحب الكشف حيث قال اذا اضيف قوله انت طالق الى المكان فقيل انت طالق في الكوفة مثلا طلقت في الحال حينما كانت لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق اذا ظرفية بمعنى الوصف وما كان وصفا لشيء لا يد وان يكون مخصصا والمكان لا يصلح مخصصا للطلاق بمكان لانه اذا وقع في مكان كان واقعا في جميع الامكنة واتصفت به في جميعها واذا لم يصلح مخصصا له لا يمكن ان يجعل بمعنى الشرط فلا يكون تعليقا بل تنجيها انتهى (قوله ولانه موجود) اي ولان المكان موجود بجميع اجزائه والتعليق لا يتصور الا في امر غير موجود عند التعليق فلا يتصور التعليق بشيء من اجزاء المكان فيكون تنجيها بخلاف الزمان لان اجزائه توجد شيئا فشيئا فيصح التعليق بجزء من اجزائه الالية الاستقبالية (قوله لا يتقد بر فعل) اما بطريق حذف المضاف فيكون مجازا في الحذف او بطريق اطلاق المحل على الحال فيكون مجازا مرسلا وكذا

تخو زيد في البلد والصلاة في يوم الجمعة فالاقسام اثنا عشر (وسويا) اي الامامان (بين اثباتها وحذفها) اي في عدم اقتضاء الاستيعاب لان المختصر من الشيء في حكم ذلك الشيء فلما لم يشترط الاستيعاب مع وجوده لم يشترط بدونه ايضا (في ظروف الزمان) قيد به لان الخلاف انما هو فيها (وفرق) الامام ابو حنيفة بين اثباتها وحذفها (بصححة الية الآخر) من الوقت (في) صورة (الاثبات) اي اثبات في فتحو صحت هذه السنة يقتضي استيعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به لا تنصا به بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الابدليل بخلاف صحت في السنة فانه يصدق بصوم يوم بل ساعة لان الظرف قد يكون اوسع فلونوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينوشيا كان الجزء الاول اولى لسبعة مع عدم المزاحم فان قيل ما نقل عنها مخالف لما روى ابراهيم عن محمد انه اذا قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء في الاستيعاب وكذا غدا او في غد قلنا كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لانه في الاستيعاب يعارض فان التفويض لما كان مما يمتد في نفسه ويستوجب التروي والتفكير

من القروض اليها

اقتضى مدة مديدة فاذا تسلسل بمدة
 محدودة لا ترجع لبعض اجزائها على
 بعض بالنظر الى التفويض اقتضى
 استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة
 في او لا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك
 كما لا يخفى (وتفيد) في اذا دخلت
 (في المكان التنجيز) يعني ان اضافة
 الطلاق مثلا الى المكان لا يفيد بل يقع
 في الحال لان نسبه الى الامكنة سواء
 ولانه موجود فالعلاقة به تنجيز بخلاف
 الزمان فاذا قيل انت طالق في الدار
 تطلق حالا (الابتداء وفعل كالدخول)
 حتى يكون معناه انت طالق في دخولك
 الدار بمعنى وقت دخولك على وضع
 المصدر موضع الزمان فانه شائع (فيصير)
 الفعل الذي بمعنى الوقت (شرطا)
 حقيقة لان كلا منهما ليس بمؤثر وتعلق
 الطلاق مثابه (وقيل) لا يصير شرطا
 حقيقة بل يصير (كالشرط وهو) اي
 كونه كالشرط هو (الاصح) اذ
 المشروط يجب ان يكون معاقبا للشرط
 لامقارناله كاسبق (اذ لامعاقبة) بين
 الظرف والمظروف لان من قضية
 الظرف الاحتواء على المظروف بجوانبه
 ولذا يتقيد به فلا يكون بينهما المقارنة
 وهو يناق الشرطية (و) اذا لا تطلق
 اجنبية قيل لها انت طالق في نكاحك
 فتزوجت) كما لو قال مع نكاحك ولو كان
 مستعارا للشرط طلقت كما تطلق
 في ان تزوجتك (ولذا) اي ولكون
 الفعل الذي بمعنى الوقت بمنزلة الشرط
 في عدم الوقوع قبله (لا تطلق بان
 طالق في مشيئة الله)

الحال في ارادة الوقت بالدخول (قوله فانه شائع) اي وضع المصدر موضع الزمان
 شائع فيراد بالدخول وقته ووقت الدخول غير موجود فيصح التعليق به فيصير
 الفعل الذي بمعنى الوقت شرطا حقيقة عند بعض اي مستعارا للمعنى الشرط
 فيصير شرطا حقيقيا لمناسبة بينهما من حيث ان كلا منهما غير مؤثر فعلى
 هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول اي عقيبته على ما هو رسم الشرط
 كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وكالشرط عند بعض وهو الصحيح
 لوجهين احدهما ان المشروط يجب ان يكون معاقبا للشرط لتوقفه عليه لامقارناله
 ولامعاقبة بين الظرف والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء على المظروف
 بجوانبه والتفويض بمظروفه فلا يكون بينهما المقارنة والمقارنة تناق الشرطية
 فلا يكون شرطا حقيقة والثاني انه لو قال اجنبية انت طالق في نكاحك
 فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان مستعارا للشرط وجعل شرطا
 حقيقة لطلقت تلك الاجنبية كما طلقت في ان تزوجتك فلم انه ليس بشرط حقيقة
 فاذا لم يكن شرطا حقيقة بل كالشرط وقع مع الدخول لامتأخر اعنه كافي صورة
 الشرط حقيقة (قوله اي ولكون الفعل الذي) شروعا في تفرع مسائل
 الزيادات على القول الاصح (قوله لان التعليق بها متعارف) اختلفوا في ان تقيد
 الطلاق بمشيئة الله تعالى نحو انت طالق ان شاء الله او في مشيئة الله هل هو تعليق
 او ابطال فقال ابو حنيفة ومحمد ابطال للصدر بمنزلة الاستثناء واعدام لحكمه
 من الاصل وقال ابو يوسف تعليق بالشرط لان المشيئة مما يصح وصفه تعالى
 بوجوده وعدمه يقال شاء الله ولم يشأ الا ان الشرط مما لا يوقف عليه فلا يقع به
 شيء من المعلق كما لو علقه بمشيئة غائب عن البصر من الجن والملائكة ولهذا
 يشترط الاتصال كسائر الشروط فاشار بقوله لان التعليق بها متعارف الى مذهب
 ابي يوسف وبقوله مما يصح وصفه تعالى بوجوده وعدمه الى وجه كونه تعليقا
 وبقوله فلم يعلم قطعا الى عدم وقوع المعلق لكن الاولى ولم يعلم بالواو وبقوله
 كما في العباد قيد للنفي وهو ظاهر وكذا فيما اذا علقه بمشيئة فلان بان قال انت
 طالق ان شاء فلان فانه حينئذ تمليك لفلان ويقتصر على المجلس وهو ايضا
 تعليق بما لا يوقف عليه ولهما ان التعليق بالشرط وان كان اعداما للحال لكن له
 عرضية الوجود عند وجود الشرط وهذا اعدام للحكم اصلا اذا لا طريق
 للوصول الى معرفة مشيئة الله تعالى فكان ابطالا فابو يوسف اعتبر الصيغة وهما
 اعتبر المعنى ونمرة الخلاف في مواضع منها انه اذا قدم الشرط ولم يأت بالفاء مثل ان شاء

الله انت طالق فعندهما لا يقع اذ لافرق بين التقديم والتأخير فيما كان ابطالا
ويقع عند ابى يوسف لعدم الفاء فلا يصح تعليقا بل يكون تجعرا او منها
اذا جمع بين يمينين بان قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدى حران كنت زيدا
ان شاء الله ينصرف الى الجملة الاخيرة للترب عند ابى يوسف كسائر الشرط
وعندهما الى الكل لعدم الاولوية لانه ابطال ولو اتصل باليقاعين نحو انت طالق
وعبدى حران شاء الله ينصرف اليهما جميعا بالاتفاق اما عندهما فلما ذكرناه واما عند
ابى يوسف فلانه كالشرط عنده والشرط اذا دخل على ايقاعين ينصرف اليهما
جميعا ومنها انه يمين عنده لا عندهما وهذا الخلاف جار بعينه في قوله انت طالق
بمشيئة الله او بارادته او بمحبته او برضاه ولا يقع بهاشيء ايضا لانه ابطال او تعليق
بما لا يوقف عليه وكذا قوله انت طالق ان لم يشاء الله اما ابطال او تعليق وعلى
التقديرين لا يقع الطلاق اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان لزوم الحكم
على تقدير وجود المعلق عليه انما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق ههنا على
تقدير عدم مشيئة الله تعالى محال واختار في شرح الطحاوى انه ابطال وكذا
في النوازل حيث قال فيه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشاء الله
فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع
الثنتين معلق بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل
مضي اليوم يقع ثنتان لو وقع المعلق عليه اعنى عدم مشيئة الله تعالى الواحدة
اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق
واحدة ان شاء الله تعالى وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله فلا يقع شيء اما الواحدة
فلا استثنا واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشاء الله كلام باطل
اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثبت مشيئة الله تعالى لان وجود
الاشياء كلها بمشيئة الله تعالى انتهى ويوافق ما ذكره في المتن انه لو قال انت طالق
ان لم يشاء الله طلاقك لا تطلق ابد ابهذا اليمين فان قيل قد ذكر في المتن بعد هذه
المسئلة انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشاء الله في اليوم فانت
طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولو لم يقيد باليوم في اليمين فهو الى
الموت حتى لو لم يطلقها طلقت ثلاثا قبيل الموت بلا فصل انتهى ولا يخفى عليك ان
هذه المسئلة مخالفة لما في النوازل وما يوافق وعلى كلام النوازل وما يوافق يدل
في صورة عدم التقييد باليوم على عدم وقوع المعلق بالشرط الثاني اصلا وابدأ
وكلام المتن يدل على عدم وقوعه الى قبيل الموت اجيب بان هذا ليس مخالفة بل

لان عليه يحيط بجميع الاشياء فكان التعاية به تحققا وتجعرا فيقع الطلاق في الحال

لان التعليق بهما تعارف وهى مما يصح
وصفه تعالى بوجوده وعدمه فلم يعلم
وقوعه قطعا كما في العباد (وتطلق بنى)
اي بقوله انت طالق في (علم الله)
اما لان المشهور استعماله في المعلوم
فانت طالق في معلوم الله تجعرا لان
معلومه واقع اولان اتصافه تعالى بصدده
محال فيكون تجعرا كما سأتى (وفي
القدرة روايتان) يعنى اذا قال انت طالق
في قدرة الله ففيه روايتان الاولى انه يقع
كما في العلم ذكرها في الكافي والثانية انه
لا يقع كما في المشيئة قال صاحب الهداية
في شرح الزيادات اذا قال انت طالق
في مشيئة الله او في ارادته او في رضاه
او بمحبته او في امره او في اذنه او في حكمه
او في قدرته لا يقع الطلاق اصلا الا في
علم الله فانه يقع الطلاق فيه في الحال
فان كلمة في للظرفية حقيقة الا اذا تعذر
حملها على الظرفية بان صحبت الافعال
فتحمل على التعليق لمناسبة بينهما
من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما
يصح حملها على التعليق اذا كان
الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبصدده
ليصير في معنى الشرط فيكون تعليقا
والمشيئة والارادة والرضاء والمحبته مما
يصح وصف الله تعالى به وبصدده
فانه يصح ان يقال شاء الله تعالى
ولم يشأ كذا فكان اضافة الطلاق
اليها تعليقا والتعليق بها بحقيقة الشرط
ابطال لا يجاب فكذا هذا اما العلم
فلا يصح وصف الله تعالى بصدده

من باب اختلاف الجواب لاختلاف وضع المسئلة في مسئلة المشتق علفت
 الثلاث بعدم مشيئة الله تعالى التصلبتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت
 اذ لو شاء الله التصلبتين لا وقعهما الزوج وفي مسئلة التوازل علفت التصلبتان
 بعدم مشيئته اياهما فلا تفعان ابدا (قوله وتطلق) اى فى الحال لعدم
 صحة كونه تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله (قوله فانت طالق
 فى معلوم الله تجيز) اى هذا المعنى ثابت فى جملة معلوماته قيل والتحقيق انه
 لاحاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت فى علم الله بمعنى ان علمه
 محيط بذلك وانما اختار المشهور لان علمه تعالى محيط بما يقع فى المستقبل
 فلا يستلزم وقوعه للحال (قوله لان معلومه واقع) اى فى الحال كما هو المتبادر من
 صيغة المفعول (قوله لمناسبة بينهما) اى بين الظرفية والتعلق فان من قضية
 التعلق الاتصال ومن قضية الظرفية المقارنة والاتصال يستلزم المقارنة وكونه
 اعم منها كما فى اتصال المشروط بالشرط لا يضر (قوله فانه يصح ان يقال شاء الله
 ولم يشأ) وكذا يصح ان يقال اراد الله ولم يرد ورضى الله ولم يرض واحب الله
 ولم يحب (قوله والتعلق بها بحقيقة الشرط) بان يقال انت طالق ان شاء الله
 او ان اراد الله (قوله ابطال) اى على قولهما واما على قول ابى يوسف فهو
 تعليق لكن الطلاق غير واقع (قوله لا يوصف البارى بضدها) والايانم تجز
 (قوله يوصف به وبضده) يقال يقدر الله ولم يقدر (قوله ومن اسماء الظروف)
 لما كان بعض الظروف لازم الاضافة لا يفيد معناه الا بانضمام الغير جعله من جنس
 حروف المعانى والحقه بها وذكره عقيبها لانه يعمل الجر كالحروف ولكونها مبنية
 مثلها وقد م معنى مع لاطلاق حكمه بالكناية وعدمها وفى الطلاق فى الموصو
 وغيرها (قوله مع للمقارنة) اى موضوعه لها واللام صلة الوضع وقد يستعمل
 مجازا بمعنى بعد كما قال الله تعالى فان مع العسر يسرا وكذا اللام فى قوله وقيل
 للتقديم (قوله لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها) لانه فى تقدير انت طالق واحدة
 حصلت قبل واحدة (قوله لانها) اى الواحدة اعلم ان وقوع ثنتين بقوله انت
 طالق واحدة قبلها واحدة مبنى على مقدمتين احد يهما ان الظرف اذا قيد
 بالكناية كان صفة لما بعده والا كان صفة لما قبله واليهما اشار فيما سبق بقوله
 لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وبقوله ههنا لانها فاعل الظرف والثانية ان
 الايقاع فى الماضى ايقاع فى الحال واليهما اشار بقوله جعل ايقاعا فى الحال اى
 جعل الثانية ايقاعا فى الحال وكذا الضمير فى قوله فيثبت راجع الى الثانية (قوله

اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل
 تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى
 التقدير ولذا قرئ قوله تعالى فقدرنا
 فنعم القادرون بالتحفيف والتشديد
 وكذا قوله تعالى قدرناها من الغابرين
 والقدرة بالمعنى الاول لا يوصف البارى
 تعالى بضدها وهو ظاهر وبالمعنى
 الثانى يوصف به وبضده فبا لنظر
 الى المعنى الاول يكون التعلق بها
 تجيزا كالعالم فيقع الطلاق وهو وجه
 الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثانى
 يكون التعلق بها تغييرا فلا يقع وهو
 وجه الرواية الثانية (ومن اسماء الظروف
 مع للمقارنة) سواء وصف به ما قبله
 او ما بعده (فيقع) طلقتان (ثنتان فى)
 انت طالق (واحدة مع واحدة او معها
 واحدة مطلقا) اى سواء دخل بها او لا
 (وقبل للتقديم فيقع) طلاقة (واحدة فى)
 قوله انت طالق (واحدة قبل واحدة)
 اذا قيل هذا الكلام (غيرها) اى لغير
 الموصو و ذلك لان القبليية قائمة
 بالوحدة السابقة لان فاعل الظرف
 ضمير عائد اليها فلم يبق محل للآخر
 (و) يقع (ثنتان قبلها) اى بقوله انت
 طالق واحدة قبلها واحدة لان
 القبليية هنا قائمة بالوحدة الثانية لانها
 فاعل الظرف فتكون هى المتصفة
 بالقبليية ولما وصفت الثانية بانها قبل
 السابقة وليس فى وسعه تقديم الثانية
 جعل ايقاعا فى الحال لان من ضرورة
 الاستناد الى ما سبق الوقوع فى الحال فيثبت

تصحیحاً للكلامه كما اذا قال انت طالق
 امس حيث يقع حالاً فيقعان معا
 بالضرورة (وبعد بالعكس) اي لو قال
 لغير الموطوءه انت طالق واحدة بعد
 واحدة يقع ثنتان لما ذكر في قبلها واحدة
 ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها
 واحدة لا يقع الا واحدة لما ذكر في قبل
 واحدة (وعند للحضرة) الحقيقية
 فيسدل على الحفظ لا اللزوم في الذمة
 (فبغدى الف ودبعة) لادين الا اذا
 وصل به المقدينا فيحمل عليه لانه محتمله
 في الجملة او الحكمية نحو ان الدين عند الله
 الاسلام اي في حكمه (ومن كلمات
 الشرط) عمها لان بعضها اسماء (ان
 وهو اصل فيه) اي في الشرط لانه
 لمحض الشرط من غير ظرفية ونحوها
 اي لتعليق حصول مضمون جملة
 بحصول مضمون اخرى (وتدخل) ان
 (امرا) معد وما لکنه (على خطر
 الوجود) اي متردد بين ان يكون وان
 لا يكون ولا تستعمل فيما هو قطعي
 الوجود او قطعي الانتفاء الاعلى تنزلهما
 منزلة المشكوك لکنته اذ النع والجل
 المقصود ان من اليقين لا يتحقق في شيء
 منهما (فالشرط في) قول الزوج
 لها (ان لم اطلقك فانت طالق لا يوجد
 الا عند الموت) اي موت الزوج او الزوجة

تصحیحاً للكلامه (لانها لو لم تثبت لزوم الكذب (قوله فيقعان معا) فصار كأنه
 قال انت طالق ثنتين او قال وقعت عليك اثنتي طلقتين وفي الاول خلاف الحسن
 فانه قال اذا قال انت طالق تبين به واحدة لاي عدة لكونها غير مدخول بها وقوله
 ثنتين يصاد فهما وهي اجنبية فلا يقع به شيء (قوله لما ذكر في قبلها واحدة) يعني
 ان البعدية ههنا قائمة بالواحدة الاولى لان فاعل الظرف ضمير راجع اليها
 فتكون هي المتصفة بالبعدية ولما وصفت الاولى بالبعدية وليس في وسعه تأخير
 الاولى جعلت الاولى ايقاعاً في الحال والثانية قبلها فتفترقان فتقعان في الحال
 على عكس ما في قبلها واحدة (قوله لما ذكر في قبل واحدة) من ان البعدية
 قائمة بالواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فلم يبق لها محل بعد وقوع الاولى
 (قوله فيدل على الحفظ لا اللزوم) لانه في اصل وضعه للقرب فيحتمل القرب
 من يده فيكون امانته ويحتمل القرب من ذمته فيكون ديناً فلا يثبت الا الاقل
 وهو الحفظ امانة (قوله لانه محتمله في الجملة) يعني ان الدين محتمله في الجملة فيحتمل
 عليه ترجيحاً للمحتمل على الموجب بكون اللفظ محكما بذكر الدين (قوله عمها)
 حيث قال كلمات الشرط دون حروف الشرط كما في كلام فخر الاسلام لان بعضها
 اسماء والحروف غير شاملة لها (قوله ونحوها) مثل الوقت يعني ان ما عدان
 ليس لمحض الشرط بل فيه معنى آخر غير الشرط مثل الظرفية في اذا والوقت
 في متى (قوله اي لتعليق آه) تفسير للشرط اشار به الى ان لفظ الشرط يشتمل
 على ثلاثة معان حصول مضمون الجزاء وحصول مضمون الشرط وتعليق الاول
 بالثاني لکنه ترك في تفسيره فيسد الابد من ذكره اعني في المستقبل لانه لتعليق
 حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط في المستقبل لكونه
 معلوماً من قوله وتدخل امر اعلى خطر الوجود وقوله لکنه على خطر الوجود
 دفع لما يتوهم من قوله تدخل امر امعدوماً من انها اذا دخلت امر امعدوماً
 ان تدخل على قطع الانتفاء وحاصل الدفع ان المراد بالعدم ليس المعدوم
 الممتنع (قوله اي متردد بين آه) فيه اشارة الى ما قاله بعض المحققين من ان اصل ان
 عدم الجرم بوقوع الشرط وبلا وقوعه وكذا الاصل في اذا عدم الجرم بلا
 وقوعه الا ان عدم الجرم وبلا وقوع الشرط في ان باعتبار التردد فيه وفي اذا باعتبار
 الجرم بانتفاء اللا وقوع لكن التردد وعدم الجرم فيه انما هو في اعتقاد المتكلم
 لا في نفس الامر ولذا لا يقع في كلام الله الاعلى طريق الحكاية او على ضرب
 من التأويل (قوله في شيء منهما) اي فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء

لان المنع عن قطعي الانتفاء والحمل على قطعي الوجود لغو (قوله بوجود الشرط)
 اعنى عدم تطبيقه (قوله الا عند) اى قبيله على وجه لا يسع فيه انت طالق
 ويسع انت طالق (قوله حقيقة) قيد للايقاع (قوله للفرار) لانه تطبيق
 في مرض الموت (قوله وكون التعليق) دفع لما يقال ان التعليق لما كان
 كالعجز عند وجود الشرط لزمه الايقاع حقيقة عند وجود الشرط لكنه محال
 لعجزه عنه لعدم قدرته عليه في تلك الحالة اعنى قبيل الموت (قوله فان قيل سلمنا
 وقوعه بموته) قال في التوارد لا يقع الطلاق اذا ماتت الزوجة لانها ماتت ففعل
 التعليق من الزوج ممكن وانما العجز بموتها فلو وقع وقع بعد الموت بخلاف الزوج فانه
 لما اشرف على الموت وقع اليأس من التطبيق انتهى واجاب عنه بما حاصله لان سلم
 ان فعل التطبيق من الزوج ممكن فيما اذا ماتت بل العجز عنه متحقق قبيل الموت لان
 من حكم الايقاع ان يقع الوقوع عقبيه ولا يتصور ذلك لعدم بقاء الحمل بموت المرأة
 اذ لا يقع الطلاق على الميت واذ لم يتصور الوقوع بتحقيق العجز عن الايقاع لان انتفاء
 اللازم يستلزم انتفاء الملزوم (قوله ولو للمضى لغة) اى لتعلق حصول مضمون
 الجزاء بحصول مضمون الشرط في الماضي فراضع القطع بانتفاء الشرط فيلزمه
 انتفاء الجزاء وهذا معنى قوله لانه لانتهاء الثاني لانتهاء الاول في قولك لو دخلت
 الدار لعنتت تصير معلقا العتق بدخوله الدار في الماضي مع القطع بانتفاء الدخول
 في الماضي فيلزمه انتفاء العتق لكن جعل قوله هذا تعليلا لانه لان دخول لوعلى
 الماضي وكونه لامتناع كل منهما بحسب الوضع واللغة ولا يصح تعليل احدهما
 بالآخر فالاولى ان يقول ولانتهاء الثاني لانتهاء الاول ثم دلالة على انتهاء الاول
 بالمطابقة وعلى انتهاء الثاني بالالتزام اعلم ان لوعند اهل اللغة لامتناع الثاني
 لامتناع الاول سواء كانا اثباتا او نفيًا او احدهما اثباتا والاخر نفيًا فامتناع النفي
 اثبات وامتناع الاثبات نفي في نحو لو لم تأتى لم اكرمك لامتناع عدم الاكرام
 لامتناع عدم الاتيان فيفيد ثبوت الاكرام لثبوت الاتيان واعترض عليه بان
 الشرط اما سبب للجزاء او ملزم له وعلى التقدير لا يلزم من انتهاء السبب والملزوم
 انتهاء السبب واللازم لان المسبب قد يكون اعم من السبب كالاشراق الحاصل
 من النار والشمس وكذا اللازم قد يكون اعم من الملزوم وانتفاء الخاص لا يستلزم
 انتهاء العام بل الامر بالعكس فالحق انه لانتهاء الاول لانتهاء الثاني كما في قوله
 تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه سبق ليستدل بامتناع الفساد على
 امتناع تعدد الالهة دون العكس اذ لا يلزم من انتهاء تعدد الالهة انتهاء الفساد

لان التيقن بوجود الشرط لم يحصل
 الا عند لانه حال العجز عن الايقاع
 حقيقة ففي موت الزوج للموطوءة
 الميراث للفرار وغيرها لا وفي موت
 الزوجة لاميراث له لان الفرقة من قبله
 وكون التعليق كما لتعجز عند
 وجود الشرط امر حكيم فلا يشترط
 فيه ما يشترط لحقيقة التعجز من القدرة
 كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعد
 ما علق ما قلا فان قيل سلمنا وقوعه
 بموته لكن ينبغي ان لا يقع بموتها
 لان التطبيق ممكن ما لم تمت والعجز
 انما يتحقق بالموت وحينئذ
 لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز
 عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه
 ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك
 (ولو للمضى) لغة لانه لانتهاء الثاني
 لانتهاء الاول ففي لو دخلت الدار
 لعنتت ولم يدخل فيما مضى ينبغي
 ان لا يعنى (و) اكن الفقهاء

اى خروجه عن هذا النظام وفتاؤه لجواز ان يفعل الله تعالى بسبب آخر ويؤيده
 ما قال المنطقيون ان رفع التالى يوجب رفع المقدم ورفع المقدم لا يوجب رفع
 التالى فقولنا لو كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس
 بانسان وقولنا لكنه ليس بانسان لا ينتج انه ليس بحيوان واجيب عنه بأنه ليس
 معنى قول اهل اللغة ان لولا امتناع الثانى لامتناع الاول انه يستدل بامتناع
 الاول على امتناع الثانى حتى يرد عليه ان انتفاء السبب او الملزوم لا يستلزم انتفاء
 المسبب او اللازم بل معناه انه للدلالة على ان انتفاء الثانى فى الخارج انما هو بسبب
 انتفاء الاول الا ترى ان معنى لو شاء لهدىكم ان انتفاء الهداية انما هو بسبب
 انتفاء المشيئة فكانت لو عندهم تستعمل للدلالة على ان علة انتفاء الجزاء
 فى الخارج هى انتفاء الشرط من غير التفات الى ان علة العلم بانتفاء الجزاء
 ماهى واما المنطقيون فقد جعلوا الوان ونحوها اداة للتلازم دالة على لزوم
 الجزاء للشرط من غير قصد الى القطع بانتفائهما ولهذا صح عندهم استثناء
 عين المقدم فهم يستعملونها للدلالة على ان العلم بانتفاء الثانى علة للعلم بانتفاء
 الاول ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم من غير التفات الى ان علة انتفاء الجزاء
 فى الخارج ماهى لانهم يستعملونها فى القياسات لاكتساب التصديقات والعلم
 بانتفاء الملزوم لا يوجب العلم بانتفاء اللازم بل الامر بالعكس واكثر استعمالها على
 قاعده اهل اللغة فان قيل ان ما ذكره اهل اللغة لا يصح فى نحو قوله عليه السلام
 نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه والابليس ثبوت عصيانه على تقدير الخوف
 لان نفي النبي اثبات وهذا فاسد لان الغرض مدح صهيب بعدم العصيان اجيب
 بان لو قد تستعمل للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود فى جميع الازمنة فى قصد
 المتكلم وذلك اذا كان الشرط مما يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويكون نقيض
 ذلك الشرط انسب واليق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود الجزاء على
 تقدير وجود الشرط وعدمه فيكون دائما سواء كان الشرط والجزاء مثبتين نحو
 لو اهتنتى لاثبتت عليك او منفيين نحو لو لم يخف الله لم يعصه او مختلفين نحو لو ان
 ما فى الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفذت كلمات
 الله ونحو لو لم تكرمنى لاثبتت عليك فى هذه الامثلة اذا ادعا لزوم وجود الجزاء
 بهذا الشرط مع استبعاد لزومه له فوجوده عند عدم هذا الشرط بالطريق
 الاولى وهذا ما قال فى المعنى ان لو قدر ابدىه تقرير الجواب وجد الشرط او فقد
 ولكنه مع فقده اولى وذلك كافى لو لم يخف الله لم يعصه فى خبر صهيب فانه

يدل على تقدير عدم العصيان على كل حال وعلى ان انتفاء المعصية مع ثبوت الخوف اولى فان قيل هل يجوز ان يحمل لولم يخف الله لم يعصه على قاعدة اهل اللغة بناء على ان الجزاء هو عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف لامطلق عدم العصيان فيجوز ان يكون هذا منغيا وعدم العصيان المرتبط بالخوف ثابتا لان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام وانتفاء المفيد لا يستلزم انتفاء المطلق اجيب بان الارتباط بالشرط ليس بمعتبر في مفهوم الجزاء وانما جئنا ذلك من قبل ذكر الشرط والا لكان تقييده بالشرط تكرار في مثل لو جئتني لا كرمك اكراما مرتبطا بالنجى وتعلم قطعا ان المنفي في قولنا لو جئتني لا كرمك هو نفوس الاكرام لا الاكرام المرتبط بالنجى وليس كل ماله دخل في لزوم شئ لشيء او ثبوته له بحسب ان يكون ملا حظا في العقل عند الحكم وقيدا لذلك الشيء فالجزاء فيما نحن فيه هو عدم العصيان مطلقا لا عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف فلا يجوز حمله على قاعدة اهل العربية ثم اعلم ان قولهم انها الانتفاء الثاني لانتفاء الاول ليس معناه انها تفيد امتناع الشرط وامتناع الجزاء على ان يكون انتفاء الاول علة في الخارج لانتفاء الثاني كما زعم بعضهم بل معناه انها تفيد امتناع الشرط وضعا خاصا ولا دلالة لها على امتناع الجزاء ولا على ثبوته ولكنه ان كان مساويا للشرط في العموم كما في قولك لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لزم انتفاؤه ايضا لاستلزام انتفاء السبب المساوي انتفاء مسببه وان كان اعم منه لا يلزم انتفاؤه وانما يلزم انتفاء القدر المساوي للشرط كما في المغنى وقيل انها لا تفيد الامتناع اصلا لامتناع الشرط ولا امتناع الجزاء بل تفيد تعليق الثاني على الاول في الماضي وهو باطل كما بين في محله (قوله استعاروه لان كما في قوله تعالى ولو اعجبك ولو اعجبك) اقول ههنا بحث لانهم قالوا في تفسير قوله تعالى قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو اعجبك كثرة الخبيث ان قوله ولو اعجبك عطف على مثلها المقدر او الواو للحال والمعنى على التقديرين قل لا يستوى الخبيث والطيب لولم تعجبك كثرة الخبيث ولو اعجبك وكاف الخطاب لكل واحد من الذين امر النبي عليه السلام بخطابهم وكلنا الجملتين في موقع الحال من فاعل لا يستوى اى كان عدم استواء الخبيث والطيب ثابتا في كل حال سواء تسرك كثرة الخبيث او لم تسرك كما في قولك احسن الى فلان ان لم يسؤك وان اساءك اى احسن اليه في كلا الحالتين الا ان الجملة الاولى حذفت حذفا مطردا لدلالة الثانية عليها فان الشيء اذا تحقق مع المعارض فلان يتحقق بدونه اولى وعلى هذا السر

(استعاروه لان) كما في قوله تعالى
ولو اعجبك ولو كره الكافرون كعكسه
في قوله تعالى

ان كنت قلته فقد علمته فاذا قال انت طالق لودخلت الدار لابقع حتى تدخل (هو المروي) في نوادر ابن سماعه (عن ابي
ابن يوسف) ولا نص عنهما (و) ﴿٥٧﴾ قد (تدخل اللام في جوابه) نحو لفسدنا وقد لا تدخل نحو جعلناه اجابا
(لالفاء اصلا) حتى قالوا اذا قال

لودخلت الدار فانت طالق يقع
في الحال كما يقع في ان دخلت الدار
وانت طالق بالواو (ولو لا في المنع
كالاستثناء) يعني ان لولا ما دل على
امتناع الشيء لوجود غيره جعل
مانع عن وقوع ما يترتب عليه فصار
كالاستثناء (حتى) قال محمد
(لا تطلق) المرأة (في) قول الزوج
لها (انت طالق لولا دخولك الدار)
اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك
لوجود دخولك الدار ذكره الكرخي
في مختصره (واذا عند الكوفيين)
مشارك لفظا لانه موضوع (للظرف)
فقط بحيث لا مجازاة ولا جزم
للمضارع ويستعمل في القطعي
كقوله * واذا تكون كريمة ادى
لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب
(و) موضوع ايضا عندهم
(للشرط) فقط من غير ملاحظة
ظرفية اصلا ويجزم به المضارع
ويستعمل في امر على خطر الوجود
كقوله * واستغن ما اغناك ربك بالغنى
* واذا تصبك خصاصة فتحمّل *
(وهو مختاره) اي ابي حنيفة قال فخر
الاسلام ولا يصح طريق ابي حنيفة
الا ان يثبت ان اذا قد يكون بمعنى
الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل
الكوفة وقد احتج الفراء لذلك بقولهم

يدور ما في لو وان الوصلتين من المبالغة والتاكيد وجواب لوفى هذه الآية اما
ما قبلها او محذوف بقرينة ما قبلها هذا ما ذكره في تفسير الآية فظهر منه ان لو
في هذه الآية وصلية لا شرطية فلا يناسب تفرع قوله فاذا قال انت طالق
لودخلت الدار لانه انما تمشى على تقدير كون لول الشرط في المستقبل فالاولى ان
يقال واستعاروه لان الشرطية فاذا قال انت طالق لودخلت الدار لم يقع حتى
تدخل كما استعاروه لان الوصلية كما في قوله تعالى ولو اعجبك وانكر ابن الحاجب
كونها مستعارة لان وقال الا تقول لو يقوم زيد فعمرو منطلق كما تقول ذلك مع
ان وكذلك انكره ابن مالك وقال وغاية ما يستدل به على ذلك كون ما جعل شرطاً
للو مستقبلاً في نفسه او مقيداً بمستقبل وذلك لا ينافي امتناعه فيما مضى
لامتناع غيره ولا يخرج لوعدهما عهد فيهما من المعنى (قوله ان كنت قلته) يعني
ان هذه مستعارة لولو (قوله لابقع حتى تدخل) فانها لتعليق الطلاق للدخول
في المستقبل (قوله على امتناعه الشيء لوجود غيره) يعني لامتناع الثاني لوجود
الاول بمعنى ان وجود الاول سبب لامتناع الثاني لان وجوده دليل على امتناع
الثاني نحو لولا على لهلاك عمر فان معناه ان وجوده على سبب لعدم هلاك
عمر وقد يستعمل للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود في جميع الازمنة في قصد
المتكلم نحو لولا اكرامك اياي لا نثيت عليك على معنى اثنى عليك على تقدير عدم
الاکرام فكيف على تقدير وجوده ولو لا في قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي
لا امرتهم بالسواك عند كل صلاة لربط امتناع الثاني بوجود الاول كما في لولا على
لهلاك عمر تقديره لولا مخافة ان اشق على امتي لا امرتهم وقد يبيح لولا للتخصيص
والعرض فيدخل على المضارع او ما في تأويله نحو لولا تستغفرون الله ولو لا اخرتني
الى اجل قريب والفرق بين التخصيص والعرض ان التخصيص طلب بحث
وازعاج والعرض طلب بلين وتأدب وقد يبيح للتوييح ايضا فيدخل على الماضي
(قوله ما يترتب عليه) اعني الجزاء (قوله للظرف) اي لوقت حصول
مضمون ما دخل عليه (قوله بحيث لا مجازاة) اي لا جزاء له لانه للظرف فقط
فلا جزاء له ومقصوده نفي كونه للشرط ولكنه اتخذ الطريق البرهاني فاستدل
بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وهو الشرط (قوله ولا جزم للمضارع) لان الجزم
من آثار الشرطية (قوله واذا تكون كريمة) الكريمة الحرب والحيس الخلط
ومنه سمي الحيس حيسا وهو تمر يخلط بسمن واقط يقال حاس الحيس اتخذته
وجندب علم شخص (قوله فيجاب) عطف على يرد (قوله وههنا ان تحققت آه)

استغن ما اغناك ربك بالغنى وجه الاحتجاج ان اذا هذه قد جزمت المضارع ودخل الغناء في جوابها ودخلت
على امر متزدد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان وخصيتها فتكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الأئمة وسائر

علماء الأصول وما ذكرناه هو وجه الاستدلال ولا يخرج بمجرد دخولها على أمر متدد حتى يزد عليه أن المشكوك منزل منزلة المقطوع للتشبيه على أن شيمة الزمان هو رد المواهب وحط المراتب * ٥٨ * حتى كأنه لاشك في إصابة المنكار

ليوطن النفوس عليها ويحجب عنه بان القول بالنزول إنما هو عند عدم الحقيقة والأصل تحققها فإنه ليس بصواب لأن تحقق الحقيقة إنما يكون أصلاً إذا لم يستلزم خلاف الأصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه وههنا أن تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذي هو معنى (و) إذا (عند البصريين) موضوع (للظرف) يضاف إلى جملة فعلية في معنى الاستقبال (و) لكنها (قد تستعمل لمجرد) أي مجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل إذا يغشى أي وقت غشيانه على أنه بدل من الليل (و) تستعمل أيضاً (للشرط بلا سقوطه) أي سقوط معنى الظرف مثل إذا خرجت خرجت أي أخرج وقت خروجك وتعليقاً لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط إلا أنهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجز مواهب المضارع لفوات معنى الإبهام اللازم للشرط فإن قولك آتيتك إذا أحر البسر بمنزلة آتيتك الوقت الذي يحمر البسر فيه ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج أخرج فإنه بمعنى أن تخرج اليوم أخرج اليوم وأن تخرج غداً أخرج غداً إلى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز

فإن قيل إن لم تحقق يلزم المجاز وهو خلاف الأصل أيضاً قلنا نعم إلا أن المجاز خير من الاشتراك (قوله كقوله تعالى والليل إذا يغشى) ومن هذا القبيل والنجم إذا هوى ونحوه مما وقع بعد القسم وإنما جرد عن معنى الشرط إذ لو كانت شرطية كان ما قبلها جواباً في المعنى كما في قولك آتيتك إذا أتيتني فيكون التقدير إذا يغشى الليل وإذا هوى النجم أقيمت وهذا ممتنع لوجهين أحدهما أن القسم إنشائي لا يقبل التعليق والثاني أن جواب الشرطية خبري فلا يدل عليه الإنشاء لتبين حقيقتها وأما ما في التلويح من أنه ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقيدته بذلك الوقت فليس على ما ينبغي لأنه يشعر بجواز معنى الشرطية فيه وقد عرفت أنها غير جائزة (قوله بلا سقوطه) هذا مذهب الجمهور فإنهم ذهبوا إلى أن إذا أخرج عن الظرفية خلافاً لا في الحسن فإنه قال قد تخلو إذا عن معنى الظرفية فإن إذا في حتى إذا جازها مجرور بحيثى بلا معنى الظرفية وفي إذا وقعت الواقعة الآية إن إذا الأولى مبتدأ والثانية خبر وخافضة رافعة حالان وأجاب الجمهور بأن حتى في حتى إذا جازها حرف ابتداء داخل على الجملة ولا عمل له وأما إذا وقعت الواقعة فإذا الثانية بدل من الأولى والأولى ظرف وجوابها محذوف (قوله ولم يجز مواهب المضارع) يعني أنه لو جعل لكمال الشرط يجز به المضارع ففيه إشارة إلى أن العامل في الشرط والجزاء هو كلمة الشرط على ما ذهب إليه السير في لاقتضائها الفعلين معا وربط أحدهما بالآخر فصار كالابتداء العامل في المبتدأ والخبر وباب ظننت في الاقتضاء وذهب الخليل والمبرد أن كلمة الشرط تعمل في الشرط وهما معا يعملان في الجزاء وقال الأخفش إلى أن الشرط مجزوم بالأداة والجزاء بالشرط وحده وقال الكوفيون الشرط مجزوم بالأداة والجواب مجزوم بالجزء كالجواب الجوار (قوله الإبهام اللازم للشرط) وجه اللزوم أن كلمات الشرط غير أن إنما تجزمت لتضمنها معنى الموضوع للإبهام فلا تستعمل في المعلوم المتيقن (قوله لأنه لم يستعمل الأفي معنى الظرف) فيه إن منشاء السؤال استعماله في الشرط مجازاً بلا سقوط معنى الظرف كما صرح به آنفاً فكيف يصح أن يقال أنه لم يستعمل الأفي معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط بل المناسب لذلك أن يقال أنه لم يستعمل الأفي الشرط لكن معنى الظرف غير ساقط عنه بالكلية بل مدلول عليه ضمناً والترادف أو ماوان لم يرد المتكلم فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في الإرادة وإنما يلزم في الدلالة وذاجاز ونظير هذا سبق في حتى أيضاً وقد أجب عنه بوجهين آخرين

لأنه لم يستعمل الأفي معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار إفادة الكلام تقيد حصول * أحدهما * مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتي في كذا ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له أصلاً

(وهو) اى كونه للظرف فقط (قولهما) اى الامامين (فنى اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده) اى عند ابى حنيفة (مالم يمت احدهما) اى احد * ٥٩ * الزوجين لان اذا كما عرفت مشتركة بين الطرفين والشرط فاذا حل على

الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما فى ان وان حمل على الوقت يقع فى الحال كما فى متى فلا يقع بالشك (ويقع عندهما كما فرغ) مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطبيق واذا سكت يوجد كذلك الوقت فنطلق (ونحوه اذا ما الا فى تحضه للمجازاة) فان حصول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة وتسمى ما هذه مسلطة لجعلها الكلمة التى لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تأتى اكرمك فما هى التى سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة عاملا كمتى وقيل انها صلة (ومتى للوقت اللازم المبهم) فرغ على كونه للوقت بقوله (فطلق) المرأة (بادنى سكوت) من الزوج (فى) قوله (انت طالق متى لم اطلقك) فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع عقيب وقت خال عن الابقاع لوجود الشرط وفرغ على كونه لازما بقوله (ولا يسقط حين المجازاة) اى اذا لم معنى الوقت لمتى لا يسقط معنى الوقت عنه حين قصد الشرطية وفرغ على كونه مبهما بقوله (ولا يدخل الاعلى خطر) اى متردد بين الوجود والعدم

احدهما يمنع بطلان اللازم بان يقال ان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز اتماه باعتبار التناقى بينهما ولاتناقى ههنا لان الوقت يصلح شرطا والثانى انه من قبيل عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت فى مجموع الجواب والشرط استعمال الجزم فى الكل ولا يخفى عليك بطلان كل منهما اما الاول فلان الجمع بينهما ممتنع مطلقا على المختار واما الثانى فلا يطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع اسماء الارض ولهذا لم يتعرض الشارح (قوله كونه للظرف فقط قولهما) يعنى ان اذا مثل متى عندهما فى انه لا يسقط عنه معنى الظرف كما هو مذهب البصريين وعند ابى حنيفة مثل ان فى التخصيص للشرطية كما هو مذهب الكوفيين فى قوله اذا لم اطلقك انت طالق يقع الطلاق بادننى سكوت كما فى متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم تطلق فيه فخما اذا فى هذا المثال على متى كما حل عليه بالاتفاق فى قوله طلق نفسك اذا شئت فانه مثل طلق نفسك متى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس وحل ابو حنيفة على ان لم اطلقك فانت طالق فاحتاج الى الفرق بين اذا لم اطلقك انت طالق وبين طلق نفسك اذا شئت حيث جعل اذا فى الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق عنده الى آخر الحياة وفى الثانى للظرف بمنزلة متى لا يتقيد بالمشيئة فى المجلس فالفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك فجملة فى الاول للشرط والاصل فى التعليق الاستمرار فلا ينقطع بالشك وجعله فى الثانى للظرف مثل متى (قوله فلا يقع بالشك) اى لا يقع فى الحال بسبب الشك فيه (قوله انها صلة) اى زائدة (قوله فان كلا منهما) اى من الدخول على الخطر وجزم الفعل (قوله متى تأته تعشو) يقال عشوت اليه نظرت اليه بصر ضعيف وهو فى محل النصب على الحال والمعنى متى تأته ايها المخاطب عاشيا الى ضوء ناره التى توقد للاضياف ترى ناره خير نار عند تلك النار خير موقد لها وهو الممدوح (قوله غير داخل فى نوع ماسبق) فان قيل ان كيف قد يجئ للشرط فيكون داخل فى كليات الشرط قلنا مراده انه ليس بداخل فيها من حيث تتعلق به المباحث الاتية لامطلقا (قوله كيف للسؤال عن الحال) اعلم ان كيف تستعمل على وجهين احدهما ان يكون شرطا فينبذ يقتضى فعلين متفقى اللفظ والمعنى غير مجذومين نحو كيف تصنع اصنع ولا يجوز كيف تجلس اذهب ولا كيف اجلس بالجزم لمخالفتها سائر ادوات الشرط الا عند بعضهم والثانى ان يكون استفهاما وهو الغالب والاول ليس بمراد ههنا لانهما تدل على احوال لا تكون فى يد العبد

(ويجزم) الفعل فان كلا منهما اثر الابهام نحو قوله * متى تأته تعشوا الى ضوء ناره * نجد خير نار عندها خير موقد * (انت طالق متى شئت لم يقتصر) على المجلس وهو ايضا اثر الابهام (ومثله متى ما) فيما ذكر من الاحكام لكنه

غير داخل في نوع ما سبق ولكنه مما لا بد من بيان حاله في حق بعض المسائل الفقهية كسائر الكلمات فخصمت به (كيف للسؤال عن الحال) يعني باعتبار اصل الوضع فان معنى كيف زيد على اى حال هو الصحيح ام سقيم الى غير ذلك ويستعمل لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل (فان استقام) السؤال عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف بجواب ان محذوف (والا) اى وان لم يستقم السؤال (لغا) ذكر كيف (فيعتق) العبد عند ابي حنيفة (في) قول المولى له (انت حر كيف شئت) بلا تفويض الى مشيئة امالائه تفويض لحال العتق بعد وقوع اصله ولا ماساغ لذلك فبلغوا واما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الوقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التسديد وغيره مطلقا ومقيدا بما أتى من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل بذكره بخلاف الرجعية والبنسونة وكونه واحدة واثنين وثلاثا فانها امور لا مجال للعقل بذكرها كما لا يخفى على من له انصاف (و) كذا (تطلق غير

كالصحة والسقم اذ قد يقال كيف زيد بمعنى على اى حال هو الصحيح ام سقيم وكل من الصحة والسقم ليس في يده حتى يصح التعلق بان يقال من الصحة والسقم بخلاف قوله كيف ما يجلس اجلس بالحق ما فانها تخصها بالشرط فتستعمل للشرط حينئذ فتعين الثاني فيكون للسؤال عن الحال فان استقام السؤال عن الحال بان كان له حال يصح ان يسأل عنها يحمل عليه كما في كيف زيد بمعنى الصحيح ام سقيم والايحتمل على تفويض الوصف بعد وقوع الاصل مجازا كما في قوله لامرأته المدخول بها انت طالق كيف شئت وان لم يستقم حمله على تفويض الوصف ايضا لغا ذكر كيف عند ابي حنيفة كما في قول المولى لعبد انت حر كيف شئت وكقول الزوج لامرأته غير الموطوءة انت طالق كيف شئت ويكون لتفويض الاصل عندهما كما سياتى ومنه ظهر الخلل في كلامه اما و لا فلانه قال فان استقام فيها والالغا وترك بيان الحمل على تفويض الوصف مجازا مع انه اشار الى جواز هذا الحمل اولا بقوله ويستعمل لتفويض الوصف وثانيا بقوله بلا تفويض الى مشيئة امالائه تفويض لحال العتق فالاولى ان يقال فان استقام فيها والايحتمل على تفويض الوصف مجازا والالغا واما ثانيا فلانه بين استقامة السؤال عن الحال بقوله بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام مع انه يصلح بيان الاستقامة للحمل على تفويض الوصف ايضا كما في قوله لامرأته الموطوءة انت طالق كيف شئت فان قيل حينئذ يجوز ان يكون بيانا لكليهما معا فبصير في كلامه اشارة الى جواز الحمل على تفويض الوصف ايضا قلت بآياه ظاهر عبارته لان الظاهر حينئذ ان يقول فان استقام ذكر كيف بان يصح آه (قوله بجواب ان محذوف) اعنى قوله يعتبر ذكر كيف (قوله امالائه تفويض) يعنى ان قوله انت حر كيف شئت ايقاع للعتق في الحال و ذكر كيف لغو اذ لو لم يكن كذلك لكان اما سؤالا عن حال العتق او تفويضا للكيفية للعبد وكلاهما باطل اما الاول فلان العتق لا حال ولا كيفية له بعد الوقوع حتى يسئل عنه لانه معنى شرعى ثبت بدون الوصف واما الثاني فلانه لما لم يكن له كيفية فلامعنى لتفويضها اليه فان قيل لان سلم ان لا كيفية له كيف وانه قد يكون منجزا وقد يكون معلقا وبدون مال وبمال ومقيدا بازمان المستقبل ومطلقا وكل منها كيفية قلنا هذه المعاني كصفات للاعتناق لا للعق لانه بعد وقوعه ثبتت بكيفية مخصوصة غير مختلفة فان قيل ثبوته بكيفية مخصوصة بعد وقوعه لا ينافى صحة انصافه بكل من تلك الكيفيات والمولى لا يفوضه الى العبد بعد وقوعه حتى يقال انه لا يتصف بعد الوقوع بكيفيات

الموطوءة (في) قول الزوج لها (انت طالق كيف شئت) بلا تفويض للكيفية كالبنسونة والغلظة والتعدد ﴿مختلفة﴾

الى مشيئتها في المجلس اذ لا ماساغ لتفويض حال الطلاق بعد وقوع اصله في غير الموطوءة لان انصاف المحيل

(و) تطلق (الموطوءة) وتفوض الكيفية
 الى مشيئتها في المجلس (ان لم ينو) الزوج
 (وان نوى فان اتفقا) اي نيتاهما فذاك
 (والا) اي وان لم تتفق النيتان
 (فرجعية) لان الكيفية لما فوضت اليها
 فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى
 فان اتفقت نيتا هما يقع ما نويان وان
 اختلفتا فلا بد من اعتبار النيتين امانيتها
 فالتفويض اليها وامانته فلانه الاصل
 في الابحاح فاذا تعارضتا سقطتا ففي
 اصل الطلاق وهو الرجعي (وقال فيما
 لايتأتى الاشارة اليه) بان لم يكن عينا
 (ترجع) كيف (الى الاصل) وتغيب
 تفويضه الى المشيئة فتوجب تفويض
 الاوصاف بالضرورة لان حملها على
 السؤال عن الحال متعذر لانه لا يكون
 قبل وجود الاصل ولو لم يرجع اليه
 احتجج الى الغائه واعماله على وجه من
 وجوه المجازولى من الغائبة فاذا رجع
 كيف الى الاصل (فلا يقع) شيء
 في مسئلتى الطلاق والعناق مالم يشأكل
 من المرأة والعبد (في المجلس) فاذا شاءت
 فكسا قال ابو حنيفة رحمه الله واذا شاء
 العبد عتق على مال او الى اجل او بشرط
 او شاء التدبير فذلك باطل

مختلفة بل انما يفوضه قبوله بواحدة من تلك الكيفيات قلنا ان الوقوع مطاوعة
 الاتساع فاتصافه بتلك الكيفيات انما هو تبعالا اصلا فلا معتبر به ولو سلم فرادنا
 بالكيفية المنفية ههنا هي الكيفية الشرعية بمعنى الوقوف على خطاب الشرع
 وتلك الكيفيات ليست كذلك وان كانت من الكيفيات الثابتة في الشرع لان
 العقل مستقل في دركها فلا يتوقف على خطاب الشرع ومن ههنا ظهر خلل
 في كلام الشارح حيث قال امالانه تفويض لحال العتق والفرق بينه وبين مقابله
 قليل بل الاولى ان يقول امالانه سؤال عن حال العتق على ما ذكرناه ليكون اشارة
 الى نفي الحمل على حقيقته كما ان مقابله اشارة الى نفي الحمل على مجازه (قوله وتطلق
 الموطوءة آه) هذا مثال لاستعماله في تفويض الوصف بعد وقوع الاصل كما ان
 قوله انت حر كيف شئت وقوله انت طالق كيف شئت تغير الموطوءة مثل
 لكونه لغوا على اصل ابى حنيفة رحمه الله توضيحه لو قال انت طالق كيف شئت
 يقع واحدة قبل المشيئة فان كانت غير مدخول بها بانت فلا مشيئة لها لعدم المحل
 فيلغو ذكر كيف وان مدخولا بها فالكيفية مفوضة اليها في المجلس بان يجعلها
 بائنة او ثلاثا لبقاء المحل ان لم تكن للزوج نية وان نوى فان اتفقت نيتهما فذاك
 والافرجعية فان قيل اللفظ صريح في الرجعي فيقع البتة وان لم ينو الزوج
 ولانما ثبت نيتها حتى لو نوى البتة او العبد لا يقع ما نوى بل يقع الرجعي كما صرح
 في الفروع قلنا هذا في المتجزئ في المعلق ونحن في المعلق (قوله ان لم ينو الزوج)
 فان قيل ان المعقول ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب
 ان تستقل باثبات ما فوض اليها اعتبارا بعامة التفويضات اجيب عنه بانه
 انما فوض اليها حال الطلاق وهي مشتركة بين البتة والعقد فيحتاج الى نية
 الزوج لتعيين احد هما وادبان اختبار المرأة كاف في التعيين بلا حاجة الى نية
 الزوج ولهذا قال الرازي والطحاوي ان نية الزوج ليست بشرط ولها ان يجعل
 الطلاق بائنا او ثلاثا في قول ابى حنيفة وقال بعض اصحابنا وهو الظاهر الذي
 يجب التعويل عليه ولقائل ان يقول لانسلم وجوب التعويل عليه اذ لا مناسبة
 بين هذا التفويض وسائر التفويضات لان المفوض ههنا متشوع الى نوعين
 دون سائر التفويضات فالقياس عليها باطل بحقيقة ان المتأخر الى المشيئة ههنا
 ليس اصل الطلاق لانه منجز بل وصفه المتشوع المبهم وبيان المبهم اما بلفظ مبهين
 او من المبهم والاول منتف فنعين الثاني فيحتاج الى نية الزوج ويمكن ان يقال
 لانسلم الابهام في الوصف كيف وانواعه معلومة وانما فيه نوع خفاء بزول بتعيين

وهو حر عنده كما سبق وعلى قياس
 قولهما ينبغي ان يثبت ما شاء بشرط
 ارادة المولى ذلك وما رأيت في كتاب
 كذلك في الكشف (وله) اى لابي
 حنيفة (ان الاستيصال) الذى معناه
 الوضعى لا يتصور الا (بعد) وجود
 (الاصل) كما قال الشاعر * يقول خليلي
 كيف صبرك بعدنا * فقلت فهل صبر
 فتسأل عن كيف * واذا كان
 الاستيصال يستدعى وجود الموصوف
 (فيقع) اصل الطلاق (قبل المشيئة)
 قضية للاستيصال لكن ثبت ادنى
 اوصافه ضرورة ان اصله لا ينفك عنه
 فان قيل كيف قد تدخل على موجود
 فيصير استيصالا وقد تدخل على معدوم
 فيصير تفويض الاصل واوصافه
 بالمشيئة كما في قولك افعل كيف شئت
 وطلق نفسك كيف شئت وما نحن فيه
 من قبيل الثانى قلنا الفرق باطل بل هو
 مطلق للاستيصال وتفويض بعض
 الاوصاف من غير تعرض للاصل
 وقوله افعل وطلق لطلب الفعل
 والتفويض حاصل قبل دخول كيف
 عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف قوله
 انت طالق فانه ايقاع في الحال ولا يتغير
 بدخول كيف فاقاله ابو حنيفة رحمه الله
 تعالى حقيقة الكلام وما قال معنى الكلام
 عرفا واستعمالا كذا في الاسرار
 والمبسوط اقول ههنا اشكال وهو ان
 كيف شئت مثلا قيد لما قبله ومغيره
 بلامرية فكيف يعطى لما قبله حكم
 قبله ولعل هذا هو المدار لكلام الامامين فليتأمل فانه الهادى الى سواء السبيل

المرأة (قوله) وقال فيما لا يتأتى الاشارة اليه آه) تحقيق كلا مهمما ان مالا يكون
 محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعناق والبيع والتكاح ونحوها
 فخاله في وصفه بمنزلة اصله في تعلقهما بالمشيئة حتى لا يقع العتق بلا مشيئته
 في المجلس في مسألة العتق والاطلاق بلا مشيئتها في المجلس فان شاء يقع وذلك
 لانه لما فوض اليه كل حال حتى الرجعية في الطلاق يكون ذلك تفويض لنفس
 الطلاق والعناق ايضا ضرورة ان الوصف لا ينفك عن الاصل ولان وجوده لما
 لم يكن معانيها محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره واوصافه من ثبوت الحل
 في التكاح والملك في البيع معرفة وجوده كانت مفقورة الى وصفه كافتقار وصفه
 في وجوده اليه فكان وصفه بمنزلة اصله من هذا الوجه فاذا تعلق الوصف تعلق
 الاصل ايضا وبالعكس للاستواء بينهما في الاحتياج هذا ما ذكره القوم وقال
 صاحب التوضيح واظن ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض فان
 العرض الاول ليس محلا للثانى بل كلاهما حال في الجسم وليس احدهما اولى
 بكونه اصلا ومحلا والاخر فرعا وحالا ففيما نحن فيه لانقول ان الطلاق اصل
 والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء في
 الاصلية والفرعية لكن لانفكاك لاحدهما عن الاخر اذا الطلاق لا يوجد الا
 وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بالمشيئة تعلق الاخر انتهى واعترض
 عليه بوجوده اما اولافلانه لاجهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا
 فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا واما ثالثا فلانه لما ثبت
 عدم انفكاك عن الاخر لم من تعلق احدهما بالمشيئة تعلق الاخر بها سواء
 قام احدهما بالاخر او قاما بشيء آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض
 في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما
 لا بخصوصها والمعلق بمشيئتها انما هو بخصوص الكيفية اذا عرفت هذا فلنأت
 الى شرح كلامه فقوله وتفيد تفويضه الضمير فيه راجع الى الاصل وقوله فتوجب
 تفويض الاوصاف آه لان الاوصاف تابعة الى الاصل وقوله لان حملها متعلق
 بقوله ترجع الى الاصل الاولى ان يقول لان حملها على تفويض الحال والصفة
 متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولو لم يحمل على تفويض الاصل لزم
 الالغاء فوجب الحمل على تفويض الاصل ويلزمه تفويض الوصف بالضرورة فاذا
 وجب الحمل على تفويض الاصل لا يقع شيء في مسئلتى الطلاق والعناق ما لم يشأ
 كل من المرأة والعتق في المجلس فاذا شاءت المرأة تطلق كما قال ابو حنيفة في غير

الى الطلاق فقط اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شيء من المعدودات (ففي قوله) (انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشيئة) لان العدد هو الواقع في الطلاق اما مقتضى كما في قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة او تطلقه واحدة واما مذكورا كما في قوله انت طالق ثلاثا او اثنتين او واحدة ولما كان كذلك وقد دخلت المشيئة على نفس الواقع تعلق اصله بالمشيئة بخلاف كيف كانه قال انت طالق اى عدد شئت (و) لما لم يكن في كلامه دلالة على الوقت (تقيدت) المشيئة (بالمجلس) ولما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة (حتى كان لها ان تطلق) نفسها (واحدة فصاعدا) لكن لا مطلقا بل (ان طابق) فعلها (ارادته) اى الزوج (وغير يستعمل صفة للكرة) بحيث لا تعرف بالاضافة الى المعرفة (و) يستعمل (استثناء) لمشابهة بين وبين الامن حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين بوجهين الاول ان استعماله صفة مختص بالكرة بخلاف الاستثناء الثاني انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء اولم يجيء بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاءني القوم غير زيد بانصب ربما يفهم ان زيدا لم يجيء سيما (ففي) قوله (له على درهم غير دانق)

الموطوءة والموطوءة واذا شاء العبد عتقا هجرا يعتق بالاتفاق واذا شاء عتقا على مال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير فذلك باطل ويقع العتق عند ابي حنيفة وعلى قياس قولهما ينبغي ان يثبت ماشاء بشرط ارادة المولى ذلك كذا ذكره في الكشف وقال ومارأيت في كتاب اقول وعلى قياس قولهما ينبغي ان يثبت ماشاء العبد بلا شرط ارادة المولى تأمل (قوله لكن يثبت ادنى اوصافه) فنبت الرجعة في الطلاق لانها ادنى اوصافه (قوله لطلب الفعل والتفويض) اى تفويض اصل الفعل لانه امر لا يوجب وجود الفعل بل لطلب حصوله في الاستقبال وتفويضه الى المخاطب ولا تعلق لتفويض اصل الفعل بكيف بل هو لتفويض وصفه بعد وجود الاصل بخلاف انت طالق لانه يقع في الحال ولا يتغير بدخول كيف بل كيف لتفويض الوصف في المدخول بها فكان ما قاله ابو حنيفة حقيقة الكلام حيث قال ان قوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق في الحال قبل دخول كيف عليه فكذلك بعد دخوله ولا يغيره كيف عن حقيقته كما ان قوله طلق نفسك كيف شئت يوجب تفويض اصل الطلاق قبل دخول كيف وبعد دخوله ولا يغيره كيف بل انما يفيد تفويض الوصف وكان ما قال الامامان معنى الكلام عرفا واستعمالا حيث جعله لتفويض الاصل والوصف معا واما لا يقع شيء ما لم يشأ في المجلس وجعلنا كيف مغيرا لاول الكلام (قوله قيد لما قبله ومغيره بالمرية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله) كانه يريد ترجيح قول الامامين والجواب عنه بوجهين احدهما ان كيف شئت انما يكون قيدا ومغيرا لما قبله فيما يصلح ان يكون قيدا كما في انت طالق كيف شئت للموطوءة بخلافه لغير الموطوءة وبخلاف انت حر كيف شئت فانه لغو فيها كما تقدم لا قيد لعدم صلاحيته له وفي صورة الموطوءة انما يصير قيدا بالنظر الى الوصف لا بالنظر الى الاصل ولا يخفى عليك انه لا يعطى وصف قبل ذكره والثاني ان قولهما ان ما لا يقبل الاشارة فخاله في وصفه بمنزلة اصله ليس بصحيح لان صحته تستلزم انتفاء الاحكام الفاسدة وبطلانها على مذهبنا واللازم باطل لان الاحكام عندنا تنقسم الى جائز وفاسد وباطل بيان الملازمة ان الربا مثلا وسائر البياعات الفاسدة مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها بالاتفاق وهي مما لا تقبل الاشارة فلو كان ما ذكره صحيحا لكان الاصل فيه مثل الوصف والوصف غير مشروع وما كان غير مشروع بحسب الاصل والوصف باطل بالاتفاق لافاسد او كان الوصف مثل الاصل والاصل مشروع فكان الربا جائزا لافاسدا في العرف وعلى هذا

وهو باطل بالاجماع ولعله اشار بالنأمل الى ما ذكرناه والثاني جواب عن دليل
الامامين والاول جواب عما ذكره الشارح (قوله كما قال القوم) قال فخر الاسلام
واما كم فاسم للعدد الذي هو الواقع انما عدل عنه لانه انما يثنى في الطلاق فقط
لا في غيره اذ دلالة على وقوع شيء من المعدودات واما الطلاق فلا يخلو في وقوعه
عن العدد اما بطريق الاقتضاء كما في قوله انت طالق اذا لتقدير انت طالق
طلقة او طلقتين او طلقات بقرينة قوله كم شئت وفي بيان الشارح نظر واما
بطريق الذكر كما في قوله انت طالق واحدة او ثنتين او ثلاثا فاذ لم يخل عن العدد
والعدد مفوض الى مشيئتها لم تطلق قبل المشيئة هذا في كم الاستفهامية ولهذا
قال انت طالق اي عدد شئت لان كم الخبرية بمعنى كثيرة لا بمعنى اي عدد لكن المراد
بها هنا التفويض الى مشيئتها مجازا وبشتر كان في الاسمية والابهام والافتقار
الى التمييز والبناء وزوم التصدير وبفترقان في ان الكلام يحتمل الصدق والكذب
في الخبرية دون الاستفهامية وفي ان المنكلم في الخبرية مخبر وفي الاستفهامية
مستخبر من المخاطب وفي ان الاسم المبذل من الخبرية لا يقترن بالهزنة
بخلاف المبذل من الاستفهامية يقال في الخبرية كم عبيد لي خمسون بل ستون
وفي الاستفهامية كم مالك أعشرون ام ثلاثون وفي ان تمييز الخبرية يكون مفردا
وجعانا نحو كم عبد مملكت وكم عبيد مملكت وتمييز الاستفهامية لا يكون
الامفردا وفي ان تمييز الخبرية واجب الخفض وتمييز الاستفهامية واجب النصب
(قوله على نفس الواقع) وهو العدد (قوله تعلق اصله) اي اصل الطلاق
(قوله بخلاف كيف) فانه لتفويض الوصف لا الاصل كما مر (قوله بل ان مطابق
فعلها آه) كذا في الكشف وعلاؤه في التقرير بانه لما كان للعدد المهم كان له التعيين
الى مبهم (قوله لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة) لشدة ابهامه (قوله اعتمادا
على المقسم) لان كلا من الصريح والكناية قسم من اقسام التقسيم الثالث
باعتبار استعمال اللفظ في معناه (قوله والاول اصح) لان مورد التقسيم يوجب
اشترك الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر اللذين هما من اقسام
التقسيم الثاني كالظاهر لان ظهورهما بالالفة لا بالاستعمال على ما في الكشف
فلا بد من خروجهما من الصريح (قوله لانه لو ضوحه قام مقام معناه) توضيحه
ان الحكم الصريح تعلق الحكم الشرعي بعين الكلام وثبوته به وقيام الكلام
الذي هو الصريح مقام معناه سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ارادة
المنكلم ونينه فصار اللفظ بحيث يثبت الحكم باي وجه ذكر من نداء او وصف

وهو ربع الدرهم (بارفع) اي رفع
غير يلزمه (درهم) تام لانه حينئذ صفة
للدرهم اي درهم مغاير للدائق
(وبالنصب) يلزمه (ثلاثة الارباع)
من الدرهم لانه حينئذ استثناء فاللازم
الدرهم الخارج منه دائق وهو ثلاثة
ارباع درهم (واما الصريح فا) اي لفظ
(ظهر) المعنى (المراد به ظهورا بينا)
اي انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة
الاستعمال فخرج اقسام الظهور
من جهة البيان لانها باعتبار الدلالة
واما ترك هذا القيد اعتمادا على المقسم
وقيل لا حاجة اليه لان ما عدا الظاهر
من اقسام الصريح فلا بد من دخوله
والظاهر قد خرج بقوله بينا لان
الظهور فيه ليس بتمام والاول اصح
(حقيقة) كان ذلك الصريح
(او مجازا) فان المجاز بسبب اشتهاره
او ظهور قرينه يكون ظاهرا المراد
ظهورا بينا (وحكمه ثبوت موجه بلا)
توقف على (نية) لانه لو ضوحه قام
مقام معناه في ايجاب الحكم بحيث صار
المنظور اليه نفس العبارة لا معناها
كما اقيم السفر مقام المشقة في احكامها
فصارت بحيث يثبت الحكم باي وجه
ذكرت من نداء او وصف او خبر سواء
نوى او لم ينو (قضاء) قبله لانه ان اريد
صرف الكلام عن موجهه بالنية
الى محتمله جاز ديانة كما اذا نوى بان
طالق رفع القيد الحسي بصدق ديانة
لا قضاء

او خبر نوى او ما بنو فاذا قال باحر او باطالق او انت حرة او حررتك او طلقك
 كان ايقاعا وكذا الوارد ان يقول سبحان الله فخرى على لسانه انت حرا وانت
 طالق وقع العتق والطلاق ولكنه لو اراد ان يصرفه عن موجه بالنية الى محتمله
 فله ذلك وصدق ديابة لاقضاه (قوله واما الكناية) وهي في اللغة ان يتكلم بشئ
 يستدل به على المكنى عنه كالرفث والغسائط وفي عرف البيانين ان يذكروا لفظ
 ويراد معناه لالذاته بل ينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول ومتبوع
 له والانتقال من التابع الى المتبوع مما لا يخفاء فيه ومناسط الاثبات والنفي
 والصدق والكذب هو المعنى الثاني لا الاول فصيح ان يقال فلان طويل التجاد
 قصده الى طول القامة وان لم يكن له نجاد اصلا بل وان استحال المعنى الحقيقي
 كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه والرحمن على العرش استوى فان
 هذه كلها كتابات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه
 الحقيقي وطلب دلالة عليه انما هو لقصده الانتقال منه الى ملزومه لالكونه
 مقصود لذاته فلا يلزم الكذب باستحالة المعنى الحقيقي او عدمه لان مرجع
 الصدق والكذب هو المعنى الثاني لا الاول فلم منه ان امكان المعنى الحقيقي ليس
 بشرط في الكناية وان كان مستعملا فيه وانما اشترط ذلك لو كان استعماله فيه
 لكونه مقصود لذاته وليس فليس وفي عرف الاصوليين ما استمر المراد به في نفسه
 حقيقة او مجازا فالحقيقة التي لم تهجر والتي هجرت وغلب معناها المجازي
 في الاستعمال كناية والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية عندهم وقد
 اشتهر بينهم اطلاق لفظ الكناية على الفاظ يقع بها الطلاق اعني اعتدى استبرئ
 رجك بان ثمة بتله الى غير ذلك كما ذكره في كتب الفروع واختلفوا في الطلاق
 الواقع بها فقال الشافعي انه رجعي لانها كتابات عن الطلاق والطلاق يعقب
 الرجعة فكذا ما كنى به عنه لان الكناية لا تفيد الا ما يفيد المكنى عنه وقال اصحابنا انه
 بان لان تصرف الابانة صدر من اهله مضافا الى محله قصدا عن ولاية شرعية
 فيكون صحيحا لا محالة اما الاهلية والمحلية فظاهر واما القصد فلما سأتى من لزوم
 النية فيها ودلالة الحال المحتملة بالنية واما الولاية الشرعية فلان الحاجة الى الطلاق
 البائن ماسة كيلا ينسد عليه باب تدارك دفع المرأة عن نفسه ولا يقع في عهدتها
 بالمراجعة من غير قصد والجواب عن قولهم انها كتابات عن الطلاق والطلاق
 يعقب الرجعة انا انما نطلق الكناية على هذه الالفاظ مجازا لاحقيقة لان معانيها
 غير مسترة بل ظاهرة فان كل احد من اهل اللسان يعرف معانيها لكنها شابهت

(واما الكناية فا) اي لفظ (استتر) المعنى
 (المراد به) والمراد بالاستتار الاستتار
 بحسب الاستعمال بان يستعملوه على
 قصده فانه قد يقصد لاغراض صحيحة
 وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما
 ان الانكشاف يحصل في الصريح
 باستعمالهم وان كان خفيا في اللغة
 ومن لا يشترطه في الصريح لا يشترطه
 ههنا

الكناية من جهة الإبهام فيما اتصل به هذه الألفاظ وتعمل فيه مثلا لفظ البان
 معلوم المعنى وهو الينونة الا ان محل الينونة هي الوصلة وهي متنوعة كوصلة
 النكاح ووصلة الملك وغيرهما فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار إبهام المحل
 الذي يظهر اثر الينونة فيه فاستعير لهذه الألفاظ لفظ الكناية مجازا وانما
 احتاجت الى النية وان كانت صريحة في الحقيقة ليرزول إبهام المحل وتعين
 الينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البان بموجب الكلام نفسه من غير ان
 يجعل انت بان كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الطلاق الواقع به رجعيا
 كما قاله الشافعي واعترض عليه بوجهين احدهما انه لاحاجة الى هذا التكلف
 في تصحيح الينونة بهذه الألفاظ لجوزان تكون كليات عن صريح الطلاق
 حقيقة ويكون المعنى الحقيقي وهو الينونة عن وصلة النكاح مرادا ايضا معه
 فان الجمع بين المعنى الحقيقي وغيره جائز في الكناية سيما عند اللسانيين والثاني
 انهم ان ارادوا ان معانيها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية
 لجواز استتار المعنى المراد مع ظهور المعنى اللغوي كما هو كذلك في الكنایات وان
 ارادوا ان المعنى المراد بها ظاهر فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان
 من المتكلم وقد صرحوا باستتار المعنى المراد بها باعتبار المحل ولم يخصوا الكناية
 بما استتر المراد بجهة خاصة غير المحل ولم يشترطوا في الكناية ارادة اللزوم ثم
 الانتقال منه الى اللزوم كما اشترط اللسانيون حتى يراد بهذه الألفاظ معانيها
 الحقيقية وهو الينونة ثم ينقل منه الى معنى آخر وتقع الينونة واجب عن الاول
 بان جواز الجمع بين المعنيين انما يكون عند عدم التافي وههنا المنافاة حاصله لان
 المعنى الحقيقي يقتضى الينونة والمعنى المكنى عنه يعقب الرجعة والجمع بينهما جمع
 بين المتأفين ولهذا اجاب بعض اصحابنا عن الشافعي بان هذه الألفاظ كنيات
 حقيقة عن الفرقة والينونة عن وصلة النكاح لاستتارها فتفيد الينونة
 بالضرورة لاعن صريح الطلاق حتى يقال انه يعقب الرجعة فكذا ما كنى عنه
 وضاقتها الى الطلاق في قولهم كنيات الطلاق مجاز وحقيقة كنيات عن
 الفرقة الحاصلة بسبب الطلاق ولما كان هذا الجواب اسلم اختاره الشارح الا ان
 في كلامه مناقشة اما اول فلان قوله بان يستعملوه على قصده ليس على ما ينبغي
 لان منشا الاستتار في الكناية ليس قصد المتكلم الاستتار بل قلة الاستعمال كما ان
 منشا الظهور في الصريح كثرة الاستعمال والاستتار وان كان قد يقصد
 لاغراض صحيحة لكنه لا يصلح منشا للكناية لان المعنى المراد متى استر بقله

قيد دخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما
 والصحيح ايضا هو الاول (حقيقة)
 كانت الكناية (او مجازا) فان الحقيقة
 المهجورة والمجاز قبل التعارف يعدان
 من الكناية اعلم ان الطلاق الواقع
 بالفاظ الكناية بان عندنا قال الشافعي
 رحمه الله تعالى لا يقع بها الا الرجعي لانها
 كليات عن الطلاق فيكون الواقع بها
 رجعيا كما في الصريح لان الكناية لا تفيد
 الا ما يفيد المكنى عنه واجاب عنه مشايخنا
 بان الكناية انما يطلق عليها مجازا
 لان معانيها غير مستترة لكنها شابهت
 الكناية من جهة الإبهام فيما اتصل به
 هذه الألفاظ وتعمل فيه مثلا البان معلوم
 المراد الا ان محل الينونة هي الوصلة
 وهي متنوعة كوصلة النكاح وغيره
 فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار إبهام
 المحل الذي يظهر اثر الينونة فيه
 فاستعيرت لها لفظ الكناية واحتاجت
 الى النية ليرزول إبهام المحل وتعين
 الينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق
 البان بموجب الكلام نفسه من غير ان
 يجعل انت بان كناية عن انت طالق
 حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولما
 ورد عليه انه ان اريدان مفهوماتها
 اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي
 الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما
 في جميع الكنایات وان اريدان ما اراد
 المتكلم بها ظاهر لاستتار فيه ممنوع

الاستعمال يكون اللفظ كناية سواء قصد المتكلم استتاره او لم يقصد ومتى لم يستتر
 بكثرة الاستعمال يكون صريحا وان قصد المتكلم استتاره لان قول الزوج انت
 بأن كناية وان لم يقصد استتاره ثم المناسب لقوله بان يستعملوه على قصده ان
 يقول وان كان ظاهرا في نفسه بدل قوله وان كان معناه ظاهرا في اللغة واما ثانيا
 فلان قوله البائن معلوم المراد ليس على ما ينبغي ابضا بل الاولى ان يقول معلوم
 المعنى حتى ينتظم التردد الاتي في الايراد لان لفظ المعنى اعم من المراد فينتظم
 التردد بكلاشبهه بخلاف المراد فانه اخص من المعنى فينتظم الشق الثاني فقط بان
 يقل ابتداء في الايراد عليه لانسلم ان المراد معلوم كيف ولا يمكن قوله فيدخل
 فيه المشترك والمجمل لان فيهما استتارا بدون الاستعمال اما في المشترك فلتراحم
 المعاني واما في المجمل فللابهام الواقع فيه واما بعد الاستعمال فلا استتار اذ
 لم يستعمل المشترك بدون القرينة الصارفة للتراحم والمجمل بدون البيان (قوله
 الاعتدى واستبرئ) استثناء من قوله فتفيد اليقونة ويجوز استثناءه من قوله
 ونسبة الكناية الى الطلاق مجازية والاول ظاهر (قوله اما الاول) توضيحه ان
 قوله اعتمدى لا يبنى عن قطع الوصلة عن النكاح اصلا حتى يقع به بئنا لان معناه
 الحقيقي الامر بالحساب ويحتمل ان يراد به عدى نعم الله او نعمي عليك او عدى
 الاقراء اى الحيض وهو المراد بقوله اعتمدى من النكاح ولادلالة فيها على قطع
 الوصلة اصلا والمراد مستتر فاذا نوى عدى الاقراء اودل عليه الحال من مذاكرة
 الطلاق وغيرها زال الابهام وثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ان كانت مدخولا
 بها لان عد الاقراء يقتضى سابقة الطلاق بالضرورة بصححها الامر فكانه قال
 طلقك اوانت طالق فاعتدى والضرورة تندفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى
 الزائد وفيه انتقال من اللازم الى الملزوم الذى هو لازم متقدم وهو الطلاق فيكون
 كناية على الاصطلاحين وان كانت غير مدخول بها فلا جهة للاقتضاء واردة
 حقيقة الامر بعد الاقراء لينقل منه الى الطلاق المتقدم لان طلاق غير المدخول بها
 لا يوجب العدة فينتد بجعل قوله اعتمدى مجازا عن كونى طالقسا بطريق
 اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد لاعن طلق
 نفسك لانه تخيير لا تجيز فلا يقع به الطلاق واعن انت طالق او طلقك لانهم
 يشترطون التوافق بينهما في الصيغة فلا تكون صيغة الاخبار مجازا عن صيغة
 الانشاء في قوله مستعارا عن الطلاق نوع خفاء الحاصل انه لماجاز ارادة المعنى
 الحقيقي في المدخول بها جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك في غير المدخول بها جعل

كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان
 من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها
 من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا
 الكنايات الابيه سواء كان ذلك باعتار
 المحل او غيره قلت (ونسبة الكناية)
 الى الطلاق كقولهم كناية الطلاق
 او الكنايات عن الطلاق (مجازية)
 لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق
 بل عن الفرقة بطريق الطلاق (وان
 كانت) تلك (الالفاظ) في نفسها
 (كنايات حقيقة) لاستتار المراد بها
 كما مر يعنى ان ما ذكره الشافعي انما
 يصح لو كان هذه الالفاظ كنايات عن
 صريح الطلاق وليس كذلك فان
 الاضافة مجازية بل كنايات حقيقة
 عن اليقونة عن وصلة النكاح لان
 اللفظ يحتملها وغيرها وتبصر عن غيرها
 بالنية اودلالة الحال (فتفيد) تلك الا
 لفاظ بالضرورة (اليقونة) لا الطلاق
 الرجعي (الاعتدى واستبرئ) رجك
 وانت واحدة) فان الواقع بهما رجعي
 لان شيا منها لا يبنى عن قطع الوصلة
 اما الاول فلان حقيقة الامر بالحساب
 ويحتمل ان يراد به اعتدى نعم الله او نعمي
 عليك او اعتمدى من النكاح فاذا نوى
 الاعتداد من النكاح اودل عليه الحال
 زال الابهام ووجب به الطلاق بعد
 الدخول اقتضاء كانه قال طلقك
 اوانت طالق فاعتدى

بمجازا بطريق اطلاق المسبب على السبب على اصطلاح البيان لكن هذا الاطلاق
 لما كان مشروطا بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية
 فيتحقق اصله على ما تقدم في باب المجاز قال رحمه الله ويجوز استعارة الحكم
 للسبب اذا كان مختصا به وكتابة ايضا على اصطلاح الاصول لاستتار المراد به
 فاطلاق الشارح كونه بمجازا ليس على ما ينبغي واما قوله استبرئ رحك فلانه
 تفسير لا عندي وتصريح لما هو المقصود من العدة الا انه يحتمل ان يكون للوطي
 وطلب الولد وان يكون للزوج بزواج فاذا نوى ذلك اودل عليه الحال ثبت
 الطلاق الرجعي اقتضاء ان بعد الدخول ومجازا ان قبل الدخول كما في اعتدى
 فلا دلالة فيه ايضا على اليقونة واما قوله انت واحدة فلانه يحتمل انت واحدة
 في قومك او في الجمال او عندي او تطلقه واحدة فاذا نوى ذلك وقع الرجعي اذ
 لا دلالة فيه ايضا على اليقونة ولا معتبرا بعراب واحد عند عامة المشايخ وقيل
 يقع بها اذا نصبت وان لم ينو لكونه صفة للطفقة ولا يقع اذا رفعت وان نوى لانها
 حينئذ صفة شخص والصحيح قول العامة ولهذا اختاره الشارح (قوله كما في حال
 الرضاء او دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق) اعلم ان الاحوال ثلاثة حالة الرضاء
 وحالة مذاكرة الطلاق وحالة الغضب والكتابة على ثلاثة اقسام منها ما يصلح
 جوابا ورد الاسبا وشماتا نحو ارجى اذ هي اعزني فومى تقنعي استترى تخمري
 ومنها ما يصلح جوابا وشماتا لا ردان نحو خلية برة بأن بته حرام ومنها ما يصلح
 جوابا لا رد ولا شماتا نحو اعتدى واستبرئ رحك ففي حالة الرضاء لا يكون شي منها
 طلاقا الابائية لانها تحتمل طلاقا وغيره والحالة ليست حالة مذاكرة الطلاق
 والغضب فلا بد لتعيين الطلاق من النية ويكون القول قوله في انكار النية مع
 يمينه وفي حالة المذاكرة لا يصدق قضاء في انكار النية فيما يصلح جوابا لا رد
 ويصدق فيما يصلح جوابا وردا وفي حالة الغضب يصدق في القسم الاول والثاني
 لاحتمال الرد والشمات ولا يصدق في الثالث لان الغضب يدل على الطلاق وعن ابي
 يوسف انه اذا قال في حالة الغضب لاملك لي عليك ولا سبيل لي عليك وخليت سبيلك
 وفارقك وقال ولم اناول الطلاق صدق لما فيها من احتمال معنى السب (قوله بناء
 على استتار المراد بهما وقصورها في البيان) اي استتاره باعتبار ابهام المحل كما مر
 ولا يخفى ان الاولى ان يجعل الاستتار منشأ الحكم الاول اعني وجوب العمل
 لان الاحتياج الى النية نشأ من الاستتار كما تقدم ويجعل قصورها في البيان منشأ الحكم
 الثاني اعني عدم اثبات الحدود بهذه الالفاظ لكن الامر فيه سهل تأمل (قوله بنحو

وقبل الدخول جعل مستعارا عن
 الطلاق لانه سببه في الجملة ويجوز
 استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به
 والطلاق معتق للرجعة واما الثاني
 فلانه تصريح بما هو المقصود بالعدة
 اعني طلب براءة الرحم من الحمل لكنه
 يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد
 وان يكون للزوج بزواج آخر فاذا نوى
 ذلك ثبت الطلاق اقتضاء وما سبق
 في اعتدى يأتي ههنا واما الثالث فلان
 قولهم انت واحدة سواء قرئت واحدة
 مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل
 ان يراد به انت واحدة في قومك او واحدة
 النساء في الجمال او مفردة عندي ليس لي
 ضمير له او تطلقه واحدة على انها صفة
 للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق
 بمنزلة انت طالق تطلقه واحدة
 فلا دلالة فيه ايضا على اليقونة
 (وحكمها) اي الكتابة (وجوب العمل
 بها) بالنية كما في حال الرضاء (او دلالة
 الحال) كحال مذاكرة الطلاق (و)
 حكمها ايضا بناء على استتار المراد بها
 وقصورها في البيان (عدم اثباتها
 ما يتدرى) اي يندفع (بالشبهات)
 فلا يجب حد القذف بنحو جامعة فلانة
 او واقعتها ولا يحد اذا اقر على نفسه
 بموجب الحد بطريق الكتابة

جامعة فلانة او واقعتهما) اي بكل ما ليس بصريح في الزنا فيدخل فيه قوله
 صدقت لمن قال يازاتي لاخر فانه لاحد عليه بقوله صدقت لعدم كونه صريحا
 في الزنا ويدخل فيه ايضا قوله وانا اشهد لمن قال لاخر اشهد لك زان لعدم كونه
 صريحا في الزنا ايضا بخلاف ما لوقال وانا اشهد بمثل ما شهدت به فانه يحده
 لكونه صريحا في الزنا لعدم احتماله غيره (قوله ولا يحد بالتعريض ايضا) وهو
 ان يذكر شي يدل على شيء لم يذكر فكان نوعا من الكتابة فلا يحد به وبه قال الشافعي
 ايضا وقال مالك يحد بالتعريض لما روى سالم عن ابن عمر قال كان عمر يضرب
 الحد في التعريض قلنا ان الشارع لم يعتبر التعريض فانه حرم صريح خطبة
 المتوفى عنها زوجها في العدة وابع التعريض فيها حيث قال ولا تواعدوهن سرا
 وقال ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء فاذا ثبت من الشرع نفي
 اتحاد حكمهما في غير الحد لم يجز ان يعتبر مثله على وجه يوجب الحد المختلط
 في درئه ومارواه بحمل على التعزير لاعلى الحد ولا يحد بالحد يجوز ان يكون مجازا
 عن التعزير (قوله كاف التشبيه تفيد العموم عندنا) كذا قاله شمس الأئمة
 ثم قال ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه لتكون دماؤهم كدمائنا انه مجرى
 على عمومه فيما يندرى بالشبهات كالحدود وما يثبت بالشبهات ايضا كالاموال
 فكان الكاف يوجب العموم في محل يحتمله فكان نسبة الى الزنا قطعاً بمنزلة
 الكلام الاول لان العام يفيد القطع لمدلوله عندنا فان قيل هذا منقوض بقوله
 لعمري انت كالحر لان المخاطب لم يعتق به ولو كان الكاف يفيد العموم لعنت قلنا
 ان العمل بحقيقة الاخبار ممكن في حرمة الدم ووجوب العبادات فلا يصار الى
 المجاز وهو الانشاء ولو قلنا بعمومه لم يجمع بين الحقيقة والمجاز (قوله في بيان
 اقسام التقسيم الرابع) وهو التقسيم باعتبار ادراك المخاطب المعنى من اللفظ
 وهي اربعة حاصلة باعتبار دلالة اللفظ على معناه مطابقة وتضمنها والتزاما (قوله
 امور لاعبرة لها) ومن هذا القبيل مفهوم المخالفة والحصص المفهوم من التقديم
 (قوله او صحة صدقه) بالرفع عطف على قوله صحته والضيم المجرور راجع الى
 الحكم المطلوب (قوله كالتملك لصحة وقوع آه) فان وقوع الاعتناق عن الأمر
 لا يصح بدون التملك له فكانه قال ملكتك ثم اعتقت لك (قوله كالاهل) فانه
 يتوقف عليه صحة السؤال عن القرينة عقلا (قوله كالحكم) اي كلفظ الحكم
 فانه يتوقف عليه صحة صدق الحكم المطلوب وهو الخبر برفع الخطاء والتسيان عن
 الأمة في قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والتسيان اذ لا بد من تقدير لصحة

ولا يحد بالتعريض ايضا بان قال لست
 انا زان تعريضا بان المخاطب زان فانه
 كتابة ايضا فان قيل لو قذف رجل رجلا
 فقال آخر هو كما قلت يحد مع انه ليس
 بصريح قلنا كاف التشبيه تفيد العموم
 عندنا في محل يقبله وهذا المحل قابل
 فيكون نسبة الى الزنا بلا احتمال كالاول
 لما فرغ من اقسام التقسيم الثالث شرع
 في بيان اقسام التقسيم الرابع فقال
 (واما الدال بعبارة) لا بد قبل الشروع
 في المقصود من تمهيد مقدمات الاولى
 ان المفهوم من اللفظ المعبر في مقام
 الاستدلال اما عين الموضوع له او جزؤه
 او لازمه واللازم اماما آخر عن الملزوم
 كالمعلول ونحوه او متقدم عليه كالعلة
 ونحوها او مقارن كاحد معلولى العلة
 الموجبة بالنظر الى الآخر وقد يفهم
 في المقام الخطابي امور لاعبرة لها
 في الاحكام وانما يعتبرها علماء البيان
 الثانية ان اللازم التأخر لا يتوقف عليه
 صحة الحكم المطلوب والام يكن متأخرا
 اما المتقدم فقد يتوقف عليه صحته شرعا
 كالتملك لصحة وقوع الاعتناق عن
 الأمر في اعتق عبدك عنى بالف او عقلا
 كالاهل لصحة تعلق السؤال في استئجار
 القرية او صحة صدقه كالحكم لصحة
 تعلق الرفع في رفع عن امتي الخطاء
 والتسيان

صدق هذا الخبر لان نفس الخطاء والنسيان واقعان لا يصح اسناد الرفع اليهما
وانما الرفوع حكمهما فيقدر الحكم لتصحح خبر الصادق ومن هنا اختلفوا في ان
هذا الحديث مجمل ولا فذهب بعضهم الى انه مجمل لانه لا بد من تقدير الحكم وفيه
ازدحام لتكثره والكل لا يراد لتعذره ولان الضرورة تندفع بارادة بعضه وليس
ذلك البعض بمعين لعدم المرجح فلم يتضح دلالة فكان مجملا وذهب الجمهور الى انه
لا اجمال فيه لوضوح دلالة على المقصود بقرينة عرف اهل اللغة لانهم استعملوا
هذا اللفظ قبل ورود الشرع في رفع المؤاخذة والعقاب وهو المتبادر الى الفهم
ايضا فان قيل او كان العرف كذلك لزم ارتفاع الضمان بالخطاء والنسيان ايضا لانه
من المؤاخذة قلنا لان سلم انه من المؤاخذة والعقاب لان المراد بالمؤاخذة ما يتعلق
بالنفس من المضار والضمان يتعلق بالمال لا بالنفس ولو سلم ذلك لكانه يجوز
تخصيص عموم الخبر الدال على نفي كل مؤاخذة والتخصيص اولى من الاجمال
(قوله والاول) اي ما يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب شرعا وقوله مقتضى
على صيغة المفعول (قوله على معناه) الجار متعلق باطلاق والضمير راجع
الى البعض (قوله كزوال الملك) فان صحة اطلاق لفظ الفقير على الغني يتوقف
على زوال ملكه وهو من قبيل الدال بالاشارة وكذا قوله ولتسمه ذاتيا من
قبيل الدال بالاشارة (قوله اي لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية) وذلك
من قبيل الدلالة (قوله عليها) اي على مقدمة شرعية كافي القياس الشرعي
(قوله ان معنى الدلالة) اي الدلالة اللفظية الوضعية لامطلق الدلالة كما دل
عليه قوله فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة
الفاهم او صفة المفهوم واياها كان لا يصح حمله على الدلالة ولا التعريف به
فالاولى ان يقول كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الاطلاق للعلم بالوضع
اجيب بوجهين احدهما ان الدلالة اضافة ونسبة بين اللفظ والمعنى تابعة
لاضافة اخرى هي الوضع فاذا اقتست تلك الاضافة اي الدلالة الى اللفظ كانت
مبدأ وصف له وهو كونه بحيث يفهم منه المعنى للعلم بالوضع واذا اقتست
الى المعنى كانت مبدأ وصف آخر له وهو كونه بحيث يفهم من اللفظ وكلا
الوصفين لازم للدلالة فكما اجاز تعريفها باللازم الذي هو وصف اللفظ جاز ايضا
باللازم الذي هو وصف المعنى والفهم المذكور في تعريف الدلالة مضاف الى
المفعول فهو مصدر المبني للمفعول وصفة للمعنى فيكون تعريف الدلالة بلازمها
بالقياس الى المعنى كما ان قولهم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى تعريف لها

والاول مقتضى بالاتفاق وكذا الثاني
والثالث عند جمهور المتقدمين وعند
بعض المتأخرين يسميان محذوفاً ومضمراً
ولذا قالوا بعومهما الا باليسر كما سيأتي
ان شاء الله تعالى وقد تتوقف عليه صحة
اطلاق بعض المفردات على معناه كزوال
الملك لصحة اطلاق الفقير على الغني الثالثة
ان اللازم المتأخر للحكم قد لا يكون
بواسطة مناط ذلك الحكم ولتسمه ذاتيا
وقد يكون بها فذلك المناط اما مفهوم
لغة اي لا يتوقف فهمه على مقدمة
شرعية او لا بل يتوقف عليهم كافي القياس
الرابعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول
والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق

بلازمها بالقياس الى اللفظ والثاني ان الفهم وحده صفة للسامع والانفهام
 وحده صفة للمعنى لكن فهم السامع المعنى من اللفظ صفة للفظ وكذا انفهام المعنى
 من اللفظ صفة للفظ لان المصدر المتعدى بحرف الجر صفة للمجرور فيصح تعريف
 الدلالة بالفهم سواء كان مصدرا من المبني للفاعل او من المبني للمفعول فان قيل
 لو كان الفهم صفة للفظ وعبرة عن الدلالة لصح ان يشتق منه ما يصح حمله على
 اللفظ كما اشتق من الدلالة لفظ الدال يقال لفظ دال قلنا هذا انما يرد لو كان الفهم
 وحده صفة للفظ لكنه ليس كذلك بل صفة للفظ هو الامر المركب اعنى
 فهم المعنى من اللفظ واللفظ المركب لا يشتق منه ما يحمله على الموصوف وانما
 يصح ذلك في الصفات المفردة مثل الدلالة واعترض الشريف العلامة على
 الوجه الثاني بان فهم السامع صفة له قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى بغير واسطة
 وباللفظ بتوسط حرف الجر كما يدل عليه قولك فهم السامع المعنى من اللفظ فهناك
 ثلاثة اشياء الفهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ فالاول صفة للسامع والاخيران
 صفتان للفهم فان اراد هذا المجيب ان الفهم المقيد بالمفعولين الموصوف بالتعلقين
 صفة للفظ فظاهر البطلان وان اراد ان المجموع المركب من الفهم وتعلقه صفة له
 فكذلك ظاهر البطلان مع ان الاستفادة من عبارة التعريف هو الفهم المقيد دون
 المجموع المركب فيكون حلا للتعريف على خلاف التبادر وان اراد ان تعلق
 الفهم بالمعنى او باللفظ صفة للفظ فباطل ايضا نعم يفهم من تعلقه بالمعنى صفة له
 هي كونه مفهوما ومن تعلقه باللفظ صفة له هي كونه مفهوما منه المعنى فدعواه
 ان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ او انفهام المعنى من اللفظ هو معنى كون
 اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غير صحيحة اللهم الا ان يأول بان القوم وان عرفوا
 الدلالة بما ذكروا لكنهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا به معناه الصريح بل ما يفهم
 منه مما هو صفة للفظ اعنى كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا في ذلك على
 ظهور ان الدلالة صفة للفظ والفهم ليس كذلك فلا بد ان يقصد بما ذكر
 في تعريفها معنى هو صفة ثم ان دلالة فهم المعنى من اللفظ على كونه بحيث يفهم
 منه المعنى واضحة فالقصد من قولهم فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث
 يفهم منه المعنى فاستقام الكلام (قوله بالنسبة الى العالم بالوضع) احترازه
 عن الدلالة الطبيعية والعقلية لعدم توقفهما على العلم بالوضع والمراد بالوضع
 ههنا هو الوضع في الجملة لا وضعه لذلك المعنى بعينه لتلايخج عنه التضمنية
 والالزامية فان قيل ان العلم بالوضع يتوقف على فهم المعنى ضرورة توقف العلم

بالنسبة الى العالم بالوضع

بالنسبة على تصور الطرفين فلو توقف فهم المعنى من اللفظ عليه لزم الدوراجيب
 عنه بوجهين احدهما ان فهم المعنى في حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم
 السابق بالوضع ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك العلم السابق لا يتوقف على فهم
 المعنى في حال الاطلاق بل على فهمه في الزمان السابق فلا دور لتعابير الفهامين
 والثاني ان فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع وليس العلم بالوضع
 موقوفا على فهمه من اللفظ بل على فهمه مطلقا فتعابرا الفهيمان بحسب
 الاطلاق والتقييد كما تعابرا في الاول بحسب الزمان (قوله لافهمه منه متى
 اطلق) اي مع قطع النظر عن العلم بالوضع يعني ان تقييده بالعلم بالوضع اشارة الى
 ان مجرد اطلاق اللفظ واستعماله لا يكفي في الدلالة كما ان تقييده بالاطلاق حيث
 قال اذا اطلق اشارة الى ان مجرد العلم بالوضع لا يكفي فيها بل لابد في تحققهما من
 مجموع الامرين اطلاق المتكلم وعلم السامع بالوضع وتحقيقه ان الدلالة اي كون
 اللفظ بحيث يفهم منه المعنى صفة قائمة باللفظ ولا يتحقق ذلك في الخارج ما
 لم يوجد الامر ان المذكور ان هذا بناء على ان قوله لافهمه منه مر تبط بقوله
 بالنسبة الى العالم بالوضع وبيان للزوم هذا القيد في التعريف ولو جعل عطفا
 على قوله فهم المعنى ومر تبط بقوله اذا اطلق اشارة الى انهم لم يعتبروا الكلية
 في الدلالة كما اعتبرها اهل العقول بل اعتبروا الجزئية ولهذا واخذوا في تعريفها
 الدلالة على الجزئية لكان اولى توضيحه ان اهل العقول اعتبروا في الدلالة
 الوضعية بعد اعتبارهم العلم بالوضع الكلية حيث قالوا دلالة اللفظ على معناه
 بالوضع كونه بحيث كلما اطلق فهم منه معناه بعد العلم بالوضع وقال بعضهم متى
 اطلق وهي دالة على الكلية ايضا فاضطروا في الدلالة الالترامية الى اشتراط
 الزوم العقلي بمعنى امتناع الانفكاك التصحيح الكلية المذكورة ولزمهم خروج
 اكثر المجازات عن الدلالات الثلاث فالترمو اخر وجهها وقالوا لدلالة اللفظ الاسد
 مثلا وحده على المعنى المجازي اعني الرجل الشجاع بل الدال عليه هو المجموع
 المركب منه ومن القرينة الحالية او المقالية واعترض عليه بان الدال على
 المعنى المجازي ان كان هو المجموع المركب لم يكن المجاز في رأيت اسدا في الجم
 مثلا مجازا في المفرد بل لم يوجد فيه مجاز اصلا وهو خلاف ما صرحوا به واجيب
 بان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير الموضوع له ولا شك ان المستعمل في المثال
 المذكور في المعنى المجازي هو لفظ الاسد ولا دخل للقرينة في ذلك الاستعمال
 وانما هي لاجل فهم المعنى المجازي منه والحاصل انه لا يلزم من كون القرينة جزأ

لافهمه منه متى اطلق والمعتبر عندهم
 في دلالة الالتزام مطلق الزوم عقليا
 كان او غيره بينما كان او غيره

من الدال على المعنى المجازي ان يكون المجاز هو المجموع المركب لجوازا ان يكون
المجاز جزءاً من الدال واما اهل العربية والاصول فقد اکتفوا في الدلالة بالجزمية
وقالوا هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم معناه بعد العلم بالوضع فلم يشترطوا
اللزوم العقلي في الدلالة الا للترامية بل اکتفوا بمطلق اللزوم عقلياً او غيره بان يكون
اللزوم مما يشبه في اعتقاد المخاطب بعرف عام كما بين الاسد والجرأة او بعرف خاص
كما بين التسلسل والبطلان عند الحكماء واهذا ولا ذلك كما بين اقدام زيد على امر
ها ئل وجرته وبين اجماعه وجنبه وكما بين النخل والجود في مقام التلميح
او التهكم الى غير ذلك من التعلقات المتفاوتة المنصحة للانتقال من امر الى آخر
والضابط عندهم ان يعتقد المخاطب ان بين المفهومين ارتباطاً يصح به الانتقال
من احد هما الى الآخر سواء كان ذلك الارتباط مستندا الى العقل او العرف
او غيرهما (قوله ولهذا) اي ولكون المعبر عندهم في الدلالة الا للترامية مطلق
اللزوم يجري فيها الوضوح والخفاء وان كانت قطعية اذا الخفاء لا ينافي القطعية
لعدم كونه ناشئاً عن دليل حتى لو كان اللزوم فيها عقلياً لم يجر فيها الوضوح والخفاء
لانه حينئذ اذا كان شيئاً واحداً لوزم متعددة فكل واحد منها يمتنع انفكاكاً عن
اللزوم فيكون كل منها مساوياً لللزوم واللازم ايضاً في الوجود فلا يتصور
في الدلالة على تلك اللوازم وضوح بالنسبة الى بعضها وخفاء بالنسبة الى الآخر
واعترض عليه الشريف العلامة بان لازم لازم الشيء وان كان لازماً له لكن دلالة
لفظه على لازمه اظهر من دلالة على لازم لازمه لان الذهن ينتقل من اللفظ الى
ملاحظة اللزوم اولاً الى ملاحظة اللازم ثانياً والى ملاحظة لازم اللازم ثالثاً
فينسب هذه الملاحظات ولو بالذات تفاوت الدلالات واجيب عنه بان هذا
انما يتم بناء على ان لازم لازم الشيء لازم له ولكنه ليس بلازم سواء كان اللزوم يتنا
بالمعنى الاعم او بالمعنى الاخص اما في الاول فظاهراً اذ كفاية تصور (ا) وتصور
(ب) في الجزم باللزوم بينهما وكفاية تصور (ب) وتصور (ج) في الجزم
باللزوم بين (ب) و(ج) لا تستلزم كفاية تصور (ا) وتصور (ج)
في الجزم باللزوم بينهما بل يحتاج في هذا الجزم الى اعتبار لزوم (ب) لالف
ولزوم (ج) لب واما في الثاني فلان تصور الشيء انما يستلزم تصور لازمه تبعاً
غير مقصود والمستلزم لتصور اللازم الثاني تصور اللازم الاول مقصود المحووظ
في نفسه اللهم الا ان يثبت لازم يستلزم تصوره ولو تبعاً غير ملتفت اليه قصداً
تصور لازم له في بعض المواد وان لم يكن كلياً (قوله واذا تمهدت هذه المقدمات)

ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء
وان لم يكن الخفاء منافياً للقطعية وانما
ينافيهما الاحتمال الناشئ عن الدليل واذا
تمهدت هذه المقدمات فنقول اما الدال
بعبارة (فا) اي لفظ (دل باحدى
الدلالات) الثلاث المطابقة والتضمن
والالترام (على ما) اي معنى (سبق)
ذلك اللفظ (له) اي لذلك المعنى ذهب
بعض الاصوليين الى ان معنى المسوق
له ههنا كونه مقصوداً في الجملة

توقف كل من الاقسام الاتية على هذه المقدمات سيظهر في اثناء بيانها واعلم انهم
 حصروا التقسيم الرابع في تلك الاقسام الاتية وذكروا في وجه الحصر ان الحكم
 المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم
 مسوقا له فهو العبارة والافهوا الاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة
 فهي الدلالة اوشرا فافهوا الاقتضاء والافهوا التمسكات الفاسدة كمفهوم المخالفة
 ويجوز ارجاع الضمير في هذه المواضع الاربعة الى الحكم المستفاد من النظم والحكم
 المفهوم منه والى نفس النظم ايضا لانهم يطلقون هذه الالفاظ اى العبارة
 والاشارة والدلالة والاقتضاء على النظم وعلى الحكم وذكر في التوضيح وجه
 الضبط ان المعنى الذى يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزاء
 ولازمه المتأخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له قسمي
 دلالة عليه عبارة او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له
 فالدلالة اقتضاء والافان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة
 اى وضع ذلك اللفظ لعناه ان الحكم في المنطق لاجلها فدلالة نص والافلا دلالة
 له اصلا والتمسك بمثله فاسد يجعل الاقسام المذكورة صفة الدلالة لان النظم
 ولا الحكم ولكنه يحصل ضمنا باعتبارها تقسيم النظم ايضا بان يقال انه
 اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة فالمصنف اخذ في تقسيم
 النظم باعتبار تلك الدلالات حيث قال اما الدال بعبارة و اشارته ودلالته
 واقتضائه والباء في بعبارة لبيان جهة دلالة الدال اى اللفظ الدال بدلالة يقال
 لها عبارة ثم قسم كلاما من الدال بعبارة والدال باشارته الى ثلاثة اقسام باعتبار
 الدلالات الثلاث اعنى ان المعنى المدلول عليه بطريق العبارة اما عين المعنى
 الموضوع له او جزؤه ولازمه وكذا المعنى المدلول عليه بطريق الاشارة (قوله سواء
 كان اصليا آه) فعلى هذا التقدير يكون كل من العدد و اياحة النكاح في قوله
 تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع مدلولوا عليه بالعبارة
 (قوله كما في احل الله البيع وحرم الربا) فان الحل والحرمه غير مسوق له مع انه
 نفس الموضوع له (قوله بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى) فانه لا يكون نفس
 الموضوع له فان الموضوع له لا بدوان يكون مقصودا في الجملة (قوله تلك المرأة)
 اى التي طلبت القديمة تطليقها (قوله ذاتيا) احتراز عن الدال بدلالته على
 ما سياتى وفي تفسيره الذاتى اشارة الى المقدمة الثالثة والى ان المراد بالذاتى ههنا
 ليس مصطلح المعقول بل ما ينسب الى الشئ بلا واسطة ولا يكون جزءا منه

سواء كان اصليا كالعدد في آية النكاح
 وغير اصلى كاياحة النكاح فيها والمفهوم
 من كلام صاحب التنقيح ان المراد به
 ما سبق في النص المقابل للظاهر من كونه
 مقصودا اصليا حتى ان غير المسوق له بهذا
 المعنى جازان يكون نفس الموضوع له كما
 في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا
 بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى واقول
 هذا هو الصواب لان الثابت بالاشارة على
 ما ذكره لا يكون مقصودا اصلا كما
 صرحوا به وهو باطل لان الخواص
 والمزايا التي بها تم البلاغة ويظهر
 العجز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام
 شمس الأئمة وقد قرر في كتب المعاني ان
 الخواص يجب ان تكون مقصودة للمتكلم
 حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا
 لا يعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام
 يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم
 الشرعى بما لا يقصده الشارع ذلك الحكم
 ظاهر الضعف وقولهم كم من شئ يثبت
 ولا يقصد ليس في مثل هذا المقام مثال
 الدال بالمطابقة (نحو للفقراء المهاجرين)
 فانه عبارة (في ايجاب السهم) من الغنمية
 لهم وهو المعنى المطابق له (و) مثال الدال
 بالنظم (نحو كل امرأه لى فكذا) حال
 كون ذلك الكلام من الزوج (جواب
 ارضاء لقولها نكحت على) امرأه
 (فطلقها) فانه في طلاق تلك المرأة عبارة
 وهي جزء مدلول كل امرأه وان طلقت
 كاهن قضاء

(قوله بشرط كون اللازم ذاتيا) اى فى الدلالة الالتزامية (قوله اى اطلاق بعض المفردات) وفيه اشارة الى ما ذكره فى المقدمة الثانية (قوله مثال الدال) اى باشارته (قوله اشارة فى ان التسبب الى الآباء) بيان الاشارة ان المولود له هو الذى ولد له الولد وهو الوالد فاختيار الاطباء مع حصول المقصود بدونه من الحكيم لا يكون الاحكامه وهى ان التسبب الى الآباء وذلك لان اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصا به من حيث الملك بالاجماع فيكون مخصوصا به بالتسبب وهذا التسبب لازم للمعنى الموضوع له اعنى الولادة للاب فيدل عليه النظم باشارته بالالتزام ومتأخر عنه لتوقفه عليه فلا يكون مقضى ولا واسطة بينهما اصلا فلا يكون دلالة ولا قياسا بل يكون لازما ذاتيا بالمعنى المذكور لاجزأ داخل فى المعنى الموضوع له كما زعمه صاحب التنقيح وفيه ايضا اشارة الى ان للاب حق التملك فى مال ولده عند الحاجة مع كون حقيقة الملك للوالد والى ان الوالد لا يحد بوطىء جارية ابنته وان قال علمت انها حرام على والى انه لا يجب العقر عليه والى انه اذا استولد جارية ابنته يثبت التسبب منه بلا رد قيمة الولد اليه والى انه لو انفق ماله على نفسه عند الضرورة لا يؤخذ بالضمان والى ان الوالد منفرد بتحمل نفقة الولد لان الشرع اوجب النفقة على الاب بهذه النسبة ولا يشارك الاب احد فى هذه النسبة فكذا فى حكمها ولا يخفى عليك ان هذه الآية سقت ليجاب نفقة الزوجة على الاب فتكون عبارة فيه وذلك لان الضمير فى رزقهن وكسوتهن امال المطلقات او للمكوثات فان كان الاول فما سقت هى له ايجاب اصل الرزق والكسوة على طريق الاجرة لاحتياجهن الى ما تقوم به ابدانهن اذ الولد يغذى من اللبن واللبن يحصل لها من الغذاء ولا محتياجهن الى ستر البدن ايضا فكان هذا من الحوايج الضرورية وان كان الثانى فما سقت هى له ايجاب فضل الطعام والكسوة التى يحتاج لها حينئذ حالة الرضاع لاصل النفقة والكسوة لان ذلك وجب بالنكاح القائم وعلى التقديرين يكون مسوقا ليجاب اصل النفقة او فضلها على الاب فيكون عبارة فيه (قوله اشارة فى زوال ملكهم) وذلك لان قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم سبق لاستحقاق من وقع قوله تعالى للفقراء المهاجرين بدلا منه وهم ذوا القربى واليتامى والمساكين لا ما قبل ذلك وهو قوله تعالى فله وللرسول لان الله تعالى غنى مطلق ورسوله عليه السلام اجل قدرا من ان يطلق عليه اسمه الفقير سهما من الغنية

(و) مثال الدال بالالتزام (نحو احل الله البيع وحرم الربا) فانه عبارة فى التفرقة بين البيع والربا اللازمة للمعنى المطابقى وقد سبق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربا (واما الدال باشارته فادل بها) اى باحدى الدلالات الثلاث (على ما ليس له السياق) بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا ينافى كونه مقصودا فى الجملة كما سبق (بشرط كون اللازم ذاتيا) اى متأخرا لا يكون بواسطة المناط حتى لو كان بواسطة لا يكون ثابتا بالاشارة بل بالدلالة او القياس (او) متقدما (محتاجا اليه لصحة الاطلاق) اى اطلاق بعض المفردات على معناه اذ لو احتج اليه لصحة الحكم او صدقه يكون مقضى او محذوفا كما سبق مثال الدال بالمطابقة (كآية الربا) فانه اشارة (فى) بيان (الحل والحرمه) وهو المعنى المطابقى لها (و) مثال الدال بالضمين (نحو كل امرأة لى فكذا) فانه اشارة (فى) طلاق (مريده الطلاق) اى طلاق ضرئها حيث قالت نكحت على امرأة فطلقها (و) لما كان اللازم قسمين احدهما الذاتى والاخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق اوردت للدال بالالتزام مثالين الاول (نحو) قوله تعالى (وعلى المولود له) الآية فانه اشارة (فى) ان التسبب الى الآباء

وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب اعنى مكة لان الله تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا اميا سير بمكة لقوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم والفقير حقيقة من لا ماله لان الفقير من اتصف بالفقر والفقير لا يتحقق الا بزوال الملك لابان تبعد يده عنه لان من بعدت يده عنه ابن السبيل لا الفقير فكان زوال الملك لازما مقدما للفقر لاجزا منه على ما زعمه صاحب التنقيح وقال الشافعي اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع طما عيتهم بالكلية عن اموالهم بخلاف ابن السبيل فانه مسافر له طماعية الوصول الى ماله واستدل عليه بالكتاب وهو قوله تعالى ولز يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا نفى السبيل على المؤمنين وليس المراد به السبيل الحسي بالاجماع بل السبيل الشرعي والتمك بالقهر اقوى جهات السبيل فيكون منفيا ونحو قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم لان الاضافة اليهم تفيد الملك وبالسنه وهى ماروى ان عيينة بن حصين اغار على سرح المدينة وفيها ناقة رسول الله عليه السلام واسرامرأة الراعى قالت المرأة فلما جن الليل قصدت الفرار فما وضعت يدي على بعير الاراض حتى وضعت يدي على ناقة رسول الله فركنت الى فركبتها وقلت ان نجاني الله تعالى فلله على ان انحرها فلما اتيت رسول الله وقصصت عليه القصة قال لا تذر فميا لم يملكه ابن آدم قلنا ان الاصل هو الحقيقة فيحمل الفقراء على الحقيقة فيلزمه زوال ملكهم لازما مقدما على الملزوم والجواب عن الاية الاولى بوجوه الاول انها تدل على نفى السبيل علينا لا على اموالنا ونحن نقول به فانهم بالاستيلاء لا يملكون رقابنا ويملكون اموالنا والثاني ان المراد نفى السبيل في الآخرة لا في الدنيا كما روى عن ابن عباس والثالث ان المراد نفى الجمحة كما قاله السدي وعن الاية الثانية بان الاضافة في ديارهم واموالهم مجاز بالكون لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل واذا كانت مجازا لا يصح الاحتجاج بها على المدعى ورد بان المعبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له في الحقيقة وعدم ذلك في المجاز حاله اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لاحالة الحكم والكلم معا للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز بالاول وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا نيما حقيقة مع ان القتل حال التكملم بهذا الكلام قتل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعبر هو الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي

وهو لازم للولادة لاجل الاب ومتأخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا لاجزا للموضوع له كما زعم صاحب التنقيح (و) الثاني (نحو) قوله تعالى (للفقراء المهاجرين) فانه اشارة (في زوال ملكهم)

عما خلفوا في دار الحرب لان الفقر به لا يبعد اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم شيئا ومقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم والا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملك شيئا لاجزائه كما زعم صاحب التنقيح وقال الشافعي اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء ﴿٧٧﴾ لاحتياجهم وانقطاع اطعامهم عن اموالهم بالكلية بقربنة انه لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد

السبيل الشرعي لالحسى وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك قلنا الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لاعتنا اموالهم والاضافة لانصلح قرينة لما ذكر لان غاية ما يلزم من ذلك ان يكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم وهو لا ينافي فقرهم حال استحقاقهم سهمان الغنيمة وهو المطلوب (وحكم الاول) اي الدال بالعبارة (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطع) حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خاص منه البعض لا يفيد القطع (وكذا الثاني) اي الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع كالاول (مطلقا) من غير تفرقة بين اشارة واشارة (في الاصح) ذهب الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسمان ما يكون موجبا للعلم قطعيا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجبا له وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة واختاره صاحب الكشف حتى حل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هي هي كالعبارة لان دلالة

خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلاً فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فيكون المراد بالحكم في الاول هو الخليف لا الاكرام وفي الثاني هو وقوع القتل من القاتل لا كون السلب للقاتل فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم تكن كذلك حال استحقاقهم السهم من الغنيمة ولهذا جعل الله الاضافة حقيقة حيث قال والاضافة لانصلح ان تكون قرينة ودليلا على ما ذكر من افادتها الملك اللهم على وجه يده الحضم لان غاية ما يلزم من ذلك ملكهم حال اخراجهم الذي جعل قوله من ديارهم واموالهم من متعلقه وذلك لا ينافي فقرهم حال استحقاقهم سهمان واجب عن الحديث باننا لانسلم ان عينه احرزها والموجب للملك هو الاحراز ولو سلم ذلك فنفى الملك عنها لا يستلزم نفيه عن عينه ولو سلم ذلك فهو معارض بما روى عن علي رضي عنه انه قال للنبي عليه السلام يوم فتح مكة الاتزل دارك يعني التي ورثها من خديجة فقال عليه السلام وهل ترك لنا عقيل من دارو وكان استولى عليها عقيل بن الحارث لابن ابي طالب (قوله عما خلفوا) لعل بصيغة المجهول لانهم لما اخرجوا بغير اختيار ومنعوا عن ديارهم واموالهم صاروا كان مالهم ودارهم تركهم لانهم تركوا مالهم (قوله وهو لازم لعدم ملكهم) فان قيل هذا مخالف لما سبق من ان المعنى المطابق لقوله تعالى للفقراء المهاجرين ايجاب السهم من الغنيمة لهم وقد قال هنا هو عدم ملكهم شيئا قلنا ان ما سبق هو المعنى المطابق لقوله للفقراء المهاجرين بلام الملك وما ذكره هنا هو المعنى المطابق لقوله فقراء المهاجرين فعلى هذا توجه ان يقول انه اشارة في عدم ملكهم شيئا ايضا لعدم السوق له (قوله لانضمامه بالسوق) لا يخفى عليك ان انضمامه بالسوق علة لترجمه على الثاني لا لترجمه مطلقا فالاولى ان يقول يترجم على الثاني لانضمامه بالسوق دون الثاني (قوله فان قوله عليه السلام في حق النساء) هذا الحديث مشهور في الكتب واستدل به الشافعية على ان اكثر الخيض خمسة عشر يوما لكنه طمته النووي في شرح المهذب بانه موضوع لا اصل له وابن الجوزي بانه لا يعرف واليهق بانه لم اجد (قوله كما ذهب اليه الشافعي) وقال اكثر مائة الخيض خمسة عشر يوما بدليل اشارة الحديث المذكورة وقال اصحابنا انه معارض بحديث ابي امامة الباهلي فانه صرح بان اكثرها عشرة ايام ورجحناه بكونه عبارة في العشرة فان قيل لانعارض لجواز

كل منهما لفظية وهي تفيد القطع وما ذكره في بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يشدح في قطعية الاشارة من حيث هي هي (و) حكم الاول ايضا انه (يترجم) لانضمامه بالسوق (على الثاني) لانفكاكه عن السوق (اذا تعارضتا) فان قوله عليه السلام في حق النساء تفيد احد يهن في قعر بيتها شطر دهرها

اي تصف عمرها لا تصلي ولا تصوم بعد قوله عليه السلام انهن ناقصات العقل والدين سبق ابيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهذا دل

﴿٧٨﴾

بعبارة فرج واعترض بان

ان يكون المراد بالشرط البعض مطلقا لان النصف فلا ينافي ذلك الحديث كون اكثرها عشرة حتى يثبت التعارض ويصار الى الترجيح بالعبارة ولو سلم ان المراد به النصف لكانه يلزم منه المعارضة ايضا لان اكثر اعمار الامة ستون ربيعها ايام الصبي وربيعها ايام الحيض في الاغلب فكانت لا تصوم ولا تصلي في نصف العمر ولكنه لا يلزم منه ان يكون اكثر ايامها خمسة عشر حتى يثبت المعارضة لان الربع الذي عد من ايام الحيض وهو ثلث ما بقى من ايام الصبي اعني خمسة واربعين فيلزم ان يكون ثلث عمرها بعد اخراج ايام الصبي ايام حيضها وبه نقول لاننا نقول ان ثلث الشهر ايام حيضها فيلزم ان يكون اكثرها عشرة ايام وهو مدعا نا الحاصل ان جل الحديث على النصف الحقيقي لا ينافي ما ادعيته ولا يلزم منه المعارضة واجاب عنه الشافعية بان الشرط حقيقة في النصف فلا يراد البعض المطلق بلا ضرورة وما ذكرتم على تقدير ان يراد به النصف من ان اكثر اعمار الامة ستون ربيعها ايام الصبي وربيعها ايام الحيض واستوى النصفان في الصوم والصلاة وتركهما ولا يلزم منه كون اكثرها خمسة عشر ليس بشئ لاننا لانسلم ان اكثر اعمار الامة ستون بل بين الستين والسبعين وترك الصوم والصلاة في مدة الصبي مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن (وله) اي للدال بالاشارة (عموم) كالاول في الاصح حتى يحتمل التخصيص (قال شمس الامة) اما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله 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 يكون محتملا للتخصيص ثم قال والاصح عندي انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فكما ان الثابت بعبارة يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بالاشارة ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له خص منها اباحة الوطئ للاب جارية ابنه وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا للاب بالاشارة (واما الدال بدلالته فادل على اللازم) لا بالذات بل (بمناط) (قوله) اي بواسطة علة (حكيمه) وقوله (المفهوم) صفة المناط اي مناطه المفهوم بمجرد العلم بالعلقة (لا) المفهوم (بالرأي) الموقوف على الاجتهاد كما في القياس المستنبط العلة قوله بمناسط حكمه اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء لان اللازم في كل من

لا معارضة لان المراد بالشرط البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكتر اعمار الامة ستون ربيعها ايام الصبي وربيعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلاة وتركهما واجيب بان الشرط حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين والسبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلاة مدة الصبي مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن (وله) اي للدال بالاشارة (عموم) كالاول في الاصح حتى يحتمل التخصيص (قال شمس الامة) اما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله 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 يكون محتملا للتخصيص ثم قال والاصح عندي انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فكما ان الثابت بعبارة يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بالاشارة ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له خص منها اباحة الوطئ للاب جارية ابنه وان كان اللام

يستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا للاب بالاشارة (واما الدال بدلالته فادل على اللازم) لا بالذات بل (بمناط) (قوله) اي بواسطة علة (حكيمه) وقوله (المفهوم) صفة المناط اي مناطه المفهوم بمجرد العلم بالعلقة (لا) المفهوم (بالرأي) الموقوف على الاجتهاد كما في القياس المستنبط العلة قوله بمناسط حكمه اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء لان اللازم في كل من

الأولين ذاتي وفي الثالث متقدم وما بواسطة يجب أن يتأخر وقوله المفهوم لبالرأى أخرج القياس فأنطبق الحد على المحدود
 وتوضيح التعريف ان قوله تعالى مثلا لاتقل لهما اف يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالته فان التأفيف اسم لفعل بصورة معلومة
 وهو اظهار السامة بالتلفظ ﴿٧٩﴾ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء وللتأفيف حكم هو الحرمة فاطهار السامة
 بكلمة اف هو المعنى الوضعي

وقوله والايذاء هو المعنى المفهوم (لغة وهو المعنى المقصود ومناط الحكم) قوله
 وبمعنى معناه) وهو الايذاء (قوله فيكون مضافا الى الشرع اولا) اى
 لا بواسطة الرأي كما في القياس قال في التلويح حكم الدلالة حينئذ مستند الى
 النظم وتمام عدل عنه الى الشرع اذ لانظم في الدلالة بل المعنى فقط لانهم صرحوا
 بان الثابت بالاشارة مقدم على الثابت بالدلالة لان في الاشارة النظم والمعنى
 جميعا وفي الدلالة المعنى فقط فبي النظم في الاشارة سالما عن المعارض فيقدم على
 الدلالة (قوله فانه ايضا بمنزلة النص) فيه بحث لانهم صرحوا ان الشبهة
 في القياس في ستة امور حكم الاصل وتعليقه في الجملة وتعيين الوصف الذي به
 التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع
 ومن البين ان التنصيص على العلة لا يرفع الثلاث الاخيرة فكيف يثبت بالقياس
 المنصوص العلة ما يتدرى بالشبهات على ما دل عليه كلامه (قوله والظاهر
 العموم) فالمعنى لا تعط ذرة واحدة كانت او مجتمعة مع الغير فعلى هذا يلزم ان
 يكون المنع عما فوق الذرة مثل المنع عن الذرة بلا فرق تأمل (قوله بالدليل)
 اعني قوله لان المنصوص فيها قد يكون جزءا (قوله المنصوص عليه في وجوب
 الكفارة عليه بسبب الجنابة) روى عن ابى هريرة رضى الله عنه انه قال
 جاء رجل الى النبي عليه السلام فقال هلكت واهلكت يارسول الله فقال عليه
 السلام ما ذا صنعت فقال واقعت امرأتى في نهار رمضان متعمدا فقال
 عليه السلام اعتق رقبة الحديث فقد اوجب النبي عليه السلام على ذلك
 الاعرابي الكفارة وما اوجبها عليه لكونه اعرابيا او صحابيا او سائلا منه عليه
 السلام بل الجنابته على صوم رمضان فيجب على غيره ايضا عند وجود هذه
 الجنابة بدلالة النص الاستواء في العلة (قوله لا تجب عليها) اى الكفارة لعدم
 موجبها وهو الجنابة الكاملة اى على وجه المباشرة بل انما تجب عليها قضاء
 ذلك اليوم فقط لغساق صومها بدخول الحشفة في جوفها (قوله فاندفع
 ما قيل) حاصل الاندفاع منع اختصاص الوقاع التام اى على وجه المباشرة
 بالرجل بل يوجد ذلك في المرأة ايضا يجعل تمكينها مباشرة وهذا منشاء خفاء
 للدلالة (قوله للعلم بان المقصود آه) متعلق بالمحققين قال في الكشف ان الحكم
 انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف ان
 المقصود من تحريم التأفيف كلف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان
 احتزامها فيثبت الحكم في الضرب والشتم بطريق التثنية ولولا هذه المعرفة

وقوله والايذاء هو المعنى المفهوم (لغة وهو المعنى المقصود ومناط الحكم) قوله
 وبمعنى معناه) وهو الايذاء (قوله فيكون مضافا الى الشرع اولا) اى
 لا بواسطة الرأي كما في القياس قال في التلويح حكم الدلالة حينئذ مستند الى
 النظم وتمام عدل عنه الى الشرع اذ لانظم في الدلالة بل المعنى فقط لانهم صرحوا
 بان الثابت بالاشارة مقدم على الثابت بالدلالة لان في الاشارة النظم والمعنى
 جميعا وفي الدلالة المعنى فقط فبي النظم في الاشارة سالما عن المعارض فيقدم على
 الدلالة (قوله فانه ايضا بمنزلة النص) فيه بحث لانهم صرحوا ان الشبهة
 في القياس في ستة امور حكم الاصل وتعليقه في الجملة وتعيين الوصف الذي به
 التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع
 ومن البين ان التنصيص على العلة لا يرفع الثلاث الاخيرة فكيف يثبت بالقياس
 المنصوص العلة ما يتدرى بالشبهات على ما دل عليه كلامه (قوله والظاهر
 العموم) فالمعنى لا تعط ذرة واحدة كانت او مجتمعة مع الغير فعلى هذا يلزم ان
 يكون المنع عما فوق الذرة مثل المنع عن الذرة بلا فرق تأمل (قوله بالدليل)
 اعني قوله لان المنصوص فيها قد يكون جزءا (قوله المنصوص عليه في وجوب
 الكفارة عليه بسبب الجنابة) روى عن ابى هريرة رضى الله عنه انه قال
 جاء رجل الى النبي عليه السلام فقال هلكت واهلكت يارسول الله فقال عليه
 السلام ما ذا صنعت فقال واقعت امرأتى في نهار رمضان متعمدا فقال
 عليه السلام اعتق رقبة الحديث فقد اوجب النبي عليه السلام على ذلك
 الاعرابي الكفارة وما اوجبها عليه لكونه اعرابيا او صحابيا او سائلا منه عليه
 السلام بل الجنابته على صوم رمضان فيجب على غيره ايضا عند وجود هذه
 الجنابة بدلالة النص الاستواء في العلة (قوله لا تجب عليها) اى الكفارة لعدم
 موجبها وهو الجنابة الكاملة اى على وجه المباشرة بل انما تجب عليها قضاء
 ذلك اليوم فقط لغساق صومها بدخول الحشفة في جوفها (قوله فاندفع
 ما قيل) حاصل الاندفاع منع اختصاص الوقاع التام اى على وجه المباشرة
 بالرجل بل يوجد ذلك في المرأة ايضا يجعل تمكينها مباشرة وهذا منشاء خفاء
 للدلالة (قوله للعلم بان المقصود آه) متعلق بالمحققين قال في الكشف ان الحكم
 انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف ان
 المقصود من تحريم التأفيف كلف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان
 احتزامها فيثبت الحكم في الضرب والشتم بطريق التثنية ولولا هذه المعرفة

من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجماع الاذى لانه قياس
 جلي قطعي (فاسد) لوجوه اربعة اشار الى الاول بقوله (لان المنصوص فيها قد يكون جزءا من الفرع) كما لو قال لعبد لا تعط
 زيدا ذرة فانه بدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه (بخلاف القياس) فان الاصل فيه لا يكون جزءا من الفرع

اجتماعا ليقال الاصل هو الذرة بقيد الوحدة وهي ليست جزءا مما فوقه الابصفة الاجتماع لانه ممنوع كيف والظاهر العموم ولو سلم مثله ايضا تمتع في القياس بالاجماع و اشار الى الثاني بقوله (ولنبوتها) اى الدلالة (قبله) اى القياس الشرعى فان كل احد يفهم من لا تغلله اى لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس ﴿ ٨٠ ﴾ اولاً وسواء شرع بالقياس

اولاً والى الثالث بقوله (ولا نفهم مناطها لغة) بخلاف القياس فان فهم مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تأثير نوع المعنى او جنسه في نوع الحكم او جنسه ونحو ذلك كما سياتى في باب القياس ان شاء الله والى الرابع بقوله (ولان الفرع فيه) اى في القياس (ادنى) من الاصل (وفيها مساو) للاصل (او اعلى) منه رتبة وقوله (كل) الى آخره ابتداء كلام لا تعلق له بالدليل اى كل من المساوى والاعلى قسمان احدهما (جلى) ان اتفق على تعيين طريق مناطه (و) ثانيهما (خفى) ان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاءه بالنظر الى الجلى وان كان جلياً بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة بمثل المساوى الجلى (كغير الاعرابى) المحقق (به) بالاعرابى المنصوص عليه في وجوب الكفارة عليه بسبب الجنابة على صوم رمضان فان رسول الله عليه السلام قد اوجب الكفارة على اعرابى جامع في نهار رمضان عمداً ومن العلوم يقيناً انه عليه السلام ما اوجبها عليه لكونه اعرابياً وصحياً ونحو ذلك بل لجنابته على صوم رمضان فتجب على غيره عند وجود هذه الجنابة منه بدلالة النص ومثال المساوى الخفى (نحو وقاعها) اى

لما زعم من تحريم التأفيف الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذا امره يقتل ملك منازع لا تغلله اى ولكن اقله لكون القتل اشد في دفع محذور المنازعة من التأفيف (قوله لا يحنث من ضرب بعد الموت) لعدم تحقق المعنى المقصود من الضرب وهو الاذى لعدم قابلية المحل ولذا لا يبرئ ليضربه بغيره بعد الموت (قوله ويحنث بعد الشعر) لتحقيق المعنى المقصود وهو الايلام (قوله بل يجباهما) اى يجبا الاكل والشرب للجنابة اولى من يجبا الوقاع وفيه اشارة الى تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس فلا يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود وتوضيحه ان معنى الجنابة على الصوم في الاكل والشرب اكثر منه في الوقاع وذلك لان الصوم اسم لفعل له صورة ومعنى اما الصورة فهي الامساك عن الشهوتين واما المعنى فهو قهر عدو الله تعالى بمنعه عن الشهوات ومنعه من شهوة البطن اشد قهراً له من منعه عن شهوة الفرج لان الداعية اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا شرع الصوم في النهار التي هي وقت قضاء شهوة البطن غالباً فكان الامتناع عن هذه الشهوة هو الاصل في الصوم والامتناع عن شهوة الفرج بمنزلة التبع فكانت الجنابة على الصوم في الاكل والشرب الحش لورودها على معنى هو المقصود الاصل في الباب من الجنابة بالوقاع لورودها على معنى جار مجرى التبع ولما كانت الجنابة على التبع موجبة للكفارة كانت الجنابة على ما هو المقصود اولى لكونها اقوى بمنزلة التأفيف (قوله وههنا مباحث) الاول ان الجنابة بالوقاع لتعلقه بالادمى اشد من الجنابة بالاكل والشرب لتعلقهما بالمال لكون الادمى اشد احتراماً من المال ولهذا كانت الجنابة عليه موجبة قتل النفس لذى الاحسان والضرب الشديد عند عدمه فلا يصح الحاقه به دلالة الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل والشرب نقيضه والجنابة عليه بالمحظور فوق الجنابة عليه بالنقيض لان الجنابة بالمحظور ترد عليه لبقائه عند ورود المحظور عليه لعدم المضادة بينهما ثم يبطل بوروده واما الجنابة عليه بالنقيض فلا يتصور وروده عليه لان نقيض الشيء لا يمكن وروده عليه لامتناع اجتماع الضدين والنقيضين ولا خفاء في ان الجنابة الواردة على العبادة فوق الجنابة التي لم ترد عليها الثالث ان الجماع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابى هلكت واهلكت والاكل والشرب لا يوجب الافساد صوم واحد فكان الجماع اقوى الرابع ان في الجماع داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفي الاكل والشرب داع واحد فشرع الزاجر

وقاع المرأة في نهار رمضان المحقق (بوقاعه) اى الرجل المنصوص في اجبا الكفارة بواسطة الجنابة الكاملة (فيما له) على الصوم المشتركة بينهما وقال الشافعى لا تجب عليها لانه المباشر دونها بخلاف الزنا حيث سماها الله زانية قلنا يمكنها مباشرة وفعل كامل كافى الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان فاندفع ما قيل لانسلم ان سبب الكفارة هو الجنابة الكاملة المشتركة بينهما

بل الجنابة بالوقوع اتمام وهي مختصة بالرجال (و) مثال الاعلى الجلى (كالضرب والشم) المحققين (بالتأفيف) المنصوص
في الحرمة بواسطة الاذى للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص دفع الاذى بخلاف قول الامر بقتل عدوه لاقتل له اف واقته
فقد ار الامر العلم بالمقصود ﴿٨١﴾ من المنصوص والضرب والشم في ذلك المعنى اعلى واجلى من التأفيف وهو

فيهما اقوى ولذلك لا يبحث من ضرب
بعده الموت في والله لا يضربه ولا يبر
في ليضربه ويبحث بمد الشعر والحق
والعض من خلف لا يضربه كما
في لا يؤذيه (و) مثال الاعلى الخفي
(نحو الاكل والشرب) في نهار
رمضان المحققين (بالوقوع) المنصوص
في ايجاب الكفارة بواسطة المعنى
الذي يفهم موجبا للكفارة في الوقوع
وهو كونه جنابة على الصوم فانه
الامساك عن المفطرات الثلاثة بل
ايجابها لها اولى من ايجاب
الوقوع لانها احوج الى الزاجر منه
لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما
سيما في النهار وههنا مباحث كثيرة
تركاها مخافة الاطراب (وحكمه)
اي حكم الدال بدلالته (انه من حيث
هو هو) مع قطع النظر عن العوارض
الخارجية (بفقد القطع) لاستناد
الثابت بها الى المعنى المفهوم من النظم
لغة فيقدم على خبر الواحد والقياس
(هو الصحيح) لاما قيل ان مقصود
المنصوص الذي هو مراد الامر ان
كان معلوما قطعاً بالدلالة قطعية
كآية التأفيف والافتنية كايجاب
الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم
القطعية يحوجهما الى الاجتهاد
ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب فيها
معنى العتوبة وقال بعض الافاضل
حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعاً

فيما له داعيان لا يكون شرعاً في له داع واحد كما قال ابو حنيفة في اللواطة مع
الزنا من ان الداعي في الزنا من الطرفين وفي اللواطة من طرف واحد الخامس
ان غلبة الجوع متى تناهت اباحت الافطار فوجود بعضها وجد بعض المبيح
فيورث شبهة الاباحة فلا يصلح موجبا للكفارة وفي الجماع لو تناهى الشبق
لا يوجب الاباحة فوجود بعضه لا يورث شبهة فصلح موجبا للكفارة اجيب عن
لاول بان سبب وجوب الكفارة هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى
لوزني عامدا يجب الكفارة لوجود افساد الصوم ولوزني ناسيا لا يجب الكفارة
لعدم الافساد مع وجود اتلاف البضع وكذا يجب في الاكل لهذا الافساد
لا لا تلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا يجب الكفارة لوجود الافساد
ولو اكل طعام غيره ناسيا لم يجب لعدم الافساد مع وجود الاتلاف فاستويا وعن
الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقوع ايضا نقض
للصوم فاستويا وعن الثالث افساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل
نما هو بافساد صومه حتى لو وقع غير الصائمة يجب الكفارة ايضا وعن الرابع بان
الترجيح بالقلة والكثرة يكون عند اتحاد الجنس كما فعله ابو حنيفة في اللواطة مع
لنا اما جهة قضاء الشهوة فيما نحن فيه فمختلفة وهما جنسان مختلفان فلا عبرة
فيه للقلة والكثرة وانما العبرة فيه للغلبة والقوة وهما لقضاء شهوة البطن دون شهوة
الفرج فانها تتجدد في كل يوم مرتين عادة وبقيت مادامت الروح في البدن وشهوة
الفرج لا تتجدد في مثل هذه المدة وتنقطع بالكبر وكذا الانسان يصبر عن الجماع
دهرا طويلا ولا يصبر عن الاكل والشرب الا زما ناقليلا فكانت شهوة البطن
اغلب واقوى فكانت اولى بشرع الزاجر وعن الخامس بان المبيح هو خوف
التلف لا تنهى الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تنهى الجوع
بشرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم
العلة (قوله فيقدم على خبر الواحد) فيه ان خبر الواحد قد ثبت به الحدود
والكفارات فيكون قطعياً ايضا وان كان في ثبوته شبهة وكذا القياس
المنصوص العلة قد ثبت به الحدود والكفارات على ما سبق فيكون المراد
بالقياس ههنا هو القياس المبني على الرأي (قوله على طريق تعيين مناطه)
الاولى ان يقول على تعيين طريق مناطه تأمل (قوله فلانه مخالف) ولقائل ان
يقول مراد بعض الافاضل بقوله قطعي جلي وظني خفي انه جلي وخفي على ان
يكون الجلي والخفي صفة كاشفة وبياناً للقطعي والظني فيكون حاصل التقسيم

مثلهما ثم قال وحاصله امران (٦) (٦) التبيه بالادنى على الاعلى او بالثبتي على ما يساويه اما الاعلى فنوعان
قطعي جلي ان اتفق على طريق تعيين مناطه وظني خفي ان اختلف فيه ثم قال ان قيل اشبه الفهم في هذه المسائل على فقيه
مبرز في طريق الفقه بعيد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهوم ما لغويا ومناطق قطعياً صالحاً لاثبات ما يندري بالشبهات

اجيب بما سلف ان معنى لغويته عدم توقف فهم مناطه على مقدم شرعية لافهم كل احد ومعنى قطعية قطعية مفهومية
لغة بالمعنى المذكور كالجنابة من سؤال الاعرابي لاقطعية دليل مناطية ولاقطعية تعدى الحكم الى المحقق ولاقطعية كونه اعلى
او مساويا اقول فيه بحث اما اولافلان تقسيمه الى القطعي **٤٨٢** والظني غير مستقيم لماعرفت ان عدم

القطعية تجوجها الى الاجتهاد واما
ثانيا فلانه مخالف لما قال ولا حكم الدال
بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلها
فان هذا القائل قد اختار انهما على
الاطلاق يفيدان القطع واما ثالثا فلان
دليل المناطية اذا لم يكن قطعيا لا يكون
المناط قطعيا فان قطعية الحكم تابعة
لقطعية الدليل ولا شك ان المراد بالمناط
ليس نفس العلة بل وصف المناطية
واما رابعا فان تعدى الحكم الى المحقق
اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله اولا
وحكم الدال بدلالته ايجاب الحكم
قطعيا فان المراد بالحكم منه حكم الفرع
لا يقال الظن من اختلاف فهم في ان
طريق فهم المناط الى اى شئ يفضى
مثلا الظن في مورد حديث الاعرابي
من الاختلاف في ان طريق فهم المناط
يفضى الى انه الجنابة المطلقة او المقيدة
لانا نقول الظن الناشى من الاختلاف
انما هو بالنظر الى غير المستدلين كما لا يخفى
وليس الكلام فيه وانما هو في الظن
بالنظر الى المستدل وذلك لا يفيد
فالصواب ان يترك التقسيم الى القطعي
والظني ويقال في جواب السؤال ابتداء
اشباه الفهم في المسائل الجزئية لا ينافى
قطعيا الاصل بل اشباهه في الاصل
لا ينافى فيها ايضا فان الشافعي قد اشبهه
عليه قطعية العام قبل التخصيص
ولم يضر ذلك بقطعيته عندنا وسره

انها جلي وخفي على ما اختاره المصنف فيما سبق فحينئذ لا مخالفة بين كلامي بعض
الافاضل (قوله قد اختار انهما) الظاهر ان الضمير راجع الى قسمي الدلالة
لا الى العبارة والاشارة كما في مثلها لكن في قوله على الاطلاق ركافة ولو قال انها
على الاطلاق تفيد القطع بافراد الضمير ولفظ تفيد لكان اولى (قوله لا يكون
المناط قطعيا) فيه ان اراد لا تكون مفهومية قطعية فاللازمة ممنوعة
اذ لا يلزم من عدم كون دليل المناطية قطعيا عدم كون مفهومية لغة قطعيا
لجواز ان لا يكون الشئ ثابتا بدليل قطعي ويكون مفهوميا لغة قطعيا وان اراد
لا يكون قطعيا بمعنى لا يثبت بدليل قطعي فاللازمة مسلمة وبغضلان اللازم ممنوع
(قوله لم يصح قوله اولا) فيه ان عدم كون تعدى الحكم الى المحقق قطعيا
لا يستلزم عدم صحة القول المذكور اولان الايجاب صفة الموجب والتعدى الى
المحقق صفة الحكم الموجب والحكم بكون الايجاب قطعيا لا يستلزم الحكم بكون
التعدى قطعيا ايضا وان استلزم قطعية الايجاب قطعية التعدى في نفسه معنى
قوله والاقطعية تعدى الحكم ليس المقصود الحكم بقطعية تعدى الحكم بل
المقصود بيان قطعية ايجاب الدال بدلالته (قوله او المقيدة) اى بكونها من الرجل
وبالجماع لامن المرأة والاكل والشرب (قوله نص ورد في الخطاء) وهو
قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرى برقبة اوجب الشافعي بدلالة هذا النص
الكفارة في القتل العمد لانها لما وجبت في الخطاء مع وجود العذر المسقط فيه
ففي العمد مع عدم ذلك العذر اولى كما اوجبها في يمين الغموس الخافها باليمين
المنعقدة حين كونه جانبا فيها فان الكفارة لما كانت واجبة في المنعقدة اذا
صارت كاذبة بالبحث فلا توجب في الغموس وهى كاذبة في الاصل كان اولى
لقيام معنى النص مع الزيادة قلنا ما ذكرتم وان دل على مدعاكم لم يكن عندنا
ما ينفيه وذلك لان الكفارة عبادة شبيهة بالعقوبة فلا توجب الاسباب دائريين
الخطر والاباحة اما الصغرى فلانها تادى بالصوم وتكفر الذنوب فلا تخلو عن
معنى العبادة واما الكبرى فلان ثبوت الاثر انما هو على وفق المؤثر ففى كان السبب
مشملا على جهة حظر وابعاد امكن اضافة العبادة الى جهة الاباحة واطافة
العقوبة الى جهة الخطر والقتل العمد واليمين الغموس محظور محض كالزنا
والسرقة فلا يصلح سببا للكفارة كالباح المحض لا يصح سببا للكفارة كالقتل
بحق معرجان معنى العبادة في الكفارة فلان لا يصلح المحظور المحض اولى واما
الخطاء فدائر بين الخطر والاباحة لانه من حيث الصورة رعى الى صيد اولى

ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل لا يعابيه كما سبق غير مرة فكل مسألة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة
النص فهى عند قطعية والاحتمال الذى اعتبره غيره ليس ناشى عنه عن الدليل فلا ينافى القطعية ثم ان الدلالة وان كانت
عقيدة للقطع كالاشارة (لكنها دون الاشارة) عند المعارضة فالناشئة بالاشارة تقدم على الناشئة بها لان

كافر

في الإشارة النظم والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط فبقي النظم سالما عن المعارض مثله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة نص
وردي الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون إشارة الى
نفي الكفارة فرجحت على الدلالة فان قيل ﴿ ٨٣ ﴾ المراد جزاء الآخرة والالكان فيه إشارة الى نفي القصاص اجيب بان

القصاص جزء المحل من وجه والجزء
المضاف الى الفاعل هو جزء فعله
من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب
بعبارة النص الوارد فيه (ويمنع
تخصيصها) بالاتفاق لكنهم اختلفوا
في سبب الامتناع (قيل لعدم عمومها)
لان العموم والخصوص من عوارض
الالفاظ فاذا لم يتم لم يخص لان
التخصيص فرع العموم (وقيل العموم
ليس من خواص الالفاظ بل يجري
في المعاني ايضا فامتناع تخصيص
الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل
انه اذا ثبت معنى النص (عله) للحكم
(لايحتمل ان لا يكون) ذلك المعنى
(عله) في بعض الصور لان المعنى
شيء واحد لاتعدد فيه اصلا فلو قلنا
بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم
في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم
وغير علة له وهو محال (واما الدال
باقضاءه) الاقتضاء الطلب يقال
اقتضيت الدين اي طلبته وسمى
المقتضى مقتضى لان النص يطلبه كما
سيظهر (فادل على اللازم) هذا يتناول
الدلالة والمحدوف وبعض صور العبارة
والاشارة (المحتاج اليه) خرج به الدلالة
وبعض صور العبارة والاشارة (شرحا)
خرج به الباقي فانطبق الحد على المحدود
وهذا القيد مما اعتبره فخر الاسلام
وشمس الأئمة وصدر الاسلام وصاحب

كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور لانه اصاب آدميا محترما
معصوما وكذلك اليمين المعقودة مشروعة لان فيها تعظيم الله تعالى وهو مندوب
اليه الا انها تأخذ معنى الخطر باعتبار الحث فيصلحان سببا للكفارة (قوله
اجيب بان القصاص) يعني ان المراد ليس جزاء الآخرة فقط بل كل الجزاء
ولا يضر لزوم نفي القصاص لان المراد جزاء الفعل لاجزاء المحل وكل جزاء
فعله جهنم لاغير ولو سلم ذلك فالقصاص خارج بالعبارة (قوله الاقتضاء
الطلب) اعلم ان الاقتضاء يقتضي مقتضيا ومقتضى وحكما ثابتا بالمقتضى
فالكلام الذي لا يصح الا بالزيادة اعنى اعتق عبدك عنى بالف مقتضى وطلبه
للزيادة ودلالته عليها هو الاقتضاء وتلك الزيادة هو المقتضى وهو البيع ههنا
وما ثبت به حكم المقتضى اسم مفعول وهو بحكمه حكم المقتضى اسم فاعل لان
المقتضى مستلزم لحكمه والمقتضى مستلزم للمقتضى ولازم اللازم لازم فخكم
المقتضى حكم المقتضى فصار الثابت بالمقتضى بمنزلة الثابت بالنص
فلا يعارضه القياس والثابت به يساوى الثابت بالنص لا عند المعارضه فان
الثابت بالنص او باشارته او بدلالته اقوى من الثابت به لانه ثابت بالنظم
او بالمعنى اللغوى لا للضرورة والمقتضى ثابت ضرورة صحة الكلام والضرورة
لا يعارض غيره كما سيصرح به (قوله وبعض صور العبارة والاشارة) اعنى
الدال بالدلالة التضمنية والالتزامية في كل من العبارة والاشارة لان الجزء
لازم ايضا الا انه لازم داخل والظاهر تخصيصه بصورة الالتزامية فقط على ما دل
عليه قوله المحتاج اليه (قوله خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة)
لان اللازم فيها لما كان مؤخر الم يكن محتاجا اليه (قوله خرج به الباقي)
اعنى المحذوف (قوله لانه يحتاج الى القبول) اي مع ان القبول ليس بشرط
فما ثبت بالاقتضاء لعدم الضرورة فيه والضمير في لانه راجع الى تقدير صاحب
التوضيح ووجه الاحتياج انه امر بالبيع ثم كونه وكياله في الاعتناق
وذلك يقتضى تملكه ولا يملك بدون القبول (قوله وانما يحتاج اليه اذا كان
الملفوظ) لان البيع حينئذ مذكور قصدا فباحتياج الى القبول (قوله ليحقق
في هذا البيع عدم القبول) الاولى ان يقول لئلا يتوهم لزوم القبول كما في تقدير
الامام البرغرى لان المعبر في الاقتضاء عدم لزوم القبول لا لزوم عدم القبول
(قوله والتحقيق) هذا توجيه ثالث (قوله مبيعا منى) الانسب ان يقول بانعا
منى حال من الفاعل ايضا فانه لم يعهد ان يقدر المضمن في مثله على صيغة اسم

الميزان وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم الى ان المحذوف من باب المقتضى وفسروه
بدلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وسأى الى لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى
(كاعتق عبدك عنى بالف) فان هذا الكلام (بقتضى البيع ضرورة) اي لضرورة صحة العتق فان اعتناق عبده

بطريق التباينة عن الغير لا يجوز الا بملكه له فصار كانه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلي في الاعتاق كذا في التوضيح قيل
هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول * ٨٤ * ورد بالنوع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر

فكانه انما اختار هذا التقدير ليحقق
في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره
الامام البرغرى من ان الامر كانه قال
اشترته منك فاعتقه عنى والمأورحين
قال اعتفته فكانه قال بعته منك فاعتفته
عنك فانه يشتمل على الابحباب والقبول
فعم هذا التقدير احسن من جهة انه
جعل عنى متعلقا باعتقه على معنى اعتقه
تأبعا عنى ووكيلا لاصلة للبيع اذ يقال
بعته عنك بل منك والتحقق ان عنى
حال من الفاعل وبالف متعلق باعتقه
على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه
عنى مبيعا عنى بالف كذا في التلويح
اقول في التحقيق بحثان لان البيع حيث
ثبت بطريق التضمين وهو غير الاقتضاء
الذامى كلا منا فيه لانه امر شرعى كما
عرفت والتضمين لغوى ولو عم كما هو
رأى البعض لا يستقيم لان الصحة
اللفظية غير الصحة العقلية ولو جعلت
اعم لا يستقيم ايضا لان المقضى يجب
ان يكون لازما مقدما بخلاف المضمن
وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما
لا يستقيم التضمين الذى ذكره لان الحرف
المذكور يجب ان يكون صلة للفعل
المتروك ولا يخفى ان البناء لست صلة للبيع
فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعق
سواء فالوجه ان يقدر هكذا بع عبدك
عنى بالف ثم اعتقه نأبعا عنى فليتأمل
واذا ثبت البيع بطريق الضرورة (فلا

المفعول (قوله لانه امر شرعى) اى الاقتضاء امر شرعى والتضمين لغوى فلا يشمله
ولو عمناه من الشرعى على ما هو رأى اكثر الاصوليين فلا يشمل التضمين ايضا
لانه صحة لفظية والاقتضاء على تقدير تعميمه يشمل الصحة العقلية على ما تقدم
فلا يشمل اللفظية ايضا ولو جعلناه اعم من العقلية ايضا لا يستقيم ايضا لان
المقضى يجب ان يكون لازما مقدما بخلاف المضمن فانه لازم مؤخر ولو سلم انه
لازم مقدم فلا يستقيم ايضا لان الحرف المذكور يجب ان يكون للفعل المتروك
في التضمين ولا يخفى عليك ان البناء لا يصلح صلة للبيع المضمن فانها للمقابلة ونسبتها
الى البيع والعق سواء (قوله فليتأمل) اشارة الى ان ما ورد على تقدير صاحب
التوضيح وارد على هذا التقدير ايضا والجواب الجواب (قوله واذا ثبت البيع
بطريق الضرورة) يعنى ان البيع لما كان موقوفا عليه وشرطا للعق وتابعه له كان
يثبت بشروط العقق لتبعيته له لا بشروط نفسه فان الشئ اذا ثبت ضرورة وتبعها
غيره تعتبر شرائط المتبوع في ثبوته اظهارة للتبعية كما في صلاة العبد والمرأة
والجندي في السفر فانهم يصيرون مقيمين في المفازة بنية المولى والزوج والامير
في موضع النية لكونها اتباعا لشرائط نفسه فعلى هذا لا يثبت مع البيع في المثال
المذكور شروطه التى تحتل السقوط لعدم الضرورة في ثبوتها لانه لم يعتبر فيه
شرائط نفسه حتى يثبت بجميع شرائطه المعيرة في وجوده حتى لا يشترط فيه
قبول من امر ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ولكن يعتبر منه اهلية الاعتاق
حتى لو كان صياعا فلا اذن له الولي في التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام
اعدم اهليته للاعتاق والبيع لم يثبت الاتباع للاعتاق فان قيل لانسلم انه ثبت
فيه شرطا للاعتاق وكان معتبرا بشرطه بل ثبت بشرطه نفسه لان شرط
صدوره عن الاهل مضاف الى محله عن ولاية شرعية ولا اختلال فى شئ من
ذلك والقبول ليس بشرط بل هو ركن له ولا نسلم سقوطه ههنا لان الشئ اذا ثبت
ثبت بجميع لوازمه وقد ثبت البيع مقضى فثبت لازمه ايضا وهو القبول تقديرا
والا لزم الخلف لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزم وقد فرضنا وجوده
هذا خلف قلنا ان المراد بشرط ههنا ما هو المتوقف عليه اعم من ان يكون
مسمى بالشرط او بالركن مجازا ولا نسلم ان القبول ركن البيع كيف وقد
ينفك عنه كما فى البيع بالتعاطى ولو سلم ذلك لكن ركن اعتبارى اعتبره الشرع
فجاز ان يعتبر عدمه فى ضمن الاتلاف فان القبول والقبض يفيد فى محل بقاء
الملك للممكن من الانتفاع بمنافع الملك واما فى محل الاتلاف اعنى العقق فليس

يثبت معه) اى مع البيع (شروط تحتل السقوط) لان ما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها فلا يشترط * بمعنى *
القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر فى الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صياعا فلا اذن له الولي
فى التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام

بمقيد فاذا انتفت فأنته اتنى اعتباره فيسقط (قوله ولذا) اى ولاجل ان البيع
 فى الصورة المذكورة يثبت شرط العتق قال ابو يوسف والشافعى اوقال اعتق
 عبدك عنى بغير شىء صح الامر ووقع العتق عن الامر بائبات الملك بطريق
 الهبة ويسقط عنه القبض الواجب فى الهبة لان الملك بالهبة ثابت باقتضاء
 الاعتراف فيعتبر بشرطه لاشروط نفسها والقبض ليس من شروط الاعتراف
 فيسقط ههنا كما يسقط القبول فى البيع بل هو اولى منه بالسقوط لان القبول
 ركن فى البيع والقبض شرط فى الهبة فان قيل لانسلم اولوية احتمال الشرط
 للسقوط من الركن لان كل واحد منهما فى استلزام انتفاءه انتفاء شىء آخر مثل
 الاخر فى اين الاولوية قلنا المقصود يحصل بالمساواة ايضا مع ذلك لاشك ان
 اعتبار انتفاء الشىء بانتفاء ذاته اقوى من انتفائه بانتفاء الخارج وفى كون
 القبول ركنا فى البيع نظر كما تقدم (قوله لكننا نقول) شروع فى جواب الامامين
 لابي يوسف حاصله ان قياس القبض فى الهبة على القبول فى البيع فى جواز
 السقوط عند الاقتضاء فاسد لان القبول مما يحتمل السقوط كما فى البيع بالتعاطى
 بخلاف القبض فى الهبة لعدم قبوله السقوط اصلا لقوله عليه السلام لا تصح
 الهبة الا مقبوضة ولاننا لم نجد هبة تفيد الملك بدون القبض فى غير الاقتضاء
 حتى يجوز مثله فيه ايضا بخلاف القبض فى البيع الفاسد فانه وان كان شرطافيه
 فى افادة الملك لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الامر فيما اذا قال
 اعتقه عنى بالف ورطل من الخمر لان القبض فى البيع الفاسد ليس بشرط اصلى
 بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لاصل نفسه فيحتمل السقوط
 نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلى لاتعمل هى الا به
 فلا يحتمل السقوط فلا تصح الهبة بدونه ويقع العتق عن المأمور فى الصورة
 المذكورة فان قيل سلطنا انه لا يحتمل السقوط ولانسلم انه ساقط فى الصورة
 المذكورة لجواز ان يثبت تقدير ابصر فى مالية العبد الى نفسه باعتاقه فصار كانه
 مثل هبة الشىء ممن هو فى يده فانه لا حاجة الى تجديد القبض ورقبة العبد
 فى يده وبالاتفاق استغنى عن تجديد القبض فاذا ثبت القبض تقدير اصحت الهبة
 ووقع العتق عن الامر قلنا ان رقبة العبد بحكم العتق تتلف على ملك المولى
 فى يد المولى لانه فى يده او يد العبد لان يده معتبرة شرعا ايضا حتى لم يكن للمولى
 استرداد ما ودعه عبده والرقبة المتلفة غير مقبوضة لالامر ولالعبد لانه
 لم يحصل فى بدا حد هماشى ولاهى مما يحتمل لقبض لانهاها لكه فلا يصح ان

ولذا قال ابو يوسف رحمه الله اوقال
 اعتق عبدك عنى بغير شىء انه يصح
 عن الامر وتستغنى الهبة عن القبض
 وهو الشرط كما يستغنى البيع عمه عن
 القبول وهو ركن فيه لكننا نقول انما يسقط
 ما يحتمل السقوط والقبول فى البيع مما
 يحتمله كما فى التعاطى لا القبض فى الهبة
 اذ لا توجد هبة توجب الملك بدون
 القبض فى الصورة المذكورة يقع العتق
 عن المأمور لاجل الامر (وهو) اى
 الاقتضاء (ثابت) يعنى ان الاستدلال به
 من جملة الاستدلالات الصحيحة
 (خلافا لفر)

يقال ان القبض وجد تقديرا لصرف مائة العبد الى نفسه كهبة الشيء من هو
 في يده (قوله لا يقول بالاستدلال به) بل الاستدلال فنحصر عنده في العبارة
 والاشارة والدلالة والعتق في الصورة المذكورة يقع عن المأمور عنده لاعتق
 الأمر سواء بطريق البيع او الهبة صرح المأمور بالبيع ولم يصرح لعدم صحة
 الاستدلال بالاقتضاء واستدل عليه بان امره بالاعتناق فاسد لاضافته الى عبد
 غيره ولا يجوز اضمار التمليك لان الاضمار تصحيح المصريح لا باطلاله ولو اضمر
 التمليك ههنا صار معتقاً عبد الأمر لا عبد نفسه وذلك غير مأمور قلنا صح الامر
 لانه صدر من اهله ووقع في محله وامكن تصحيحه باثبات شرط فيجب اثباته فيلحق
 الامر اعتناق عبده لا عبد غيره ومعناه اعتق عبدك الذي هولاك في الحال عند
 بيعك لي اياه وكالفة عنى (قوله خلافا للشافعي) حيث قال المقتضى يجوز فيه
 العموم لان الثابت به كالثابت بالنص فيجوز فيه العموم كما في النص قال
 في التقرير اختلف العلماء في جواز عموم المقتضى فذهب الشافعي الى جوازه
 وعلمونا الى عدم جوازه ومحل الخلاف فيما اذا كانت صحته موقوفة على تقدير
 امر وامكن تقدير امور يستقيم الكلام بكل منها كما اذا قال طلقك ونوى الثلاث
 فان هذه الصيغة في اللغة للاخبار عن طلاق موجود في الماضي ولم يوجد قبل
 فكان كذبا غير ان الطلاق بها يقع شرعا ضرورة تصحيح لفظه وهي تندفع
 بواحدة فلاحاجة الى الزيادة فلتغوينته فلا تصح نية الثلاث عندنا اذ لا عموم
 للمقتضى حتى يقبل التخصيص بالنية فلا يقع زائدا على الواحد خلافا للشافعي
 فانه تصح نية الثلاث عنده لجواز عموم المقتضى عنده فيقبل التخصيص بالنية
 واما اذا تعين تقدير بدليل كان عمله في العموم والخصوص كعمله مظهرا
 بخلاف كما اذا قال لجماعة اعتقوا عبيدكم عنى بالف درهم فانه يقتضى بيعوا
 عبيدكم وهو عام لا محالة انتهى فعلم منه ان ما ذكره بقوله فاذا وجدت تقديرات
 متعددة الى قوله لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه لیس كما ينبغي اذ ليس فيه بيان
 خلاف الشافعي في عموم المقتضى بل فيه بيان عدم عمومه عند الشافعي ايضا
 ولعله اخذه من التلويح لانه مذکور فيه بعينه لكن هذا لا يدعى التلويح لانه
 لم يذكره لبيان خلاف الشافعي بل قال وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى
 الشافعي يعني في المشهور ثم اراد ان يبين تحقيق القول من الشافعي فقال وتحقيق
 ذلك ان المقتضى عنده ما يتوقف صدقه الى آخر ما ذكره الشارح بعينه يعني
 ان للشافعي في عموم المقتضى قولين مشهور وتحقيق القول المشهور وعمومه والتحقيق

فانه لا يقول بالاستدلال به (بلا عموم)
 حال من الضمير في ثابت اي ملتبسا ذلك
 الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضى
 على لفظ اسم المفعول يعني ان اللازم
 المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحه
 اذا كان تحته افراد لا يجوز اثبات
 جميعها بطريق العموم (خلافا للشافعي)
 فان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده
 ما يتوقف صدقه او صحته شرعا وعقلا
 او لغة على تقدير وهو المقتضى
 اسم المفعول فاذا وجد تقديرات متعددة
 يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا
 عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح
 تقدير الجميع بل بقدر واحد بدليل فان
 لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة
 الجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور
 لان المذكور والمقدر سواء في افادة المعنى

عدمه كما قالت الخفية ويدل عليه ما ذكره في الكشف حيث قال ورأيت في بعض كتب الشافعية انه متى دل العقل والشرع على اضرار شيء في كلام صيانته عن الكذب ونحوها وثمة تقديرات يستقيم الكلام بابها كان لا يجوز اضرار الكلام وهو المراد بقولنا المقتضى لا عموم له اما اذا تعين احد تلك التقديرات بدليل كان كظهوره في العموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاما كان مقدره كذلك وكذا لو كان خاصا انتهى فليأمل (قوله فان كان) اي كان المذكور من صيغ العموم فالمقدر عام ايضا للاستواء بينهما كما اذا قال لجماعة اعتقوا عبيدكم عنى بالف فانه يقتضى بيعوا عبيدكم وهو عام والاى وان لم يكن المذكور من صيغ الخصوص فالمقدر خاص ايضا (قوله ويكون اثباته) في المقدر (قوله وفرق ما بين العموم المقتضى) يعنى ان المقتضى في المثال المذكور نفس العموم ولا نزاع في جوازه وانما النزاع في عموم المقتضى ولم يثبت بعد (قوله الى الدعوى الاولى) وهو قوله ولا يثبت معه شروط تحتمل السقوط (قوله ولذا كان رجعيا) فان قيل لو قال لمعتده في العدة اعتدى ناويا الطلاق يقع رجعيا ايضا مع انه لا ضرورة فيه لان الامر المذكور صحة بدون تقدم الطلاق عليه لقيام العدة اجيب بانه لا اثر لقيام العدة في تصحيح ذلك الامر لان موجبها ان يجب عليها اعتداد بهذا الامر ولذا اثر في ايجابه ووجوب هذه العدة قد كان ثابتا قبله فلا يمكن ان يضاف اليه بل انما يصح هذا الامر بجعله مستعارا للطلاق حذرا عن اللغو لا يجعل الطلاق مقدما عليه بطريق الاقتضاء لانه لو قدم عليه اقتضاء لزم ان لا يجب عليها شيء سوى تيميم تلك العدة مع انه يقع عليها طلاق آخر (قوله والثلاث فوق الضرورة) اي الواحدة وكذا البائن فوق الرجعى (قوله بل بطريق المجاز) اي يجعل اعتدى مستعارا للطلاق لا يجعل الطلاق مقدما عليه اقتضاء لعدم لزوم العدة لغير الموطوءة (قوله بل بطريق المجاز) اي ذكر الملزوم واردة اللزوم فيكون عبارة لا اقتضاء (قوله وتبطل ايضا نية الثلاث) خلافا للشافعي فانه يقول ان قوله انت طالق يقتضى طلاقا والمقتضى بمنزلة المنصوص عليه فعمل نية الثلاث كما لو قال انت طالق طلاقا اذ قال لها طلق نفسك ونوى الثلاث ولو لم يحتمل التعميم لما صح الحاق الثلاث به في قوله انت طالق ثلاثا فانه منصوص على التفسير والتفسير انما يكون بيانا لمحمتم اللفظ ولنا انه نوى ما لا يحتمل لفظه فلغت نيته كما لو قال حجي ونوى به الطلاق وهذا لان المذكور وهو قوله طالق نعت المرأة لاسم الطلاق فلا يدل لغة الاعلى اتصاف المرأة بالطلاق الذى ليس محل لنية الثلاث لاعلى

فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وانما قلنا بعد عموم المقتضى (لانه) اي المقتضى اسم مفعول (ضرورى) صير اليه تصحيحا للمنطوق والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة المسكوت عنه (و) لان (العموم للفظ) اي مختص به لا يوجد في المعنى كما سبق والمقتضى معنى لا لفظ فلا يوجد فيه العموم فان قيل اذا قيل اعتق عبيدك عنى ابكذا يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء قلنا العموم الثابت به نفس المقتضى وفرق ما بين العموم المقتضى وعموم المقتضى بين هذا ولك ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى الاولى والثاني الى الثانية (فتبطل نية الثلاث في اعتدى للموطوءة) هذا شروع في فروع عدم العموم وانما تبطل لان الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتداد فيكون ضروريا ولذا كان رجعيا اذا الضرورة تندفع به والثلاث فوق الضرورة وانما قيد بالموطوءة لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء بل بطريق المجاز (و) تبطل ايضا نية الثلاث (في انت طالق) فانه يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق الذى ليس محل لنية الثلاث لاعلى ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء الذى هو محل لنيتهما

ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء الذي هو نية الثلاث اعني التطلق
 وانه ثبت ذلك شرعا ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على
 تطلق الزوج اياها فيكون ثابتا اقتضاء فيقدر بقدر الضرورة وهو الواحد الرجعي
 ولا يتعدى غيره لعدم عموم المقتضى لكونه ضروريا ولان التطلق ليس بمفوض
 فلا يتصف بالعموم لان العموم من خواص المفوض والحاصل ان كلامه
 مشتمل على مذكور ومقدر والمذكور ليس محلا للنية والمقدر يصلح محلا لها
 ولا يصلح نية العموم لكونه ضروريا (قوله فصارت دلالة على هذا المصدر
 اقتضاء لالغة) فلا عموم له حتى تصح نية الثلاث لتخصيص العموم قيل
 ان هذا وان صح اطلاق المقتضى عليه لالغة الا انه ليس بمقتضى اصطلاحا لان
 المقتضى الاصطلاحي هو اللازم الخارج المتقدم الذي يتوقف عليه صحة
 الكلام والمصدر المذكور اى التطلق ليس بخارج عن مدلول طلقك فلا يكون
 مقتضى اجيب بان الاشارة في هذا المصدر الى المصدر الحادث في الحال وهذا
 المقيد خارج عن مدلول الفعل الماضي وفيه بحث لان المقتضى امر ضروري
 يصار اليه ليكون المنصوص عليه مفيدا للحكم وههنا اثبات الطلاق من
 قبل المتكلم في الحال لا يجعل طلقك مفيدا للحكم اذ لا يمكن جعل المرأة مطلقة
 في الزمان الماضي على ما هو المنصوص عليه في طلقك اللهم الا ان يقال المراد
 من المنصوص عليه اعم من المطابق والتضمني وههنا المعنى التضمني اعني وقوع
 الطلاق يتوقف على طلاق من جانب المتكلم اى التطلق في الحال وبالجملة ان
 المقتضى لا يلزم للمطابق فقط بل يجوز لغيره ايضا ثم وقوع الطلاق بطريق
 الاقتضاء في طلقك هو المشهور والمفهوم من الهداية انه من قبيل المجاز
 بطريق ذكر الملزوم واردة اللازم فان وقوع الطلاق في الماضي يلزمه الوقوع
 في الحال اى في زمان التكلم فيكون عبارة لا اقتضاء (قوله فان قيل)
 الظاهر انه معارضة ويمكن جعله مناقضة حاصله ان نحو طلقك وانت طالق
 من صيغ العقود خرجت عن الاخبارية الى الانشائية شرعا فلا يثبت بها
 الطلاق اقتضاء لان المقتضى في اصطلاحهم هو اللازم المقدم وههنا ليس كذلك
 لان الطلاق ثبت بهذا اللفظ لاقبله لكونه انشاء فيكون ثبوته متأخرا عنه
 لا متقدما عليه فيكون من باب العبارة وانما يثبت اقتضاء لو كانت باقية على
 اخباريتها (قوله حيث لا يقع شيء) لا يمكن حمله على قصد الاخبار عن الطلاق
 الواقع على المطلقة ثلاثا اودونها في لعدة اوبعدها (قوله وليس معنى بقائها)

وانما ذلك امر شرعي ثبت ضرورة ان
 اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا
 على تطلق الزوج اياها فيكون ثابتا
 بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر
 الضرورة والحاصل ان ما يفهم لالغة
 ليس محلا للنية وما هو محل لها
 لا يثبت لالغة بل اقتضاء ينافي العموم
 (و) كذا تبطل نية الثلاث (في طلقك)
 فانه وان دل لالغة على مصدر قابل
 لنية العموم لكن مضمرا ماض لاحداث
 في الحال فكان ينبغي ان يلفوا لانتفاء
 الطلاق في الماضي لكن الشرع اثبت
 تصحيح هذا الكلام طلاقا من قبل
 المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطبيق
 فصارت دلالة على هذا المصدر
 اقتضاء لالغة فان قيل صيغ العقود
 خرجت عن الاخبارية الى الانشائية
 وما ذكرته مبنى على الاخبارية قلنا
 ليس معنى خروجها الى الانشائية
 ان لا تنطبق جهة الاخبارية اصلا والا
 لما حل حال انشائها واخباريتها
 اذا امكنت كقوله للمطلقة والمكروهة
 احد يكما طالق حيث لا يقع شيء فاذا
 بقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء
 وليس بمعنى بقائها كون تلك الصيغ
 اخبارات محضة حتى يرد اول الال
 لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة
 خارجية مثلا بعث لا يدل على بيع آخر
 غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشائية
 الا هذا وثانيا ان خاصة الاخبار اعني
 احتمال الصدق والكذب لا توجد فيها

هذا

هذا رد على التلويح فليراجع (قوله للقطع بخطئة من يحكم عليها باحدهما
لان معنى صدق الخبر عبارة عن موافقة نسبتها الخارجية لنسبته الذهنية المدلول
عليها وكذبه عبارة عن عدم موافقتها لها وليس لتلك الصبغ نسبة خارجية حتى
يتصور احتمال موافقتها اياها وعدم موافقتها (قوله ورابعاه) حاصله انها
لو كانت خبر الماصح قصد انشاء طلاق ثان فيما اذا قالها للمطلقة الرجعية في عدتها
يل يكون اخبارا عن الطلاق السابق لكن يصح قصده بالاتفاق (قوله طلق
نفسك) شروع في بيان الفرق بينه وبين طلقك وانت طالق حيث صححت نية
الثالث فيه دون طلقك وانت طالق مع ان كلامها يدل على المصدر لغة ووجه
الفرق ان المصدر في طلق نفسك ثابت لغة فيحتمل العموم اما الصغرى فلانه
مختصر من افعلى طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر من جهة المتكلم مغاير
لمدلول الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل كسائر الاوامر فان قوله اكتب
مختصر من اطلب منك كتابة واذا كان كذلك فلا يتوقف الاعلى تصور وجوده
كيلا يلزم طلب المجهول لانه محال فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر
الفعل لامغاير له فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء بخلاف طلقك وانت طالق فان
الثابت بها ليس نفس مصدر الفعل والمشتق لا انتفاء الطلاق في الماضي بل
الثابت بها ما اثبتته الشرع لضروره تصحيحه فكان اقتضاء فان قيل ان مصدر
الفعل هو التطبيق لا الطلاق فيكون الثابت لغة هو التطبيق لا الطلاق قلنا ثبت
التطبيق لغة يستلزم ثبوت الطلاق لغة لانه لازمه فان قيل فعلى هذا يلزم ان
يكون ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة قلنا هذا اقتضاء لغوي
لا شرعي ولا يضر واما الكبرى فلان ما ثبت لغة يكون مقدر والمقدر كالمفوض
فيصح اتصافه باوصاف اللفظ من العموم والخصوص والحقيقة والمجاز فيحتمل
العموم وان لم يكن عاما في الحقيقة بناء على ان المصدر الثابت لغة في ضمن الفعل
انما يدل على الماهية من حيث هي دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد
اصلا بل على مجرد الماهية مع الزمان فلا يكون عاما ولكنه يحتمل العموم لان
الماهية من حيث هي هي تحتمل ان توجد في ضمن كل من الفرد الحقيقي والحكمي
فاذا احتمل العموم يصح حمله على الاقل وهو موجب وعلى الكل اعني الثلاث
وهو محتمله للمجاز لان الثلاث في الطلاق واحد اعتباري بخلاف الاثنين لانه
عدد محض فلا يحتمل اللفظ (قوله لان الطلاق اسم آه) دفع لما توهم انه اذا
لم يكن عاما كيف يصح حمله على الاقل وعلى الكل وحاصل الدفع ان الطلاق

للقطع بخطئة من يحكم عليها باحدهما
وثالثاته ولو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا
فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف
امر على آخر ورابعاه ان كل احد
يفرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق
بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين
ما اذا اراد الاجبار عن الطلاق السابق
(بخلاف طلق نفسك) فانه مختصر
من افعلى طلاقا من غير ان يتوقف
على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل
لانه لطلب الطلاق في المستقبل
فلا يتوقف الاعلى تصور وجوده
فيكون الطلاق الثابت به هو نفس
مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء
فيكون كالمفوض فيصح حمله على
الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان
الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة
او حكما وهو المجموع والاول الموجب
والثاني المحتمل كما سبق في باب الامر ولم
يجزئية الثلاث في مقتضى بهذا الاعتبار
لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى
ليس بلفظ كما سبق وهذا لا ينافي ابتداءه
على عدم عموم مقتضى ايضا

الثابت لغة اسم دال على الواحد الحقيقي والحكمي وهو الثلاث والاول موجه
 فلا يحتاج الى النية والثاني محتمله مجازا فتصح نيته له فان قيل فاذا جازية
 الثلاث في الطلاق الثابت لغة في طلق نفسك بالاعتبار المذكور مع انه ليس بعام
 فلم لا يجوز ذلك في المقتضى كما في طلقك وانت طالق بهذا الاعتبار ايضا بل حاجة
 الى اعتبار العموم فاجاب عنه بقوله ولم تجزئية الثلاث في المقتضى بهذا الاعتبار
 لان نية الثلاث انما تصح مجازا والمجاز من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس بلفظ
 بل هو معنى كما سبق فلا يصح انصافه بالمجازية حتى تصح نية الثلاث مجازا بخلاف
 المصدر الثابت لغة فانه كالمفروض فيصح انصافه بالمجازية فان قيل هذا الجواب
 خارج عما نحن فيه لانا في صدد بطلان نية الثلاث وصحتها بناء على عموم
 المقتضى وعموم المصدر الثابت لغة لابناء على عدم صحة المجازية وصحتها فاجاب
 عنه بان هذا لا ينافي ابتناؤه على عدم عموم المقتضى ايضا حاصله ان نية الثلاث
 في المقتضى لا تصح بطريقتين احدهما انه لا عموم له والثاني انه لا مجاز له ولا منافاة
 بين الطريقتين لان عدم المجاز يستلزم عدم العموم كما ان وجوده يستلزم وجوده
 وتصح تلك النية في الثابت لغة بطريقتين ايضا احد هما صحة احتمال العموم
 وان لم يكن عاما في الحقيقة والثاني صحة المجازية (قوله والباين كالتالي) شروع
 في جواب ما يقال ان البائن في قوله انت بائن صفة المرأة مثل طالق فيدل لغة على
 قيام البيونة بالموصوف ليصح بناؤه عليه وهي لم تكن موجودة قبل التكلم
 وانما ثبت شرعا بهذا اللفظ بطريق الاقتضاء ليصح بحاله كما في انت طالق فكان
 اللائق شمول الدخول بان صحة نية الثلاث فيهما او شمول العدد ما ليصح فيهما
 لكنها صحت في البائن دون الطالق وحاصل الجواب اناسلنا ان ثبوت البيونة
 بانته بائن ونحوه من الكناية مثل خلية وبرية بطريق الاقتضاء لكن لاناسلنا ان
 صحة نية الثلاث مبنية على عموم المقتضى حتى يقال فليكن كذلك في انت طالق بل
 هي مبنية على جواز ارادة احد معني المشترك اللفظي او احد نوعي المشترك
 المعنوي في باب المقتضى وذلك لان البيونة قد تطلق على الخفية وهي التي
 تفيد انقطاع الحل الثابت للزوج فقط وهو ملك المتعة وذلك يحصل بواحد
 واثنين وعلى الغليظة وهي التي تفيد انقطاع الحل بالكلية اى حل المحلية بان
 لا تبقى المرأة محلا للنكاح له وذلك يكون بالثلاث فلفظ البائن اما مشترك لفظي
 بينهما او معنوي وعلى التقديرين جواز نية الثلاث ليس مبنيا على عموم المقتضى
 كيف ولو كان كذلك لصح اعادة كل منهما في حالة واحدة على ما هو شأن العام

(والباين كالطلاق) في ان البيونة
 الثابتة به انما هي بطريق الاقتضاء
 (الا) ان بينهما فرقا وهو ان البيونة
 تنوع الى خفية) وهي التي تفيد
 انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد
 او اثنين (وغليظة) وهي التي تفيد
 انقطاع الحل بالكلية كما يحصل بالثلاث
 (فصحت) اى اذا تنوعت البيونة
 الى النوعين صحت (فيها نية الثلاث)
 لان اللفظ لما احتملها كانت النية لتعيين
 المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى
 مطلق البيونة تعين الاول المتيقن وان
 نوى انقطاع الحل يثبت العدد ضمنا
 كالملك في المغصوب يثبت في ضمن
 الضمان (بخلاف الطلاق) فانه غير
 متصل بالحل في الحال اتفاقا لبقاء جميع
 احكام النكاح فضلا عن تنوعه بل هو
 في نفسه انعقاد العلة فقط والفعال
 قبل الحلول في المحال لا تنوع
 الى النقصان والكمال كالرمي فانه
 في نفسه غير متوعد بل المتوعد اثره
 كالجرح والقتل ولو سلم اتصاليه به
 فلا نسلم تنوعه ههنا كيف وتنوعه
 بالعدد فيكون اصلا في التنوع
 فلا يثبت مقتضى والا لكان تبعا ولئن
 تنوع بغيره لا يكون محتملا للطلاق فانه
 حينئذ ينوع الى مزيل الملك بانقضاء
 العدة والى مزيل الحل بكمال العدد
 وليس شئ منهما محتملا له نفسه

لانه يفيد الاستغراق لكنهما لم تجز لتباينهما والحقيقة الحاصلة في ضمن الغليظة
 ليست عين النوع المقابل للغليظة بل مبنى على ما ذكر من جواز ارادة احدهم مبنى
 اللفظ المشترك واوحد نوعي المشترك فاذا نوى الغليظة كانت الثابتة اقتضاء هي
 البيوتونة لا الخفيفة ومن شروطها وقوع الثلاث فوق الثلاث شرطا لاصلا واذا
 نوى الخفيفة كانت الثابتة اقتضاء هي الحقيقة فيثبت ان كلا منهما محتمل
 ومقتضى فاذا نوى احدهما تعين ذلك لان النية لتعيين المحتمل واذا لم ينو شيئا
 منهما او نوى مطلق البيوتونة تعين الادنى المتيقن اعنى البيوتونة الخفيفة القاطعة
 للحل الثابت للزوج ومعنى كونها ادنى امكان رفعها ولقائل ان يقول ان ثبوت
 الاقل المتيقن في انت طالق اعنى الواحد يمنع نية الثلاث كما هو لاندفاع الضرورة
 بالواحد الاقل فكان ينبغي ان يكون ثبوت الادنى المتيقن في انت بان اعنى
 الخفيفة مانعا من نية الغليظة لان كلا من الطلاق في انت طالق والبيوتونة
 في انت بان ثابت بطريق الاقتضاء وقوله يثبت العدد ضمنا اشارة الى ما ذكرناه
 من ان الثلاث فيما اذا نوى البيوتونة الغليظة يقع شرطا اى تبعالا لقصد او اصالته
 والى دفع ما يتوهم من ان البيوتونة لما تنوعت الى خفيفة وغليظة بلا واسطة
 العدد صحت نية كل منهما بناء على صحة نية احد محتملى المشترك او احد نوعي
 الجنس الواحد في المقتضى للزوم ثبوت احدهما البتة وعدم امكان اجتماعهما
 معا فبن ابن يلزم صحة نية الثلاث حتى يقول فصحت الثلاث تفرعا على ما قبله
 فاجاب بانه لما صحت نية الغليظة للوجه المذكور صحت نية الثلاث ايضا ضمنا
 لانه شرط البيوتونة الغليظة بخلاف الطلاق فانه لا يتنوع الى نوعين كامل
 وناقص مثل البيوتونة حتى يلزم صحة نية كل نوع بالضرورة لانه اسم فرد
 غير متصل بالمحل اى المرأة في الحال بالاتفاق كاتصال البيوتونة في الحال لانه
 لو اتصل به في الحال لما بقى جميع احكام النكاح من حل الوطئ بالراجعة ولزوم
 النفقة والسكنى فاذا لم يتصل بالمحل لم يتنوع لان الافعال قبل الحلول في الحال
 لا تتنوع الى التقصان والكمال لعدم قيامها بدول الحال بل هو اى الطلاق
 في نفسه انعقاد العلة اى حكمه الثابت في الحال قبل حلوله في المحل انعقاد
 غلته توجب الحكم في او انه والانعقاد غير متنوع في نفسه ولو سلم اتصالة بالمحل
 فلا نسلم تنوعه ههنا كيف ولو تنوع قائما يتنوع بواسطة العدد فانك اذا
 اردت ان تقسمه على نوعين لا يمكن ذلك الا بالتحاق العدد به حينئذ يصبر نفس
 الطلاق مؤثرا في ازالة ملك المتعة والطلاق الثلاث مؤثرا في ازالة الحل بالكلية

(وتبطل) كما تبطل نية الثلاث في اعتدى
 وانت طالق وطلقتك (نية تخصيص
 فاعل) كما اذا قال ان اغتسل الليلة في هذه
 الدار فكذا فنوى تخصيص الفاعل
 بان قال عتيت فلا نادون غيره فالنية
 باطلة قضاء باتفاق وديانة الا في رواية
 عن ابي يوسف رحمه الله (ومفعول)
 كما اذا قال ان اكلت او اأكل ونوى
 طعاما دون طعام فانها باطلة كما سبق
 (وسبب) كما اذا قال ان اغتسلت
 واراد الاغتسال من الجنابة فانها باطلة
 (وحال) كما اذا قال لرجل قائم لا اكل
 هذا الرجل ونوى حال قيامه (وصفة)
 كما اذا قال لا تزوج ونوى كوفية
 او بصرية (في اليمين) متعلق
 بالتخصيص

كما في البنونة الخفيفة والغليظة واذا لم ينقسم الا بواسطة العدد صار العدد
 اصلا في التنوع فلا يجوز ثبوته مقتضى والالكان الاصل تبعا فلا تصح نية
 الثلاث فيه ولو تنوع بغير العدد ولم يكن العدد اصلا فيه زمن ان لا يكون محتملا
 للطلاق فانه حينئذ انما يتنوع الى مزيل الملك بانقضاء العدة وهو الناقص
 الى مزيل الحل بالكلية بكمال العدد وهو الثلاث وهو الكامل وليس شيء من
 هذين النوعين محتملا للطلاق بنفسه فلا تصح النية لان النية لتعيين المحتمل
 (قوله كما تبطل نية الثلاث) اشارة الى انه نوع اخر من فروع عدم عموم المقتضى
 (قوله ان اغتسل الليلة) بصيغة المجهول (قوله فالنية باطلة) لان الفاعل
 مذكور اقتضاء لان المبني للمفعول لادلالته على الفاعل من حيث اللغة
 فتبطل نيته لعدم احتمال اللفظ (قوله الا في رواية عن ابي يوسف) قال انه نوى
 التخصيص في المصدر وهو ثابت لغة قلنا انه ذكر الفعل لا الفاعل وانما يثبت
 الفاعل اقتضاء لان الفعل يقتضى الفاعل البتة ولا عموم للمقتضى على ما تقدم
 بخلاف ما لو قال ان اغتسل احد في هذه الدار فكذا ونوى تخصيص الفاعل فانه
 يصدق ديانة لان الفاعل مذكور وهو نكرة في موضع النفي لان الشرط بمنزلة
 النفي فيعم بالاتفاق ويصح تخصيصه لكنه لا يصدق قضاء لكونه خلاف الظاهر
 والظاهر العموم (قوله فانها باطلة كما سبق) وذلك لان الاكل اسم للفعل
 والمأكل محل له والفعل ليس اسما للمحل ولادليل عليه لغة الا ان الفعل لا يكون
 بدون المحل فيثبت المحل مقتضى فكان ثابتا في حق ما تلفظ به من الاكل فقط
 دون صحة النية اذ هو فيما وراء اللفوظ غير ثابت فكانت النية واقعة في غير
 اللفوظ فتلغوا وكذا مسألة الشرب ونحوها (قوله فانها باطلة) فلا يصدق قضاء
 بالاتفاق وديانة الا في رواية عن ابي يوسف له ما تقدم آتفا في تخصيص الفاعل
 ولنا انه ذكر الفعل لا السبب بل السبب يثبت اقتضاء لان الاغتسال يقتضى
 سببا ولا عموم للمقتضى فبطلت نية الخصوص قيل المصدر عند ذكر الفعل
 مذكور لغة وهو نكرة في موضع النفي لان الشرط بمنزلة النفي فيصير عاما فيصح
 التخصيص كما اذا قال ان خرجت خروجا وقال ان اغتسلت غسلا ونوى خروجا
 معينا او غسلا معينا كالغسل من الجنابة مثلا فانه يصدق ديانة فكذا هذا
 واجيب باناسلنا ان المصدر مذكور لغة بذكر الفعل لكنه اسم يرجع الى صفة
 الفعل وحاله فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والامكنة فان قيل ان لم يصح من
 حيث انه مقتضى فليصح من حيث انه مشوع الى نفل وفرض وتبرد اجيب

فان قبل هذه الامور انما ثبت بطريق
 الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم من
 الشرعي والعقلي واما اذا قيد بالشرعي
 فلا ذير فها من لم يعرف الشرع اصلا
 قلنا الصحة الشرعية موقوفة على الصحة
 العقلية وهي على المقتضى فتكون صحة
 الحلف على الاكل مثلا موقوفة على اعتبار
 المأكول (مكان) كما اذا قال لا اخرج
 ونوى مكانا دون مكان (وزمان) كما اذا
 نوى في المثال المذكور زمانا دون زمان
 فان هاتين الثنتين باطلتان باتفاق بيننا
 وبين الشافعي وان منعته الامدى
 رحمه الله ثم سلم وبين الفرق ولذا اورد
 هاتان الصورتان في صورة الاتفاق
 بخلاف الصور السابقة فانه يقول يجوز
 التخصيص فيها لان في الحقيقة يستلزم
 نفي كل فاعل ومفعول وحال وسبب
 وصفة ولذا يحنث بكل من الصور
 وذلك معنى العموم فوجب قبوله
 للتخصيص قلنا منة موض بالمكان والزمان
 فان نية التخصيص فيهما باطلة
 بالاتفاق وانحل ما سياتى على ان دليله
 لا يفيد العموم المعنى والكلام في العموم
 الذى هو من عوارض اللفظ

بالاتفاق انه متووع لانه في نفسه تطهير للبدن وتلك الاوصاف زبدة عليها
 لا يتناولها اللفظ فلم تعمل النية وهذا جار في مسألة تخصيص الفاعل ايضا
 فلا تغفل وقس عليها تخصيص الحال والصفة فان قيل الخالف في هذه المسائل
 يحنث بكل فاعل ومفعول وسبب وحال وصفة وذلك آية العموم اجيب بان ذلك
 لضرورة حصول المحلوف عليه للعموم في المقتضى فانه لو تصور هذه الافعال
 بدون الطعام والشراب يحصل الحنث ايضا وسياتى مصرحا في الكتاب
 (قوله اذا جعل التوقف) اى في تعريف الاقتضاء (قوله فلا) اى لا يثبت
 بطريق الاقتضاء بل بطريق اللغة فيكون من قبيل المحذوف لا المقتضى (قوله
 الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية) لان ما لا يصح عقلا لا يصح شرعا
 ايضا لانه اصل وكون بعض ما صح شرعا مما لا طريق للعقل الى الوقوف عليه
 لا يضر ذلك لان بعدم الوقوف عليه لا يحكم بعدم صحته (قوله وهي على المقتضى)
 اى الصحة العقلية موقوفة على المقتضى فتكون الصحة الشرعية موقوفة على
 المقتضى ايضا بواسطة قياس المساواة (قوله فتكون صحة الحلف على الاكل) اى
 صحته الشرعية (قوله فان هاتين الثنتين باطلتان) اعلم انه اذا وقع فعل متعدد
 حذف مفعوله ولم يذكر مصدره في سياق النفي او معناه نحو لا آكل او ان اكلت
 فكذا او وقع فعل لازم لم يذكر مصدره وحذف سببه في سياقها نحو لا اغتسل
 او ان اغتسلت فكذا وكذا نحو ان اغتسل الليلة على صيغة المجهول وكذا في الحال
 والصفة المحذوفتين كان عاما في جميع المفعول والسبب والفاعل والحال والصفة
 عند الشافعي رحمه الله فيقبل التخصيص بالنية خلافا لابي حنيفة واصحابه
 واحتج الشافعي بان هذه الافعال تدل على نفي حقيقة الفعل اعنى المصدر
 الذى تضمنه الفعل وكل ما دل على نفي الحقيقة يستلزم نفي كل فرد ومفعول
 وفاعل وسبب وحال وصفة ولذا كان يحنث بكل منها وذلك دليل العموم قلنا
 دلالة على نفي كل منها بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة فلا تم بخلاف نفي
 الحقيقة فان دلالة عليها بطريق اللغة فان قيل عموم النكرة المنفية ليس بطريق
 دلالة اللفظ على جميع الافراد لغة بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضى نفي جميع
 الافراد ضرورة كما ان نفي الحقيقة فيما نحن فيه يستلزم نفي جميع الافراد قلنا ان
 للنكرة المنفية وضعا نوعيا فيدل لغة واحتج الحنفية بوجوه الاول ان
 كلام هذه الامور ثابت اقتضاء ولا عموم للمقتضى الثانى انه لو كان عاما
 في جميع مفعولاته وفواعله واسبابه واحواله لكان عاما في الزمان والمكان ايضا

لان الفعل كما يقتضى تلك الاشياء يقتضى المكان والزمان ايضا لكنه ليس كذلك
 لانه لا يقبل التخصيص بالنسبة اليهما بالاتفاق ولو كان عاما قبل التخصيص
 الثالث ان نحو لا آكل وان اكلت بدلان على اكل مطلق فلا يصح تفسيره بمقيّد
 مخصص لثنا فيهما اجيب عن الاول اتانا نسلم ان المقتضى لا يعم بل هو عام عند
 الخصم فيقبل التخصيص ورد بان الكلام مبنى على التحقيق لاعلى الالتزام وعن
 الثاني باننا نسلم ان الفعل لا يعم ولا يخص بالنسبة اليهما بل يعم ويخصص
 بالنسبة اليهما كما في الاور المذكورة ولو سلم ذلك لكن الفرق بينهما وبين الامور
 المذكورة حاصل لان تعقل الفعل بدون الامور المذكورة غير ممكن بخلاف
 الزمان والمكان لامكان تصوره بدونهما لان اتصاله بهما بعد اتصاله بالامور
 المذكورة وعن الثالث باننا نسلم انها بدلان على اكل مطلق بل انما بدلان على
 اكل مقيد مطابق للمطلق لاسمحالة وجود المطلق في الخارج بدون المقيد
 والاكل المقيد المطابق للمطلق يجوز تفسيره بمقيّد مخصص ولذا اذا حلف لا يأكل
 بحيث يأكل مقيد ورد بان المراد بالمطابقة اما المطابقة في المفهوم او فيما صدق
 عليه او المطابقة بارتفاع الشخصات والاول والثاني ظاهرا البتة والثالث
 لا يتخلو اما ان يكون التفسير بالتخصص قبل رفع الشخص او بعده والاول غير
 مطابق لاختلافهما اطلاقا وتقييدا والثاني كذلك لانه عينه لامطابقه وان
 كان المراد بالمطابقة غير ذلك فلا بد من البيان وانما قلنا ولم يذكر مصدره لان حكم
 ما ذكر مصدره سياتى مصرحا اذا عرفت هذا فقوله وان منعه الا مدى يعنى
 منع الاتفاق المذكور في الاحكام وقال لان سلم ان هاتين التيتين باطلتان عند
 الشافعي بل يصح لان الفعل عام بالنسبة اليهما ايضا ثم قال ولو سلم انهما
 باطلتان كما قالت الحنفية لكن الفرق حاصل ووجه الفرق ما ذكرناه وقوله فانه
 اى الشافعي بقوله يجوز التخصيص في الصور السابقة وقوله باطلة بالاتفاق
 مبنى على تسليم الاتفاق وللخصم ان يمنعه وبعد تسليمه ان يبين الفرق على
 ما ذكرناه وقوله على ان دليله منع لاستلزام دليل الشافعي مدعا لانه انما يفيد
 عموم المعنى لا عموم اللفظ وهو المدعى (قوله والمصدر المنفى) اى سواء كان
 متشوعا او غير متشوع مذكورا او غير مذكور ليصح كل من الاستثناء الاول
 والثاني الاثني لكن قوله وان ثبت لغة يرتبط بالنظر الى المصدر المقدر وكذا
 الحكم بقوله لا يعم لا يتم الا بعد ملاحظة الاستثناء الثاني (قوله وان ثبت لغة
 لا اقضاء) فان قيل ان قاعدة ان الوصلية ان يكون عدم العموم اولى على

(والمصدر المنفى) كما في الصورة المذكورة
 (وان ثبت لغة) لا اقضاء لانه جزء
 مدلول الفعل (لا يعم) كما لا يعم المقتضى
 لكن المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه
 يعم حيث قال لو قال ان خرجت فكذا
 ونوى السفر خاصة صدق ديانه ووجهه
 صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر
 للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم
 فيقبل التخصيص (الا اذا تنوع)
 ذلك المصدر

تقدير ثبوت المصدر المنفي اقتضاء والمصادر كلها لا تثبت الالفة لا اقتضاء قلنا ان
 ما ثبت لغة هو المصدر الدال على الماهية لا الافراد مثلا ان لا آكل دال على مطلق
 الاكل وهذا المطلق لا يوجد في الخارج الا في ضمن فرد والاوّل مدلول لغوي
 والثاني اقتضائي وكلاهما مصدر الفعل ولا يعنى على ان قولنا ان المصدر ان ثبت
 اقتضاء لا يعنى صادق وان لم يصدق طرفاه لان صدق الشرطية لا يقتضى صدق
 طرفيها (قوله لانه جزء مدلول الفعل) علة ثبوته لغة لا اقتضاء لان اللفظ
 يدل على جزئه لغة لا اقتضاء وانما لا يعنى هذا لانه يدل على الماهية دون الافراد
 فلا يعنى بخلاف المصدر المذكور صريحا نحو لا آكل اكلوا وان اكلت اكلافانه
 يصير عاما كما سيأتى (قوله لا يعنى المنتضى) الا ان المصدر لا يعنى لدلّته
 على الماهية من حيث هى والمقتضى لا يعنى لثبوته ضرورة فيقتصر على قدر
 الضرورة (قوله كلام الجامع) قالوا المذكور في الجامع يخالف الروايات
 المشهورة ولهذا حمله البعض على ما اقول ان خرجت خروجا ولا يخفى عليك ان
 هذا الجمل في غاية البعد لانه لم يقع فيه لفظ خروجا ولذا قال لكن المفهوم من
 ظاهره انه يعنى (قوله وهو نكرة في موضع التثنية) لان الشرط في معنى التثنية قيل
 الاولى في توجيه ما في الجامع ان مبنى الايمان على العرف واذ قيل خرجت من
 البلد يعنى في العرف السفر ولا يخفى ضعفه ان لم يذكر في الجامع لفظ من البلد حتى
 يفهم منه السفر (قوله فحينئذ تصح نية نوع دون نوع) وهذا ليس من
 تخصيص العام بالنية ولا من عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد مفهومي
 المشترك اللفظي او احد نوعي الجنس كما في البائى وذلك جائز في المقتضى فحينئذ
 يكون المستثنى المذكور منقطعاً (قوله وهى ان يسكن في بيت واحد لا يعنيه)
 قيد بقوله لا يعنيه احترازاً عن النية بالسكنى في بيت واحد يعنيه فان النية فيه
 لغو ثم صحة النية في بيت واحد لا يعنيه لالكونه من عموم المقتضى بل لكونه احد
 نوعي الجنس او احد مفهومي المشترك اللفظي (قوله وهى ان يسكن في دار واحدة)
 وان كانت قاصرة لان المساكنة في الدار اتصال في توابع السكنى من اراقة الماء
 وغسل الثوب وغيرهما لا في اصل السكنى بخلاف السكنى في بيت واحد لانه
 اتصال في اصل السكنى وهو معنى المساكنة (قوله بناء على ان فهم الكامل)
 فان قيل بعد ان فهم الكامل من المطلق فالى حاجة الى النية قلنا اليمين في مثل
 ذلك يقع على الدار عادة وان كانت قاصرة فان السكنى في دار واحدة تسمى
 مساكنة عرفاً وان كان كل من السكان في بيت على حدة ومبنى الايمان على

فحينئذ تصح نية نوع دون نوع خلافا
 للقاضى ابى هيثم (كالمساكنة) فانها
 لما تنوعت الى كاملة وهى ان يسكننا
 في بيت واحد لا يعنيه وقاصرة وهى
 ان يسكننا في دار واحدة صح نية الكاملة
 اذا قلنا لا ساكن فلانا بناء على ان فهم
 الكامل من الاطلاق وان وقع على
 الدار بلانية (والخروج) فانه لما تنوع
 الى مديد مرخص وغيره صح نية المديد
 بخلاف ما لو نوى في الاول المساكنة
 في مكان بعينه وفي الثاني الخروج
 الى مكان بعينه حيث لم تعمل نية اصلا
 (هو الصحيح) لا ما ذهب اليه صاحب
 الكشف ولا ما ذهب اليه ابو هيثم اما
 الاول فلما سيأتى ان نية الحقيقة يتأني
 اثبات بعض الافراد وما ذكر في الجامع
 لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه
 فان الخروج لما تنوع الى النوعين
 صح نية اخفهما ديانة وان لم يصح
 قضاء لما فيه من التخفيف واما الثاني
 فلان النوعين لما تأنفا بحيث لم يكن
 اجتماعهما معا وارىد الجنس من حيث
 تحققه لامن حيث هو هو واجب
 ان يثبت احدهما (الا اذا اظهر)
 استثناء مما ابى بعد الاستثناء الاول
 يعنى ان المصدر الغير المتزوج لا يعنى
 الا اذا اظهر بان يقال مثلا لا آكل
 اكلا ونوى اكلا دون اكل يصح
 (كالمذكورات) من الفاعل والمفعول
 وغير ذلك فانها اذا اظهرت نعم ايضا
 فيصح تخصيصها

العرف لا على حقيقة اللفظ فصار العرف مانعا من صرف المطلق الى الكامل
 المفهوم منه فاحتاج الى النية بخلاف القاصر فان العرف جعله مستغنيا عن
 النية (قوله في مكان بعينه) لو قال في بيت بعينه لكان اولى (قوله لان
 ما ذهب اليه صاحب الكشف) من ان المصدر المقدر المنفي عام بناء على ان
 ذكر الفعل ذكر للمصدر فان قيل ان نفي الحقيقة وان كان يناقيا اثبات بعض
 الافراد لكنه لا يناقيا نفي الافراد بل يستلزمه وما ذكره صاحب الكشف هو عموم
 الافراد المنفية لا اثبات بعض الافراد قلنا القول بعموم الافراد المنفية يستلزم
 القول بجواز التخصيص بالنية فنثبت المناقاة (قوله ولا ما ذهب اليه ابو هيثم)
 اعني انه لا يعنى وان تنوع بنوعين (قوله فان الخروج لم تنوع) فيه انه لا يثبت
 عدم نفي نفس الحقيقة تأمل (قوله صح نية اخفهما) اعني نية السفر وجه
 الاخفية انه بهذه النية لم يترتب الجزاء من تحرير عبده او طلاق زوجته
 ونحوهما بالخروج الى السوق ونحوه (قوله الا اذا اظهر) هذا استثناء متصل
 ان عمم المصدر المنفي ولو خصص بالمقدر لكان منقطعاً (قوله لوجود المحلوف
 عليه لا للعموم) حتى لو تصور الاكل مثلا بدون الطعام لحصل الخنث ايضا ولو
 كان الخنث للعموم لما حصل بدون الطعام (قوله المناقيا للاقتضاء ونفي نفس
 حقيقة الفعل) اما الاول فلان المقضى ثبت ضرورة فلا يعنى لان العموم صفة
 للفظ والاقتضاء صفة للمعنى واما الثاني فلان العموم يقتضى ارادة الافراد وذلك
 يناقيا ارادة نفس الحقيقة ولان العموم يستلزم جواز التخصيص بالنية وذلك
 يناقيا نفي الحقيقة لانه يستلزم نفي جميع الافراد فان قيل الخصم لا يسلم كون
 العموم مناقيا للاقتضاء ونفي الحقيقة بل يقول بعموم المقضى ويستدل بنفي
 الحقيقة في الامثلة المذكورة على العموم كما سبق قلنا الجواب بتحقيق لا الزام
 لانه منع بطريق الحل وقد يتوهم ان قوله ونفي نفس الحقيقة عطف على قوله
 للعموم عطف العلة على العلول على زعم الخصم ولا يخفى عليك بعده كيف وان
 وجود المحلوف عليه في كل من تلك الجزئيات انما هو لنفي الحقيقة فلا يصح ان
 يقال ان الخنث في كل لوجود المحلوف عليه لا نفي الحقيقة (قوله قلت هذه
 الامثلة) اى ما ذكر فيه الاستثناء اعني ان اكلت الا خبرا آه فلا يرد عليه انه قد
 ذكر آتفا ان هذه الامثلة من قبيل الاقتضاء لا الخذف حيث قال مغرعا على عدم
 عموم المقضى وتبطل نية تخصيص فاعل ومفعول آه (قوله بين نفيها واثباتها)
 الضمير الاول راجع الى الحقيقة والثاني الى الافراد (قوله عدم التعيين لما هو

ولما ورد ههنا انه في هذه المسائل يحنث
 بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك
 وهذا دليل العموم اجاب عنه بقوله
 (الخنث بكل) اى بكل جزئى من
 جزئيات المصدر والفاعل والمفعول ونحو
 ذلك (في كل) من الصور المذكورات
 للبين (لوجود المحلوف عليه) في تلك
 الجزئيات (لا للعموم) المناقيا للاقتضاء
 ونفي نفس الحقيقة فان قلت لاشك في صحة
 قولنا ان اكلت او لا آكل الا خبرا وان
 اغتسلت الا من جنابة ولا اكلت فلانا
 الاحال قيامه ولا تزوج الا كوفية
 ولا اخرج الا مكان كذا او زمان كذا
 والاستثناء فرع العموم فلولا العموم
 لما صح الاستثناء قلت هذه الامثلة من
 قبيل المحذوف لا المقضى والاستثناء
 قرينة للخذف فلا اشكال وتحقيق
 مذهبا ان لا آكل مثلا لنفي نفس
 الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض الافراد
 للمنافاة الظاهرة بين نفيها واثباتها فلو
 نوى ما كولا دون ما كولا او كولا دون
 اكل فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف
 لا آكل شيئا او كولا اذ يقصد به المتكلم
 عدم التعيين لما هو معين عنده فاذا
 فسره ببيان نيته فقد عين احد محتملاته
 ونظيره الفرق بين قرائتى لا ريب فيه
 بالفتح والرفع على ما تقرر من الفرق
 بين نفي الجنس ونفي الفرد المبهم

معين) ولو قال عدم تعيين ما هو معين لكان اخصروا اولي والمراد عدم التعيين
 للمخاطب وكذا المراد بالاحتمال في قوله احد محتملاته هو الاحتمال بالنظر
 الى المخاطب يعني ان المخاطب يعلم ان المحلوف عليه في لا آكل شيئا او اكلا مثلا
 هو الشئ المعين والاكل المعين عند المتكلم ولكنه قصد عدم تعيينه فاحتمل عنده
 لذلك المعين ولغيره فاذا فسر به بيان نيته فقد عين احد محتملاته عند المخاطب
 (قوله ولذا صح ان يقال بالرفع آء) اعلم ان النكرة في الاثبات تفيد البعضية
 وتحتل الاستغراق كما في قوله علمت نفس ولما كان قصدهم جعل النفي والاثبات
 في طرفي النقيض جعلوا النكرة في النفي للاستغراق وتحتمل عدمه مر جوحا
 كما في قولك لا رجل في الدار بل رجلان اورجال وذلك يجعل النفي راجعا الى
 وصف الوحدة المفردة اى المجردة عن العدد هذا اذا كانت مجردة عن كلمة من
 لفظا وتقديرا كما في لا رجل بالرفع واما اذا كانت مع من الاستغراقية لفظا ونحوها
 من رجل في الدار او تقديرا نحو لا رجل في الدار بالفتح فهي نص في الاستغراق
 لا تحتل عدمه لانه لنفي الجنس وذلك يستلزم نفي جميع الافراد حتى لا يصح
 لا رجل بل رجلان لكن لما كانت دلالاته عليه بطريق الاقتضاء لا للعلم يجعله
 اصحابنا من باب العام والاجزاء تخصيصه وذلك ينافي نفي الحقيقة فكان نحو
 لا آكل نظير نحو لا رجل في الدار ولا ريب فيه بالفتح في كونه نفي الحقيقة ونحو
 لا آكل شيئا او اكلا نظير نحو لا رجل ولا ريب فيه بالرفع في كونه نفي الفرد المبهم
 (قوله فاندفع ما ذكر) وجه الارتفاع ان المصدر المذكور زيادة على المصدر
 المقدر فيكون تأسيسا لانا كيدا ولقائل ان يقول ان ما ذكر في التلويح مبني على
 تصریح بهم بان المصدر في لا آكل اكلا لتأ كيدا فانه يستلزم ان لا يكون فرق بينه
 وبين المصدر الثابت لغة في ضمن الفعل بل الواجهة في الدفع ان المصدر المذكور
 صريح في سياق النفي يفيد العموم واذا كان تأ كيدا للمصدر الضمني حل ايضا
 على العموم ولا يلزم منه صحة حل الضمني على العموم ابتداء بلا قرينة (قوله
 ما اضمر ضرورة صدق المتكلم) مثل قوله عليه السلام رفع عن استي الخطاء
 والنسيان وانما الاعمال بالنيات لا صيام لمن لم ينع من الليل فان صدق الخبر برفع
 الخطاء والنسيان ويكون الاعمال بالنيات وبانتفاء الصيام عن لم ينع من الليل
 يتوقف على تقدير لان نفس الخطاء والنسيان واقعان غير مر فوعين وكذا نفس
 الاعمال تقع بلانية وكذا الصوم بوجود بدون النية فلا بد من التقدير لصدقه وهو
 الحكم اى رفع حكم الخطاء وكذا الباقي (قوله وما اضمر لصحته عقلا) نحو

وما ضم لصحته شرعا وسما الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما ضم لصحته لفظا كحذف المبتدأ والخبر وفعل الشرط في مثل ان زيد قام وامثال ذلك ومن هذا القبيل التضمنيات وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الأئمة وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان رحمه الله تعالى وقالوا المقتضى ما ضم لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوفا او مضمرا ولما اختبرهنا مختارهم احتج الى بيان علامة يتميز بها المقتضى عن غيره فقيل وعلامة اي علامة المقتضى (ان يصح به المذكور) اي يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور (شرعا) اي يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمر قال الامام شمس الأئمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما ياتي منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا للغة وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة في الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية وذكر ههنا زيادة التوضيح (وشرطه) اي المقتضى (ان لا يلغى) المذكور (عند ظهوره) اي ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام رحمه الله في بيان العلامة فقيل في توجيهها ان لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله

واسئل القرية وحرمت عليكم امهاتكم فان الاول يقتضى اضممار الاهل والثاني الوطئ او النكاح فان الاحكام لا تتعلق بالاعيان بل بافعال المكلفين (قوله وما ضم لصحته شرعا) نحو اعتق عبدك عنى بالف كما تقدم (قوله وخالفهم الامام فخر الاسلام آه) وانما خالفهم لانهم لما رأوا ان العموم متحقق في بعض افراد هذا النوع نحو طلقنى وان خرجت فعبدى حر كما تقدم والمقتضى لا يعم عندنا عدلوا بالضرورة عن مسلك القدماء وفرقوا بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعلوا ما يقبل العموم قسما آخر غير المقتضى وسموه محذوفا ومضمرا ووضعوا له علامة يعرف بها وهى ان المحذوف اذا قدر مذكورا انقطع الحكم المضاف المذكور عنه ويضاف الى ذلك المقدر لعدم الاشبهاء كما في واسئل القرية فانه اذا قدر الاهل يضاف السؤال اليه بخلاف المقتضى فانه لتحقيق المقتضى اسم فاعل وتقريره لانتقال الحكم عنه اليه وحاصل هذا الفرق ان الكلام يتغير في المحذوف بعد تقديره مذكورا بخلاف المقتضى حيث لا يتغير الكلام فيه بعد تقدير المقتضى ولا يخفى عليك ان هذا الفرق منقوض بقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت فانه من قبيل المحذوف عندهم لا المقتضى لعدم كونه امر اشريا مع ان الكلام لا يتغير بعد تقدير المحذوف بل يتقرر كالاول كما في المقتضى بل الفرق ان المحذوف امر لغوي والمقتضى شرعى ولذا اختار الشارح هذا الفرق وقال وعلامة المقتضى ان يصح به المذكور شرعا لان لغة بخلاف المحذوف والمضمر فانه يصح به المذكور لغة (قوله محذوفا او مضمرا) كلمة او للتخيير في العبارة لالتماع الجمع (قوله اي يصح من جهة الشرع لا اللغة) ولو قال لا اللغة ولا العقل ولا للضرورة صدق المتكلم لكان اشمل تأمل (قوله لان غرضه الرد آه) لانه يحتمل الرد لان رد هذا العقد ومثار كنهه يسمى طلاقا فحملنا عليه لاننا لو حملناه على حقيقة الطلاق يكون لغوا لانه حينئذ يكون توكيلا له بالطلاق وليس ذلك وسع المولى لان الشخص لا يقدر على التملك بمال يملك وهو لا يملك هذا الطلاق فيلغو بالضرورة ولان الحمل على الرد اليق بحال العبد المتردد ولانه ادنى من الطلاق لانه دفع والطلاق رفع للقيد الثابت والدفع ادنى من الرفع فيحمل عليه بخلاف ما لو قال طلقها تطليقة تقع عليها فانه يكون اجازة لان وقوع الطلاق عليها مختص بالنكاح النافذ فيحمل عليه لعدم احتمال الرد بخلاف قوله طلقها رجعية فانه يكون اجازة ايضا لان الرجعية لا تكون الا في الطلاق الواقع (قوله هذا المعنى) اي عدم كون المذكور

لغوا عند ظهور المقتضى (قوله عليه) راجع الى المعنى المذكور (قوله
 وجود ضده) اى ضد المعنى المذكور اعنى كون المذكور لغوا عند ظهور
 المقدر (قوله فى غيره) اى غير المقتضى اعنى المحذوف والجار متعلق بالوجود
 وهذا لان كون المذكور لغوا عند ظهور المحذوف ليس بشرط فى المحذوف كما فى
 قوله تعالى فاضرب بعصاك الحجر كما ذكرناه وفيه رد على فخر الاسلام حيث جعله
 علامة للمقتضى لاشترط ولا يخفى عليك ان هذا مما ادخل له فى كون المعنى
 المذكور شرطا للاعلامه (قوله لا يقع الطلاق) وقال زفر والشافعي يقع به
 لانه جزء مستتمع بعقد النكاح فيكون محلا للحكم النكاح فيكون محلا للطلاق
 فثبت الحكم فيه توفية لحق الاضافة ثم يسرى الى الكل كما فى الجزء الشائع
 نحو نصفك طالق بخلاف ما اذا اضيف اليه النكاح وقيل نكحت يدك لان
 التعدى فيه متمتع اذا الحرمه فى سائر الاجزاء تغلب الحل فى هذا الجزء فلا يسرى
 وفى الطلاق الامر بالعكس قلنا انه اضاف الطلاق الى غير محله فيلغو لان محل
 الطلاق ما يكون القيد فيه لانه رفع القيد ولا قيد فى اليد وانما القيد فى النفس وهو
 ليس بمذكور وهو ظاهر لا مقتضى لانه اصل المذكور فلا يكون تابعه له فى الثبوت
 والحكم ولهذا لا تصح اضافة النكاح اليها بخلاف الجزء الشائع نحو النصف
 والثلث لانه محل للنكاح عند نالكونه محلا لسائر التصرفات كالبيع فانه يصح
 بيع النصف الشائع وبخلاف ما يعبر به عن الجملة كالرقبة والعنق والرأس والوجه
 والروح والجسد والفرج لانها فى حكم النفس عرفا (قوله الكفار لا يخاطبون
 بالشرائع) اى التى يراد بها وجه الله وطاعته اعنى العبادات لانهم يخاطبون
 بالعمالات الشرعية لكونهم اهلا لادائها بخلاف العبادات فانه لما لم يكن
 اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوبها ايضا فكان الخطاب موضوعا عنه
 ووزمه الايمان بالله لانه اهل لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع
 بشرط تقديم الايمان لانه رأس اسباب اهلية احكام نعيم الآخرة فلم يصح ان يجعل
 شرطا مقتضى كما فى التلويح (قوله اذا قال لعبد كفر عن يمينك آه) يعنى لو قال
 لعبد كفر عن يمينك بالمال لا يثبت اعتناق المولى هذا العبد اقتضاء بناء على ان
 التكفير بالمال لا يكون الا فى الحر فيقتضى ثبوت العتق فى هذا العبد مقدما على
 تكفيره بالمال لانه ما لم يكن حرا لا يملك ما لا يحتج بكفر به وانما لا يثبت ذلك لان
 الاعتناق اصل فى اثبات الاهلية لذلك العبد لسائر التصرفات فلا يجوز ثبوته
 اقتضاء وتبعه ومن هنا ظهر الخلل فى كلامه فى موضعين الاول انه ترك قيدا

اقول لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله
 وابعرا به عند التصريح بالمحذوف
 لا يستلزم ان يكون المذكور لغوا غاية
 ما فى الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو
 لا يستلزم الالغاء فالصواب ان يقال معناه
 ان لا يكون المقدر بحيث اذا صرح به
 لا يبقى الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى
 لعبد المتزوج بلا اذنه طلقها فانه
 لا يكون اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق
 يقتضى سبق النكاح لان غرضه الرد
 فلوثبت الاجازة اقتضاء يكون المقتضى
 اعنى قوله طلقها توكيلا لمحض بالطلاق
 وليس ذلك فى وسع المولى فيلغو
 بالضرورة ولما كان هذا المعنى خارجا عن
 المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط
 وجود ضده فى غيره جعلته شرطا
 للاعلامه (و) شرط ايضا (ان يصلح
 تابعه للمذكور) بان يكون المقدر ادنى من
 المذكور او مساويا له فان الشئ قد يستتبع
 مثله لان يكون اعلى منه واصلا له ولهذا
 قلنا اذا قال لامرأته يدك طالق لا يقع
 الطلاق لان اليد لا تستتبع النفس وقلنا
 الكفار لا يخاطبون بالشرائع لان فروع
 الايمان لا تستتبع الايمان وقلنا اذا قال
 لعبد كفر عن يمينك لا يثبت الاعتناق
 اقتضاء لان اهلية الاعتناق اصل لسائر
 التصرفات فلا يثبت تبعه الى غير ذلك
 من الفروع (وهو) اى اقتضاء النص
 (كالدلالة) فى افادة الحكم قطعيا
 واشتراك الثابت بهما فى الاضافة
 الى النص ولو بواسطة

لا بد من ذكر اعني قيد بالمال والثاني الاولى ان يقول لان الاعتاق اصل
 في اثبات الاهلية لسائر التصرفات كما ذكرناه فتأمل وكذا الحال انه لو قال لعبد
 تزوج اربعا من النساء فانه لا يثبت به اعتاقه هذا العبد اقتضاء مع ان تزوج
 الاربع لا يكون الا في الحر لما ذكرنا من ان الاعتاق اصل فلا يكون مقتضى
 (قوله فصار الملك بحكمه) وهو العتق (قوله بخلاف القياس) يعني ان
 الثابت بالقياس ليس كالثابت بنفس النظم فان الثابت بالقياس ظني بخلاف
 الثابت بالنظم ولا يخفى عليك ان معنى الثبوت بالقياس هذا الثبوت بالنظم
 بواسطة القياس والافاق قياس مظهر لامثبت (قوله بخلافها) فان الدلالة
 ليست بناء على الحاجة والضرورة كما تقدم (قوله فصل لما فرغ من
 الاستدلالات الصحيحة) اعني الاستدلال بالعبرة والاشارة والدلالة والاقتضاء
 اعلم ان الشافعية قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق
 ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ماسميته عبارة واشارة واقتضاء من هذا
 القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لاني محل النطق ثم قسموا المفهوم
 الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق به
 ويسمونه خوى الخطاب ولحن الخطاب وهو الذي سميته دلالة النص كما في قوله
 تعالى فلا تنقل لهما في والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا
 للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص
 الشيء بالذكر ثم قسموا هذا القسم الى ثمانية اقسام وذكره الشرائط الخمسة
 التي ذكرها الشارح وقالوا في آخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص
 المنطوق بالذكر اشارة الى ان شرط مفهوم المخالفة غير منحصر في الخمسة
 المذكورة بل مرجع شروطها الى ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة
 غير نفي الحكم عن المسكوت عنه والى هذا اشار بما نقله عن الامدي بعد ذكر
 الشروط بقوله وبالجملة لولم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى
 نفي الحكم ومنه ظهر اندفاع ما ذكره في التوضيح حيث ذكر اربعة من الشروط
 التي ذكرها ثم قال ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات نحو
 الجسم الطويل العريض العميق بتحيز فان شياً من الاربعة المذكورة لا يوجد
 في هذا المثال ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه الى آخر ما ذكره من مادة
 النقص ووجه الاندفاع ظاهر (قوله وكان مفهوم موافقة لا مخالفة) اشارة الى
 ان اولوية الحكم في المسكوت عنه ليست بشرط على ما ظن ولهذا قال في بحث

فان المقتضى مع حكمه حكم النص
 بمنزلة الشراء او جب الملك والملك
 او جب العتق في القريب فصار الملك
 بحكمه حكما للشراء فصار الثابت به
 كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس
 (الاعند المعارضة) فان دلالة النص
 حينئذ ترجح عليه لثبوته بناء على الحاجة
 والضرورة بخلافها (فصل) لما فرغ
 من الاستدلالات الصحيحة اراد ان
 يبين فساد وجوه استدلالها ببعض العلماء
 فقال (استدل بوجوه) اخر غير ما ذكر
 (فاسدة) عندنا (منها مفهوم المخالفة)
 وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا
 للمذكور في الحكم اثباتا ونفيا ويسمى
 ايضا دليل الخطاب وقد ذكره والى
 شروطها منها ان لا تظهر اولوية
 المسكوت عنه بالحكم او مساواته فيه
 والاسانم ثبوت الحكم في المسكوت
 عنه وكان مفهوم موافقة لا مخالفة

الدلالة ان الفرع في الدلالة مساو للاصل او اعلى منه فان قيل ان مادة مساواة
الفرع للاصل في اى قسم تدخل عند الظان اذ ليس في باب القياس لان الفرع
لا بد ان يكون ادنى من الاصل في القياس قلنا يلزمه اثبات الوساطة بين مفهومي
موافقة ومخالفة لكنه بعيد على ما ذكره التفتازاني في حاشية المختصر (قوله فالتقييد
به) اى بالحجور لذلك اى للغالب من حال الربائب لالكونه شرطاً في حرمة الربائب
عليه حتى تكون اللاتي ليست في حجور الزيج حلالاً ولهذا اى ولكون قيد الحجور
خارجاً مخرج الغالب اكتفى في موضع احلال الربائب بنى الدخول في قوتعالى
فان لم تكونوا دخلتم بهم فلا جناح عليكم ولو كان الحجور شرطاً في التحريم لما اكتفى
بالدخول في الاحلال فعلم ان شرط التحريم هو الدخول للام لا ككونها
في حجورهم فان قيل يجوز ان تكون علة الحرمة بمجموع الدخول والحجور ثم تنفى
الحرمة بانتفاء احد جزئى العلة فلا يكون ثبوت الاباحة عند انتفاء الدخول
دليلاً على ان الحجور ليس شرطاً في الحرمة بل خارج مخرج الغالب اجيب سلماً ان
الحكم المتعلق بالشرطين ينتفى بانتفاء احدهما لكن لانسان ان الحرمة ههنا متعلقة
بالشرطين لان العادة في امثاله في مقام النفي نفي الجزئين معا ونفى العلة متعلقاً فانه
لا يقال انتفى حرمة الربا بانتفاء جزء العلة اعنى الجنسية او القدر بل يقال انتفى
لانتفاء العلة او يقال لانتفاء الجنس والقدر وفيما نحن فيه لما اكتفى بنى المعين اعنى
الدخول علم انه هو المناسط وحده (قوله فنقول في الغنم السائمة زكاة) فان
وصف الغنم بالسائمة حينئذ لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم
وانما ثبت عدم وجوبها في غير السائمة بدليل آخر وهو قوله عليه السلام ليس
في العوامل والحوامل صدقة (قوله او ان يكون الغرض) تمثيل لقوله
او لحادثة خاصة بالذكور على ترتيب اللف والشرى غرض المتكلم بيان الحكم
لمن له السائمة لالعلوفة وذلك بان يكون المتكلم عالماً بان السامع لا يعلم وجوب
الزكاة في السائمة ويريد بيانه له فلا يدل على نفي عن غير السائمة والفرق بين هذا
وبين ما ذكر في الشرط الرابع ظاهره ولو جعل ما يكون ذكره لحادثة خاصة شرطاً
مستقلاً غير مندرج تحت الثالث لكان اولى (قوله وانما قلنا ان الاستدلال به
فاسد) استدلال اصحابنا على فساده بوجوه الاول لو ثبت ذلك فاما ان ثبت بلا
دليل او بدليل والاول باطل بالاتفاق والثاني اما ان يكون بدليل عقلي ولا مدخل
للعقل في اثبات اللغة والدلالة الوضعية او بنقلى وشرطه التواتر لان الآحاد تفيد
الظن وهو غير معتبر في اثبات اللغة ولو سلم كفايتها فلا تفيد ههنا لانها انما تفيد

ومنها ان لا يكون خارجاً مخرج الاغلب
المعتاد مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم
فان الغالب كون الربائب في الحجور
فالتقييد به لذلك لان حكم اللاتي لسن
في الحجور بخلافه ومنها ان لا يكون لسؤال
سائل عن المذكور او لحادثة خاصة
بالمذكور مثل ان يسئل هل في الغنم
السائمة زكاة فنقول في الغنم السائمة
زكاة وان يكون الغرض بياناً لمن له السائمة
لالعلوفة ومنها ان لا يكون لجها لة
المخاطب بان لا يعلم وجوب زكاة السائمة
ويعلم وجوب زكاة العلوفة فيقول عليه
السلام في الغنم السائمة زكاة فان
التخصيص حينئذ لا يكون لنفى الحكم
عمادها بل للاعلام ومنها ان لا يكون
لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد لولا
التقييد بالوصف مثلاً اذا قيل في الغنم
زكاة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من
عموم الغنم ويخص الوجوب بالعلوفة
لدليل يقتضى ذلك فيقال في الغنم السائمة
زكاة لئلا يخصص قال الامدى رحمه الله
وبالجمله لو لم يظهر سبب من الاسباب
الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم
في محل السكوت فهل يجب القول بنفى
الحكم في محل السكوت تحقيقاً لفاودة
التخصيص او لا يجب وانما قلنا
ان الاستدلال به فاسد (فانه لو ثبت فنقل)

الظن عند سلامتها عن المعارضة بمثلها وههنا غير سالمة عنها لان ائمة اللغة قد
 اختلفت في كل نوع من انواع المفهوم فتعارضت فلا تقيد الا الشك واللغة لا تثبت
 بالشك بالاتفاق والتواتر ونحوه غير متحقق ههنا والا لما وقع الخلاف فيه
 فلا يثبت المفهوم واجيب عنه بمنع اشتراط التواتر في افادة الآحاد العلم فان
 الآحاد مقبولة في اللغة كالا صمعي والتحليل وسيبويه ورد بان نقل الآحاد انما
 يكون معتبرا اذا نقلوا انه لغة كل عرب ولم يتفق ذلك وحينئذ يجوز ان يكون ذلك
 لغة بعضهم فلا يكون حجة الاعلى من التزمه الثاني انه لو ثبت ذلك في الامر لثبت
 في الخبر ايضا وهو باطل اما الملازمة فلتقييد كل من الامر والخبر بالوصف يعني
 ان المعنى الذي ثبت به المفهوم في الامر وهو الخذر عن عدم الفائدة قائم في الخبر
 ايضا فالفرق تحكيم واما بطلان اللازم فلان من قال في السام الغم السائمة لم يدل
 على خلافه لجواز ان يكون ثم غم علوقة ايضا وهذا معلوم من اللغة قطعاً
 واجيب عنه بوجهين احدهما بمنع انتفاء اللازم مستندا باننا نلتزم ان الخبر
 في الدلالة على المفهوم مثل الامر وما ذكرتم من المثال ظاهر في نفي العلوقة
 الابدليل والثاني بمنع الملازمة مستندا بانه قياس الخبر على الامر ولا مدخل
 للقياس في اثبات اللغة ورد اما الاول فلانه لم ينقل عن مثبتى المفهوم الا التزام
 المذكور فلا يصلح سند للمنع واما الثاني فلانه ليس بقياس في اللغة لان القياس
 الحاق مسمى باسم آخر باسم لم يسمع للاول من اهل اللغة وسمى به الثاني لمعنى
 يستلزم الاسم وجودا وعدمه او وجود في الاول ومعلوم انه ليس ههنا كذلك ثم قيل
 بل الحق في الجواب الفرق بين الامر والخبر وان دل على ان المسكوت
 عنه غير مخبر لكن لا يلزم منه ان لا يكون ما تضمنه الخبر حاصلا للمسكوت عنه
 لجواز حصوله بدون الخبر لان له خارجا فيجوز ان يحصل ذلك الخارجى للمسكوت
 عنه بخلاف الامر فانه اذا دل على ان المسكوت عنه غير محكوم به لزم ان لا يكون
 حاصلا للمسكوت عنه اذ لا خارج للحكم فيجربى فيه ما يجربى في الخبر ورد هذا
 ايضا بوجوه الاول ان المانع للمفهوم ذهبوا الى بطلان الفرق بين الامر
 والخبر فلا يلزمونه الثاني ان المسكوت عنه اذا جازان يحصل له ما تضمنه الخبر من
 الخارج كان اولى بالثبوت لان السلب يستلزم تصور الايجاب واما اذا لم يجز ان
 يحصل للمسكوت عنه ذلك لعدم الخارج فهو معدوم فيه والمعدوم لا ينفى
 الثالث ان المسكوت عنه اذا جازان يحصل له ما تضمنه الخبر من الخارج فلنطوق
 به كذلك فتخصيصه بالوصف تحصيل للحاصل الرابع انه لو صح المفهوم لما

صح زكاة الابل السائمة والعلوفة لا يجتمعان ولا متفرقا كما لا يصح لا تقبل له اف واضربه واللازم باطل وهو ظاهر وبيان الملازمة ان وزانه في منافاة مفهوم كل منهما المنطوق الاخر وان قولك في مفهوم الموافقة لا تقبل له اف واضربه والاشك ان ذلك غير جاز فكذا هذا وانما لم يجز ذلك لوجهين احدهما ان منطوق كل منهما مع مفهوم كل منهما متعارضان والمنطوق اقوى من المفهوم فيندفع المفهومان فلا يبقى لذيك القيد السائمة والعلوفة فائدة اذ فائدة التقييد المفهوم فيكون بمثابة قولك اد زكاة الغنم فيضبح ذكر القيد والثاني انه تناقض فان مفهوم كل منطوق الاخر اجيب اولابانا لانسلم انه وزان لا تقبل له اف واضربه لانه صريح بتركه المفهوم وثانيا بان الفاسدة في ذكر القيد يجوز ان تكون عدم تخصيص احدهما عن العام وهو الغنم فانه ظاهر في تناول الخاصين ويمكن اخراج احدهما عنه بالاجتهاد تخصيصه على ما تقدم في الشرط الخامس واذا ذكرهما بالنصوصية لم يمكن ذلك فان في العلوفة زكاة عند الخصم اى المحجب وثالثا بانه لاتناقض في الظواهر مع امكان الصرف عن معانيها لدليل ودفع التناقض اقوى دليل عليه والدلالة على المفهوم ظاهر لا قطعي فترك بالمنطوق القطعي فلا تناقض قلنا يجوز ان يكون المصرح به لفظا عاما وهو ايضا ظاهر عندهم لانص فلا يندفع التناقض والرابع لو كان المفهوم حقا لما ثبت خلافه واللازم باطل ببيان الملازمة انه يلزم التعارض بين المفهوم ودليل خلافه والاصل عدم التعارض واما بطلان اللازم فلانه قد ثبت في نحو لا تأكلوا الربا ضعفا مضاعفا عفة اذ مفهومه عدم النهي عن القليل من الرباع ان النهي ثابت في القليل والكثير اجيب بمنع الملازمة وقوله ويلزم التعارض ممنوع فان دلالة قوله تعالى لا تأكلوا الربا على اباحة القليل منه ظاهر لا قطعي ودلالة دليل خلافه وهو قوله تعالى وحرم الربا قطعي الظاهر فيترك به قوله لان الخصم لا يدعى الوضع ولو سلم انه يدعيه لكنه لا يلزم من عدم الوضع عدم الدلالة اللفظية مطلقا كيف وان قوله تعالى لا تقبل لهما اف لم يوضع لحرمة الضرب مع انه يدل عليه بالدلالة اللفظية (قوله الاول مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم يتناوله اسم الجنس او اسم العلم) فالاول نحو الماء من الماء والثاني نحو زيد موجود وذهب ابو بكر الدقاق والروزي وغيرهما والاشعرية الى انه يوجب نفي الحكم عما لم يتناوله النص وذهب الجمهور الى انه لا يوجب وفصل بعض الخفية بين ما كان مقروبا بعدد وبين ما لم يكن كذلك وجعل الاول موجبا دون

يعنى ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان ثبت بلا دليل وهو باطل بالاتفاق او بدليل عقلي ولا مجال له في اللغة فتعين انه لو ثبت ثبت بنقل وذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق الآحاد (اذا لاحاد معارضة) فلا تقيد الظن لانها انما تقيد اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولما اختلف ائمة اللغة في كل نوع من انواع المفهوم لم يفد الا الشك واللغة لا تثبت بالشك (ولا متواترا وشبهه) ليحصل العلم او ظمناينة الظن والالما اختلف فيه ذلك الاختلاف (فلا مفهوم مخالفة) اصلا (قيل) في وجه فساد الاستدلال بالمفهوم (لان الاثبات لم يوضع للنفي وبالعكس فلا يدل) احدهما (عليه) اى على الاخر اقول فيه بحث لان الخصم لا يدعى الوضع حتى يرد عليه كيف ولو ادعاه لبطل قوله بالمفهوم لانه حينئذ يكون من قبيل المنطوق (وهو) اى مفهوم المخالفة (انواع) الاول (مفهوم اللقب) وهو نفي الحكم عما لم يتناوله اسم الجنس كالماء في حديث الغسل الذي سبأ في اوالعلم نحو زيد موجود ومنعه الجمهور

الثاني احتج المثبتون بالنقل والعقل اما النقل فلقوله عليه السلام الماء من الماء
 ووجه الاستدلال به ان الانصار فهموا الاختصاص منه واستدلوا به على نفي
 وجوب الاغتسال بالاكسال وهو ان يجامع امر أنه ثم يفتر ذكره بعد
 الايلاج فلا ينزل وتفسير الشارح تفسير بالاعم ولولم يكن موجبا لما صح
 الاستدلال منهم بهذا الحديث لانهم من اهل اللسان واما العقل فلانه لولم يوجب
 ذلك لما كان للتخصيص فائدة واللازم باطل فالمزوم مثله اما الملازمة فظاهرة
 واما بطلان اللازم فلعدم جواز ان يخلو كلام الشارع والعاقل عن القادة
 واحتج الجمهور بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فلقوله تعالى
 ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم اى في الاشهر الحرم الاربعة والتخصيص
 يذكره ن لا يدل على التخصيص فهما فان الظلم حرام في جميع الاوقات واما السنة
 فلقوله عليه اسلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة
 فانه لا يدل على التخصيص بالجنابة فانه لا يجوز الغسل في الماء الدائم مطلقا
 بالجنابة او غيرها واما الاجماع فلانهم اجمعوا على جواز القياس وتعليل النص
 ولو كان لخصوص الاسم اى مفهوم اللقب اثر في المنع عن غيره لادى الى نفي المجمع
 عليه وهو القياس واللازم باطل فالمزوم مثله اما بيان الملازمة فلان القياس لا بد
 له من اصل وحكم الاصل لا بد وان يكون منصوصا عليه فلو كان النص على الحكم
 في الاصل يدل على نفي الحكم في الفرع فالحكم في الفرع ان ثبت بالنص او الاجماع
 فلا قياس ثمه وان ثبت بالقياس على الاصل فهو ممتنع لما فيه من اثبات الحكم
 في الفرع على مضادة النص لانه دل بمفهوم المخالفة على نفي الحكم عن الفرع
 فكيف يثبت ذلك فيه بالقياس وقد يجاب عنه بان القياس جائز مطلقا وفيما
 لا يكون الاصل منصوصا عليه باسم العلم الثاني مسلم ولا يفيد حكم شياً
 والاول ممنوع لجواز ان يكون جوازه في غير محل النزاع اعنى غير ما ثبت فيه
 مفهوم المخالفة واما المعقول فلانهم ان ارادوا بنفي الحكم عن المسكوت عنه ان
 هذا الحكم غير ثابت في غير المسمى بالنص فهو مسلم ولا يفيدهم لانه كذلك عندنا
 لانه عندنا ليس يثبت بالنص في غير المنصوص عليه بل بقوله النص على تقدير
 ثبوته وان ارادوا ان الحكم لا يثبت في غير المنصوص لكون النص مانعا عن ذلك
 فهو غلط ظاهر لان النص لم يتناول غير المنصوص عليه لكونه موضوعا للاثبات
 في المسمى لالانني عماده فلا يثبت ولانه لو كان مفهوم اللقب حقا يلزم الكفر
 والكذب في قوله محمد رسول الله وزيد موجود واللازم باطل فالمزوم مثله بيان

وقال به ابو بكر الدقاق وبعض الخنابلة
 والاشعرية (لفهم الانصار عدم)
 وجوب (الاغتسال بالاكسال) وهو
 ان يجامع بلا انزال (من قوله عليه
 السلام الماء من الماء) اى الغسل بسبب
 المنى وهم من اهل اللسان فلو لان
 التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما
 سواه لما فهموا ذلك (قلنا) بطريق
 القول بموجب العلة (ذلك) الفهم منهم
 ليس من التخصيص بالاسم بل هو
 (من اداة العموم) وهى اللام في الماء
 بمعنى ان كل فرد من افراد غسل
 الجنابة ثابت من وجود المنى بقريته
 ورود الحديث في غسل الجنابة
 والاجماع على وجوب الغسل
 من الحيض والنفس (وهو) اى عموم
 الماء (صحيح) مسلم (لكن الماء) لا يجب
 ان يكون عيانا البتة بل (قد ثبت عيانا)
 كما لا يزال (وقد ثبت دلالة) كافي التقاء
 الخنابيين فانه لما كان سببها اقيم مقامه
 لحقائه وعدم انضباطه كما اسفر والنوم

الملازمة فلا ستلزامه ان لا يكون غير محمد عليه السلام نبيا وان لا يكون الله
 موجودا وكذا سائر ما ثبت وجوده بالضرورة العقلية او الشرعية او الحسية
 اللهم الان يقال النزاع ليس فيما ثبت وجوده ضرورة والجواب عن دليل الخصم
 سلمنا انهم فهموا ذلك التخصيص لكن منشاء فهمهم ليس التخصيص بالاسم
 بل اللام في الماء الاول لانه للاستغراق بمعنى ان كل فرد من غسل الجنابة ناشئ
 من المنى لا بمعنى ان كل الغسل من المنى لان هذا الحديث ورد في غسل الجنابة
 وخصوص المورد معتبر عندكم فيكون الماء الاول خاصا بغسل الجنابة من
 غير تعرض الى المفهوم في الماء الثاني ولان الاجماع على وجوب الغسل من
 الحيض والتفاس مع انه لا منى فيه فان قيل لانسليم ان كل غسل جنابة من
 المنى كيف وان الغسل عند التقاء الحائنين واجب وان لم ينزل اجاب بقوله وقد
 يثبت الماء دلالة اقامة للسبب مقام المسبب كالسفر مقام المشقة والنوم
 مقام الحدث ولو سلم منشاء فهمهم ذلك لكن الحديث منسوخ عند الصحابة
 ومن بعدهم بالامر بغسل الالتقاء ولو سلم انه ليس بمنسوخ لكنته محمول
 على نفي وجوب الغسل بالرؤيا في النوم ولم ينزل على ماروي عن ابن عباس
 لاعلى نفي وجوب الغسل بالاكسال لكانه غير مفيد لان فيه تسليم
 مدعى الخصم ووجه الفصل سيأتي فيما بعد (قوله الثاني مفهوم الصفة)
 اختلفوا فيها فذهب الشافعي الى ان تعليق الحكم باحدى صفتي الذات يدل
 على نفي ذلك الحكم عما عداها نحو في سائمة الغنم زكاة فان تعليقها
 بصفة السوم يدل على نفيها عما عداها ومرادهم بالوصف مطلق قيد الذات
 لالتعت النحوي وذهب ابو حنيفة واصحابه الى انه لا يدل على ذلك وفصل
 ابو عبد الله البصري ومن تبعه وقال ان ورد الخطاب للبيان نحو قوله عليه
 السلام في سائمة الغنم زكاة اولتعليم نحو قوله عليه السلام اذا اختلف
 المتبايعان تحالفا وترادا لو كان ماعدا الصفة داخلا تحت الصفة كالحكم
 بالشاهدين فان الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين فانه يدل على نفي وان
 لم يكن ورود الخطاب بشئ من الامور الثلاثة فلا يدل عليه احيح المبتون بوجوه
 الاول انه لو قيل الفقهاء الحنفية فضلاء نفرت الشافعية ولو لم يكن ذكر
 الوصف دالا على نفي الحكم عما عداها لما نفرت الشافعية اذ لا مقتضى للتخصيص
 مما ذكر من الاغلبية والسؤال والحادثة المختصة بهم وجهالة المخاطب اجيب
 عنه باننا نسلم الملازمة لجواز نفرتهم لتركهم على الاحتمال فان تخصيص الحنفية

(و) النوع الثاني مفهوم (الصفة)

بالذكر يوجب القطع بفضلمهم وترك الشافية يوجب الاحتمال وذلك يوجب
 النفرة منهم للاستلزامه نفي الحكم عما عدها اولفهم من اعتقاد افادة النفي عما
 عدها قصد المتكلم ذلك النفي في تلك الصورة فتفر بسبب اعتقاده ذلك من ان
 يذكر المتكلم عبارة بتوهم منها بعض الناس نفي الفضل عن انفسهم وهذا الجواب
 تحقيق لازمي اولانفهام ذلك في الجملة ولو من القرأئ هذا ولا يخفى عليك
 ان الاولى ان يقول لو قيل الفقهاء الشافية فضلاء نفرت الحنفية لان المقام
 مقام الاستدلال على الحنفية لازمامهم والالزام في نفي الحنفية من ذلك حيث
 يلزم منه اقرارهم بذلك بعد انكارهم لاني تنفر الشافية لجواز ان يكون
 تنفرهم لاعتقادهم نفي الحكم عما عدها الثاني ان اهل اللغة كابي عبيد فهم ذلك
 من قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته وعرضه وقال انه يدل على ان لي
 غير الواجد لا يحل ذلك واللي هو المطل والواجد الغني وكذلك من قوله عليه
 السلام مطل الغني ظم فهم ذلك ايضا والجواب يجوز ان فهمه ذلك منه اجتهاد
 لالغة والكلام في اللغة او علمه من دليل آخر لا من مفهوم الحديث الثالث
 انه لو لم يدل على ذلك لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فائدة لان الغرض عدم
 شئ غير هذا مما يوجب التخصيص من الامور المتقدمة ولان الاصل عدم غيره
 والالزام باطل لان تخصيص آحاد البلغاء بغير فائدة ممتنع فالشارع اولي واجيب
 بانا لانسلم ذلك لجواز ان تكون فائدته بيان محل الحكم لاني عما عدها فانه باق
 على عدمه الاصل وبانه لو كان الاصل عدم غير يلزم انتفاء نفي ما عدها على تقدير
 فرض وجوده وهو باطل لاحتماله وذلك لان من ذلك الغير بيان محل الحكم
 ولو فرضنا معدوما لاني ما يدل عليه اللفظ في محل النطق وهو يستلزم انتفاء
 نفي ما عدها لتفرعه ولقائل ان يقول فعلى هذا يرجع دليلكم هذا الى اثبات
 اللغة بالفائدة وليس بصحيح لاستلزامه الدور لانه حينئذ تتوقف الدلالة على النفي
 عن الغير على الفائدة توقف المدلول على دليله والفائدة تتوقف على الدلالة
 على النفي عن الغير والافلا فائدة في التخصيص وهذا دور والجواب لانسلم انه
 اثبات اللغة بالفائدة وانما هو اثباتها بالاستقراء فاننا نعم به ان اللفظ اذا لم يكن له
 فائدة سوى فائدة واحدة تعين ان تراد من اللفظ لزوم الدور ممنوع ايضا لان
 ما تتوقف عليه الدلالة على النفي عن الغير هو الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل
 على ذلك لكثرت الفائدة لانفس الفائدة عينه وهو حصولها في الواقع والمتوقف
 على ذلك هو الفائدة عينه لاقعلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند

الدلالة الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور صفة مشعر بعلة الوصف
 للحكم فيقتضى عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لاتفاء المعلول بانتفاء العلة
 والجواب ان عدم الحكم في المسكوت عنه بناء على العدم الاصلى عند عدم العلة
 لانه على ان عدم العلة في المذكور علة العدم في المسكوت عنه ومرة الخلاف
 انه اذا كان الحكم في المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتى في المسكوت
 عنه عندنا كقوله عليه السلام ليس في العلوفة زكاة فانه لا يلزم ان الابل اذا
 لم تكن علوفة كان فيها زكاة عندنا لان الحكم الثبوتى لا يثبت بناء على العدم
 الاصلى وعنده يثبت في المسكوت عنه بعلة العدم قلنا انما ثبت الحكم في السائمة
 بدليل آخر اعنى في السائمة زكاة لا بالعدم الخامس ان نفي الحكم عن
 المسكوت عنه هو المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا استتبع نحو الانسان الطويل
 لا يطير وليس استتبا حهم لنسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو
 قال الانسان الطويل وغيره لا يطير لا يستتبع مع وجود النسبة المذكورة فعلم
 ان علة الاستتباع لانفهام ان غير الطويل يطير والجواب ان الاستتباع انما
 هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال مطلقا لانه افاد نفي الحكم عن المسكوت
 عنه ولو سلم فالمثال الجزئى لا يصح القاعدة الكلية بل يستلزم الدور السادس
 انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عما عداه لكان ذكر
 الوصف ترجيحيا بالامر جمع لان الفرض عدم شئ مما يوجب التخصيص غير فائدة
 النفي عن الغير من الاشياء المتقدمة واللازم باطل لما تقدم في الوجه الثالث
 ولا يخفى عليك ان هذا الوجه لافرق بينه وبين الثالث في الحقيقة السابع انه
 لو لم يفد نفي الحكم في غير محل النطق لزم ان لا يكون السبع في قوله عليه السلام
 ظهور انه احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعة مطهر الان التخصيص اذا
 لم يدل على نفي الحكم عما عداه تحصل الظهارة بما دون السبع لعدم المخالفة واذا
 حصل ذلك بما دون السبع لا تحصل به واللازم تحصيل الحاصل اجيب بان كون
 ما دون السبع غير مطهر يجوز ان يعلم بدليل آخر لا بمفهوم العدد ولو سلم فالكلام
 في مفهوم الصفة لاني مفهوم العدد ولو سلم فالمثال الجزئى لا يثبت القاعدة
 الكلية واحتج المانعون بوجه يظهر منه بطلان قول الثبتين وهو ان التخصيص
 بالوصف يدل على اثبات الحكم في محل النطق بالاتفاق وانما النزاع في النفي عما
 عداه وهما مفهومان متقابلان بالضرورة فدلالة الوصف عليهما اما ان تكون
 بطريق الحقيقة او المجاز وهو ايضا كذلك لبطلان الجمع بينهما (قوله

لا يراد بها النعت بل كل قيد في الذات نحو
سائمة الغنم ولي الواجد وظر في الزمان
والمكان وغيرهما معناه وقال به المشافعي
ومالك واحمد والاشعري رحمهم الله (لان
قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء تنفر
الشافعية) فلو لان التقييد بالوصف يدل
على نفي الحكم عما عداه لما تنفروا اقول
قد وقعت العبارة في الاحكام والمختصر
وغيرهما هكذا ولعل الاحسن ان يقال
قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء ينفر
الحنفية لان تنفر الشافعية لا يصلح
للاستدلال لجواز ان يكون التنفر
لاعتقادهم ذلك وانما الالتزام في تنفر
الحنفية رحمهم الله حيث يلزم منه الاقرار
بعد الانكار (قلنا) لان السلم الملازمة بل
لنفرة اما (لتركهم على الاحتمال)
وتصريح غيرهم باتصافه بالفضل
(اولفهم البعض) اي لفهم المعتقدين
لافادته النبي عن الغير قصد ذلك النبي
في الصورة المذكورة فيتفر من ان يذكر
عبارة توهم منها بعض الناس نبي الفضل
عنهم (اولا نفهامه في الجملة) ولو من
لقرائن وفي المقام الخطابى المحض (و)
النوع الثالث مفهوم (الشرط) وهو
اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال به كل
من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى
وبعض من لا يقول به كالكرخي وابي
الحسن البصرى وعبد الجبار من المعتزلة
وابن سريج من الشافعية (لان عدمه)
اي عدم الشرط (يوجب عدم
المشروط) والا لا يكون شرطا

الشرط لما نعية القاطع لاعدم اعتباره في نفسه ولقائل ان يقول ان الاجماع لم يكن حجة في عصر النبي عليه السلام فيكون الاكراه على البغاء اذا لم يردن تحصنا حلالا بمقتضى الظاهر السالم عن المعارض القطعي وهو باطل قطعاً وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بان الآية الكريمة دلت على عدم حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن وانه ثابت اذا لم يمكن الاكراه حينئذ لانهم اذا لم يردن التحصن لم يكرهن على البغاء والاكراه انما هو الزام فعل مكروه لا الزام المراد والبغاء مرادهن عند عدم ارادة التحصن فلا يمكن الاكراه عليه حينئذ واذا لم يمكن الاكراه عليه لم يتعلق التحريم بالاكراه لان شرط التكليف الامكان ولا يلزم من عدم التحريم الاباحة (قوله قلنا ما ذكرته انما هو في الشرط الاصطلاحي) وهو الخارج الموقوف عليه كالشهادة للنكاح والوضوء للصلاة يعني ان اردتم في قولكم ان لم يوجب عدمه عدم المشروط لا يكون شرطاً الشرط الاصطلاحي فالملازمة مسئلة لكنه لا يفيد لان النزاع في الشرط اللغوي لافي الشرط الاصطلاحي الذي هو الشرط المحض قلت لما منع ان يمنع الملازمة لان عدم المشروط عند الشرط بناء على العدم الاصلي يكفي في الشرطية ولا يلزم ان يوجب عدمه عدمه فان الصلاة تنفي عند انتفاء الوضوء البتة ومع هذا لا نقول ان عدم الوضوء علة موجبة لعدم الصلاة بل نقول تنفي الصلاة عند انتفاء الوضوء بناء على العدم الاصلي وان اردتم به الشرط اللغوي فالملازمة ممنوعة لان الشرط اللغوي يجوز ان يكون سبباً نحو ان حضر شهر رمضان فالصوم واجب عليه وان يكون علة نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ولا يلزم من انتفاء شيء منهما انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل وانتفاء الاعم لا يستلزم انتفاء الاخص ولقائل ان يقول ان اردتم لا يلزم من انتفاء نوع السبب ونوع العلة انتفاء نوع الحكم فهو باطل لان البيع والهبة والارث وغيرها من اسباب الملك اذا انتفت انتفى الملك بالضرورة وان اردتم لا يلزم من انتفاء شخص العلة والسبب انتفاء شخص الحكم فباطل ايضا لان البيع مثلا اذا انتفى انتفى الملك الثابت به بالضرورة وجواز ثبوت الحكم بعلة واسباب متعددة انما هو باعتبار النوع لا باعتبار الشخص والالزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وذلك باطل على ما بين في محله مثلا ان الملك يجوز ثبوته بالبيع والهبة وغيرها من الاسباب المتعدد لانهما معا وان اردتم لا يلزم من انتفاء نوع العلة والسبب انتفاء شخص الحكم فكذلك باطل ايضا بالضرورة وان اردتم لا يلزم من انتفاء شخص

(قلنا) ما ذكرته انما هو في الشرط الاصطلاحي (وهذا الشرط) الذي نحن بصدد (لغوي) وهو الذي دخل عليه حرف الشرط وهو لا يجب ان يكون شرطاً اصطلاحياً لجواز ان يكون سبباً او علة وانتفاء شيء منهما لا يوجب انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل (و) النوع الرابع مفهوم (الغاية) وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل يختص به ولذا قال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي ابي بكر وعبد الجبار (لانها) اي الغاية (آخر) والا لا تكون غاية (فلو) لم يكن ما بعدها مخالفاً لما قبلها في الحكم بل (دخل ما بعدها) في حكم ما قبلها (لا تكون) الغاية (آخراً) وهو خلاف المفروض والواقع (قلنا الكلام في آخر) نفسه (لا فيما بعده) يعني سلمنا ان ما بعد الغاية لو دخل في حكم ما قبلها لم تكن الغاية آخراً لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق في الغسل وانما النزاع في نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرافق واعتراض على هذا الجواب بان النزاع اذا كان في حكم مدخول حرف الغاية وهو مذکور لم يصح عده من المفهوم اقول كونه مذكوراً لا ينافي عد حكمه من المفهوم كما في الاستثناء وانما ينافيه لولم يكن ذلك الحكم مخالفاً لحكم ما قبل الاخر (وهذا) اي مفهوم الغاية (قد يعده من قبيل الاشارة) قال صاحب البدع هو عندنا من قبيل الاشارة لا المفهوم

والعلة والسبب انتفاء نوع الحكم فصحح لكن لانسلم ان ما نحن فيه من هذا القبيل لان كل مثال يدعى فيه العدم من العدم فهو شخصي اى يلزم من عدم هذه العلة عدم هذا الحكم ولو قال وانتفاء شئ منها لا يوجب انتفاء الحكم اذ لا اثر للعلة والسبب في التثني على ما وقع في اليزدوى لكان اولى لتخلصه عن هذه الترددات لان المراد بعد اثر هذه العلة والسبب في الحكم ان عدم الحكم عند عدم العلة ببقاء الحكم على العدم الاصلى لاعدم العلة والترديدات المذكورة مبنية على ان عدم الحكم لعدم العلة وقوله رحمه الله لجواز تعدد الاسباب والعلل ظاهر في هذا المعنى وهذا لانا نقول ايضا بعد الحكم عند عدم العلة ولكنه بناء على كونه عندما اصليا لانه على ان عدم العلة علة لعدم الحكم حتى يكون حكما شرعيا وثمره الخلاف تظهر فيما اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا كما تقدم في مفهوم الصفة فلوقال ان كانت الابل علوفة فلا زكاة فيها لا تجب الزكاة في السائمة عندنا خلافا للشافعي (قوله لقوة دليل يختص به) يعني ان القائل بمفهوم الغاية يحنج بخاص في مفهوم الصفة والشرط مقبولا ومن يقاوبوجه يختص به وهو الا ترى ذكره في الكتاب ولقوة الوجه المختص به صار اقوى من مفهوم الصفة والشرط ووجه اختصاص هذا الدليل بمفهوم الغاية ووجه قوته ظاهر (قوله والا لانكون غاية) لان معنى الغاية هو آخر المغيا (قوله فلولم يكن مابعدهما مخالفا) اى اذا ثبت انها آخر فلولم يكن مابعدهما مخالفا لما قبلها في الحكم بل دخل مابعدهما في حكم ما قبلها لانكون الغاية آخرا وذلك باطل مثلا ان قوله صوموا الى ان تغيب الشمس معناه آخر وجوب الصوم وقت غيوبة الشمس فلوفرضا ثبوت الوجوب بعد غيوبة الشمس لم تكن الغيوبة آخرا وهو خلاف المنطوق (قوله يعني سلنا) اشارة الى ان الجواب المذكور على طريقة القول بموجب دليله يعني سلنا ان الغاية هي الجزء الآخر من المغيا وان مابعد الغاية غير داخل فيما قبلها لكن النزاع لم يقع فيه وانما النزاع في نفس الغاية كزمان غيوبة الشمس ونفس المرافق اى هل هي داخله في حكم المغيا او غير داخله فيه بل حكم المغيا متفق عنها فحين نقول انها داخله وهم يقولون غير داخله فزمان غيوبة الشمس والمرافق داخلان في حكم المغيا عندنا وغير داخلين عندهم فان قيل قد تقدم ان من اصحابنا من يقول بمفهوم الغاية وهذا يقتضى خروج المرفق من الغسل مع انه داخل عندهم قلنا دخوله عندهم بدليل آخر من اجماع او فعل رسول فان قيل ان الغاية اذا دخلت في حكم المغيا فكيف يصح نحو واتموا الصيام

ولعل هذا هو المحمل لكلام التلويح في بحث المعارضة والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه (و) النوع الخامس مفهوم (الاستثناء) فانه يفيد حكما للمستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه عند جمهور الشافعية واكثر منكرى المفهوم (لدلالة) قولنا (لافاضل الازيد) على نفي كل فاضل سوى زيد (واثبت كونه فاضلا قلناه) اى كونه دالا على ذلك انما هو (من خصوصية المقام) وهو كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو المطلوب وسياقى تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى (و) النوع السادس مفهوم (انما) ذهب القاضى ابو بكر والغزالي وجساعة من الفقهاء الى انه ظاهر في الحصر وان احتملنا تأكيد (لقوله عليه السلام انما الولاء) لمن اعتق (و) قوله عليه السلام (انما الاعمال) بالنيات اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق (قلناه) اى الحصر لم يشأ الا (من عموم الولاء والاعمال) اذ معناه كل ولاء للمعتق وكل عمل بنية وهو كلى موجب فيتبنى مقابله الجزئى السالب وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض العمل بغير نية فان قيل لانسلم ان مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا بدون انما يفيد الحصر غاية ان كل الولاء للمعتق وهو لا يتناقى ثبوت بعضه بل كله لغير المعتق لجواز اشتراكهما في الاضافة اليهما قلنا انه يفيد نفي الولاء عن غيره ظاهرا

الى الليل قلنا ليس النزاع في ان جميع الغاية داخل في حكم الغيا بل النزاع
 في ان جميع الغاية خارج عن جميع الغيا على الايجاب الكلي وهو مدعى الخصم
 فذهبتا الى ان بعض الغاية ليس خارجا عن حكم الغاية على طريقة السلب
 الجزئي على ان الليل غاية لاتمام الصوم لان نفس الصوم ودخوله في الاتمام
 لا يستلزم دخوله في الصوم نفسه تأمل ولو سلم فعناهما الصيام الى ان تغيب
 الشمس ووقت الغيبة داخل في حكم الغيا (قوله قد يعد من قبيل الاشارة)
 لا يخفى عليك ان القائل بكونه من قبيل الاشارة ان كان من اصحابنا فيكون
 قوله تعالى المرافق بالاشارته الى اسقاط ما وراء الغاية اي المرافق وان كان
 ممن لم يدخل المرفق في الغسل يكون بالاشارته الى اسقاط المرافق الى المنكب
 وقد يقال كل من الفرقين قائل بسقوط المرفق الى المنكب بطريق الاشارة
 لكن اصحابنا يقولون انما دخل المرفق في الغسل بدليل آخر راجح على الاشارة
 من اجماع او فعل رسول او قوله (قوله وان احتمل التأكد) اشارة الى ما ذكره
 الشارح المحقق في شرح المختصر من انه قد اختلف في انما قيل انه لا يفيد الحصر
 فهو ان وما مؤكدة فتوكل انما نذير في قوة انك نذير والظاهر انه يفيد الحصر
 (قوله لقوله عليه السلام انما الولا آه) وقد استدلل البعض بهذين الحديثين
 على عدم افادة انما الحصر بان قال انه لا يفيد الحصر اذ لو افاد لا فاد في هذين
 الحديثين ايضا لكانه غير مفيد فيهما لان الولا ثابت لغير المعتق ايضا
 والعمل بقرينة واقع ايضا والظاهر ما اختاره رحمه الله من الاستدلال بهما
 على الحصر كما اختاره الشارح المحقق في شرح المختصر (قوله فان قيل لانسلم
 ان مجرد آه) حاصله ان القول بعدم افادة انما الحصر في نحو انما الولا لمن اعتق
 يستلزم القول بعدم الحصر في نحو ذلك المثل او القول بمفهوم الخلاف (قوله
 لجواز اشتراكهما) اي اشتراك المعتق وغيره في نسبة الولا اليهما فينسب
 كل الولا الى المعتق بوجه من وجوه النسب والى غيره بوجه آخر (قوله قلنا
 انه) اي عموم الموضوع (قوله لو تغايرا الولا ان) اي لو تغاير الولا المعتق لولا
 غيره بحسب الذات والوجود حاصله ان قولك فيصدق ليس الولا للمعتق
 غير مستقيم لانه انما يستقيم ان لو كان الولا للمعتق مغايرا لولا غيره بحسب الوجود
 والتحقق ولكنه ممنوع لجواز ان يتغايرا بالاعتبار والاضافة مع اتحاد حقيقةتهما
 بان يقال هذا الولا للمعتق وهذا الولا لغيره مع اتحاد حقيقةتهما واذا اتحدت
 حقيقةتهما يصدق قولنا الولا للمعتق مع صدق قولنا الولا ثابت لغير المعتق

اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق لامتناع
 قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق
 ليس الولا للمعتق وقد كان كل ولاء له
 لا يقال هذا انما يتم لو تغايرا الولا ان
 بحسب الوجود وهو ممنوع لم لا يجوز ان
 يتغايرا بمجرد الاعتبار فان الشيء الواحد
 قد يعرض له اضافات متعددة نحو جميع
 هذا الكتاب سماع زيد وكله او بعضه
 سماع لعمر ولانا نقول لا مجال له هنا فانه
 وجودي لان اللام للاختصاص
 والاستحقاق ويمتنع اجتماع الاستحقاقين
 كما في ملكية الدار ليدفاه ظاهر
 في الاستقلال اذ ما العمر وغيره على
 تقدير الاشتراك (و) النوع السابع مفهوم
 (العدد) وانما افاد التخصيص (لان
 التعميم) بحيث يشمل الحكم المعسود
 وغيره (بيطل نص العدد) فانه لا يحتمل
 الزيادة والتقصان كما علم في ثلاثة قروء
 (قلنا التعميم) الذي نقول بجوازه انما هو
 (بعلمه) لاسيما اذا كانت مفهومة لغفان
 الثابت بدلالة النص في حكم المنصوص
 كما سبق (لايه) اي لا بالعدد نفسه حتى
 يلزم ابطال الخاص ولا شك ان عدم
 التعرض لشيء ليس تعرضا لعدمه
 (والمذهبان) اي القول بمفهوم العدد
 والقول بتفنيه مرويان (عن مشايخنا
 رحمهم الله تعالى) فقول صاحب الهداية
 بعد حديث الفواسق ولان الذئب
 في معنى الكلب العقور في انه يتدنى
 بالاذى وكذا قوله العقق غير مستثنى
 لانه لا يتدنى بالاذى

فليس كغراب الجيف مع قوله في جواب
قياس الشافعي السباع على الفواسق
والقياس ممتنع لما فيه من ابطال العدد
ناظر الى المذهبين (و) النوع الثامن
(مفهوم الحصر) ويراد به عرفا النبي
عن الغير ويحصل بتصرف في التركيب
كتقديم ما حقه التأخير من متعلقات
الفعل والفاعل المعنوي والخبر وتعريف
السند والمستند اليه والمراد به ههنا
بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدأ
بمبحث يكون ظاهرا في العموم سواء كان
صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ماهو
اخص منه بحسب المفهوم سواء كان
علما او غيره مثل العالم زيد والرجل بكر
والكرم في العرب وصديق خالد ولا
خلاف في ذلك بين علماء المعاني ممسكا
باستعمال الفصحاء ولا في عكسه ايضا
مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح
المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما
يفيدان حصر الانطلاق على زيد الا ان
اعتبار ائمة الاصول لما غاب اعتبارهم فانهم
انما يبحثون عن احوال التركيب من حيث
افادتها خواص تختلف باختلاف
المقاسم والاعتبارات لم يختاروا اما
اختاروه وان اختاره بعض قائل
(اذلوا) اي لولا الحصر (لاخبر عن
الاعم بالاخص) وانه باطل اما الملازمة
فلانا اذا قلنا في مقام المدح العالم زيد
فظاهر انه لا قرينة للعهد وليس للجنس
لامتناع الجملة بل لما صدق عليه العالم

او نقول ان الملازمة في قولك اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق ممنوعة وانما تم
لوتغابرا (قوله لان اللام) اي اللام الجارة في انما الولاء للمعتق وقس عليه
الباء الجارة في انما الاعمال بالنيات (قوله فانه لا يحتمل الزيادة والتقصان) لانه
خاص في مفهومه (قوله لاسيما اذا كانت مفهومة لغة) كالحاقهم الذئب
بالكلب العقور لمعنى الابتداء بالاذى في حديث نجس من الفواسق يقتلن
في الحل والحرم الغراب والحداة والحبة والعقرب والكلب العقور وفي الترتي
اشارة الى ان المراد بالعلة ههنا اعم من علة القياس وعلة الدلالة يعني يجوز
تعميم القياس والدلالة (قوله ولا شك) دفع لمقدر تأمل (قوله فقول صاحب
الهداية اه) تأييد لقوله مر ويان عن مشايخنا يعني ان صاحب الهداية
الحق الذئب بالكلب العقور لعلة الابتداء بالاذى بعد تصريح الخمس
من الفواسق باسم العدد على ما تقدم آتفا ثم قال واما العتق فغير مستثنى شرعا
كسائر المستثنيات الشرعية لانه لا يتبدى بالاذى فلا يجوز الحاقه بغراب الجيف
ففي كل من هذين القولين اشارة الى نفي مفهوم العدد اما في الاول فظاهر حيث
صرح بالحق غير المذكور في النص بالمدكور فيه وهو الكلب العقور واما في الثاني
فلانه اشار بقوله لانه لا يتبدى بالاذى الى انه لو ابتدأ بالاذى لجاز الحاقه بالغراب
ثم قال بعد هذين القولين قياس الشافعي السباع على الفواسق ممتنع لما فيه من
ابطال العدد وبهذا القول اشار الى القول بمفهوم العدد فكان بين كلاميه منافاة
فاشار الشارح الى دفعه بالجملة على الرويتين ولقائل ان يقول يجوز ان يكون
مراد صاحب الهداية ان ابطال مفهوم العدد بطريق الدلالة يجوز بالاتفاق
لكونه فوقه ولا يجوز بطريق القياس لكونه دونه فيكون القول بمفهوم
العدد اتفاقا لان ابطاله بما فوقه من الدليل لا ينافي القول بوجوده (قوله
ويراد به عرفا النبي عن الغير) اي نفي الحكم عن غير المذكور واعلم ان الحصر بهذا
المعنى قد يدل عليه بالقيود المذكور في الكلام الايجابي او السلبي من الصفة
والشرط والغاية والعدد وكون الشيء مذكورا باسمه في هذا النوع اضافوا
لفظ المفهوم الى هذه القيود فقالوا مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد
واللقب وقد يدل عليه بانما والافق هذا النوع اضافوا لفظ المفهوم الى الاداة
نفسها فقال مفهوم الامم مفهوم انما وقد يدل عليه بتصرف في التركيب ففي هذا
النوع اضافوا لفظ المفهوم الى لفظ الحصر وقالوا مفهوم الحصر ولهذا النوع
من الحصر اقسام ذكرها علماء المعاني منها ما يحصل من تقديم متعلقات الفعل

من المفعول والحال والتبميز ومنها ما يحصل من تقديم الفاعل المعنوي عليه نحو انا
عرفت ورجل عرف وزيد قام على اختلاف في الثالث ومنها ما يحصل من تقديم
الخبر على المبتدأ نحو قمبي انا ومنها ما يحصل من جعل احدي العرفتين مقدما
مبتدأ والآخرى مؤخر اخبارا وهو المراد بالخصر ههنا ولذا قال رحمه الله والمراد به
ههنا بعض انواعه ثم بين ذلك بان يكون المبتدأ مقدما معرفا باللام او الاضافة
بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان ذلك المبتدأ صفة او اسم جنس ويجعل
الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم وان كان مساويا له بحسب الوجود سواء
كان ذلك الخبر علما او غيره ثم مثل اولها بما كان المبتدأ صفة معرفة باللام والخبر علم
وثانيا بما كان المبتدأ اسم جنس معرفا باللام والخبر علم وثالثا بما كان المبتدأ اسم
جنس معرفا باللام والخبر خبر علم ورابعا بما كان المبتدأ صفة معرفة بالاضافة
والخبر علم ثم حكم بانه لا اختلاف بين علماء المعاني في افادة هذا النوع الخصر
ولا في عكسه ايضا مثل زيد العالم فانهم قالوا لا فرق بين زيد المنطلق والمنطلق زيد
في المقام الخطابي في افادة الخصر لان معنى الاول زيد كل منطلق ومعنى الثاني كل
منطلق زيد حتى لا يصح زيد المنطلق وعمر ولا استلزامه التناقض الا ان اعتبار اهل
الاصول لما غايرا اعتبار اهلهم لم يختاروا ما اختاره المعانيون من افادة الخصر
في الامثلة المذكورة كلها بل قال اكثرهم لا يفيد الخصر اصلا وقال بعضهم ان
النوع المذكور وهو ان يكون المبتدأ مقدما معرفا بحيث يكون ظاهرا
في العموم ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم مثل زيد العالم يفيد
الخصر بالنطوق وقيل بالمفهوم واستدل المانعون بوجهين الاول انه لو كان
قولنا العالم زيد يفيد الخصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم يفيد الخصر ايضا
واللازم باطل بالاتفاق اذ لا قائل منهم بالخصر فيه بيان الملازمة ان دليلهم
في العالم زيد ان العالم لا يصلح ان يكون للجنس اى الحقيقة لان الاخبار عنها
بانها زيد كاذب اذ لا اتحاد بينهما لاذهنا ولا خارجا وهو ظاهر ولا ان يكون لمعهود
معين لعدم القرينة على العهد على ما هو الغرض فتعين انه لما صدق عليه العالم
مطلقا يفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد متحد معه وهو معنى الخصر وهذا
الدليل جار بعينه في قولنا زيد العالم ايضا مع ان الحكم مختلف فلا يصلح دليلا
والثاني انه لو كان العالم زيد للخصر وزيد العالم ليس للخصر لكان التقديم مغيرا
لمفهوم الجملة واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو اتحد مفهوم العالم مقدما
ومؤخرا وكلاهما اعنى العالم زيد وزيد العالم يفيدان الاتحاد بين زيد والعالم

فلو فرض ان غير زيد وهو بكر مثلاً
يصدق عليه العالم لكان العالم اعم من زيد
وبكر وقد اخبرت عنه زيد واما بطلان
اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت
جزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت
هذا بطل جعله للجنس ولما صدق عليه
مع بقاءه على العموم (فوجب جعله)
لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح
ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك
الاجعله لعهود ذهني (بمعنى الكامل)
المنتهى في العلم الذي تصوره المخاطب
وتوهمه وانت تعلم فتخبر عن ذلك
الشخص المتصور الموهوم بانه زيد (قلنا
اللازم) من الدليل الذي ذكرتم (هو
المبالغة) وهي غير مطلوبة (لا الحصر)
الذي هو المطلوب (ومنها) اي من
الوجوه الفاسدة (ما قيل القران في النظم
يوجب المساواة في الحكم)

بهم وهو كون ذات احدهما هو الاخر للزم اما شمول الحصر ان افاد العالم العموم
او شمول عدم الحصر ان لم يفد العموم وهو خلاف المفروض لان الفرض ان
صورة تقديم العالم تفيد الحصر دون تأخيره فلا شمول وجود الحصر ولا شمول
عدمه واما بطلان اللازم فظاهراً لانه انما يغير بالتقديم والتأخير الهيئة التركيبية
دون المفردات واعترض على كل من الوجهين اما على الاول فوجهين الاول ان
الوصف في صورة التقديم مبدأ محكوم عليه فيراد به الذات الموصوفة بالوصف
العنواني على ما هو شأن الموضوع من القضية وفي صورة التأخير نحوز به العالم هو
خبر محكوم به فيراد به مفهوم ذات ما موصوفة بذلك الوصف وهذا عارض للذات
المخصصة ولاخفاء في ان اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة بوصف
يفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارض له فانه لا يمتنع اشتراك المعروضات فيه
واتحاد كل منهما بمحصة من ذلك العارض ولقائل ان يقول ان هذا في الوصف
المنكر مثل زيد عالم دون زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة فرداً او جنساً
كافي العالم زيد فيكون عدم الفرق ضرورياً والثاني لان سلم ان معنى الحصر اتحاد
الفرد الذهني الغير المعين اعني كل ما صدق عليه العالم مع الخبر به وهو زيد وانما
معناه اثبات الخبر للخبر عنه ونفيه عما عداه في قصر الصفة على الموصوف وعكسه
في قصر الموصوف على الصفة وذلك يفهم بالتقديم لان تقديم الشيء بازالته عن
حيزه الطبيعي يقتضي الحصر على ما شهد عليه الذوق السليم وذلك امر خطابي
فطلب اثباته بوجه جدلي خلط في الكلام واما على الثاني فان اريد بتغير المفهوم
بمجرد القصد الى الذات الموصوفة عند التقديم والى العارض الذي هو ذات ما
موصوفة عند التأخير فلا نسلم بطلانه كيف وهو لازم عند انعكاس القضية
ضرورة ان المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم وان اريد بتغير غير هذا
فلا نسلم لزومه واستدل القائلون بالحصر بما ذكره رحمه الله من الملازمة وبيانها
وبطلان اللازم وبيانها وهذا الكلام فيه الا في بيان بطلان اللازم فان قوله فلان
الخبر الثابت للعام ثابت جزئياته ممنوع لان هذا انما يستقيم في العام بمعنى
الاستغراق على ما هو المتعارف في موضوع الموجبة الكلية لان الخبر الثابت للعام
بهذا المعنى لا بد وان يثبت على كل جزئياته كائنات صادق على الانسان
ولا يستقيم هذا في العام بحسب الصدق لان الخبر الثابت للعام بهذا المعنى لا يلزم
ان يثبت لكل جزئياته الا يرى ان الضاحك ثابت للحيوان ولا يثبت للفرس من
جنسيات الحيوان ففيماً نحن فيه ان العموم اللازم للعلم متى فرض صدقه على زيد

وعمر وهو العموم بحسب الصدق لا بمعنى الاستغراق فلا يلزم من صدق زيد على العالم العام بهذا المعنى صدقه على بكر حتى يلزم البطلان كما لا يلزم من صدق الضاحك على الحيوان صدقه على الفرس والمراد بالجنس في قوله جعله للجنس هو الماهية الكلية وبالعموم في قوله مع بقائه على العموم بمعنى الاستغراق (قوله قلنا اللازم من الدليل آه) حاصله على طريقة القول بموجب دليله يعني ان ما ذكرتم صحيح ونحن نقول به لكن لا يثبت مطلوبكم بل يتنافيه لانه لم يحصل حصر العالم في زيد بما قرتم بل كون زيد كاملا او منتهيا العلم ويكون حاصله ان اللام للمبالغة في علمه لا لحصر العلم فيه وهو مناف لما زعمتم وقد يجاب عنه ايضا بان يقال ان ما ذكرتم في العالم زيد يلزم في زيد العالم ايضا لولا الحصر لا خبر عن الاخص بالاعم واللازم باطل بيان الملازمة ان اللام في زيد العالم ليس للعهد لعدم القرينة وللجنس لا امتناع حمله على زيد بل لما صدق عليه فلو صدق على غير زيد ايضا لكان اعم منه ويمتنع حمل العام مع بقاء عمومته على شيء من الجزئيات فيكون للكامل والمنتهي في العلم ويتحد مع زيد في الوجود وهو معنى الحصر (قوله يعني ان يدل عطف احدي آه) لو قال يعني ان عطف احدي الجملتين المستقلتين على الاخرى يدل على تشريك الثانية للاولى في الحكم لكان اولى ليطابق التفسير المفسران قوله يدل تفسير ليوجب وقوله عطف احدي الجملتين المستقلتين تفسير للقران وقوله على تشريك الثانية تفسير للمساواة وانما عدل عن الايجاب الى الدلالة اشارة الى ان القران ليس علة موجبة بل مجرد الدال على التشريك لكن قوله لان العطف يقتضى الشركة يناسب الايجاب وكذا قوله ولا موجب لذلك وقوله في وجوبها ثم هذا الايجاب بناء على زعمهم ان العطف علة تامة لذلك (قوله فان الاصل في كل كلام تام) علة لقوله ليس العطف ولو اسقط قوله تام لكان اولى على ما وقع في الكشف تأمل (قوله وانه خلاف الاصل) اى فلا يعدل عنه الا للضرورة ولما وجدت الضرورة في الناقصة عدل عن المذكور ولما لم توجد في التامة لم يعدل فيها عن الاصل المذكور حتى لو وجدت فيها ايضا لعدل عن الاصل المذكور (قوله عدمت الضرورة في التامة) اى في عطف الجملة التامة على مثلها (قوله ثم الجملة آه) دفع لمقدر تقديره لان لم ان الشركة دارت مع الافتقار وجودا وعندما كيف وقد وجد في الجملة التامة ايضا وحاصل الدفع اثبات الافتقار في تلك الجملة ايضا (قوله وان كانت تامة) اى من حيث اللفظ (قوله او ذكر شرطه على حدة) عطف على تجيزه والاولى ان يقول لا تجيزه

يعنى ان يدل عطف احدي الجملتين المستقلتين على الاخرى على تشريك الثانية للاولى في الحكم المتعلق بها نفيا او اثباتا قال به بعض اهل النظر (لان العطف) سواء كان بين مفردين او جملتين ناقصتين او تامتين (يقضى الشركة) بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الا يرى ان الناقصة اذا عطفت على الكاملة في مثل جاء زيد وبكر تثبت الشركة في الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبه حتى قال بعض اصحابنا في قوله تعالى اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة يجب بناء على هذا الاصل ان لا تجب الزكاة على الصبي كما لا تجب الصلاة عليه تحفيقا للمساواة في الحكم لا اشتراك الزكاة والصلاة في العطف فيجب القول بالشركة في الحكم (قلنا) المقضى للشركة بينهما في الحكم (ليس العطف بل افتقار المعطوف) ونقصانه فان الاصل في كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولا يشار به غيره لان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة في الناقصة انما تثبت ضرورة افتقارها الى ما تتم به في الافادة فقد عدمت الضرورة في التامة لعدم افتقارها فتبين ان الشركة دارت مع الافتقار وجودا وعندما ثم الجملة الثانية قد تكون تامة باعتبار امر فلا تشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار امر آخر فتحتاج اليه

ولهذا قلنا اذا قال ان دخلت الدار
فانت طالق وعبدى حران العتق يتعلق
بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت
تامة لكنها في حق التعليق قاصرة لانه
عرف بدليل ان غرضه تعليق العتق
بالشرط لا تجيزه اذ ذكر شرطه على
حدة فصارتا قصا من حيث المعنى
والدليل كون خبر الاول غير صالح لجزئية
الثاني فان قوله طالق لا يصلح خبر العبدى
فبدل ذكره مع الاول على افتقاره اليه
بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وعزته طالق فان اعاده طالق مع الاستغناء
عنه يدل على ان مراده التنجيز
والعطف على الجزاء مع الشرط ولهذا
قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق
فلا تا وعزته طالق يتعلق بطلاق عزه
بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عزه
يطلق واحده عند الشرط بخلافها
بذلك لان قوله وعزته كان كافي في وقوع
الثلاث لو كان مرادا وحيث وجد
الخبر في الثاني دل على انه مراده دون خبر
الاول فخبر الاول لما يصلح للثاني تعلق
ايضا بالشرط اقول عدواو بين جملتين
لا محل لهما من الاعراب عاطفة محل
يبحث لان العطف من التوابع والتابع
كل ثان باعراب سابقه ويؤيد ما ذكرنا
قول الامام شمس الائمة ليس في واو النظم
دليل المشاركة بينهما في الحكم انما ذلك
في واو العطف (ومنها) اي من الوجوه
الفاسدة (تخصيص العام بسببه)

وان لم يذكر له شرطا على حدة على ما وقع في التقرير تأمل (قوله فبدل ذكره مع
الاول على افتقاره اليه) اي الى شرط الاول اذا لم يفتقر اليه لذكره بدون الاول
مجزئا او معلقا بشرط آخر على حدة (قوله ليس في واو النظم) قبل الفرق
بين واو النظم وواو العطف ان واو النظم يدخل بين جملتين كل واحدة منهما تامة
بنفسها مستغنية عن الاخرى كقولك جاءني زيد وتكلم بك فذكر الواو بينهما الحسن
النظم به لالة العطف واما واو العطف فانه يدخل بين جملتين احديهما ناقصة
والاخرى تامة بان لا يكون خبرا لناقصة مذكورا فلا تكون مقيدة بنفسها ولا بد
من جعل الخبر المذكور للاولي خبرا لها حتى تفيد كقولك جاءني زيد وعمرو
(قوله من الوجوه الفاسدة تخصيص العام بسببه) الباء بمعنى على واليه اشار بقوله
على سبب وروده اختلفوا في العام الوارد على سبب خاص بحسب اختصاصه به
على اربعة اقسام لان العام لا يتخلو اما ان يكون واردا جزاء بسبب متقول او جوابا
لسؤال سائل والجواب امان يكون مستقلا او غير مستقل والمستقل امان ان يكون
يكون زائدا على قدر الجواب او لا يكون زائدا اقسام اربعة فالاول ما خرج
مخرج الجزاء ونقل سببه نحو سها فسجد وزني ما عز فرجم وهذا يختص بسببه
بلا خلاف لانه لما جعل جزاء لما قبله بالفاء تبين ان المقدم علة وجوبه وحكم العلة
مخصوص بها ومنه قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا والثاني ما خرج مخرج الجواب ويكون غير مستقل بنفسه كنعم ويلي
ونحوهما فانه يختص بما تقدم ايضا من السبب بالاتفاق لانه لما يستقل بنفسه
ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار ك بعض الكلام من جلته فلا يجوز فصله
لعمل به فيتعبد بما قبله من السبب لئلا يلغو ولهذا لو قال رجل لاخر ليس لي
عليك كذا فقال نعم او بلى يجعل اقرارا لان هذه اللفاظ لا تستقل بنفسها فتعبد
بالسؤال المذكور الذي كان سببا لهذا الجواب ويصير ما تقدم من الخطاب كالعادة
فيه كانه قال نعم لك على كذا والثالث ما خرج مخرج الجواب وهو مستقل بنفسه
ولم يزد على قدر الجواب وهذا يختص بالاتفاق بما تقدم ايضا من السبب ويصير
ما ذكر في السؤال كالعادة فيه لانه بنا عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا
نواه يصدق ديانه وقضاء وهذا كالدعوة الى الغداء بان قال لاخر تعال تغد معي
فقال ان تغدبت فعبدى حر يختص بذلك الغداء المدعو اليه حتى لو انصرف
الى اهله فتغدى او تغدى معه في يوم آخر لا يبحث وفيه خلاف زفر لانه عنده
واقف على كل غداء كالواو ابتداء اليمين به ونحن انما خصصنا بالفور بدلالة الحال لانه

لما خرج الكلام مخرج الجواب ردا عليه صار كأنه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه فعبدي حر الرابع ما خرج مخرج الجواب وهو مستقل ولكنه زاد على قدر الجواب بان قال في المسئلة المذكورة مثلا ان تغديت اليوم بزيادة اليوم وهذا القسم هو موضع الخلاف ههنا فذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومها اعتبارا لعموم اللفظ لا لخصوص السبب سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة فاذا نزل نص عام في عهد النبي في حادثة وقعت لواحد يتناول صاحب تلك الحادثة وغيره لعمومه ولا يختص بصاحب الحادثة واحتجوا عليه بان اعتبار لفظ الشارع اولي من اعتبار السبب لان التمسك باللفظ لا بالسبب واللفظ عام فيجوز على عمومه والسبب غير مانع للعموم ولا يقتضي القصر عليه ولان الشارع لما ذكر اللفظ العام دون الخاص وزاد على قدر الجواب دل على ان مقصوده العموم كيلا يلزم الغاء الزيادة ولان الصحابة والتابعين اجمعوا على اجراء النصوص العامة على عمومها وان كانت واردة في اسباب خاصة فان آية الظهر نزلت في خولة امرأة اوس وآية اللعان نزلت في هلال بن امية حين قذف امرأته وآية القذف نزلت فيمن قذف عائشة رضي الله عنها وآية السرقة نزلت في سرقة رداء صفوان اوفى سرقة المجن ونحوها من الآيات والاحاديث العامة الواردة في الاسباب الخاصة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب الخاصة فعر فنا ان العام لا يختص بسببه وذهب مالك والشافعي الى اختصاصه بالسبب واردة ذلك السبب الخاص منه مجازا وانما يثبت الحكم لغيره بنص آخر او بالقياس واحتجوا عليه بما ذكره المصنف من الوجوه الثلاثة واجاب عنه اصحابنا بما ذكره رحمه الله ايضا وذهب بعضهم الى التفصيل بين ان يكون السبب سؤال سائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثاني وقالوا في وجه الفرق ان الشارع اذا بين الحكم في حادثة ابتداء قبل السؤال فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع عنه بخلاف ما لو سئل اذا لظاهر حيثئذ انه اراد الجواب فيقتصر عليه ولم يرد ابتداء الكلام هذا ما ذكره في تحرير المسئلة وتعيين محل النزاع الا ان الشارع رحمه الله لم يتعرض للاقسام الثلاثة الاول اما لما ذكره في بحث المطلق والمقيد واما لانها ليست محل النزاع واما لان الكلام في تخصيص العام بسببه ولامعموم في القسمين الاولين من تلك الاقسام فلا يتصور فيهما التخصيص وما ذكره من انهما يخصان بالسبب بالاتفاق كلام ظاهري لا تحقيق فلا يعاب به وذلك لان قوله سها فسجد ورتي ما غز فرجم مثل انس بعام لان المذكور فيه الفعل والفعل

اي قصر العام اصطلاحيا كان اولغويا على سبب وروده او سبب وجوده وعدم تعديته ذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومها لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتضاره عليه ولانه قد اشترى عن الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة بلا قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وقال الشافعي وما لك رحمة الله باختصاصه به وبعض اصحاب الشافعي رحمة الله وابوالفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب سؤال سائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثاني وانما خصص من خصص (اذ لولا) اي لولا اختصاص العام بالسبب (لجاز تخصيصه) اي السبب (بالاجتهاد) لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلما جاز تخصيصه اي فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص جاز تخصيصه السبب ايضا لانه من الافراد (و) ايضا لولا (لم يكن لثقله) اي نقل السبب (فائدة) فانه اذا عم السبب وغيره كان نسبتة اليهما سواء فلا يبقى في ذكره فائدة

الاعمومه والمصدر الذي دل عليه الفعل واقع في الاثبات فلا يع وكذا قوله
 في القسم الثاني بلى او نعم ليسا عامين فان العام اما ان يكون لفظا ومعنى او معنى
 لا لفظا وهما ليسا من القبيلين فان قيل هذا ممنوع بل العموم في كل من الاقسام
 الاربعه ثابت فان قوله فرج عم من حيث الاسباب لانه يحتمل انه رجم ردة
 او قتل بغير حق او فساد في الارض او سياسة اوزنى بعد احصان وكذلك قوله
 فسجد يحتمل انه وقع تلاوة او لقضاء المتروكة او للسهو والشكر وكذلك بلى ونعم
 لا بهامه من حيث انه يصلح جوابا لالانواع من الكلام وعموم القسمين الاخيرين ظاهر
 لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي
 فيعم والى هذا اشار الشارح بتعميم السبب لسبب الوجود وسبب الوجود لان
 السجدة مثلا وان لم تعم باعتبار سبب ورودها لكنها عامه باعتبار سبب وجودها
 ووجودها على ما ترى وكذا ما ذكر في القسم الثاني قلنا هذا مع كونه تكلفا
 يلزمه ان يكون اكثر الخصوصات عاما باعتبار سبب وجودها نعم لو عم
 لفظ العام العام الاصطلاحي واللغوي كما فعله الشارح اول لكان كل من القسمين
 المذكورين عاما ايضا لان العام اللغوي يجمع المطلق وقوله فسجد وفرج
 مطلق وكذا قوله بلى ونعم مطلقان فيكون عاما لغة لكنه يحتاج حينئذ ان
 يجعل التخصيص اعم من التخصيص الاصطلاحي واللغوي ايضا حتى يشمل
 تقييد المطلق بالقيود ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم لا يخفى عليك ما في كلام
 الشارح من الخلل حيث عم كلامه او لا بحيث يشمل الاقسام الاربعه المذكورة
 يجعل العام اعم من الاصطلاحي واللغوي والسبب اعم من سبب الوجود وسبب
 الوجود ثم ذكر الاختلاف الوارد في القسم الرابع وهذا يدل على تخصيص البحث
 بالقسم الرابع فان قيل ان المذكور في شروح البردوي ان السبب ههنا اعم من
 سبب الوجود ومن سبب الوجوب فم عدل عنه الشارح الى سبب الوجود قلنا لان
 الوجوب يفضى الى الوجود (قوله التمسك بالعمومات الواردة) كاية الظهار
 واللعان والزندق والسرقة والزنا على ما ذكرنا (قوله لان نسبة العام آه) هذا
 بيان الملازمة واما بيان بطلان اللازم فلان السبب لو جاز تخصيصه بالاجتهاد لزم
 العراء عن الفائدة ويكون نقله لغوا والشارع منزه عنه وهو الظاهر من الوجه
 الثاني (قوله بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص) اي القطعي لان العام عندنا
 حجة قطعية فلا يجوز تخصيصه بالظني من القياس وخبر الواحد قبل تخصيصه
 بالقطعي واما بعد تخصيصه بالقطعي فيكون ظنيا فيجوز تخصيصه بالظني (قوله

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

قلنا عن الاول) جواب بمنع الملازمة وقد اجيب عنه بمنع بطلان اللازم
 مستندا بان باحنية قد كان اخرج السبب بالاجتهاد في الامة المستفرشة
 على ما حققه الشارح المحقق في شرح المختصر ورد بان التحقيق ان بطلان اللازم
 اتفقا في ان اريد السبب المعين اذ لا خفاء انه لا يتصور اخراج السبب الخاص
 الذي ورد فيه الحكم ولم يجوز باوحيفة ذلك قطعاً وان اريد نوع السبب فقد
 يمنع بطلان اللازم بالاتفاق (قوله وجعل ذلك الغرض كالمذكور) فيئذ
 يصلح الخاص بذلك الغرض ان يكون مخصوصاً للنص (قوله وهو غرض
 المتكلم) فيه ان غرض المتكلم لما جعل عندهم كالمذكور لم يكن العمل به عملاً
 بالمسكوت عنه عندهم (قوله من الوجوه الفاسدة حمل المطلق على
 المقيد) معنى أحل المطلق على المقيد ان يراد بالمطلق ما هو المراد من المقيد
 فيصير النصان بمنزلة نص واحد وذلك على ستة وجوه لان المطلق والمقيد
 اما ان يراد في الحكم اوفى غيره والثاني على قسمين السبب والشرط والاول على
 اربعة اقسام لانه لا يتخلو من ان يتحد الحكم او يتعد د وكل واحد منهما
 اما ان يكون في حادثة او في حادثين وضرب الاثنين في الاثنين اربعة وقد تقدم
 مثال كل منها مع زيادة تفصيل فلا نعيدها (قوله بالنص) متعلق
 بواجب يعني ان قيد الايمان في كفارة القتل بواجب النفي عند عدمه
 والمنصوص عليه اي كفارة القتل بالنص لا بارأى فكان النفي في المنصوص
 عليه حكماً شرعياً ثابتاً بالنص فيتعدي الى غير المنصوص عليه اعني سائر
 الكفارات بالقياس لكونها جنساً واحداً وفي كون اتحاد الجنس علة الخلق
 بحث ذكرناه في باب المطلق والمقيد (قوله قلنا حمل المطلق على المقيد بالقياس
 فاسد) هذا جواب بطريق النقص الاجمالي ببيان فساد دليل الخصم لوجوه
 ثلاثة متعلق بقوله وفي نظيره بالقياس وقد يجاب عنه ايضا بطريق النقص
 التفصيلي وتقريره انا لان سلم ان القيد بمعنى الشرط مستندا بان الشرط على نوعين
 شرط صريحاً وشرط دلالة فالاول ما يدخل على المعرف والمنكر نحو هذه المرأة
 ان تزوجها فهي طالق وان تزوجت امرأة فهي طالق والثاني ما يدخل على
 المنكر فقط نحو المرأة التي تزوجها فهي طالق والقيد ان كان بمعنى الشرط
 لا يكون الادلالة وحيث يجب ان يكون معرفة لما يقيد به حتى يتعين المحلوف عليه به
 لكن القيد قد لا يكون معرفة للمقيد كما في قوله تعالى من نسائكم اللاتي دخلتم
 منهن فان النساء معرفة بالاضافة فلا يكون القيد المذكور معرفة لها لاستحالة

لانا نعلم انه يمكن غرض المتكلم به العموم
 (قلنا هذا) فاسد لانه (ترك موجب
 الصيغة بمجرد التسهلي) من غير موجب
 يعتد به (وعمل بالمسكوت عنه) وهو
 غرض المتكلم ولا يتحقق فساد ترك العمل
 بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه
 فان العام يعرف بصيغته واذا وجدت
 الصيغة وامكن العمل بحقيقتها يجب
 العمل والامكان قائم مع استعمال الصيغة
 للمدح او الذم فان المدح العام والثناء
 العام من عادة اهل اللسان واعتبار
 الغرض اعتبار نوع احتمال ولا جله
 لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام (ومنها)
 اي من الوجوه الفاسدة (حمل المطلق
 على المقيد مطلقاً) اي سواء اقتضاه
 القياس او لا كاذب اليد بعض الشافعية
 وقد سبق تحقيقه مستوفى فلاحاجة الى
 الاعادة (او ان اقتضى القياس) كاذب
 اليد بعض آخر من الشافعية (لان القيد)
 لكونه وصفاً زائداً (يجرى مجرى
 الشرط) في ان انتفاءه بواجب انتفاء
 المعلق به (فيوجب) القيد (النفي
 في المنصوص) بالنص (و) لما كان النفي
 مدلول النص المقيد كان حكماً شرعياً
 فيوجب القيد النفي (في نظره) اي
 في نظر المنصوص ايضا (بطريق القياس

قلنا) حل المطلق على المقيد بالقياس
 قاسد لوجوه الاول ان هذا القياس ليس
 تعدية للحكم الشرعي بل (هو تعدية
 للعدم الاصلي) وهو عدم اجزاء غير
 المقيد في صورة التقييد لما سبق
 في مفهوم المخالفة (و) الثاني ان هذا
 القياس (ابطال للحكم الشرعي) الثابت
 بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد
 كالكافرة مثلا (و) الثالث انه قياس
 في مقابلة النص) وشرط القياس عدم
 النص على ثبوت الحكم في المقيس
 او انتفائه وههنا المطلق نص دال على
 اجزاء المقيد وغير من غير وجوب
 احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت
 بالقياس اجزاء المقيد مع عدم اجزاء
 غير المقيد فان قيل المطلق ساكت
 عن القيد غيره متعرض له لا بالثبوت
 ولا بالاثبات فيكون المحل في حق
 الوصف خاليا عن النص اجيب بانه
 ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء
 وجد القيد اولم يوجد ومعنى قولهم
 ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالثبوت
 ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما
 بالتعيين قبل للتخصم ان يقول المعدى هو
 وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم
 ان النص المطلق يدل على عدم وجوب
 القيد بل على وجوب المطلق اعم
 من ان يكون في ضمن المقيد او غيره

تعريف المعرف فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد
 الايمان في رقبة مؤمنة بمعنى الشرط ولم يقع بعده ولو سلم انه بمعنى الشرط لكن
 لانسلم ان الشرط يوجب التني حتى يكون التني حكما شرعيا ويمكن تعديته الى غير
 المنصوص عليه بل الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء لانه عدم شئ تحقق
 بناء على عدم شئ آخر لان عدم ليس بشرع لتحقيقه قبل الشرع فالرقبة
 الكافرة لم تخرج في كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة ولو سلم انه يوجب التني
 ويمكن تعديته الى غير المنصوص عليه لكن لانسلم استقامة الاستدلال به على غيره
 حتى يثبت التني في غير المنصوص عليه قياسا عليه الا اذا ثبتت المعاملة بينهما
 في المعنى المناط لكن الفرق ثابت بينهما في السبب والحكم صورة ومعنى على
 ما بيناه فيما سبق (قوله لما سبق في مفهوم المخالفة) فيه بحث تأمل ولعله عكس
 ما في التلويح ولكنه غير سديد (قوله والثاني آه) لا يخفى عليك ان الفرق بين الثاني
 والثالث ان الثاني لازم للتالث ومن الجائز ان يجعل اللازم دليلا والملزوم دليلا
 آخر على مدلول واحد (قوله او انتفائه) هكذا وقع في النسخ بكلمة او الاولى
 كلمة الواو بدل او على ما وقع في التلويح (قوله فان قيل المطلق ساكت)
 منع للوجه الثاني والثالث يعني لانسلم انه ابطال للحكم الثابت بالنص المطلق وانه
 قياس في مقابلة النص وانما يكون كذلك ان لو كان اجزاء غير المقيد حكما شرعيا
 ثابتا بالنص المطلق وكان النص المطلق نصا دالا على اجزاء المقيد وغيره وليس
 كذلك بل هو ساكت عن القيد غير متعرض له اصلا فيكون محل النص
 المطلق اعني كفارة اليمين مثلا خاليا في حق الوصف عن النص فيجوز ان يثبت
 بالقياس في ذلك المحل اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد اذ لا يلزم منه ابطال
 ما يثبت بالنص بالقياس ولا كونه قياسا في مقابلة النص بدون شرط القياس
 وهو عدم النص في المقيس (قوله اجيب بانه ممنوع) فيه انه خارج عن قانون
 المناظرة لان السؤال المذكور منع على ما ذكرناه ومنع المنع ومنع ما يؤيده
 خارج عن القانون بل وظيفة المحجب ههنا اثبات المقدمة المنوعة نعم ابطال
 السند مفيد ان كان مساويا للمنع بمعنى انه مساو لتقييد المقدمة المنوعة
 ويمكن ان يقال انه ههنا كذلك تأمل تعرفه (قوله قيل للتخصم ان يقول آه) اي
 للشافعي ان يقول سلنا ان النص المطلق ليس بساكت بل هو ناطق بالحكم في المحل
 كما قلتم لكننا نقول ان المعدى بالقياس هو وجوب القيد المذكور في المنصوص
 ثم التني يثبت بالقيد في هذا المحل كما يثبت به في المنصوص عليه لا اجزاء المقيد مع

اقول هذا الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة برد عليه ان المسطور في كتب الشافعية ان المطلق ما دل على شائع من جنسه وفسر والشيوخ بكون المدلول حصة محتملة لخصص كثيرة وفسر هذا المعترض في حواشي شرح المختصر الاحتمال بإمكان الصدق على خصص كثيرة ﴿١٢١﴾ فيجئذ لا يجوز ان يكون المعنى وجوب القيد لانه ينافي تناول والشيوخ

بالمعنى المذكور اذ وجوب القيد ينافي إمكان الصدق على خصص كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع الوجوب بالقياس فظهر ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد فليتأمل (ومن الباحث المشتركة) بين الكتاب والسنة (البيان) وهو يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالل دليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم بالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضا المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث ابو بكر الدقاق وابو عبد الله البصرى والثاني اكثر الفقهاء والمتكلمين والاول اكثر اصحابنا الان الامام ابا زيد جعل اقسامه اربعة كما هو دأبه في تريع الاقسام واخرج بيان الضرورة والتسخ من البين وشمس الأئمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل التسخ من اقسام البيان وقال البيان لاظهار الحكم والتسخ لرفع وفخر الاسلام ومن تبعه اعتبروا كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعى قال في التلويح لا يخفى انه ان ارى بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان ارى اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي

عدم اجزاء غير المقيد حتى يرد عليه لزيم ابطال النص بالقياس ولزوم كونه قياسا في مقابلة النص بناء على ان النص المطلق دال على اجزاء المقيد وغير المقيد ولا نسلم ان النص المطلق دال على عدم وجوب القيد حتى يلزم فيه ايضا ما ذكر من ابطال النص بالقياس ومن كونه قياسا في مقابلة النص بل انما يدل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره ولا يخفى عليك ان وجوب القيد ليس بمذكور في المنصوص عليه حتى يعدى الى الغير وليس عدم اجزاء غير المقيد في المنصوص عليه لافادة القيد الوجوب الشرعى حتى يقال انه في حكم المذكور فيصح تعديته بل لانه عدم اصلي ثم لا يخفى عليك انه لو قال لا اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد لكان اولى تأمل (قوله مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة) فيه انه في الحقيقة عدول الى سند آخر للمنع المذكور بعد ابطال السند الاول يعنى لانسلم انه ابطال للحكم الشرعى الثابت بالنص المطلق وانه قياسا في مقابلة النص وانما يكون كذلك ان لو كان المعنى اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد وليس كذلك بل هو وجوب القيد (قوله ان المسطور في كتب الشافعية) اشارة الى ان اليراد المذكور من طرف الشافعي (قوله لانه ينافي تناول والشيوخ) فيه ان وجوب القيد في القيس انما ينافي تناول والشيوخ ان لو كان القيد يثبت النفي ولكنه ليس بمثبت له عندنا كما في المنصوص عليه فان القيد في المنصوص عليه واجب اللهم الا ان يكون الزاميا فان القيد عند الخصم يثبت النفي في المنصوص عليه فكذا في القيس (قوله البيان) وهو في اللغة عبارة عن الاظهار قال الله تعالى هذا بيان للناس اى اظهار لسوء عاقبة ما هم عليه من التكذيب وقال الله تعالى ثم ان عليا بيانه اى اظهاره وقد يستعمل بمعنى الظهور والاول متعدد والثاني لازم فاذا كان اسم مصدر من باب التفعيل فهو متعدد بمعنى التبيين والاظهار كالسلام بمعنى التسليم والكلام بمعنى والتكليم واذا كان من الثلاثي فهو لازم بمعنى الظهور يقال بان الامر اى ظهر ظهورا وقالوا هو في الاصطلاح عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام فانه مصدر بين وانما يحصل الاعلام بالدليل اذ به يحصل العلم لا بغير فهمنا ثلاثة امور احدها فعل المبين وهو الاعلام والتبيين كالسلام والكلام فانهما يطلقان على فعل المسلم والمتكلم وثانيها ما يحصل به الاعلام وهو الدليل وثالثها متعلق الاعلام ومحله وهو العلم الحاصل من الدليل ويقال له المدلول ايضا على ما وقع للمحقق في شرح المختصر لانه مدلول الدليل واطلقوا

ان يراد بالبيان اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل التسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء اقول يؤيد شرط سبق امر ان الاول قول فخر الاسلام وغيره من المشايخ ان هذه الحجج بحتمتها تحتمل البيان

حتى يقال انه قد تأخروا يدل على ان المراد مطلق البقرة قول ابن عباس رضي الله
 عنه قال انهم لو ذبحوا اية بقره كانت لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم بالسؤال
 فشد الله تعالى عليهم ويدل عليه ايضا قوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه دل على
 انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعسفا وتعللا (قوله
 قال اليهود) اي قال ابن الزبيرى (قوله وجب رد هذه الوجوه) جواب لما (قوله
 لا تخصيص للعام) اذا المطلق ليس بعام عندنا وان كان عاما عند الخصم فيكون
 الجواب تحقيقا لا لازما وقد يجاب عنه بطريق الالتزام ايضا على ما سياتى بيانه
 (قوله فيكون نسخا) قال ابو منصور الماتريدى القول بان المطلق كان مراد اثم
 صار المقيده مراد اثم اذ يدى الى القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا
 لضيق الزمان عن الاعتقاد اذ لا بد للاعتقاد من العلم ولم يكن حصل لهم العلم
 بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا وان شاء الله لمهتدون اي الى البقرة
 المراد ذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد لا يجوز لانه بدهاء وجهل لعواقب
 الامور تعالى الله عن ذلك فلا يمكن حمل الآية عليه بل الامر في الابتداء لافي بقره
 مقيدة وان اضيف الى المطلقة لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لانه تعالى احدث حكما
 آخر عند السؤال والدليل عليه انهم سألوا بيان تلك البقرة بقولهم ادع لنا ربك
 بين لنا ما هي بين لنا مالونها وتولى الله تعالى بيانها لهم فلو حمل على النسخ
 لا يمكن بيانها بل يكون رفعا لذلك الحكم وهو خلاف النص واما
 ما روى عن ابن عباس فن اخبار الآحاد وهو بظاهره اثبات البدهاء في حكم الله
 تعالى وتغيير ارادته لان ظاهر قوله لو ذبحوا اية بقره كانت لاجزأتهم يقتضى ان
 مراد الله تعالى هو المطلق وظاهر قوله لكن شددوا فشد الله تعالى عليهم
 يقتضى اثبات الحكم في المقيده فيكون مراد اثم بعد كون المراد مطلقا قبل
 التقييد ثم صار المقيده مراد اثم نحن ان سلمنا جواز تأخير تقييد المطلق باعتبار ان
 التقييد نسخ للاطلاق فلا حاجة الى الجواب لانه بمنزل عن محل النزاع وهو
 تخصيص العام وان لم نسلم جواز ذلك بطريق البيان لكونه مؤديا الى الجهل
 واعتقاد غير الحق واعتقاد ما لا سبيل لنا الى معرفته فالجواب عنه اننا لانسلم على
 هذا التقدير عدم افتزان بيانه به لجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول
 الامر ان المراد ذبح بقره معينة لا مطلقة فكان هذا بيانا اجاليا مقارنا ثم تأخر
 البيان التفصيلي الى حين سؤالهم وتأخير مثل هذا البيان عندنا جائز ايضا انتهى
 ورد بان شرط النسخ التمكن من عقد القلب والعلم ان كان شرط فهو شرط للعقد

قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى
 عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة
 ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم
 منا الحسنى اولئك عنها مبدون يعنى
 عزيرا وعيسى والملائكة عليهم السلام
 وجب رد هذه الوجوه فاشار الى رد
 الاول بقوله (وبيان البقرة تقييد)
 للمطلق لا تخصيص للعام وفيه الكلام
 (فيكون نسخا) لما سياتى ان شاء الله
 تعالى

لا للتمكن منه وعدم ضيق الزمان عن التمكن بالعقد ظاهر ولا يخفى على احد
وسؤالهم لا يدل على عدم العلم بالواجب لكونه تعامناهم وقوله لاني بقرة مفيدة
خلاف ظاهر النص لان ظاهره هو المطلق ثم ان المصنف اقتصر في الجواب
على ما ذكره من ان تقييد المطلق نسخ فيجوز تأخيرها ولم يزد عليه اناسنا ان تقييد
المطلق بيان ولا يجوز تأخيرها لكن لاناسنا انه متراح فيما نحن فيه بل هو معتز
يجوز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد ذبح المعينة
فكان هذا بيانا اجاليا مقارنا على ما ذكره ابو منصور لان الجواز غير كاف
في المقام الا زامى بل لا بد له من التحقيق (قوله يكون الاستثناء بقوله الامن
سبق منقطعا) ويكون قوله ليس من اهلك بيانا ابتدائيا لتعليل الاستثناء
المذكور (قوله ليس من اهلك الذي لم يسبق عليه القول) والالزم التناقض
لان الضمير في انه راجع الى من سبق عليه القول (قوله لم يتناول عيسى وعزيرا
والملائكة) يعني ان صدر الآية لم يتناول هذه الثلاثة لانهم عقلاء وكلمة ما لغير
العقلاء فلا يتناولها فلا تخصيص بدون تناول فان قيل سؤال ابن الزبير
وهو من الفصحاء يدل على تناول وكذا عدم رد النبي عليه السلام يدل عليه
فاجاب عن الاول بان ابن الزبير اعترضنا بالجواز في العقلاء او تغليب
غير العقلاء بناء على ان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوى العقول فغلب
جانب الكثرة لانه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى متراحيا فينبذ
يكون هذا القول لبيان ان الجواز ليس بمراد في صدر الآية ولو على زعم السائل
لا لتخصيص العام وقيل اما سؤال ابن الزبير كان بناء على ظنه ان ما ظاهر
فمن يعقل لكثرة استعماله فيه فجوابه حينئذ ان ظنه هذا باطل لانه ظاهر فيما
لا يعقل والجواب عن الثاني ان عدم رد النبي عليه السلام ممنوع لما روى انه
عليه السلام قال ما اجهلك بلغه قومك اما علمت ان ما لا يعقل ومن لمن يعقل
ولو سلم سكوتهم فذلك لما عرف من تعنتهم ومجادلتهم بالباطل مع علمهم ان الكلام
لا يتناولهم فان قيل فعلى هذا فما موقع قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى قلنا انه بيان لتعنتهم ابتداء لانه تخصيص على ما صرح به في التقرير
(قوله اما التخصص) لما ذكر ان التخصص من انواع بيان التغير عندنا شرع
في بيان التخصص نفسه (قوله ليتناول الجمع ونحوه) مثل القوم والرهط
اذ ليس لهذه الالفاظ من الفاظ العموم افراد بل لها متناول (قوله لكنه
لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق) حيث قال ثم فان كلا منها وان سميانه مخصصا

ان تقييد المطلق نسخ فلا يضره التراخي
بل يلزمه والى رد الثاني بقوله (والاهل
لم يتناول ابن نوح عليه السلام) لان
المراد بالاهل الاهل ايماننا ولا شك ان من
لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له بهذا
المعنى لانه متناول له لكنه خص
متراحيا بقوله انه ليس من اهلك فعلى
هذا يكون الاستثناء بقوله الامن سبق
عليه القول منقطعا (ولو سلم) ان الاهل
متناول لابن بان يكون المراد به الاهل
قربة (فقد اخرج) الابن (بالاستثناء)
بقوله الامن سبق عليه القول لان
الاستثناء حينئذ يكون متصلا فيخرج
الابن به لا بالتخصيص المتراحي وحينئذ
يكون معنى قوله تعالى انه ليس من اهلك
اي ليس من اهلك الذي لم يسبق
عليه القول فلاضافة للعهد والى رد
الثالث بقوله (وما) في قوله تعالى انكم
وما تعبدون (لم يتناول عيسى وعزيرا
والملائكة) عليهم السلام حقيقة لان
ما لغير العقلاء وانما اورده ابن الزبير
تعنتا بالجواز او التغليب لانه خص بقوله
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية
(لانهم) يعني ابن نوح وعيسى
وعزيرا والملائكة (خصوصا) تخصيصا
(متراحيا) حتى يلزم جواز تراخي
التخصص فلزم تراخي المغير

لكنه لا يجعل العام ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم
 يكون العام في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا
 (قوله لا يسمى تخصيصا في اصطلاحنا) بل يسمى غاية وصفة وحالا وبدل
 البعض واحتراز بقوله في اصطلاحنا عن اصطلاح الشافعية فان قصر العام على
 بعض ما يتناول مطلقا تخصيص عند الشافعية (قوله في النزول والورود)
 الاول في الاية والثاني في الحديث (قوله تأخر صفة مبنية) اي صفة كون
 العقل مبنيا لاذات العقل (قوله ويجوز التخصيص بالعادة) وقد تقدم بيان
 هذا وما يكون بنقصان بعض الافراد وزيادته في بحث العام (قوله لا القياس)
 اختلف في انه هل يجوز تخصيص العام بالقياس اولا ويجوز مثل ان يعم قوله تعالى
 خذ من اموالهم صدقة المديون وغيره فيخص المديون منه قياسا على الفقير قال
 ابو حنيفة واكثر اصحابه ومنهم ابن ابان ان كان العام مخصصا قبله جاز والافلا
 وقال الشافعي ومالك واحمد والاشعري وابو هاشم وابو الحسين وهوروايه عن
 ابي حنيفة رحمه الله يجوز مطلقا وقال ابن سريج يجوز ان كان القياس جليا
 كقياس تحريم الضرب على حرمة التأفيف وهو ما سمي به دلالة والافلا وقيل
 يجوز ذلك ان كان الاصل المقيس عليه منحرجا من العام بنص والافلا وقال
 ابو على الجبائي لا يجوز مطلقا بل يقدم العام مطلقا جليا كان القياس او خفيا
 ومخصوصا كان العام اولا وقال القاضي وامام الحرمين بالوقف وقال ابن الحاجب
 المختار جواز ان ثبت عليه العلة بنص او اجمال او كان اصل القياس مخصصا من
 العام وان لم يثبت احد هؤلاء الامور المذكورة يعتبر القرائن الموجبة للتفاوت
 وانتساوي في آحاد الوقائع فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به ويخص العام
 به والا عمل بعموم الخبر ولا يخص بالقياس واستدل اصحابنا على مختارهم
 بوجهين احدهما ان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعيا والقياس بين عدم
 دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص بمخصص فان هذا العام ظني
 كالقياس ويرجح القياس لكونه مؤيدا بما يشاركه في بيان عدم دخوله بعض
 الافراد اعني المخصص الاول فيجوز تخصيصه به يعني ان القياس المستنبط من
 المخصص الاول يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان ذلك
 المخصص يبين ان قدر ما يتناوله لم يدخل تحته فكان القياس مؤيدا به فرجح
 على العام الظني وقوله رحمه الله مؤيدا على صيغة اسم المفعول بيان لوجه ترجيح
 القياس على النص مع كونهما ظنيين حتى خص ذلك النص به وثانيهما ان

(اما التخصيص فقصر العام على
 بعض متناوله) لم يقل بعض افراده
 ليتناول الجمع ونحوه (بكلام) خرج به
 القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك فانه
 وان كان مسمى بالتخصيص في العرف
 لكنه لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق
 في بحث العام والمقصود ههنا تعريفة
 (مستقل) خرج به الاستثناء والشرط
 ونحوهما مما مر فان شيا منها لا يسمى
 تخصيصا في اصطلاحنا (موصول)
 للعام في النزول والورود (حقيقة)
 وهو ظاهر (او حكما للجهل بالتاريخ)
 فانه اذا جهل بحمل المخصص على
 مقارنته للعام فخرج به المفصول المترابي
 فانه نسخ (ويجوز التخصيص بالعقل)
 وضع المظهر موضع المضمر لان المراد
 بالتخصيص ههنا غير ما سبق على ما سبق
 وانما جاز به لخروج الواجب من نحو الله
 خالق كل شئ وهو على كل شئ قدير
 لا استحالة مخلوقيته ومقدوريته
 تعالى فان قيل البيان مؤخر والعقل
 ليس كذلك وايضا لوجاز التخصيص
 به لجاز النسخ ايضا وهو محال بالاجماع
 قلنا الواجب تأخر صفة مبنية لاذاته
 والفرق بين التخصيص والنسخ
 ظاهر لان النسخ سواء بين امد الحكم
 اورفعه محجوب عن نظر العقل
 بخلاف خروج البعض عن الخطاب

المخصص وان كان بيانا من وجه فهو معارض من وجه آخر والقياس لكونه
ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه وقد يستدل عليه بوجه ثالث وهو ان الاصل
الذي يستدل اليه القياس لا يصلح مينا لهذا العام اى الذى لم يخصص ابتداء
لعدم تناوله شيئا من افراده اذ الفرض ان هذا العام لم يخصص قبل القياس
فكذا القياس المستنبط من هذا الاصل لا يصلح مينا لذلك العام ايضا فلو اعتبر
لا يكون الامعارض والقياس لا يصلح معارضا للنص واعترض عليه بان عدم
صلوح الاصل للبيان اتمامه باعتبار عدم تناوله لشيء من افراد العام والكلام
فى القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا لعدم صلوح الاصل للبيان
لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك ورد بان عدم تناول الاصل يستلزم عدم تناول
الفرع فكيف يصح ان يقال والكلام فى القياس المتناول له واستدل الشافعى
ومن معه بان العام ظنى مثل القياس فيجوز تخصيصه به وجوابه منع كونه ظنيا
على ما مر بيانه واستدل الجبائى بانه لو قدم القياس على عموم الخبر لم يقدم
الاضعف على الاقوى والجواب منع بطلان تقديم الاضعف على الاقوى وانما
يبطل ذلك ان لو كان الاقوى معطلا بالكلية وههنا ليس كذلك بل انما قدم القياس
جمعا بين الدليلين وعمل بهما لا لابطال العام بالكلية واستدل ابن الحاجب على
الشق الاول من مختاره بان عليه العلة اذا كانت ثابتة بنص او اجماع او كان
الاصل مخصصا من العام كان القياس كالنص الخاص فيخص العموم جمعا بين
الدليلين بخلاف ما اذا لم يتحقق شئ منها فان القياس وان ترجح لكونه خاصا على
العام دلالة لكن احتمال ان لا تكون العلة المستنبطة والمختلف فيها علة تجاز ان
يرجع العام عليه من هذا الوجه والجواب عنه انا لان سلم رجحان القياس على
العام دلالة لكونه خاصا لان القياس الذى ثبت به الظن كالعام والخاص انما
يكون اقوى دلالة اذا كان نصا واستدل على الشق الثانى من مختاره بان العلة
اذا كانت مستنبطة لا تخصص العام لان المستنبطة اما ان تكون راجحة على العام
فيما يريد تخصيصه او مرجوحة او مساوية والمرجوحة والمساوية لا تخصص
لثلاثين ترجيح المرجوح او احد المتساويين من غير مرجح والراجحة تخصص
فيكون القياس حينئذ مخصصا على تقدير واحد وغير مخصص على
التقديرين ووقوع احتمال واحد من اثنين اقرب من وقوع واحد معين (قوله
وان وقع ذلك صورة) اشارة الى رد ما يقال ان الاجماع خصص آية القذف
بالاحرار فان حد العبد فى القذف نصف حد الاحرار ووجه الرد ان ذلك

(و) يجوز تخصيص (بالعادة) يعنى
ان العادة اذا اختلفت بتناول نوع من
انواع مشاوات اللفظ العام تخصصه به
استحسانا نحو ان يحلف لا يأكل رأسا
يقع على المتعارف الذى يباع فى السوق
ويكس فى التانير وقيل لا تخصصه
وهو القياس لانه الحقيقة اللغوية لنا ان
الكلام للافهام فالمطلوب به ما يسبق
الى الافهام وذا هو المتعارف قطعاً
فينصرف اليه الكلام (و) يجوز ايضا
(بتفصان بعض الافراد) فيكون اللفظ
اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لى
كذا يقع على المكاتب (او زيادته)
كالفاسكهة لا يقع على الغنم
(لا القياس) يعنى لا يجوز تخصيص
العام ابتداء بالقياس اما لان المخرج
بالقياس داخل تحت العام قطعاً
والقياس يبين عدم دخوله ظناً
فلا يسمع بخلاف العام بعدا التخصص
فانه ايضا ظنى والقياس مؤيد بما يشاركه
فى بيان عدم دخول بعض الافراد واما
لان المخصص وان كان بيانا من وجه
معارض من وجه آخر كما صرحوا به
والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص
ولو بوجه (و) لا (الاجماع) لان زمان
الاجماع متراخ ولا تخصص مع
التراخى وان وقع ذلك صورة فانما هو
بنص مجهول التاريخ مجهول على
المقارنة حقيقة

التخصيص ثابت بقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب
 لا بالاجماع وذلك لان التنصيف فيه معلل بنقصان التعممة في حق الارقاء وهو
 موجود ههنا فنصف فيحمل قولهم الاجماع خصص هذه الآية على معنى ان
 الاجماع يتضمن وجود المخصص الذي جهل تاريخه وحل على المقارنة الحقيقية
 لجهل تاريخه وهذا كما قالوا لو عمل اهل الاجماع على خلاف نص فانه لا يكون
 اجماعهم ناسخا لذلك النص بل الناسخ هو الدليل الذي تضمنه الاجماع لان النسخ
 لا يكون بغير خطاب الشرع والاجماع ليس بخطاب الشرع وان امكن ان يكون
 دليلا عليه (قوله ويجوز التخصيص بالكتاب) اختلفوا في جواز تخصيص
 الكتاب بالكتاب فذهب من منعه على ما اشار اليه بقوله خلافا للبعض والجمهور على
 جوازه ثم اختلف المجوزون في كيفية الجواز انه مطلق او مقيد فقال ابو حنيفة
 واصحابه والقاضي ابو بكر وامام الحرمين يجوز مقيدا اعني اذا علم تأخر الخاص
 اذ لو علم تقدمه لنسخه العام ولو جهل التاريخ يحتمل على المقارنة فيثبت حكم
 التعارض بينهما في ذلك القدر قساقطا الا ان ابو حنيفة واصحابه قالوا انما تخصصه
 اذا اتصل الخاص المتأخر بالعام اذ لو تراخي كان ناسخا له لا مخصوصا فيبقى العام
 قطعا حتى لم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد خلافا للقاضي والامام
 فانهما قالوا الخاص المتأخر يخصه بالقياس وخبر الواحد وقال الشافعي ومالك
 يجوز تخصيصه به مطلقا تقدم او تأخر علم التاريخ او جهل واختاره ابن الحاجب
 فقوله لكنه استدراك من قوله يجوز التخصيص بالكتاب له يعني انهم اتفقوا
 في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ثم اختلفوا على ثلاث فرق فقال القاضي
 وامام الحرمين كذا وقال ابو حنيفة واصحابه كذا وقال الشافعي ومالك كذا
 استدلال المانعون باربعة اوجه الاول ان العام المتأخر بمنزلة التخصيص على الافراد
 واحدا بعد واحد فاذا قال اقتل زيدا المشرك ثم قال لا تقتل المشركين فكأنه قال
 لا تقتل زيدا المشرك ولا خالد المشرك ولا عمر المشرك ولا شك ان هذا ناسخ لقوله
 اقتل زيدا المشرك فكذا ما هو بمنزلة فلا يكون تخصيصا وكذا الحال في كتاب الله
 تعالى وهذا الوجه دليل على نفي تخصيص الكتاب بالكتاب لا مطلقا بل
 فيما اذا كان العام مؤخرا اجيب عنه بان قوله لا تقتل المشركين يحتمل التخصيص
 بخلاف صورة التخصيص على الآحاد واذا احتمل النسخ والتخصيص فالجمل على
 التخصيص اولى لانه اكثر وقوعا وارتفاع فيه للحكم كما لو تأخر الخاص وفيه نظر
 لان قوله لا تقتل المشركين يحتمل التخصيص بالمقدم او غيره والاول ممنوع

(و) يجوز التخصيص (بالكتاب له)
 اي الكتاب خلافا للبعض لكنه عند
 القاضي ابى بكر وامام الحرمين اذا علم
 تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه بنسخه
 العام ولو جهل التاريخ يحتمل
 على المقارنة فيثبت حكم التعارض
 بينهما في ذلك القدر وكذا عندنا لكن
 اذا اتصل الخاص المتأخر اذ لو تراخي
 كان ناسخا ويبقى العام في الباقي قطعا
 فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد

والثاني لا يفيد سوى الفرق بين الصورتين وذلك باطل لعدم الفاصل بينهما
في ذلك ولاننا نسلم ان النسخ رفع بل لبيان انتهاء الحكم على ما تقدم الثاني وهو
دليلهم على نفي تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا ان القول بذلك على خلاف
قوله تعالى لتبين للناس فانه يدل على ان الرسول عليه السلام هو المبين لكل
القرآن فلو جاز ذلك كان المبين غيره فلا يكون الرسول عليه السلام مينا واجيب
اولا بالنوع باننا نسلم ان الآية تدل على ان الرسول مبين لكل القرآن فلا ينافي ان
يكون غيره مينا للبعض وفيه اعمال للدليلين فكان اولي ولو سلم انه مبين لكل
القرآن لكنه قدينيه بالكتاب وقدينيه بالسنة فكونه مينا لا ينافي في كون
الكتاب مينا ايضا لان البيان كما تجوز نسبته الى الكتاب الذي يبين به الرسول
جاز نسبته الى الرسول ايضا وثانيا بالمعارضة بان نقول ان قوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء يدل على ان القرآن مبين لكل شيء والكتاب شيء فيكون
مينا له واذا كان الكتاب مينا للكتاب لا يكون الرسول مينا له للاستغناء عنه
اولا يلزم تحصيل الحاصل ودفعت المعارضة بان القدر المبين من الكتاب شيء
فلا بد وان يكون مينا بالكتاب وقد يكون ينسب نفسه لا يحتاج الى بيان
فكان متروك الظاهر فلا يخجج به الثالث انه لو جاز تخصيص عام الكتاب بخاصه
لزم ان يكون متأخرا عن العام لانه بيان والبيان يستدعي تاخير المبين والمزوم
حق بالاتفاق فاللازم مثله فلا يجوز ان يكون العام مؤخرا عن الخاص المخصص
وهذا الوجه دليل على نفي تخصيص الكتاب بما قدم عليه من الكتاب لا مطلقا
واجيب عنه من طرف من جوزه مطلقا بمنع استدعاء البيان تاخر المبين ورد
بان التخصيص لبيان ان بعض ما يصلح ان يتناوله العام ليس بمراد واقتضاء
ذلك تقدم العام على المخصص لا يمنع الامعانء مكابر الرابع ان العام المتأخر
احدث من الخاص المتقدم والخذ بالاحداث واجب لقول ابن عباس رضي
الله عنه كما نأخذ بالاحداث والاحداث واجب باننا نحمل العام الاحداث
الذي يجب الاخذ به على غير المخصص جمعا بين الادلة فان الدليل المتقدم
يقضي تقديم الخاص المتقدم على العام المتأخر وهذا الدليل يقضي
عكس ذلك فيحمل على غير المخصص جمعا بينهما واستدل على ما اختاره ابن
الحاجب بوجهين احدهما الوقوع فانه دليل الجواز لا المحالة وهو في قوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانه مخصص لقوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا مع تأخر العام

الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان رجال اذا ارادوا الصوم ربطوا احدهم
 في رجله الخيط الابيض والخيط الاسود ولا يزال يأكل حتى يتبين له رؤيتهما
 فانزل الله بعده من الفجر فعملوا انما يعنى الليل والنهار فان الظاهر من هذا
 الحديث جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة حيث قال فانزل الله بعده من
 الفجر حتى نقل ابن حجر عن القرطبي ان مدة تأخير نزوله عام كامل فاجاب
 عنه الزمخشري بان هذا الحديث عند من لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة
 وهم اكثر الفقهاء والمتكلمين لم يصح واما عند من يجوزه فيقول تأخير ليس بعيب
 لان المخاطب يستفيد منه وجوب الخطاب ويعزم على فعله فاشار الشارح الى
 هذا الجواب بقوله فعلى تقدير ثبوته ثم ترقى عليه بما ذكره القاضي البيضاوى
 يعنى اننا لانسلم صحة ثبوت ذلك المروى وعلى تقدير تسليم صحته لانه من مرويات
 الصحيحين لكن لانسلم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة لجواز انهم فعلوا ذلك
 قبل دخول رمضان في الصوم النفل وتأخير البيان الى وقت الحاجة جائز
 وانما الممتنع تأخيره عن وقت الحاجة ولو سلم انهم فعلوا ذلك في رمضان لكن
 لانسلم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة ايضا وانما يلزم ان لو كان الخيط
 الابيض والخيط الاسود مجعلا يحتاج الى البيان حتى يقال اخر البيان عن وقت
 الحاجة لكنه ليس بمجمل بل هما مشهوران في الفجر والغيب والله تعالى اکتفى
 او لا يشهرتهما في ذلك ثم صرح ببيان الكشف والايضاح لما التبس ذلك على
 بعضهم هذا ولا يخفى عليك انه يلزم على التسليم الثاني ثبوت نزول من الفجر حين
 دخول رمضان ولم يثبت ذلك كيف وانه منافي لما ذكرناه عن القرطبي من ان مدة
 تأخير نزول من الفجر على تقدير صحة رواية سهل عام كامل ثم لا يخفى عليك
 ان ما ذكره صاحب الكشف من ان حديث سهل غير صحيح عند من لا يجوز تأخير
 البيان يؤيده ما رواه البخارى عن عدى بن حاتم قال لما نزلت حتى يتبين لكم الخيط
 الابيض من الخيط الاسود عمدت الى عقال اسود و الى عقال ابيض فجعلتهما
 تحت وسادتي فجعلت النظر في الليل فلا يستبين لى فغدوت على رسول الله صلى
 الله عليه وسلم فذكرت ذلك له فقال انما ذلك سواد الليل وياض النهار ووجه
 تأييده على ما ذكره القرطبي ان حديث عدى يقتضى ان قوله من الفجر نزل
 متصلا بقوله من الخيط الاسود بخلاف حديث سهل فانه ظاهر في تأخير نزوله
 فتعارضوا فحجوا تلك الطائفة حديث عدى قالوا ان حديث سهل غير صحيح فان
 قيل فعلى هذا فما معنى الخيط في الآية المذكورة اجيب بان عديا حمل الخيط على

وأما تأخيره عن وقت الخطاب فقول
 يجوز مطلقا وقيل يمتنع مطلقا وقيل
 يمتنع في الظاهر إذا اريد به غيره
 لاني المحمل وقيل يجوز في المجمل ويمتنع
 في غيره لكن الممتنع تأخيره هو البيان
 الاجمالي كأن يقال هذا العام مخصوص
 او يستخلص وجوز تأخير التفصيل بعد
 قران البيان الاجمالي والمختار عند مشايخنا
 جوازه اجمالا وتفصيلا في بيان
 التقرير والتفسير وامتناعه في بيان التغيير
 باقسامه وفائدة الخطاب على تقدير
 تأخير البيان العزم على الفعل وانتهى له
 عند ورود البيان فانه يعلم منه احد
 المدلولات بخلاف الخطاب بالمهملة فانه
 لا يفهم منه شيء ما اصلا لنا في جوازه
 في التقرير والتفسير قوله تعالى ثم ان علينا
 بيانه حيث اريد به التفسير لا التغيير لانه
 حمل على بيان ما اشكل على النبي عليه
 السلام من معانيه ولان البيان في اللغة
 الابضاح ولا ابضاح في التغيير فلا يحتمل
 عليه مطلقه

حقيقته وفهم من قوله من الفجر من اجل الفجر ولم يجعله بيانا وقيل على تقدير
 صحة حديث سهل ايضا يمكن الجمع بينهما بان حديث عدى متأخر عن حديث
 سهل فكان عدى لم يبلغه ما جرى من حديث سهل وانما سمع مجرد الآية ففهمها
 على ما وقع له فيبين له النبي عليه السلام القصة (قوله فقيل يجوز مطلقا) اي
 سواء كان بيان تقريرا وتفسيرا وتغيرا وظاهرا او مجملا وهو مختار ابن الحاجب
 واستدل عليه بوجوه منها قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله حصة
 وللرسول ولذي القربى حيث اثبت خمس الغنمية للمذكورين مطلقا واثبت لذوى
 القربى عموما وكل واحد منها ماله ظاهر اريد خلافه من غير ذكر بيان اجمالي
 او تفصيلي اما الغنمية فان ظاهرها الاطلاق ولكن اريد خلافه لانه بين بعد ذلك
 ان السلب للقاتل اما بالعموم المستفاد من قوله عليه السلام من قتل قتلا فله
 سلبه واما برأي الامام كما هو مذهب ابي حنيفة واما ذوى القربى فكذلك ظاهر
 الاطلاق ثم بين بعد ذلك ان ذوى القربى بنوا هاشم دون بني امية وبني نوفل فدل
 على جواز تأخير البيان مطلقا وبقي الوجوه مذكورة في مختصره (قوله وقيل
 يمتنع مطلقا) وهو مختار الصيرفي والحنابلة (قوله وقيل يمتنع في الظاهر)
 وهو مختار الكرخي يعني انه فصل بين المجمل وغيره فتمنع في غير المجمل وهو ماله
 ظاهر غير مراد و اريد ظاهره كالعام الذي اريد به الخاص والمطلق الذي اريد به
 المقيد كالمتسوخ وجوز في المجمل وهو ما ليس له ظاهر (قوله وقيل يجوز
 في المجمل) واختاره ابو الحسين (قوله كان يقال) اي وقت الخطاب متصلا
 بالعام او بالمطلق هذا العام مخصوص او هذا المطلق مقيد او هذا الحكم منسوخ
 بلا زيادة عليه (قوله تأخير التفصيل) اي البيان التفصيلي وذلك بان يفصل
 ما خص من العام وبان يذكر الصفة التي قيد بها المطلق وبان يعين وقت النسخ
 (قوله يعلم منه احد المدلولات) قيل هذا في المشترك ظاهر واما في المجمل فلا
 اذ لا يفهم منه المعنى قبل البيان اصلا فان المجمل ما لا يدرك معناه عقلا بل نقله
 واجيب بان المجمل يعلم منه قبل البيان انه معنى من المعاني وان لم تدرك
 خصوصيته وهذا القدر يكفي في المقصود (قوله بخلاف الخطاب بالمهملة)
 اي ما لا اوضح له (قوله لانه حمل على بيان ما اشكل على النبي عليه السلام) قال
 الحافظ ابن حجر في تفسير البيان اي علينا ان نقرأه ويحتمل ان يراد به بيان مجملاته
 وتوضيح مشكلاته فيستدل على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما هو
 الصحيح في الاصول ووجه الاستدلال ان ثم للترسخ (قوله مطلقه) اي مطلق

ولانه مراد بالاجماع فلا يراد غيره رفعاً
لعموم المشترك وفي التقرير معنى التفسير
بل اولى ولنا في امتناعه في التغيير قوله
عليه السلام فليكفر عن يمينه ولو جاز
تراخيه لما اوجب النبي عليه السلام
التكفير معينا بل قال فليستن او يكفر
ثم لما اشترط الاتصال في بيان التغيير
وكان التخصيص تغييراً خلافاً للشافعي
رحمه الله فانه عنده بيان محض فيجوز
تأخيره استدلالاً بوجوه ثلاثة

البيان (قوله ولانه مراد بالاجماع) اي بيان التفسير فلا يراد غيره سواء كان
بيان تقرير او تغيير دفعاً لعموم المشترك فان قيل فعلى هذا لا يثبت جواز تأخير
بيان التقرير وهو داخل في المدعى قلنا نعم الا انه يثبت بطريق الدلالة على
ما اشار اليه بقوله وفي التقرير معنى التفسير بل اولى لا بطريق الارادة من لفظ
البيان (قوله قوله عليه السلام فليكفر عن يمينه) قال عليه السلام من حلف على
يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير وقال
في التوضيح وجه التمسك لنا ان النبي عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان
التغيير مترخياً لما وجبت الكفارة اصلاً لجواز ان يقول الحالف مترخياً ان
شاء الله فيبطل يمينه ولا تجب الكفارة مطلقاً لامعينا ولا منحيراً واورده عليه انه
كما يجوز ان يقول مترخياً ان شاء الله يحتمل ان لا يقول ذلك فعلى التقدير الثاني
تجب الكفارة فلا وجه لتفي وجوبها مطلقاً على تقدير جواز تأخير بيان
التغيير ولهذا اليراد عدل عنه الشارح رحمه الله وقال لو جاز تراخيه لما اوجب
النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستن او يكفر يعني لو صح التراخي
اوجب احدهما لا بعينه اذ لا حث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب
احد الامرين واما حل ما ذكره صاحب التوضيح على هذا المعنى على ما زعمه
صاحب التلويح فبعيد نعم يمكن حل كلام صاحب التوضيح على ظاهره
بان يقال في وجه التمسك ان الكفارة لا تجب الا بالحث واذن النبي عليه السلام
بالحث في هذه الصورة مع ما فيه من نقض العهد اتماماً لاجل الضرورة
وهو كون غير المحلوف عليه خيراً منه بان يكون الحلف على امر غير مشروع
ولو كان تأخير البيان بالاستثناء جائزاً لم يتحقق الضرورة فلا يكون الاذن في الحث
مشروعاً للحصول الاجتناب عن الحث بامر مشروع اعني قوله ان شاء الله
مترخياً فلم تجب كفارة اصلاً فعلى هذا التقرير لا وجه للعدول الى ما ذكره الشارح
هذا وقد اعترض بان دليلكم هذا وان دل على مدعاكم لكن عندنا ما ينفيه وهو
ما قدره روى ان النبي عليه السلام قال لا غزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله
وايضاً سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم
غداً فتأخر الوحي بضعة عشر يوماً ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غداً الا
ان يشاء الله فقال عليه السلام ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله
عليه السلام غداً اجيبكم بايام اجيب عن الاول بان السكوت العارض يحتمل
على ما لا يمد في العرف منفصلاً من نحو السكوت لتنفس او سعال جمعاً بين

الاول ان قوله تعالى ان الله يأمركم
 ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم
 خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة
 مخصوصة الثاني انه تعالى قال لنوح
 عليه السلام فاسلك فيهما من كل زوجين
 اثنين واهلك الامن سبق عليه القول
 والاهل شامل لابنه وغيره ثم خص بقوله
 انه ليس من اهلك الثالث انه تعالى قال
 انكم وما تعبدون من دون الله حصب
 جهنم فلما سمعه ابن الزبيرى قال لرسول
 الله صلى الله تعالى عليه وسلم انت قلت
 ذلك قال نعم

الإدلة وعن الثاني بان قوله عليه السلام ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله عليه
 السلام غدا اجيبكم بل معناه افعَل ذلك اى اعلق كل ما اقول له انى فاعل
 غدا بمشيئة الله تعالى ان شاء الله كما يقال لك افعَل كذا وكذا فتقول ان شاء الله
 هذا عند الجمهور وقال ابن عباس يجوز بيان التغير متراخيا ولو بعد سنة وعن
 سعيد بن جبير ولو بعد يوم او اسبوع او شهر (قوله الاول ان قوله تعالى ان الله
 يأمركم) الآية استدلووا بهذه الآية بطريقتين احدهما ما ذكره فخر الاسلام
 بان الله تعالى امر بذبح بقرة مطلقة حيث قال ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة
 والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مفيدة باوصاف متعددة والتقييد
 تخصيص للعام فلولا يجوز التخصص متراخيا لما بينها متراخيا والثاني ما ذكره
 المحقق في شرح المنخصر وهو المذكور في كتب الشافعية ان الله تعالى امرهم
 بذبح بقرة معينة لامطابقة على ما هو الظاهر من قوله ان تذبحوا بقرة فقد اراد به
 خلاف الظاهر ثم تأخريا بها فدل على جواز تأخير بيان ماله ظاهر غير مراد
 والدليل على كون المراد بقرة معينة امورا احدها انه عينها بعد سؤالهم بقوله انها
 بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك وقوله انها بقرة صفراء فاقع لونها والضمير
 في السؤال راجع الى المأمور بها فكذا في الجواب فكان معينة وثانيها انهم
 لم يؤمروا بالتجديد ولو كان المأمور به بقرة مطلقة لكان الامر بالمعين امر بالتجديد
 لا بالاول واللازم باطل بالاتفاق للاجماع على انهم لم يؤمروا بالتجديد اذ لو امروا
 بالتجديد لكان الواجب من تلك الصفات هي المذكورة آخر ادون ما ذكرت اولا
 وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة اولا بالاجماع فتبين انه بيان
 لما وجب اولا وان المنتصف بجميع الصفات المذكورة مطابق للمأمور به اولا لانه
 نسخ للاطلاق وثالثها انها لو كانت مطلقة لما سألوا عن تعيينها لخروجهم عن
 العهدة بذبح اية بقرة كانت فدل انها معينة والذي ظهر من كلام الشارح انه
 اختار الطريقة الاولى اتباعا لفخر الاسلام بدليل قوله يعم الصفراء وغيرها ثم
 خص متراخيا وبدليل جوابه الآتى ايضا لانه لو اختار الطريقة الثانية اتباعا
 للمحقق لما استقام قوله يعم الصفراء وما ذكره في الجواب الآتى وهذا لان الموافق
 لهذه الطريقة ان يقول ان المأمور بقوله تعالى ان تذبحوا بقرة هو معينة لا ما هو
 الظاهر من البقرة المطلقة فقد اراد به خلاف الظاهر ثم تأخريا بيان تلك معينة
 فدل على جواز تأخيرها ثم يجيب عنها باننا لانسلم كون المراد بقرة معينة بل هي
 بقرة مطلقة على ما هو الظاهر من قوله تعالى ان تذبحوا بقرة فلا يحتاج الى بيان

حتى يقال انه قد تأخر وبدل على ان المراد مطلق البقرة قول ابن عباس رضی الله عنه قال انهم لو ذبحوا اية بقره كانت لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم بالسؤال فشد الله تعالى عليهم وبدل عليه ايضا قوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه دل على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعشا وتعللا (قوله قال اليهود) اي قال ابن الزبيرى (قوله وجب رد هذه الوجوه) جواب لما (قوله لا تخصص للعام) اذا المطلق ليس للعام عندنا وان كان عاما عند الخصم فيكون الجواب تحقيقا لالزاما وقد يجب عنه بطريق الازمام ايضا على ما سأتى بيانه (قوله فيكون نسخا) قال ابو منصور الماتريدي القول بان المطلق كان مراد اثم صار المقيد مراد ابو دى الى القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا لضيق الزمان عن الاعتقاد اذ لا بد للاعتقاد من العلم ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا وانا ان شاء الله لمهتدون اي الى البقرة المراد ذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد لا يجوز لانه بدء وجهل لعواقب الامور تعالى الله عن ذلك فلا يمكن حمل الآية عليه بل الامر في الابتداء لاني بقره مقيدة وان اضيف الى المطلقة لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لانه تعالى احدث حكما آخر عند السؤال والدليل عليه انهم سألو ابيان تلك البقرة بقولهم ادع لتار بك بين لنا ما هي بين لنا ما لو ذبحها وتولى الله تعالى بيانها لهم فلو حمل على النسخ لا يمكن بيانها بل يكون رفعا لذلك الحكم وهو خلاف النص واما ما روى عن ابن عباس فن اخبار الآحاد وهو بظواهره اثبات البداء في حكم الله تعالى وتغيير ارادته لان ظاهر قوله لو ذبحوا اية بقره كانت لاجزأتهم يقتضى ان مراد الله تعالى هو المطلق وظاهر قوله لكن شددوا فشد الله تعالى عليهم يقتضى اثبات الحكم في المقيد فيكون مراد اثم بعد كون المراد مطلقا قبل التقييد ثم صار المقيد مرادنا نحن ان سلمنا جواز تأخير تقييد المطلق باعتبار ان التقييد نسخ للاطلاق فلا حاجة الى الجواب لانه بمنزل عن محل النزاع وهو تخصيص العام وان لم نسلم جواز ذلك بطريق البيان لكونه مؤديا الى الجهيل واعتقاد غير الحق او اعتقاد ما لا سبيل لنا الى معرفته فالجواب عنه اننا لانسلم على هذا التقدير عدم افتراء بيانه به لجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد ذبح بقره معينة لا مطلقة فكان هذا بيانا اجاليا مقارنا ثم تأخر البيان التفصيلي الى حين سؤالهم وتأخير مثل هذا البيان عندنا جائز ايضا انتهى ورد بان شرط النسخ التمكن من عقد القلب والعلم ان كان شرط فمهم وشرط للعقد

قال اليهود عبدوا عبدوا عن برا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعنى عزير او عيسى والملائكة عليهم السلام وجب رد هذه الوجوه فاشار الى رد الاول بقوله (ويبان البقرة تقييد) للمطلق لا تخصص للعام وفيه الكلام (فيكون نسخا) لما سأتى ان شاء الله تعالى

لا يتمكن منه وعدم ضيق الزمان عن التمكن بالعقد ظاهر ولا يخفى على احد
 وسؤالهم لا يدل على عدم العلم بالواجب لكونه تعنتا منهم وقوله لا في بقرة مقيدة
 خلاف ظاهر النص لان ظاهره هو المطلق ثم ان المصنف اقتصر في الجواب
 على ما ذكره من ان تقييد المطلق نسخ فيجوز تأخيرها ولم يزد عليه ان سلمنا ان تقييد
 المطلق بيان ولا يجوز تأخيرها لكن لان سلم انه مترخ فيما نحن فيه بل هو مقترن
 بجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد ذبح المعينة
 فكان هذا بيانا اجاليا مقارنة على ما ذكره ابو منصور لان الجواز غير كاف
 في المقام الازامي بل لا بد له من التحقق (قوله يكون الاستثناء بقوله الامن
 سبق منقطعا) ويكون قوله ليس من اهلك بيانا ابتدائيا لتعليل الاستثناء
 المذكور (قوله ليس من اهلك الذي لم يسبق عليه القول) والالزم التناقض
 لان الضمير في انه راجع الى من سبق عليه القول (قوله لم يتناول عيسى وعزرا
 والملائكة) يعني ان صدر الآية لم يتناول هذه الثلاثة لانهم عقلاء وكلمة ما لغير
 العقلاء فلا يتناولها فلا تخصيص بدون تناول فان قيل سؤال ابن الزبير
 وهو من الفصحاء يدل على تناول وكذا عدم رد النبي عليه السلام يدل عليه
 فاجاب عن الاول بان ابن الزبير اعلمنا بالبحار في العقلاء والتغليب
 غير العقلاء بناء على ان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوى العقول فغلب
 جانب الكثرة لانه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى مترخا فينبذ
 يكون هذا القول لبيان ان المجاز ليس مراد في صدر الآية ولو على زعم السائل
 لا تخصيص العام وقيل اما سؤال ابن الزبير كان بناء على ظنه ان ما ظاهر
 فيمن يعقل لكثرة استعماله فيه فجوابه حينئذ ان ظنه هذا باطل لانه ظاهر فيما
 لا يعقل والجواب عن الثاني ان عدم رد النبي عليه السلام ممنوع لما روى انه
 عليه السلام قال ما جهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لا يعقل ومن لمن يعقل
 ولو سلم سكوتهم فذلك لما عرف من تعنتهم ومجادلتهم بالباطل مع علمهم ان الكلام
 لا يتناولهم فان قيل فعلى هذا فما وقع قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا
 الحسنى قلنا انه بيان لتعنتهم ابتداء لانه تخصيص على ما صرح به في التقرير
 (قوله اما التخصيص) لما ذكر ان التخصيص من انواع بيان التغير عندنا شرع
 في بيان التخصيص نفسه (قوله ليتناول الجمع ونحوه) مثل القوم والرهط
 ان ليس لهذه الالفاظ من الفاظ العموم افراد بل لها متناول (قوله لكنه
 لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق) حيث قال ثم فان كلا منها وان سميانه مخصوصا

ان تقييد المطلق نسخ فلا يضره التراخي
 بل يلزمه والى رد الثاني بقوله (والاهل
 لم يتناول ابن نوح عليه السلام) لان
 المراد بالاهل الاهل ايمانا ولا شك ان من
 لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له بهذا
 المعنى لانه متناول له لكنه خص
 مترخيا بقوله انه ليس من اهلك فعلى
 هذا يكون الاستثناء بقوله الامن سبق
 عليه القول منقطعا (ولو سلم) ان الاهل
 متناول للابن بان يكون المراد به الاهل
 قرابة (فقد اخرج) الابن (بالاستثناء)
 بقوله الامن سبق عليه القول لان
 الاستثناء حينئذ يكون متصلا فيخرج
 الابن به لانا تخصيص المترخى وحينئذ
 يكون معنى قوله تعالى انه ليس من اهلك
 اى ليس من اهلك الذي لم يسبق
 عليه القول فالاضافة للعهد والى رد
 الثالث بقوله (وما) في قوله تعالى انكم
 وما تعبدون (لم يتناول عيسى وعزرا
 والملائكة) عليهم السلام حقيقة لان
 ما لغير العقلاء وانما اورده ابن الزبير
 تعنتا بالمجاز والتغليب لانه خص بقوله
 ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية
 (لانهم) يعنى ابن نوح وعيسى
 وعزرا والملائكة (خصوصا) تخصيضا
 (مترخيا) حتى يلزم جواز تراخي
 التخصيص فلزم تراخي المترخى

لكنه لا يجعل العام ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم
 يكون العام في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا
 (قوله لا يسمى تخصيصا في اصطلاحنا) بل يسمى غايبة وصفة وحالا وبدل
 البعض واحتراز بقوله في اصطلاحنا عن اصطلاح الشافعية فان قصر العام على
 بعض ما يتناوله مطلقا تخصيص عند الشافعية (قوله في النزول والورود)
 الاول في الآية والثاني في الحديث (قوله تأخر صفة مبنية) اي صفة كون
 العقل مينا لاذات العقل (قوله ويجوز التخصيص بالعادة) وقد تقدم بيان
 هذا وما يكون بنقصان بعض الافراد وزيادته في بحث العام (قوله لا للقياس)
 اختلف في انه هل يجوز تخصيص العام بالقياس او لا يجوز مثل ان يعم قوله تعالى
 خذ من اموالهم صدقة المديون وغيره فيخص المديون منه قياسا على الفقير قال
 ابو حنيفة واكثر اصحابه ومنهم ابن ابان ان كان العام مخصصا قبله جاز والافلا
 وقال الشافعي ومالك واحمد والاشعري وابو هاشم وابو الحسين وهو رواية عن
 ابي حنيفة رحمه الله يجوز مطلقا وقال ابن سريج يجوز ان كان القياس جليا
 كقياس تحريم الضرب على حرمة التأفيف وهو اسميناه دلالة والافلا وقيل
 يجوز ذلك ان كان الاصل القياس عليه مخرجا من العام بنص والافلا وقال
 ابو على الجبائي لا يجوز مطلقا بل يقدم العام مطلقا جليا كان القياس او خفيا
 ومخصوصا كان العام او لا وقال القاضي وامام الحرمين بالوقف وقال ابن الحاجب
 المختار جوازه ان ثبت عليه العلة بنص او اجمال او كان اصل القياس مخصصا من
 العام وان لم يثبت احد هؤلاء الامور المذكورة يعتبر القرائن الموجبة للتفاوت
 والتساوي في آحاد الوقائع فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به ويخص العام
 به والا عمل بعموم الخبر ولا يخص بالقياس واستدل اصحابنا على مختارهم
 بوجهين احدهما ان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعيا والقياس يبين عدم
 دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص بمخصص فان هذا العام ظني
 كالقياس ورجح القياس لكونه مؤيدا بما يشاركه في بيان عدم دخوله بعض
 الافراد اعني المخصص الاول فيجوز تخصيصه به يعني ان القياس المستنيط من
 المخصص الاول يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان ذلك
 المخصص يبين ان قدر ما يتناوله لم يدخل تحته فكان القياس مؤيدا به فرجح
 على العام الظني وقوله رحمه الله مؤيدا على صيغة اسم المفعول بيان لوجه ترجيح
 القياس على النص مع كونهما ظنيين حتى خص ذلك النص به وتانيهما ان

(اما التخصيص فقصر العام على
 بعض متناوله) لم يقل بعض افراده
 ليتناول الجمع ونحوه (بكلام) خرج به
 القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك فانه
 وان كان مسمى بالتخصيص في العرف
 لكنه لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق
 في بحث العام والمقصود ههنا ترفيعة
 (مستقل) خرج به الاستثناء والشرط
 ونحوهما مما مر فان شيا منها لا يسمى
 تخصيصا في اصطلاحنا (موصول)
 للعام في النزول والورود (حقيقة)
 وهو ظاهر (او حكما للجهل بالتاريخ)
 فانه اذا جهل يحمل المخصص على
 مقارنته للعام فخرج به الموصول المترسخي
 فانه نسخ (ويجوز التخصيص بالعقل)
 وضع المظهر موضع المضمر لان المراد
 بالتخصيص ههنا غير ما سبق على ما سبق
 وانما جاز به لخروج الواجب من نحو الله
 خالق كل شئ وهو على كل شئ قدير
 لاستحالة مخلوقته ومقدوريته
 تعالى فان قيل البيان مؤخر والعقل
 ليس كذلك وايضا لوجاز التخصيص
 به لجاز النسخ ايضا وهو محال بالاجماع
 قلنا الواجب تأخر صفة مبنية لاذاته
 والفرق بين التخصيص والنسخ
 ظاهر لان النسخ سواء بين امد الحكم
 اورفعه محجوب عن نظر العقل
 بخلاف خروج البعض عن الخطاب

المخصص وان كان بيانا من وجه فهو معارض من وجه آخر والقياس لكونه
 ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه وقد يستدل عليه بوجه ثالث وهو ان الاصل
 الذي يستدل اليه القياس لا يصلح مينا لهذا العام اى الذى لم يخصص ابتداء
 لعدم تناوله شيئا من افراده اذ القرض ان هذا العام لم يخصص قبل القياس
 فكذا القياس المستنبط من هذا الاصل لا يصلح مينا لذلك العام ايضا فلموا اعتبر
 لا يكون الامعارض والقياس لا يصلح معارضا للنص واعترض عليه بان عدم
 صلوح الاصل للبيان انما هو باعتبار عدم تناوله لشيء من افراد العام والكلام
 فى القياس المتناول له والالم يتصور كونه مخصصا لعدم صلوح الاصل للبيان
 لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك ورد بان عدم تناول الاصل يستلزم عدم تناول
 الفرع فكيف يصح ان يقال والكلام فى القياس المتناول له واستدل الشافعى
 ومن معه بان العام ظنى مثل القياس فيجوز تخصيصه به وجوابه منع كونه ظنيا
 على ما مر بيانه واستدل الجبائى بانه لو قدم القياس على عموم الخبر لزم تقديم
 الاضعف على الاقوى والجواب منع بطلان تقديم الاضعف على الاقوى وانما
 يبطل ذلك ان لو كان الاقوى معطلا بالكليّة وههنا ليس كذلك بل انما قدم القياس
 جمعا بين الدليلين وعمل بهما لا لا بطلان العام بالكليّة واستدل ابن الحاجب على
 الشق الاول من مختاره بان عليّة العلة اذا كانت ثابتة بنص او اجماع او كان
 الاصل مخصصا من العام كان القياس كالنص الخاص فيخص العموم جمعا بين
 الدليلين بخلاف ما اذا لم يتحقق شيء منهما فان القياس وان ترجح لكونه خاصا على
 العام دلالة لكن احتمل ان لا تكون العلة المستنبطة والمختلف فيها علة تجاز ان
 يرجح العام عليه من هذا الوجه والجواب عنه انا لان سلم رجحان القياس على
 العام دلالة لكونه خاصا لان القياس الذى ثبت به الظن كالعام والخاص انما
 يكون اقوى دلالة اذا كان نصا واستدل على الشق الثانى من مختاره بان العلة
 اذا كانت مستنبطة لا تخصص العام لان المستنبطة اما ان تكون راجحة على العام
 فيما يريد تخصيصه او مرجوحة او مساوية والمرجوحة والمساوية لا تخصص
 لثلايلزم ترجيح المرجوح او احد المتساويين من غير مرجح والراجحة تخصص
 فيكون القياس حينئذ تخصصا على تقدير واحد وغير تخصص على
 التقديرين ووقوع احتمال واحد من اثنين اقرب من وقوع واحد معين (قوله
 وان وقع ذلك صورة) اشارة الى رد ما يقال ان الاجماع خصص آية القذف
 بالاحرار فان حد العبد فى القذف نصف حد الاحرار ووجه الرد ان ذلك

(و) يجوز التخصيص (بالعادة) يعنى
 ان العادة اذا اخصت بتناول نوع من
 انواع متاولات اللفظ العام تخصصه به
 استحسانا نحو ان يحلف لا يأكل رأسا
 يقع على المتعارف الذى يباع فى السوق
 ويكس فى الثاير وقيل لا تخصصه
 وهو القياس لانه الحقيقة اللغوية لنا ان
 الكلام للفهام فالمطلوب به ما يسبق
 الى الافهام وذا هو المتعارف قطعاً
 فينصرف اليه الكلام (و) يجوز ايضا
 (بتقصان بعض الافراد) فيكون اللفظ
 اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لى
 كذا لا يقع على المكاتب (او زيادته)
 كالف كهمزة لا يقع على العنب
 (لا القياس) يعنى لا يجوز تخصيص
 العام ابتداء بالقياس اما لان المخرج
 بالقياس داخل تحت العام قطعاً
 والقياس بين عدم دخوله ظناً
 فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص
 فانه ايضا ظنى والقياس مؤيد بما يشاركه
 فى بيان عدم دخول بعض الافراد واما
 لان المخصص وان كان بيانا من وجه
 معارض من وجه آخر كما صرحوا به
 والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص
 ولو بوجه (و) لا (الاجماع) لان زمان
 الاجماع متراخ ولا تخصص مع
 التراخى وان وقع ذلك صورة فانما هو
 بنص مجهول التارخ محمول على
 المقارنة حقيقة

التخصيص ثابت بقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب
 لا بالاجماع وذلك لان التصيف فيه معلل بنقصان النعمة في حق الارقاء وهو
 موجود ههنا فنصف فيحمل قولهم الاجماع خصص هذه الآية على معنى ان
 الاجماع ينضمن وجود المخصص الذي جهل تاريخه وحمل على المقارنة الحقيقية
 لجهل تاريخه وهذا كما قالوا لو عمل اهل الاجماع على خلاف نص فانه لا يكون
 اجماعهم ناسخا لذلك النص بل الناسخ هو الدليل الذي تضمنه الاجماع لان النسخ
 لا يكون بغير خطاب الشرع والاجماع ليس بخطاب الشرع وان امكن ان يكون
 دليلا عليه (قوله ويجوز التخصيص بالكتاب) اختلفوا في جواز تخصيص
 الكتاب بالكتاب فنفهم من منعه على ما اشار اليه بقوله خلافا للبعض والجمهور على
 جوازه ثم اختلف المجوزون في كيفية الجواز انه مطلق او مقيد فقال ابو حنيفة
 واصحابه والقاضي ابو بكر وامام الحرمين يجوز مقيدا اعني اذا علم تأخر الخاص
 اذ لو علم تقدمه لنسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم
 التعارض بينهما في ذلك القدر فتساقتا الان ابا حنيفة واصحابه قالوا انما يخصه
 اذا اتصل الخاص المتأخر بالعام اذ لو تراخي كان ناسخا لا لمخصصه فيبقى العام
 قطعيا حتى لم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد خلافا للقاضي والامام
 فانهما قالوا الخاص المتأخر يخصه اتصل به اولم يتصل وقال الشافعي ومالك
 يجوز تخصيصه به مطلقا تقدم او تأخر علم التاريخ او جهل واختاره ابن الحاجب
 فقوله لكنه استدراك من قوله يجوز التخصيص بالكتاب له يعني انهم اتفقوا
 في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ثم اختلفوا على ثلاث فرق فقال القاضي
 وامام الحرمين كذا وقال ابو حنيفة واصحابه كذا وقال الشافعي ومالك كذا
 استدلل المانعون باربعة اوجه الاول ان العام المتأخر بمنزلة التخصيص على الافراد
 واحدا بعد واحد فاذا قال اقتل زيدا مشركا ثم قال لا تقتل المشركين فكأنه قال
 لا تقتل زيدا المشرك ولا خالد المشرك ولا عمر المشرك ولا شك ان هذا ناسخ لقوله
 اقتل زيدا المشرك فكذا ما هو بمنزلة فلا يكون تخصيصا وكذا الحال في كتاب الله
 تعالى وهذا الوجه دليل على نفي تخصيص الكتاب بالكتاب لا مطلقا بل
 فيما اذا كان العام مؤخرا اجيب عنه بان قوله لا تقتل المشركين يحتمل التخصيص
 بخلاف صورة التخصيص على الاحاد واذا احتمل النسخ والتخصيص فالحمل على
 التخصيص اولى لانه اكثر وقوعا ولا رفع فيه للحكم كما لو تأخر الخاص وفيه نظر
 لان قوله لا تقتل المشركين يحتمل التخصيص بالمقدم او غيره والاول ممنوع

(و) يجوز التخصيص (بالكتاب له)
 اي الكتاب خلافا للبعض لكنه عند
 القاضي ابى بكر وامام الحرمين اذا علم
 تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه بنسخه
 العام ولو جهل التاريخ يحتمل
 على المقارنة فيثبت حكم التعارض
 بينهما في ذلك القدر وكذا عندنا لكن
 اذا اتصل الخاص المتأخر اذ لو تراخي
 كان ناسخا ويبقى العام في الباقي قطعيا
 فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد

والثاني لا يفيد سوى الفرق بين الصورتين وذلك باطل لعدم الفاصل بينهما
في ذلك ولانا لا نسلم ان النسخ رفع بل لبيان انتهاء الحكم على ما تقدم الثاني وهو
دليلهم على نفي تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا ان القول بذلك على خلاف
قوله تعالى لتبين للناس فانه يدل على ان الرسول عليه السلام هو المبين لكل
القرآن فلو جاز ذلك كان المبين غيره فلا يكون الرسول عليه السلام مبينا واجيب
او لا يمنع باننا لا نسلم ان الآية تدل على ان الرسول مبين لكل القرآن فلا ينافي ان
يكون غيره مبينا للبعض وفيه اعمال للدليلين فكان اولى ولو سلم انه مبين لكل
القرآن لكنه قديينه بالكتاب وقديينه بالسنة فكونه مبينا لا ينافي في كون
الكتاب مبينا ايضا لان البيان كما تجوز نسبتها الى الكتاب الذي يبين به الرسول
جاز نسبتها الى الرسول ايضا وثانيا بالمعارضة بان نقول ان قوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء يدل على ان القرآن مبين لكل شيء والكتاب شيء فيكون
مبينا له واذا كان الكتاب مبينا للكتاب لا يكون الرسول مبينا له للاستغناء عنه
او لتلا يلزم تحصيل الحاصل ودفعت المعارضة بان القدر المبين من الكتاب شيء
فلا بد وان يكون مبينا بالكتاب وقد يكون ينسب نفسه لا يحتاج الى بيان
فكان متروك الظاهر فلا يحتاج به الثالث انه لو جاز تخصيص عام الكتاب بخصاصه
لزم ان يكون متاخر عن العام لانه بيان والبيان يستدعي تاخير المبين والمترجم
حق بالاتفاق فاللزام مثله فلا يجوز ان يكون العام مؤخر عن الخاص المخصص
وهذا الوجه دليل على نفي تخصيص الكتاب بما قدم عليه من الكتاب لا مطلقا
واجب عنه من طرف من جوزه مطلقا يمنع استدعاء البيان تاخر المبين ورد
بان التخصيص لبيان ان بعض ما يصلح ان يتناوله العام ليس بمراد واقتضاء
ذلك تقدم العام على المخصص لا يمنعه الامعانء مكابر الرابع ان العام المتأخر
احدث من الخاص المتقدم والاخذ بالاحدث واجب لقول ابن عباس رضي
الله عنه كما نأخذ بالاحدث فالاحداث واجب باننا نحمل العام الاحداث
الذي يجب الاخذ به على غير المخصص جمعا بين الأدلة فان الدليل المتقدم
يقضي تقديم الخاص المتقدم على العام المتأخر وهذا الدليل يقتضي
عكس ذلك فيحمل على غير المخصص جمعا بينهما واستدل على ما اختاره ابن
الحاجب بوجهين احدهما الوقوع فانه دليل الجواز لا محالة وهو في قوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانه مخصص لقوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا مع تأخر العام

واجيب باننا لانسلم ان اولات الاحمال خاص بل هو عام ايضا لعمومه في المطلقة
 وغيرها ولو سلم انه خاص لكن لانسلم ان قوله والذين يتوفون منكم الآية متأخر
 لما روى ان ابن مسعود قال من شاء باهله ان سورة النساء القصوى نزلت بعد
 التي في سورة البقرة الثاني ان دلالة العام على ما يدل عليه الخاص ليست
 مقطوعا بها لكونه غير نص فيه بخلاف دلالة الخاص فانها مقطوع بها لكونه
 نصا والقاطع لا يبطل بالمحتمل واجيب عنه بان دلالة اللفاظ غير قطعية
 عندهم لجواز الخلف عنها فكان تناقضا وبان العام كالخاص في كونه قطعي
 في الدلالة عند الخفية فلا يصح الاحتجاج به عليهم واستدل ابو حنيفة واصحابه
 على نفي كون المخصص مقدا على العام المتخصص بما استدل به المانعون من الوجه
 الاول والثاني وعلى كونه متصلا بالعام بما تقدم من ان التخصيص من اقسام
 بيان التغيير فلا يجوز تراخيه (قوله ويجوز التخصيص بالكتاب للسنة) خلافا
 للبعض ولم يذكره حذرا من التطويل استدل المجوزون بوجهين احدهما قوله
 تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة من جملة الاشياء فتدخل تحته
 وفيه نظر لما تقدم آنفا من انه متروك الظاهر فلا يخرج به الثاني ان القرآن الخاص
 قاطع متاودلالة والعام من السنة محتمل من حيث الدلالة فيكون الكتاب
 مخصصا والالزم ابطال القطع بالمحتمل اذا الفرض تعذر الجمع بينهما ورد بما سياتي
 في النسخ من ان نسخ الكتاب بالسنة جائز وفيه نظر للفرق بين النسخ والتخصيص
 واستدل المانعون بان السنة مبنية لغيرها لقوله تعالى لتبين للناس فلو كان الكتاب
 مبنيا لها لزم ان يكون مبنيا لمبنيته وهو باطل واجيب بان السنة كلها ليست
 محتاج الى البيان بل المحتاج اليه بعضها والكتاب كذلك فلم لا يجوز ان يبين
 بعض كل منهما بعض الاخر بحسب الاحتياج (قوله اما التخصيص بالسنة
 للكتاب) اعلم ان تخصيص عام الكتاب بالسنة المتواترة والمشهورة
 علم اتصال ذلك المخصص لعام الكتاب مؤخر عنه اوجهل التاريخ يجوز
 بالاتفاق لقوله تعالى لتبين للناس على ما تقدم واما بخبر الواحد فاختلف فيه
 فقال مالك والشافعي واجد انه يجوز مطلقا وابو حنيفة معهم في جوازه
 على ما نقله ابن الحاجب والشارح المحقق لكن خطأ هذا النقل عنه الشيخ
 اكمل الدين وقال وانما المنقول عن ابي حنيفة قول ابن ابان ان خص
 الكتاب بدليل قطعي جازوا فلا وقال الكرخي ان خص بمنفصل جازوا فلا وقال
 بعضهم لا يجوز مطلقا وتوقف القاضي ابو بكر واستدل المجوزون على الاطلاق

وعند الشافعي ومالك يخصه
 الخاص تقدم او تأخر اوجهل التاريخ
 (و) يجوز التخصيص بالكتاب
 (للسنة) لقوله تعالى ونزلنا عليك
 الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة من جملة
 الاشياء (و) يجوز التخصيص (بها)
 اي بالسنة (لهما) اي للكتاب والسنة
 اما التخصيص بالسنة للكتاب ففيما
 اذا كانت السنة متواترة او مشهورة وعلم
 اتصال المخصص لعام الكتاب
 اوجهل التاريخ لانه حينئذ يحصل
 على المقارنة اما اذا كانت خبر واحد
 فلا يعتبر لانه لا يعارض عام الكتاب
 واما اذا كانت متواترة او مشهورة وعلم
 تقدمها ينسخها العام وان علم تراخيها
 في نسخ العام في قدر ما يتناولاه

بانه لو لم يجز لم يقع لان الوقوع يستلزم الجواز لكنه وقع فان قوله عليه السلام
لا تكلح المرأة على عمتها ولا خالاتها خصص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
واجيب بان العمات والخالات لم يدخلن بدلالة قوله وان تجمعوا بين الاختين
فانه معلل بالافضاء الى قطيعة الرحم وهي موجودة اولان ذلك الحديث مشهور
تلقاه الصدر الاول بالقبول والزيادة بالمشهور على الكتاب جائزه وهي نسخ عند
الحنفية وقوله عليه السلام لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من
الكافر خصص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
واجيب بان يوصيكم الله مخصوص بكتاب قطعي متصل وهو قوله تعالى آباؤكم
وابناؤكم لاتدرون ايهم اقرب لكم نفعا فانه يدل على ان الكميات المتعبرة في الميراث
باعتبار النفع والكافر لانفع فيه فلا يكون داخلا وحينئذ يكون دليلا لعيسى
ابن ابان ولا يبي حنيفة او بدليل منفصل وهو قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا والتوارث سبيل فيكون منقيا وحينئذ يكون دليلا للكرخي
دون المجوز بن ابي مالك والشافعي واحدوا استدل المانعون بان عمر رضي الله عنه
رد خبر فاطمة بنت قيس انها كانت معتدة ولم يجعل النبي عليه السلام لها
الثقة ولا السكنى لما كان حديثها مخصصا لقوله تعالى اسكنوهن من حيث
سكنتم وقال كيف نترك كتاب ربنا بقول امرأة واجيب بان عمر رضي الله عنه
مارد خبرها لكونه مخصصا للكتاب بل لترده في صدقها ولذلك قال لا تدرى
أصدقت ام كذبت ولا يلزم من عدم تخصيص الكتاب بخبر واحد لم يظن صدقه
عدم تخصيصه بخبر ظن صدقه (قوله واما التخصيص بالسنة للسنة) اذا ورد
سنة خاصة وسنة عامة وتعذر الجمع بينهما فعند العراقيين ان تأخر العام ينسخ
الخاص وان تأخر الخاص ينسخ العام بقدره وان وردا معا خصص العام بالخاص
وان جهل التاريخ فالوقف وبؤخر المحرم احتياط وقال الشافعي وابوزيد وجمع
من الحنفية الخاص مبين للعام وقال بعضهم لا يجوز تخصيص السنة بالسنة
واستدل المجوزون بالوقوع فان قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق
صدقة مخصص لقوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر (قوله اما الاول
فكالوصال في الصوم) اذا فعل الرسول عليه السلام فعلا مخالفا لعام كان ذلك
مخصصا له في حقه عليه السلام كما اذا قال الوصال حرام على كل مسلم او استقبال
القبلة لقضاء الحاجة حرام على كل مسلم او كشف العورة حرام على كل مسلم
ثم وصل النبي عليه السلام صوم يوم واستقبل القبلة في قضاء الحاجة وكشف

واما التخصيص بالسنة للسنة
فكا لتخصيص بالكتاب للكتاب واعلم
ان السنة كما سيأتي ان شاء الله تعالى
تناول الحديث والفعل والتقرير وكما
يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل
والتقرير ايضا اما الاول فكالوصال
في الصوم بعد نهي الناس عنه

العورة فان ثبت وجوب اتباع الامة في ذلك الفعل بدليل خاص مثل ان يقول
 اتبعوني في الوصال او الاستقبال لقضاء الحاجة او في كشف العورة كان ذلك
 نسخا للعام المتقدم لتأخره وان ثبت بعام مثل قوله تعالى واتبعوه فقيه ثلاثة
 مذاهب الاول تخصيص دليل الاتباع للعام السابق فتبقى الحرمة على الامة
 في ذلك الفعل واختاره ابن الحاجب الثاني العمل بامة الاتباع الثالث الوقف
 واستدل الاول بان تخصيص دليل الاتباع اولى لكونه جمعا بين الدليلين فان دليل
 الاتباع يتناول ذلك الفعل وغيره فاذا خص منه الفعل يبقى معمولا به في الباقي
 واستدل الثاني بان الفعل اولى لانه خاص بالرسول والعام المتقدم شامل له ولائمه
 والخاص اقوى والعمل بالاقوى اولى واجيب بان التعارض بين العام السابق
 والعام الذي هو دليل الاتباع بين الفعل والعام السابق ولقائل ان يقول عام
 الاتباع اولى لتأديه بالفعل (قوله واما الثاني فكعدم انكاره) اذا فعل واحد من
 المكلفين فعلا مخالفا لعام وعلم الرسول عليه السلام ذلك ولم ينكره كان تقريره
 مخصوصا للعام بالنسبة الى ذلك الفاعل لان سكوته عليه مع العلم به دليل الجواز
 فان تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل حمل على ذلك الفاعل موافقه اى من
 وجد فيه ذلك المعنى المجوز لذلك الفعل اما بالقياس او بقوله عليه السلام حكمتي
 على الواحد حكمتي على الجماعة واجيب بان العمل بقوله عليه السلام حكمتي على
 الواحد حكمتي على الجماعة يقتضى الاطلاق تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل
 اولا وان لم يتبين معنى يوجب جوازه فالتحتم انه لا يتعدى جوازه من الفاعل الى
 غيره لتعذر دليل التعدى اما القياس فلعدم المعنى الموجب للجواز واما الحديث
 فلانه يوجب بطلان العام بالكلية فالاولى ان يجمع بين الأدلة بان يخص العام
 فيحمل على غير الفاعل ويحمل التقرير على الفاعل فقط والحديث المذكور يحمل
 على الصورة التي يتبين فيها المعنى الموجب للجواز للقطع بان الاحكام مختلفة
 اذ قد يجب الفعل او يحرم على الرجل دون المرأة وبالعكس وعلى الطاهر دون
 الحائض وعلى المقيم دون المسافر فلو كان الحكم على الواحد حكما على الجماعة لما كان
 كذلك فعلم ان قوله عليه السلام حكمتي على الواحد حكمتي على الجماعة مختص
 بما علم فيه عدم الفارق (قوله لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في المتصل
 والمنقطع آه) قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع
 وقيل حقيقة فيهما اما بطريق الاشتراك المعنوي او الاشتراك اللفظي وقال
 التفنازاني هذا الخلاف في صيغ الاستثناء واداته من الاونحوه واما لفظ الاستثناء

واما الثاني فكعدم انكاره فعلا رآه من
 المكلف مخالفا للعموم وهذا من اقسام
 بيان الضرورة (واما الاستثناء) لفظ
 الاستثناء حقيقة اصطلاحية في المتصل
 والمنقطع بلا نزاع وان كان صيغ
 الاستثناء مجازات في المنقطع

حقيقة اصطلاحية في المتصل والمنقطع ومجاز لغوي فيهما لانه في اللغة مشتق
 من الشيء يقال ثني عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه
 اليه ثم اطلق في عرفهم على كل من القسمين و لكن الظاهر من كلام الكشف
 والتوضيح ان هذا الخلاف في لفظ الاستثناء لاني الصيغ ثم قالوا ان الحق انه
 حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانه حقيقة فيهما باحد الطرفين
 المذكورين لانه اظهر في المتصل حتى لا يتحمل على المنقطع الا عند تعذر المتصل
 ولهذا عدلوا الجملة على المتصل عن الظاهر وقالوا في قوله له عندي مائة درهم الاثواب
 وله على ابل الاشاة معناه الاقيمة ثوب او قيمة شاة وارتكبوا الحذف والاضمار مع
 كونه خلاف الظاهر ليصير الاستثناء متصلا ولو كان المنقطع ظاهرا لما ارتكبوا
 الحذف والاضمار مع كونه خلاف الظاهر فدل هذا ان المتصل اظهر من المنقطع
 فلا يكون مشتركا معنويا ولا لفظيا بينهما بل يكون حقيقة في احدهما مجازا
 في الاخر والمتصل اولي بالحقيقة لكونه اظهر وانسب لمفهومه اللغوي اذا عرفت
 هذا قال الشارح رحمه الله لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في القسمين مشيراه
 الى انه مجاز لغوي فيهما وان صيغه مجازات في المنقطع ولم يتعرض الى القول
 بكونها حقيقة فيه باحدى الطرفين المذكورتين لاصراحة ولاشارة لعدم
 التفاته اليه لضعفه (قوله ولذا) اي ولكون صيغ الاستثناء حقيقة في المتصل
 مجازا في المنقطع قسم او لا الى قسمين متصل ومنقطع وعرف كلا منهما بما يخصه
 من التعريف في ضمن تقسيمه ولم يعرف اولا بتعريف واحد شامل لكل من
 القسمين على ما فعله بعضهم لعدم امكان الجمع بينهما في حد واحد وانما يمكن الجمع
 بينهما في حد واحد ان لو كان بينهما كليا متواطئا وليس كذلك على ما عرفت آنفا
 من انه ليس مشتركا معنويا بينهما لكن الظاهر من سوق كلامه والذي يقتضيه
 التقسيم المذكور هو الثاني يعرف بالتأمل (قوله ان منع آه) هذا شروع
 في تعريف المتصل واعلم ان الكلام في تعريف الاستثناء يتوقف على تمهيد
 مقدمة وهي ان الاستثناء في المنقطع حقيقة او مجاز فذهب بعض الاصوليين الى
 انه حقيقة فيه كما في المتصل فيكون مشتركا بينهما بالاشترك المعنوي على ما ذهب
 اليه البعض او بالاشترك اللفظي على ما ذهب اليه البعض الاخر وذهب اكثرهم
 الى انه مجاز فيه قال الشارح المحقق في شرح المختصر انه الحق ولذلك لم يحمل علماء
 الامصار على المنقطع الا عند تعذر المتصل حتى لو امكن الجمل على المتصل
 ولو بدأ ويل في جانب المستثنى منه او في جانب المستثنى جملوا عليه لاعلى المنقطع

ولذا قسم الى قسمين فقيل (فصل ان
 منع) ذلك الاستثناء (بعض ما يتناوله
 صدر الكلام)

ولذا قالوا في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس معناه عند من
يقول لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة ومن امر بالاسجد الا ابليس
وفي قوله له عندي مائة درهم الا ثوبا معناه الا قيمة ثوب وارتكبوا هذا التأويل
لجعل الاستثناء متصلا مع ان التأويل خلاف الظاهر ولو كان المنقطع ظاهرا
لما ارتكبوه فعلم انه مجاز في المنقطع لاحقيقة فيه باحد الطرفين المذكورين اذ
نسبة اللفظ الى معانيه الحقيقية سواء كان مشتركا معنويا بينهما او لفظيا متساوية
لا متفاوتة بالاظهريه وايضا ان سبق الفهم الى المتصل بلا قرينة وتوقفه عليها
في المنقطع دليل على كونه مجازا فيه فعلى القول بانه مشترك معنوي متواطىء
يمكن حدهما بمحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما وهو ما دل على مخالفة بالا
غير الصفة او احدى اخواتها واحتيز بقوله غير الصفة عن الا التي هي صفة وهي
التي كانت تابعة لجمع منكر غير محصور نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسد تاو بقوله بالا او احدى اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل قوله جاءني القوم
ولم يجي زيد وقام زيد لا عمرو وامسا لهما فانها ليست باستثناء وعلى القول
بالاشتراك اللفظي او المجاز في المنقطع لا يمكن ان يجتمعا في حد واحد لان
احدهما يخرج من حيث المعنى والاخر ليس يخرج في عذر رجعهما بمحد واحد
لاختلاف مفهوميهما حقيقة فلا يكون حدتهما واحدا بل يجب حد كل واحد
منهما باعتبار خصوصيتهما المتغايرة وعلى تقدير رجعهما في حد واحد اختلفوا
في تعريفهما قيل المتصل اخراج بالا او باحدى اخواتها والمنقطع ما دل على
مخالفة بالا غير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج وقال ابن الحاجب المتصل
لفظ خرج به شئ من شئ بالا واخواتها والمنقطع لفظ من الفاظ الاستثناء لم يرد به
اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير جنسه حتى لو قلت جاء القوم الا زيدا
وزيد ليس من القوم كان منقطعاً وهو قريب من الاول وقال الغزالي المتصل قول
ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واعتراض
على طرده وعكسه اما على طرده فقبل يرد عليه التخصيص بالشرط مثل اكرم
الناس ان كانوا عالمين وبالوصف بالذي نحو الناس الذين كانوا عالمين وبالنفي
الصريح نحو جاءني القوم ولم يجي زيد فانها كلها ذات صيغ مخصوصة محصورة
دالة على ما ذكرتم واجيب عن التخصيص بالشرط والوصف بالذي انهما
لا يخرجان المذكور بهما اعني العلماء في مثلنا بل غير المذكور وهو من عدا العلماء
على ما لا يخفى وعن الثالث اعني بالنفي الصريح بان تفسير الالفاظ بالدلالة انما

يراد بها في التفسير الدلالة بحسب الوضع ولفظ لم يحيى زيد لم يوضع الا لثني المجبي
 عن زيد لانه لم يرد زيد من الكلام وانما يلزم ذلك من ذكره بعد الاثبات لزوما عقليا
 ان كان القائل ممن لا يناقض نفسه لازوما وضعا الا يرى انك تقول لم يحيى القوم
 ولم يحيى زيد ولا دلالة على مخالفة اصلا وذلك بخلاف جاء القوم الازيدا فانه
 لم يوضع الا لذلك واما على عكسه فقيل يرد عليه جاء القوم الازيدا فانه استثناء
 ولا يصدق انه ذو صيغة بل ذو صيغة واحدة واجيب بانه مندفع بظهور المراد وهو
 ان جنس الاستثناء ذو صيغ وكل استثناء ذو صيغة من الصيغ وعرفه المصنف
 بما عرفه صاحب التوضيح وعدل عن الخروج الواقع في عبارة المشايخ الى
 الدخول لما ذكره من الوجه وقدم المتصل على المنقطع ولم يعكس على ما وقع
 في عبارة بعضهم لكونه اصلا في الباب ولانه هو المقبول المنقطع وهو في صدد بيان
 التغيير (قوله احتراز عن الاستثناء المستغرق) قيل لانه حينئذ كان رجوعا
 لاستثناء ورد بانه ليس بصحيح لان استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل
 ايضا مثل ان يقول اوصيت لفلان بثلث مالى الاثلث مالى كان الاستثناء باطلا
 والصحيح انه انما لا يجوز الاستثناء المستغرق لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا
 وفي استثناء الكل لا يتوهم بقاء شئ يجعل الكلام عبارة عنه وهذا بخلاف
 وانما الخلاف في الاستثناء المساوي والاكثر على ما سياتي (قوله قلنا القياس)
 لا يخفى ان هذا الجواب ليس كما ينبغي بعد قوله ويطرح قيمة المستثنى من المستثنى منه
 لانه بعد تقدير القيمة يكون الاستثناء متصلا في القياس ايضا على ما تقدم
 وانما الخلاف بينه وبينهما بدون تقدير القيمة (قوله تكلم بالباقي بعد الثنيا) لما
 عرف المستثنى المتصل شرع في بيان كيفية عمله فاختلفوا فيه على ثلاثة اقوال
 الاول ان يراد بعشرة مثلا في نحو قوله له على عشرة الاثلاثة السبعة مجازا ويكون
 الاثلاثة قرينة لها مبنية لها فصار كأنه قال ليس له على ثلاثة من العشرة فيكون
 كما تخصيصه بالمستقل في ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور في صدر
 الكلام وارد على بعض الافراد والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم
 في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب في اثبات كل منهما حكما
 مخالفا لحكم الصدر نفيًا واثباتًا بحسب المنطوق الا في ان الاستثناء غير مستقل
 والتخصيص كلام مستقل وهذا المذهب هو ما قال مشايخنا ان الاستثناء عند
 الشافعي بمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص وذلك لان مشايخنا
 ذكروا ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان اي الدلالة على ان البعض

احتراز عن الاستثناء المستغرق
 (عن دخوله) اي دخول ذلك البعض
 والجار متعلق بمنع (في حكمه) اي
 حكم صدر الكلام وانما قال ان منع
 ولم يقل ان اخرج كما في عبارة القوم لانه
 ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض
 غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد
 الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه
 من اللفظ فلا اخراج لان تناول باقي
 بعد وان اريد بالاخراج المنع
 عن الدخول فالتصريح به اولى والباء
 في (بالا واخواتها) متعلق بمنع وهو
 احتراز عن سائر انواع قصر العام
 على بعض ما يتناوله من الشرط والصفة
 والغاية ونحو ذلك فان قيل استثناء
 المكيل والموزون والعدود من الدراهم
 مثلا صحيح عند ابي حنيفة وابي
 يوسف ويطرح قيمة المستثنى
 من المستثنى منه ولم يتناول الصدر
 الخارج قلنا القياس ان لا يصح لكنها
 استحسنا وقالوا المقدرات جنس واحد
 معنى وان كانت اجناسا صورة لانها
 ثبتت في الذمة بمنها والعدديات التي
 لا تتفاوت كالمقدرات في ذلك (وهو)
 اي الاستثناء (تكلم بالباقي بعد الثنيا)

غير ثابت من الاصل حتى كانه قال على سبعة ولم يتعلق التكلم بال عشرة في حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام يقع لكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الاثلاثة فانها ليست على فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجاب مشايخنا عن هذا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا انعقد بحكم كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة عليه بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذا السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة لاحقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحمل على غيره ولو سلم فالجواز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فدل جوابهم هذا على ان مراد الشافعية بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة عليه على ما صرح به صاحب المفتاح والتوضيح وهو على المذهب الاول الثاني ان يراد بعشرة في المثال المذكور مثلا معناها الحقيقي اعني عشرة افراد ثم اخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من الثلاثة وهو السبعة فتناولت العشرة قبل الحكم السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها الثلاثة ثم حكم على السبعة فصار الحكم على العشرة المخرجة منها الثلاثة واما اذا اريد بالعشرة عشرة افراد وحكم عليها ثم اخرج ثلاثة بعد الحكم فلم يذهب اليه احد لانه تناقض وانكار بعد الاقرار والثالث ان يطلق مجموع عشرة الاثلاثة على السبعة بطريق الحقيقة فصار مجموع المذاهب في كيفية عمل الاستثناء ثلاثة يندفع بكل منها ما تبادر الى الذهن من التناقض بحسب الظاهر من ملاحظة الاخراج بعد الحكم فعلى المذهب الاول يكون الاستثناء اثباتا ونفيا بالنطوق ان يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الثاني والثالث يكون الاستثناء تكلما بالباقي بعد اثباتا وعلى المذهب الثاني فلان اخراج الثلاثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة بمعنى ان الحكم يكون على السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالنفي ولا بالاثبات واما على المذهب الثالث فلان عشرة الاثلاثة موضوع للسبعة على هذا المذهب فيكون تكلما بالسبعة ايضا

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

الخارجي اصلا لانفيا ولا اثباتا وانما يدل على مخالفة النسبة الذهنية فقط فصار
المستثنى عند الخفية مسكوتا عنه في حق النسبة الخارجية فثبت الواسطة
بالنسبة الخارجية اليها بخلاف الشافعية القائلة بان اللفاظ موضوعة
بازاء الامور الخارجية (قوله اي المستثنى) تفسير للثبنا فسر التكلم بالباقي
بعد الثبنا باستخراج صوري وبيان معنوي واثار بالاستخراج الصوري الى
كون الاستثناء مغبرا وبالبيان المعنوي الى كونه بيانا واثار بالتكلم الى انه
تصرف في الكلام على ما ذكرناه آتفا عن مشايخنا لافي الحكم على ما زعمه
الشافعية ومراده بالاستخراج ان يخرج بعض الكلام عن ان يكون موجبا
وجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لانه يستخرج بعض حكم الجملة بعد
ثبوته كما زعمه الشافعي وهذا لانه بيان ولا يكون بيانا الا اذا جعل المستثنى غير
ثابت من الاصل كما في التخصيص (قوله والمراد تسعمائة وخمسين سنة) اي المراد
هكذا على كل من المذهب الثاني والثالث على ما ذكرناه (قوله وسقوط الحكم
بالمعارضة) اشارة الى رد مذهب الشافعي من ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة
على ما ذكرناه وقوله ولو بوجه قيد للمعارضة لان المخصص معارض من وجه
لان كل وجه على ما صرح حوايه وقوله حالي انشائي خبر السقوط ووجه الردان
اصحابنا مسكوبا بقوله تعالى فليتب فيهم الف سنة الاخسين عاما على كون الاستثناء
تكلما بالباقي بعد الثبنا وقالوا في بيانه انه لو لم يكن تكلما بالباقي بعد الثبنا بل نفيا
بعد الاثبات او بالعكس بطريق المعارضة على ما ذهب اليه الشافعي يلزم نفي حكم
الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل فاللزوم مثله اما بطلان اللازم فظاهر واما
اللازمة فلان الله تعالى استثنى الخمسين من الالف في الاخبار عن لبث نوح عليه
السلام في قومه قبل الطوفان فلولا لم يكن تكلما بالباقي لثبت حكم الالف بحملته
ثم عارضه الاستثناء في الخمسين فيلزم كونه نافيا لحكم الخبر الصادق الذي اثبتته
اولا وهو تناقض فلم يصح سقوط الحكم بطريق المعارضة بالاستثناء في الاخبار
بل انما يكون في الايجاب لان الايجاب فعل حالي والمنع بالمعارضة ايضا كذلك اي
يعمل في الحال فيعمل فيه بخلاف الخبر فان صحته بناء على وجود الخبره في الزمان
الماضي والمنع بالمعارضة انما يكون في الحال وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل
لا يتصور المنع بطريق المعارضة على ما اشار اليه بقوله لاسيما عن الماضي وذلك
لان الامر الاستقبالي ليس بموجود في الحال فيثبت ان جعل الاستثناء عاملا
بطريق المعارضة لا يستقيم في الاخبار اصلا لافي الماضي ولا في المستقبل وكذا

اي المستثنى يعني انه استخراج صوري
وبيان معنوي اذا المستثنى لم يرد اولا
فحوقوله تعالى فليتب فيهم الف سنة
الاخسين عاما والمراد تسعمائة
وخمسين سنة وسقوط الحكم بالمعارضة
ولو بوجه حالي انشائي فلا يتصور
في الاخبار عن الخارج لاسيما
عن الماضي وفي العدد (كقوله تعالى
وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء)

لا يستقيم في العدد لان اسم العدد نص خاص في مدلوله لا يحمل على غيره بوجه
وعلى تقدير جعله مجازا فالحقيقة اولى منه ولا يصار الى المجاز مع امكان الحقيقة
(قوله فعنه ليس له ذلك عمدا) اما على المذهب الثاني او على المذهب الثالث
على ما ذكرناه وعلى التقديرين يكون تكلما بالباقي وهو العمد بعد الثبوت وهو
الخطأ (قوله لا ان لذلك خطأ) وهذا لان الاستثناء لا يثبت حكما في المستثنى
لا بالنفي ولا بالاثبات بل هو مسكوت عنه عندنا وان دل على مخالفة الحكم
الذهني في المستثنى لحكم المستثنى منه (قوله في المفرغ) والمستثنى منه المقدر
في الآية المذكورة هو الحال الشامل للعمد والخطأ والاستثناء ثبت الحكم بنفي
القتل في العمد وبقي في حق الخطأ مسكوتا عنه (قوله قلنا هو شاهد) قال
في التوضيح هذه الآية الكريمة اقوى دليل على كونه تكلما بالباقي بعد الثبوت
(قوله قال الشافعي) قد عرفنا ان مذهب الشافعي في عمل الاستثناء هو المذهب
الاول اعني ان يطلق عشرة مثلا على سبعة مجازا ويكون الاثلاثه تقرينة عليه
وهو المراد بما نقل عنهم انه يعمل بطريق المعارضة واحتجوا عليه بوجوه الاول
دلالة الاجماع بيانه ان قولنا لا اله الا الله كلمة وضعت بالاجماع للتوحيد ولومن
الدهري المنكر لوجود الصانع ولا يحصل ذلك اى التوحيد الا بالاثبات بعد النفي
اذ لولا الاثبات بعد النفي كان المعنى غير الله ليس باله وهو نفي الالهية عن غير الله
فحسب من غير اثبات الالهية له قصدا والمقصود اثبات الالهية قصدا فلوجعل
الاستثناء تكلما بالباقي لما حصل هذا المقصود اصالة فدل هذا الاجماع على انه
اثبات من النفي وكذا عكسه والثاني الاجماع على انه نفي من الاثبات واثبات من
النفي وهذا يدل صراحة على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون
معارضه لاعلى انه مسكوت عنه والثالث انه لو كان تكلما بالباقي وكان المستثنى
مسكوتا عنه لزم اعدام التكلم الموجود حقيقة وهو غير معقول بل هو انكار
للمفاتيح الموجودة بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه بناء على مانع فانه شائع
مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يمنع حكمه في القدر المخصوص
فهنا يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمنع الحكم في القدر
المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وهذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم
احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات
وبالعكس وبدل ايضا على بطلان المذهبين الاخيرين في تعيين الاول اذ لا يتحقق
على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفي والاخر اثبات بل حكم واحد

فعنه ليس له ذلك عمدا لان له ذلك خطأ
لحرمته بناء على ترك التروي ولذا وجبت
الكفارة والشافعي رحمه الله حمله على
المنقطع قلنا لا نسلم صحته في المفرغ
ولو سلم فالاصل المتصل ولا مقتضي
للعُدول عنه فان قيل المثال الجزئي
لا يثبت القاعدة الكلية قلنا هو شاهد
لا مثال (قال الشافعي رحمه الله)
الاستثناء (من النفي اثبات وبالعكس)
لكلمة التوحيد فان الاجماع
قد انعقد على ان لا اله الا الله يفيد
التوحيد ولو كان من الدهري
ولا يحصل ذلك الا بالاثبات بعد النفي
اذ لا توحيد في نفي اله سواء تعالى
اذ لم يحكم بثبوته (وللاجماع عليه)
اى على انه من النفي اثبات وبالعكس
قلنا في الجواب عن الاول افادة كلمة
التوحيد الاثبات بعد النفي (بالعرف
الشري) لا الوضع اللغوي الذي كلامنا
فيه وبه يندفع ما يقال ان المقدر فيها
ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان اله
غيره وان كان الممكن لم يلزم منه
وجود ذات الله تعالى بل امكانه اذ يلزم
عرفا وان لم يلزم لغة

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

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

في قولهم من الاثبات نفي عدم الاثبات الذي في الصدر بالطريقين المذكورين
 ولو سلم ان المراد بالاثبات والنفي حقيقة في الموضوعين لكن اجماعهم هذا معارض
 باجماع آخر مثله وهو اجماعهم على انه تكلم بالباقي بعد الثبنا فاحتمل الى
 التوفيق بينهما فحملوا هذا الاجماع على انه تكلم بالباقي بعد الثبنا بحسب
 وضعه اللغوي والاجماع الاول على انه اثبات ونفي بحسب اشارته على ما ذهب
 اليه فخر الاسلام حيث قال فجعل الاستثناء تكلما بالباقي بحقيقته وصيغته
 وجعل للايجاب والنفي باشارته وبيان اشارته ان الاستثناء بمنزلة الغاية
 للمستثنى منه الا يرى ان المستثنى منه ينتهي بالمستثنى لان الاستثناء اما ان يدخل
 على نفي او اثبات والاثبات ينتهي بالعدم والعدم ينتهي بالوجود لان كل واحد
 منهما منافي للآخر واذا كان الوجود غاية للكلام الاول المتني والعدم غاية
 للكلام الاول المثبت لم يكن بد من اثبات الغاية البتة لتناهي الاول فكان
 الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس ولكن هذا اى كونه للاثبات والنفي باشارته
 وانما هو بحسب المقام لا مطلقا كما قالوا في كلمة التوحيد فان مقام التوحيد مشير
 الى الاثبات بعد النفي هذا اقول هذا لا يصلح توفيقا بين الاجماعين لان الاجماع
 على انه اثبات بعد النفي مطرد في جميع الصور عندهم على ما هو محل النزاع وثبوته
 بطريق الاشارة في بعض المقام لا يثبت الاطراد فكيف يصلح مجمل هذا الاجماع
 على ان كونه بطريق الاشارة ممنوع بل دلالاته على الاثبات بعد النفي وبالعكس
 بطريق المنطوق على ما صرح به في التوضيح وقد ذكرناه ايضا وقوله وبه
 اى يكون الاشارة في بعض المقام لا مطلقا وقوله فكيف يصح انكار المفهوم
 ثم الاعتراف بالاشارة يعنى انه لما كان تكلما بالباقي بعد الثبنا لم ينكر المفهوم
 اى مفهوم الخلاق لان المستثنى على هذا القول مسكوت عنه فلا يصح بعده
 القول بالاشارة لان القول بها يستلزم القول بالمفهوم وقد انكره قبلها ووجه
 الاندفاع ظاهر والجواب عن الثالث ان القول بان الاستثناء يعمل بطريق
 المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مجازا مما لا يصح في بعض الصور
 وهو ما اذا كان المستثنى منه اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله لا يستعمل في غيره
 ولو مجازا ولو سلم فالاصل عدم المجازا ما يمكن وقد امكن عدم المصير اليه ههنا
 واعلم انه قد عرفت ان في الاستثناء ثلاثة مذاهب وان كونه تكلما بالباقي بعد
 الثبنا يستقيم على المذهب الثاني والثالث وان كونه عاملا بطريق المعارضة
 يستقيم على المذهب الاول والمصنف رحمه الله تعالى ذكره ولا كونه تكلما

(وشرطه) اي الاستثناء (ان يكون)
 الاستثناء (مما اوجه الصيغة قصدا)
 لا مما يثبت ضمنا لانه تصرف لفظي
 فيجب ان يكون من مدلوله القصدى
 (ولذا) اى لاشتراط كونه مما اوجه
 الصيغة قصدا (لم يجوز ابو يوسف
 رحمه الله استثناء الاقرار فى الوكيل
 بالخصومة) بان يوكل بالخصومة غير
 جائز الاقرار او على ان لا يقر عليه وذلك
 لان اقتداره على الاقرار انما هو لقيامه
 بمقام الموكل لانه من الخصومة
 ولذا لا يختص بمجلسها فيثبت بالوكالة
 ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناءه بخوزه
 محمد رحمه الله اما لتناولها اياه بعموم
 المجاز وهو الجواب مطلقا اذا المهجور
 شرعا كالمهجور عادة لكن لما كان
 الاستثناء تغيير اصح موصولا لامفصولا

بالباقى بعد التناووسكت عليه ولم يصرح بانطباقه على المذهبين اشارة الى انه
 ينطبق عليهما ثم ذكر المذهب الاول واجاب عنه ولم يتعرض الى ترجيح واحد من
 المذهب الثانى والثالث المنطبق عليهما كونه تكلما بالباقى بعد التناووسكت
 الحاجب المذهب الثالث بوجوه الاول انا فاطعون بان المراد من كل من المستثنى
 والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الافرادى والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة
 على جزء معناه الثانى انه خارج عن قانون اللغة اذ لم يعهد مركب من ثلاثة الفاظ
 ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء
 الاسم فى مثل اشترت الجارية الانصفها الرابع ان اهل اللغة اجعوا على ان
 الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الاثلاثة اسما للبيعة
 لا يتحقق هذا المعنى ولما كان كل من هذه الوجوه الاربعه مدفوعا بما فى التوضيح
 والتلويح لم يتعرض المصنف رحمه الله (قوله وشرطه آه) وانما اشترط هذا الشرط
 لانه لما كان بيان تغيير لابدان يكون المستثنى دخلا فى المستثنى منه قصدا
 وبالذات حتى يكون الاستثناء مغير له لان ما ثبت تبعا لا يعتبر فلا يكون استثناءه
 تغييرا ولانه تصرف لفظى فيجب ان يكون من مدلوله القصدى (قوله لم يجوز
 ابو يوسف استثناء الاقرار آه) واعلم ان هذه المسئلة على خمسة وجوه الاول انه
 اذا واكل رجلا بالخصومة غير جائز الاقرار او على ان لا يقر عليه بطل هذا الاستثناء
 والشرط عند ابى يوسف لان اقتدار الوكيل على الاقرار وتملكه له انما هو
 لقيامه مقام الموكل لانه من الخصومة قصدا حتى لا يختص الاقرار بمجلس
 الخصومة بل يملكه فيه وفى غيره كالموكل ولو كان من الخصومة لا يختص بمجلس
 الخصومة فصارت ثابتا بسبب الوكالة ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناءه بقوله غير
 جائز الاقرار ولا بطله بالمعارضة بقوله على ان لا يقر على لانتفاء شرط
 الاستثناء وهو ان يكون المستثنى مقصودا بصدر الكلام ليكن جعله
 تكلما بالباقى ومغيره وجوزه محمد وقال استثناءه جائز لكن للخصم ان لا يقبل
 هذا الوكيل اما انه جائز فلا مرين احدهما ان الخصومة تناولت الاقرار عملا
 بمجازها وهو مطلوب الجواب لان حقيقتها مهجورة شرعا والمهجور شرعا
 كالمهجور عادة فصارت التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب مطلقا بمجازها وهذا
 المجاز انقلب حقيقة شرعية بدلالة الديانة فان الديانة تحمله على الجواب
 وتمنعه عن حقيقته اللغوية وهى الانكار حتى صارت هذه الحقيقة بمنزلة المجاز
 ثم هذا الجواب لما كان اعم من الاقرار والانكار صار استثناء الاقرار منه صرفا

للكلام عن حقيقته الشرعية الى المجاز وهو الانكار والخصومة المحضة فصار
 مفسرا للكلام عن حقيقته الى مجازه فصح موصولا لمقصودا واما جواز
 ان لا يقبل الخصم هذا الوكيل فلانه للمجاز استثناء الاقرار لا يمكنه الوصول الى
 حقه الاباقامة البينة فقط وربما يمكن ذلك له فكان له ان لا يقبل والثاني انه
 بيان تقرير لانه اراد بالخصومة معناها اللغوية وهو الانكار لامعناها الشرعية
 وهو مطلق الجواب وباستثناء الاقرار معناها اللغوية فصح موصولا ومفصولا
 وحينئذ يكون الاستثناء منقطعاً لا متصلاً لان الاقرار ليس من جنس
 معناها اللغوية وهو الانكار الثاني انه وكلمه غير جائز الانكار عليه وهو على
 الخلاف المذكور ايضا على الاصح فقال محمد انه يجوز لكنه على الطريق الاول له
 لان مجازها وهو مطلق الجواب لما كان شاملا لهما صح استثناء كل منهما نعم
 لو كان مجازها عين الانكار لا يصح استثناء منها لكنه ليس كذلك لاعلى الطريق
 الثاني له والا لزم بطلان الحقيقة لانه استثناء الكل من الكل ولا يصح عند
 ابي يوسف لكنه للدليل الاقرار المذكور آتفا بل لان الانكار عين الخصومة
 فيكون استثناء الكل من الكل وقيل ان هذا لا يجوز اتفاقالا انه يؤدي الى تعطيل
 اللفظ بالكلية فان فيه ابطال حقيقته ومجازه اما حقيقته فظاهر لانه استثناء
 الكل من الكل واما مجازه وهو مطلق الجواب فلانه يشمل الاقرار والانكار
 فباستثناء الانكار بطل العمل بهما اما الانكار فلانه استثناء الكل بالكل واما
 الاقرار فلانه تبع للانكار فلا يبقى مع عدم الانكار الثالث انه وكلمه بها من غير
 تعرض لشي من الاقرار والانكار فانه يصير وكلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار
 في مجلس الحكم عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف في غير مجلس الحكم ايضا
 الرابع انه وكلمه بها غير جائز الانكار والاقرار قالوا انه لا يصح اصلا وعن القاضي
 النيسابوري انه يصح ويصير وكلا بالسكوت في مجلس الحكم حتى تسمع عليه
 البينة الخامس انه وكلمه بها جائز الاقرار عليه فيصير وكلا بالخصومة والاقرار
 جميعا خلافا للشافعي (قوله فان الاقرار مسالمة لا تنافي لهما بالخصومة) اي
 لا تنافي لهما باعتبار حقيقتها اللغوية (قوله ويستثنى الاكثر من الباقي آه)
 الجار متعلق بالاكتر وصلة الاستثناء محذوف اي يجوز استثناء الاكثر من الباقي
 من المجموع المتناول للاكثر والباقي نحو انت طالق ثلاثا الاثنتين ونحوه على
 عشرة الاثنية واحترزه عن استثناء الاكثر من المستثنى منه هذا شروع
 في بيان الاستثناء المستغرق واعلم انهم اتفقوا على بطلان استثناء الكل من الكل

واما العمل بحقيقة الخصومة لغة فان
 الاقرار مسالمة لا تنافي لهما بالخصومة
 فصح بيان تقرير وصلا وفصلا
 وعلى هذا الطريق لا يكون الاستثناء
 على حقيقته (وكذا الانكار) يعني انه
 على الخلاف ايضا لكن على الطريق
 الاول لمحمد رحمه الله لان مجازها شامل
 لهما لا عين شي منها فصح استثناء
 احدهما لاعلى الثاني اذ ليس عملا
 بالحقيقة بوجه ولا يصح عند ابي يوسف
 رحمه الله للدليل الاقرار بل لان الانكار
 عين الخصومة فيكون استثناء الكل
 من الكل وهو باطل كما سيأتي
 (في الاصح) احتراز عما قيل لا يصح
 اتفاقا اذ حقيقتها عينه ومجازها
 اما عينه او مجاز تبعه ولا تبع مع عدم
 المتبوع (ويستثنى الاكثر) من الباقي
 نحو انت طالق ثلاثا الاثنتين (خلافا
 لابي يوسف رحمه الله) وهو يقول ان
 الاستثناء بيان فان من قال جاءني
 القوم الافلانا كان بيانا للجائز بطريق
 الاختصار وهذا انما يتحقق في استثناء
 القليل لا الكثير وفي ظاهر الرواية
 لا فرق لان الاستثناء كما عرفت تكلم
 بالحاصل بعد التثنية

بلفظه نحو عيدي احرار الاعيدي ونحوه على عشرة الا عشرة وعلى بطلان
 استثناء المساوي من المساوي مفهومنا نحو امانى احرار الاملو كاتي فيكون الكل
 حرا الا اذا عقب الكل المستثنى بما يخرج عن المساواة نحو قوله على ثلاثة الاثلاثة
 الا اثنين فانه يجوز على ما بينه الشارح بخلاف المساوي وجودا نحو عيدي
 احرار الا فلانا وفلانا وفلانا ولا يعيدله سواهم فانهم جوزوه مطلقا لاحتمال
 الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد فلا يكون عيده حرا وكذا اتفقوا على بطلان
 استثناء الاكثر من المستثنى منه نحو قوله على تسعة الا عشرة واختلفوا في استثناء
 الاكثر من الباقي وهي مسألة الكتاب وكذا في استثناء المساوي للباقي بعد الثبوت
 نحو قوله على عشرة الا خمسة فذهب الاكثر الى جوازهما وذهب ابو يوسف
 والحنابلة والقاضي الى منعهما مطلقا وقالوا يجب ان يبقى اكثر من النصف
 وذهب البعض الى منعهما اذا كان العدد صريحا والى جوازهما اذا لم يكن
 صريحا فلا يجوز نحو قوله على عشرة الا خمسة او السته ويجوز نحو اكرم بن تميم
 الالجهال وهم الف والعالم فيهم واحد واستدل الاكثر بوجوه الاول قوله
 تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فانهم قالوا ان
 من في من الغاوين بيانية فاستثنى الغاوين وهم اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى
 وما اكثر الناس لو حرصت بمؤمنين فانه دل ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس
 بمؤمن فهو غاو فنتج الاكثر غاو واذا ثبت جواز استثناء الاكثر من الباقي
 ثبت جواز استثناء المساوي للباقي بالطريق الاول لانه اقرب الثاني انه لو قال
 كلكم جائع الا من اطعمته واطعم الاكثر صح قطع الثالث ان فقهاء الامصار
 اتفقوا على انه لو قال على عشرة الا تسعة لم يلزم الا واحد ولو ان استثناء الاكثر
 ظاهر في وضع اللغة في بقاء الاقل لا تمتع الاتفاق عليه عادة الرابع ان الاستثناء
 نكلم بالباقي بعد الثبوت على ما تقدم فشرطه ان يبقى بعد الثبوت شيء يصير متكلما به
 من غير اشتراط القلة والكثرة واستدل المانعون وهم ابو يوسف ومن تبعه بوجوه
 الاول ان الدليل منع الاستثناء لكونه انكارا بعد الاقرار لكن خالفنا ذلك
 الدليل في الاقل لانه قد ينسب عادة فبقي الدليل معمولا به في غير الاقل واجيب
 عنه باننا لانسلم ان الدليل منعه وانه انكار بعد اقرار لانه تجملة واحدة لما تقدم
 انه اسناد الحكم بعد اخراج المستثنى فليس فيه حكمان مختلفان الثاني انه لو قال
 له على عشرة الا تسعة دراهم ونصف وثلث درهم بعد مستبحار كيكما وما هو
 الا لانه استثناء فدل على عدم جوازه واجيب عنه بان استباحه لا يستلزم

عدم صحته لان الشيء قد يستقبح لامر يقضيه مع صحته في نفسه الثالث انه بيان بطريق الاختصار ولا يتحقق ذلك الا في استثناء القليل لا الكثير لان العادة ذكر القليل باسمه فالمستثنى اذا كان قليلا يدكر باسمه واحدا او اكثر الى ما ينتهي الى قبيل النصف ويبقى المستثنى منه الكثير مختصرا مبنيا واما اذا كان المستثنى منه اقل من المستثنى يلزم ان يذكره مفصلا فلم يبين بطريق الاختصار والجواب لان سلم ان العادة ذلك بل العادة في باب الاستثناء ان يذكر المستثنى باسمه قليلا او كثيرا فاذا ذكر المستثنى الكثير بالاسم يبقى المستثنى منه القليل ميبنا بطريق الاختصار مثلا لو قال جاني بنو اعمى الافلانا و فلانا و فلانا الى اكثر من نصف المستثنى منه يبقى المستثنى منه ميبنا بطريق الاختصار والتطويل في طرف المستثنى غير معتبر وانما الاعتبار الى بيان المستثنى منه ثم الوجه الثالث لا يتم في استثناء المساوي للباقي والجملة ههنا ان الكثرة والقلة والمساوية اما بالنسبة الى الباقي او بالنسبة الى المستثنى منه فعلى الاول اما ان يستثنى الاكثر من الباقي او المساوي له او الاقل منه والاول والثاني خلا في جوزه الاكثر منه اذ يوسع والثالث جائز بالاتفاق وعلى الثاني اما ان يستثنى عين المستثنى منه بلفظه او بمساويه مفهومها او بمساويه وجودا او اكثر منه او اقل منه والاول والثاني والرابع باطل بالاتفاق والثالث جائز والخامس لا يخلو اما ان يكون الاقل منه اقل من الباقي ايضا فهو جائز بالاتفاق او يكون مساويا للباقي او اكثر منه وهو الخلافية المذكورة آنفا (قوله الا اذا عقب) على صيغة المجهول والكل المستثنى قائم مقام فاعله (قوله واذا تعقب الاستثناء الجملة المتعاطفة) يعني اذاورد الاستثناء عقب جمل معطوف بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في جواز رجوعه الى الجميع والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند عدم القرينة المعينة فقالت الحنفية انه ظاهر في الرجوع الى الجملة الاخيرة فقط وقال الشافعي ظاهر في الرجوع الى الجميع اى كل واحد منها وذهب بعضهم منهم القاضي ابو بكر والغزالي الى التوقف بمعنى لا تدري انه حقيقة في ايها من الرجوعين وقال المرتضى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وقالوا كل من هذين المذهبين موافق لمذهب الحنفية في الحكم اى في افادة الاخراج من مضمون الجملة الاخيرة دون غيرها وانما الاختلاف بينهما وبين مذهب الحنفية في المأخذ فان الحنفية قالوا انه يرجع الى الجملة الاخيرة ويفيد الاخراج عنها دون غيرها للدليل بعدم غيرها وهو ظهور عدم تناوله لغير الاخيرة وقال اصحاب هذين المذهبين يفيد الاخراج

فشرطه ان يبقى وراء المستثنى شيء بصير متكلمها به (لا لالكل) عطف على الاكثر (بلفظه) نحو عبيدى كذا الاعبيدى (او بالمساوي مفهومها) نحو امانى كذا الاملو كاتى فان كلامهما باطل لاقتضاه مغايرة الشيء لنفسه ولانه لما لم يبق شيء بعد الاستثناء لم يجعل متكلمها بما بقى في الكلام الاول كما كان واما اذا ساواه وجود اجاز الاستثناء نحو عبيدى كذا الافلانا و فلانا و فلانا ولا يعيدله سواهم جاز لاحتمال الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد (الا اذا عقب الكل المستثنى بما يخرج عن المساوية نحو له على ثلاثة الا ثلاثة لا اثنين حيث يلزم اربعة) لوقوع الاثنين في درجة الاثبات لكونهما مستثنيين من ثلاثة وهى في درجة النفي لكونها في محل الاستثناء من ثلاثة مثبتة والواحد الحاصل من ثلاثة الاثنين اذا استثنى من ثلاثة هى في درجة الاثبات يبقى اثبات فجمعهما مع الاثنين الاخيرين فيحصل اربعة (واذا تعقب) الاستثناء الجملة (المتعاطفة بنصرف) الاستثناء (الى) الجملة (الاخيرة) لان الرجوع اليها يتحقق على التقديرين والى غيرها محتمل مع ان حكم الاولى بكاملها متيقن وارتفاع بعضه بالاستثناء مشكوك لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط

من الاخيرة دون غيرها لعدم الدليل وهو عدم ظهور تناوله لغير الاخيرة وقال
ابوالحسين البصرى ان تبيين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى
فلاخيرة والا فلجميع لعدم ظهور الاضراب عن الاولى وقد يكون بان يختلفا
نوعا بالخبرية والانشائية نحو جاء في القوم واكرم بنى تميم الاطوال وقد يكون
باختلافهما اسماء بان يكون الاسم الذى يصلح مستثنى منه في احدهما غير الذى
في الاخرى نحو اكرم بنى تميم وبنى كلاب الاطوال وقد يكون باختلافهما حكما
بان يكون مضمون احدهما حكما مخالفا لمضمون الاخرى نحو اكرم بنى تميم
واستأجر بنى تميم الاطوال وقد يكون باختلافهما اسماء وحكما معا نحو اكرم بنى
تميم واستأجر بنى كلاب الاطوال وعدم ظهور الاضراب عن الاولى بوجهين
احدهما بان يكون الاسم الثانى ضميرا لاول واحد نوعا وحكما معا او اختلافا نوعا
وحكما معا او اتحادا نوعا فقط او حكما فقط مثال الاول نحو اكرم بنى تميم واكرمهم
الازيد او مثال الثانى نحو اكرم بنى تميم وهم طوال الازيد او مثال الثالث نحو
اكرم بنى تميم واستأجرهم الازيد فان الحكم فى الاولى هو الاكرام وفى الثانية هو
الاستيجار مع اتحادهما فى الانشائية ومثال الرابع نحو اكرم بنى تميم وهم
مكرمون الازيد فان الحكم فىهما هو الاكرام وهما مختلفان بالخبرية والانشائية
والثانى بان يشتركا فى غرض كفى نحو اكرم بنى تميم واخلع عليهم الازيد او هما متحدان
نوعا مختلفان حكما ونحو اكرم بنى تميم وهم مكرمون مختلفان نوعا وحكما والغرض
فيهما هو التعظيم هذا تفصيل مذهب ابى الحسين واخبار ابن الحاجب انه
ان ظهر انقطاع الاخيرة عن الجملة الاولى بامارة فلاستثناء للاخيرة وان ظهر
الاتصال بالاولى فلجميع وان لم يظهر شئ من الانقطاع والاتصال وجب
التوقف ولا يخفى عليك ان مرجع هذا الى التوقف لان القائل بالتوقف انما
يقول به عند عدم القرينة ووجه ما اختاره ابن الحاجب ان الاتصال يجعلها
كالجملة الواحدة والانقطاع يجعلها كالاغائب والاشكال بينهما يوجب الشك
والشك التوقف هذا تحرير المذاهب احتجت الحنفية بوجوده الاول ما ذكره
الشارح رحمه الله بقوله ان الرجوع اليها متحقق على التقديرين والى غيرها محتمل
توضيحه ان الاستثناء لكونه غير مستقل يقتضى مرجعا بالضرورة وما وجب
ضرورة بقدر بقدرها ويكفى فيها الرجوع الى جملة واحدة من الجميع ثم الجملة
الاخيرة منه هى المتحققة لكونها مرجعا على التقديرين اى سواء رجع اليها فقط
او الى الجميع فيحمل عليها لتيقنها واما الرجوع الى غير الجملة الاخيرة من الجميع

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

الاتفاق على عدم سقوط الجلد على عدم سقوط عدم قبول شهادتهم لان شهادتهم مقبولة بعد التوبة عند الخصم فيجوز ان يرجع الى مجموع الجملتين معا على ما هو كذلك عند الخصم لالي الثلاث فلا يصلح استدلالا للخفية بل يصلح للخصم حتى استدبل بعض اصحاب الشافعي بهذه الآية على مذهب بان قال ان الاستثناء راجع الى مجموع الجملتين اعني ولا تقبلوا لهم شهادة ابدًا واولئك هم الفاسقون حتى قبلت شهادتهم ورفع فسقهم بعد التوبة وانما لم يرجع الى الثلاث لما منع من رجوعه الى الاولى وهو ان الجلد حق الا دمي فلا يسقط بالتوبة وانما يسقط باسقاط المستحق من الادمي ولهذا اورد الشارح رحمه الله هذه الآية في صورة المثال وقال مثاله ولم يورد في صورة الاستدلال ثم في كون هذه الآية مثالا لما نحن فيه بحث لانه مبني على كون واولئك هم الفاسقون عطفًا على الامر او انتهى قبله وقد ذكر في محله ان عطف الجملة الاسمية الخبرية على القلبية الانشائية لا يجوز لكمال الانقطاع بينهما واعلم ان الظاهر من كلام المصنف ان هذا الخلاف مختص بالاستثناء المتصل حيث اوردته في آخر بحث المتصل قبل الشروع الى المنقطع لكن الظاهر من كلامهم انه ليس بمختص بالمتصل بل يجري في المنقطع ايضا فانهم اختلفوا في الاستثناء في آية القذف انه متصل او منقطع مع اختلا فهم فيه انه راجع الى الجميع او الى الاخيرة فقال فخر الاسلام ومن تبعه انه منقطع واختلفوا في وجهه قبل ان المستثنى وان دخل في الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان النائب لا يبقى فاسقا وقيل ان المستثنى غير داخل في الصدر لان النائب ليس بفاسق لزوال فسقه بالتوبة وقال بعض المحققين انه متصل والمستثنى منه ليس الفاسقون بل واولئك او الضمير في الفاسقون وعلى التقديرين ان التائبين داخل في المستثنى مخرج عن الحكم بالفسق كما في قولهم القوم منطلقون الا زيد فانه متصل لدخوله في القوم خارج عن الحكم بالانطلاق (قوله والشافعي صرفه الى الكل) واحتجوا بوجوه الاول ما ذكره الشارح وجوابه جوابه الثاني ان العطف بصير المتعددة كالمفرد فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا وسروا ووزنوا الا من تاب وبين قولنا اضرب الذين هم قتلوا وسراق وزناة الا من تاب ولا شك انه لا يعود في المفرد الى الاخير فكذلك في الجمل قلنا قياس الجمل على المفرد قياس مع الفارق الثالث انه لو قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله تعالى عاد الى الجميع اتفقا فكذا فيما نحن فيه قلنا انه شرط

والمحقق المتيقن اولى بالاعتبار والشافعي رحمه الله صرفه الى الكل لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ما قبله جمعا بالصيغة ينصرف اليه بالاتفاق فكذا هذا قلنا لان سلم المساواة مطلقا لجواز ان يكون الاستقلال دخل في منع الصرف مثاله آية القذف فان قوله تعالى الا الذين تابوا منصرف عندنا الى قوله واولئك هم الفاسقون حتى ان فسقهم يرتفع بالتوبة ولا تفيد التوبة قبول شهادتهم بل ردها من تمام الحد وعنده منصرف الى قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدًا حتى ان النائب تقبل شهادته عنده (و) الاستثناء (منقطع) ان لم يكن كذلك) اي ان لم يمنع بعض ما يتناوله الصدر عن دخوله في حكمه

لا استثناء وهو غير محل النزاع فان قيل الاستثناء كالشرط في كونه مخصوصا متصلا وبيان تغيير قلنا انه قياس في اللغة مع الفرق بينهما ولو سلم لكن الشرط وان تأخر لفظا فهو مقدم تقديرا والاستثناء ليس كذلك ولو سلم فهذا راجع الى الكمال لوجود القرينة الدالة على اتصال الجمل وهو اليمين عليها والكلام فيما لا قرينة فيها الرابع هو صالح للجميع فالقول بالعود الى بعض تحكيم فيعود الى الكمال قلنا ان صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فانه صالح للجميع وليس بظاهر فيه (قوله ولا بد فيه) اي في المنقطع انما اشترط فيه التعلق بالصدر لئلا يكون اجنبيا منه وانما اشترط المخالفة باحد الوجهين ليصح كونه استثناء ولا منع من الجمع بين الوجهين (قوله بخلاف نحو ما جاء في زيدا) فان الاستثناء فيه بما لا تعلق له بالصدر (قوله واما التعلق آه) لما ذكر ان مفهوم التعلق اي الشرط غير معتبر عندنا ومعتبر عند الشافعية ثم ذكر انه بيان تغيير بالاتفاق اراد ان يذكر كيفية تغييره فقال اصحابنا انه مغير للعلة عن عليتها وقال الشافعي انه مغير عن حكمها بناء على ان تأثير التعلق في منع العلة عندنا لا في حكمها والحكم انما يمنع لعدم علمه بناء على العدم الاصلى لا لمنع التعلق اياه قصدا وفي منع الحكم عند الشافعي فيمنع الحكم عنده لمنع التعلق اياه على ما سيصرح به توضيحه ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق بدون التعلق بالشرط واذ اريد بالشرط اللغوي مثل ان دخلت الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا لكنهم اختلفوا في طريق عدم الوقوع فقال اصحابنا الخفية انه لا يقع بناء على العدم الاصلى لعدم العلة لان التعلق يمنع العلة عن العلية فلم يتبق علة وانما منع العلة لانه داخل عليها قصدا فيمنعها لا على حكمها حتى يمنع قصدا وانما دخل على العلة لا على الحكم لان المذكور هي العلة لا الحكم ويكون المذكور قبل الشرط هو العلة من الحكم قالوا المعبر من الحكم ما هو بين الشرط والجزء لافي الجزاء بمعنى ان الشرط والجزء جزاء الجملة الشرطية والحكم اي النسبة التامة لا تصالية بينهما لافي الجزاء ولو كان المذكور قبل الشرط هو الحكم لما كان كذلك بل يكون الحكم في الجزاء وحده وانما قالوا ان الحكم في الشرطية بين الشرط والجزء لان مضمون الشرطية ايقاع الحكم الاتصالي على تقدير وجود الشرط لا مطلقا فلا يكون الحكم الا بين الشرط والجزء لافي الجزاء فقط واذ كان داخلها قصدا منعها من اتصالها بمحلها واذ امتنعها من اتصالها بمحلها لم ينعقد علة واذ لم ينعقد علة اتنى الحكم لعدم علمه بناء

ولا بد فيه بعض التعلق بالصدر من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين ليكون الا فيه بمعنى لكن اما بالنفي والاثبات نحو ما جاء في القوم الاحرار او الازيدا اذ لم يكن منهم واما بعدم الاجتماع نحو ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر بخلاف نحو ما جاء في زيد الا ان الجوهر الفرد موجود (واما التعلق فيمنع العلية) ويلزمه منع الحكم ضرورة اعلم ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق واذ اريد بالشرط مثل ان دخلت الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا فعندنا منع العلية لانه داخل عليها لا على حكمها قصدا لانها هي المذكورة دونه حتى ان المعبر من الحكم ما هو بين الشرط والجزء لا الجزاء وحده فان مضمون الشرطية ايقاع الحكم على تقدير الشرط لا مطلقا واذ كان داخلها على العلة يمنعها من اتصالها بمحلها وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد علة فان تأثير التصرف الشرعي بثلاثة امور الاهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل ثم كان بانعدام الاهلية والمحلية لا ينعقد علة كالبيع من المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام الاتصال بالمحل فان قيل لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلنا لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعلق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كسطر البيع

على عدم الاصلى لالتأثير التعليق في اعدامه فقولہ رحمہ اللہ واذا كان آہ احدی
مقدمتی الدلیل علی منع العلة وفيه اشارة الى دفع ما يتوهم ان قوله انت طالق
قد صار موجودا فلا وجه لجمعه معدوما بالتعليق فينبغي ان يجعل التعليق مانعا
لحكمه كما قاله الحصم ووجه الدفع ان لا يجعل قوله انت طالق معدوما ولكن نجعله
متموما بالتعليق عن وصوله الى المحل وبعدم الوصول الى المحل لم ينقد علة لان
العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا تصير علة بعدم الاهلية
والمحلية كالبيع من الجنون والصبي فانه لا ينقد علة لعدم الاهلية وكبيع الحر
والخمر ونحوهما فانه لا ينقد علة ايضا لعدم المحلية فكذلك لا ينقد انت طالق
علة في قوله انت طالق ان دخلت الدار لعدم اتصاله بمحله بسبب التعليق كذا
قالوا وفيه بحث وهو ان المانع في بيع الجنون والصبي وفي بيع الحر والخمر يمنع
انقضاء العلة حتى لا وجود للعلة اصلا كما نقتطع الوتر حيث يمنع اصل الرمي بعد
القصد اليه واما التعليق فيما نحن فيه فاما يمنع تمام العلة لان انقضاءها كاصابة السهم
بعد الرمي حائطا او فرسا فرده عن سنه ولم يصل الى المحل فان قيل للما يتصل
بالمحل كان ينبغي ان يلغو اصلا كما اذا قال لاجنبية انت طالق فانه لغو لا يفيد
اصلا قلنا لما كان مانحا فيه مرجو الاصول الى المحل بوجود الشرط
وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا وعلة كشرط البيع
فان له عرضية ان يصير سببا بوجود الشرط الآخر في المجلس حتى لو علقه بشرط
لا يرجي وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى
ومثل انت طالق ان كان الله يعذب المشركين فانه لغو حتى لا تطلق امره
اصلا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المراد بالمشركين هو الجميع لان
اللام فيه للاستغراق اذ لا عهد ولا جنس وهو ظاهر ولا نعلم تعذبه تعالى جميع
المشركين لان من المشركين من لا يعذب بسبب حسن الخاتمة وهذا تحقيق ما قاله
فاضحان في باب التعليق في هذه المسئلة لان من المشركين من لا يعذب (قوله
فرمان وجود العلة هو زمان وجود الشرط) فاذا وجد الشرط وجد العلة
بتمامها لان ارتفاع المانع جزء من العلة التامة عندنا فاذا وجد الشرط وجد
ارتفاع المانع وهو التعليق بالشرط فتم العلة وهذا سر ما قالوا ان المعلق بالشرط
كالنجز عند وجود الشرط فان قيل ان الجنون اذا قال لامرته انت طالق ان
دخلت الدار فدخلت الدار لا تطلق ولو كان المعلق بالشرط منجزا عند وجود
الشرط لطلقت بالدخول قلنا انما يكون منجزا عند وجود الشرط ان لو كان

حتى لو علق بشرط لا يرجي الوقوف
على وجوده لغا مثل انت طالق
ان شاء الله تعالى واذا كان التعليق
مانعا للعلة (فرمان) وجود (العلة)
هو (زمان) وجود (الشرط) لان
المانع حينئذ ينبغي (بخاز) اي اذا كان
زمان العلة هو زمان الشرط جاز
(التعليق) اي تعليق ما يصح تعليقه
من التصرفات كالاطلاق والعناق
ونحو ذلك (بالمالك) بان قال لاجنبية
ان تروجتك فانت طالق او كما تزوجت
امرأة فكذا او بان قال لعبد الغيران
اشترتک فانت حرا قال ان اشتريت
عبد ا فكذا لان وجود الملك انما
يشترط لصحة هذه التصرفات عند
وجود العلة لا مطلقا فحين وجد الملك
وهو الشرط وجد العلة بزوال
مانعها وقال (الشافعي) رحمه الله
التعليق يمنع (الحكم) بمعنى انه لولا
التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال اذ لا
يؤثر التعليق في قوله انت طالق بمنعه
عن الوجود

اصل العلة منعقد الكتفها لم تم بالتعليق وكلام المجنون لم ينعقد في الاصل بل هو لغو (قوله اي اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز) تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات الشرعية كالنكاح والطلاق والعتاق والخلع والرهن ونحوها بالملك عندنا ولم يجز تعجيل النذر المعلق بان قال الله على ان تصدق بعشرة دراهم ان فعلت كذا فتصدق بها عن النذر قبل الشرط لم يجز عندنا ولا تعجيل كفارة اليمين بالمال قبل الحنث بان اعتق قبل الحنث رقبة او اطعم او كسا عشرة مساكين خلافا للشافعي في الفصول الثلاثة وقال اصحابنا ان تعليق ما يصح تعليقه بالشرط لا يصح الا في الملك او مضافا الى الملك اما الاول فكقوله لمنكوحته انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلاق عند وجود الشرط بالاتفاق لان الملك لما كان قائما عند التعليق كان الظاهر بقاءه الى وقت الشرط استصحابا وهو وقت تمام العلة عندنا فيقع الطلاق بالضرورة واما الثاني ففيه خلاف الشافعي ومالك فقال اصحابنا يجوز اضافته اي تعليقه الى الملك او ما يفضى الى الملك خصوصا وعموما على ما اشار اليه رحمه الله في تمثله وقال الشافعي لا يجوز لاختصاصه ولا عموما وقال مالك لا يجوز عموما نحو كل امرأة تزوجها طالق لا يجوز وان خصص ببلد او قبيلة بان قال كل امرأة من مصر او من بني تميم او كل بكر او ثيب تزوجها طالق جاز لان في التعميم سد باب النكاح على نفسه فلا يجوز قلنا لانسلم انه سد باب النكاح عليه لان كلمة كل تقتضي التعميم لا التكرار فيمكنه ان يتزوجها بعد ما وقع الطلاق عليها واما الثاني والثالث فلان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب عندنا انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر وعند الحنث في اليمين فلا يجوز التعجيل قبله وقال الشافعي ان قوله لله على ان تصدق بعشرة سبب تام لا يجاب العشرة في الحال الا ان الشرط آخر وجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادى قبله كان الاداء واقعا بعد انعقاد السبب فيجوز وكذا اليمين نفسه سبب للكفارة ولهذا تضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فاذا ادى قبله كان الاداء بعد انعقاد السبب فيجوز والجواب ان السبب في النذر ليس هو النذر وحده بل مجموع النذر والشرط وفي اليمين هو الحنث واليمين شرط وذلك لوجهين احدهما ان اليمين انعقدت للبر ووضع الافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدمه الثاني ان السبب يجب تفرقه عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة

وانما يؤثر في حكمة بمنعة عن الثبوت فظهر ان اثر التعليق في منع الحكم لا العلية بمنزلة شرط الخيار في البيع والاضافة الى الزمان فانه اذا قال انت طالق غدا ينعقد السبب ويتراخي الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في منع ثقله الذي هو سبب السقوط بل في حكمه وهو السقوط قلنا اللفظ انما يكون علة باعتبار مدلوله الذي هو النسبة التامة قدمه التعليق فلا تتصور عليته بمجرد وجوده اللفظي واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثبات فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه يؤدي الى القمار فكان القياس ان لا يجوز البيع معه كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه نظر المن لاخبره له فكان ثابتا بالضرورة فيقدر بقدرها وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم فقط اذ لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما واما الطلاق والعتاق ونحوهما فتحتمل التعليق بالشرط لانها من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع منه فيدخل عليه واما الاضافة الى الزمان فانها ثبوت الحكم بالايجاب في وقته لانع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واذا

لم يكن مانعا للعلية (فزمانها) اى العلية
 (زمان التعليق فلم يجز) اى اذا كان
 زمانها زمان التعليق لم يجز (التعليق
 الملك) لان وجود الملك عند وجود العلة
 شرط لصحة التصرف فلما وجد العلة
 ولم يوجد الملك لم يصح التصرف (ومبناه)
 اى مبنى النزاع بيننا وبين الشافعية
 (ان المعلق) بالشرط (عندنا) هو
 (الايقاع) اى ايقاع الطلاق والعاق
 ونحوهما واذا كان المعلق هو الايقاع
 فلا يتصور قبل وجود الشرط المعلق به
 فلا ينعقد اللفظ علة (و) المعلق (عنده
 الوقوع) اى وقوع الطلاق والعاق
 ونحوهما واذا كان المعلق هو الوقوع
 فلما منع من انعقاد اللفظ علة والحق لنا
 اما اول فلان من حلف لا يعتق لا يحنث
 بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو
 انعقد علة لوجب ان يحنث واما ثانيا
 فلا جاع اهل العربية وغيرهم ان الجزاء
 وحده لا يفيد الحكم وانما الحكم بين مجموع
 الشرط والجزاء وقول صاحب التلويح
 التحقيق فى الجملة الشرطية عند اهل
 العربية ان الحكم هو الجزاء وحده
 والشرط قيده بمنزلة الظرف والحال
 حتى ان الجزاء اذا كان خبرا فالشرطية
 خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند
 اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء
 كلام واحد والى ربط شئ بشئ
 وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على
 الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط
 والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ
 والخبر

لانها انما تكون بعد الحنث الذى هو نقض اليمين فيكون السبب هو الحنث لكونه
 مقضيا الى الكفارة لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا واعتراض على
 الاول بانه لم لا يجوز ان يفضى اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن
 البرك الصوم والاحرام بمنعان عن ارتكاب محظوراتهما وبعد الارتكاب بصيران
 سببين لوجود الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الخلف اعنى
 الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان
 العلة علة لا يجب الاصل اى البر لا للبقاء والخلف يخلفه فى البقاء واجب
 عن الاول بان الاصل الملازمة بين السبب والمسبب ولا ملازمة بين اليمين والكفارة
 حقيقة ولا ضرورة فى اعتبار الملازمة بطريق الانقلاب مع وجود الحنث وعن
 الثاني بان المهر يبقى مع وجود العلة اى النكاح كما يبقى بعد عدمه بخلاف الكفارة
 فانها تتوقف على عدم اليمين ولا يتصور لها البقاء مع وجود العلة اصلا فلا يقاس
 احدهما على الآخر (قوله قال الشافعي التعليق يمنع الحكم) اعلم ان المانع من
 الحكم ثلاثة مانع يمنع ابتداء الحكم بعد انعقاد العلة وهو خيار الشرط فانه يمنع
 ثبوت حكم البيع وهو خروج المبيع عن ملك البائع وما منع يمنع تمام الحكم
 بعد ثبوته وهو خيار الرؤية للمشتري وما منع لزومه كخيار العيب والذى ظهر
 من كلام الشارح ان التعليق بالشرط يمنع ابتداء الحكم حيث قال يمنع عن
 الثبوت ثم قال بمنزلة خيار الشرط (قوله باعتبار مدلوله الذى هو النسبة
 التامة) اعنى الايقاع لا الوقوع كما سيظهر لك عند بيان مبنى النزاع بيننا وبين
 الشافعية واما المراد بالحكم فى قوله واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم فهو
 بمعنى الوقوع لا الايقاع تأمل (قوله واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم) فهو
 هذا هو المشهور فى كتب الاصول والفروع من الخفية ولا يخفى عليك انه
 يترجع الى تخصيص العلة وهم لا يقولون به فالاولى ان يقول لاننا ان خيار الشرط
 يمنع الحكم بل يمنع تمام العلة مثل التعليق بالشرط لان العلة هو البيع بلا شرط
 الخيار لا مطلقا ولا مع شرط الخيار (قوله اذ الزمان من لوازم الوقوع) فيكون
 ذكر الغد فى انت طالق غدا مثلا لتعيين زمان الوقوع لانعته بخلاف التعليق على
 الشرط فانه يمين واليمين لتحقيق البروفيه اعدام لموجب المعلق لا وجوده فلا
 يكون المعلق مقضيا الى وجود الحكم فكان مانعا له (قوله اى مبنى النزاع آه)
 فعلى هذا يكون النزاع بيننا وبينهم لفظيا (قوله فلان من حلف لا يعتق آه)
 لوقال والله لا يعتق ثم قال لعبدك انت حران دخلت الدار لا يحنث فى يمينه قبل

دخول الدار بالاتفاق لعدم شرط الخنث وهو وجود الاعتناق منه ولم يوجد
 لمنع التعليق المذكور اياه لان المعلق على الشرط هو الايقاع لا الوقوع
 ولو كان هو الوقوع لوجد الايقاع وزم الخنث (قوله قدرد آه) الراد
 هو الشريف العلامة في حاشية المطول ان مفهوم الشرطية بحسب اعتبار
 المنطقيين غيره بحسب اعتبار اهل العربية لانا اذا قلنا ان كانت الشمس طالعة
 فالتهار موجود فعند اهل العربية التهار محكوم عليه وموجود محكوم به
 والشرط قيده ومفهوم القضية ان الوجود ثبت للنهار على تقدير طلوع الشمس
 فظاهر ان الجزاء باق على ما كان عليه من احتمال الصدق والكذب وصدقها
 باعتبار مطابقة الحكم لثبوت الوجود للتهار حينئذ وكذبها بعد مهكها
 واما عند المنطقيين فالمحكوم عليه هو الشرط والمحكوم به هو الجزاء ومفهوم
 القضية الحكم بلزوم الجزاء للشرط وصدقها باعتبار مطابقة الحكم للزوم
 وكذبها بعدمها فكل من الطرفين قد انخلع من الخبرة واحتمال الصدق
 والكذب وقالوا ان الشرطية تشارك الجمالية في انها قول جازم موضوع
 للتصديق والتكذيب وتخالفها بان طرفيها مؤلفان تأليفا خبريا وان لم يكونا
 خبريين وبان الحكم فيها ليس بان احد الطرفين هو الاخر بخلاف الجمالية الا ترى
 ان قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالتهار موجود مفهومه عندهم ان وجود
 النهار لازم لطلوع الشمس وعند النحاة ان التقدير النهار موجود في كل وقت
 طلوع الشمس وظاهر انه جملة خبرية قيدت بمفعول فيه فكم بين المفهومين
 فرق انتهى ورده الشريف العلامة وقال ان الحكم الاخباري في الشرطية
 متعلق بارتباط احد الطرفين بالآخر لابلان نسبة بين اجزاء الجزاء وان ما ذهب
 اليه الميرانيون لا يخالف كلام اهل العربية في الحكم المذكور كيف وهم
 بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف وقد صرح النحويون
 بان كليم المجازة تدل على سببية الاول ومسببية الثاني وفيه اشارة الى ان المقصود
 هو الارتباط بين الشرط والجزاء لا الحكم بين اجزاء الجزاء وبني هذا الراد على
 تحقيق لطيف وهو ان الخبر اذا قيد حكمه بزمان او بقيد آخر كان صدقه
 بتحقيق حكمه في ذلك الزمان او مع ذلك القيد وكذبه بعدمه فيه او معه واذ لم يقيد
 فصدقته بتحقيقه في الجملة وكذبه بمقابله فاذا قلت اضرب زيدا وارادت الاستقبال
 فان تحقق ضربك اياه في وقت من الاوقات المستقبلية كان صادقا والا فكاذبا
 وكذلك اذا قلت اضربه يوم الجمعة او قائما فان صدقه متى تحقق ضربك اياه وتحقق

قدرد بان ما ذهب اليه الميرانيون
 لا يخالف كلام اهل العربية كيف
 وهم بصدد بيان مفهومات القضايا
 المستعملة في العلوم والعرف وقد صرح
 النحويون بان كليم المجازة تدل على
 سببية الاول ومسببية الثاني وفيه
 اشارة الى ان المقصود هو الارتباط
 بين الشرط والجزاء (وذكر مشيئة
 من لا يظهر مشيئته) نحو ان شاء الله
 تعالى او ان شاء الملك او ان شاء الجن
 ونحو ذلك (ابطال) لحكم الكلام
 (عند ابى يوسف رحمه الله) فانه قال
 ان الصيغة وان كانت صيغة الشرط
 لكن معناه رفع الحكم واعدامه على
 خلاف سائر التعليقات فان التعليق
 بالشرط وان كان اعداما للحال
 ولكن عرضية الوجود له ثابتة عند
 وجود الشرط ولا طريق للوقوف
 على هذه المشيئة فيكون التعليق بها
 اعداما لحكم الكلام اصلا

ذلك القيد معه فان لم تضربه او ضربته في غير يوم الجمعة او في غير حال القيام كان كاذبا وكذلك اذا كان القيد ممتعا كقولك اضربه في زمان لا يكون ماضيا ولا حالا ولا مستقبلا فان الخبر يكون كاذبا وبالجملة انتفاء القيد سواء كان ممتعا او غير ممتع يوجب انتفاء القيد من حيث هو مقيد فيكذب الخبر الذي يدل عليه وكيف لا وقولك اضربه يوم الجمعة او قائما مشتمل على وقوع الضرب منك عليه وعلى كون ذلك الضرب واقعا يوم الجمعة او مقارنا بحال القيام فلو فرض انتفاء القيام مثلا لم يكن الضرب المقارن له موجودا فينتفي مدلول الخبر فيكون كاذبا سواء وجد منك ضرب في غير حال القيام او لم يوجد اذا عرفت هذا فاعلم انك اذا قلت ان ضربى زيد ضربته فلو كان معناه اضربه في وقت ضربه اياي لم يكن صادقا لا اذا تحقق الضرب مع ذلك القيد فاذا فرض انتفاء القيد اعني وقت ضربه اياك لم يكن الضرب المقيد به واقعا فيكون الخبر الدال على وقوعه كاذبا سواء وجد منك الضرب في غير ذلك الوقت او لم يوجد وذلك باطل قطعانه اذا لم يضربك ولم تضربه و كنت بحيث ان ضربك ضربته عد كلامك هذا صادقا عرفا ولغة واعتبر هذا بقوله تعالى ان كان للرجن ولد فانا اول العابدين فانه كلام صادق وليس لظرفيه صدق وتحقق اصلا ومن هذا التحقيق ظهر حقيقة الرد المذكور وان الشرط ليس كسائر القيود من المفعول والحال والظرف لان الشرط غير حال المقيد به في صدقه وكذبه دون سائر القيود وان الحكم في الشرطية بالاتصال بين الشرط والجزء دائما وان وقع الجزء انشاء فان معنى قولك ان جاءك زيد فاكرمه ان جاءك فاكرامك اياه لازم او انت مأثور باكرامه (قوله عند محمد) وابو حنيفة معه على ما هو المذكور في الفروع (قوله لم يتعلق) لعدم الرابط (قوله فلا يحنث) اى في يمينه ان حلفت بطلاقك فعبدى كذا وكذا المراد بقوله فيحنث (قوله بان يذكرا) اى بان يذكركل من الشرطين بلا فصل ولا عاطف بينهما اعلم ان المراد بالشرطين ههنا الفعلان اللذان يتعلق بهما الطلاق او العتاق مثلا بحرف الشرط ولا يقع ذلك المعلق الا بهما معا لا باحدهما ولكن ذلك قد يكون بعطف احدهما على الاخر والجزء مؤخر عنهما او مقدم عليهما وحرف الشرط مكرر نحو ان كنت زيدا وان ضربت عمرا فانت حرفه لا يقع العتق حتى يوجد الشرطان معا على قول محمد ويقع باحدهما على ما روى عن ابى يوسف والخيار قول محمد لانه عطف شرطا محضا على آخر مثله ولا حكم ثم ذكر الجزاء فيتعلق بهما فصارا شرطا واحدا فلا يقع الا بوجودهما معا ويشترط الملك عند اخراجهما

(و) ذكر مشبهة من لا تظهر مشبته (تعليق) لحكم الكلام (عند محمد رحمه الله) نظرا الى صبغة الشرط (ويروى العكس ايضا) وثمرة الخلاف فيظهر في مواضع منها انه اذا قدم المشبهة فقال ان شاء الله انت طالق فعند من قال بالابطال لا يقع الطلاق لانه ابطال فيبطل الكلام سواء قدم او اخر بحرف الفاء او غيره وعند من قال بالتعلق يقع لانه للتعليق فاذا قدم الشرط ولم يذكرك حرف الجزاء لم يتعلق وبقى الطلاق من غير شرط ومنها انه اذا قال ان حلفت بطلاقك فعبدى كذا ثم قال لها انت طالق ان شاء الله تعالى فعند القائل بالابطال لا يكون يمينا فلا يحنث وعند القائل بالتعلق يكون يمينا فيحنث اقول ينبغى ان تظهر ايضا فيما اذا ذكرت مع الهبة والصدقة ونحو ذلك فان تعلقها بشرط متعارف وغير متعارف يصح ويبطل الشرط فعند القائل بالتعلق ينبغى ان تصح هذه التصرفات وعند القائل بالابطال ينبغى ان لا تصح (واذا دخل الشرط على الشرط) بان يذكرا ولا عاطف بينهما (يقدم) الشرط (المؤخر) ويكون الشرط المقدم مع الجزاء جزاء له سواء (تاخر الجزاء) عن الشرطين

الا انه اذا نوى الوقوع باحدهما يصدق لانه نوى ما يمكن تصحيحه وفيه تغليظ على نفسه وفي تقدم الجزء نحو انت طالق ان اكلت كذا وان شربت كذا يقع الطلاق باحدهما ووجدوا ولا انحلت اليمين على ما صرح به في الخلاصة وقد يكون بغير عطف مع تكرر حرف الشرط والجزء مؤخرا ومقدم وهو مسئله الكتاب اما الاول نحو ان دخلت الدار ان قلت فلانا فانت حر فلا يقع العتق مالم يوجد الكلام او لا ثم دخول الدار فيقدم المؤخر ويؤخر المقدم حتى لو كان الامر بالعكس لم يقع العتق لفقد الشرط وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف وكذا تعذر جعل الثاني مع الجزء جزء الاول لعدم حرف الجزء وكذا تعذر فصل احدهما عن الآخر لانه حينئذ يلزم ان يلغو الشرط الاول لبقائه بلا حكم وكلام العاقل لا يلغى ما يمكن وقد امكن ههنا بتقديم المؤخر وتأخير المقدم في التقدير لانه حينئذ يصير الشرط الاول مع جزائه جزءا للشرط الثاني مقدما عليه وفي مثله لا يحتاج الى دخول الفاء لان الجزاء اذا قدم يستغنى عن الفاء وباعتبار التقديم والتأخير صار الشرط المقدم اعنى ان دخلت جزءا فاستغنى عن الفاء فصارت تقدير الكلام فيما نحن فيه ان قلت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فصار ان دخلت الدار مع جزائه جزءا للاول قطعوا ولذا دخل فيه الفاء فصار الشرط الثاني اعنى الكلام شرط انعقاد اليمين لكونه مقدما والدخول شرط انحلاله لكونه مؤخرا واما الثاني نحو انت حر ان دخلت الدار ان قلت فلانا فيقدم المؤخر ويؤخر المقدم فيه ايضا فيصير تقديره ان قلت فلانا فانت حر ان دخلت الدار فالتى شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس الاول الا ان تقديم الثاني ههنا اولى لانه غير متصل بالجزء بخلاف الاول فان الجزاء فيه متصل بالثاني وهذا هو المشهور في كتب اصحابنا لكن المنقول عن الاسيبجاني ان هذا اى اعتبار التقديم والتأخير في العربية واما في الفارسية فلا بل فيها يقدم المقدم ويؤخر المؤخر على حاله وفي الخلاصة وعليه الاعتماد وعلاه في الفقهية بانهم لا يريدون به الاتعيق الجزاء بجملتها او بكل واحد منها وهو الاظهر لانهم يريدون به التغليظ على انفسهم بيمين كثيرة لكن يذكرون الجزاء بعدها اختصارا فيبحث انتهى ثم هذا فيما اذا لم يكن الشرط الثاني مرتبا على الاول عادة لانه لو كان مما رتب الثاني على الاول عادة لكان كل شرط في موضعه في العربية ايضا لانه حينئذ يقدر كلمة ثم بينهما عرفا نحو ان قلت ان شربت فانت طالق فان اكل ثم شرب يقع الطلاق وان عكس لا او قال ان شربت ان اكلت يؤخر المقدم ويقدم المؤخر على ما تقدم

كما اذا قال ان دخلت الدار ان قلت فلانا فانت حر فشرط العتق وجود الكلام اولا حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف وتعذر جعل الثاني مع الجزء جزءا للاول لعدم حرف الجزء وتعذر فصل احدهما عن الآخر لان الشرط الاول حينئذ يلغو ولا يلغى كلام العاقل ما يمكن وقد امكن بالتقديم والتأخير فان الشرط الثاني اذا قدر مقدما كان الشرط الاول مع الجزء جزءا للثاني مقدما عليه وفي مثله لا يحتاج الى الفاء فصار كانه قال ان قلت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فكان الكلام شرط انعقاد اليمين والدخول شرط انحلاله فاذا وجد الكلام اولا انعقد اليمين ثم بالدخول انحلت للحنث اما اذا وجد الدخول اولا فقد وجد شرط الحنث قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر (او تقدم) الجزاء على الشرطين كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار ان قلت فلانا فتقديره ان قلت فلانا فانت حر ان دخلت الدار فالتى شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس ما سبق وتقديم الثاني اولى لانه غير متصل بالجزء

لكونه عكس الترتيب العادي على ما صرح به ابن نجيم وقد يكون بتوسط الجزاء
 بين الشرطين مع تكرر حرف الشرط على ما اشار اليه بقوله واذا انحلاهما الجزاء
 ففيه يقرر كل شرط في موضعه بلا اعتبار تقديم وتأخير وتكون الاول شرط
 الانعقاد والثاني شرط الانحلال نحو ان تزوجت امرأة فهي طالق ان كملت فلانا
 فالزوج شرط الانعقاد والكلام شرط الانحلال فلو تزوج امرأة ثم كلم فلانا
 يقع الطلاق ولو عكس لاوكذالزوج امرأة اخرى بعد الكلام لا تطلق هي لان
 شرط الثاني لحق اليمين وما كان كذلك لا يكون شرطا لانعقاد اليمين بل لانحلاله
 والا يكون لغوا فاذا كلمه انحلت اليمين فالتى تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد
 انحلال اليمين بالحنث فلا تطلق وانى تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين باقية
 فتطلق وقد يكون بتوسط الجزاء بينهما مع تكرر حرف الشرط مع العطف بينهما
 نحو ان كملت فلانا فامرأته طالق وان كملت فلانا ففيه يقع الطلاق بكلام ايها
 وجد وبطلت اليمين على ما في الخلاصة وعلى هذا لا يكون الاول شرط الانعقاد
 والثاني شرط الانحلال بل كل منهما شرط الانحلال وقد يكون بلا تكرر حرف
 الشرط والجزاء مقدم نحو ان طالق ان اكلت كذا وشربت كذا وكلمت كذا
 ففيه لا يقع الطلاق حتى يجتمع الكل لان المجموع شرط واحد الا ان ينوى
 الوقوع بكل واحد منها فيصدق وكذا واخر الجزاء عنها الكل شرط واحد على
 ما روى عن ابي القاسم الصفار وهو مختار اكثر المشايخ وقال محمد بن الفضل كل
 واحد بشرط على حدة والمصنف رحمه الله لم يذكر صورة العطف اصلا ولا صورة
 عدم تكرر حرف الشرط وما للاختصار (قوله لان حق الشرط التقدم) لانه
 قسم من الكلام فحتمه ان يشعر به من اول الامر ليعلم نوعه اجالا ثم شخصه
 تفصيلا كما فعلوا ذلك في الاستفهام والتمني والقسم والنفي ومن اجل هذا قالوا
 في نحو اكرمك ان دخلت الدار ان ما تقدم من الجزاء خبر لاجزاء وانما الجزاء مقدر
 بعد الشرط تقديره اكرمك ان دخلت الدار اكرمك لكنه حذف لدلالة الخبر المقدم
 وانما صير الى الحذف رغبة لتقدمه الواجب كما وجب في الاستفهام والقسم هذا
 واعترض عليه بعض المحققين بانهم ان عنوانه انه ليس بجزء في اللفظ قسم
 والالجزم وان عنوانه انه ليس بجزء لافي اللفظ ولا في المعنى فعناد اذ نعم قطعا
 انه لا يدل الاعلى اكرام مقيد بدخول الدار ولذلك لولم يدخل ولم يكرم لم يعد
 كاذبا فعلم انه جزء معنى فان قيل ان تعليق الأكرام بالدخول يقتضى ان لا يتحقق
 بدون الدخول والحال ان اطلاقه اوله لا يدل على جواز تحققه بدونه فتنا فيا قلنا

(واذا انحلاهما) اي الشرطين (الجزاء)
 اي دخل الجزاء بين الشرطين (كان)
 الشرط (الاول) شرطا (لانعقاد)
 اي لانعقاد اليمين (و) كان الشرط
 (الثاني) شرطا (للانحلال) اي
 لانحلال اليمين فاذا قال ان تزوجت
 امرأة فهي كذا ان كملت فلانا فتزوج
 امرأة قبل الكلام واخرى بعده
 طلقت المتزوجة قبل الكلام لا التي
 بعده لان الشرط الثاني لحق اليمين
 وما كان كذلك لا يكون شرطا
 للانعقاد والا لا يكون ما فرضناه يمينا
 لانه الكلام السام المستقل المنعقد
 بالشرط فتعين ان يكون شرطا
 للانحلال والا يكون لغوا فصار الكلام
 شرطا للحنث دون الانعقاد فصار
 غاية لليمين فاذا كلم انحلت فالتى
 تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد
 انحلال اليمين فلا تطلق والتي
 تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين
 باقية فتطلق (واذا تعقب) الشرط
 الجمل (المتعاطفة) اي جاء بعدها نحو
 هذا حر وهذه طالق وعلى حجج
 ان فعلت كذا (ينصرف) الشرط
 (اليها) جميعا لان حق الشرط
 التقدم كما هو المذهب المنصور

ممنوع لان التعليق التاميل على تقييد الاكرام بالدخول في ثانی الحال لافي حال
 الاطلاق والشيء الواحد يجوز تقييده بعد اطلاقه ولا يخفى عليك انه لا يلزم من
 ان كونه مقيدا بالدخول لا يقتضى كونه جزءا معنى بل غاية ما يقتضى هذا التقييد
 كونه غير مستقل معنى بل هو مقيد بالشرط المذكور ولا يلزم منه كونه جزءا له
 فيجوز ان يكون الجزاء هو المقدر بعد الشرط دالا على كون ذلك المقيد مقصود
 التعليق بالشرط المذكور وتحقيقه ان ذلك المقدم اعنى اكرمك لما كان مستقلا
 لفضا عومل معاملة الاستقلال لفظا حتى لم يجز بالشرط المذكور بعده واطلق
 عليه انه خبر ولمالم يستقل معنى لتعليقه بالشرط قدر للشرط جزءا يدل على ان ذلك
 المستقل المقدم لفظا مقصود التعليق بالشرط واطلق عليه القول ان المذكور
 جزءا فرو عبت فيه الجمهتان (قوله من حيث تعلقها) تعليل للنقصان (قوله فظهر
 الفرق) حاصله ان حق الشرط التقدم وحق الاستثناء التأخر فان قيل ان الشرط
 المؤخر بقدر تقدمه على ما ينصرف اليه من الجزاء فلوانصرف الى الاخير
 قدم عليها فقط دون الجميع فلا يصلح ذلك فارقا بينه وبين الاستثناء في الصرف
 الى الجميع اولى الاخير قلنا عطف الجمل المتقدم بعضها على بعض يمنع صرفه
 الى الاخير فقط والا يلزم لغوية الاولى (قوله بما لم يوضع له) وهو السكوت
 فان الموضع للبيان هو النطق لا السكوت (قوله منه) اى من بيان الضرورة
 شروع في بيان نوعه (قوله بيان لتصيب الآخر) فكانه قال فلا يه
 الباقي (قوله اى الذى من شأنه التكلم) يريد ان المتكلم مجاز عن الساكت
 وانما عبر عنه بالتكلم لكون سكوتة بمنزلة الكلام في الباقي (قوله ولم يسبقه تحريم)
 فانه لو سبقه تحريم لا يكون سكوتة بيا نابلا بل يكون نسخا على ما سيصرح به
 في فصل تقرير النبي عليه السلام (قوله اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان
 يقر الناس على محظور) والالزم ارتكاب الحرام عمدا والانباء معصومون منه
 (قوله ان ينفى الاولاد) اى يأخذها بالقيمة لان ولد المغرور حر بالقيمة (قوله
 على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد) بل تضمن بعقد الاجارة وشبهها
 كالاجارة الفاسدة وفيه اشارة الى ان منافع المعصوب لا تضمن الا بكونه مال
 يتيم او مال الوقف او معدا للاستغلال الا ان يكون فيه شبهة ملك كبيت
 سكن فيه احد الشرىكين او شبهة عقد كبيت الرهن فان كلام من هذه الشهة يسقط
 الضمان في المعد للاستغلال اى ضمن اجر المثل (قوله واقراره لحل في التاكل)
 هذه عند هما وقال ابو حنيفة التكلول ليس باقرار لان الامتاع عن اليمين

واستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فانه هناك امكن ضمه الى الجزاء المتقدم من غير ادراج لزيادة وتغيير نظم الكلام

كما يدل على الاحتراز عن اليقين الكاذب بدلا على الاحتراز ايضا عن نفس اليقين
والغداء عنها اقتداء بالصحابة وعملا بظاهر قوله تعالى ولا تجعلوا لله عرضة
لايمانكم وايمن انما وجبت رعاية حق المدعى لانه اتمها وذلك يحصل بالبدل
والغداء فيحتمل امتناعه على اختيار البدل فكان النكول بدلا لاقرار (قوله
احسن من تقرير القوم) فانهم قرروا بان بيان الضرورة على اربعة انواع النوع
الاول ماهو في حكم المنظوق ومثله بخو قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث
والنوع الثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم ومثله بسكوت صاحب الشرع
وسكوت الصحابة وسكوت البكر وسكوت التاكل ونحوها والنوع الثالث
ما ثبت ضرورة الرفع ومثله بسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشترى وسكوت
الشفيع والنوع الرابع ما ذكره بقوله ما ثبت ضرورة اختصار الكلام
والشارح رحمه الله جعل السكوت كدنوفا واحدا وانما كان احسن لان فيه
تقليل الاقسام ولان كون السكوت بيانا لما كان باعتبار دلالة حال المتكلم اي
الساكت وهو مطرد في كلاهما كان كلاهما نوعا واحدا واعلم ان السكوت قد يكون
بيانا للضرورة وقد لا يكون بيانا اما الاول في مواضع كثيرة سنة منها ما ذكره
المصنف وقد بلغت جعلتها الى سبع وثلاثين على ما صرح به في القاعدة الثانية
عشرة من الاشياء واما الثاني في مواضع ايضا منها انه لو رأى اجنبيا يبيع ماله
فسكت ولم ينهه لم يكن اذنا بل كالتسليم ومنها انه لو رأى القاضى الصبي او المعتوه
او عبدهما يبيع فسكت لا يكون اذنا في التجارة ومنها انه لو رأى المرتهن الرهن
يبيع الرهن لا يبطل الرهن بسكوته ولا يكون رضى ومنها انه لو رأى غيره يتلف
ماله فسكت لا يكون اذنا بالتلافه ومنها انه لو رأى عبده يبيع عينا من اعيان المالك
فسكت لم يكن اذنا على ما ذكره الزيلعي في المأذون ولا يخفى عليك الفرق بين هذه
المسئلة وبين ما ذكره المصنف من سكوت المولى حين رأى نجارة عبده
ومنها انه لو رأى فته يتزوج فسكت ولم ينهه لا بصير اذنا له بالنكاح (قوله ومنه)
اي من بيان الضرورة ما ثبت لضرورة اختصار الكلام وهو مثل قول الرجل
لفلان على مائة درهم او مائة دينار او مائة وقفير بر فان العطف في هذه الامثلة
جعل بيانا للمائة عندنا وجعل المائة من جنس المعطوف من الدرهم والدينار
وقفير البر وقال الشافعي المأذ بمجمله وعلى الجمل بيانها كافي نحو مائة وثوب ومائة
وشاة ومائة وعبد مما ليس من المقدرات الشرعية في عامة المعاملات فان المائة
فيها مجمله غير مبنية بالعطف بالاتفاق واخرج عليه بان العطف لم يوضع للبيان

توضيح بمالم يوضع له اي للتوضيح (منه
ماهو في حكم المنظوق) للزمه منه عرفا
(كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث)
فان بيان نصيب احد الشريكين بيان
لنصيب الآخر بالضرورة (ومنه السكوت
لدى الحاجة) الى البيان (بان يدل عليه)
اي على كون السكوت بيانا (حال المتكلم)
اي الذي من شأنه التكلم في الحادثة لانه
التكلم بالفعل فان السكوت ينفيه
(كسكوت الشارع عن تغيير ما عينه)
من قول او فعل ولم يسبقه تحريم فانه يدل
على جواز ذلك القول والفعل مثل
ما شاهد عليه السلام معاملات كان
الناس يتعاملون بها وما كل ومشارب
كانوا يستديمون مباشرتها فاقروهم
عليها ولم ينكروها فدل ان جميعها مباح
اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر
الناس على محظور (و) سكوت
(الصحاب رضى الله عنهم عن تقويم منفعة
البدن في ولد المغرور) وهو من بطأ
امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح
على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق
(و) سكوت الصحابة عن تقويم منفعة
البدن (في زوجته) اي المغرور روى
ان رجلا من بني عذرة تزوج جارية
على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء
مولاها فرفع ذلك الى عمر رضى الله عنه
فقضى بها لمولاها وقضى على الاب
ان يقدى الاولاد وكان ذلك بحضور
من الصحابة رضى الله عنهم فسكتوا عن ضمانها فاعهها ومنفعة الولد

بل للمغايرة ولانه لو كان بيانا له لزم الثاني في الكلام اما الملازمة فلان العطف يقتضى المغايرة والبيان يقتضى الاتحاد وتنا في اللوازم يقتضى تنا في الملزومات فيلزم الثاني بين العطف والبيان لتنا في لوازمهما واما بطلان اللازم فظاهر فاذا لم يصلح مبنا يعني المائة مجملة فيقول القول قوله في بيانها فلنا ما ذكرتم هو القياس لكن تركناه عملا بالاستحسان بالعرف والاستدلال اما العرف فلان ارادة التفسير بالعدد المعطوف المفسر من العدد المعطوف عليه المبهم شائع في العرف نحو على مائة وعشرة دراهم ومائة وثلاثة دراهم وغيرهما فانه عطف احد العددين المبهمين على الآخر ثم فسر بالدرهم فينصرف التفسير اليهما معا فتكون المائة مفسرة بالدرهم ايضا لكن حذف تفسيره للايجاز حتى يستهجن ذكره في العربية ويعد تكرارا حتى لو قال على مائة درهم وعشرة دراهم بعد عشا فكذا الحال فيما نحن فيه من نحو مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفير برهما كان مقدرا كالمكيل والموزون فانه يثبت في الذمة كالأثمان في عامة المعاملات سلا كان او قرضا او مئنا فيطلب الاختصار في الكلام لان العادة اختصار ما كثر في الكلام بخلافه على مائة وثوب او عبد وشاة لان كلامن الثوب والعبد والشاة لا يثبت في الذمة في عامة المعاملات بل يثبت فيها في السلم والنكاح فقط فلا يصلح بيانا فعليه ثوب وعبد وشاة واحد وبق المائة مجملة فيكون القول قوله في البيان واما الاستدلال فلان المعطوف والمعطوف عليه كشيء واحد كالمضاف والمضاف اليه بدليل اتحادهما في الاعراب واشتراكهما في الخبر والشرط اذا كان المعطوف ناقصا على ما تقدم فاذا كان بمنزلة المضاف والمضاف اليه فكما يعرف المضاف اليه المضاف كذلك يعرف المعطوف المعطوف عليه اذا صلح بيانا كما في المقدرات من الدرهم والدينار وقفير البر والجواب عن قول الشافعي انها مجملة فعليه البيان انا لان سلم ذلك فان المجمل ما لا يدرك بنفس العبارة وتتوقف معرفته على بيان المجمل وههنا يمكن معرفته بجعل المعطوف دا على تفسيره فلا يكون مجملا وعن قوله انه يلزم الثاني في الكلام انه ممنوع فانالم يجعل العطف تفسيرا للمائة حقيقة بل جعلناه دليلا على المحذوف الذي هو تفسير وتفسير للمائة فلا يلزم الثاني وعن اعتباره بقوله مائة وثوب وعبد لان سلم انه لا يصلح للتفسير على رواية ابن سماعه فانه قال ان العطف في قوله على مائة وثوب ومائة وشاة بيان والقول في بيان جنسهما قول المفسر ولو سلم ذلك فشرط البيان ان يكون من المقدرات وما ذكرتم من الثوب والشاة والعبد ونحوها ليس من

فخل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف مجرد بدون العقد وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا بحكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الأئمة (و) سكوت (البر) البالغة) فانه جعل بيانا للاجازه لاجل حالها الموجبة للحياء وهي رغبة في الرجال (و) سكوت (التاكل) فانه جعل بيانا للثبوت الحق عليه وقراراه له لخال في التاكل وهي انه امتنع عن اداء ما زمه وهي اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان تكون اليمين كاذبة ان حلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقا في دعواه (و) سكوت (الشفيع) عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع فانه جعل بيانا للتسليم لخال في الشفيع وهي ان العادة تقضى بان من لا يرضى بمثل هذا التصرف يظهر الرد على المتصرف وينازع معه فلما ترك المحاصمة مع القدرة عليها دل على القبول والتسليم (و) سكوت (المولى حين رأى تجارة عبده) فانه ايضا جعل بيانا للاذن لخال في المولى وهي ان العادة ايضا تقضى بان من لا يرضى بتصرف عبده حين يرى بظهور التهم ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه راض بما صنع وتقرى بهذا البحث على هذا الوجه احسن من تقرير القوم كما لا يخفى على ارباب الفهم

(ومنه ما ثبت ضرورة اختصار الكلام نحوه على مائة ودرهم ومائة ودينار ﴿١٦٨﴾ ومائة وقرير) جعل العطف بياناً للمائة

عندنا وعند الشافعي المائة مجملة عليه
بينها كافي مائة وثوب ومائة وشاة لان
العطف لم يوضع للبيان بل للمغايرة قلنا
هو مقتضى القياس لكننا استحسنناه
بالعرف والاستدلال فان ارادة التفسير
بالمعطوف ومبهم عينه متعارفة في نحو
مائة وعشرة دراهم لا يجاز حتى
يستحسن ذكره في العربية ويعد تكرارا
وكذا مائة ودرهم وكذا عطف كل غير
عدد اذا كان مقدرًا لانه يثبت في الذمة
في عامة المعاملات كالمكيل والموزون
بخلافه على مائة وثوب فضلا عن نحو
وعبد فانه لا يثبت في الذمة فيها ولان
المعطوفين كشيء واحد كالمضامين
ولذا لم يجز الفصل بينهما بالانطرف
فكما يعرف المضاف اليه مضافة يعرف
المعطوف عليه اذا صلح كما في المقدر
(ويبان تبديل وهو النسخ) ولا بد
من الكلام في تعريفه وجوازه ومحملة
وشرطه والناسخ والنسوخ ففيه
مباحث الاول في تعريفه (وهو) لغة
التبديل واصطلاحاً (ان يدل على
خلاف حكم شرعي دليل شرعي) يشتمل
الكتاب والسنة قولاً وفعلًا وتقريرا
فخرج دلالة الدليل الشرعي على خلاف
حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج
ما يكون بطريق الانساء والاذهاب
عن القلوب بلا دلالة دليل وكذا نسخ
التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ
المتعلق بالاحكام اللهم الا ان تستدرج
الاحكام اللفظية كصححة التلاوة في الصلاة
او حرمتها على الخب ونحوه

عنه قوله هو الخطاب الدال شامل للفظ والفحوى والمفهوم لجواز النسخ بجمع
 ذلك وقوله على ارتفاع الحكم الثابت احتراز عن الخطاب المقرر وقوله الثابت
 بالخطاب المتقدم احتراز عن الحكم الثابت بالاصل كالأباحة الأصلية وقوله على
 وجه لولاه لكان ثابتا احتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم المتقدم
 الذي له وقت محدود مثل لا تصوموا بعد غروب الشمس بعد ما إذا قال أموا
 الصيام الى الليل فانه ليس بنسخ وان كان دال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
 المتقدم لكن لا على وجه لولاه لكان ثابتا وقوله مع تراخيه احتراز عن الخطاب
 الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم اذا كان متصلا به كالأستثناء
 والصفة والغاية والشرط فانها بيان لانسخ هذا بيان فائدة قيوده واعتراض
 عليه ايضا بالوجوه الثلاثة الاول وهي ان اللفظ دليل النسخ وقول العدل يدخل
 فيه ويخرج عنه فعل الرسول وبوجه آخر يخصه وهو ان قوله على وجه لولاه لكان
 ثابتا مع تراخيه عنه زيادة لا يحتاج اليها ما لولاه لكان ثابتا فلان الرفع لا يكون
 الا اذا كان كذلك واما مع تراخيه عنه فلانه لولاه لم يتقرر الحكم الاول فكان دفعا
 لارفعها كالتخصيص وقال الفقهاء النسخ هو النص الدال على انتهاء امر الحكم
 الشرعي مع تراخيه عن مورده واعتراض عليه ايضا بالثلاثة الاول الموردة على
 التعريفين المذكورين قيل لا يرد عليه الثاني والثالث لان النص لا يطلق على
 لفظ العدل ويطلق على فعل الرسول عليه السلام وقالت المعتزلة النسخ هو اللفظ
 الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا
 واعتراض عليه بالوجوه الاربعة الواردة على تعريف الغزالي وبوجه خامس
 يخصه وهو الامر المقيد بالمرّة اذا فعل مرّة بصدق هذا التعريف على اللفظ الذي
 يفيد تقييده بالمرّة مع انه ليس بنسخ كما اذا قال الشارع يجب عليك الحج في جميع
 السنين مرّة واحدة وهو قد حج مرّة فان قوله مرّة واحدة لفظ دال على ان مثل
 هذا الحكم الثابت بالنص المتقدم وهو الحج زائل عن المخاطب على وجه لولاه ذلك
 اللفظ لكان مثل ذلك الحكم ثابتا بحكم عموم النص المتقدم وهو قوله يجب عليك
 الحج ولا يخفى عليك ان هذه التعريفات كلها بناء على كون النسخ بمعنى
 النسخ وقال ابن الحاجب واختاره بعضهم النسخ رفع الحكم الشرعي بدليل
 شرعي متأخر وورد عليه ان الحكم المرفوع اما حكم ثابت او ما لا يثبت له والثابت
 لا يمكن رفعه لتحقيقه وانقضائه قطعا وما لا يثبت له بعد لاجابة الى رفعه بل
 لا يمكن رفعه لعدم ثبوته بعد فكيف يرفع ولذا عدل عنه بعض المحققين الى رفع

مثل الحكم الثابت بدليل شرعي متأخر واجيب عنه بأنه ليس المراد بالرفع معناه
 المتبادر اعني بطلان عين المرفوع بل المراد به زوال ما يظن من التعلق في المستقبل
 بمعنى انه لو لا النسخ لكان في عقولنا ظن التعلق بالمكلف في المستقبل فالتسخ
 ازال ذلك التعلق المظنون ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يناسب مقام التعريف
 لانه يجب حمل الفاظ التعريف على المتبادر ثم لا يخفى عليك ان هذا التعريف
 بناء على ان التسخ فعل الشارع لان الرفع فعله وقال فخر الاسلام التسخ بيان
 محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله واعترض عليه بان التسخ له
 جهتان جهة البيان بالنسبة الى الشارع وجهة التبديل بالنسبة اليه وهذا
 التعريف باعتبار جهة الشارع فقط والجواب ان هذا التعريف بناء على
 ان التسخ فعل الشارع كتعريف ابن الخاحب فتاسب ان يعرفه بجهة الشارع
 ثم المراد بالحكم هو الحكم المتعلق بالمكلف تعلق التجيز بعد ما لم يتعلق بالحكم
 ولا تعلقه القديم ان القديم لامدة له حتى يبين وقوله المطلق احتراز عن حكم
 مقيد بتأيدا وتوقيت فانه لا يصبح نسخته لاقبله ولا بعده وهو ظاهر وعرفه
 المصنف بما عرفه صاحب التفتيح وهو ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل
 شرعي متأخر وهذا بناء على ان يكون التسخ صفة للدليل الشرعي بمعنى المصدر
 المبني للفاعل اي النسخية وقوله دليل شرعي يشمل الكتاب والسنة مطلقا قولا
 او فعلا او تقريرا لجواز التسخ بها كلها وقوله على خلاف حكم شرعي يخرج
 دلالة الدليل الشرعي على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية ومن الاحكام
 الثابتة بالعقل قبل ورود الشرع فان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع يدل
 على خلاف حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخا وقوله دليل شرعي يخرج
 ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل شرعي عند
 من يقول انه ليس بنسخ لكنه قال في الكشف ان الرفع بطريق الانساء نسخ عند
 الجمهور حيث اوردوا في كتبهم لتظهير نسخ التلاوة والحكم جميعا ما رفع من صحف
 ابراهيم عليه السلام بالانساء وما رفع من القرآن بالانساء مثل ما روى ان سورة
 الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة فالتعريف الذي دل على خروج ما يكون
 بطريق الانساء ليس بجامع فاذا ابدى في التعريف من زيادة بصيرتها جامع
 مثل ان يقال هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي او بانساء وهكذا في كل حد هذا
 كلامه لكن المختار عند المتأخرين ان ما يكون بطريق الانساء ليس بنسخ
 بدليل انه تعالى عطف على التسخ في قوله ما نسخ من آية او نسها والعطف يدل

على المغايرة فاختره رحمه الله فاخرج الانساء من التعريف وخرج بدليل
 شرعي ما ارتفع من الاحكام الشرعية بالموت والنوم والغفلة والجنون فان كلا
 من هذه الموانع يدل على خلاف وجوب الصلاة على اصحابها اي على عدم
 وجوبها في اوقاتها لكنها ليست بدليل شرعي وان ثبتت دلالتها بدليل شرعي من
 الكتاب والسنة والضمير في على عدمه راجع الى حكم شرعي واخرج بقوله مترآخ
 التخصيص والاستثناء والغاية لانها متصلة لامتراخية ولا اتصالها كانت دفعا
 مطلقا للحكم من الاصل لارفعها بعد ثبوت والنسخ رفع بالنظر اليها لادفع (قوله
 من تعريف ابن الحاجب) قد عرفت تعريفه وتعريف بعض الفقهاء وغيرهما
 مع ما فيها فارجع اليه (قوله لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر) يعني
 ان صدق تعريف ابن الحاجب باعتبار كون النسخ رفعا وتبديلا بالنظر
 اليها وصدق تعريف الفقهاء باعتبار كونه بيانا بالنظر الى علم الله تعالى
 ولا يخفى عليك ان تعريف المصنف انما يصدق باعتبار كونه رفعا بالنظر اليها
 ايضا لان كون الدليل الشرعي الدال على خلاف الحكم الشرعي مترآخيا عنه
 انما يستقيم باعتبار كونه رفعا بالنظر اليها للحكم الثابت للمكلف فلا يصلح وجها
 للعدول عن تعريف ابن الحاجب فان قيل انما عدل عنه حذرا مما رده عليه من
 ان المرفوع اما حكم ثابت او اما لا يثبت له ولا يتصور رفع كلاهما فهذا بعينه وارد
 عليه ايضا لان دلالة دليل شرعي على خلاف حكم شرعي لا يكون الا بتبديل ذلك
 الحكم الشرعي ورفعه فقد قال بالرفع معنى وان لم يقل لفظا (قوله باطلاقه الظاهر
 في البقاء) الباء متعلق بالرفع والتبديل يعني انه لم يبين لنا توقيت الحكم المنسوخ
 فصار ظاهره البقاء بالنظر اليها لان اطلاق الامر بشئ يوهنا بقاءه على التأييد
 توضيحه ان النسخ انما يجوز في الحكم المطلق عن ذكر الوقت لان الموقت والمؤبد
 لا يجوز نسخته والامر المطلق في حياته عليه السلام انما يكون لا يجاب المأمور به
 فقط من غير تعرض لبقائه اصلا وانما بقاءه بعد الثبوت بالاستصحاب مع احتمال
 عدم البقاء فانما نسخ الدال على عدم البقاء لا يكون متعرضا لحكم الدليل الاول
 بوجه الاظهار فان ظاهره البقاء مالم يوجد المزيل فكان رافعا بظاهر الدليل
 الاول وهو البقاء وبيانا لمده له كونها غائبة عنها فان قيل ان البقاء لو كان
 بالاستصحاب لجاز النسخ بخبر الواحد لكونه اقوى من الاستصحاب قلنا جواز
 النسخ انما هو في حياة النبي عليه السلام وخبر الواحد في حياته عليه السلام
 يوجب العلم بالسمع منه فصار قطعيا يجوز النسخ به فان قيل ان الاستصحاب

وخرج دلالة عدم الاهلية كالموت
 والجنون على عدمه (مترآخ) خرج به
 التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه
 رفع مطلقا والنسخ رفع بالنظر اليها
 وهذا التعريف اولي من تعريف ابن
 الحاجب بالرفع ومن تعريف بعض
 الفقهاء بالبيان لان صدق كل منها
 باعتبار دون آخر فانه بيان محض في علم
 الله تعالى لم يتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل
 في علمنا باطلاقه الظاهر في البقاء

ليس بحجة عندنا فلو كان البقاء بالاستصحاب لزم ان لا يكون نص ما في حياة النبي عليه السلام حجة الا في حال نزوله وهو باطل قلنا قولكم لزم ان لا يكون نص ما في حياته عليه السلام حجة ان اردتم به بالنسبة الى من التزم الحكم حال النزول فهم ليسوا محتاجين الى الحجة وان اردتم به الى غير من التزم الحكم فهو بالنسبة الى ذلك الغير حال ايجاب الاحال بقاء (قوله البحث الثاني في جواز) اتفق اهل الملل على جواز النسخ خلافا لغير العيسوية من اليهود وعلى وقوعه خلافا لابن مسلم على ماسياتي وجههما واحتجوا على جوازه بالعقل والعقل فلان النسخ فعل من افعال الله تعالى ولو كان بالنسبة واذا كان في افعال الله تعالى فاما ان تعتبر فيها المصالح العبادية على ما عليه الجمهور اولم تعتبر لكونه تعالى غنيا عن العالمين فان لم تعتبر فجوازه ظاهر لانه فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يستل عما يفعل وان اعتبر المصالح تفضلا لجوازه باختلاف المصالح باختلاف الاوقات والازمان فيجوز ان تكون المصلحة في مشروعية الحكم المنسوخ في زمان ثم في خلافه بعده والله عالم به لانه عليم خبير قدير لا يغيب عنه شيء وان كان غيبا عنا فينسخه لما علمه من المصلحة كاستعمال الطيب الحاذق الادوية بحسب الامزجة والازمان لعلمه وحذاقته في ذلك حكمة بالغتها لانعرفها لا بداء وجهل (قوله كما في الاحياء والامانة) متعلق بجميع ما تقدم في الدليل العقول يعني ان شاء الدليل الناسخ مع الدليل الاول بمنزلة احياء شخص وابتداءه ثم اماتته فان حكم الاحياء والابتداء هو الحياة والوجود لا البقاء بل البقاء بحكم الاستصحاب لعدم اسباب الفناء عند من يقول ان الممكن في حال بقائه مستغنى عن المؤثر او بحكم ابقاء غير الابداء عند من يقول بافتقار الممكن في حال بقائه الى المؤثر كما في حال وجوده ولذلك الموجود مدة لبقائه معلومة عند الله تعالى مجهولة عندنا وبالامانة رفع بقاءه وبين مدته وهذا لا يدل على البقاء اي الجهل والنسخ مثله لا يدل على البقاء بل كل من الامانة ودليل النسخ بين مدة البقاء الثابت بالاستصحاب لكونها مجهولة لنا وهذا البيان هو عين الحكمة في النسخ والامانة (قوله لان الاستماع بالاخوات) قد ثبت في التوراة ان الله تعالى امر آدم بتزويج بناته من بنيه وقد ثبت ايضا استماع آدم بحواء وهي جزوه لانها خلقت منه عليه السلام (قوله لرفع للاباحة الاصلية) في كون جواز الختان اباحة اصلية نظير (قوله اما الاول فلان النسخ) واستدلوا ايضا بان الحكم الاول امامية بغاية او بما يفيد التأييد

البحث الثاني في جوازه (وهو جائز عقلا) اما اذا لم تعتبر مصالح العباد فان الله تعالى غنى عن العالمين فظاهر لانه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يستل عما يفعل واما اذا اعتبرت تفضلا على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف المصالح باختلاف الاوقات وعلم الخبير القدير به وان كان غنيا عنا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة والازمان ففي ذلك حكمه بالغته لا بداء كما في الاحياء والامانة (و) جائز (نقلا) لان الاستماع بالاخوات والجزء كان حلالا في زمن آدم عليه السلام ثم نسخ في سائر الشرائع ولان الختان كان جائزا في شرع ابراهيم عليه السلام ثم وجب في شريعة موسى عليه السلام ولان الجمع بين الاختين كان جائزا في شريعة يعقوب عليه السلام ثم حرم في سائر الشرائع فان قيل كل منها رفع للاباحة لاصلية قلنا الاباحة فيها بالشريعة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان كيف وسكوت الانبياء عليهم السلام عند مشاهدتها تقرير منهم فكانت احكاما شرعية (خلافا لغير العيسوية من اليهود) فانهم انكروا الجواز ففرقة عقلا واخرى نقلا اما الاول فلان النسخ اما الحكمة ظهرت فيكون بداء اولها فيكون عبثا وكلاهما على الله تعالى محال

وكيف كان لا ينسخ اما اذا كان مقيدا بغاية فلان الحكم بخلافه بعد تلك الغاية
لا يكون نسخا لكن بقول صم الى العدم بقول في العبد لا تصم اذ ليس فيه رفع
قطعا وقبلها بده وجعل لا يجوز على الله واما اذا كان مقيدا بالتأيد فلانه
لا يقبل النسخ بوجوده الاول فلانه يستلزم التناقض اذ حاصله انه مؤيد وليس
بمؤيد الثاني فلانه يؤدي الى تعذر الاخبار عن التأيد بوجوده من الوجوه اذ ما من
عبارة تذكر له الاوتقبل النسخ الثالث فلانه يؤدي الى نفي الوثوق بتأيد حكم ما
وقد ذكرتم احكاما مؤيدة كالصوم والصلاة الرابع فلانه يؤدي الى جواز نسخ
شريعتم واتم لا تقولون به قلنا لان سلم انه مقيد بشئ منه سابل هو مطلق عن القيد
ولو سلم ذلك لكننا نختار انه مقيد بما يفيد التأيد ومنع عدم قبوله النسخ بيانه ان
التأيد يمكن ان يجعل قيدا للفعل الواجب نفسه وان يجعل قيدا للوجوب نفسه
والمبحث جعله قيدا للفعل نفسه اى الفعل الابدى واجب في الجملة وحينئذ
فلان سلم انه لا يقبل النسخ بل يقبله كما لو كان الوقت معينا بان يقول صم رمضان
هذه السنة ثم ينسخ قبله فانه يجوز فيكون رمضان طرفا للصوم والوجوب ثابت
قبل رمضان ثم يرتفع فلا يوجد في رمضان واذ اجاز ذلك في المقيد بالوقت المعين
مع نصوصية الوقت ففي قيد التأيد اولى لان قيد التأيد ظاهر في تناوله لانص
والظاهر دون النص وتحقيق هذا الجواب ان قوله صم رمضان ابدى يدل
على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة غير مقيد
للو جوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب اى عدم استمراره
مناقضه وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرضانات داخله في هذا
الخطاب واما اذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن انقطاعه بالموت نفيًا لتعلق
الوجوب بشئ من الرضانات وتناول الخطاب له نعم يمنع ان يجعل التأيد قيدا
للو جوب نفسه بان يخبر ان الوجوب ثابت ابدًا ثم ينسخ الوجوب حتى يأتي زمان
لا وجوب فيه وما ذكرتم من الوجوه انما يبطل هذا القسم ومثله غير واقع والاعتراض
واقع فيه وتلخيصه ان زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد
دون الثاني واستدلوا ايضا بانه لو جاز النسخ اى ارتفاع الحكم فاما قبل
وجوده او بعده او معه والكل باطل اما قبل الوجود فلانه اذا لم يوجد كيف يرتفع
والعدم الاصلى لا يكون ارتفاعا واما بعد الوجود فلانه اذا وجد فيمتنع ان
يرتفع لان ما ثبت لا يصير منعد ما بعينه بل عسي ان لا يوجد مثله ثانيا واما ارتفاع
عينه فهو محال واما مع الوجود فلما ذكر فيما بعد الوجود ولانه لو ارتفع حال

الوجود لم اجتماع النفي والاثبات فيوجد حين لا يوجد وانه محال قلنا هذا يدل على ان الفعل لا يرتفع وهو غير محل النزاع بل المراد ان التكليف الذي كان متعلقا بالفعل قد زال وذلك ممكن كما يزول بالموت (قوله تمسكوا بالسبب) اى العبادة في يوم السبت (قوله لانسل انه قوله آه) بل هو من مفتريات ابن الراوندى على ما قيل (قوله لانه محرف) لقوله تعالى يحرفون الكلم عن مواضعه واما اختلاف النسخ فلانه ثبت ان نسخ التوراة ثلاث نسخة في ايدى العبايلية ونسخة في ايدى السامرية ونسخة في ايدى النصارى وكل من هذه النسخ مختلفة متفاوتة على ما بين في محله (قوله كيف ولو ثبت ذلك) اى في التوراة النازل على موسى عليه السلام (قوله على انتفاء المزوم) وهو الثبوت في التوراة النازل على موسى عليه السلام (قوله خلافا لابي مسلم الاصفهانى) قال لم يقع النسخ في شريعة واحدة اصلا ولا في القرآن ايضا ولما كان ظاهر هذا القول وهو الامر ان اللذان ذكرهما الشارح باطلا بالضرورة لا ينبغي صدوره عن المسلم وجهوا مراده بان قالوا ان مراده بعدم وقوع النسخ ان الشريعة المتقدمة موقفة الى ورود الشريعة المحمدية لما ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع محمد عليه السلام وواجبا الرجوع اليه عند ظهوره فكانت الشريعة المتقدمة موقفة واذا كانت موقفة لا تكون الشريعة المحمدية ناسخة لها ومراده رحمه الله بالشريعة المتأخرة هي الشريعة المحمدية لامطلقا تأمل ثم اجابوا عنه بانا لانسل ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت احكامها لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسر الاول او مقراله او مبدل البعض دون البعض وعلى التقادير الثلاثة لا يكون موقفا حتى لا يجوز نسخه ومن المعلوم انه ليس بمؤبد فيكون مطلقا يفهم من ظاهره التأييد مع احتمال عدم التأييد فتبدل بعضها يكون نسخا وبذلك ثبت المدعى وكونه مفسرا او مقررا لبعض الاخر لا يضرنا ثم لا يخفى عليك ان كونه مفسرا او مقررا للكل لا مدخل له في اثبات النسخ وانما ذكرهما مجرد بيان عدم كونه موقفا ولو سلم ان البشارة والايجاب يستلزم التوقيت لشريعتهم لكانت لانسل ان ذلك يقتضى عدم وقوع النسخ مطلقا اى لافى الشريعة المتقدمة ولا في القرآن وانما يقتضى عدم وقوعه بالنسبة الى الشريعة المتقدمة اذ لا يلزم من توقيت الشريعة المتقدمة توقيت الاحكام القرآنية كلها كيف وقد وقع التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين مطلقا عن التوقيت والتأييد ثم رفع ذلك في القرآن بالتوجه الى الكعبة

قلت ان اريد بظهور الحكمة تجدها بتجدد الازمان اخترنا الاول ولا بداه وان اريد بتجدد العلم بها اخترنا الثاني ولاعبت ثبوتها واما الثاني فلنقلهم عن موسى عليه السلام ان لانسخ لشريعته وعن التوراة تمسكوا بالسبب مادامت السموات والارض قلنا لانسل انه قوله وانه متواتر ولانسل انه ثابت في التوراة النازل على موسى عليه السلام وثبوته فيما في ايديهم لا يكون حجة لانه محرف ولذا اختلف نسخها كيف ولو ثبت ذلك لاحتجوا به على النبي عليه السلام ولو احتجوا بالاشتهر عادة وانتفاء اللازم يدل على انتفاء المزوم (و) هو (واقع) لما سبق في الجواز (خلافا لابي مسلم) الاصفهانى (ولم يرد) بانكار وقوعه (ظاهره فانه لا يصدر عن مسلم فكيف عن ابي مسلم رحمه الله) وذلك لان الظاهر منه امر ان الاول انكار اطلاق لفظ النسخ وهو مخالف للنص لقوله تعالى ما ننسخ والثاني انكار ارتفاع الشرائع السالفة بشريعة محمد عليه السلام وهو ايضا باطل بل مراده ان الشريعة المتقدمة موقفة الى ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشريعة محمد عليه السلام وواجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقفا لا يسمى الثاني ناسخا

وآية الموارد فوق السخ في القرآن بالضرورة وبذلك ثبت المدعى وهو وقوع
 السخ مطلقا في مقابلة قول ابي مسلم من انه غير واقع مطلقا ومن هذا التقرير
 ظهر ما في عبارة الشارح من الركائة (قوله وفي عبارة المتن من اللطف) لوقال
 من المبالغة رد المتنازع في هذه المسئلة لكان اولى تأمل (قوله في محل السخ)
 لما ذكر ان السخ يبان مدة الحكم شرع في بيان ان محله هو الحكم لكنه لا مطلقا بل
 حكم يحتمل بيان المدة والتوقيت وذلك يكون بامر من احد هما ان يكون
 الحكم في نفسه محتملا للوجود والعدم اذ لو كان قطعي الوجود او العدم لا يحتمل
 السخ وهو ظاهر والثاني ان لا يكون ملحقا به ما ينافي المدة والتوقيت بالسخ
 اذ لو كان ملحقا به ذلك لا يحتمل السخ لانه بدء والحاصل ان ما دل عليه
 الدليل الشرعي اما ان يكون قطعي الوجود كالواجب وصفه او قطعي
 العدم كالمتنع او محتمل العدم كالممكن وهو لا يتخلو اما ان يكون مما اقترن به تأييد
 صريحا او دلالة او نصا واقترن به توقيت كذلك او مما لم يقترن به شيء من التأييد
 والتوقيت فصار سبعة اقسام على ما ذكره القوم وان احتمل الزيادة عقلا فالاول
 كذات الباري وصفاته الذاتية والفعالية واسماؤه فانها كلها قديمة ابدية
 لا تحتمل السخ فلا تكون محل له واليه اشار المصنف بقوله فرعي لانها من الاحكام
 الاصلية والثاني كشرىك الباري فانه لا يحتمل الوجود فلا يكون محلا
 للسخ ايضا واخرج هذا بقوله فرعي ايضا لانه من الاصلية مثل الاحكام
 السابقة والثالث والرابع وهو ما قرن به تأييد صريحا او دلالة فاختلف
 في قبولهما السخ فقال الجصاص وابو منصور الماتريدي والقاضي ابو زيد وفخر
 الاسلام وشمس الائمة انهما لا يقبلان السخ وقال الجمهور انهما يقبلان على
 ما سياتى بيانه اما مثال الصريح فكقوله تعالى خالدين فيها ابد او صف اهل الجنة
 بالخلود وهو مطلق يقبل الزوال فلما اقترن به الابد صار بحال لا يقبل الزوال وكقوله
 تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة فان قيل كل من
 هاتين الآيتين من قبيل الاخبار والاخبار مما لا يحتمل السخ لان تحقق الخبر به
 في خبر من لا يجوز عليه الكذب واجب والواجب ليس محل للسخ قلنا المقصود
 بمجرد التمثيل اعم من ان يكون خبرا وغيره وقد يقال ان الاول حكم بوجوب
 خلود المؤمنين في الجنة والثاني بوجوب تقدم المؤمن على الكافر بالشرف واما
 مثال الدلالة فكسائر شرائع نبينا عليه السلام التي قبض النبي عليه السلام على
 قرارها فانها مؤبدة لا تحتمل السخ بدلالة ان محمدا عليه السلام خاتم النبيين

قلنا لانسلم ان البشارة والايحساب
 يقتضيان توقيت احكامهما لاحتمال
 ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا
 او مقرا او مبدلا للبعث دون البعض
 فن ابن يلزم التوقيت بل هي مطلقة بفهم
 منها التأييد فتبديلهما يكون نسخا ولو سلم
 فخل التوجه الى بيت المقدس والوصية
 للوالدين كان مطلقا فرغ وفي عبارة المتن
 من اللطف ما لا يخفى البحث الثالث
 في محل السخ

والخامس وهو ما قرن به تأييد نصا قيذا للوجوب فلا يحتمل النسخ بالاتفاق
والسادس ما قرن به توقيت صريحا او دلالة او نصا فالحكم فيه كافي للتأييد
في الثلاثة ولو اعتبرنا الثلاثة معازدات الاقسام والسابع وهو ما يقترن به شيء
من التأييد والتوقيت اصلا وهو محل النسخ بالاتفاق هذا تقرير ما ذكره
القوم وتقرير ما ذكره المصنف ان محل النسخ هو الحكم والحكم اما شرعي او غير
شرعي والشرعي اما اصلي او فرعي والفرعي اما ان لا يلحقه توقيت ولا تأييد اصلا
او يلحقه قيذا للحكم نصا او ظاهرا او يلحقه قيذا للمحكوم به فثلاثة منها
لا تقبل النسخ بالاتفاق وهو الغير الشرعي والشرعي الاصيلي والذي يلحقه
التأييد والتوقيت نصا وواحد منها يقبله بالاتفاق وهو الذي لم يلحقه التأييد
والتوقيت اصلا واثنان منها مختلف فيهما (قوله احتراز عن الاخبار) واعلم
ان الاخبار اما عن الاحكام الشرعية الفرعية او الاحكام العقلية
او الاحكام الغير الشرعية فالاخبار عن الاول مما يقبل النسخ كالامر والنهي
كالاخبار عن حل الشيء او حرمة مثل هذا حلال ثم اخبر عن حرمة وذلك حرام
ثم اخبر عن حله واختلفوا في الاخبار عن الاحكام الغير الشرعية الفرعية قال
بعض المعتزلة والاشعرية يجوز النسخ في الخبر مطلقا اذا كان مدلوله متكررا
والاخبار عنه عاما كما لو قال مثلا عمرت زيدا الف سنة ثم بين انه اراد تسعمائة
بخلاف ما اذا لم يكن متكررا نحو قوله اهلك الله زيدا ثم قال ما اهلكه لان
ذلك يقع دفعة واحدة فلو اخبر عن اعدامه وابعاده جميعا كان تناقضا وفصل
قوم بين الماضي والمضارع فذعه في الماضي وجوزه في المستقبل لان الوجود
المتحقق لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه منع من الثبوت وذهب الجمهور الى
عدم جوازه مطلقا وهو الصحيح لان النسخ توقيت وهو لا يستقيم في الخبر فانه
لا يقال اعتقدوا الصدق في هذا الخبر الى وقت كذا ثم اعتقدوا خلافا بعد ذلك
فانه بداهة وجهل وذلك على الله محال فالشارح رحمه الله اشار الى مذهب الجمهور
في المختلف فيه ثم اشار الى المتفق عليه على ما ترى (قوله الاحكام العقلية)
نحو العالم حادث (قوله والحسية) نحو النار حارة والماء بارد (قوله
نحو الصوم واجب مسترا بدا) مثال لما يلحق به تأييد نصا معناه واجب
وجو با مسترا ابدا ولم يمثل ما لحقه التوقيت نصا لانه قال القاضي ابو زيد ليس
لهذا القسم مثال من النصوص وقيل مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين
دأبا وقوله تعالى تمتعوا في داركم ثلاثة ايام وردبانه ليس بسديد لان ذلك

(ومحله حكم) احتراز عن الاخبار عن
الامور الماضية او الواقعة في الحال
او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب
او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء
او حرمة مثل هذا حلال وذلك حرام
(شرعي) خرج به الاحكام العقلية
والحسية فانها لا تقبل النسخ (فرعي)
خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة
بالعقائد (لم يلحقه) اي ذلك الحكم
(توقيت) اي تعيين من الوقت
(ولان تأييد) اي دوام الحكم مادامت
دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله
الى يوم القيامة تأييدا لا توقيتا
(قيدا حكم) صفة توقيت وتأيد (نصا)
نحو الصوم واجب مسترا ابدا فان نسخه
لا يجوز اتفاقا (واختلف في غيره) وهو
امر ان الاول ان لا يكون التوقيت
والتأييد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم
به نحو صوموا ابدا

او الى كذا فان الفعل يعمل بمادته

والوجوب انما يستفاد من الهيئة
فيكون القيد متوجها الى الفعل
باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا
ومن الشافعية على جواز نسخه خلافا
للجصاص وعلم الهدى والقاضي
ابن زيد والشيخين ومن تبعهما الثاني
ان يكون التوقيت والتأيد قيدين
للحكم ظاهرا لانصاحو الصوم يجب
ابدا فان الفعل اصل في العمل والمختار
في التنازع اعمال الثاني فيكون ابدا
قيدا ليجب ويحتمل ان يكون ظرفا
للصوم فان نسخه يجوز عند الجمهور
ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال
الابعد لاعندهم للجمهور ان ابدية
الفعل المكلف به لا ينافي عدم ابدية
التكليف به لجواز اختلاف زمانيهما
كما ان تقيده بزمان يجامع عدم تقيده
التكليف به نحو صم غدا فبات قبله
او نسخ اليوم وللمتأخرين ان ورود
النسخ على الصوم الدائم والموقت
يجعله غير دائم وغير موقت بذلك الوقت
لانه لا ينافيهما وعلى وجوبه يستلزمه
لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فينب
دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة
لنفاة نقيض كل لازم لمزومه فيكون
مبطلا لتوصية التأيد كما في تأيد
الوجوب بعينه المبحث الرابع في شرط
النسخ (وشرطه التمكن من الاعتقاد
لا الفعل) اعلم ان شرطه عندنا
هو التمكن من عقد القلب فانه كاف

ليس من الاحكام بل من الاخبار وكلامنا في الاحكام اللهم الا ان يقول المقصود
بمجرد التمثيل سواء كان في الخبر او غيره كما في المثال المذكور لمالحقه التأيد نصا
او يقال ان تزعون بمعنى ازرعوا بدليل قوله تعالى فذروه في سنبله فكان من
قبيل الاحكام (قوله فان الفعل يعمل بمادته) يعني ان ابدا والى كذا معمول
الفعل والعمل من خواص الفعل من حيث مادته لامن حيث هيئته وصيغته
حتى لو كان مادة صوموا مثلا مقارنا بغير هذه الهيئة يعمل ايضا والهيئة انما
تعمل في الوجوب ونحوه فصار كل من التأيد والتوقيت قيما لمادة
الفعل لا الهيئة فيكون قيما المدلول المادة اعني الحدث وهو الصوم في المثال
المذكور (قوله وعلم الهدى) اي ابي منصور الماتريدي والمراد بالشيخين
فخر الاسلام البردوي وشمس الأئمة (قوله لاعندهم) راجع الى الجصاص ومن
عطف عليه (قوله للجمهور) اي دليلهم الاول والثاني من الخلافية
اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الابدصار قيما للفعل المكلف به ايضا بحمله
على خلاف الظاهر وقد تقدم تحقيق هذا الدليل في الرد على من ينكر جواز
النسخ (قوله لانه) اي النسخ من الخلافية (قوله نقيض كل لازم
لمزومه) يعني ان الوجوب لازم للدوام ونسخه نقيضه فيكون منافيا للدوام
فيكون مبطلا للتأيد في الاول والثاني من الخلافية والجواب عنه لانسلم ان
الوجوب لازم للدوام اذ يجوز ان يدوم الشيء بدون الوجوب (قوله لا الفعل) اي
لا التمكن من الفعل مع التمكن من الاعتقاد على ما ذهب اليه المعتزلة والصيرفي ومن
تبعهما (قوله اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن) واعلم ان للنسخ شروطا بعضها
متفق عليه وبعضها مختلف فيه فالمتفق عليه كون الناسخ والمنسوخ حكمين
شرعيين فان العجز والموت كل منهما يزيل التبعث الشرعي مع انه لا يسمى ذلك
نسخا وكذلك ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى نسخا وكون الناسخ
منفصلا ومتأخرا عن المنسوخ فان الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا وانما لم يذكر
المصنف رحمه الله هذه الشروط لكونها معلومة فيما سبق من بيان تعريف النسخ
ومحله والشروط المختلف فيها كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد من الكتاب
والسنة واشتراط البدل للمنسوخ واشتراط كون الناسخ اخف من المنسوخ او مثله
فانها شروط عند قوم دون آخرين وسأتى الاشارة في الكتاب الى هذه الثلاثة
ومن المختلف فيها ايضا التمكن من الفعل وعقد القلب توضيحه انهم اتفقوا
على ان نسخ الفعل بعد التمكن من الفعل جائز وقالوا المراد من التمكن من الفعل

يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المأمور واختلفوا في جوازه
 قبل التمكن منه وذلك يتصور بوجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من
 الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الصبح
 لا تصوموا والثاني ان يرد الناسخ بعد دخول وقت الواجب قبل انقضاء زمان
 يسع الواجب كما اذا قيل صم غدا ثم شرع في الصوم فقبل انقضاء اليوم الذي شرع
 في صومه قيل لا تصم فذهب اكثر الفقهاء وعامة اهل الحديث والمتأخرين وفخر
 الاسلام الى ان الشرط هو التمكن من عقد القلب بدون التمكن من الفعل واختاره
 رحمه الله وذهب ابو منصور الماتريدي والقاضي ابو زيد والخصاف وبعض اصحاب
 الشافعي الى ان الشرط هو التمكن من عقد القلب والفعل معا بالمعنى المذكور
 للتمكن فعلى هذا الخلاف صار كل من الصورتين المذكورتين محلا للنزاع على
 ما اشار اليه رحمه الله بقوله فكل من الناسخ قبل دخول وقته او بعده وقبل مضي
 ذلك القدر محل النزاع وقالوا هذا الخلاف مبنى عن ان الاصل عند الفرقة الاولى
 عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته لانه يكون كافيا في المقصود بالتشريع
 كما في التشابه فان المقصود بانزاله مجرد عقد القلب بحقيقته ولانه اقوى من عمل
 الجوارح لتوقفه عليه قربة ولانه لا يحتمل السقوط بوجه بخلاف العمل الا ترى
 ان التصديق لا يحتمل السقوط بوجه والاقرار باللسان قد يسقط فكان عمل
 القلب اصلا وعند الفرقة الثانية ان الاصل عمل البدن لانه المقصود بكل امر
 ونهى نصابا وكل ما هو مقصود بهما فهو المتصف بالحسن والقبح والنسخ لبيان
 انتهاء مدته فلو نسخ قبل التمكن يكون بدأ وجهه لا وجهه بين الحسن والقبح في حالة
 واحدة في شيء واحد وهو الفعل الذي ورد الامر به ثم نسخ بالنهي عنه قبل التمكن
 منه واستدل الفرقة الاولى بوجوه الاولى ان الناسخ قبل التمكن من الفعل واقع
 والوقوع دليل الجواز وذلك لانه روى ان النبي عليه السلام امر بخمسين صلاة
 ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس قبل التمكن من الفعل لا قبل التمكن من عقد
 قلب النبي عليه السلام بل بعد عقد قلبه واعترض عليه بان هذا الحديث غير ثابت
 والمعتزلة يتكرون المعراج ومن اقر به من غيرهم ينكر نسخ خمسين صلاة بالخمس
 ويجعله من زيادات القصاص والحاكمين مستدلا بلزوم التمكن من الاعتقاد مع
 عدم هذا التمكن في حق الامم لعدم علمهم بذلك مع كونهم مأمورين به فان الامر
 بخمسين صلاة لم يكن للنبي عليه السلام خاصة بل له ولأمته ولو سلم ثبوته فهو
 مخالف للدليل العقلي الذي ذكره الفرقة الثانية آتفا والخبر المخالف للدليل العقلي

وعند المعتزلة والصير في من الشافعية
 والخصاص وابي زيد منا رحمهم الله
 تعالى التمكن من الفعل ايضا وهو
 ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف
 زمان يسع الفعل من وقته المقدر له
 شرعا ولا يكفي ما يسع جزءا منه فكل
 من الناسخ قبل دخول وقته او بعده
 وقبل مضي ذلك القدر في محل النزاع
 وبناءه على ان الاصل عندنا عمل
 القلب والنسخ بيان انتهاء مدته
 لكفايته مقصودا تارة كما في انزال
 التشابه وكونه اقوى المقصودين اخرى
 لتوقف كون العمل قربة عليه بدون
 العكس وعدم احتماله السقوط دونه
 وعندهم عمل البدن لانه المقصود
 بكل تكليف نصابا والنسخ لبيان
 انتهاء مدته فلو نسخ قبله كان لنا
 خبر المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس
 من الخمسين قبل التمكن من الفعل
 لامن عقد النبي عليه السلام قبله
 وهو الاصل وعقد جميع المكلفين
 ليس بشرط

غير مقبول ولو سلم عدم المخالفة فلا نسلم ان ذلك كان فرضا بطريق العزم بل فوض
 اليه ذلك فاذا اختار الخمس تقرر ذلك فرضا اجيب بان الحديث مشهور تلقته
 الامة بالقبول فلا وجه لانكاره كالتواتر والثقله كما رووا اصل المراج رووا فرض
 خمسين صلاة ونسخها على ما ثبت في الصحيحين وغيرهما والنبي عليه السلام
 اصل هذه الامة وكان مبتلى بالاعتقاد والقبول في حقه وحق امته ويجوز ان
 يتبلى بامته لو فور شفقتهم كما ابتلى بنفسه وليس بمخالف للدليل العقلي
 المذكور ولا يلزم منه بداء ولا اجتماع الحسن والقبح بيانه على ما في الكشف انه
 لا تثبت حقيقة الحسن للفعل المأمور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان
 الحسن صفة له فلا يتحقق قبل وجوده ولا بد للنسخ من تحقق المأمور به ليكون
 النسخ بياناً لانتهاه حسنه ومثبناً لقبح ما يتصور من امثاله في المستقبل ثم لما جاز
 النسخ بالاجماع بعد التمكن من الفعل قبل حصول حقيقته لا بد من ان تكون
 صحته مبنية على ما يجوز كون الاعتقاد مقصودا بالامر كالفعل ليصلح النسخ بياناً
 لانتهاه حسنه ان لم يصلح ان يكون بياناً لانتهاه حسن الفعل لاستحالة انتهاء الشيء
 قبل وجوده ولما جاز ذلك بعد التمكن من الفعل لما ذكرناه ولم يلزم منه بداء واجتماع
 الحسن والقبح في شيء واحد جاز قبل التمكن من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى وقد
 ثبت في الحديث انه صلى الله عليه وسلم سأل التخفيف عن امته غير مرة وكان
 موسى عليه السلام يحثه على ذلك وذلك دليل انه لم يكن مفوضا الى رأيه بل كان
 نسخا على وجه التخفيف بعد الفرضية الثاني ما ذكره فخر الاسلام من ان النسخ
 صحيح بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مدة تصلح للتمكن من جزء منه وان كان
 ظاهر الامر يحتمل كله لان الادنى يصلح مقصودا بالابتداء بالامر فكذلك عقد
 القلب على حسن المأمور به وعلى حسنيته يصلح ان يكون مقصودا منفصلا عن
 الفعل الا يرى ان الله تعالى ابتلانا بما هو متشابه ولا يلزمنا فيه شيء غير اعتقاد
 حقيقته فدل ان عقد القلب يكفي في صحة النسخ هذا كلامه وليس مراده بجزء
 من الفعل ما هو المتبادر منه حتى يرد عليه ان دعوى الاجماع فيه مخالفة
 لما ذكرنا آنفاً من انه احدى صورتى محل الخلاف بل مراده على ما قرره صاحب
 الكشف انه اذا امر بالفعل مطلقا بان قيل افعلوا كذا في مستقبل اعماركم
 يجوز نسخته بانتهى عنه بعد وجود اصل الفعل الذي هو جزء مما يتناول مطلق
 الامر وبعد مضي جزء من الزمان يسع اصل الفعل ولو لا النسخ لكان الامر
 متاولا لجميع العمر وليس المراد بالجزء ان الامر اذا ورد بفعل مثل صلوا ركعتين

وهم لا ينكرون المراج بمعنى الاستبراء
 الى المسجد الاقصى لثبوته بالكتاب
 بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث
 مشهور متلق بالقبول لا يمكن انكاره
 كالتواتر فيكون حجة عليهم المبحث
 الخامس في النسخ (ويجوز النسخ
 بين الكتاب والسنة) يعني يجوز نسخ
 الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب
 بالسنة والسنة بالكتاب فتكون اربعة
 اقسام الاول كتنسخ الوصية للوالدين
 بآية الموارث والثاني قوله عليه السلام
 كنت نهيتكم عن زيارة القبور
 الا فروروا ولا خلاف في صحة هذين
 القسمين (وخالف الشافعي رحمه الله
 في المختلفين) اي نسخ الكتاب بالسنة
 ونسخ السنة بالكتاب واستدل
 على الاول بوجوه الاول انه مطعنة
 للطاعن فانه يقول خالف ما يزعم انه
 كلام ربه والثاني انه تعالى قال
 ما ننسخ من آية او ننسخها نأت بخير منها
 او مثلها والسنة دونه وليست من لدنه
 تعالى والثالث انه عليه السلام قال
 تكثروا لكم الاحاديث من بعدى فاذا
 روى لكم عنى حديث فاعرضوه على
 كتاب الله تعالى الحديث وهو
 دليل على رده عند المخالفة والرابع
 انه تعالى قال قل ما يكون لى ان ابدله
 من تلقاء نفسى الى آخره

فلو نسخ بدل والجواب عن الاول
 ان الطعن الباطل لاعبرة به كيف وانه
 في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
 وارد ايضا فان المصدق يتيقن ان الكل
 من عند الله تعالى والمكذب يطعن
 في الكل من جهله وعن الثاني ان المراد
 والله تعالى اعلم خيرية الحكم او مثليته
 في حق المكلف حكمة او ثوابا كسورة
 الاخلاص تعدل ثلث القرآن ولا شك
 ان السنة ايضا من لدنه لانه لا ينطق
 الا بالوحي سيما اذا لم ينسب على الخطأ
 وعن الثالث ان ذلك الحديث غير
 صحيح لانه مخالف للنص الدال على
 وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم
 فالمراد به حديث لا يقطع بصحته بدليل
 سياق الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم
 مني فالمراد فاعرضوا ذلك الحديث
 الذي لاتعلم صحته على كتاب الله تعالى
 فان خالفه فردوه لانه ان لم يعلم تاريخه
 يحمل على المعارضة فيرد لعدم قوته
 على المعارضة وان علم فان تقدم
 على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده
 وان تأخر عنه وجب ايضا رده لانه
 لا يصلح لان ينسخ به الكتاب
 وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع لفظ
 لم يتزل مكان ما انزل ولو اريد التبديل
 في المعنى فالسنة ايضا من عنده تعالى
 وتقدس كما سبق فلا يكون التبديل بها
 تبديلا من تلقاء نفسه عليه السلام
 وعلى الثاني بوجهين الاول انه مطعنة
 للطاعن كما سبق

او صوموا غدا فبعد آء جزء من الصلاة او جزء من الصوم او بعد مضي زمان
 يسع جزءا من الصلاة او الصوم يجوز نسخة بالاجماع لان ذلك من الصور
 المتعارف فيها انتهى فكان مراده بالجزء هو الاصل الداخل فيما يتناوله مطلق
 الامر الثالث ان الفعل لا يصير قرينة الا بالقرينة بالاتفاق وعزيمة القلب قد تصير
 قرينة بلا فعل فكانت عزيمة القلب اصلا مستقلا من غير شرط في كونه قرينة
 وما كان كذلك فهو اولي ان يكون مقصودا بالابتلاء فيكنى في جواز النسخ (قوله
 وهو الاصل) اي النبي عليه السلام هو الاصل فيقوم عقد قلبه عن الامد كقراءة
 الامام بالنسبة الى المأموم (قوله وهم لا يتكرون المعراج) اذوا انكروا اصل
 المعراج لا يكون خبر المعراج حجة عليهم وانما انكروا الصعود الى السماء والحديث
 الوارد فيه مشهور لا يقبل الانكار فيكون حجة عليهم (قوله وليست من لدنه
 تعالى) فكان مخالفا لقوله تعالى نأت حيث اسند الى ذاته (قوله ان الطعن الباطل
 لاعبرة به) يعني ان اردتم بقولكم لوجاز نسخ الكتاب بالسنة لزم ان يكون مطعنة
 للطاعن الطعن الحق فاللزامة ممنوعة وان اردتم الطعن الباطل فبطلان اللازم
 ممنوع كيف وان دليلكم هذا جار في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
 والمدعى مختلف (قوله خيرية الحكم او مثليته) اي لا خيرية في اللفظ والنظم ومن
 الجائز ان يكون حكم السنة الناسخة خيرا مما في الكتاب المنسوخ حكمة او ثوابا
 او مثلاله بخلاف اللفظ فان لفظ القرآن خير من لفظ الحديث بخواص كثيرة
 من الاعجاز والاحكام القرآنية (قوله ولا شك ان السنة ايضا) جواب عن
 قولهم وليست من لدنه تعالى (قوله سيما اذالم ينسب) لا يخفى عليك ما في هذا
 الترتي من الضعف لان احتمال التنبية على الخطاء اتمية تصور فيما اذا كان علم النبي
 اجتهادا او حيا توضيحه اتهم اختلفوا ان علم الرسول كله عن وحي او عن اجتهاد
 في بعض قالت فرقة كنه عن وحي وقالت فرقة بعض عن اجتهاد ثم اختلفت
 هذه الفرقة منهم من قال لا يلزم التنبية على خطائهم في اجتهادهم ومنهم من قال
 انهم ينهون على خطائهم وهو الاصح فلا وجه للترقي المذكور بعد ذكر الوحي
 (قوله فالمراد به) اي بقوله حديث في الحديث المذكور (قوله حيث لم يقل اه)
 اي بدل قوله فاذا روي (قوله ان المراد بالتبديل اه) يعني ان المراد بالتبديل
 في قوله تعالى ما يكون لي ان ابدله ليس التبديل في المعنى بل المراد التبديل
 في اللفظ ومن المعلوم انه لا يلزم من كون السنة ناسخة للكتاب كونها مبدلة
 للفظ الكتاب ولو اريد التبديل في المعنى لا يلزم تبديل معنى الكتاب من تلقاء

نفسه ايضا لان السنة من عنده تعالى فلا يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه (قوله فلا يكون ما جاء به رافعا) والازم ان يكون مينا ورافعا معا (قوله ان المراد بالتبيين التبليغ) يعني لانسلم ان دلالة الآية على كون السنة بياناً لجواز كون المراد من التبيين المذكور فيها التبليغ فلا ينافي كون الكتاب ناسخاً ورافعا ولوسلم ان المراد بالتبيين معناه الحقيقي وان النبي عليه السلام اى السنة ميين لكن لا ينافي كون الكتاب ناسخاً للسنة لان النسخ ميين ايضا ولوسلم ان النسخ ليس بميين بل مبدل لكنه لا ينافي كون النبي عليه السلام مينا في الجملة وانما ينافي كونه مينا من كل الوجوه فيجوز ان يكون الكتاب ناسخاً للسنة ويكون النبي عليه السلام مينا لاطلاق الكتاب واجاله وعمومه وتحقيقه انه يجوز ان يكون مينا لما ثبت من الاحكام ناسخاً لما ارتفع منها فكان النبي عليه السلام مينا في الجملة ناسخاً في الجملة (قوله والاجماع لا ينسخ شيئاً ولا ينسخ بشئ) اما الاول ففيه خلافة عيسى بن ابان وبعض المعتزلة فانهم قالوا يجوز النسخ بالاجماع واحتجوا بما روي ان عثمان رضى الله عنه لما حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين قال ابن عباس كيف نحبها باخوين وقد قال تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة فقال عثمان حجبها قومك يا غلام فدل هذا على جواز نسخ الكتاب بالاجماع فاذا جاز نسخ الكتاب به جاز نسخ غيره به ايضا وان الاجماع حجة قطعية كالكتاب والسنة فيجوز ان ينسخ به كما جاز بهما واحتج الجمهور بان النسخ لا يكون الا في حياة النبي عليه الصلوة والسلام لابعده بالاتفاق والاجماع لا يكون الا بعد حياته عليه السلام لانه لا اجماع بدون رأيه في حياته واذا وجد منه رأى في شئ فلا بد من الرجوع الى رأيه لانه منفرد في رأيه فكان البيان الموجب للعلم هو رأيه المسموع منه لا الاجماع ففي زمان الاجماع لم يبق النسخ مشروعا حتى ينسخ به وبان الاجماع اما ان يكون عن نص او لا وعلى التقديرين فلا ينسخ به اما اذا كان عن نص فلان النص حينئذ هو النسخ لا الاجماع واذا لم يكن عن النص فالدليل الاول اما قطعي او ظني فان قطعيا كان الاجماع على خلاف القاطع فيكون باطلا فلا يكون ناسخاً وان كان ظنيا فذلك الظني لم يبق مع الاجماع على خلافه دليلاً لان شرط العمل به رجحانه وافادته للظن وقد اتفق بمعارضة القاطع له وهو الاجماع فلا يثبت به حكم فلا يتصور رفع ونسخ ولا تفصيل في كل من هذين الدليلين بين كون الاجماع ناسخاً للكتاب والسنة والاجماع لكن فجر الاسلام ذكر في آخر باب حكم الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع

والثاني انه تعالى قال وانزلنا عليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم الآية فلا يكون ما جاء به رافعا والجواب عن الاول ماسبق في الاول عن اول الاول وعن الثاني ان المراد بالتبيين التبليغ ولوسلم فالنسخ بيان امد الحكم ولوسلم فيدل على ان النبي ميين في الجملة ولا ينافي كونه ناسخاً ايضا (والاجماع لا ينسخ) شيئاً (ولا ينسخ) بشئ لان الاجماع بعد عهد الرسول عليه السلام لكفايته في عهده ولا ينسخ بعده

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

الشارح من الدليل يصلح دليلا للمسئلتين معاناً مل (قوله واما سقوط نصيب
 المؤلفه قلوبهم) اختلفوا في سقوط نصيب المؤلفه بانواعهم الثلاثة المذكورة
 في كتب الفقه بعد النبي عليه السلام على ثلاثة اقوال قيل بطريق نسخ مائت
 بالكتاب وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفه
 قلوبهم بالاجماع وقيل بطريق انتهاء الحكم بانتهاؤه لان اعطاء النبي عليه
 السلام كان لدفع شرهم واعزاز الدين وبعده انتهت هذه العلة بقوة الاسلام
 فاتمى الحكم ايضا بالاجماع واختاره رحمه الله وقيل بطريق نسخ مائت
 بالكتاب بدليل ناسخ لان اجماعهم على السقوط يدل على ناسخ اذا اجماع بلا سند
 غير مقبول لكن لا يلزمنا تعيين هذا الدليل في محل الاجماع بل الواجب الحكم
 بثبوتة قيل وهذا اقوى الوجوه لان الاجماع لا ينسخ الكتاب على ما عرفت
 وان الحكم لا يحتاج في بقاءه الى العلة كالمل في الحج حيث انتهت العلة والحكم
 باق فيجوز بقاءه بعد انتهاء علة (قوله وكذا القياس) اختلفوا في القياس هل
 يكون ناسخاً او منسوخاً توضيحه ان القياس اما مقطوع او مظنون فالمقطوع
 وهو ما يكون حكم اصله والعلة ووجودها في الفرع قطعياً ينسخ في حياته عليه
 السلام بالقطعي نصاً كان ذلك القطعي الناسخ او قياساً بصورة ذلك ان ينسخ
 حكم الاصل بنص مشتمل على علة متحققة في الفرع فينسخ حكم الفرع ايضا
 بالقياس على الاصل فيتحقق قياس ناسخ وآخر منسوخ مثاله ان ثبت حرمة
 الر بافي الذرة بقياس على البر منصوص العلة ثم ينسخ حرمة الر بافي البر تنصيصاً
 على علة مشتركة بينه وبين الذرة فيقياس عليه ويرفع حرمة الر بافيها فيكون
 ناسخاً للقياس بالقياس ولوورد نص بنسخ الر بافي الذرة كان ناسخاً للقياس
 بالنص واما بعد حياة النبي عليه السلام فلا ينسخ اذ لا ولاية للنسخ للامة بل
 النسخ مختص بزمن النبي عليه السلام نعم قد يظهر ان القياس كان منسوخاً بان
 يظهر نسخ حكم اصله كما اذا قاس الذرة على البر بعد النبي عليه السلام ثم اطلع
 على نص ناسخ لحكم البر فبان له ان حكم الذرة ايضا كان منسوخاً في زمن النبي
 عليه السلام والمظنون وهو ما لا يكون قطعياً بعض ما ذكر في القطعي او كله
 قطعياً لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً اما انه لا يكون ناسخاً لان ما قبله اي الذي
 يفرض كونه منسوخاً اما قطعي او ظني فان كان قطعياً لم يجز نسخه به لان نسخ
 المقطوع بالمظنون غير جائز وان كان ظنياً تبين بالقياس زوال شرط العمل بذلك
 المظنون اعني رجحانه على معارضه لان عمله مشروط بعدم ظهوره معارض راجح

واما سقوط نصيب المؤلفه قلوبهم
 في زمن ابي بكر رضى الله عنه فليسقوط
 سببه لا بالاجماع (وكذا القياس) يعني
 انه لا ينسخ ولا ينسخ لانه لما كان مظهرها
 كان الناسخ والمنسوخ في الحقيقة نصه
 لانفسه على انه لا ينسخ بعده عليه السلام
 كاسبق والعبارة في عهده بالنص

او مساو فلا يجب العمل به عند ظهور معارض راجح سواء قلنا كل مجتهد مصيب او قلنا ان المصيب واحد واذا كان مشروطا بعدم ظهور معارض كذلك كان الواجب العمل به عالم يظهر معارض كذلك وقد عمل به قبل ظهور معارض كذلك فلم يرجع حكمه قبل ظهور معارضه ثم بعد ظهور معارض كذلك لاحكامه حتى يرفع فلا نسخ على التقديرين اي قبل ظهور معارضه وبعد ظهوره بل انما يعمل بعد ظهور معارضه لزوال شرط عمله واما انه لا يكون منسوخا فلان ما بعده لا بد ان يكون قطعيا او ظاهريا راجحا واما ما كان فقديان زوال شرط العمل به هذا كله عند الجمهور وقال بعض الشافعية كابن سريج انه يجوز النسخ بالقياس المظنون لانه بيان مثل فاجاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا واجب بانه منقوض بالاجماع والعقل وخبر الواحد فانه يجوز التخصيص بكل منها ولا يجوز النسخ اذا عرفت هذا فاذا ذكره الشارح ظاهر في القياس القطعي تأمل (قوله يجوز ان يكون اخف آه) هذا من الشروط المختلف فيها للنسخ وفيه اشارة الى شرط آخر مختلف فيه ايضا وهو جواز النسخ بالبدل وعدم جوازه فقال الجمهور يجوز النسخ بالبدل واحتجوا عليه بوجهين الاول بناء على متابعة المصلحة وهو ان ان لم نقل برعاية المصلحة فلا اشكال لانه مختار يفعل ما يشاء وان قلنا برعاية المصلحة فلا استحالة عقلا ايضا لجواز ان تكون المصلحة في النسخ عنه بلا بدل اي بلا اثبات حكم آخر متعلق بذلك الفعل الذي ارتفع عنه الحكم المنسوخ كالاباحة عند نسخ الوجوب او الحرمة والثاني انه واقع والواقع دليل الجواز كنسخ وجوب الامساك بعد الفطر بلا بدل ونسخ تحريم ادخار لحوم الاضاحي بلا بدل وقال بعض الاصوليين لا يجوز النسخ بلا بدل لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها فانه يدل على لزوم البدل والجواب انها شرطية لا تقتضي وجود النسخ فضلا عن الدلالة على البدل وانه ليس بحل النزاع لان النزاع في جواز نسخ الحكم بلا بدل لاني نسخ اللفظ والاية على تقدير دلالتها على البدل فاما تدل عليه في نسخ اللفظ لان الضمير راجع الى الآية وهي لفظ ولو سلم انها تدل على نسخ الحكم ايضا لكن خص الحكم عنها بما ذكره الجمهور ولو سلم بقاؤها على العموم لكنها تدل على عدم النسخ بدون الاية بما هو خير والنسخ بلا بدل خير من ابقاء الحكم المصلحة يعلم ولو سلم انها تدل على ان النسخ لا يقع بدون البدل لكنه لا يلزم منه عدم الجواز وهو النزاع واستدل بعضهم على لزوم البدل في النسخ بقصة ابراهيم عليه السلام فانه امر بذبح ولده ثم نسخ ذلك لورود الفداء بذبح الشاة

وان وجد القياس (والنسخ) اي الحكم الذي يفيد النسخ (يجوز ان يكون اخف) من المنسوخ بالاتفاق (وقد يكون اشق منه) في الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعي رحمه الله فانهم قالوا يجب ان يكون مثله او اخف لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا عقلا انه يجوز ان تكون المصلحة في النقل من الاخف الى الاشق كما يجوز ان تكون في عكسه وسعنا ان كل من عليه الصيام كان في ابتداء الاسلام مخيرا بين الصوم والقدية ثم صار الصوم حتما وكذا الخمر كان حلالا في الابتداء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة (لا ينسخ المتواتر) كتابا او سنة (يا احاد) لان المظنون لا يعاقب القاطع

اما الاول فلقوله تعالى افعلم ما تؤمر واما الثاني فلانه لولم ينسخ لكان تركه الى ذبح
 الشاة معصية والجواب ان هذا ليس بنسخ اذ لا رفع ههنا ولا بيان للانتهاه بل
 هو استخلاف وجعل لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام
 الشيء في قبول ما توجه اليه من المكروه ولو كان ذبح الولد ممنوعا لم يتحقق اني قيام
 شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الاثم
 فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد
 ونحرىم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة اجيب باننا لانسخ كونه نسخا وانما يلزم
 لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فنزلت
 بالوجوب ثم عادت لقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون
 ثبوتها نسخا للوجوب وتوضيح ما ذكره ان حكم الناسخ يجوز ان يكون اخف
 من حكم المنسوخ او مساويا له بالاتفاق واختلفوا في كونه اشق من حكم المنسوخ
 جزوه الجمهور وهو الاصح ومنعه البعض واحتجوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى
 نأت بخير منها او مثلها والاشق ليس بخير ولا مثل فيجب ان يكون اخف
 او مساويا له قلنا الاشق قد يكون خيرا منه باعتبار الثواب الثاني ان نقلهم
 الى الاشق ابعد من المصلحة فلا يجوز قلنا رعاية المصلحة فيه ممنوعة ولو سلم
 ذلك لانسخ انه ابعد من المصلحة لجواز ان تكون المصلحة في الاشق بعد الاخف
 لعلمه تعالى اياه وان لم نعلمه ولو سلم ذلك لكنه منقوض باصل التكليف فانه نقل
 من البراءة الاصلية الى الاشق فينبغي ان لا يجوز وانه جائز بالاتفاق الثالث
 قوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنقل
 الى الاشق بخلاف هذا فلا يريد الله تعالى قلنا لانسخ عموم التخفيف واليسر
 والعسر في هاتين الآيتين بل هي مطلقة فلا تنافي النقل الى الاشق الاثقل
 بالنسخ ولو سلم عمومها فسباق الآيتين يدل على ارادة ذلك في المآل لاني الحال
 فلا ينافي النقل الى الاشق في الحال والمراد بالتخفيف في المآل هو تخفيف
 الحساب وباليسر هو تكبير الثواب ولو سلم انه لم يرد بهما ذلك لكن يجوز
 ان يكون مجازا من باب تسمية الشيء باسم عاقبته مثل لدو اللحوت وابنوا الخراب
 ولو سلم انه يكون للحال لا للمآل ولا مجازا من باب تسمية الشيء باسم عاقبته لكنه
 يجوز ان يكون مخصوصا بما وقع من النسخ بالاشق على ما سئله كما هو مخصوص
 بانواع التكليف الشاقه واحتج الجمهور عقلا بانه ان لم تعتبر المصلحة فالامر واضح
 لانه يفعل ما يشاء وان اعتبرت فاعل المصلحة في الاشق وسعما بانه لولم يجز لم يقع لكنه

وقع في مواضع منها التخيير بين الصوم والقديبة في ابتداء الاسلام فانه كان واجبا
 في الابتداء ثم نسخ بتعيين الصوم فيما بعد ولا شك ان الزام احد الامرين بعينه
 اشق من التخيير ومنها ان صوم عاشوراء كان هو الواجب فتسخ بصوم رمضان
 وصوم شهر اشق من صوم عشرة ايام ومنها الخبس في البيوت كان هو الواجب
 على الزاني في الابتداء ثم نسخ بالحد والجلد وهو اشق ومنها كان الخمر حلالا
 في الابتداء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة (قوله واما استدارة اهل
 قبا) جواب عن تمسك المجوزين ولهم فيه وجهان آخران احدهما ان النبي
 عليه السلام كان يرسل احاد الصحابة الى الاقطار بتبليغ الاحكام مبتدأه وناسخه
 من غير فرق بينهما فلولا يقبل الاحاد في جواز نسخ التواتر لما وجب القبول ولما
 جاز للرسول عليه السلام ان لا يفرق بينهما واجيب بان الارسال ووجوب القبول
 صحيح لكن لا نسلم ان خبر الواحد يكون ناسخا للتواتر وان وقع ذلك فيحمل
 على القرائن المفيدة للقطع بالانضمام اليه كما قيل في خبر استدارة اهل قبا والثاني
 ان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى تحرما على طاعم يطعمه نسخ ينهيه عليه
 السلام عن اكل كل ذي ناب من السباع والنهي عن كل ذي ناب من باب خبر
 الاحاد واذا جاز نسخ القرآن بالاحاد في الخبر التواتر من السنة اولى اجيب
 عنه بوجهين احدهما منع ان هذه الآية منسوخة فانها لا تدل على اباحة الجميع
 حتى يكون تحريم كل ذي ناب ناسخا لها فانها لا تدل على عدم وجدان المحرم وعدم
 وجدان المحرم لا يدل على اباحة الجميع ولقائل ان يقول ان عدم الوجدان
 من الشارع يدل على الاباحة وان لم يدل من غيره والثاني ان معنى الآية لا اجد
 الا نحر ما فيكون موقفا فلا يكون منسوخا فيكون حل كل ذي ناب باقيا على اصل
 الاباحة ونهيه عليه السلام رافع للحل الاصل وهذا ايضا ليس بنسخ (قوله
 بالدليل القاطع) اي بالخبر التواتر كذا قيل واعترض عليه بان علمهم بالتوجه الى
 بيت المقدس لم يكن بالخبر التواتر بل بمشاهدتهم توجه رسول الله اليه فلا يكون
 مما نحن فيه لان ما نحن فيه في عدم نسخ الخبر التواتر بخبر الاحاد ويمكن ان يجاب
 عنه لان نسلم ان الكلام في نسخ الخبر التواتر بل في نسخ الكتاب والسنة التواترة
 قولا كانت السنة او فعلا وفعله عليه السلام ذلك متواتر (قوله كلاهما قطعان)
 قيل الخبر الواحد بتلك القرائن اما ان يبلغ الى قوة التواتر في القطع او لا الاول
 ممنوع والثاني غير دافع فقوله كلاهما قطعان ممنوع ويمكن ان يجاب عنه
 باختيار الشق الاول وابطال المنع المذكور بمطالبة السند ولو سلم انه لم يبلغ قوة

واما استدارة اهل قبا الى مكة في صلاتهم
 بخبر الواحد مع ثبوت توجه الى بيت
 المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار
 الرسول عليه السلام ذلك فقيل لافادته
 القطع بالقرائن فان نداء مناديه عليه
 السلام بحضوره في مثلها قرينة صدقه
 عادة الناسخ والمنسوخ كلاهما قطعان
 وقيل الثابت بالتواتر اصل الحكم ولا نسخ
 فيه واما النسخ في بقاءه حال حياته وهو
 ظني لثبوته بالاستصحاب لان احتمال
 النسخ قائم في كل حال فالناسخ والمنسوخ
 كلاهما ظنيان (وينسخ) التواتر
 (بالشهور) لان النسخ من حيث بيانه
 يجوز بالاحاد كبيان المجهول ومن حيث
 تبديله يشترط التواتر فيجوز بالتوسط
 بينهما عملا بالشبهين (ويجوز نسخ
 الثابت بالدلالة) اي دلالة النص (مع)
 نسخ (الاصل) اتفاقا

التواتر لكنه لا كلام في بلوغه حد الشهرة والتواتر يجوز نسخه بالشهور لكن
 بأباه قوله قطعان (قوله ثبوته بالاستصحاب) فان قيل ان البقاء لو ثبت بالاستصحاب
 وهو ليس بحجة عندنا لزم ان لا يكون نص ما في حياة النبي عليه السلام حجة
 الا في حال نزوله وهو باطل قلنا ان اردتم به عدم كونه حجة بالنسبة الى من التزم
 الحكم حال النزول فهم ليسوا بمحتاجين الى الحجة بل النص حجة لهم في مدة
 بقائهم وان اردتم بالنسبة الى غير من التزم الحكم حال النزول فهو بالنسبة
 اليه حال ايجاب الاحال بقاء وقد تقدم نحو هذه من قبل (قوله ملزومه) اي ملزوم
 حكم الفرع اعني حرمة الضرب بالنسبة الى حرمة التأفيف (قوله يعني اذا نسخ
 حكم اصل القياس لا يبقى حكم فرعه) اختلف في هذه المسئلة قيل اذا نسخ حكم
 اصل القياس نسخ معه حكم الفرع ايضا وقيل لا والاول مختار ابن الحاجب
 والذي ظهر من كلام المصنف انه المختار عند الخفية لكنه قال اكمل الدين ان
 المختار عند الخفية ليس ذلك بل هو الثاني واحتج على الاول بان حكم الاصل هو
 الموجب لاعتبار العلة فيه فاذا ارتفع خرجت العلة عن العلية فلا يتحقق الفرع
 لئلا يلزم وجود المعلول بدون العلة واعتراض عليه بانا لنسلم ان حكم الاصل هو
 الموجب لاعتبار العلة فيه بل العلة هي الموجبة لحكم الاصل ولا يلزم من انتفائه
 انتفاؤها لجواز ان يبقى حكم الفرع فظهر ضعف ما ذكره الشارح ان نسخه
 يوجب الغاء علة واحتج على الثاني اي مختار الخفية بوجهين احدهما
 ان حكم الفرع تابع لدلالة حكم الاصل على علة الاصل لحكم الاصل كالفحوى
 في المسئلة المتقدمة فان حكم الفحوى تابع لدلالة المنطوق للحكمه ولا يلزم من
 انتفاء حكم الاصل انتفاء دلالة على علة الاصل فلا يلزم من انتفاء حكم الاصل
 بالنسخ انتفاء حكم الفرع واجيب بانه يلزم من زوال الحكم زوال العلة المعتبرة
 فيه فيزول الحكم مطلقا لانتفاء الحكمة الموجبة له ورد بان المراد بالحكمة الموجبة
 ان كان العلة الموجبة له فلا نسلم ان زوال الحكم يستلزم زوالها لجواز بقاء الحكم
 بعد زوال الموجب ولو سلم ذلك لكن لا نسلم زوال دلالة عليها وبها يتم المطلوب
 وان كان غيرهما فلا نسلم زوال الحكم مطلقا فانه يلزم بقاء العلة بلا معلول وهو
 غير جائز والثاني انكم حكمتم بانتفاء حكم الفرع بالقياس على انتفاء حكم الاصل
 بغير علة والقياس بدونها غير معتبر واجيب بانما حكمتنا بانتفاء حكم الفرع قياسا
 على انتفاء حكم الاصل بل حكمتنا بانتفاء حكم الفرع لانتفاء علة وفيه نظر لانه
 ينافي ما ذكر في الجواب الاول ان زوال الحكم يستلزم زوال الحكمة المعتبرة فيزول

(واختلفوا في) نسخ (احدهما) بدون
 الآخر فقيل يجوز مطلقا لانها دليلان
 متغايران فجاز رفع كل بلا آخر قلنا لا يفيد
 التغاير اذا ثبت الاستلزام وقيل لا يجوز
 مطلقا اما من طرف الاصل فلان حكم
 الاصل ملزومه كتحريم التأفيف
 والضرب فرفع الاصل ملزوم رفع الملزوم
 واما من طرف الفحوى فلانه تابع فلا يبقى
 بدوننا قلنا التبعية في الدلالة والفهم
 لا في ذات الحكم والمرتفع في النسخ ذاته
 لا دلالة للفظ فلا يتم التقريب (والمختار
 جواز نسخ الاصل بدوننا) اي بدون
 الثابت بالدلالة (لا العكس) وهو نسخ
 الثابت بالدلالة دون الاصل لانك
 قد عرفت ان حكم الاصل ملزوم كتحريم
 التأفيف والضرب ورفع الاصل يستلزم
 رفع الملزوم بلا عكس (بخلاف القياس)
 يعني اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى
 حكم فرعه لان نسخه يوجب الغاء علة
 علة وعليها يترتب الحكم وانتفاؤها ينفى
 الفرع (يعرف النسخ بالتاريخ) بان يعلم
 ان نصا قبالا للنسخية متأخر عن نص
 قابل للمنسخية

الحكم مطلقا لاتفاه حكمته فان اراد بالحكمة العلة فزيه قد تقدم ثم (قوله بان يعلم ان نسا قابلاآه) اي يعلم في حياته عليه السلام اوبعد موته ولذا قدم على القسم الثاني مع ان الثاني اصرح في الدلالة على النسخ لانه يخص بحياته عليه السلام (قوله كحديث كنت نهيتكم) فان الامر بزيارة القبور في هذا الحديث دال على نسخ النهي عنها وكحديث كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الافادخروها (قوله اوتنصيص الصحابة خلافا لمن لا يرى التمسك بالاثر) اي بقول الصحابة وفيه نظر لان عامة شروح المختصر على ان الناسخ لا يعرف بقول الصحابي هذا ناسخ وذلك منسوخ فان تعيين الصحابي قديكون عن اجتهاده ولايجب اتباع المجتهد له فيه واما اذا تعارض المتواتران فلم يعلم تاريخهما ولا نص فيهما عن رسول الله وعين الصحابي احدهما فقال هذا ناسخ لذلك فهل يسمع فيه قوله اولا ففيه توقف لان دليل قبول قوله يعارض دليل منعه اما دليل قبوله فهو ان النسخ لا يكون بخبر الواحد بل بالمتواتر وخبر الواحد انما هو معين للناسخ لاناسخ لانه علم ان احدهما ناسخ والاخر منسوخ بدون خبر الواحد ثم عينه خبر الواحد فان قيل انه لما لم يصلح ناسخا فكيف يصلح دليلا معية اله قلنا الشيء قد لا يقبل ابتداء ويقبل فيما اذا كان المال اليه كما يقبل الشاهدان في الرجم للزنا ويقبلان في الاحصان الذي ما له الى الرجم وكشهادة النساء لا تقبل في النسب وتقبل في الولادة التي ما كها الى النسب فكذا قول الصحابي لا يكون ناسخا لکنه يكون دليلا على تعيين الناسخ وما له الى الناسخ واما دليل منعه فهو انه يتضمن نسخ المتواتر بقول الواحد وهو غير جائز فاذا تعارضوا دليلا منعه وقوله توقفوا فيه لانه صار من قبيل ما لا يعرف فيه الناسخ والمنسوخ بطريق صحيح وهو معرفة التاريخ واخبار الرسول صريحا اودلالة اواجماع الامة على ان هذا ناسخ وذلك منسوخ فان قيل يجوز ان يكون مراده بتنصيص الصحابة اجماعهم عليه قلنا ان اراد اجماعهم في زمن النبي عليه السلام فمنه عليه السلام ليس زمان اجماعهم على ما عرفت وان اراد اجماعهم بعده فهو خلاف التبادر من قوله تنصيص الصحابة ومن قوله خلافا لمن لا يرى التمسك بالاثر لان هذا ليس تمسكا باثر الصحابة بل اجماعهم ولا خلاف فيه وهل ثبت المنسوخية بتقدم المنسوخ في المحقق والناسخية بحدائثة سن الصحابي الراوي وتأخر اسلامه قالوا لا تثبت لان ترتيب المحقق ليس على ترتيب النزول فيجوز ان يقدم الناسخ على المنسوخ في المحقق وحدائثة سن الصحابي تدل على تأخر صحبته ومنقول متأخر الصحبة

(اوتنصيص الرسول عليه السلام)
 بناسخيته (صريحا) كهذا ناسخ
 (اودلالة) كحديث كنت نهيتكم (او)
 تنصيص (الصحابة) خلافا لمن لا يرى
 التمسك بالاثر

قد يكون متقدما وكذا من تأخر اسلامه قد يكون منقوله متقدما (قوله فالحكم هو التوقف) هكذا ذكره المحقق في شرح المختصر والمذكور في المنتهى والاحكام انه اذا لم يعلم الناسخ منهما فالواجب التوقف عن العمل باحدهما او التخيير بينهما قال المحقق المزبور في شرح المنتهى الظاهر اختصاص التوقف بما اذا كانا معلومين والتخيير بما اذا كانا مظنونين انتهى فلم منه ان اثبات التوقف ونفي التخيير على اطلاقهما ليس كما ينبغي (قوله لان فيه رفع حكمهما) يعني حرمة ترك كل منهما معينا لانه بعد التخيير لا يحرم ترك كل منهما معينا (قوله وقد منعهما البعض) اي منع نسخ التلاوة فقط ونسخ الحكم فقط بعض المعتزلة واستدل عليه بوجهين احدهما ان التلاوة مع حكمها في دالاتهما عليه كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم وكلاينفك العلم والعالمية والالمنطوق ومفهومه فكذلك لاينفك التلاوة والحكم للتلازم بينهما وفصل الشارح رحمه الله وجه التلازم وقال ان النص اي التلاوة وسبيلته مفضية الى الحكم والحكم مسبب عنها فلا اعتبار لاحدهما بدون الاخر اما التلاوة فلان الوسائل والاسباب لا اعتبار لها عند انتفاء المقاصد والمسببات كالوضوء لا اعتبار له عند انتفاء الصلاة واما الحكم فلانه مسبب عن التلاوة فلا يبقى عند انتفائها كالمالك الثابت بالبيع حيث لا يبقى بعد انتفاء البيع بالنسخ ثم اجاب عنه بان التوسل والتسبب فيما نحن فيه انما هو في حال الابتداء لاقى البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء فيجوز ان ينسخ بقاء الحكم دون التلاوة وبالعكس بخلاف الصورتين المذكورتين فان التوسل والتسبب فيهما في الابتداء والبقاء معا فلا يقاس عليهما توضيحه انالانسلم ان التلاوة مع الحكم مثل الوضوء مع الصلاة والمالك مع البيع لان التسبب والتلازم فيهما في الابتداء والبقاء معا فلا يتصور انتفاء احدهما بدون الاخر بخلاف ما نحن فيه فان التلازم فيه في الابتداء لاقى البقاء والنسخ بالنسبة الى البقاء فلا يلزم من نسخ احدهما دون الاخر الانفكاك بينهما وذلك لان التلاوة اشارة الحكم وسببه ابتداء لادواما اي يدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم ابتداء ولا يدل دوامها على دوامه ولذلك كان الحكم قد ثبتت بها مرة واحدة والتلاوة تكرر ابدا واذا كان كذلك فاذا نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وبقيتها لاصلها والدليل على الحكم اصلها لادوامها فلا يلزم نسخ الدليل واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ لدوامه لاصله ومدلول التلاوة هو اصله لادوامه فلا يلزم نسخ المدلول فلا يلزم انفكاك الدليل والمدلول اصلا بخلاف ما كان التلازم بينهما

(واذا لم يعرف) الناسخ (فالتوقف) اي فالحكم هو التوقف (لا التخيير) كما ظن لان فيه رفع حكمهما واحدهما حق قطعا المبحث السادس في المنسوخ (والمنسوخ منه) اي من الكتاب اربعة لانه (اما التلاوة والحكم) المستفاد منها (معا) كالصحف السابقة فانها كانت نازلة تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى ان هذا في الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ولم يبق منها تلاوة ولا حكم (او احدهما) اي التلاوة فقط او الحكم فقط وقد منعهما البعض لان النص وسيلة الى حكمه فلا اعتبار لها عند فواته كوجوب الوضوء بعد سقوط الصلاة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبقى دونه كالمالك الثابت بالبيع بعد انفساخه قلنا التوسل والتسبب ههنا في الابتداء لا البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء وهما في الصورتين في الابتداء والبقاء

في الابتداء والبقاء كما بين العالمية والعلم والمنطوق والمفهوم والوضوء والصلاة
 والبيع والملك فانه يلزم بنسخ احدهما بدون الآخر انفاكك الدليل عن المدلول
 وبالعكس والثاني ان بقاء التلاوة دون الحكم يوجب بقاء الحكم وانه يقع في الجهل
 وهو قبيح فلا يجوز وقوعه من الله تعالى وايضا فيزول فائدة القرآن لانحصار
 فائدة اللفظ في افادة مدلوله فاذا لم يقصده به ذلك فقد بطلت فائدة والكلام الذي
 لا فائدة فيه يجب ان ينزه عنه القرآن والجواب عنه ان هذا مبني على قاعدة
 الحسن والقبح العقليين وقد ابطله كثير وعلى تقدير تسليمه فقولكم وانه يقع
 في الجهل قلنا لا نسلم ذلك وانما يكون كذلك لولم ينصب عليه دليل واما اذا نصب فلا
 اذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع اليه فينتفي الجهل وقولكم في زول
 فائدة القرآن قلنا ممنوع وانما يلزم لو انحصرت فائدته فيما ذكرتم وهو ممنوع
 لجواز ان تكون فائدته كونه محجرا بفصاحة لفظه وجواز الصلاة بقراءته وحرمتها
 على الجنب (قوله ولنا اولاجواز اه) حاصله ان اللفظ القرآن حكيمين حكم
 يتعلق بتلاوته وحكمه يتعلق بمعناه ولا يلزم بينهما وكلاهما مقصودان منه فيجوز
 بقاء الحكم المتعلق بمعناه مع ارتفاع تلاوته مع ما يتعلق بها من الاحكام وبالعكس
 (قوله الحكم المستفاد منه) كالوجوب والجواز والحل والحرمه (قوله الشيخ
 والشيخة اذا زنيا آه) فان تلاوتها منسوخة وحكمها باق الا ان قيل ان
 حكمها مختص بالمحسن والمحصنة بالعرف على ما صرح به والمقيد غير المطلق
 فكيف يبقى حكمها قلنا التخصيص بمخصص ليس بنسخ ومجرد المغايرة بالاطلاق
 والتقييد لا ينافي البقاء واختلف في المنسوخ انه هل يجوز مسده للحدث وتلاوته
 للجنب قالوا والاشبه انه لا يجوز فيما نسخ حكمه وبقيت تلاوته لانه قرآن حقيقة
 ويجوز فيما نسخت تلاوته وبقي حكمه لانه ليس بقرآن (قوله كنسخ ايداء الزواني
 اه) الاول ثابت بقوله تعالى فاذ وهما والثاني بقوله تعالى فامسكوهن
 في البيوت نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوتهما والاعتداد بالحول ثبت بقوله
 تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون از واجا وصية لاز واجهم متاعا الى الحول
 غير اخراج نسخ حكمه مع بقاء تلاوته (قوله او وصف الحكم) عطف على قوله
 او احدهما وقوله كالاجزاء مصدر بمعنى الكفاية (قوله اعلم ان العلماء اتفقوا
 اه) لما ذكر نسخ الذات باقسامها الثلاثة اعني نسخ التلاوة فقط او نسخ الحكم
 فقط او نسخ كلاهما شرع في بيان نسخ وصف الحكم وهو الزيادة على النص
 تحريه ان الزيادة على النص اى على العبادة المنصوصة اما ان تكون عبادة مستقلة

ولنا اولاجواز من حيث ان للفظ
 احكاما مقصودة كالايجاز وجواز
 الصلاة والثواب بقراءته وحرمتها
 على نحو الجنب لا يلزم بينهما وبين الحكم
 المستفاد منه فيجوز افترا قهما نسخا
 كسائر المتباينة وثانيا وقوعه فالتلاوة
 فقط كما يرى عمر رضي الله عنه انه كان فيما
 انزل الشيخ والشيخة اذ زنيا فارجوها
 نكالا من الله ويراد بهما عرفا المحسن
 والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم
 الدخول بالنسكاح عادة فالحكم فقط
 كنسخ ايداء الزواني باللسان
 وامسكهن في البيوت والاعتداد
 بالحول ووصية الوالدين ونحو ذلك
 (او وصف الحكم كالاجزاء وحرمة
 ترك الواجب في زيادة الشرط والجزاء)
 اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة
 على النص ان كانت عبادة مستقلة
 بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكاة
 بعد وجوب الصلاة لا تكون نسخا
 لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم
 في الشرع بلا تغيير للاول وكذا ان
 لم تكن الزيادة متأخرة بقدر عقد القلب
 كزيادة رد الشهادة في حد القذف
 مقارنا للجلد واختلفوا في غير هذين
 القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة
 الجزاء

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

لان مفهوم المخالفة لما لم يكن ثابتا عند الحنفية يجب اخراجه عن محل النزاع
 مع الحنفية اذ لا يتصور رفعه بالزيادة عندهم فانحصرت الاقوال مع الحنفية
 في خمس ثم لما كان القول السادس في الحقيقة النسخ الذي عرفه الحنفية بها على
 ما تقدم فلا معنى لجعل هذا القول قولاً مقابلاً للحنفية بل هو عين قول الحنفية
 ولذا جعل الشارح اجزاء الاصل في الموضوعين حكماً شرعياً مدولاً للامر حتى
 يكون رفعه بزيادة شرط او جزء نسخاً كما جعل الزيادة بالتخيير رفعاً لحكم شرعي
 وهو الحرمة فبقي القول المقابل للحنفية ثلاثة الشافعية والقاضي عبد الجبار
 والغزالي واختلفوا في تفسير تغيير المزيد في قول عبد الجبار ففسره ابن الحاجب
 بان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم ثم مثله بثلاثة امثلة الاول زيادة ركعة
 في صلاة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدة على ثمانين في حد القذف والثالث
 التخيير في ثلاثة امور بعد التخيير في امرين كما يقال صم او اعتق ثم يقال صم
 او اعتق او اطعم ولا يخفى عليك ان المثال الثالث مشكل على التفسير المذكور
 لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين الثلاثة الامور بل
 يحصل الاتيان بالأمور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين اللهم الا ان
 يوجه ويقال ان ترك المزيد عليه وهو ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان
 محرماً ما قبل الزيادة فصار كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما كذا ذكره الشارح
 المحقق في شرحه وفسره في المحصول بان يصير وجوده كالعدم بان يكون المزيد
 عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف ولا يخفى عليك
 ان هذا التفسير انما يستقيم في المثال الاول فقط اذ لو فرضنا كون الفجر ثلاثاً فمن
 صلى ركعتين وسلم يجب عليه الاعادة بثلاث ركعات بخلاف المثالين الاخيرين
 اذ لو اقتصصر على ثمانين جلدة لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة ثمانين وكذا
 لو اتى باحد الامرين اعنى الصوم والاعتاق كان كافياً من غير وجوب شيء آخر
 عليه والحال ان قول عبد الجبار لا يخلو عن اضطراب باي تفسير كان ولهذا
 لم يذكره رحمه الله على ان عباراتهم مختلفة في تقرير مذهب عبد الجبار فالشارح
 المحقق قرره في شرح المختصر بما ذكرناه اتساعاً لابن الحاجب وقال الآمدي
 في الاحكام ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييراً شرعياً بحيث صار المزيد
 عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان بفعل قبلها كان وجوده كعدمه
 ووجب استينافه كزيادة ركعة في الفجر كان ذلك نسخاً او كان قد خبر بين فعلين
 فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخاً لغير ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة

اماز باده الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل و اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعى مدلول الامر كما سبق في
مباحث الامر و اماز باده الجزء فانما تكون بثلاثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة
ترك ذلك الواجب الواحد * ١٩٣ * والثاني بالتخيير في ثلاثة بعدما كان الواجب احدا الاثنين فالزيادة
ههنا ترفع حرمة ترك احدهما في الاثنين

و الثالث بايجاب شئ زائد فالزيادة ههنا
ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن
العهدة و هو حكم شرعى كما عرفت
فان دفع ما ذكر في التلويح ان معنى الاجزاء
امثال الامر او الخروج عن العهدة
ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم
شرعى ولو سلم فالامثال بفعل الاصل
لم يرتفع و ما ارتفع و هو عدم توقفه على
شئ آخر ليس بنسخ لانه مستند الى
العدم الاصلى (قال الشافعى رحمه الله)
زيادة الشرط و الجزئ ليست بنسخ بل هى
(بيان محض لان الزيادة) على الاصل
(ضم و تقرير) للاصل (و النسخ رفع
و تبديل) له فكيف يتحد ان فهمى في
حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة
و فى حقوق العباد كمن ادعى الفسا
و خمسة فشهد شاهد بالف و آخر به
و بخمس مائة قلنا) لانسل ان الزيادة
على الاصل تقريره فانها تفيد رفع
الاجزاء و رفع حرمة الترك (و رفع
الاجزاء) فى بعض الصور (و) رفع
(حرمة الترك) فى بعض آخر (لا يكون
تقرير الاصل) بل تبديله فاذا كانت
الزيادة نسخا عندنا (فلا يزداد بخبر
الواحد و القياس) المفيد للظن (على
التواتر) المفيد للعلم (و المشهور) المفيد
لطعم ائنة الظن (خلافا له) اى للشافعى
فانها لما كانت عنده بياناً محضاً جازت

التغريب على الحد و زيادة عشرين جلدة على ثمانين فى حد القذف و زيادة شرط
متفصل فى شرائط الصلاة كاشتراط الوضوء و هذا مذهب القاضى عبد الجبار
انتهى فعمل منه ان مذهب القاضى ليس ما ذكره ابن الحاجب بل ما ذكره الامدى حيث
اعتبر فيه زيادة التخيير و ان زيادة عشرين على ثمانين فى حد القذف ليس نسخا عند
القاضى و ان صار ثمانين بمنزلة العدم فى اناه لا يحصل بها اقامة الحد فبنى القول
مع الشافعى و الغزالى و قول الغزالى لما لم يكن معتبر لم يلتفت اليه فقصر النزاع على
الشافعى (قوله اماز باده الشرط) كزيادة الطهارة فى الطواف و الايمان
فى الكفارة على ما ذكرناه (قوله كما سبق فى مباحث الامر) حيث قال هناك اتيان
المأمور به على وجهه و كما امر به بوجوب الاجزاء بمعنى سقوط القضاء على المختار
(قوله و الثاني بالتخيير فى ثلاثة) نحو اعتق او صم ثم يقول اعتق او صم او اطعم
فان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم و قد كان محرما اولا (قوله فاندفع
ما ذكر فى التلويح) وجه الاندفاع ان اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة
حكم شرعى على ما ذكره آنفا و انما خص بمعنى الخروج عن العهدة لان
الاجزاء بمعنى امثال الامر لاشك فى كونه حكما شرعيا على ما تقدم فى مباحث
الامر فارجع اليه (قوله قال الشافعى زيادة الشرط) و احتج عليه بوجوه الاول
ما ذكره رحمه الله حاصله ان حقيقة النسخ لم توجد فى الزيادة لان حقيقته تبديل
و رفع للحكم الشرعى و الزيادة تقرير للحكم الشرعى و ضم حكم آخر اليه و التقرير
ضد الرفع فلا يكون نسخا الا ترى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرجها
عن ان تكون مستحقة الاعتاق فى الكفارة و الحاق النقي بالجلد لا يخرج الجلد
عن ان يكون واجبا بل هو واجب بعد الحاق ايضا فيكون وجوب النقي
و التغريب ضم حكم الى حكم آخر و ذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة مستقلة
بعد عبادة فى حقوق الله تعالى و نظيره فى حقوق العباد من ادعى الفسا و خمسة مائة
فشهد شاهد بالف و شاهد آخر بالف و خمسة مائة تقبل شهادتهما على الالف لان
الحاق الزيادة على الف بشهادة الاخر اوجب تقرير الالف لا نفاقهما عليه
لارفعه فلو كانت الزيادة ناسخة لما صححت الشهادة على الالف فاجاب عنه بالنوع
مع السند وهو انا لانسل ان الزيادة تقرير للاصل كيف وانها تفيد رفع الحكم
الشرعى وهو الاجزاء فى بعض الصور اعنى زيادة الشرط مطلقا و زيادة الجزئ
فى صورة واحدة على ما تقدم آنفا و حرمة الترك فى صورتين من صور زيادة
الجزئ و اذا افاد رفع الحكم الشرعى يكون نسخا لا تقريرا و تخصيصا

بهما كما ذهب اليه فى تخصيص (١٣) (نى) العام (فلا يزداد التغريب على الجلد و النية) بقوله عليه
السلام الاعمال بالنيات كما ذهب اليه الشافعى رحمه الله (ولا الترتيب) بقوله عليه السلام ابدأ و ابدأ الله تعالى به
و بقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلاة امرئ

حتى يضع الظهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجله كما ذهب إليه أيضا (ولا الولاء)
أي الموالاة في غسل أعضاء الوضوء كما ذهب إليه مالك بما روى أنه عليه السلام كان يوالى في وضوئه أو بقوله
عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلاة الا به (على آية الوضوء) * ١٩٤ * متعلق بلا يزداد وهي قوله

تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الآية فان كلاً من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة والنص باطلاقه يقتضى الجواز على أى وجهه كان فزيادة الامور المذكورة عليها رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد وتوقف باشرط النية في التيمم مع ان النص ساكت عنه واجيب بان النية فيها انما ثبت بالنص لا غير لان التيمم يبنى عنها اذ هو القصد لغة والنية هو القصد فاعترض بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هي عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلاة وهذا الخص منه فالعام لا دلالة على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه اقول الجواب ان الاصل في الشروط المأمور بها ان يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفى بمجرد وجودها بلا اشتراط النية فيها والقصد في إيجادها وقد يلاحظ فيها جهة كونها مأمورا بها اذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان شرطا للصلاة ولم تدل قرينة على تلك الجهة لم تشترط فيه النية والتيمم من الثاني فانه وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع التيمم جزاء للشرط في قوله تعالى وان كنتم مرضى الى قوله فيموا صعيدا طيبا

وما ذكره من انتظير في حقوق العباد ليس نظيرا لما نحن فيه بل نظير ما نحن فيه في حقوق العباد هو اختلاف الشاهدين في قدر الثمن بان شهد احدهما بالبيع بالف والاخر بالبيع بالف وخمسائة فانه لا تقبل شهادتهما في اثبات العقد بالف وان اتفاق عليه ظاهر الان الذي شهد بالف وخمسائة قد جعل الالف ببعض الثمن وانعقاد البيع به فن هذا الوجه شهد كل واحد منهما في المعنى عقدا آخر فلا تقبل شهادتهما لعدم نصاب الشهادة في كل منهما وكذا الحال فيما لو شهد احدهما باجارة الدار بالف والاخر بالف وخمسائة فانه لا تقبل شهادتهما على الف لان الاجارة بالف غير الاجارة بالف وخمسائة وكانا عقدين فلم يوجد على كل واحد منهما نصاب الشهادة كما في البيع المذكور وهذا لان كلا من البيع والاجارة لا يقبل التجزى بان يعتقد بعض الثمن او الاجرة في بعض المبيع والمستاجر فلم يتفقا على الاقل من المسمى بخلاف ما ذكره الخصم بان شهد احدهما بالف والاخر بالف وخمسائة من مسألة الدين فانه ليس نظير ما نحن فيه لان الدين مما يقبل التجزى فلا يكون الزيادة رافعة بل تكون مقررة لما اتفاق عليه فتقبل شهادتهما على الاقل المتفق عليه الثاني ان المطلق عندهم من انواع العام فيقبل التخصيص بمخصص فاذا زيد قيد علم ان المراد بالعام هو البعض فيكون تخصيص العام لاستحسانه كزيادة الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار فان الرقبة فيها عام يتناول المؤمنة والكافرة فاخراج الكافرة بقيد المؤمنة تخصيص لانسخ قلنا التخصيص نصرف في اللفظ ببيان ان بعض ما يتناوله اللفظ بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراد به والقيد مما لا يتناوله الاطلاق لان الرقبة مثلا لا تتناول صفة الايمان لان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات فكان التقييد نصرفا فيما لم يكن اللفظ متناولا له فلا يكون تخصيصا بل يكون نسخا باثبات نص ناسخ لحكم الاطلاق وهو الاجزاء بدون صفة الايمان الثالث ان الزيادة على النص لو كان نسخا لكان القياس ايضا نسخا لانه زيادة على النص ايضا واللازم باطل والملزوم مثله قلنا لانسخ ان كل زيادة على النص نسخ بل الزيادة التي تفيد رفع الحكم الشرعى على ما تقدم نسخ والقياس ليس كذلك اذ لا يفيد رفع حكم القياس عليه اصلا فلا يكون نسخا (قوله فاذا كانت اه) شروع في تفریع الفروع على اصل الطرفين (قوله في تخصيص العام) فان العام عنده دليل ظني يجوز تخصيصه بخبر الواحد

علم انه ليس من الشروط التي لا يعتبر فيها القصد فترجح جانب كونه مأمورا به بالضرورة فاشترط **القياس** فيه النية بهذه القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو يبنى عن القصد فلي تأمل فانه دقيق والقبول حقيق (ولا) يزداد (الظهار) عن الحديث على وجه يكون فرضا كما قال

الشافعي رحمه الله بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام (على آية الطواف) وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الطواف خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقه يقتضى جوازه من المحدث والظاهر فاشترط

والقياس على ما تقدم (قوله فلايزاد تعريب عام) كذا في بعض النسخ وبأباه قوله على آية الوضوء اى لايزاد هو على الجلد بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتعريب عام (قوله والاصابة) اى اصابة البلية (قوله على اى وجه كان) اى سواء كان بالنية والترتيب والولاء او لم يكن بشئ منها (قوله لحكم الاطلاق) وهو الاجزاء بدون هذه الامور (قوله مع ان النص) اى نص التيمم (قوله) انما ثبت بالنص (وهو قوله تعالى فقيموا) (قوله فاعترض آه) حاصله ان النص اعنى قوله تعالى فقيموا انما يدل لغة على مطلق النية والنية المعتبرة في التيمم هي النية المقيدة بقصد الصعيد لاستباحة الصلاة والمطلق لايدل على المقيد كما لايدل العام على الخاص فكيف يثبت بالنص والجواب ان الفاظ الشارع لا تخلو عن الدلالة على المعانى الشرعية في عرف الشرع وهذا معنى الثبوت بالنص لانه لما كان عبارة عن القصد لغة يقال بعمته اى قصده كان لا يخلو في الشرع عن الدلالة على القصد الشرعى المخصوص (قوله لو كانت النية) المعتبرة في التيمم (قوله اخص منه) اى من مطلق القصد الذى دل عليه لفظ فقيموا لغة (قوله اقول الجواب آه) لا يخفى عليك ان هذا يصلح جوابا عن التقص وعن الاعتراض المذكور تأمل (قوله علم انه ليس من الشروط التى لايعتبر فيها القصد) اى قصد الصعيد لاستباحة الصلاة كما هو المذكور في الاعتراض وجد دلالة الآية عليه ان قوله لم يجزى واما فقيموا مبنى على قوله اذا قم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم والمراد به فاغسلوها للصلاة فكذا قوله فقيموا للصلاة فدل بهذه القرينة على قصد خاص مراد في التيمم (قوله والطواف منكوسا) وهو الطواف يسارا (قوله ووجوب الاعادة) اختلفت عباراتهم في اعادة الطواف جنبا قال بعضهم الافضل ان يعيده وقيل وعليه ان يعيد وهو يدل على الوجوب وعليه مشى في الكتاب وقال في الهداية والاصح ان يؤمر بالاعادة في الحدث استحبابا وفي الجنابة استحبابا لفتح التقصان بسبب الجنابة وقصوره بسبب الحدث هذا في الطواف الفرض اعنى طواف الزيارة وهل الامر كذلك في الطواف الواجب وهو طواف الصدر قالوا انه كذلك واما الطواف السنة وهو طواف القدوم قالوا لايجب الاعادة عليه لو طافه جنبا لكنه قال في الزيلعي لو طاف طواف القدوم جنبا فعليه دم ان لم يعد وتجب عليه الاعادة كطواف الزيارة عزاه الى المحيط (قوله لامطلقا) فلا يلزم ان يكون مجملا في حق الطهارة ايضا (قوله اما الاول آه) بيان لوجه كونه مجملا في حق العدد (قوله

النسخ فلا يجوزبة واعترض بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتداء من غيره لايعتد به حتى ينتهى الى الحجر وكذا يلزم اعادة الجنب والعريان والطواف منكوسا واذا ثبت انه مجمل جازان يلحق خبر الطهارة بيانه والجواب اننا لنسلم انه مجمل واما ثبوت العدد وتعيين المبدأ فباخبار مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتمكن التقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلاة المؤداة بالكرهه ولهذا يجبر بالدم بلا اعادة انجسار تقصان الصلاة بالسجدة ولو سلم ففي حق العدد وابتداء الفعل لا مطلقا اما الاول فلان باب التفعّل للمبالغة وذلك يحتمل العدد والاسراع فالتحقق خبر الاشواط السبعة بيانه لانه استفيد من الامر لانه لايدل على التكرار ونظيره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مجمل من حيث احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجماعا فالاجماع بين الاجمال واما الثانى فلانه لا بد لتحقيق الحركة وتعنيها الواجب شرعا مما منه فالمراد حر كذا اعتبر تعيين مبدأها شرعا وهو غير معلوم فالتحقق خبر الابتداء بيانه فليتأمل (ولا الفاتحة و) لا (التعديل) اى تعديل اركان الصلاة (على الصلاة) كما ذهب

الى الاول الشافعي رحمه الله بقوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب والى الثانى الشافعي وابو يوسف رحمهما الله بقوله عليه السلام لا عرابى اخف في صلاته ثم فصل فانك لم تصل (فرضا) حال من كل ما ذكر من النية الى التعديل لم يقل آية

الصلاة لانها مجملة (بخبر الواحد) متعلق بلازاد فيكون راجعا الى الكل (ولا الايمان على الرتبة) في كفارة اليمين
(بالقياس) على كفارة القتل ثم لما ورد عليه بانكم زدتم الفاتحة ١٩٦ والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا

وانما لم تثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ماثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ماثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاذه وهو الواجب اجاب عنه بقوله (واما وجوب الفاتحة والتعديل فليس بالزيادة) التي يلزم منها النسخ لاننا نقل بعدم اجزائه الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور في الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم المتوضى لتركه لانه مما يسقط كله بلا اثم لسقوط الغير الذي به وجب وهو الصلاة ولا يعني انه اثم المصلي لتركه مع جواز صلاته والالساوى واجب الصلاة واقتضى سهوه جابرا وان اريد معنى الاساءة فذا بالسنية كما جاء الوعيد على النقص عن الثلاث وهذا سران ابا حنيفة لم يجعل في الوضوء واجبا (الركن الثاني فيما يختص بالسنة) لما فرغ من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في المباحث المختصة بالسنة (وهي) اي السنة (ما صدر عن النبي عليه السلام من قول ويختص) اي القول المنسوب الى النبي عليه السلام (بالحديث) فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة

لانه استفيد من الامر آه) كانه قيل ان الامر لا يدل على التكرار عندكم فكيف سلمت الاجمال في حق العدد فاجاب بان الاجمال استفيد من صيغة المبالغة لا من صيغة الامر (قوله فلي تأمل) لعله اشارة الى ان الآية لما كانت مجملة بالنسبة الى العدد والتعيين الواجبين شرعا جازان تكون مجملة ايضا بالنسبة الى الظهارة لانها مما عينها الشرع ايضا (قوله لا تثبت بخبر الواحد عندكم) فيه اشارة الى ان الفرضية ثابتة بخبر الواحد عند الشافعي وبه صرح ابن الهمام في فرضية الفاتحة عندهم فظهر منه ان فرضية الفاتحة عندهم مثل معنى الوجوب عندنا لا بمعنى الفرض القطعي الذي يكفر منكره لانها ثابتة بخبر الواحد فكان النزاع بيننا وبينهم في ان الفرضية هل تثبت بخبر الواحد ام لا (قوله وهذا لا يتصور في الوضوء) دفع لمقدر وهو ظاهر (قوله اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم المتوضى) فيه بحث اذ لا يلزم من عدم الاثم لتركه عند سقوط الوضوء بسبب سقوط الصلاة عدم الاثم لتركه عند عدم سقوط هذا اتمام ما يتعلق بالركن الاول من الكتاب وهو الكتاب ويتلوه ما يتعلق بالركن الثاني وهو السنة (قوله الركن الثاني فيما يختص بالسنة) لما فرغ من مباحث الركن الاول شرع في مباحث الركن الثاني من الكتاب وهو السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي اصطلاح الفقهاء هي العبادات النافلة وفي اصطلاح المحدثين والاصوليين ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول او فعل او تقرير والاول مختص باسم الحديث والمراد بالمباحث المختصة بالسنة هي البحث عن كيفية اتصالها بالنبي عليه السلام بانه بطريق التواتر والشهرة والاحاد اذ القرآن لا طريق له غير التواتر وعن حال الراوي انه معروف او مجهول او مستور عادل او مجروح وعن شرائط الراوي من العقل والضبط والعدالة والاسلام وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن محل الخبر وهو الحادثة التي ورد فيها الخبر من العبادات والعقوبات وغيرها وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في المبدأ وهو السماع او المنتهي وهو التبليغ او الوسيط وهو الضبط الى غير ذلك مما يأتي في محله والسنة القولية تنقسم الى خبر وانشاء واختلف في تعريف الخبر وسأني بيانه في محله ان شاء الله (قوله لا يفهم منه الا السنة القولية) يريد ان الباء المذكور داخل على المقصور لان الحديث لا يتجاوز السنة القولية الى الفعلية والتقريرية (قوله وهو تقرير) اي سكوته ولقائل ان يقول السكوت عبارة عن عدم المنع فلا يتصور صدوره لانه عدمي والصدور من لوازم الوجود تأمل

القولية (او فعل) عطف على قول وهو ظاهر (او تقرير) وهو ان يرى فعلا او قولا صدر من امته فلم ينكر وسكت عليه وهو تقرير منه له عليه

قوله

عليه السلام (نوعان) الاول (ظاهر) وهو على ثلاثة اقسام الاول ما اشار اليه بقوله (سمع) النبي عليه السلام (من ملك يتقنه) اي يعلم ذلك الملك يقينا (مبلغا) من جانب الحق تعالى وهو ما اتزل عليه عليه السلام بلسان الروح الامين عليه السلام كالقرآن والثاني ما اشار اليه بقوله (او وضح له) اي للرسول عليه السلام (بإشارته) اي بإشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي فقال ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما اشار اليه بقوله (اولاح لقلبه يقينا بالهام الله تعالى) قيل هو المراد بقوله تعالى ان يكلمه الله الاوحيا اي الهاما بان اراه الله تعالى اياه بنوره كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله (والكل) من الاقسام الثلاثة (منه) اي من النبي عليه السلام (حجة على الكل) من امته يجب عليهم اتباعه (بخلاف الهام الاولياء) فانه لا يكون حجة على غيره (و) النوع الثاني (باطن) وهو ما ينال بالاجتهاد) والتأمل في حكم النص (ومنه بعضهم مطلقا) كالاشاعرة واكثر المعتزلة لانه لا ينطق الاعن الوحي بالنص والمفهوم من الوحي ما اتى الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره ولان الاجتهاد لا يحتمل الخطاء فلا يجوز الاعتدال به عن دليل

(قوله بطريق الوحي) قالوا ان للوحي كيفيات احداها ان يأتيه الملك في مثل صلصلة الجرس وهي اشد حالات الوحي الثانية ان يأتيه في صورة الرجل فيكلمه الثالثة ان ينث في روعه الكلام نفثا كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي قبل هذه الكيفية ترجع في الحقيقة اما الى الاولى او الى الثانية لانه يأتيه في احدي الكيفيتين وينث في روعه قلت فيه نظر لان في الاولين يكون الوحي بطريق السمع من جبرائيل وفي الثالثة بطريق الاشارة وان كان جبرائيل عليه السلام لا يخلو عن احدي الكيفيتين الرابعة ان يأتيه الملك في النوم وعند من هذه سورة الكوثر الخامسة ان يكلمه الله تعالى اما في اليقظة كما في ليلة الاسراء او في النوم كما في حديث معاذ اثنى ربي فقال فيم يختصم الملك الاعلى قالوا وليس في القرآن من هذا النوع شي السادسة ان يلقي الله تعالى بقلبه بطريق الانهام بلا واسطة الملك وهو الذي ذكره المصنف ثانيا في اوله في القرآن شي من هذا القسم بل كل القرآن وحي بواسطة الملك يوما او يقظة اذا عرفت هذا فقوله رحمه الله سمع النبي عليه السلام من ملك يتقنه يحتمل كلا من الكيفية الاولى والثانية لانه في كل من هاتين الكيفيتين يستمع من ملك يتقنه وقوله مبلغا من جناب الحق يخرج الاحاديث الهية او نبوية وذلك لان المنزل من الله تعالى قسمان قسم قال الله تعالى لجبرائيل عليه السلام قل للنبي الذي انت مرسل اليه ان الله يقول افعل كذا وكذا وامر بكذا وكذا ففهم جبرائيل عليه السلام ما قاله ربه ثم نزل على ذلك النبي فقال ما قال ربه ولم تكن العبارة تلك العبارة لكن المعنى من الله تعالى وقسم آخر قال الله تعالى لجبرائيل اقرأ على النبي هذا الكتاب فنزل جبرائيل بكلمة الله تعالى من غير تغيير فالقرآن هو القسم الثاني والاول هو الحديث لان اللفظ ليس من الله تعالى فاخرج هذا القسم بقوله مبلغا لان الظاهر ان المراد بالتبليغ ههنا تبليغ ما سمعه عليه السلام وما سمعه عليه السلام هو اللفظ لا المعنى لان المعنى ليس من السموات بل من المفهومات وقوله او وضح له بإشارته اشارة الى الكيفية الثالثة وقوله اولاح لقلبه يقينا بالهام الله الظاهر منه الهام الله تعالى بلا واسطة الملك فيكون اشارة الى احد احتمالي الكيفية السادسة فبقيت الكيفية الرابعة والخامسة خالية عن الاشارة (قوله بالنص) وهو قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى (قوله بلسان الملك او غيره) اي في النوم او في اليقظة والاجتهاد ليس من هذا القليل (قوله ان معنى النص) اعني وما ينطق

لا يحتمله ولا يحجز بالنظر الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع ولا به لوجازته الاجتهاد لجاز مخالفته

عن الهوى اى يصدر نطقه بالقرآن (قوله ما القرآن الاوحى) اى معنى قوله تعالى ان هو الاوحى بوحي ما القرآن الاوحى على ان يكون ان نافية والضهير راجعا الى القرآن فعلى هذا كان كل من النصين خاصا بالقرآن فلا يمنع جواز الاجتهاد عن النبي عليه السلام ولو سلم ان كلامتهما شامل لغير القرآن ايضا لكن لا يلزم منه ان لا يكون حكمه الاجتهادى وحيابل نطقا عن الهوى بل كل ما تعبد به بالاجتهاد يجوز ان يكون وحيا قلت يرد عليه تعبد به قبل زمان الوحي والبعض لانه ليس عن وحي لعدم زمان الوحي بل عن كشف والهام صدق غير وحي واتباع لشريعة من قبلنا على القول بانه عليه السلام متعبد قبل البعثة بشريعة من قبلنا (قوله بما جاز بالوحي) وهو الاجتهاد فيه ان اجتهاد عليه السلام اذا كان ثابتا بالوحي يلزم ان يكون الحكم الثابت بالاجتهاد ثابتا بالوحي ومراده بكون الحكم الثابت بالاجتهاد وحيا كونه ثابتا بالوحي لان يكون نفس الوحي فقوله فالصواب الاقتصار على المنع ليس على ما ينبغي (قوله على مجتهد) على صيغة اسم المفعول (قوله فقال ارى) بضم الهمزة بمعنى اظن (قوله وتخمين الرأى) قال الجوهرى التخمين القول بالحدس وقال فى المصباح خمنت الشيء تخمينا اذا رأيت فيه شيئا بالوهم والظن وهذا هو المناسب ههنا وفي بعض النسخ وتخمين الرأى بالراء وله وجه لكن الظاهر هو الاول (قوله لكننا ما مورين بالاتباع فى الخطاء) فان قيل الجواز لا يقتضى الوقوع بجواز الخطاء لا يلزم الامر بالاتباع فى الخطاء لان الخطاء وان كان جازا لكنه يجوز ان لا يقع اصلا قلنا منقوض بوقوعه على ما دل عليه قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم (قوله فاندفع بهذا التقرير) وجه الاندفاع ان المنوع اتفاق جميع الامة مجتهدهم ومقلدهم على الخطاء وهو اللازم على تقريره عن النبي عليه السلام على الخطاء واما اتفاق عوام الامة غير المجتهدين اللازم من تقليدهم للمجتهد فليس بمنوع لان عوام الامة ما مورون بالاتباع والتقليد للمجتهد ولو خطاء (قوله المجتهدين) مفعول الاتباع ﴿قوله فصل فيما يتعلق بالقول﴾ اى مما يختص به لا مطلقا لان هذا الفصل فى بيان ما يختص به من احواله لا فيما يشترك بينه وبين الكتاب من الاحوال السابقة فى فصل الكتاب من العموم والخصوص والمشارك والمأول وغيرها (قوله فى كيفية اتصاله بالنبي) قال فخر الاسلام الخبير التواتر الذى اتصل بك من رسول الله اتصالا بلاشبهة وانما عدل عنه المصنف حيث اعتبر اتصاله بالنبي عليه السلام لان الحديث فى اصطلاح المحدثين ما اتصل اسناده

ان معنى النص ما يصدر نطقه بالقرآن عن الهوى ما القرآن الاوحى بوحيه والله تعالى اليه سلطنا شموله لغيره لكنه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيلا لانه اعن الهوى وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد حينئذ لا يكون وحيابل ثابتا بما جاز بالوحي فالصواب الاقتصار على المنع وعن الثانى ان اجتهادها لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره على مجتهده قاطع الاحتمال كالاتحاد الذى سنده الاجتهاد وعن الثالث ان المخالفة انما تجوز لو جاز القرار على الخطاء فلما لم يجز لم تجز (وجوزه آخرون) مطلقا كالك والشافعى وطامة اهل الحديث وهو مذهب ابى يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجوه الاول ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله فى عموم فاعتبروا والثنائى وقوعه من غيره من الانبياء عليهم السلام كداود وسليمان عليهما السلام حيث روى ان غنم قوم افسدت زرع جماعة فقتلهم عند داود عليه السلام فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء

بما قضيت وامضى الحكم بذلك

بأنبي عليه السلام لابنا (قوله كعالم في كل قرن) خرج به المشهور
والآحاد (قوله في كل قرن من القرون المعتبرة) اعلم ان في التواتر شروطا صحيحة
وشروطا فاسدة بالنظر الى المخبرين وبالنظر السامعين اما الشروط الصحيحة
بالنظر الى المخبرين فلثلاثة احدها استواء الطرفين والوسط في الكثرة والاستناد
الى الحس اى بلغ جميع طبقات المخبرين في القرن الاول والثاني والثالث حد
التواتر واليه اشار بقوله ان كانت الرواة في كل قرن من القرون قوما لا يجوز
العقل تواطئهم على الكذب وثانيها كونهم مستقدين في ذلك الخبر الى الحس لان
التواتر في الامور العقلية لا يفيد قطعاً فانه لو اخبر قوم قسطنطينية مثلاً عن
حدوث العالم لا يفيد قطعاً وان لم يجوز العقل تواطئهم على الكذب لان صدق هذا
الخبر مما يقتضيه النظر والاستدلال لانفس اخبارهم وثالثها تعددهم تعددا يبلغ
في الكثرة الى ان يمنع الاتفاق بينهم على الكذب عادة واليه اشار بقوله قوما لا يجوز
العقل تواطئهم على الكذب واما الشروط الفاسدة بالنظر اليهم فمنها كونهم عالمين
بالمخبر عنه شرطه بعضهم وهو فاسد لعدم الحاجة اليه لانه ان اريد وجوب علم
الكل به فباطل لانه لا يمنع ان يكون بعض المخبرين مقلدا فيه او طائفا او مجازفا
وان اريد وجوب علم البعض عالم فلهذا لا يجوز ان يكون من الشروط الثلاثة عادة لان
هذه الثلاثة لا تجتمع الا والبعض عالم قطعاً ومنها اشتراط الاسلام والعدالة
كما في الشهادة شرطه بعضهم مستدلاً بانه لو لم يشترط لافاد اخبار النصارى بقتل
موسى عليه السلام العلية وانه باطل بالضرورة وهو فاسد لان اهل قسطنطينية
لو اخبروا بقتل ملكهم مثلاً يحصل لنا العلية وان كانوا كفارا واما خبر النصارى
بقتل موسى فلاختلال شرط التواتر فيه اما في الاول او في الاوسط اى قصور
الناسقين عن عدد التواتر في احدى المرتبتين لا يفيد العلم لعدم عدالتهم
واسلامهم بعد ثبوت عدد التواتر ومنها تباعد ما كنهم ومخلافهم شرطه بعضهم
مستدلاً بانه اشد تأثيراً في دفع امكان التواطئ على الكذب وهو فاسد لان قوم
بلدة واحدة لو اخبروا عن موت ملكهم يحصل لنا العلم مع اتحاد ما كنهم ومنها
كونهم لا يحصى عددهم شرطه بعضهم واختاره فخر الاسلام مستدلين بان قوما
محصورين مما يمكن تواطئهم على الكذب وهو فاسد ايضا لان الحجاج واهل
جامع مثلاً اذا اخبروا عن واقعة منعهم عن اقامة الحج والصلاة يحصل العلم مع
كونهم محصورين والى رد هذه الشروط الفاسدة اشار بقوله ليس لاشتراط
علم كل واحد الى قوله ولا لتباين اما كنهم واما الشرط الصحيح بالنظر الى السامعين

يلزمه العمل في صورة الفرع الذي
توجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد والزابع
انه شاو وراحها في كثير من الامور
المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك
الاتقريب الوجوه وتضمن الرأى اذ لو
كانت لتطبيب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم
كان ذلك ايداء واستهزاء لا تطيبا وان
عمل فلا شك ان رأيه اقوى فاذا جازله
العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه
اولى لانه اقوى قلنا هذه الوجوه اتمت
على الجواز في الجملة ونحن نقول به كما
سياً في تحقيقه لامطلقاً والنزاع فيسه
(والخيار) عندنا (انه عليه السلام)
ينظر الاول) يعنى ينظر الوحي الظاهر
قدر ما يرجو نزوله (ثم) اى بعد ما مضى
مدة الانتظار وهى قدر ما يرجو نزوله
وخاف الفتور في الحادثة يعمل (بالثاني)
يعنى بالاجتهاد لان الاول اصل في حقه
والثاني خلف ولا يصار الى الخلف
الا بعد العجز عن الاصل كمن يزجو
وجود الماء فعليه ان يطالبه ولا يجمل
بالنيم مالم ينقطع رجاؤه (والاول) يعنى
الوحي الظاهر (اولى لاحتمال الثاني)
يعنى الاجتهاد (الخطاء وان لم يقرز
عليه) القائلون بجواز الاجتهاد له
اختلفوا في جواز خطائه في اجتهاده
فهم من لم يجوز لانا امرنا بتابعه
في الاحكام فلو جاز الخطاء عليه لكننا
مأمورين بالتابع في الخطاء والامة

معصومة عن الاتفاق على الخطاء لادلة الاجماع والخيار ان الخطاء يجوز لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فاني
بدل على انه اخطأ في الاذن لهم لكنني لا يحتمل القرار على الخطاء

بل يذنب عليه في الحال لما ذكرناه يؤدي الى امر الامة باتباع الخطاء فاندفع

٢٠٠

بهذا التقرير ما قبل هذا

فهو ان يكون المستمع متاهلا لقبول العلم بما اخبر به مع عدم علمه بذلك قبله لثلا
يلزم تحصيل الحاصل واما الشرط الفاسد فهو سبق العلم بمجموع تلك الشروط
على حصول العلم بخبر التواتر شرطه من زعم ان حصول العلم بالتواتر نظري
حاصل بالاستدلال لا ضروري وقال الجمهور القائلون بان حصول العلم بالتواتر
ضروري انه لم يشترط سبق العلم بهذه الامور لان العلم عندهم حاصل عند خبر
التواتر بخلق الله تعالى لا بالزوم العقلي على ما زعمه الحكماء ولا بطريق التوليد
على ما زعمه المعتزلة فان خلق العلم له عقبيه علم ان الخبر مشتمل على هذه الشروط
وان لم يخلق له العلم علم اختلال هذه الشروط او بعضها فضابط العلم بحصول هذه
الشروط المعبرة فيه عندهم حصول العلم بخبر التواتر لان ضابط حصول العلم
بخبر التواتر سبق حصول العلم بهذه الشروط والى هذا اشار بقوله بل لحصول
العلم الضروري اى بمجرد حصول هذا العلم بلا اشتراط سبق العلم بتلك الشروط
المعبرة فيه وفيه ايضا اشارة الى عدم اشتراط العدد فيه على ما هو الاصح ومنهم
من شرط فيه العدد فقليل اقل عدد يحصل به التواتر خمسة وقيل اثناعشر وقيل
عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون (قوله وان كان البعض مقلدا او ظانا
او مجازفا) اشارة الى عدم اشتراط علم كل واحد وقوله وعند انحصارهم اشارة الى
عدم اشتراط عدم احصاء عدد التواتر اى وان كان حصول العلم الضروري
عند انحصارهم وقوله وكفرهم اشارة الى عدم اشتراط العدالة والاسلام المشار
اليه سابقا بقوله ولا عدم التهمة وقوله اجتماعهم اشارة الى عدم اشتراط تبين
اماكنهم (قوله التواتر) اى التواتر من السنة لا مطلق التواتر لان الاتصال
الكامل بالنبي عليه السلام ليس بشرط في مطلق التواتر (قوله وهو يفيد اليقين)
لما ذكر تعريفه وشروطه شرع في بيان حكمه فقال وهو اى التواتر يفيد العلم
اليقيني الضروري حتى يكفر جاحده في الشرعيات كتنقل القرآن والصلوات
الخمسة ونحوهما واما افادته اليقين فلانه خبر قوم يفيد بنفسه العلم بصدقه بخلاف
خبر قوم علم صدقهم باقرا ئن الزائدة على الشرائط المعبرة في التواتر عادة
كالقرا ئن التي تكون على من يخبر عن موت والده من شق الجيوب والتفجع
والمقرا ئن التي تكون على من يخبر عن عطشه فانه خارج عن التواتر لعدم افادته
بنفسه العلم وبخلاف ما يفيد العلم بسبب العقل كخبر قوم عن حدوث العالم مثلا
على ما تقدم واما كون ذلك العلم ضروريا فلانه لا يفتقر الى توسط المقدمتين
على ما عرف بالوجدان وكل علم لا يفتقر في حصوله الى توسط المقدمتين ضروري

منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين
مع جواز تقريرهم على الخطاء على انا
لانسلم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء
بل باتباع العمل بالاجتهاد الذي هو
صواب عملا كما هو مذهب المخطئة
او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة
(فلا استمرار) اى استمرار الرسول على
اجتهاده وعدم التنبيه على خطائه
(دليل الاصابة) في اجتهاده (يقينا)
فانه لو كان حظا لنبه عليه فلما لم ينبه علم
انه صواب (فلا يجوز مخالفته) اى مخالفة
الامة اجتهاده (بخلاف اجتهاد غيره)
فانه لما جاز خطاءه جاز مخالفته (فصل
فيما يتعلق بانقول) الصادر عن النبي عليه
السلام اخبارا كان او انشاء (وفيه
ابحاث) البحث (الاول في كيفية اتصاله)
اى القول (بالنبي عليه السلام وهو) اى
اتصاله به بوجوه ثلاثة لانه (اما كامل
ان كانت الرواة) لذلك القول (في كل
قرن) من القرون المعبرة وهى القرن
الاول والثاني والثالث (قوما لا يجوز
العقل تواطئهم) اى توافقهم (على
الكذب عادة) وان جوزوا نظرا الى
الامكان الذاتي وعدم تجوز ذلك ليس
لاشتراط علم كل احد ولا لعدم احصاء
عدد التواتر ولا لعدم التهمة ولا لتباين
اماكنهم بل لحصول الضروري وان
كان البعض مقلدا او ظانا او مجازفا وعند
انحصارهم وكفرهم كخبر الكفرة

عن موت ملكهم واجتماعهم كخبر الحجاج عن واقعة صدقهم (ويسمى) هذا القسم الكامل الاتصال فهذا
(التواتر) يتابع وانه واحدا بعد واحد (وهو) اى التواتر (يفيد اليقين)

فهذا ضروري ولانه يحصل لمن لا يتأق منه النظر حتى الصبيان والمجانين ولانه
لو لم يكن ضروريا لكان نظريا ولو كان نظريا لجاز فيه الخلاف عقلا لان شأن العلوم
النظرية كذلك لكنه لم يجز فيه الخلاف واورده عليه شكوك منها انه كاجتماع
الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها انه يجوز الكذب على
كل واحد فيجوز على الجملة اذ لا يتأق كذب واحد كذب الآخرين قطعاً ولا انها
مر كبة منها بل هي نفس الاحاد اذ ليس فيه غير الاحاد فاذا فرض كذب كل واحد
فقد كذب الجميع قطعاً ومع جوازه لا يحصل العلم ومنها ان العلم بموجبه يؤدي الى
تناقض العلومين اذا اخرج جمع كثير وجمع كثير آخر يتقيضه وذلك محال ومنها انه
يلزم تصديق النصراري واليهود فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام انه قال
لاني بعدى وهو يناق نبوة محمد عليه السلام فيكون باطلا ومنها انه لو حصل به
علم ضروري لما فرقنا بين ماثله به من نحو وجود اسكندر وبين العلم بساتر
الضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وقولنا
الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان
الضرورة تستلزم الوفاق فيه وهو منتف في التواتر لمخالفتها واجيب عن الاول
بانه قد علم وقوع التواتر عادة بوجود الداعي بخلاف اكل طعام واحد لعدم
العادة فيه وعن الثاني بانه قد يخالف حكم الجملة حكم الواحد فان الواحد جزء
العشرة بخلاف العشرة والعسكر متألف من الاحاد وهو يغلب ويقبح البلاد دون
كل شخص من الاحاد وعن الثالث ان تواتر التقيضين محال عادة وعن الرابع
ان نقل اليهود والنصارى لو حصل بشرائط التواتر يحصل العلم وانما لم يحصل
لعدم شرائطه من وجود جمع كثير في كل قرن وعن الخامس ان التواتر نوع من
الضروري وغيره من الضروري نوع آخر فقد يختلفان للاجتماع التقص بل
بالسرعة وغيرها وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق لخلاف العباد فيه
والالورد عليكم خلاف السوفسطائية فانه خلاف في الضروري واعلم ان التواتر
انما يفيد علماً يقينياً ضرورياً يكون المنقول على طريق التواتر خبر الرسول مثلاً
واما حصول العلم بمضمون ذلك الخبر التواتر فقد قالوا انه يقيني نظري حاصل
بالاستدلال بترتيب المقدمات بان يقول هذا خبر من علم صدقه بالمجزة وكل خبر
كذلك يفيد العلم فهذا يفيد العلم فههنا مقامان احدهما حصول العلم يكون
المنقول خبر الرسول وهو يقيني ضروري خلافاً للسمنية والبراهمة في كونه يقينياً
وخلافاً للبعض في كونه طمأنينة وخلافاً للكعبى وابى الحسين البصرى وامام

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

ومقادير الزكاة ونحو ذلك وقالت
 السمنية والبراهمة لا يفيد الا الظن
 وهو انكار لما يقضيه صريح العقل
 وقائله سفيه لا يعرف خلقه ثم هو ودينه
 ودينه وامه واباه كالسوفسطائية
 المنكرة للعيان (بالضرورة) لانه
 لا ينظر الى توسط المقدمتين بالوجدان
 ولانه يحصل لمن لا يتأتى منه النظر
 والاستدلال كالصبيان خلافا للكهبي
 وابي الحسين البصرى وامام الحرمين
 لهم اولاد يحتاج الى توسط المقدمتين
 نحو انه خبر جماعة كذا عن محسوس
 وكل ما هو كذلك فهو صدق وثابت انه
 لو كان ضروريا لعلم ضروريته لان العلم
 بالعلم وبكيفية لازم بين الجواب
 عن الاول انما لا نسلم الاحتياج بل المعلوم
 بالوجدان عدمه وامكان الترتيب
 لا يستدعي الاحتياج كما في قضايا
 قياساتها معها وعن الثاني انما لا نسلم
 ان العلم بكيفية العلم لازم بين ادلايلهم
 من الشعور بالشيء الشعور بصفته
 ولو سلم فلا نسلم ان لازم الضرورى
 ضرورى لاحتياجه الى توسط المزموم
 (و) اما (فيه) اى فى ذلك الاتصال
 شبهة صورة ان كانت الرواة كذلك
 اى قوما لا يجوز العقل تواترهم
 على الكذب (فى القرن الثانى) وهو
 زمان التابعين (و) القرن (الثالث)
 وهو زمان تبع التابعين (لانى) القرن

لا يعرف خلقته) لان معرفة كونه مخلوقا من ماء مهين لا تثبت الا بالخبر فاذا انكر
 كونه موجبا للعلم لم يحصل له علم بخلقته فان قيل يجوز ان تكون معرفة خلقته
 بالوالد لانه لما عاينه انه خلق من مائه اعتبر خلقه نفسه به قلنا ذلك ايضا بالخبر
 فان كون الولد مخلوقا من مائه ليس بمحسوس ولا بمعتقول فتبين انه بالخبر (قوله
 ودينه) لان طريق معرفته الخبر والسمع سيما فيما يرجع الى الاحكام (قوله
 ودينه) لان معرفة الاغذية والادوية بالخبر لان فيها ما هو مهلك وما هو
 نافع والعقل لا يجوز التجربة لاحتمال الهلاك (قوله وامه واباه) لان معرفتهما
 بالخبر واذا علمت بطلان قول السمنية والبراهمة فاعلم ان قول القائلين
 بالظلمة نية باطل ايضا لانه يودى الى الكفر فان وجود الانبياء ومعجزاتهم
 لا تثبت سيما فى زماننا الا بالنقل المتواتر فاذا لم يوجب يقينا لا تثبت فى زماننا
 نبوتهم وذلك كفر باطل (قوله وبكيفية) اعنى ضروريته (قوله فلانسلم
 ان لازم الضرورى ضرورى) فيجوز ان يكون العلم الحاصل بالتواتر ضروريا
 ولا يكون لازمه اعنى العلم بضروريته ضروريا الا ترى ان نتيجة الشكل الاول
 ضرورى والعلم به ليس بضرورى بل نظرى (قوله كما يحصل) اى زيادة اليقين
 (قوله للمعتقن بوجوده ممكنة) الجار متعلق بالمعتقن (قوله بعد ما يشاهدها) ظرف
 ليحصل هذا عند اكثر مشايخنا الاصوليين وقال بعضهم ان المشهور يفيد
 العلم اليقيني الاستدلالى الا انه لا يكفر جاحده لكونه خبر واحد فى القرن الاول
 وقال بعض الاشاعرة انه يفيد الظن مثل خبر الواحد (قوله فيه شبهة صورة
 ومعنى) اما صورة فلان الاتصال بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا واما معنى
 فلان الامة ما نقلته بالقبول (قوله ان رواه اكثر من واحد) لعلة احتراز عن
 قول من فرق بين خبر الواحد والاثنين فقبل خبر الاثنين دون الواحد وبعضهم
 قبل خبر الاربعة دون ما تحتها فسوى رحمه الله بين الكل بعد ان لم يبلغ درجة
 التواتر والاشتهار (قوله لان التحضيض المستفاد من لولا) يعنى ان لولا بمعنى
 هلا التحضيض طائفة من كل فرقة على الذهاب للفقهاء فى الدين والانداز بعد
 الرجوع فكانه يتضمن الامر بالتفقه والانداز على ما هو قاعدة التحضيض على
 الشيء فلولا افادة خبر الواحد العمل لم يكن للامر بالانداز بعد التفقه فائدة لكن
 امر الشارع لا يتخلو عن فائدة فعلم انه بوجوب العمل وهذا هو الظاهر من سوق
 كلامه والذى ظهر من كلام السراج الهندى وكشف المنار انه تعالى امر
 الطائفة صريحا بالتفقه والانداز فعلى هذا يكون قوله ليتفقوا ولينذروا

(الاول) بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال صورة وان لم يكن معنى لتلقى العلماء اياه
 فى القرن الثانى والثالث بالقبول

وهي زيادة توطين وتسكين يحصل
لتنفس على ما دركته فان كان المدرك
يقينيا فاطمئنا نهها زيادة اليقين وكاله
كما يحصل للمؤمنين بوجود مكة بعدما
يشاهدونها واليه الاشارة بقوله تعالى
حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن
ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمئنا بها
رحمان جانب الظن بحيث يكاد يدخل
في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله
سكون النفس عن الاضطراب الناشئ
عن ملاحظة كونه آحاد الاصل
بسبب الشهرة الحادثة فلا يكفر جاحده
بل يضل (و) اما فيه شبهة (صورة
ومعنى ان لم تكن) الرواة (كذلك)
أى قوما لا يجوز العقل تواترهم
على الكذب في القرنين الاخيرين
(ويسمى) هذا التسم في الاصطلاح
(خبر الواحد) وان رواه اكثر من واحد
مالم يتواتر ويشتهر (وهو) أى خبر
الواحد (يوجب العمل وغلبة الظن
بشرائط معتبرة في الناقل والمنقول)
وساى فى بيانها (بالكتاب) وهو قوله
تعالى فلو لانفر من كل فرقة منهم
طائفة ليتفقوا فى الدين وليذروا
قومهم اذ رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
وله توجيهان الاول انه امر الطائفة
المتفهمة بالانذار وهو الدعوة الى العلم
والعمل لان التحضيض المستفاد
من لولا يضمن الامر فلو لا فادته العمل

صيغة امر (قوله والطائفة تناول اه) كانه قيل الطائفة اسم للجماعة
بدليل حقوق هاء التانيث بها فلا يصح حملها على الواحد والاثنين فلا يصلح
الاختجاج بها فاجاب عنه بانها تناول الواحد على الاصح فيصلح الاختجاج بها
واحتترز بالاصح عما قيل فى تفسيرها بانها اسم لعشرة وقيل لثلاثة وقيل لاثنين
دون الواحد وانما كان هذا اصح بدليل قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من
المؤمنين فانهم قالوا المراد بالطائفة فيه الواحد فصاعدا على ما روى عن قتادة
(قوله ولو سلم) أى لو سلم ان الطائفة لا تناول الواحد لكنه لا يلزم ان يبلغ حد
التواتر اعنى قوما لم يجوز العقل تواترهم على الكذب فى القرون الثلاثة وكذا
لا يلزم حد الشهرة ايضا ولا بد من ضم هذا واذا لم يبلغ حد التواتر ولا حد الشهرة
يكون آحادا وان اطلق على العشرة واذا كان آحادا ثبت المطلوب فان قيل سلمنا
انه لا يلزم حد التواتر لكنه لا يتم الاختجاج به على وجوب العمل بخبر الواحد لان
غايته ما تدل عليه الآية الكريمة ان الرجوع وان لم يبلغ حد التواتر والشهرة مأمور
بالانذار بما يسمعه ولكن لا يلزم منه وجوب العمل للسامع كالشاهد الواحد
مأمور باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة وتظهر العدالة
بالتركية قلنا وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول والعمل على السامع
والالم يمكن الامر به مفيدا ولا يجب الحذر على القوم مع انه واجب على ما دل عليه
قوله تعالى لعلهم يحذرون لان لعل ليس للترجى لكونه محالا على الله تعالى بل
لطلب الجازم وإيجاب الحذر عند ترك العمل (قوله الثانى ان لعل للترجى) هذا
الوجه هو المشهور وفيه التمسك بالآية المذكورة ورده ابن الحاجب بأنه بعيد
وبين الشارح المحقق وجه البعد بان ظاهر الآية يقتضى الحذر عقب الانذار
بعد التفقه فى الدين والمراد بالتفقه فى الدين هو فتوى المجتهد فى الفروع بقربنة
التفقه والانذار ونحن نقول بموجبه فان الفتوى يجب العمل بها ولا يلزم منه
وجوب العمل بخبر الواحد لانه على هذا التقدير يخص القوم بالمقلدين دون
المجتهدين الآخذين للاحكام من الادلة الشرعية الثابتة وذلك يستلزم العمل
بالادلة الشرعية الثابتة دون خبر الواحد اذ لم يثبت بعد كونه من الادلة الشرعية
حتى يجب العمل به ولو سلم انه اعم من فتوى المجتهدين لكنه ظاهر فيه لانص
فلا يخلو عن احتمال فلا يكون قطعيا فلا يثبت به الاصول والقواعد والجواب
عنه ان الانذار لا يكون بطريق الفتوى من عند نفسه بل بالاخبار من الشارع
وفى الاخبار من الشارع يستوى المجتهد وغيره بعد السماع فلا يخص بفتوى

لم يكن الامر مفيدا والطائفة تناول الواحد فى الاصح ولو سلم فلا يلزم حد التواتر بالاجماع الثانى ان لعل للمجتهد
للترجى وهو على الله تعالى محال حمل على لازمه وهو الطلب الجازم فإيجاب الحذر من ترك العمل يستلزم وجوب العمل

(والسنة) فانه عليه السلام كان يرسل
 الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ
 الاحكام وايجاب قبولها على الاتام وانه
 عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدية
 وخبر سلمان في الصدقة ثم في الهدية
 وخبر ام سلمة في الهدايا وقول الرسل
 في هدايا الملوك على ايديهم وغير ذلك
 (والاجماع) فان الصحابة والتابعين
 رضوان الله تعالى عليهم اجمعين استدلوا
 وعملوا به في وقائع لا تحصى وشاع ذلك
 ولم ينكره ذلك بوجوب العلم العادي
 باتفاقهم كالقول الصريح وهذا
 استدلال بالاجماع المنقول بتواتر القدر
 المشترك لا باخبار الآحاد حتى يدور
 (والمعقول) فان الشهادة مع انها
 مظنة للتهمة بالتحاب والتباغض وليست
 اخبارا عن معصوم ولا المخبر مشهورا
 بالثقة اذا اوجبت العمل حتى لو لم يقص
 بعد اليقظة العادلة وكان فاسقا
 فالرواية اولى وكثرة الاحتجاج الى الشهادة
 يعارضها عموم مصلحة الرواية وايضا
 عدالة الراي ترجح جانب الصدق لكون
 الكذب محظورا دينه وعقله فيغيب
 غلبة الظن فيوجب العمل كافي القياس
 بل اولى اذ لاشبهة في الاصل هناسب
 في طريق الوصول (وقيل لا يوجب
 العمل ايضا)

المجتهد وقوله فلا يخلو عن احتمال فلا يكون قطعيا قلنا الاحتمال الغير الناشئ
 عن دليل غير معتبر فلا يمنع القطع (قوله فانه عليه السلام كان يرسل الافراد من
 اصحابه) فان قيل هذه الاخبار آحاد فكيف ينجح بها على كون خبر الواحد حجة
 وليس هذا الادورا ومصادرة على المطلوب اجيب بان افرادها وان كانت آحادا
 الا ان جملتها بلغت حد التواتر فينجح بها على ما صرح به في الاستدلال بالاجماع
 ايضا (قوله وخبر سلمان آه) روى ان سلمان كان من قوم يعبدون الخيل البلق
 فوقع عنده انه ليس على شيء وجعل ينتقل من دين الى دين طالبا للحق حتى قال له
 بعض اهل الصوامع لعلك تطلب الخيفية وقد قرب وانها فعليك يثرب ومن
 علامة النبي عليه السلام انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة ويان بين كفيه
 خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة
 وكان يعمل في نخيل مولاة باذنه حتى هاجر رسول الله الى المدينة فلما سمع بمقدمه
 اتاه بطبق فيه رطب ووضع بين يديه فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه
 كلوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه رطب
 ووضع بين يديه فقال ما هذا فقال هدية فجعل عليه السلام يأكل فقال سلمان
 هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف عليه السلام مراده فالتى رداءه عن كفه حتى
 نظر سلمان الى خاتم النبوة فاسلم فقبل عليه السلام قوله في الصدقة ثم في الهدية
 مع كونه عبدا (قوله للتهمة بالتحاب) ان كانت الشهادة للصديق (قوله اخبارا
 عن معصوم) الظرف مستقرا وليست الشهادة اخبارا صادرا عن معصوم حتى
 لا تكون مظنة للتهمة (قوله ولا المخبر) اي الشاهد (قوله اذا اوجبت) خبر
 لقوله فان الشهادة (قوله فالرواية اولى) يعني ان الحاق ما نحن فيه بالشهادة
 ليس بطريق القياس بل بطريق الدلالة اذ القياس لا يجري في اثبات الاصول
 واعلم ان ابا الحسين استدلل على وجوب العمل بخبر الواحد بالدليل العقلي وقال
 ان العمل بالظن في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلا واجب عقلا بدليل
 انه لما كان اجتناب المضار اجالا واجبا قطعيا ووجب اجتناب تفاصيله عقلا مثل
 قبول خبر العدل في مضرة اكل شيء معين فيحكى العقل بان لا يؤكل وفي انكسار
 جدار يريد ان يتنفض فيحكى العقل بان لا ينضم تحته وما نحن فيه كذلك لانه
 عليه السلام بعث للحصول المصالح ودفع المضار قطعيا ومضمون خبر الواحد
 تفصيل له والخبر يفيد الظن به فوجب العمل به قطعيا واجيب بانه مبنى على الحسن
 والقبح العقليين وذلك باطل عند كثير من العلماء وعلى تقدير تسليمه فلا نسلم ان العمل

اعلم ان ظاهر قوله تعالى ولا تغف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن يدل على استلزام العمل للعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا (لانتفاء اللازم) وهو العلم فينتفي الملزوم وهو العمل (وقيل يوجب العلم ايضا لوجود الملزوم) وهو العمل قلنا لان استلزام العمل للعلم القطعي كيف واتباع الظن قد ثبت بالدلالة ولا عموم للآيتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم البحث (الثاني في شروط الراوي) التي اذا فقد واحد منها لا تقبل روايته (وهي اربعة) الشرط الاول (العقل الكامل وهو عقل البالغ) على ما يأتي في بيان الاهلية ان شاء الله تعالى فلا يقبل خبر المعتوه والصبي

بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب بل هو اولي للاحتياط ولم ينته الى حد الوجوب ولو سلم انتهاؤه الى حد الوجوب في العقليات امكن لم يجب مثله في الشرعيات ولا يجوز قياسها على العقليات لعدم التماثل بينهما وهو شرط القياس ولو سلم ذلك لكنه قياس وهو مع كونه دليلا شرعيا لعقليا على ما هو المطلوب هنا فلا يفيد الا الظن لجواز كون خصوصية الاصل شرطا وخصوصية الفرع مانعا والمسئلة اصولية فلا يجري فيها الظن ولهذا عدل الشارح فيما ذكره عن القياس الى الدلالة لكنه برده عليه ان الدلالة ايضا من الادلة الشرعية والمقصود هنا اقامة الدليل العقلي واستدل قوم عليه عقلا ايضا بان صدق خبر الواحد ممكن فيجب اتباعه احتياطا كخبر المتواتر وقول المفتي واجب عنه بانه قياس للاصل له فان الاصل اما خبر المتواتر او قول المفتي وكلاهما ضعيف اما الاول فلان خبر المتواتر واجب اتباعه لافادته العلم لا للاحتياط فالجامع ملغى واما الثاني فلان الفرق بينهما ظاهر وهو ان حكم المفتي خاص بمقلده في الفتوى وحكم خبر الواحد عام في الاشخاص والازمان ولو سلم عدم الفرق بينهما لكنه قياس فلا يفيد فلا يجري في الاصول مع انه دليل شرعي لا دليل عقلي وهو خلاف المطلوب (قوله يدل على استلزام العمل للعلم) لان الآية الاولى دلت على النهي عن اتباع الظن والثانية دلت على الذم باتباع الظن وكل من النهي والذم دليل الحرمة فاذا حرم اتباع الظن للعمل لزمه اتباع العلم له فثبت ان العمل لا يكون الا بالعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل كما لا يوجب العلم مستدلا بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وطائفة اخرى الى انه يوجب العلم ايضا مستدلا بوجود الملزوم على وجود اللازم واجاب الجمهور بمنع استلزام العمل العلم القطعي مستدلين بان اتباع الظن قد ثبت بالدلالة وبمنع عموم ما ذكره من الآيتين للاشخاص والازمان وتأويل العلم بمطلق الادراك الاغم من الجازم وغير الجازم وتأويل الظن بمعنى الوهم فيجوز ان يحمل العلم في الآية الاولى على مطلق الادراك والظن في الآية الثانية على معنى الوهم واستدل بعضهم على ايجاب خبر الواحد العلم بوجهين آخرين احدهما انه مقبول بالاجماع في امور الآخرة من عذاب القبر وتفصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع وثانيهما انه يحتمل الصدق والكذب وبالعادلة يترجم جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم واجيب عن الاول بوجهين احدهما ان الاحاديث في امور الآخرة منها ما اشهر

فيوجب علم الطمأنينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل
 والفروع لاني في الاصول ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو في الجمل والاصول
 فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب وهو عمل زائد
 على العلم فيكفيه خبر الواحد وعن الثاني باننا لاندم ترجيح جانب الصدق الى حيث
 لا يخطر الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين
 وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا ولازم القطع بالتفويض عند اخبار
 العدلين بهما (قوله اما المعتوه) وهو ناقص العقل من غير صبي ولا جنون فيشبه
 كلامه وافعاله تارة بكلام المجانين وافعالهم وتارة بكلام العقلاء وافعالهم
 فلا تقبل زوايته لان نقصان العقل بالعته فوق التقصان بالصبي لان الصبي قد
 يكون اعقل من البالغ (قوله وهو تحقيق الايمان اه) وفيه اشارة الى الفرق
 بين الايمان والاسلام على ما ذهب اليه بعض العلماء مستدلين بان جبرائيل عليه
 السلام سأل النبي عليه السلام عن الايمان واجاب النبي عليه السلام عنه بان
 الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وبلقائه ورسله وتؤمن بالبعث ثم سأل عن
 الاسلام واجاب عنه النبي عليه السلام بان الاسلام ان تعبد الله ولا تشرك به
 وتقيم الصلاة وتؤدى الزكاة المفروضة وتصوم رمضان فان هذا السؤال والجواب
 يدل على تغيرهما وان الايمان تصديق بامور مخصوصة والاسلام اظهار اعمال
 مخصوصة فرادة رزحه الله بتحقيق الايمان اظهاره بعمل اللسان والجواب
 بتصديق الاسلام اعتقاد حقيقة الامور الدينية من الاقرار وعمل الجوارح من
 الصلاة والزكاة وغيرهما فظهر منه انهما متباينان صدقا وان تلازما وجودا
 وقد كثر القول فيهم من قال انهما متغايران ومنهم من قال انهما متحدان وقال
 الخطابي صنف في المسئلة امامان كبيران واكثر من الادلة للطرفين والحق ان
 بينهما عموما وخصوصا فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمنا وتحقيق معنى
 الايمان سيأتي في الركن الثالث ان شاء الله تعالى (قوله وهو) اي الاسلام (قوله
 الاول ظاهر) والمراد بالظاهر ما فيه نوع قصور (قوله واعلاء البيان) اي البيان
 باللسان والباء في تصديق صلة البيان اي الاسلام الكامل ان يبين تصديقات
 تفاصيل جميع ما اتى به النبي عليه السلام باللسان لا بيان للبيان تفصيلا على ان
 تكون الباء بيانية لان البيان يكون باللسان والتصديق يكون بالقلب فلا يصلح
 احدهما ان يكون بيانا للآخر فعلى هذا يكون قوله والاقرار به عطفا على البيان
 (قوله تفاصيل جميع ما اتى به النبي عليه السلام) اي مما يتعلق بذاته تعالى واسمائه

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

من العليم والسميع والبصير والقدير والمريد وغيرها وصفاته من العلم والقدرة
والارادة وغيرها وسائر ما اتى به النبي عليه السلام من آحاد المؤمنين به (قوله
وادناه البيان) اي البيان باللسان الكلام فيه مثل ما مر (قوله ولا عبرة للاول)
اي الاسلام ظاهرا اي لا عبرة له بدون التوصيف بعد الاستيصال الا ان يظهر
اماراته مثل الصلاة بالجماعة وابتداء الزكاة واكل ذبختنا ونحوها مما يختص
بشر بعثنا فانه حينئذ يحكم باسلامه بذلك ويقوم اظهار هذه الخصائص مقام
التوصيف بعد الاستيصال في الحكم باسلامه لقوله عليه السلام اذارأبتم الرجل
يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمن وقوله عليه السلام من صلى صلاتنا واستقبل
قبلتنا واكل ذبختنا فاشهدوا له بالايمن فعلى هذا يكون قوله للحديث
متعلقا بقوله الا ان يظهر اماراته كالصلاة بالجماعة ويحتمل ان يتعلق بقوله
ولا عبرة للاول وحينئذ يكون المراد بالحديث ما روى ان النبي عليه السلام
استوصف الاعرابي الذي شهد بروية الهلال بقوله أ تشهد ان لا اله الا الله واتى
رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكتفى المسلمين احدهم يعني لا عبرة للاول بدون
التوصيف بعد الاستيصال لهذا الحديث الا ان يظهر اماراته لكن هذا الاحتمال
بعيد عن العبارة والاحسن ان يدرج التوصيف بعد الاستيصال في اماراته
لانه من جملة امارات الاسلام فالمعنى لا عبرة للاول الا ان يظهر اماراته
كالوصيف بعد الاستيصال وكالصلاة بالجماعة حينئذ في كلامه
نوع قصور لكنه يدل على هذا المعنى قوله صغيرة بين المسلمين اذا لم تصف بعد
الاستيصال بل لا يستقيم بدون ملاحظة ذلك المعنى (قوله بل لثاني الثاني)
اضراب عن قوله ولا عبرة للاول اي بل العبرة لثاني الاسلام الكامل وهو
البيان اجمالا بتصديق جميع ما اتى به فان في اعلاه اعنى البيان تفصيلا حرجا
ولذا اكتفى النبي عليه السلام في حديث الاعرابي المذكور آنفا بعد
الاستيصال بنعم واكتفينا كذلك الان ويدل عليه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اذ جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بما ينهن فانه قد كان
هذا الامتحان من النبي عليه السلام بالاستيصال على الاجمال (قوله
والاقرار) الظاهر من هذا العطف ان الاقرار جزء الايمان لا شرطه وقيل شرط
على ما سياتى تحقيقه (قوله لان الكفر يقتضى اه) رد لما ذكره بعض الاصوليين
في اشتراط الاسلام في الراوى من ان الكفر من اعظم انواع الفسق والفاسق غير
مقبول الرواية فالكافر اولى بان لا يوثق به فشرط الاسلام ليرجع الصدق فاشار

وادناه البيان اجمالا بتصديق جميع
ما اتى به بلا تفصيل ولا عبرة للاول
الا ان يظهر اماراته كالصلاة بالجماعة
للحديث ولذا قال محمد في صغيرة
بين المسلمين اذا لم تصف بعد
الاستيصال حين ادركت تبين
من زوجها بل لثاني الثاني فان
في اشتراط التفصيل حرجا وكذا اكتفى
بعد الاستيصال بنعم ولذا قال (وهو
التصديق) بجميع ما جاء به النبي عليه
السلام بالقلب (والاقرار به)
باللسان (ولو اجمالا) وانما اشترط
الاسلام لان الكفر يقتضى اسكذب لانه
حرام في جميع الاديان بل لان الكافر
ساع في هدم الدين تعصبا فيرد
قوله في اموره

(و) الشرط الثالث (الضبط وهو) مجموع معان اربعة الاول (حق السماع) اى سماع الكلام كما هو حقه بان لا يفوت منه شيء (و) الثاني (فهم المعنى) للكلام على سبيل الكمال لا يمكن ان ينقله بالمعنى بخلاف القرآن فان فهم تمام معناه ليس بشرط اذ المعبر في حقه نظمه المعجز المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود في السنة معناها حتى او بذل مجهوده في حفظ لفظ السنة كان حجة (و) الثالث (حفظ اللفظ) باستقراغ توسع له (و) الرابع (المراقبة) اى الثبات على الحفظ الى حين الاداء فن ازدري نفسه ولم يرها اهلا للتبليغ فقصر في شيء منها ثم روى بتوفيق الله تعالى لا يقبل وانما اشترط الضبط لان طرف الاصابة لا يترجح الابه فلا يظن بصدق الخبر دونه لاحتمال السهو وهو نوعان ظاهر وباطن (وظاهره ضبط معناه) اى الكلام (لغة وهو الشرط) ههنا ولهذا لم يكن خبر المفضل خلقه او مساهله حجة وان وافق القياس (وباطنه ضبطه) اى ضبط معنى الكلام (فتعها) من حيث تعلق الحكم الشرعي به (وهو الكامل) ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية من عرف به (و) الشرط الرابع (العدالة) وهى استقامة الدين والسيرة وحاصلها كيفية راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة وترك البدعة ليستدل

الردده بان الكفر لا يقتضى لانه حرام في جميع الاديان فلا يرتكبه الكافر ابضا الا اذا كان فاسقا في دينه لامرهابا فينتد بحتم ارتكاب الكذب لفسقه في دينه لا لكفره بل انما شرط الاسلام لان الكافر ساع في هدم الدين تعصبا فيتهم به فلا تقبل روايته وقال بعضهم ان الاعتماد في اشتراط الاسلام في الراوى الاجماع عليه واما قبول ابى حنيفة شهادة بعض الكفار على بعضهم فلضرورة صيانة الحقوق اذا كثر معاملاتهم مما لا يحضره مسلمان فلا يقاس عليه الرواية لثبوت ضرورة (قوله بان لا يفوت منه شيء) اى بان لا يفوت من السماع شيء من الكلام (قوله فن ازدري نفسه) اى احتقر (قوله وهو نوعان) اى الضبط بالمعنى المذكور نوعان (قوله ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه) ولهذا رجحنا رواية ابن عباس ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم على رواية يزيد بن الاصم انه عليه السلام تزوجها وهو حلال لكون ابن عباس فقيها (قوله ليستدل بذلك) دليل لاشتراط العدالة (قوله تحمل على ملازمة التقوى والمروءة وترك البدعة) قوله على ملازمة التقوى والمروءة يخرج الكافر والفاسق وقوله وترك البدعة يخرج المبتدع اما الكافر والفاسق فظاهر واما المبتدع فان كانت بدعته تتضمن التكفير فيكفره قوم دون قوم فن كفره بها فهو عنده مثل الكافر ومن لم يكفره بها فهي عنده كالبدع الواضحة فلا تقيد روايته وان كانت بدعته لا تتضمن التكفير قبل ان لم تكن واضحة قبل اتفاقا وان كانت واضحة فكسقى الخوارج فرده قوم وقبله قوم واستدل الراد بقوله تعالى ان جاءكم فاسق ببناء فبينوا وهذا فاسق فلا يقبل واستدل القابل بقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وهذا ظاهر اذا ظن صدقه والخيار الرد ترجيحا للاية على الحديث اما اول فلان الاية متواتر والحديث خبر آحاد واما ثانيا فلخصوصها بالفاسق والحديث عام له وللعديل ودلالة الخاص على ما تناوله اظهر اذ العام يحتمل عدم تناوله لذلك الخاص لاحتمال التخصيص واما ثالثا فلان الاية ليست بمخصصة اذ كل فاسق مردود الى رواية والحديث مخصص لا يجابه بالعمل لكل ظاهر وخبر الكافر والفاسق ظاهر اذا ظن صدقه مما لا يعمل به اتفاقا فان قيل ان قتل عثمان رضى الله عنه بدعة واضحة ومع هذا فالصحابية كانوا يقبلون قتله عثمان شهادة ورواية وهو اجماع على قبول رواية المبتدع بالبدعة الواضحة اجب بانا لانسليم القبول اجماعا ولو سلم فلانسليم الاجماع على كون ذلك بدعة واضحة حتى يلزم الاجماع على قبول ذى البدعة الواضحة بل كان ذلك مذموبا

لبعضهم فان القتل لا يرون ذلك وكذلك كثير من الآخرين ويجعلونه اجتهاديا
 وقيل انه ان لم يكن ممن يستحل الكذب في نصره مذهبه او لاهل مذهبه قبل سواء
 دعا الى بدعته او لا وان كان ممن يستحل ذلك لم يقبل وهذا القول عزاه الخطيب
 الى الشافعي وقيل انه ان كان داعيا الى بدعته لم يقبل وان لم يكن داعيا اليها
 قبل واليه ذهب احمد قال ابن حبان الداعي الى البدع لا يجوز الاحتجاج به
 عند ائمتنا فاطبة لا اعلم بينهم فيه خلافا (قوله الاول الكبار) قد اضطرب فيها
 الرواة فروى ابن عمر رضى الله عنه تسعا الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف
 المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر وكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
 المسلمين والاحاد في الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربا وزاد على رضى الله عنه
 السرقة وشرب الخمر (قوله والتطيف بحجة) اى النقص في الكيل والوزن بحجة
 (قوله والمستوراه) اذا جهل حال الراوى من العدالة والفسق لم يقبل روايته
 عند اكثر العلماء وروى الحسن عن ابى حنيفة قبولها اكتفاء بسلامته
 ظاهرا عن الفسق واستدل الجمهور بان الادلة السمعية كقوله تعالى ولا تقف
 ما ليس لك به علم وكقوله تعالى ان تبغون الا الظن وقوله تعالى ان الظن لا يغنى
 من الحق شيئا مانعة من العمل بالظن مطلقا لكن خولف في الظن الحاصل من
 قول العدل لا اختصاصه بزيادة ظهور الثقة وبعده عن التهمة فقيت معمولا
 بهما في غير العدل لسلامته عن المعارض واعترض عليه بان ما ذكره من
 زيادة ظهور الثقة ونحوه لا يصلح معارض للقرآن لا محالة فيجب العمل به
 مطلقا لكنه ليس كذلك لان بعض الظن يعمل به بالنص فكانت تلك الادلة
 متروكة الظاهر فلا يصلح الاحتجاج بها واستدلوا ايضا بان الفسق مانع عن قبول
 رواية صاحبه فوجب تحقق ظن عدمه قياسا على الكفر والصبي فانما لما كانا
 مانعين عن قبول رواية صاحبهما ووجب تحقق ظن عدمهما دفعا للمفسدة لكن
 ظن عدم الفسق في المجهول غير محقق فلا يقبل واستدل ابو حنيفة بقوله عليه
 السلام نحن نحكم بالظاهر لان مجهول الحال الظاهر منه العدالة فتحكم بقوله
 واجيب بمنع ظهور العدالة فان الفرص انه مجهول الحال ولهذا المقام زيادة
 بيان سيأتى ذكرها في الانقطاع الباطن (قوله والعبادة) بتفتح العين اما جمع
 عبدل في معنى عبد كزيدل في معنى زيد او اسم جمع غير مبني على واحد
 كذا في المغرب وهى ثلاثة عند الفقهاء عبد الله بن مسعود وعبد الله بن
 عباس وعبد الله بن عمرو اربعة عند المحدثين عبد الله بن عمرو ابن عباس وابن عمرو

وهى قسيمان فاصريبت بظاهر
 الاسلام واعتدال العقل المانع
 عن المعاصى وكامل وليس له حد تدرك
 غايته والمعتبر ادنى كاله وهو ما لا يودى
 الى الحرج (و) هو (رجحان الدين
 والعقل على الهوى والشهوة) ولما كانت
 العدالة هيئة خفية نصب لها علامات
 هى اجتناب امور اربعة وان المم معصية
 لان في اعتبار اجتناب الكل سد باب
 العدالة الاول الكبار والثاني الاصرار
 على الصغار فقد قيل لا صغيرة
 مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار
 والثالث الصغار الدالة على خسة
 النفس كسرقة لقمة والتطيف بحجة
 والرابع المباح الدال على ذلك كاللعب
 بالجمام والاجتماع مع الاراذل والاكل
 والبول على الطريق ونحو ذلك فان
 مرتكب هذه الاشياء لا يجنب الكذب
 فخبير الفاسق والمستور وهو من لا يعلم
 صفته وحاله مردود البحث (الثالث في)
 بيان (حال الراوى وهو ان عرف
 بالرواية) وشهر بها (فان كان) ذلك
 المعروف بها (فقيها) كالخلفاء
 الراشدين والعبادة

وابن الزبير ولم يذكره فيهم ابن مسعود وهو من كبار الصحابة والفقهاء لم يذكره
 ابن عمر وابن الزبير لانهما ليسا بمعروفين بالاجتهاد والمراد بالعبادة ههنا عبادة
 الفقهاء (قوله سواء وافق القياس او خالفه) يعني يقدم خبر الواحد على القياس
 سواء وافقه حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجب
 لا موجب القياس واعلم ان خبر الواحد ممن يعرف بالرواية والفقهاء اذا وافق
 القياس لا نزاع في تقدمه على القياس وثبوت الحكم به وليس في تحريمه
 كثير فائدة لظهوره وانما النزاع فيما اذا خالف القياس فحريمه انه اذا خالف
 القياس فان تعارضا من وجه دون وجه بان يكون احدهما اعم والآخر اخص
 فالجمع بينهما مأمور اما كمن واجب اجماعا بان يخصص الاعم بالاخص على ما تقدم
 في تخصيص العلم بالخاص وان تعارضا من كل وجه بان يكونا عامين او خاصين
 وبطل كل واحد منهما ما يثبت الآخر بالكلية فاكثر العلماء على ان خبر الواحد
 مقدم وقيل ان القياس مقدم وهو المروي عن مالك وقال ابو الحسين البصري
 ان كانت العلة ثابتة بدليل قطعي فالقياس مقدم بلا خلاف وان كان حكم الاصل
 مقطوعا به خاصة دون العلة فالاجتهاد فيه واجب حتى يظهر دليل احدهما
 فيتبع والا فالخبر مقدم وقال بعض الشافعية ان كانت العلة ثبتت بنص راجح
 على الخبر في الدلالة فان كان وجود العلة في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان
 وجودها ظنيا فالتوقف وان ثبتت العلة لابنص راجح فالخبر مقدم على القياس
 واستدل القائلون بتقديم الخبر حيث يقدم بوجوه الاول ان الخبر يقين باصله لانه
 من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يمتثل الخطاء وانما الشبهة في عارض
 الثقل حيث يمتثل الغلط والنسيان والكذب والقياس يمتثل باصله اي علمه
 التي يبنى عليها الحكم فانها لا تتحقق يقينا الابنص او اجماع وهو امر عارض
 ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمل الثاني انه على تقدير ثبوت العلية فيه
 قطعيا يمتثل ان تكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية
 الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيؤخر عن الخبر
 الذي لا تطرق الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض كذا في التلويح
 والتوضيح ولما كان الوجه الثاني مبنيا على الاول بطريق التسليم لم يجعله
 الشارح وجها مستقلا من الاول بل جعله مبنيا عليه ثم لما كان كلام التلويح
 والتوضيح مشعرا بان المراد بالاصل ههنا هو العلة لا المقبوس عليه وان المراد
 بعدم تحققها عدم تحققها في نفسها لا في المقبوس عليه عدل رحمه الله الى ماترى

وزيد ومعاذ وطائفة ونحوهم رضوان
 الله تعالى عليهم اجمعين (تقبل) الرواية
 منه (مطلقا) اي سواء وافق القياس
 او خالفه وروى عن مالك ان القياس
 مقدم عليه ورد بانه يقين باصله
 وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة
 محتملة في الاصل وعلى تقدير ثبوتها
 فيه يمكن ان يكون لخصوصيته اثر
 او في الفرع مانع (والا) اي وان لم يكن
 فقيها كابن هزيمة وانس رضي الله
 تعالى عنهما (فترد) روايته
 (ان لم يوافق) الحديث الذي رواه

من كلامه وجعل الاصل ههنا مقيسا عليه وعدم تحقق العلة عدم
 تحققها في المقيس عليه لاعدم تحققها في نفسها لكنه كل من هذين الوجهين
 كاف ههنا اي في الاحتجاج والرد على الخصم الثالث ان عمر رضي الله
 عنه ترك القياس بالخبر في مسألة الجنين انه عليه السلام اوجب فيه الغرة وقال
 لولا هذا لقضينا فيه بالقياس ولو لا انتفاء الشيء لثبوت غيره فدل على انه اتقى
 العمل بالقياس لثبوت الخبر وكذا في دية الاصابع حيث رأى انها تتفاوت
 باعتبار منافعها فتركه بخبر الواحد انه قال في كل اصبع عشر من الابل وكذا
 في ميراث الزوجة من دية زوجها وكان يرى ان الدية للورثة ولم يملكها الزوج
 فلأثرت الزوجة منها فاخبر ان رسول الله امر بتوريث الزوجة منها فرجع اليه
 وترك القياس الى غير ذلك من ترك الصحابة القياس بخبر الواحد وان كانت
 آحاده غير متواترة لكن القدر المشترك متواتر فيكون اجماعا منهم على ترك
 القياس بخبر الواحد الرابع انه لو قدم القياس لزم تقديم الاضعف على الاقوى
 واللازم باطل اجماعا فاللزوم مثله بطلان اللازم ظاهر واما بيان الملازمة فلان
 الخبر يجتهد فيه في امرين عدالة الراوي ودلالة الخبر والقياس يجتهد فيه في ستة
 امور حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك
 الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع هذا اذا لم يكن
 اصل القياس خيرا فان كان خيرا اوجب الاجتهاد في الستة المذكورة مع
 الامرين المذكورين وهما العدالة والدلالة وظاهر ان ما يجتهد فيه في مواضع
 كثيرة فاحتمال الخطاء فيه اكثر والظن الحاصل به اضعف فيكون اضعف من
 الخبر فان قيل القياس اقل احتمالا من الخبر فيكون اولى منه وذلك لان الخبر
 يحتمل باعتبار العدالة كذب الراوي وفسقه وكفره وخطاه وباعتبار الدلالة
 التجوز وباعتبار حكمه النسخ والقياس لا يحتمل شيئا منها قلنا انها احتمالات
 بعيدة غير ناشئة عن دليل فلا تعتبر على انها يأتى مثلها في القياس ايضا اذا كان
 اصله خيرا واخرج مالك بانه قد اشتهر عن الصحابة الاخذ بالقياس وترك خبر الواحد
 فان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي تروضا واما مسته النار قال لو تروضت بماء
 سخخن ا كنت تروضا منه ولم يعمل به الى غير ذلك وبيان القياس حجة باجماع السلف
 من الصحابة وفي اتصال خبر الواحد الى النبي عليه السلام شبهة فكان القياس
 اقوى وقال صاحب القواطع ان ما حكى عن مالك ههنا قول باطل ومنزلة مالك
 عالية عنه واجيب عن الاول باننا لانسلم ان الصحابة تركوا خبر الواحد بالقياس بل

(قياسا) اصلا حتى ان وافق قياسا
 او خالف آخر تقبل وذلك لان النقل
 بالمعنى كان شائعا فيهم فاذا قصر فقه
 الراوي لم يؤمن ان يذهب شئ من معانيه
 فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس
 مثل حديث المصراة وهو ما روى ابو
 هريرة رضى الله عنه انه عليه السلام قال
 من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو
 بخير النظيرين الى ثلاثة ايام ان رضيا
 امسكها وان سخطها ردها ورد معها
 صاعا من تمر ووجه كون هذا الحديث
 مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان
 العدو ان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله
 تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
 بمثل ما اعتدى عليكم الآية وتقديره
 بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام
 من اعتق شقصاله في عبد قوم عليه
 نصيب شريكه ان كان موسرا
 وكلاهما ثابت بالاجماع المتعقد على
 وجوب المثل او القيمة عند فوات العين
 فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء
 على مخالفته للكتاب والسنة والاجماع
 ولا نزاع فيه قلنا هذا ليس من ضمان
 العدو ان صريحا لكنه بعد فسخ العقد
 ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه
 لان البائع انما رضى بحلب الشاة على
 تقدير ان تكون ملكا للمشتري فيثبت
 فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على
 صورة العدو وان الصريح

انما تركوه لعدم فقه الراوي اولمان اخر عارضته وعن الثاني بان خبر الواحد حجة
 بالاجماع ايضا والشبهة في القياس اكثر على ما تقدم (قوله قياسا اصلا) اى
 ان خالف جميع الاقيسة التي لم يكن ثبوت اصولها بخبر راويه غير معروف بالفقه
 بل كان ثبوت اصولها بخبر راو معروف بالفقه فانه لا يقبل عندنا حتى لو كان
 ثبوت اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه يقبل الخبر اتفاقا كما لو وافق قياسا
 ثبوت اصوله بخبر راو معروف بالفقه وخالف قياسا آخر كذلك يقبل واعتراض
 عليه بوجوه الاول ان الشبهة في القياس في امور ستة على ما تقدم آتفا بخلاف
 خبر الواحد فان الشبهة فيه في امرين فكيف يقدم القياس عليه الثاني فلانه نقل
 عن الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه الثالث ان
 صاحب الكنف نقل ان الفرق الذي ذكره المصنف بين خبر الراوي المعروف بالفقه
 والرواية بين من لم يعرف بالفقه مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من
 غير تفصيل (قوله وذلك) اى رد رواية من لم يعرف بالفقه (قوله لان النقل
 بالمعنى) اعترض عليه بان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلغظه
 ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استغاض النقل بالمعنى عند
 العلماء لتعذر لفظ الحديث بالرواية والتدوين (قوله مثل حديث المصراة) من
 صريته جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة
 ليظنها المشتري كثيرة اللبن (قوله فوجدها محفلة) قال في المصباح حفلت
 الشاة بالثقل تركت حلبها حتى اجتمع اللبن في ضرعها فهي محفلة وكان الاصل
 حفلت لبن الشاة لانه هو المجموع فهي محفل لبنها انتهى فيكون معنى الحديث
 على الاصل فوجدها محفلا لبنها (قوله ووجه كون هذا الحديث اه) حاصله
 ان القياس على ضمان العدو ان يمنع وجوب ضمان صاع من التمر مكان اللبن
 اذ ليس ضمانا بالمثل ولا بالقيمة فان قيل ان ضمان العدو ان مقدر بالمثل او القيمة
 فيما يكون القدر معلوما عند الضامن والمضمون عليه وههنا ليس كذلك قلنا
 لان شرط ذلك في ضمان العدو ان من اتلف حنطة من صبرة او شيها من
 قطع غنم ولا يعلم المالك ولا المتلف مقدار المتلف يجب المثل او القيمة بل يؤمر ان
 يتفق على شئ ثم يخلف المنكر للزيادة ان ادعاها الاخر فكذا هم ثابت انه مخالف
 للقياس الصحيح (قوله بالمثل) اى في المثليات (قوله بالقيمة) اى في القيميات
 (قوله ولا نزاع فيه) بل النزاع في رده بناء على مخالفته لجميع الاقيسة (قوله قلنا
 هذا ليس من ضمان العدو) هكذا ذكره صاحب التوضيح وقال في التلويح

انه تكلف ثم قال ان هذا الحديث ليس مما نحن فيه على ما هو الظاهر من كلام فخر الاسلام حيث قال ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العد وان بالمثل او القيمة فكان عدم مقبولته لمخالفته للكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع فيه بل النزاع في عدم المقبولية لمخالفته الاقيسة واول كلامه بعض شراحه ليكون من قبيل ما نحن فيه حيث قال ان المراد به انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع الدالة على كون القياس حجة وقوله ليس من ضمان العدوان صريحا وذلك لان المشتري انما اتلف ما اتلفه من اللبن لشبهة الملك لاغصباً (قوله وان لم يعرف الابحديث او حديثين) وهو المسمى بمجهول الرواية عندهم لان من لم يعرف منه رواية اصلا ليس براو والكلام في (قوله بشهادة الرسول عليه السلام) حيث قال خير القرون قرني الحديث (قوله ليضاف الحكم الى النص) علة لمقبولية الحديث الواحد الموافق للقياس (قوله في بروع) بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها (قوله لمخالفته القياس عنده) وذلك لان المهر لا يجب الا بالعرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء العقود عليه فاذا عاد العقود عليه اليها سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهالك المبيع قبل القبض (قوله في بيان الانقطاع) وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب والخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذا فيما تعم به البلوى واما لامر يرجع الى نفس الناقل كتقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما الامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه على ما سيأتي تفصيله (قوله وفي اصطلاحنا ترك الواسطة اه) اختلف في حد المرسل على ثلاثة اقوال الاول انه ما سقط من اسناده راو واحد فاكثر من اي موضع كان قال ابن الصلاح والمعروف من الفقه واصوله ان ذلك يسمى مر سلا وبه قطع الخطيب ولهذا قال الشارح رحمه الله وفي اصطلاحنا ترك الواسطة بين الراوي والمروي عنه فاشار باطلاق الواسطة الى قوله واحد فاكثر وبقوله المروي عنه حيث لم يقل وبين الرسول كما في تعريف المحديثين الى قوله من اي موضع كان لان المراد بالمروي عنه في اصطلاحنا اعم من الرسول عليه السلام غير مختص به ولهذا صح تقسيم المرسل عندهم الى ما يأتي من الاقسام الاربع والثاني وهو المشهور على ما صرح به العراقي مارفعه التابعي الى النبي عليه السلام سواء كان من كبار التابعين كعبيد الله بن عدي وقيس

اي بروايته (في القرون الثلاثة) الاول لان الصدق والعدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول عليه السلام (ان وافقته) اي روايته القياس ليضاف الحكم الى النص ولذا جوز ابو حنيفة الحكم بظاهر العدالة لانه في القرن الثالث (لابعدها) اي بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع فيها لم يجز العمل بتلك الرواية (وان ظهر) حديثه (فيهم) اي في السلف (فان قبلوها) اي السلف الرواية بان رووا عنه وشهدوا بصحة حديثه (اولم يطعنوا) في روايته (تقبل) تلك الرواية فان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان كاسبق ولا يتهم السلف بالتقصير (وكذا يقبل) حديثه (ان اختلفوا فيه) اي بان قبل البعض ورد البعض (مع نقل الثقة عنه) لامطلقا (ان وافق) حديثه (قياسا) كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة قبل الدخول وتسمية المهر ففرض عليه السلام لها عليه بمهر مثل نساءها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنه وقد روى عنه الثقة كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا بها لموافق القياس عندنا فان الموت كما لدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي لمخالفته القياس عنده

(وان ردوا) اي السلف روايته
 (ردت) روايته كما روت فاطمة بنت
 قيس انه عليه السلام لم يجعل لها
 نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها
 ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة
 البحث (الرابع في) بيان (الانقطاع)
 اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه
 السلام وهو نوحان الاول (ظاهر وهو
 الارسال) وهو لغة خلاف التقييد
 وفي اصطلاحنا ترك الواسطة بين
 الراوي والمروي عنه وفي اصطلاح
 المحدثين ترك التابعي الواسطة بينه
 وبين الرسول عليه السلام فان ترك
 الراوي واسطة بين الراويين مثل ان
 يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال
 ابو هريرة سموه منقطعاً وان ترك اكثر من
 واحدة سموه معضلاً والكل يسمى
 مرسلنا عندنا وهو اربعة اقسام
 الاول مرسل الصحابي والثاني مرسل
 القرن الثاني والثالث مرسل العدل
 في كل عصر والرابع المرسل من وجه
 المسند من وجه آخر (ويقبل مرسل
 الصحابي بالاجماع) لانه محمول
 على السماع

ابن ابي حازم وسعيد بن المسيب او من صفار التابعين كالزهري وابي حازم ويحيى
 ابن سعيد الانصاري وهو الذي اسنده الشارح الى المحدثين الثالث مارفعه
 التابعي الكبير الى النبي عليه السلام فعلى هذا القول يكون مارفعه التابعي
 الصغير الى النبي عليه السلام داخلاً في المنقطع عند المحدثين وهو ما سقط من
 رواته راو واحد غير الصحابي تابعا اودونه وحكى ابن الصلاح عن بعض اهل
 الحديث ان المنقطع عندهم ما سقط من رواته قبل الوصول الى التابعي راو واحد
 وان كان اكثر من واحد فعضل فعلى هذا لا يكون ما سقط منه تابعي منقطعاً
 مع انهم قالوا انه منقطع فلا يكون جامعاً لافراده وقيل المنقطع ما لم يتصل اسناده
 وهو اعم من المرسل لانه مختص بالتابعين لانه مارواه التابعي عن النبي عليه
 السلام وحكى ابن الصلاح عن بعض اهل الحديث ان المنقطع مثل المرسل
 وكلاهما شامل لكل ما يتصل اسناده قال وهذا المذهب اقرب صار اليه
 طوائف من الفقهاء وغيرهم الا ان اكثر ما يوصف بالارسال من حيث الاستعمال
 مارواه التابعي عن النبي عليه السلام واكثر ما يوصف بالانقطاع مارواه التابعي
 عن الصحابة مثل مالك عن ابن عمر (قوله بين الراويين) ولم يقل بين المروي عنه
 كما في اصطلاحنا المذكور آنفاً ولا بين الرسول كما في تعريف المرسل عند
 المحدثين لان الساقط من الرواة ههنا لا بد وان يكون قبل الصحابي فيكون بين
 الراويين لا بينه وبين الرسول ولفظ المروي عنه صادق على الرسول عليه السلام
 ايضادون لفظ الراوي (قوله وان ترك اكثر من واحدة سموه معضلاً) المعضل
 ما سقط من اسناده اثنان فصاعداً من اي موضع كان سواء كان الساقط صحابياً
 وتابعياً او تابعياً ودونه او صحابياً بين او تابعيين لكن شرط ان يكون سقوطهما
 من موضع واحد اما اذا سقط واحد من موضع وآخر من موضع آخر من اسناده
 فليس بمعضل بل هو منقطع في موضعين على ما صرح به العراقي (قوله والكل
 يسمى مرسلنا) اي كل من المنقطع والمعضل والمرسل عند اهل الحديث يسمى
 مرسلنا عند اهل الاصول وهو ما لم يذكر في اسناده واسطة مطلقاً على ما ذكره
 آنفاً فصح تقسيمه الى الاقسام الاربعة الآتية (قوله لانه محمول على السماع)
 اي من رسول الله الا اذا صرح بالرواية عن غيره وذلك بان يكون بعض الصحابة
 قليل الصحبة مع رسول الله وكان يروى عن غيره من الصحابة فان هذا الصحابي
 اذا اطلق الرواية فقال قال رسول الله ولم يصرح بالرواية عن غيره يحتمل على السماع
 من رسول الله وان احتمل الارسال فيكون مقبولاً قال ابن الصلاح انما لم نعد

في انواع المرسل ما يسمى في اصول الفقه من سبل الصحابي مثل ما يرويه ابن عباس وغيره من احداث الصحابة عن رسول الله ولم يسموه منه لان ذلك في حكم الموصول المسند لان روايتهم عن الصحابة والجهالة بالصحابي غير قاذحة لان الصحابة كلهم عدول وتعبه العراقي بقوله لان روايتهم عن الصحابة وقال فيه نظر والصواب ان يقال لان غالب روايتهم اذ قد سمع جماعة من الصحابة من بعض التابعين كابن عباس وبقية العبادلة رووا عن كعب الاحبار وهو من التابعين اقول مراد ابن الصلاح ان روايتهم التي كانت في حكم الموصول المسند الى رسول الله عن الصحابة لا مطلقى روايتهم وروايتهم عن التابعي ليست في حكم الموصول فلا يرد ذلك واختلفوا في تعريف الصحابي والمختار مسلم رأى النبي عليه السلام ولو ساعة وقيل من طالت صحبته وان لم يروا (قوله ويقبل من سبل القرنين) اختلف فيه على اقوال ثلاثة قال اصحابنا يقبل وقال اهل الظاهر وبعض اهل الحديث لا يقبل وقال الشافعي انه لا يقبل الا باحد امور خمسة ان يستنده غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخها مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسله الا بروايته عن عدل واستدل اصحابنا بالاجماع والمعقول اما الاجماع فلان الثقة من التابعين كابن المسيب والشعبي والبخاري والحسن البصري وغيرهم ارسلوا وقبل منهم ولم ينكر فكان اجماعا فان قيل لو كان اجماعا لكان المخالف له خارقا للاجماع فيكفر او يخطأ قطعاً واللازم منتف بالاتفاق اجيب بان كون المخالف خارقاً مكفراً او مخطئاً قطعاً انما هو في الاجماع المعلوم ضرورة واما الاجماع الثابت بالادلة الظنية او بالاستدلال فلا وما نحن فيه كذلك واما المعقول فيوجهين احدهما ان الساقط في الاسناد من الزواة عدل فيقبل لانه لو لم يكن عدلاً لكان قطع الموهوم سماعه عن عدل تدليساً واهل القرنين لا يتهمون بذلك وقوله الموهوم صفة القطع واعلم ان التدليس في الاصطلاح على ثلاثة اقسام الاول التدليس في الاسناد وهو ان يسقط اسم شيخه الذي سمع منه ويرتقى الى شيخ شيخه او من فوقه فيستند ذلك الحديث اليه بلفظ يوهم ذلك اللفظ انه سمعه منه مع انه لم يسمع منه نحو عن فلان او قال فلان وانما يكون تدليساً اذا كان المدلس قد عاصر المروي عنه اولقيه ولم يسمع منه او سمع منه ولكن لم يسمع منه ذلك الحديث الذي دلسه عنه لان ايهام الوصل انما يكون بالمعاصرة والثاني التدليس للشيوخ وهو ان يصف المدلس شيخه الذي سمع ذلك الحديث منه بوصف لا يعرف به من

(و) يقبل من سبل (القرنين) اى الثاني والثالث عندنا اما اولاً فلان الثقة من التابعين ارسلوا وقبل منهم فكان اجماعاً على قبوله حتى قال البعض رد المراسل بدعة حدثت بعد المائتين واما ثانياً فلان المروي عنه لو لم يكن عدلاً لكان قطع الاسناد الموهوم بسماعه من عدل تدليساً واهل القرنين لا يتهمون بذلك واما ثالثاً فلان الكلام في ارسال من لو استند الى غيره لا يظن به الكذب فلان لا يظن به كذبه صلى الرسول وفيه زيادة الوعيد اولى

اسم او كنية او نسبه الى قبيلة او بلد او صنعة او نحو ذلك كي يوعر الطريق الى معرفة السامع والثالث تدليس التسوية وهو ان يروي حديثا عن شيخ ثقة وذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة فإي المدلس الذي سماع الحديث من الثقة الاول فيسقط الضعيف الذي في السند ويجعل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة الثاني بلفظ محتمل فيسوي الاسناد كله ثقة فالتدليس اللازم فيما نحن فيه اعني انه لو لم يكن عدلا لكان القطع تدليسا بالقسم الثالث انسب الثاني ان الكلام في ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب على من روى عنه فلان لا يظن به كذب على الرسول عليه السلام اولى والمعقول وجه آخر وهو ان العادة جرت في رواية الحديث على ان العدل اذا وضح له الطريق واستبان له الاسناد طوى الاسناد فقال قال رسول الله عليه السلام واذا لم يتضح له الاسناد نسبه الى من سمعه ليحمله ما حمله عليه (قوله ولذا قلنا) اي ولاجل ان مرسل القرنين قبل لهذه الوجوه قلنا انه مقدم على مسنده عند التعارض لان المرسل واضح عند الراوي بخلاف المسند فان قيل اذا كان المرسل اقوى من المسند كان كاشهور فينبغي ان تجوز الزيادة به على الكتاب كما تجوز بالمشهور قلنا ان هذه الزيادة للمرسل ثبتت بالاجتهاد فلم تجز الزيادة بمثله على الكتاب لانها نسخ له بخلاف التواتر والمشهور فان القوة فيهما ثبتت بالتصحيح فتكون فوق ما ثبت بالاجتهاد (قوله خلافا للشافعي) هو يقول انه لا يقبل الا باحد امور خمسة على ما ذكرناه آنفا واستدل عليه بوجوه ثلاثة وتقريرها ظاهر من كلامه وحاصل الجواب عن الاول اننا لانسلم ان المرسل غفل عن حال من سكت عن ذكره في الاسناد بالارسال وكيف وان الكلام في ارسال ثقة مقبول الاسناد غير منهم بالغفلة والجهل والكذب واستوضح ذلك بقوله ولذا الو قال حدثني الثقة صحت روايته يعني ان الراوي العادل اذا اجهم المروي عنه واثنى عليه بالخبر وقال حدثني الثقة او العدل او من لا اتهمه ولم يعرف من استدل اليه بما يقع لنا العلم به صحت الرواية لكونه ثقة لايتهم بغفلة عن حال من اجهم ذكره من الرواة فكذلك اذا ارسل لان السكوت عن الطعن في المروي عنه تعديل له من الثقة وانما استوضح بذلك الزاما على الشافعي فانه قال في كثير من المواضع حدثني الثقة ومن لا اتهمه ثم انه لم يقبل المرسل الذي بعناه ولقائل ان يقول لا يصلح هذا الزاما على الشافعي لانه ذكر في بعض كتب الشافعي انه اراد بالثقة في تلك المواضع ابراهيم بن اسماعيل وبن لا اتهمه يحيى بن حسان وصارت الكناية

ولذا قلنا انه فوق المسند (خلافا للشافعي) هو يقول او لا ان جهالة الصفة تمنع صحة الرواية بجهالة الذات اولى وثانيا انه لو قبل في القرنين لقبل في عصرنا اذ لا تأثير للزمان وثالثا انه لو جاز لم يكن في الاسناد فائدة فكان ذكره اجماعا على العبث وهو ممنوع عادة والجواب عن الاول ان الثقة لايتهم بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره ولذا الو قال حدثني الثقة صحت روايته وعن الثاني اننا لنتزمه في الثقة او لانسلم الملازمة اما للشهادة بالعدالة في القرنين او لجرى ان العادة بالارسال بلا دراية اصحاب الرواية بعدهما وعن الثالث اننا لانسلم الملازمة فمن فوائده معرفة مراتب الثقة للترجيح

(واختلف المشايخ فيمن دونهما) اي قبول من اسيل من دون القرنين قال بعضهم منهم الكرخي يقبل من كل عدل لبعض ما ذكر من الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابان لا يقبل لانه زمان فشو الفسق وتغير عادة الارسال الان يروى الثقة مرسله كما رووا مسنده كمراسيل محمد بن الحسن (والمرسل من وجه) والمسند من وجه آخر (يقبل) عند من يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه رده بعضهم يمنع الانقطاع الاتصال ترجيحاً للجرح على التعديل ولان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبّهته تمنع ايضا احتياطاً وقبله عامتهم لان المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق ولهذا قال (في الصحيح) وذلك مثل لانكاح الابولى زواه اسرايل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان الثوري مرسلا

كالسمية واجاب عن الثاني بمنع بطلان اللازم اولاً ثم يمنع الملازمة مستندا بسندين كما ترى وعن الثالث بمنع الملازمة ايضا وسنده ظاهر (قوله لبعض ما ذكر من الادلة) اعني الثالث من ادلة اصحابنا والحاصل ان العلة في قبول ارسال القرون الثلاثة ليست كونهم صحابيا ولا تابعيا بل عدالتهم فكذا يقبل ارسال عدل ممن دونهم (قوله الا ان يروى) استثناء من قوله لا يقبل وذلك لان رواية الثقة وقبولهم شهادة على اتصاله فيقبل كارسال القرون الثلاثة (قوله والمرسل من وجه والمسند من وجه آخر) وهو نوعان اما ان اسنده المرسل واسبغه غيره في النوع الاول يقبل من يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد افرقوا فرقتين قال بعضهم لا يقبل هذا الحديث وان اسنده لان ارساله يدل على ضعف المروى عنه فستره له باسناده تدليس وخيانة على السامع فلم يقبل وقال عامتهم يقبل لانه يحتمل انه سمع الحديث ونسى المروى عنه وهو يعلم السامع منه يقينا فارسله اعتمادا عليه ثم تذكره فاسنده ثانيا وبالعكس فلا يقدر ارساله في اسناده لكن انما يقبل عندهم اذا اتى بلفظ غير موهوم مثل ان يقول حدثنى فلان او سمعته منه اما اذا اتى بلفظ موهوم مثل ان يقول عن فلان او قال فلان لا يقبل هكذا حكى عن الشافعي وفي النوع الثاني يقبل من يقبل المرسل ايضا واما من لم يقبلوه فقد افرقوا فرقتين ايضا قال اكثرهم اذا كان من ارساله احفظ ممن اسنده فالحكم لمن ارساله ولا يقدر ذلك في عدالة مسنده وقال بعضهم الحكم لمن اسنده اذا كان ضابطا عدلا يقبل حديثه وان خالفه غيره سواء كان المخالف واحدا او جماعة واستدلوا بوجهين احدهما ان سكوته عن ذكر المروى عنه انقطاع وهو بمنزلة الجرح فيه واسناد الآخر اتصال وهو بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يرجح الجرح على التعديل على ما بين في محله والثاني ان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبّهته تمنع ايضا احتياطاً ولا يخفى عليك ضعف هذا الوجه لانه بالنسبة الى المسند لا ارسال فيه ولا شبّهته بالنسبة الى المرسل فيه حقيقة الارسال لاشبّهته واستدل العامة ان المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق يعني ان عدالة المسند على ما هو الفرض تقضى القبول وارسال المرسل لا يقضى عدم قبول اسناد المسند لجواز ان يكون المرسل سمعه مسندا فلا يقدر ارساله في اسناده الاخر فيقبل ذلك المرسل فان قيل فعلى هذا كان القبول لكونه مسندا لا لكونه مرسلا والكلام فيه لافي المسند قلنا المرسل اذا اسند

من وجه آخر كان القبول حينئذ للمرسل لقوته بالمسند وهذا المسند لاحاجة له الى التعديل وكان المسند عادلا في نفسه وانما الحاجة الى التعديل في المسند المجرد اذا عرفت هذا فالشارح رحمه الله ترك النوع الاول وذكر النوع الثاني ومثله بحديث لانكاح الابولي (قوله والنوع الثاني باطن) واعلم ان الانقطاع الباطن نوعان انقطاع لنقصان وقصور في الناقل لانتفاء الشرائط المعتبرة في الزاوي من العقل والعدالة والضبط والاسلام على ما ذكر في البحث الثاني وانقطاع بسبب المعارضة اما الاول فاربعة انواع خبر المستور وخبر الفاسق وخبر المعتوه والصبي والمغفل والمساهل وخبر صاحب الهوى اما خبر المستور فلما قال محمد في كتاب الاستحسان ان المستور مثل الفاسق فيما يخبر عن نجاسة الماء فاذا اخبر ان هذا الماء نجس لا يتوضأ وهذا ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة ان المستور كالعادل لظاهر عدالة المسلم على ما دل عليه قوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وقوله عليه السلام نحن نحكمهم بالظاهر وهذا تعديل من صاحب الشرع لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع اول من تعديل المزمع وقد ثبت ان تعديل المزمع مقبول فكذا تعديل صاحب الشرع وعلى هذا جواز قضاء القاضي بظاهر العدالة لكن الصحيح ظاهر الرواية على ما ذكره محمد من ان المستور كالفاسق فيما يخبر عن نجاسة الماء احتياطا لان امر الدين اهم فلم يكن خبره حجة الا ان يكون في احد القرون الثلاثة فانه يقبل على ما ذكره فخر الاسلام لشهادة النبي عليه السلام لاصحاب القرون الثلاثة قالوا كون هذا المستور كالفاسق ثابت بلا خلاف في باب الحديث احتياطا لكون امر الدين اهم فلم تكن روايته حجة بالاتفاق وانما الاختلاف في اخباره عن نجاسة الماء لا غير كذا في الكشف والتقرير لكنه ذكر شمس الأئمة ما يدل على ثبوت الخلاف في باب الحديث ايضا فانه قال روى الحسن عن ابي حنيفة ان المستور كالعادل في رواية الاخبار لثبوت العدالة لظاهر الان ما ذكره محمد في الاستحسان اصح لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا يعتمد على رواية المستور ما لم تظهر عدالته لحديث عباد بن كثير انه قال عليه السلام لا تمدوا عنم لا تعلمون بشهادته فان قيل هذا منقوض برواية العبد فان شهادته لا تقبل مع ان روايته مقبولة قلنا في حديث عباد اشارة الى ان المراد عدم قبول من كانت له شهادة ثم لا تقبل شهادته للفسق فلا يتناول حديثه العبد لانه لا شهادة له اصلا وقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم لبعض معارض بقوله ثم يفشو الكذب

(و) النوع الثاني (باطن وهو اما بنقصان في الناقل) لانتفاء الشرائط المذكورة في البحث الثاني (واما بالمعارضة للاقوى) اي بكونه معارضا لدليل اقوى منه (صريحاً كحديث) اي كمعارضة حديث (فاطمة بنت قيس) ان رسول الله عليه السلام لم يفرض لها نفقة ولا سكنى وقد طلقت ثلاثا (للكتاب) وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم الآية اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود رضي الله عنه اتفقوا عليهن من وجدكم قيل القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها اقول القراءة الشاذة ما لم تشهر لا يعمل بها فلما عمل بها علم انها اشهرت وقد سبق في اول الكتاب ان القراءة في حكم الحديث المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب (و) كمعارضة (حديث القضاء بشاهد وعين للحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام بينة على المدعي واليمين على من انكر اما ان القسمة تنافي الشركة واما ان تعريف المبتدأ بلام الاستغراق يوجب الحصر (او) تعارضا لاصري يحايل (دلالة) وهو فيما (اذا شذ) الحديث بين الصحابة (في البلوى العامة)

فلا يعمل به وكون ظاهر المستور بعد القرون الثلاثة عدالة ممنوع واما خبر
 الفاسق وروايته ليس بحجة في باب الدين اصلا لرجحان كذبه لعدم امتناعه عن
 محظور دينه وقال بعض المشايخ انه في رواية الفاسق يجب التحري وتحكيم الرأي
 كما في اخباره بنجاسة الماء وطهارته فانه اذا اخبر بنجاسة الماء وطهارته يجب فيه
 تحكيم الرأي والجواب ان النجاسة والظهارة وكذا الحل والحرمه امر خاص
 بالنسبة الى رواية الحديث لانه بما يتعذر الوقوف عليه من جهة غيره من العدول
 فيقبل قول الفاسق فيه اذا انضم اليه التحري وتحكيم رأيه للضرورة فاذا حكم
 رأيه وكان اكثر رأيه انه كاذب توذراً ولم يتيمم بخلاف نقل الحديث لعدم
 الضرورة فيه فلا يقبل اصلا فان قيل اي فرق بين خبر الفاسق في الحل والحرمه
 ونجاسة الماء وطهارته وبين خبره في الهدايا والوكالات حيث يحكم في الاول
 الرأي وقبل في الثاني بلا تحكيم قلنا ان الضرورة في حل الطعام والشراب
 وطهارة الماء غير لازمة لان الطعام والشراب حلال في الاصل والماء طاهر
 خلقة والعمل بالاصل ممكن فيهما فلم يجعل الفسق هدرا بالكلية بل وجب
 ضم التحري اليه بخلاف خبره في الهدايا والامانات فان الاعتماد عليه بلا تحري
 جائز فيه لان الضرورة نمة لازمة فان كل من بيعت هدية قد لا يجد عدلا يبعثها
 على يديه وكذا في الوكالة وليس فيها اصل يمكن العمل به فيجعل الفسق هدرا
 وجوز قبول قوله مطلقا كخبر العدل واما خبر المعتوه وكذا الصبي اذا عقلا
 ما يقولان به فلا تقوم الحجية بخبرهما ولا يفوض امر الدين اليهما كالكافر على
 الصحيح على ما صرح به فخر الاسلام مستدلان بخبرهما لا يصلح ملزما بحال لان
 الولاية التعدية وهي الولاية على الغير فرع الولاية القائمة التي تكون للانسان
 على نفسه اذ الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه والولاية على الغير فرعها
 وليس للمعتوه والصبي ولاية ملزمة على نفسهما بالاجماع وانما ولايتهما مجوزة
 لتصرفهما حتى لو انضم اليهما رأي وليهما كان ملزما ابتداء ولو كان ملزما ابتداء
 لما احتاج الى انضمام رأي وليه واذالم يكن لهما اصل الولاية لا يكون لهما فرعها
 ايضا فان انتفاء الاصل يستلزم انتفاء الفرع فان قيل ان ما اخبر عنه الصبي والمعتوه
 من امور الدين هل هو من قبيل الولاية التعدية الملزمة على الغير حتى يتمشى
 الاستدلال المذكور قلنا نعم لان ما اخبراه من امور الدين لا يلزمهما لكونهما
 غير مخاطبين فيصير الغير مقصودا بخبره فيصير من باب الازام بمنزلة خبر الكافر
 واما خبر المغفل اي شديدا الغفلة فلان السهو والغلط يترجم في الرواية

اذ يستحيل عادة ان يخفى عليهم ما ثبت
 به حكم الحادثة المشهورة بينهم فانالم
 ينقلوا الحديث في تلك الحادثة ولم يتمسكوا
 به دل على زيفته وانقطاعه وكونه
 معارضا بما هو اقوى منه (او) اذا
 (اعرض عنه الاصحاب) فانهم الاصول
 في نقل الشريعة فاعراضهم عنه عند
 اختلافهم الى الرأيين دليل انقطاعه
 ووجود معارض اقوى منه

بسبب غلبة الغفلة كما يترجح الكذب بسبب الفسق فصار مثل الفاسق
في عدم قبول روايته وكذلك من تساوى ذكره وغفله عند العامة على
ما في التقرير واما المساهل اى المجازف الذى لا يبالي من السهو والخطاء
ولا يشتغل بتداركه بعد العلم فهو مثل المغفل اذا اعتاد ذلك لان العادة قد تكون
الزم من الخلق واما خبر صاحب الهوى والبدعة فمنهم من يجب اكفاره ومنهم
من لا يجب اكفاره فالاول يسمى الكافر المتأول كغلاة المجسمة والثاني يسمى
الفاسق المتأول كغير الغلاة منهم واختلفوا في القسم الاول في قبول شهادته
وزوايته فقال بعض الاصوليين كلاهما مقبول لانه من اهل القبلة غير عالم بكفره
فيحصل الظن بصدق خبره فيقبل فيهما وقال الاكثرون لا تقبل شهادته ولا روايته
لان الكافر ليس باهل لهسا وكونه متأولا ممتعا عن المعصية غير عالم بكفره
لا يجعله اهلالهما فان اليهودى لا يعلم بكفره ايضا وتورعه عن الكذب كتورع
النصرانى فلا يلبثت اليه وكذلك اختلفوا في القسم الثانى ايضا فقال الباقلانى
ومن تابعه لا تقبل شهادته وروايته جميعا لفسقه وان جهل به لان جهله فسق
انضم الى فسق آخر فكان اولى بالتمنع وقال الجمهور ان شهادته مقبولة لان شهادة
الفاسق انما لا تقبل لشبهة الكذب لتعاطى محذور دينه والفسق في الاعتقاد
لا يدل على الكذب لانه انما وقع فيه لتعمقه في الدين وغلوه في الاحتراز عن المحذور
وهذا يحمله على الاحتراز عن الكذب اشد الاحتراز واما روايته قيل فاختار عندنا
انها لا تقبل ان دعا الناس الى بدعته والاقبل هذا ما يتعلق بالنوع الاول
من الانقطاع الباطن واما النوع الثانى منه وهو الانقطاع بسبب المعارضة فهو
اربعة اوجه ايضا ويظهر ذلك بالعرض على الاصول الاربعة فان خالف شيئا منها
كان محرورا الوجه الاول ما خالف الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس ان النبي
عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ابو عمر وابن حفص
ثلاثا فانه يخالف لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم فانه يدل على لزوم
السكنى والنفقة المطلقة للمبتوتة ثلاثا او رجعا اما في السكنى فظاهر حيث امر به
واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على ما اشتهر من
قراءة ابن مسعود اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم والقراءة
المشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب مثل الحديث المشهور فدل باستحقاق
السكنى والنفقة للمبتوتة المطلقة فلا يقبل حديث فاطمة لمخالفته اياه فكان
مستكرا وقد روى ان عمر رضى الله عنه قال حين روى له هذا الحديث لاندع

كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأه لاندري اصدقت ام كذبت ا حفظت ام
 نسبت فاتفهما بالكذب والعفلة والتسيان لمخالفته الكتاب والسنة قالوا مراده
 بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم فانه يدل على ايجاب السكنى على
 الزوج نصا وبالسنه ما قال عمر سمعت رسول الله قال لها النفقة فعلى هذا كان
 مخالفا للكتاب في حق السكنى وللسنة المشهورة في حق النفقة ورده غير عمرا ايضا
 وكان رد عمر بحضرة الصحابة ولم ينكر ذلك عليه احد فان قيل قد ثبت عن ابن
 عباس رضی الله عنه انه عمل بهذا الحديث وتابعه جماعة فكيف يكون مستنكرا
 اجيب بانه لما كان مخالفا للكتاب والسنة لم يعتبر قبول هذه الجماعة للاجتماع على
 ترك خبر الواحد عند معارضة الكتاب بالمعقول والمنقول اما المعقول فلان
 الكتاب مقدم لكونه قطعا متواترا بنظم لاشبهه في منته ولا في سنده بخلاف خبر
 الواحد فان في سنده شبهة فلا يترك به القطعي والفرض لا يمكن الجمع بينهما لعدم
 امكان العمل بهما فيترك الخبر دون الكتاب سواء كان الكتاب خاصا او عاما
 او ظاهرا او نصا اما الخاص والنص فظاهر لانهما قطعي في مدلولهما بالاتفاق
 واما العام والظاهر فعند جعلهما ظنيا يعتبر خبر الواحد اذا كان على شرائطه
 عملا بالدليلين فيخص العام ويترك الظاهر به وعند من جعلهما قطعييا فلا يعمل
 بخبر الواحد في معارضة الكتاب ضرورة ان الظني لا يعتبر في مقابلة القطعي
 فلا ينسخ به الكتاب ولا يزداد عليه وفي كلام فخر الاسلام اشارة الى ان الاوجه
 عندهم من جعلهما ظنيا ترجح الكتاب على خبر الواحد ايضا لان الاحتمال في خبر
 الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيها من حيث
 المعنى فقط دون ثبوت مشهها وفي خبر الواحد الشبهة في المعنى والمقت معا واما
 المنقول فلنقله عليه السلام بكثر لکم الاحاديث من بعدى فاذا روى لکم عنى
 حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فاوافق فاقبلوه وما خالفه فردوه ووجه
 الاستدلال انه عليه السلام امر بالعرض على كتاب الله تعالى والامر مطلق
 فالعرض واجب وفائدة الوجوب اما القبول او الرد والموافق لا يرد فتعين المخالف
 لذلك واعترض عليه بالنقل والعقل اما النقل فلان اهل الحديث طمنوا في هذا
 الحديث قال يحيى بن معين هذا حديث وضعته الزنادقة وتركته الرواة وذلك
 دليل زيفه وقال بعض الائمة ان رواه يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك
 في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعاً واجيب عنه بان محمد بن
 اسمعيل البخاري اورده في صحيحه وكفى بذلك دليلا على صحته ورد بان ذلك وان

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

للشهيدين لالاستشهاد فكانت الحجة التي للشهادة مدخل فيها مقتصرة على
 المذكور لا غير والثابت بطريق المفهوم نفي ما عدا المذكور وليس الكلام فيه
 وإنما الكلام في الاقتصار على المذكور وهو مفهوم بلفظا لتركيب لا بمفهومه
 ولا نسلم ان خبر الواحد مما يعارض المفهوم من الكتاب ومما يخالف الحديث
 المشهور حديث سعد ابن ابى وقاص ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب
 بالتمر فقال أبتقص اذا جف قالوا نعم قال عليه السلام فلا اذن فانه يخالف
 للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل جيدها وورديتها
 سواء وقوله عليه السلام واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم فان الرطب
 ان كان تمرا يعارض الحديث الاول وان لم يكن تمرا يعارض الثاني فان قيل انه
 تمر ولكنه لا يجوز بيعه به لاختلاف صفتيهما بالرطوبة واليبوسة قلنا لا اعتبار
 لاختلاف الصفة بدليل قوله عليه السلام جيدها وورديتها سواء فان قيل لا يلزم
 من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالصفة
 مطلقا لجواز ان يكون بعض اختلاف الاوصاف معتبرا وهو ما يكون موجبا
 لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتسا لا لطلب
 الرطب كالزبيب والغب قلنا ان المشهور وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا
 بمثل يقتضى اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا سواء كانت في حال يبوسة البدلين
 اورطوبتهما او يبوسة احدهما ورطوبة الآخر فكان اشتراط زيادة مماثلة
 باعتبار جودة في احدهما على ما دل عليه حديث سعد فان للتمر فضل جودة على
 الرطب من حيث الادخار ساقط العبرة شرعا لانه ثابت باصل الخلقة لا بصنع العباد
 وإنما المعتبرة تفاوت يكون بصنع العباد كالتقدم مع التسمية وكذا اشتراط زيادة
 مماثلة باعتبار وصف الرطوبة واليبوسة لانه ثابت باصل الخلقة ايضا واذا كان
 اشتراط هذه الزيادة ساقط العبرة لا يجوز ان يكون خبر الواحد الدال عليهما مقبولا
 والا لكان ناسخا للمشهور فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يجوز بيع المقلى بغير المقلى
 ولم يجر قلنا لان التفاوت فيه بصنع العبد لا باصل الخلقة اعلم ان ابا حنيفة استدل
 بقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل على جواز بيع الرطب بالتمر كيلا بكيلا لان
 التمر ينطلق على الرطب لغة وشرعا فاذا كان الرطب تمرا فقد وجد شرط العقد
 وهو المماثلة كيلا بحالة العقد فكان بيع احدهما بالآخر كيلا جائزا وقال
 ابو يوسف ومحمد لا يجوز بيع الرطب بالتمر مطلقا استدلالا بالحديث سعد حيث
 قال انه دل باشارة قوله أبتقص اذا جف على ان الواجب اعتبار المساواة باعدل

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

(الخامس في الطعن) اعلم ان الطعن
امان المروي عنه او من غيره وكل منهما
سبعة اقسام اما الاول فلان انكاره اما
بالقول او بالفعل والاول اما بالنفي الجازم
او المتردد او باتنا ويل والثاني اما بالعمل
بخلافه قبل الرواية او بعدها او مجمولا
التاريخ او بالامتناع عن العمل بموجبه
واما الثاني فلانه اما من الصحابة فيما
لا يخلو الخفاء عليه او يحتمله واما من سائر
ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بما
لا يصلح جرحا او يصلح فاما مجتهدا فيه
او متفقا عليه فاما من يوصف بالنصيحة
او بالعصية والعداوة فشرع في بيان
الاقسام واحكامها على التفصيل فقال
(وهو) اي الطعن (امان المروي عنه
فنفيا) اي نفي المروي عنه الرواية عنه
وانكاره لها صريحا (جرح) للحديث
المروي لكذب احدهما قطعاً لكن
لعدم تعيينه لا يسقط عداتهما المتيقنة
لان اليقين لا يزول بالشك كيتبتين
متعارضتين فيقبل رواية كل
منهما في غير ذلك الحديث (وتردده)
اي تردد المروي عنه سواء نفي ولم يصبر
عليه او قال لا ادري (وتأويله
للظاهر) يعني اذا روى عنه حديث
ظاهر في معنى وقد اوله بحمله على
غير ظاهره كتحصيل العام
وتقييد المطلق (مختلف فيه)
اما الاول فقسمه ابو يوسف رحمه الله

بالسمية مشهور عندهم والجواب ان المراد مجرد التمثيل فلا مناقشة فيه والوجه
الرابع ما عرض عنه الصحابة بان يختلفوا في حادثة با رأيهم ولم يحتجوا في تلك
الحادثة بالحديث فان ذلك كان زيافة وانقطاعا ودليلا على وجود دليل اقوى
منه فلا يعمل به (قوله احسن من عبارة القوم) فانه صرح بدخول كل من
الاقسام الاربعة تحت المعارضة اثنان صريحا واثنان دلالة وعبارة القوم خالية
عنه بل عبارة التنقيح تشير بان القسمين الاخيرين مقابل بالمعارضة لا داخل
تحتها (قوله اما من المروي عنه) اي الراوى فانه يسمى راويا باعتبار نقله
الحديث ومروايعه باعتبار نقل السامع عنه فلو قال اما من الراوى لكان احسن
على ما وقع في البردوي (قوله كيتبتين متعارضتين) فانهما لا تقبلان في تلك
الحادثة وتقبلان في غيرها (قوله وانكاره لها صريحا) بان قال مارويت لك
هذا الحديث قط وكذبت علي (قوله سواء نفي ولم يصبر عليه) بان قال لا اذكر
اتي رويت لك هذا الحديث اولم ارو (قوله اما الاول) اي تردد المروي عنه
فاختلفوا فيه فقال الكرخي وابو يوسف وجماعة من اصحابنا واختاره القاضي
وفخر الاسلام وشمس الأئمة وبعض المتكلمين واحمد في رواية انه جرح وسقط
العمل به وقال الشافعي ومالك وجماعة من المتكلمين واختاره محمد انه ليس بجرح
ولا يسقط العمل به ومثاله ما رواه سلمان عن الزهري عن عروة عن عائشة
انه عليه السلام قال ايما امرأة تكبت بغيران ولها فنكاحها باطل وقد سأل ابن
جريح الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه وتردد فيه فلم تقم به الحجة عندهم وتقوم
عند الآخرين واستدلوا بالنقل والعقل اما النقل فارواه ابو هريرة ان النبي عليه
السلام صلى صلاة العصر فسلم على ركعتين فقام ذواليدين وقال يا رسول الله
اقصرت الصلاة فنسبت فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال ذواليدين قد كان
بعض ذلك فاقبل رسول الله عليه السلام على الناس فقال احق ما يقول
ذواليدين فقال ابو بكر وعمر نعم يا رسول الله فقام واتم صلاته اربع ركعات وجه
الاستدلال به ان النبي عليه السلام رد حديث ذى اليدين ثم عمل به بعد ما اخبره
ابو بكر وعمر فلم يتم به حجة بعد الدلائل به واما العقل فلان الفرع الراوى عدل
جازم بالرواية عن الاصل المروي عنه وهو غير مكذب له بل منكره انكارا توقيفا
على ما هو الفرض فوجب قبول رواية الفرع عن هذا الاصل لحصول غلبة
الظن بصدقه لعدائه ونسيان الاصل لا يقدح في صدقه كما لا يقدح فيه جنون
الاصل وموته ولا ينفق عليك ضعف كل من الوجهين اما الاول فلان حديث

تردده جرح ذمارة الكرخي والشبخان وسائر المتأخرين

ذى اليدبن ليس من هذا القبيل لان ابا بكر وعمر مارويا عنه حديثا بل اخبرا
 ما وقع من الحادثة وذو اليدبن ايضا ماروى عن النبي عليه السلام حديثا
 بل اخبر ما وقع من الحادثة والنبي عليه السلام ايضا ما عمل بخبرهم بل بتذكيره انه
 ترك الشفع من الصلاة لانه معصوم عن التقرير على الخطاء كيف وانه لو عمل
 بخبرهم لزم ان يكون مقلدا لهم وذا لا يجوز على الانبياء واما الثاني فلان الاصل
 كما يحتمل السهو والسيان والغلط فكذلك الفرع يحتمل ذلك كله في روايته عن
 الاصل فهما في الاحتمال سواء واذا تساوى باثبت التعارض بينهما فم يترجح قول
 احدهما واستدل الاولون بما رواه عمار بن ياسر انه قال لعمر وكان لا يرى التيمم
 للجنب اما تذكر يا امير المؤمنين اذ كنا في سرية فاجتبتنا فلم نجد الماء فاما
 انت فلم تصل واما انا فتمكت في التراب فصليت ثم سألت النبي عليه السلام فقال
 انما يكفك ضربتان فلم يقبل عمر روايته مع كونه عدلا عنه لانه كان ناسيا
 لروايته ولم يتذكر وفيه نظر لانه ليس مما نحن فيه ايضا لان عمار لم يكن راويا
 عن عمر بل اخبره الحادثة ثم روى عن النبي عليه السلام ولم يتذكره عمر واما عدم
 عمله بقوله فليس لانكار روايته عنه بل لظهور الشك حيث لم يتذكر الحادثة
 ولهذا لم يتعرض الشارح للاستدلال بهما بل اكتفى بالتمثال المذكور ومن
 امثلة ذلك ان محمد ادين عرض الجامع الصغير على ابي يوسف انكر ابو يوسف على
 محمد ست مسائل انه مارواها له وصححها محمد ولم يرجع عنها بل اصصر على روايته
 تلك المسائل عن ابي يوسف فدل هذا على ان محمدا لا يسقط الخبر بانكار الاصل
 (قوله واما الثاني) اعلم ان الحديث امانص او ظاهر او مجمل او مشترك فان كان
 نصا فالواجب ان يعمل بالخبر لانه اذا كان نصا لا يحتمل الغير فلا وجه لمخالفته
 اياه الا لاطلاقه على الناسخ ولعل الناسخ عنده لئ يكون الناسخ عند غيره من
 المجتهدين فلا يترك النص لامر محتمل وان كان ظاهرا فحمله الراوى على غير ظاهره
 فقد اختلف فيه فذهب الكرخي واكثر مشايخنا والشافعي الى انه لا عبرة بتأويله
 بل الاولى الحمل على ظاهره وقال بعضهم الاخذ بمذهب الراوى وتأويله واجب
 لانه لم يحمله الا لقرينة معينة لان النبي عليه السلام لا ينطق بلفظ مبهم تعريف
 الاحكام خالي عن القرينة والراوى منه شاهد ذلك فيكون اعرف من غيره فيصلى
 للترجيح وان لم يكن حجة على الغير وقال ابو الحسن البصرى وعبد الجبار ان لم يكن
 لتأويل الراوى وجه وقد علم الراوى مقصود النبي عليه السلام وجب المصير
 اليه وان لم يعلم ذلك وجوز ان يكون حمله على المرجوح لظهور نص اوقياس

وقال محمد ومالك والشافعي ومن تبعهم
 ليس بجرح ولا جدر وابتان مثاله
 ماروى سلمان عن الزهري عن عروة
 عن عائشة رضى الله عنها انه عليه
 السلام قال انما امر آة الحديث
 وقد تردد فيه الزهري واما الثاني
 فذهب الكرخي واكثر مشايخنا
 والشافعي الى انه لا عبرة بتأويله
 والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعي
 كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرت
 لم يجتبه وقيل يحتمل على تأويله لان
 الظاهر انه لم يحمله الا لقرينة معينة
 فيصلح للترجيح (والغيره) اى تأويله
 لغير ظاهره كمتعين بعض معاني الجملة
 ونحوه مما ليس ظاهرا في بعض المحتملات
 (رد الباقي) من المحتملات لما مران الظاهر
 انه لم يحمله عليه الا لقرينة معينة
 (وعمله) اى المروى عنه (بعدها)

اي بعد الرواية عنه (بمخالفها بقينا) بان
 كان الحديث نصافي معناه غير محتمل
 لما عمله (جرح) للمرؤى لانه محمول على
 وقوفه على منسوخيته او عدم ثبوته
 اذ لو كان خلافه باطلا سقطت روايته
 ايضا (لا) عمله (قبلها) فان عمله بخلاف
 ما روى قبل روايته يحتمل على ترك
 ذلك العمل بالوقوف على الحديث
 احسانا للظن به (ولا) عمله حال كونه
 (مجهول التاريخ) اي لم يعلم انه قبل
 الرواية او بعدها فانه لا يكون ايضا جرحا
 لان حجة الحديث لا تسقط بالشبهة
 (والامتناع عن العمل) بالحديث
 (كالمعمل بخلافه) وقد مر حكمه
 (و) الطعن (امام من غيره) اي من غير
 المرؤى عنه (فان كان) ذلك الغير
 الطاعن (صحابيا لا يحتمل الخفاء عليه
 فجرح) اذ لو صح لما خفي عليه عادة
 فيحمل على السياسة او عدم الوجوب
 او الانتساخ مثله قوله عليه السلام
 البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اي
 حكم زناء غير المحصن بغير المحصن وقوله
 عليه السلام اللبيب بالثيب جلد مائة
 ورجم بالحجارة فالحلفاء الاشدون لم يعملوا
 بهما وهم الاثمة والحدود مفضضة
 اليهم حتى حلف عمر رضي الله عنه
 حين لحق من نفاه بالروم مرتدا ان
 لا يفتي ابدا وقال علي رضي الله عنه كفى
 بالتفتنة فعلم ان النبي من عمر كان
 سياسة لاعمالا بالحديث فلا ينسأ فيه
 القول بالنسخ

او غيرهما وجب النظر علينا في دليبه فان اقتضى ذلك وجب المصير اليه وان
 لم يقتض ذلك ولم نطلع على ما أخذه وجب المصير الى ظاهري الخبر وان كان محملا
 او مشتركا وحمله الراوي على احد وجوهه فالاولى حمله على ما حمله الراوي لما مر
 من ان الظاهر من حال النبي عليه السلام انه لا ينطق بلفظ مبهم خال عن القرينة
 والراوي منه يشاهد ذلك فيكون اعرف من غيره فعيته احد وجوهه رد
 لباقي الوجوه ويصلح ترجيحها وان لم يكن حجة على الغير وتحققه ان الراوي اذا
 عين بعض محتملات المشترك او المحتمل من الحديث وحمله عليه فذلك التعيين منه
 رداسا للوجوه ولكن لا يثبت الجرح بذلك التعيين لان الحجة هي الحديث وبتأويله
 لا يتغير ظاهره ولما كان اللفظ محتملا للمعاني والوجوه لغة لم يكن تأويله مبطلا
 لذلك الاحتمال ولا يكون تأويله حجة على غيره ايضا كما جهتاده فوجب فيه
 التأمل فان انضح له وجهه يوافق تأويل الراوي وجب على ذلك المجتهد اتباعه
 والاعمال بما انضح له من الدليل مثل حديث ابن عمر المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا
 يحتمل التفرق بالابدان والتفرق بالاقوال وقد اولى ابن عمر بالابدان وحمله عليه وقد
 حل اصحابنا على التفرق بالاقوال لان في الحديث اشارة الى ان المراد التفرق
 بالاقوال لانهما متبايعان حقيقة حالة مباشرة العقد واما قبلها وما بعدها فاطلاق
 المتبايعين مجاز بطريق الاول او الكون والحمل على الحقيقة اولى (قوله اي بعد
 الرواية عنه) هكذا وقع في اكثر النسخ المقروءة علينا والاولى ترك كلمة عنه على
 ما وقع في البردوي لان المقصود بيان حكم عمل المرؤى عنه اي الراوي بعد روايته
 لاحكم عمله بعد رواية السامع عنه (قوله اذ لو كان خلافه باطلا) بان خالفه لقلة
 المبالات بالحديث او غفلة او نسيان فقد سقطت روايته مطلقا لانه ظهر انه
 لم يكن عدلا او كونه مغفلا وكلاهما مانع من قبوله فان قيل صار بخلاف الباطل
 فاسقام مقصرا فلا يقدح في قبول ما روى قبله كالومات او جن قلنا ان الحديث
 قد بلغ الينا بعد ثبوت فسقه اذ لا بد في الرواية عنه من الاسناد اليه فاذا لم يحتز
 ظهر انها لم تكن ثابتة بخلاف النوت والجنون فان الحياة والعقل كانا ثابتين
 قطعا فلا يظهر بهما عدمهما (قوله احسانا للظن به) اي بالراوي (قوله
 والطعن امام من غيره) اعلم ان الطعن الذي يلحق الحديث من قبل غير او به ينقسم
 بالقسمة الاولى الى قسمين ما يكون من قبل اصحاب رسول الله وما يكون من قبل
 ائمة الحديث وينقسم كل واحد منهما الى قسمين اما الاول فينقسم الى ما يكون
 الحديث الذي طعن فيه من جنس ما لا يحتمل الخفاء على الطاعن والى ما يحتمله

واما الثاني فيقسم ايضا الى قسمين الى ما يكون الطعن مبهما لا تفسير له والى ما يكون مفسرا بسبب الجرح وما يكون مفسرا ينقسم الى قسمين الى ما يكون ذلك مجتهدا في كونه جرحا والى ما يكون متفقا عليه والمتفق عليه ينقسم الى ما يكون اطاعن به موصوفا بالاتقان والنصيحة والى ما يكون موصوفا بالعصية والعداوة مثال الاول وهو ما لحقه الطعن من قبل الصحابة قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعي فجعل النفي الى مدة السفر من تمام الحدز ناء غير المحصن وتمسك بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وجعل جلد مائة من تمام حد المحصن قلنا ان الخلفاء لم يعملوا بهما وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر رضي الله عنه حين لحق من نفاه بالروم مرتدا ان لا ينفي ابدا وقال علي كوفي بانني فتنة فعمل ان النفي الواقع من عمر لم يكن حدا عملا بالحديث اذ لو كان حدا لما حلف على عدمه واللازم باطل لوجود الخلف منه فاللزوم مثله بيان الملازمة ان الحد لا يترك بالارتداد لانه حق الله تعالى فعمل ان ذلك كان سياسة منه لمصلحة وهو مفوض الى رأى الامام كانه نفي رسول الله هيث الخنث من المدينة ومعلوم ان الخنث لا يوجب النفي حدا بالاجماع واذا كان النفي سياسة لاحدا عملا بالحديث يحمل الحديث على النسخ او على الضعف (قوله ولما امتنع عمرآه) اعلم ان الامام اذا قبح بلدة عنوة كان له ان يجعلهم ارقاء ويقسمهم وارضيتهم بين الغائبين وله ان يدعهم احرارا ويضرب عليهم الجزية ويترك الاراضي عليهم بالخراج وقال الشافعي له ذلك في الرقاب دون الاراضي لانه عليه السلام قسم خيبر وحنينا حين فتحهما وكذلك فعل في كل بلدة فتحها عنوة وقلنا ان عمر لما فتح سواد العراق عنوة من عليهم برقابهم وارضيتهم وجعل عليهم الجزية في رؤسهم والخراج في اراضيهم مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله بخيبر وغيرها فعرفنا ان ذلك لم يكن حتما من النبي عليه السلام على وجه لا يجوز غيره واللامتنع عمر رضي الله عنه (قوله) كحديث زيد بن خالد الجهني (روى ان النبي عليه السلام قال الامن ضحك منكم فقهة فليعد الوضوء والصلاة جميعا اى فقهه في صلاته وقد خفي ذلك على ابي موسى الاشعري وعمل بخلافه) قوله وان كان الطاعن من ائمة الحديث اعلم ان الطاعن من ائمة الحديث لا يخلو من ان يكون مبهما او مفسرا فان كان مبهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او فلان متروك الحديث وليس بشئ وليس يعدل او مجروح من غير ان يذكر سبب الطعن فهذا النوع من الطعن لا يصلح

ولما امتنع عمر رضي الله عنه عن قسمة سواد العراق بين الغائبين حين فتحه عنوة علم ان قسمة حنين لم تكن حتما فيخبر الامام في الاراضي بين الخراج والقسمة (وان احتمل الخفاء فلا) اى فلا يكون جرحا لان النادر يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهني في الوضوء بالقهقهة لانها نادرة لاسيما بين الصحابة وان لم يعمل به ابو موسى الاشعري (وان كان) الطاعن (من ائمة الحديث) فبجمله اى بجمل الطعن وبهمه نحو ان الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او متروك او رويه غير عدل (لا يقبل) لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين لا سيما في القرون الثلاثة ولان قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل في الشهادة وهي اضعف فقيها اولى (ومفسره بما اتفق على كونه جرحا شرعا والطاعن ناصح) لا تعصب (جرح والا فلا) فلو فسر بغير المتفق على كونه جرحا شرعا بل بمجتهديه لا يكون جرحا كالطعن بالاستكثار من غير فروع الفقه في حق ابي يوسف لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط ولو كان الطاعن متبهما بالعصية كطعن المحدثين في اهل السنة لا يسمع البحث (السادس في محل الخبر) اى الحادثة التي ورد فيها الخبر سواء كان خبرا عن النبي عليه السلام او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا احصر المحل في الفروع والاعمال اذا الاعتقادات لا تثبت باخبار الاحاد لا بتأثيرها على اليقين (وهو) اى محل الخبر

والثاني اما فيه الزام محض او الزام فيه
اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه
فشرع في بيان الاقسام الخمسة واحكامها
فقال (فالعبادات) سواء كانت خالصة
مقصودة كانت كالصلاة والزكاة والحج
ونحو ذلك او لا كالوضوء والاضحية
او غالبية على العقوبة كما خلا كفارة الفطر
من الكفارات او على المؤونة كصدقة
الفطر او مغلوبة عنها كالعشر (ثبت
بخبر الواحد بالشرايط) السابقة فاذا
اعتبرت الشرايط (فلا يقبل خبر الفاسق
والمستور فيها) اى في العبادات لانتفاء
بعض الشرايط (وان قبل) خبرهما
(في الديانات) كالاخبار بطهارة الماء
ونجاسته (بالبحرى) اى بشرط انضمام
البحرى اليه وذلك لان الطهارة
والتنجاسة امر لا يستقيم تلقيه من قبل
العدول اذ في كثير من الاحوال لا يكون
العدل حاضرا عند الماء فاشترط العدالة
لمعرفة حال الماء حرج فلا يكون خبرهما
ساقط الاعتبار فواجبنا انضمام البحرى
به بخلاف امر الاحاديث فان ناقليها هم
العلماء الاتقياء فلا حرج اذالم يعتبر قول
الفسقة والمستورين في الاحاديث (ولا
يقبل) (خبر الصبي والمعتوه والكافر
مطلقا) اى في الاحاديث والديانات
لانتفاء الاهلية وعدم الضرورة
(واختلف) في قبول خبر الواحد
(في العقوبات) روى عن ابى يوسف

جرح عند الجمهور من الفقهاء لان العدالة ثابتة ظاهرا لكل مسلم باعتبار عقله
ودينه خصوصا في القرون الثلاثة فلا يترك هذا الظاهر بالظن المبهم ولان
قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل في الشهادة فكذا في الرواية وان كان الجرح مفسرا
فلا يتخلو اما ان يفسره بشئ لا يوجب الجرح او يوجب الجرح فالاولى لا يصلح
جرحا بالاتفاق والثاني لا يتخلو اما ان يكون الجرح بذلك السبب متفقا عليه او مختلفا
فيه وعلى التقديرين لا يتخلو اما ان يكون من متعصب في المذهب او في الدين
او ناصح فيهما فهذه اقسام لا يصلح الجرح منها الا ما هو مفسر بما يصلح الجرح
اتفاقا من غير تعصب (قوله سواء كان خبرا عن النبي عليه السلام) اشارة الى
ان المراد بيان محل مطلق الخبر لا محل خبر النبي عليه السلام فقط (قوله او لا)
اى او لا مقصودة (قوله كما خلا كفارة الفطر) من كفارة الظهار والقتل
واليمين فان الغالب فيها العبادة واما كفارة الفطر فالغالب فيها العقوبة (قوله
بالشرايط السابقة) من العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم مخالفة الكتاب
والسنة ولا يشترط العدد عند الجمهور وشرط بعضهم العدد ايضا حتى لا يقبل
فيها اى في العبادات المذكورة الا رواية عدلين قلنا ان الاصل في قبول
خبر الواحد اجماع الصحابة فلا يعتبر مخالفة احد في مقابلة اجماعهم ولان المعتبر
فيه رجحان جانب الصدق لانتفاء الكذب وذلك حاصل عند انعدام العدد اذا
وجد الشرايط المذكورة وليس لزيادة العدد تأثير في انتفاء تهمة الكذب واشترطه
في الشهادة غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره (قوله فلا يقبل خبر الفاسق آه)
وقد ذكرنا تفصيله بنص في الانقطاع الباطن بنقصان في الناقل (قوله
فواجبنا انضمام البحرى به) اى لعدم كون فسقهما مهذرا بالكلية اوجبنا
انضمام البحرى جبرالتقصان الفسقى (قوله واختاره الجصاص) وهو مذهب
الجمهور ايضا واستدل الشارح عليه بوجهين احدهما الخاق خبر الواحد في باب
الحدود والعقوبات بالينة بطريق الدلالة فان الاجماع منعقد على قبول الينة
في الحدود وانها خبر الواحد وان كان من شهد بهاربعة كما في حد الزنا لعدم
بلوغها حد الشهرة والنوا تر فالحق بها ثبوتها بحديث يرويه الواحد بطريق
الدلالة لاستوائيهما في افادة الظن فان الينة لا تقيد اليقين قطعا لكونها خبر واحد
بل انما شرعت لترجيح جانب الصدق والثاني بدلالة النص الذى ورد في زمانا عن
فان حد الزنا ثبت في غير ما عن بدلالة هذا النص مع ان فيه شبهة وقد يستدعيه

وبدلالة النص الذي فيه شبهة كالرجم في حق غير ما عز وذهب المتأخرون واختاره الكرخي انه لا يقبل لتمكن الشبهة في الدلائل والعقوبات تندري بها وانما ثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث برويه الواحد على ثبوتها بالبينة والثابت بدلالة النص قطعي كما سبق والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة (واما حقوق العباد) وهي باقسامها الثلاثة تثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة (فان فيه الزام محض) كالبيع والاجارة ونحوهما (يشترط فيه الولاية) فلا يقبل شهادة الصبي والعد (ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان) حتى اذا لم يمكن عرفا لا يشترط كشهادة القابلة (بشرايط الرواية) التي سبقت صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال القطر من هذا القبيل لما فيه من خوف التزوير والتليس (ومالا الزام فيه اصلا) كالوكالات والرسالات في الهدايا والودائع والامانات وما اشبه ذلك يثبت بخبر الواحد (لا يشترط فيه التمييز) فيقبل فيها خبر القاسق والصبي وابد والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة ههنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الجرح على ان المتعارف بعث الصبيان والعييد لهذه الاشغال والعدول لا ينتصون دائما للمعاملات الخسيسة سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة

بما اوجب ابو يوسف حد الزنا بالواطء بدلالة نص الزنا مع ان مواضع الشبهة مخصوصة عنده والعام المخصوص دليل فيه شبهة والدلالة الظني ظني ايضا فاذا حوز اثباته به فبخبر الواحد اولى اذا لقياس يعارض العام المخصوص دون خبر الواحد ويستدل ايضا بان الحد وشرع عملي من الشرائع فجاز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرائع واحتمال مجرد الشبهة مع صحة الخبر غير معتبر في سقوط الحد اذ لو كان ذلك الاحتمال شبهة لكان احتمال كذب الشاهد وغلطه ونسيانه على ما شهد به شبهة ايضا والذي ظهر من كلام الشارح انه اختار مذهب المتأخرين حيث استدل عليه بان الدلائل الدالة على قبوله لا تخلو عن شبهة والعقوبات تندري بالشبهة ثم اجاب عن دليل الجمهور وسكت عليه وحاصل جوابه عن الوجه الاول ان الحدود انما تثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس اذ القياس ان لا تثبت به ايضا لما فيه من الشبهة والظن فلا يصلح مقبسا عليه لثبوتها بخبر الواحد والجواب عنه انهم لم يلجئوا لثبوتها بخبر الواحد بثبوتها بالبينة بطريق القياس حتى يقال انه لم يصلح مقبسا عليه بل بطريق دلالة الاجماع المنعقد على ثبوتها بالبينة وحاصل جوابه عن الوجه الثاني ان الثابت بدلالة النص قطعي فيثبت به الحدود بخلاف خبر الواحد فانه ظني فلا يثبت به الحدود والجواب عنه ان الثابت بدلالة نص قطعي ايضا واما الثابت بدلالة نص فيه شبهة فليس بقطعي ايضا كما في النص الوارد في رجم ما عز فانه ظني لكونه خبر واحد فكذا دلالاته والجواب عن قولهم والعقوبات تندري بالشبهات ان مثل الشبهة المتمكنة في الدلائل موجودة ايضا في البينة لاحتمال كذب الشاهد وغلطه ونسيانه ولكن لقائل ان يقول ان الشهادة حجة للاظهار عند القاضي لا لاجباب الحد ابتداء لان وجوب الحد ثابت باية السرقة والزنا والقذف ولكن ما ظهر عند القاضي الا بالشهادة بخلاف خبر الواحد فان الكلام ههنا في ثبوت الحدود به ابتداء في حق من لم يثبت الحد في حقه بالكتاب والخبر المتواتر والمشهور لاني اظهارها به عند القاضي فظهر الفرق بين خبر الواحد والشهادة من هذا الوجه قلت هذا منقوض بحمد الشرب لانه لم يثبت بقطعي من الآيات والمتواتر والمشهور من الحديث بل يثبت ابتداء عند القاضي بالشهادة وهذا يكفي في عدم الفرق بينهما (قوله ونحوهما) كالرضاع في النكاح وفي ملك اليمين بان تزوج امرأة فاخبره عدل واحد انها اخته من الرضاع وكالحرية في ملك اليمين بان اخبر عدل بانها حرة الابوين فان هذه الاخبار من قبيل ما فيه الزام محض ولا يقبل فيه خبر واحد وان كان عدلا

فان ضرورتها غير لازمة لان العمل
بالاصل ممكن (وما فيه الزام من وجه)
دون وجه كعزل الوكيل وجر المأذون
وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب
الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر
(يشترط فيه) بعد وجود سائر الشرائط
(اما العدد او العدالة عنده) اى عند
ابن حنيفة رحمه الله (ان كان الخبر
فضوليا والى) اى وان لم يكن الخبر
فضوليا بل وكيلا او رسولا (فلا)
يشترط العدد او العدالة بل يقبل
خبر الواحد غير العدل وذلك لان الوكيل
والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل
فينقل عبارتهما اليهما فلا يشترط
شرائط الاخبار من العدالة ونحوها
فى الوكيل والرسول بخلاف الفضول
واما اكتفى باحد الامرين عملا بالشبهين
(وقالاهو) اى القسم الثالث الذى
فيه الزام من وجه دون وجه (كالثانى)
من الاقسام الثلاثة وهو ما لا الزام فيه
اصلا لان الثالث ايضا من باب المعاملات
والضرورة مشتركة فلنا فيه الغناء
شبه الالزام بالبحث (السابع فى نفس الخبر)

بل يشترط فيه العدد والعدالة واعلم ان ثبوت الرضاع بخبر الواحد خلاف مالك
وفر قاعد اصحابنا بين الرضاع الطارىء والرضاع المقارن للعقد وقد ذكرناه
فى شرحنا على المنتقى فارجع عليه (قوله بهلال الفطر) لانهم ينتفعون بالفطر
فيكون حقها لهم والشهادة تلزمهم الكف عن الصوم فيكون مما فيه الزام محض
فشترط العدد بخلاف هلال رمضان فانه محض حق الله تعالى فثبت بخبر الواحد
(قوله لان العمل بالاصل ممكن) وذلك لان الاصل فى الماء الطهارة فيمكن العمل به
فلم تكن الضرورة لخبر الفاسق لازمة الا ان خبره لم يهدر بالكلية بل قبل ولعدم
اهدار فسقه قلنا يجب ضم التحرى ترجيحاً لطرف قول الفاسق على الاصل
حتى ان الفاسق لو اخبر بنجاسة الماء وكان فى تحريه كذلك يترك الاصل ويعمل
بخبر الفاسق ولو كان فى تحريه طهارته عملنا بالاصل (قوله كعزل الوكيل آه)
فان فيه الزام الكف عن التصرف فيما وكل واذن فيه وباعتبار كونه تصرفاً
فى خالص حقه ليس فيه الزام (قوله عملاً بالشبهين) فان كونها مما فيه الزام
يقضى اشتراط العدد والعدالة معا وكونها مما لا الزام فيه يقتضى عدم اشتراطهما
معا فاشترطنا احدهما دون الآخر عملاً بالدليلين (قوله فى نفس الخبر) لا بد ولا
من بيان تحديده على ما شرعنا قوله فى نفس الخبر ثم يسان تنويحه الى انواع
واعلم انهم اختلفوا فى تحديده قبل لا يحد لتعسره على ما قالوا فى تحديده العلم وقيل
لانه ضرورى واختاره صاحب المفتاح واستدلوا على ضروريته بوجهين
احدهما ان كل احد يعلم انه موجود وهذا خبر خاص واذا كان الخبر المقيد ضروريا
فالخبر المطلق كذلك ضرورى لانه جزء من المقيد وجزء الضرورى ضرورى
فان قيل الاستدلال على كونه ضرورياً بنافى كونه ضرورياً لان الضرورى
لا يقبل الاستدلال قلنا كون العلم ضرورياً كيفية لحصوله وانه يقبل الاستدلال
والذى لا يقبل الاستدلال هو نفس الحصول الذى هو معروف الضرورة فانه
يتمتع ان يكون حاصله بالضرورة والاستدلال لتناهما حاصله انه يجوز ان يكون
الشيء ضرورياً وطريق العلم بضروريته كسبية وثانيهما التفرقة بين الخبر
والانشاء بالضرورة من غير حاجة الى الاستدلال وهذه التفرقة لا تكون الا بعد
معرفة ما يكون تصورهما بديهما لان السابق على البديهيى بديهيى البتة
واجب عن الاول بانه لا يلزم من حصول امر تصور اذ قد يحصل الشيء
ولا يتصور ذلك الشيء وقد يتصور الشيء قبل حصوله ثم يحصل فتغيرا واذا تغيرا
فتقول المعلوم ضرورة فى ذلك الخبر الخاص هو نسبة الوجود الى ذاته اثباتا

وهو غير تصور النسبة التي هي ماهية الخبر في الحقيقة فلا يلزم ان تكون ماهية
الخبر ضرورة حاصلة ان الضرورى هو حصول الخبر دون تصور والتزاع
في تصور دون حصوله وعن الثانى بان التميز بالضرورة هو حصول النسبة
الخبرية والانشائية لا تصورها ويلزمه كون الحصول ضرورى بالالتصوير والتزاع
فيه والاكثر على انه بمجرد اختلافوا في التحديد اقول عرفه الجمهور بانه هو الكلام
المحتمل للصدق والكذب وارادوا بالكلام المركب التام المتناول للخبر والانشاء
وباحتمال الصدق والكذب ان ذلك الكلام اذا لم يلاحظ معه خصوصية
التكلم ولا خصوصية الخبر بل نظر الى محصل مفهومه وهو ان المحكوم عليه هو
المحكوم به اوليس اياه كان صالحا للتصديق بكل منهما بدلا عن الآخر على
السواء فيتناول خبر الله وخبر الرسول وغيرهما مما لا يحتمل الكذب قطعاً وخبر
الكاذب مما لا يحتمل الصدق اصلاً واورد عليه بان الصدق هو الخبر المطابق
للواقع والكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع فتعريف الخبر بهما دور ودفع بان
الصدق والكذب بديهيان فلا يعرفان حتى يلزم الدور في تعريف الخبر بهما ولو سلم
انهما كسبان لكن الصدق عبارة عما تطابق نسبه النفسية لتسبه الخارجية
فلا دور لعدم اخذ الخبر في تعريف الصدق والكذب وقد يدفع ايضا بان المأخوذ
في تعريف الخبر هو الصدق والكذب اللذان هما صفة الخبر اعنى مطابقته
للواقع وعدم مطابقته له وما اخذ في تعريفه الخبر هو الصدق والكذب الذى هو
صفة التكلم فلا دور ايضا وقيل هو الكلام المحتمل للتصديق والتكذيب ولا يخفى
عليك ان هذا القائل ما زاد على تعريف الجمهور الا توسيع دائرة الدور لان
التصديق هو الاخبار عن كون التكلم صادقا والتكذيب عكسه فيتوقف
معرفة على الصادق والصادق على الصدق والصدق على الخبر وفيه الدور
بتوقف الشيء على نفسه بثلاث مراتب والجواب الجواب وعرفه ابو الحسين
واتباعه بانه هو الكلام المفيد بنفسه اضافة امر الى امر اثباتا او نفيا وارادوا
بالكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة على ما صرحوا به واخرجوا عن
الكلام تعريف الحرف الواحد وما انتظم من الحروف المتخيلة او المكتوبة
وما انتظم من المسموعة التي لا تميز وقالوا هذا هو الكلام الذى سمي به الشخص
متكلما في اللغة واورد عليهم بنحوق بانه كلام ولا يتناول تعريف المذكور
للكلام واجابوا عنه بانه مركب من الحروف المسموعة المتميزة تقديرا وبهجزة
الاستفهام ايضا واجابوا عنه بالتزام انها ليست بكلام واخرجوا عن تعريف الخبر

بقيد المفيد اضافة امر الى امر الالفاظ المفردة وبقيد النفي والاثبات المركبات
 الناقصة كالاضافية والتوصيفية والمركبات التامة الانشائية بالقياس الى
 معانيها الحقيقية وبقيد بنفسه المركبات الانشائية من حيث افادتها للوازمها
 الخبرية كإفادة قم مثلا معنى اطلب منك القيام واورد عليهم بلزوم كون نحو
 الغلام الذي لزيد اوليس لزيد خبرا لانه كلام منتظم من الحروف المسموعة المتميزة
 ومفيد بنفسه اضافة امر الى امر اثباتا او نفيا لانها تفيد ان اضافة غلام الى زيد
 اثباتا في الاول ونفيا في الثاني مع انها ليسا بخبر بل وصف لعدم احتمالهما
 الصدق والكذب وهو من لوازم الخبر شامل لجميع افراده واجيب بان المراد
 بالاثبات والنفي في التعريف هو الحكم بوقوع النسبة او لا وقوعها اعني ايقاعها
 او انتزاعها وليس في شيء من المثالين ايقاع ولا انتزاع صادر عن المتكلم بل فيهما
 اشارة الى حكم معقول وعرفه عبد القاهر بانه القول المقتضى تصريحه نسبة معلوم
 الى معلوم بالنفي واثبات وهو قريب لتعريف ابي الحسين لان المراد بالمتقضى هو
 المفيد وتصريحه بنفسه وبالنسبة الاضافة والمعلوم الامر مضموما اليه
 صفة المعلوماتية واورد عليه بانه يقتضى ان لا يكون قولنا ما لا يعلم بوجه
 من الوجوه لا يثبت ولا ينفي خبرا لامتناع ان يقال ما لم يعلم بوجه من الوجوه
 معلوم فخرج بقوله معلوم الى معلوم مع انه خبر واجيب عنه بان ما لم يعلم بوجه
 من الوجوه اعني المجهول المطلق له ذات وصفة فتلك الصفة اعني مفهوم
 الالمعلومية معلومة لنا بلا اشتباه كما ان مفهوم المعلوم كذلك وتلك الذات المتصفة
 بالالمعلومية اذا توجه العقل اليها بهذه الصفة كما في قولك ما لا يعلم بوجه من
 الوجوه صارت معلومة بهذا الاعتبار وصالحة لان يحكم عليها بانها متصفة
 بامتناع الحكم من حيث اتصافها بهذه الصفة فعلمويتها باعتبار التوجه اليها
 بهذه الصفة كافية في اندراجها تحت المعلوم ودخول ذلك القول في حد الخبر
 ومصححة للحكم عليها بانها لا تثبت ولا تنفي ابي لا يحكم عليها اصلا سوى هذا الحكم
 (قوله وهو انواع اربعة) شروع في تسميته وله تسميات باعتبارات مختلفة
 فباعتبار قائله ينقسم الى متواتر ومشهور وآحاد على ما تقدم وباعتبار حكمه الذي
 اشتمل عليه ينقسم الى صادق وكاذب والمراد بالحكم ههنا هو الذي يفعله الخبير
 في خبره اعني ايقاع النسبة او انتزاعها لانه الموصوف بالاحتمال بالصدق او الكذب
 على ما صرح به السيد الشريف في اول شرح المفتاح للحكم بمعنى وقوع النسبة
 او لا وقوعها على ما زعمه الثقنازاني ثم لا واسطة بينهما عند الجمهور لان الحكم

(وهو) انواع (اربعة) الاول (ماعلم
 صدقه كخبر الرسل عليهم السلام) فان
 الدليل القاطع دل على عصمتهم من
 الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه
 والامثال به قال الله تعالى وما آتاكم
 الرسول فخذوه الآية (و) الثاني
 (ماعلم كذبه كدعوى فرعون الربوبية)
 وحكمه اعتقاد البطلان والاشغال برده
 باللسان

بالمعنى المذكوران وافق الخارج فهو صدق والافكذب وقال الجاحظ
 ينقسم الى صادق وكاذب والى ثالث ليس اياهما لان الخبر اما ان يكون مطابقا
 للواقع اولا فان كان مطابقا فاما ان يكون معه اعتقاد المطابقة اولا والثاني اما
 ان يكون معه اعتقادا للمطابقة اولا وان لم يكن مطابقا فاما ان يكون معه
 اعتقادا للمطابقة اولا والثاني اما ان يكون معه اعتقاد المطابقة اولا فصارت ستة
 اقسام الاول منها وهو المطابق للواقع والاعتقاد صدق والرابع وهو غير المطابق
 له مع اعتقاد عدم المطابقة كذب والاربع الباقية واسطة بينهما والامثلة ظاهرة
 واحتج بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة ووجهه ان النبي عليه السلام
 لما خبر عن نبوته حصر الكفار اخباره ذلك بطريق منع الخلو في الافتراء واخبار
 من به جنة والافتراء هو الكذب والاخبار حالة الجنون ليس بكذب لانهم اوقعوه
 قسما له ولا صدق فيه لانهم لم يعتقدوا صدقه واجيب عنه بان الاعتبار لاعتقاد
 المخبر لا لاعتقاد السامع وبان المعنى افترى ام لم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون
 لا افتراء له قصد او لم يقصد للمجنون حاصله ان التردد بين الكذب وغير الخبر لان
 مؤداه افترى ام لم يفتر بل هو مجنون فكان معناه اخباره اما كذب او ليس
 بخبر جنونه وقيل ان الخبر منحصر في الصدق والكذب لكن لاعلى الوجه الذي
 اعتبره الجمهور وتقريره ان الخبر اما ان يكون مطابقا ومعتقدا للمخبر اولا فان طابق
 واعتقد كان صدقا وان لم يكن كذلك سواء كان انتفاؤه بانتفاء المطابقة او الاعتقاد
 او كلاهما كان كاذبا والصدق بهذا التفسير عين الصدق على تفسير الجاحظ
 واما الكذب بهذا التفسير فهو اعم من الكذب بتفسير الجاحظ واستدلوا بقوله
 تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله
 يشهد ان المنافقين لكاذبون حيث كذب الله تعالى المنافقين في اخبارهم عن
 رسالة محمد عليه السلام وان طابق الواقع حيث لم يكن معتقدا لهم فدل على
 اعتبار اعتقاد المطابقة واجيب بان المتقدم على تكذيبه تعالى اياهم بقوله ان
 المنافقين لكاذبون خبران احدهما قوله نشهد والاخر قوله انك لرسول الله
 والتكذيب متوجه الى الاول لان شهادتهم وان طابقت الواقع لكنهم لم يعتقدوا
 المطابقة فكانت خبرا كذبا ورد بانه تقرير لمذهب الخصم لان مذهبه ان صدق
 الخبر انما يكون بمطابقة الواقع وان يكون معتقدا للمخبر واذا اتفق احدهما او كلاهما
 كان كذبا وباعتبار علمنا بالصدق والكذب ينقسم الى انواع اربعة لان الخبر
 اما معلوم صدقه كخبر الله وخبر الرسول فانه من حيث الاضافة الى الصادق

صاديق قطعاً والابطال دلالة المعجزة على صدقهم لكن اللازم باطل فاللزوم
 مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان دلالة المعجزة قطعية وتختلف
 المدلول عن الدلالات القطعية ممنوع لكن المراد بالقطعية ههنا اعم من القطعية
 العقلية التي ممنوع التخلف عنها عقلاً على ما ذهب اليه الاشاعرة فانهم قالوا ان دلالة
 المعجزة عقلية ممنوع التخلف عنها عقلاً وان لم نعم وجه دلالتها بعينها ولهذا قالوا ان
 خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لله تعالى لكونه ممنوعاً ومن
 القطعية العادية التي ممنوع التخلف عنها عادة على ما ذهب اكثر المتأريدين
 وكذا خبر المتواتر معلوم صدقه بالاضافة الى مخبره ثم صدق هذا النوع من الخبر
 اما ضروري او نظري والضروري اما ضروري بنفس الخبر بان افاد بنفسه العلم
 الضروري بمضمونه وهو المتواتر واما ضروري بغيره بان استفيد العلم الضروري
 بمضمونه من غير الخبر اى بكونه موافقاً للضروري بان يكون متعلقه معلوماً
 لكل واحد من غير كسب وتكرر نحو الواحد نصف الاثنين والنظري مثل خبر
 الله وخبر الرسول وخبر اهل الاجماع فان كل واحد منها علم صدقه قطعاً بالنظر
 والاستدلال والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات نظري ايضاً نحو العالم حادث
 وحكم هذا القسم ان يعتد بصدقه ويمثل بامرء واما معلوم كذبه كدعوى
 فرعون الربوبية وحكمه اعتقاد بطلانه والاشتغال برده واما محتمل للصدق
 والكذب بلاريجحان كخبر الفاسق وحكمه التوقف فيه حتى يتبين لقوله تعالى ان
 جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية واما راجح صدقه كخبر العدل المستجمع للشرائط
 المذكورة للرؤية ولا يخفى عليك ان هذا التقسيم لا ينافي كون الخبر في نفسه مع
 قطع النظر عما اضيف اليه محتملاً للصدق والكذب (قوله فانه محتمل للصدق باعتبار
 دينه وعقله ويحتمل الكذب) يعنى اضافته الى الفاسق لا يخرج الخبر عن وضعه
 الاصلى اعنى احتمال الصدق والكذب كما اخرجته اضافته عن وضعه الاصلى
 في الاقسام الثلاثة الباقية (قوله لانه مدلوله الاصلى) واعلم ان الجملة الخبرية كزيد
 قائم وليس بقائم مثلاً مشتملة على حكم ايجابى اوسلبى مفعول للمخبر في خبره هذا
 ويعبر عن هذا الحكم بالنسبة التامة الذهنية اعنى الايقاع او الانتراع وهذه النسبة
 الذهنية ان طبقت النسبة التي بين زيد والقيام في الخارج في الكيفية بان تكونا
 ثبوتيتين معا اوسلبيتين معا كان الخبر صادقاً وان لم تطابقها بان كانت الذهنية
 ثبوتية والنسبة الخارجية سلبية او بالعكس كان الخبر كاذباً وتحقيقه ان الجملة
 الخبرية تدل على نسبة تامة ذهنية مشعرة بحصول نسبة اخرى في الواقع موافقة

(و) الثالث (ما يحتملها) اى الصدق
 والكذب (بلاريجحان) لاحدهما على
 الاخر لا تفاه المرجح (كخبر الفاسق)
 فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله
 ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محذور
 دينه او نقول يحتمل الصدق لانه مدلوله
 الاصلى ويحتمل الكذب احتمالاً يساويه
 لانه وان كان احتمالاً عقلياً لكنه يقوى
 بفسق المخبر (وحكمه التوقف فيه)
 لاستواء جانبيه كيف وقال الله تعالى
 ان جاءكم فاسق بنبأ الآية

(و) الرابع (ما يترجم صدقه) على كذبه (كخبر العدل المستجمع للشرايط) المذكورة للرواية فان جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه ﴿٢٣٧﴾ وشهوته بامتاعه عما يوجب الفسق وحكمه العمل به لاعن اعتقاد

بحقيقته قطعا والمقصود ههنا هذا النوع (وله) اى وله هذا النوع (اطراف) ثلاثة ولكل طرف عن عمدة ورخصة الطرف الاول (طرف السماع وعن يمينه ان تقرأ على المحدث) فتقول أ هو كما قرأته فيقول نعم (او يقرأ) المحدث (عليك والاول) وهو ان تقرأ على المحدث (اولى) عند الفقهاء (خلافا للمحدثين) فانهم قالوا انه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة كان ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا من السهو اما في غيره فلا على ان رعاية الطالب اشادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التليذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا تكون المحافظة الامنة (والكتاب والرسالة من الغائب كالخطاب) من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مخنوما بختم معرف معنونا يعنى يكتب فيه قبل التسمية من فلان ابن فلان الى فلان ابن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي عليه السلام ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عنى بهذا الاستاذ واما الرسالة فكأن يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان ابن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك

للاولى في الكيفية وهذه النسبة الاخرى المشعر بها مدلوله للخبر ايضا لكنها توسط الاولى والمقصود بالافادة في الكلام هي النسبة الاخرى فان كانت هذه النسبة الاخرى حاصلة كان الخبر صادقا والا كان كاذبا ومن ثمه قيل ان صدق الخبر هو ثبوت مدلوله معه وكذبه تخلف مدلوله عنه فان قيل فهل يجوز تخلف مدلول الكلام عنه قلنا نعم ولا استحالة فيه لان دلالة الجملة الخبرية على النسبة الذهنية وضعية لاعقلية ودلالة النسبة الذهنية على حصول النسبة الاخرى بطريق الاشعار بلا استلزام عقلي ومن المعلوم ان تخلف الجملة الخبرية عن مدلولها بلا واسطة جائز لكون دلالتها عليه وضعية لاعقلية فجواز تخلف مدلولها بالواسطة عنها اولى وهذا معنى ما قاله الشارح ان مدلوله الاصلى هو الصدق واما الكذب احتمال عقلي لكنه يساوى مدلوله الاصلى في الاحتمال لفسق الخبر (قوله السماع اه) واعلم ان وجوه الاخذ للحديث وتحمله عن الشيوخ ثمانية الاول وهو اعلاها عند المحدثين السماع من لفظ الشيخ بان قرأ الشيخ الحديث عليك اكثر من كتابه او من حفظه باملاء او غير املاء وسمعه منه فتقول في حالة الاداء لما سمعته حدثنا فلان واخبرنا اوتابنا وسمعت فلانا يقول كذا والثاني القراءة على الشيخ ويسمى اكثر المحدثين العرض لان القارى يعرض على الشيخ ذلك المقروء وسواء قرأت بنفسك على الشيخ من حفظك او من كتابك او سمعت بقراءة غيرك على الشيخ ومنع ابو عاصم هذا الوجه وليس بمعتمد به لانه خلاف الاجماع على جوازه واختلفوا في ان هذا الوجه هل يساوى الاول او هو دونه او فوقه على ثلاثة اقوال فذهب مالك واصحابه ومعظم اهل الحجاز والكوفة الى التسوية بينهما وحكى عن الشافعي ايضا وذهب ابو حنيفة واصحابه واكثر الفقهاء الى ترجيح الثاني اى القراءة على الشيخ على قراءة الشيخ على التليذ لان رعاية الطالب اشادة وطبيعة ولان فيه المحافظة من الطرفين بخلاف القسم الاول لان المحافظة فيه من طرف الشيخ فقط وذهب اكثر اهل الشرف الى ترجيح الاول على الثاني قيل وهو الصحيح مستدل بان ذلك طريق الرسول عليه السلام واجاب عنه رحمه الله بان ذلك كان احق منه عليه السلام لكونه مأمونا من السهو بخلاف غيره والكلام فيه (قوله فتقول أ هو كما قرأته فيقول نعم) اشارة الى ان هذا الوجه من العزيمة يقال له العرض على ما عرفت لكن هذا القول من التليذ ليس بل لازم على الصحيح عند جمهور الفقهاء والمحدثين وانما شرطه بعض الظاهرية وبه عمل جماعة من اهل المشرق والصحيح انه ليس بشرط بل اذا قرأ على الشيخ وسكت الشيخ على

رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاستاذ وكل منهما كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا اما الاول فلان النبي عليه السلام ما مور ببلغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور الا باحدهما واما الثاني فلان الخلفاء والملوك

قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدا بالمشافهة وعدوا مختلفهما مخالفا للامر (ورخصته) اى رخصة السماع بان لا يكون فيه اسماع (الاجازة) وهى ان يقول المحدث

﴿ ٢٣٨ ﴾

لغيره اجزت لك ان تروى عنى

هذا الكتاب الذى حدثنى به فلان وبين استاده او يقول اجزت لك ان تروى عنى جميع ما صح عندك مسموعاتى (والمناولة) وهى ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابى وسماعى عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجرد ها غير معتبر بخلاف مجرد الاجازة وانما احدثها بعض المحدثين تأكيداً كيدا للاجازة (والمجازلة ان علمه) اى ما فى الكتاب (صحت) الاجازة (والافلا) تصح (قيل فيه) اى فى عدم صحة الاجازة فيما اذا لم يعلم المجازله ما فى الكتاب (خلاف لابي يوسف كماله) خلاف (فى الكتاب الحكيمى) حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه وانما قلت قيل لما قال شمس الأئمة والاصح عندى ان هذه الاجازة لانصح بالاتفاق لان ابا يوسف انما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما وذا ابو جرد فى كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلوجه الحكم بصحة الامانة قبل العلم (و) الطرف الثانى (طرف الضبط وعزيمته الحفظ) اى حفظ المسموع من وقت السماع والفهم (الى)

ذلك ولم ينكر له مع اصغاه وفهمه ولم يقر بقوله نعم وما اشبه ذلك فالأخذ صحيح عند الجمهور على ما صرح به العراقي وغيره والثالث من اقسام الاخذ الاجازة وهى دون الاولين بالاتفاق وهى تسعة اقسام على ما سئنه والرابع المناولة وهى على نوعين على ما سأتى والخامس المكتابة والسادس اعلام الشيخ للطالب ان هذا الحديث او الكتاب سماعه من فلان من غير ان يأذنه فى روايته عنه والسابع الوصية بالكتب والثامن الوجادة بكسر الواو على ما فصل فى محله (قوله) وبذكر استاده) اى يذكر المحدث استاده للرسول (قوله الاجازة) وهى تسعة انواع الاول اجازة معين لمعين كالكتاب الفلانى او ما اشتملت عليه فهرستى الثانى ان يعين الشخص المجازله دون الكتاب المجاز كاجزت لك جميع مسموعاتى الثالث ان يعين المجازله كاجزت للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زمانى الرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول فالاول كاجزت لجماعة من الناس بالمشيئة السادس الاجازة للمعدوم السابع لمن ليس باهل حين الاجازة للاداء والاخذ عنه الثامن اجازة ما سيجمله المجهول لم يسمعه قبل ذلك ولم يتحمله ليرويه المجازله بعد ان يتحمله المجهول التاسع اجازة المجاز كاجزت لك مجازاتى وتفصيل كل قسم فى كتب اصول الحديث فالشارح رحمه الله ذكر القسمين الاولين وترك الباقي وما للاختصار (قوله) والمناولة تأكيداً كيدا للاجازة لان مجرد ها) يعنى المناولة على نوعين الاول المناولة المترونة بالاجازة تأكيداً كيدا لها ولهذا النوع صور على ما فى محله والثانى هى المناولة المجردة عن الاجازة بان يناوله الكتاب ويقول هذا من حديثى او من سماعاتى ولا يقول له اروه عنى ولا اجزت لك روايته ونحو ذلك وقد اختلفوا فيها فحكى الخطيب عن فرقة منهم صححوها وواجزوا الرواية بها وروىها طائفة وقالوا انها اجازة مختلفة لتجاوز الرواية بها قال النووي لان تجاوز الرواية بها على الصحيح الذى قاله الفقهاء واصحاب الاصول (قوله) والمجازلة ان علمه) قال ابن الصلاح انما تستحسن الاجازة اذا كان المجهول عالماً بما يجيز والمجازلة من اهل العلم لانها توسع وترخيص يتأهل له اهل العلم لتيسر حاجتهم اليها قال وبالغ بعضهم فى ذلك فجعله شرطاً لصحة الاجازة وحكى ذلك عن مالك قال عبد البر وهو الصحيح ولهذا قال رحمه الله ان علمه صحت والافلا و اشار لضعف القول بخلافه بقيل ثم نقل الاتفاق عن شمس الأئمة على القول الاول (قوله ان كان فى يده) قيد للسجل على ما يدل عليه ما ذكره فى الشرح من الوجهين لكن قوله والاى وان لم يكن فى يده فلا يقبل فى السجل بل يقبل فى الحديث يقضى كونه قيدا لكل من الحديث والسجل وقد

وقت (الاداء) وهو مذهب ابى حنيفة رحمه الله فى الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته ﴿ يجب ﴾ (ورخصته المكتابة فان نظر) فى الكتاب (وتذكر) الحادثة (لحجة) سواء خطه هو او رجلاه

معروف او مجهول وهذا القسم من الكتاب الآن عزيمة وان كان في اول الزمان رخصة (والا) اى وان لم يكن متذكرا
(فلا) يكون حجة عند * ٢٣٩ * ابى حنيفة اصلا فلا يعمل به راوى الحديث ولا قاض يجحد في خريبطه

سجلا مخطوطا بخطه ولا شاهد يرى خطه في الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير تذكر قال (ابو يوسف) الكتاب (يقبل في الحديث والسجل ان كان في يده) للامن من التزوير سواء كان بخطه او بخط رجل معروف اما في الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية ادى الى تعظيم الاحاديث واما في السجل فلان القاضي لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة فلما كان في يده امن من التزوير فيقبل (والا) اى وان لم يكن في يده (فلا يقبل في السجل) ولا يحل العمل به لان التزوير فيه غالب (ولا في صك في يد الخصم) لغلبة التزوير فيه ايضا حتى اذا كان في يد الشاهد يقبل (بل) يقبل (في الحديث اذا عرف) اى اذا كان خطا معروفا مأموئا من التبديل والغلط في غالب العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغبره (ومحمد) وافق ابو يوسف فيما ذكر ولكنه (قبله في صك معلوم) اى يجوز العمل به وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا توسعة الامر على الناس (و) الطرف الثالث (طرف الاداء وعن يمينه النقل) اى نقل المسموع (باللفظ) من غير تغيير فيه (ورخصته النقل بالمعنى) وهو ان يؤدى بعبارة

يجاب عنه بمنع الاقتضاء وجعله قيد للسجل ويعرف قبول الحديث اذا كان في يده بطريق الاولى (قوله الى غير فقيه) اى ينقل اليه (قوله اداء كما سمع) اى اداء المعنى كما سمع لفظه وفهمه منه نظيره ان الشاهد والمترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ولا نقصان يقال انه ادى كما سمع وان كان الاداء بلفظ آخر (قوله) كقوله عليه السلام الخراج بالضمان) ومنه قالوا ان منافع المغصوب من العبد والجوارى والحيوان والدور لا تضمن بل هي للغاصب بسبب وجوب الضمان عليه لو هلك العين المغصوبة عنده يعنى ان قبض الغاصب العين المغصوبة بقبض ضمان فيملك خراجه اى غلته ومنافعه وكذا قالوا لو اشترى عبدا مثلا ثم اطلع على عيبه بعد زمان ورده بعينه على بائعه فباعه للمشتري لانه لو هلك عنده يلزمه ضمان قيمته فيملك منافعه بسبب وجوب الضمان عليه (قوله لا ضرر ولا ضرار) اى لا يضر الرجل اخاه ابتداء ولا جزاء لان الضرر بمعنى الضرر وهو يكون من واحد والضرار من اثنين بمعنى المضارة وهو تضرر من ضررك كذا في المغرب (قوله بهذا النظم) الباء داخله على المقصور وقوله خصصت بها على صيغة المجهول والباء في بهاداخله على المقصور ايضا (قوله وكل) بالتثنية اى كل احد مكلف بما في وسعه كانه جواب عما يقال لما كان المعنى هو المقصود من السنة دون اللفظ ولا يمكن درك معاني جوامع الكلم ينبغي ان لا يجب نقله فقال انه ان لم يقدر على درك المعاني فهو قادر على تبلغ اللفظ فكلف بما في وسعه كذا في الكشف (قوله فصل في بيان حكم فعله عليه السلام) اى في بيان الاقتداء بفعله عليه السلام اعلم ان الافعال على ضربين ما ليس له صفة زائدة على وجوده كعبعض افعال التأم والساهى حتى لا يوصف بحسن ولا قبح لعدم صفة زائدة على ذاته يحسن بهاذلك الفعل او يفتح فليس من هذا الباب لعدم صلاحية الاقتداء ولهذا احتز عنه رحمه الله بذكر القصدى وما له صفة زائدة على وجوده كسائر افعال المكلفين وانها تنقسم الى حسن وقبح والحسن منها يتقسم الى واجب وفرض ومباح ومستحب والقبح منها الى محظور ومكروه وهذه الاقسام سوى القسم الاخير اى القبح يصح وقوعها من جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم واما القسم الاخير فالانبياء عليهم السلام معصومون من الكبار عند عامة المسلمين ومن الصغار عندنا خلافا لبعض الاشعية ولم يعصموا من الزلات وهي ليست من هذا الباب لان عقد هذا الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله والزلة لا تصلح للاقتداء اذ لا تخلو عن بيان مقرون بها اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى

معنى ما فهمه عند سماعه ومنعه بعض ائمة الحديث لقوله عليه السلام نضر الله امرأ سئع منا مقالة فوعاها واداهها كما سمعها قرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه

عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم في النقل بعبارة اخرى لا يؤمن ان زيادة والنقصان الجواب عن الاول بان الاداء كما سمع ليس مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء ﴿ ٢٤٠ ﴾ كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غاية انه دعاء للناس قل باللفظ لكونه افضل ولا نزاع في الافضية وعن الثاني بان الكلام في غير جوامع الكلم ونظائرهما فان الحديث في النقل بالمعنى انواع (فما فوق الظاهر) اى النص والمفسر والمحكم (يجوز) النقل بالمعنى (للعالم باللغة) فانه لم يثبت معناها لا يمكن فيها الزيادة والنقصان اذا نقلت بعبارة اخرى (وفيه) اى في الظاهر كعمام يحتمل الخصوص وخقيقة تحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى (للفقيه) المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع الامن من الخلل (لا في جوامع الكلم) وهى ما كان لفظه وجبراً تحتها معاني جمه كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى اذا كان الراوى جامعاً للغة والفقه قال شمس الائمة والاصح عندي انه لا يجوز لانه عليه السلام كان مخصوصاً بهذا النظم على ما روى انه قال اوتيت بجوامع الكلم اى خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصاً به وكل مكلف بما فى وسعه (ولا فى اقسام الخفاء) اما فى الخفى والمشكل فلان المراد منهما لا يعرف الا بتأويل وتأويل الراوى ليس بحجة على غيره كالتقياس واما فى المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناهما والنقل بعد الوقوف (مطلقاً) ﴿ مما ﴾ اى سواء كان الناقل مجتهداً اولاً (فصل فى) بيان حكم (فعله) عليه السلام القصدى (قيد به لان ما وقع لاعتن قصد كايحصل فى حالة النوم والسهو لا يصلح الا بقراءة (سوى الزلة)

عليه السلام حين وكر القبطى فقتله قال هذا من عمل الشيطان جعل قتله من عمل الشيطان اما لانه قتله قبل الاذن له فى القتل اولاً لان موسى عليه السلام كان مستأثراً فيهم وليس للمستأمن قتل الكافر الحربى ولكنه كان زلة دون معصية لانه عليه السلام لم يقصد قتله فكان زلة وذلك لان الزلة اسم لفعل غير مقصود فى عينه لكن اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الى اصل الفعل وهى مأخوذة من قولهم الرجل زل فى الطريق اذ لم يوجد القصد الى الوقوع بل الى الشئ فى الطريق فوسى عليه السلام لم يقصد قتله بل ضربه بخلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا عصم منها الانبياء فان قيل اذ لم يكن الفعل الحرام مقصوداً فى الزلة ينبغي ان لا يستحق العقاب بهامع انه يستحق بها قلنا ان الزلة لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف ان يحتز عنه عند التثبت فاستحقاق العقاب بناء عليه كمن زل فى الطريق فانه يستحق اللوم لترك التثبت والتقصير قيل ليس معنى زلة الانبياء عليهم السلام انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية بل معناها الزلل عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاتبون به الجلال قدرهم ومزتهم واما من جهة الله تعالى كما قال تعالى وعصى آدم ربه فغوى اى عصى بترك الامر وارتكاب المنهى عنه باكل الشجرة التى نهى عنها الا انه لما كان خطأ كان زلة لامعصية ثم فعله عليه السلام مما ليس بسهو وحالة النوم ولا بزلة ان وضع فيه امر الجلبلة كالقيام والعقود والاكل والشرب والتنفس ونحوها فانه مباح للنبي عليه السلام ولا منتهى بخلاف قلبس مما نحن فيه ايضا وان كان بياناً للمجمل فانه يكون تابعاً للمبين فى الجهة من الوجوب والتدب والاباحة اتفاقاً فان كان المبين عاماً للكل ففعله عام ايضا وان كان خاصاً فخاص فليس مما نحن فيه ايضا ومعرفة كونه بياناً للمجمل اما بقول واما بقرينة اما القول فتحقوقه عليه السلام خذوا عني مناسككم وصلوا كما رايتموني اصلى فان الافعال الصادرة من النبي عليه السلام فى الحج والصلاة كانت بياناً لهذين القولين واما القرينة فكما اذا ورد لفظ مجمل ولم يبينه حتى وقع الحاجة الى بيانه ففعل فعلاً صالحاً للبيان فان فعله ذلك يكون بياناً لذلك المجمل بقرينة الحال كقطع يد السارق من الكوع فانه بيان لاية السرقة بقرينة الحال وكفيل الايدى مع المرفق فانه بيان لقوله تعالى وايدىكم الى المرافق وان كان فعله عليه السلام مخصوصاً به عليه السلام كوجوب التمسك وابعاد الزيادة على الاربع فى النكاح ووجوب الوتر على قول فانه لا يشار كه فيه الامة بالاتفاق فليس

عليه السلام حين وكر القبطى فقتله قال هذا من عمل الشيطان جعل قتله من عمل الشيطان اما لانه قتله قبل الاذن له فى القتل اولاً لان موسى عليه السلام كان مستأثراً فيهم وليس للمستأمن قتل الكافر الحربى ولكنه كان زلة دون معصية لانه عليه السلام لم يقصد قتله فكان زلة وذلك لان الزلة اسم لفعل غير مقصود فى عينه لكن اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الى اصل الفعل وهى مأخوذة من قولهم الرجل زل فى الطريق اذ لم يوجد القصد الى الوقوع بل الى الشئ فى الطريق فوسى عليه السلام لم يقصد قتله بل ضربه بخلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا عصم منها الانبياء فان قيل اذ لم يكن الفعل الحرام مقصوداً فى الزلة ينبغي ان لا يستحق العقاب بهامع انه يستحق بها قلنا ان الزلة لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف ان يحتز عنه عند التثبت فاستحقاق العقاب بناء عليه كمن زل فى الطريق فانه يستحق اللوم لترك التثبت والتقصير قيل ليس معنى زلة الانبياء عليهم السلام انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية بل معناها الزلل عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاتبون به الجلال قدرهم ومزتهم واما من جهة الله تعالى كما قال تعالى وعصى آدم ربه فغوى اى عصى بترك الامر وارتكاب المنهى عنه باكل الشجرة التى نهى عنها الا انه لما كان خطأ كان زلة لامعصية ثم فعله عليه السلام مما ليس بسهو وحالة النوم ولا بزلة ان وضع فيه امر الجلبلة كالقيام والعقود والاكل والشرب والتنفس ونحوها فانه مباح للنبي عليه السلام ولا منتهى بخلاف قلبس مما نحن فيه ايضا وان كان بياناً للمجمل فانه يكون تابعاً للمبين فى الجهة من الوجوب والتدب والاباحة اتفاقاً فان كان المبين عاماً للكل ففعله عام ايضا وان كان خاصاً فخاص فليس مما نحن فيه ايضا ومعرفة كونه بياناً للمجمل اما بقول واما بقرينة اما القول فتحقوقه عليه السلام خذوا عني مناسككم وصلوا كما رايتموني اصلى فان الافعال الصادرة من النبي عليه السلام فى الحج والصلاة كانت بياناً لهذين القولين واما القرينة فكما اذا ورد لفظ مجمل ولم يبينه حتى وقع الحاجة الى بيانه ففعل فعلاً صالحاً للبيان فان فعله ذلك يكون بياناً لذلك المجمل بقرينة الحال كقطع يد السارق من الكوع فانه بيان لاية السرقة بقرينة الحال وكفيل الايدى مع المرفق فانه بيان لقوله تعالى وايدىكم الى المرافق وان كان فعله عليه السلام مخصوصاً به عليه السلام كوجوب التمسك وابعاد الزيادة على الاربع فى النكاح ووجوب الوتر على قول فانه لا يشار كه فيه الامة بالاتفاق فليس

غيره كالتقياس واما فى المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناهما والنقل بعد الوقوف (مطلقاً) ﴿ مما ﴾ اى سواء كان الناقل مجتهداً اولاً (فصل فى) بيان حكم (فعله) عليه السلام القصدى (قيد به لان ما وقع لاعتن قصد كايحصل فى حالة النوم والسهو لا يصلح الا بقراءة (سوى الزلة)

مما نحن فيه ايضا وان لم يكن فعله عليه السلام واحدا من هذه الاقسام اعنى
 ما يكون حالة النوم والسهو وما يكون زلة وما وضح فيه امر الجبلية وما يكون بيانا
 لمجمل وما يكون مخصوصا به وهو محل النزاع فلا يخلو فعله هذا من ان تعلم صفته
 من الاباحة والاستحباب والوجوب والفرض لان ما يقتدى به من افعاله عليه
 السلام منقسم الى هذه الاقسام الاربعة على المشهور وهو مختار فخر الاسلام
 وشمس الامة واختاره الشارح ايضا وقال القاضي ابو زيد وسائر الاصوليين ان
 افعاله عليه السلام منقسمة الى ثلاثة اقسام فرض ومسحب ومباح وليس
 في حقه واجب لان الواجب ما ثبت بدليل فيه شبهة وذا لا يتصور في حقه
 عليه السلام لان كل دليل قطعي عنده وقال صاحب الكشف وهو اقرب الى
 الصواب واجابوا عنه الاولون بان هذا تقسيم لافعاله عليه السلام بالنسبة اليها
 فحينئذ يتصور فيه الواجب ايضا الثبوت بعض افعاله في حقا بدليل ظني او
 لا تعلم صفته فان علمت صفته فاختلفوا فيه على ثلاثة اقوال قيل وجب الاقتداء به
 على الوجه الذي فعله عليه السلام في العبادات وغيرها وهو مختار المصنف
 حيث قال فامته مثله في تلك الصفة وقيل امته مثله في العبادات خاصة دون
 غيرها وقيل ما علم صفته مثل ما لم يعلم صفته على ما سياتي بيانه واستدل الشارح
 على مختاره بثلاثة اوجه الاول ان الصحابة رضوا الله عنهم كانوا يرجعون الى فعله
 المعلوم صفته عند كل حادثة ويقفون به من غير تكبر منهم كرجوعهم الى تقبيله
 عليه السلام للحجر الاسود والى تقبيله عليه السلام لتسائه وهو صائم وهذا
 دليل اجماعهم على ان حكمهم حكمه عليه السلام في ما علم صفته والاما فادت
 المراجعة الثاني قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو
 الله واليوم الآخر معناه شرطية دالة على لزوم التأسي للايمان اى من كان يؤمن
 بالله واليوم الآخر فله فيه اسوة حسنة ويلزمه بحكم عكس التقيض ان من ليس
 له فيه اسوة حسنة فهو لا يؤمن بالله واليوم الآخر ولزوم الحرام حرام فعدم
 التأسي حرام وكذا لازم الواجب واجب فالتأسي واجب ومعنى التأسي فعل
 مثل ما فعل على وجهه لافعله مطلقا والالتأدى بلائية مع ان العبادات لا تأدى
 بلائية الثالث قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكي لا يكون على
 المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اى ربائهم ووجه التمسك به ان الله تعالى علل
 نفى الحرج عن المؤمنين في نكاح ازواج ادعيائهم بترجيح رسوله زوجة دعيه زيد فلو
 لم يكن حكم الامة مثل حكمه عليه السلام في الفعل المعلوم صفته لم يكن للتعليل

وهى اسم لفعل حرام غير مقصود
 لذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل
 مباح قصد فلم يوجد القصد فيها
 الى عينها بل الحاصل الفعل بخلاف
 العصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا
 عصم الانبياء عليهم السلام بخلاف
 الزلة فانها تصدر عنهم وان لم يخل
 عن بيان اما من جهة الفاعل
 كقوله تعالى اخبارا عن موسى
 عليه السلام حين وكز القبطى فقتله
 قال هذا من عمل الشيطان او من
 الله تعالى كما قال الله تعالى وعصى
 آدم ربه

المذكور معنى لانه لا يلزم من نفي الحرج عنه نفيه عنهم وان لم تعلم صفته فاختلفوا
 فيه على خمسة اقوال قبل ان الاتباع واجب وهو مذهب الخنابلة وبعض المعتزلة
 وابن شريح وابن ابي هريرة من الشافعية وقيل انه نذب وهو مذهب امام
 الحرمين وقيل التوقف وهو مذهب الغزالي وجماعة من الشافعية وقيل ان ظهر
 قصد العبادة فنذب والافباح وهو مذهب ابن الحاجب وقيل انه مباح في حقه
 عليه السلام وهو مذهب مالك واختاره الشارح واستدل عليه بان الاذني متيقن
 والزائد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه لان الفرض فيما لم تعلم صفته واذا
 كان مباحا في حقه عليه السلام يجوز لنا الاتباع لانه بعث ليقدي باقواله
 وافعاله كسائر الانبياء واستدل القائلون بالوجوب بالكتاب والسنة والاجماع
 والقياس اما الكتاب فمثل قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه امر بامثال
 ما آتاه لان الاخذ ههنا مجاز عن الامثال والامر للوجوب ومما اتى به فعله
 الذي لم تعلم صفته فكان امثاله واجبا اجيب عنه بان معناه وما امركم به ليل
 مقابلة اعنى قوله وما نهاكم والامر لا يتناول الفعل فلم يتصل بمحل النزاع
 ومثل قوله تعالى فاتبعوه امر بالتابعة وهى الاتيان بمثل فعله فكان مثل فعله
 واجبا واجيب عنه بان المتابعة في الفعل انما هى اذا وقع على الوجه الذى فعله
 المتبع وذلك يقتضى العلم بصفة العلم وليس النزاع فيه بل فيما لم تعلم صفته والمراد
 بالتابعة المتابعة في القول وهى امثال امره ونهيه او المراد بها المتابعة في القول
 والفعل وعلى كل تقدير لم يجب الفعل الذى لم تعلم صفته ومثل قوله تعالى لقد كان
 لكم في رسول الله اسوة حسنة على ما تقدم بيانه آنفا واجيب عنه بان التأسي
 ايقاع الفعل على الوجه الذى فعله عليه السلام وذلك يستلزم العلم بالصفة
 والفرض خلافه فلا يصح الاستدلال به فيما لم يعلم صفته وانما يصح فيما علم صفته
 واما السنة فعلى وجهين الاول انه صلى الله عليه وسلم لما خلع نعليه في صلاة
 الجنائز فهموا الوجوب فخلعوا نعالهم فساء لهم النبي عليه السلام لم خلعتم
 نعالكم فقالوا لانتك خلعت فاقروهم على استدلالهم وبين علة اختصاصه بالخلع
 حتى حصل الفرق بينه وبينهم فقال اخبرني جبرائيل ان في احديهما قدرا فلولا
 ان الفعل الذى لم تعلم صفته واجب لما خلعوا وما اقرهم الرسول عليه السلام على
 استدلالهم ولما احتاج الى بيان علة اختصاصه به واجيب عنه بان فهم
 الوجوب ممنوع وانما خلعوا نعالهم ندبا ولو سلم ذلك لكنه لم يكن من فعله عليه
 السلام بل من قوله صلوا كما رأيتونى اصلى فانه لما سبق هذا الكلام فهموا وجوب

واذا قرن به البيان البتة لا يصلح للاقتداء
 (و) سوى (فعل الطبع) كالاكل
 والشرب فانه مباح بالاتفاق (و) سوى
 (بيان الجمل) فانه تابع للمبين في اى
 صفة كان المبين فلا يكون من المبحث
 (و) سوى (المخصوص به) كوجوب
 الضحى والتجهد واحة الزيادة على
 الاربع في التكاثر فان الشركة
 تنافى الاختصاص (ان علم صفة)
 اى صفة ذلك الفعل في حقه عليه
 السلام من الوجوب وغيره اذ ما يقتدى
 به من افعاله عليه السلام اربعة مباح
 ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلاثة
 لان الثابت بدليل فيه شك لا يتصور
 في حقه عليه السلام فلا واجب ووجه
 بانه تقسيم لافعاله بالنسبة اليها (فامته
 مثله) في العبادات وغيرها (فيها) اى
 في تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان
 فرضا علينا وهكذا اما او لا فلرجوع
 الصحابة الى فعله المعلوم جهته واما ثانيا
 فلقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
 اسوة حسنة فان التأسي فعل مثل ما فعل
 على وجهه لافعله مطلقا والا لئلا
 يلاية واما ثالثا فلقوله تعالى لكيلا
 يكون على المؤمنين حرج في ازواج
 ادعيائهم ولو لا التشريك لما دى تزويجه
 عليه السلام الى عدم الحرج في حق
 المؤمنين (حتى يقوم دليل الخصوص)
 بالنبي عليه السلام فاذا قام يحتمل
 على ما يفيد لان الاصل يعدل
 عنه بالصارف

المتابعة ورد بان هذا يقتضى سبق قوله صلوا لكن التاريخ مجهول ولو سلم سبق
 لكنه في الصلاة المطلقة وصلاة الجنازة ليست كذلك والثاني انه عليه السلام امر
 اصحابه عام الحديبية بالتمتع وهو لم يتمتع فلم يتمتعوا فقالوا مالك يا رسول الله تأمرنا
 بالتمتع ولم يتمتع وذلك يدل على انهم فهموا من فعله وجوب المتابعة والرسول عليه
 السلام لم ينكر بل عين عذرا يختص به فقال لو استقبلت ما استدرت من امرى
 لما سقت الهدى اى لولا ان معى الهدى لاحلت ولكن لا يحل حرام حتى يبلغ
 الهدى محله فدل ذلك على ان فعله بوجوب الاتباع والا لانكر عليهم ولم يبين العذر
 واجيب عنه بانه عليه السلام امرهم بذلك فلم يفهموا الوجوب من امره حتى
 اعترضوا عليه بقولهم مالك تأمرنا بالتمتع ولم يتمتع انت فأنى فهموه من فعله وهو
 ابعد من قوله في الدلالة ولو سلم انهم فهموا الوجوب اى وجوب المتابعة لكنهم
 انما فهموه من قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم لامن فعله ورد بان الامر
 بالتمتع كان عام الحديبية وقوله خذوا عني كان بعد ذلك عام حجة الوداع فكيف
 يصلح دليلا واما الاجماع فلان الصحابة لما اختلفوا في وجوب الغسل اذا التقى
 الحتانان من غير انزال رجوع عمر الى قول عائشة اذ قالت فعلته انا ورسول الله
 فاغتسلنا فاجمعوا على وجوب الغسل بغير انزال فلو لم يقرر عندهم ان فعله عليه
 السلام بوجوب الاتباع لم يجمعوا على ذلك واجيب عنه بان الوجوب انما استفيد
 من قوله عليه السلام اذا التقى الحتانان فقد وجب الغسل انزل او لم ينزل او من فعله
 عليه السلام لكن لامن حيث انه بوجوب الاتباع بل من حيث انه وقع بيانا لقوله
 تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ولا نزاع في كون مثله موجبا واما القياس فلان
 فعله عليه السلام لما لم تعلم صفة دار بين كونه للوجوب وبين غيره فيحمل على
 الوجوب احتياطيا قياسا على قضاء خمس صلوات تركت منها واحدة ونسيت فان
 كل واحدة منها لما دارت بين ان تكون هي المتروكة وان لا تكون وجب قضاء الجميع
 للاحتياط واجيب عنه بالفرق بان الاحتياط يتحقق في المقيس عليه دون
 المقيس لانه انما يتحقق فيما ثبت وجوبه كالصلاة الغائبة او كان الوجوب هو الاصل
 فيبقى بالاستصحاب كصوم يوم ثلاثين من رمضان اذا غم ليلة الثلاثين فيحتاط
 في مثله على حفظ الوجوب واما ما احتمل ان يكون واجبا وان لا يكون كما في المقيس
 فالاحتياط لا يوجب الوجوب ورد باننا لانسلم ان الاحتياط منحصر فيما ذكرتم
 لم لا يجوز ان يحتاط في ايجاب ما دار بين ان يكون واجبا وغيره وان ما ذكرتم من الفرق
 باطل عند المحققين كذا حققه اكمال الدين في شرح المختصر واستدل القائلون

(والا) اي وان لم يعلم صفة الفعل في حقه عليه السلام (فلا باحة) اي حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا (له) لان الادنى متيقن والزائد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه (ويجوز لنا اتباعه) لانه بعث ايقدي باقواله وافعاله كسائر الانبياء عليهم السلام قال الله تعالى لاراهيم عليه السلام اتى جاعلك للناس اماما ولا يحمل على الخصوص به عليه السلام لانه نادر (فصل في تقريره) اذا فعل فعل بحضوره عليه السلام او في عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريره على ذلك الفعل فاراد ان يبين حكمه فقال (ما قرره) عليه السلام (ان كان مما علم في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع في الحال) كذهاب كافر الى كنيسة فلا اثر لسكوته (والادالة له على الجواز اتفاقا) (والا) اي وان لم يعلم انكاره (دل) سكوته (على الجواز) اي جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ تحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يجز له ارتكابه عليه السلام لمحرّم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه (والاستبشار معه ادل منه) اي استبشار الرسول مع سكوته وعدم انكاره ادل على الجواز من مجرد سكوته

بالندب بالسبر والتقسيم وهو ان ذلك الفعل اما حرام او مكروه او واجب او نذوب او مباح ولا سبيل الى الاول والثاني وهو ظاهر ولا الى الثالث لان الوجوب يستلزم التبليغ لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ولم يبلغ والاعلم صفته وهو خلاف المفروض ولا الى الخامس لان الكلام في الاقتداء وهو حسن لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة والاباحة لا توصف بالحسن فتعين الرابع وهو الندب واجب بانا لان لم ان الوجوب يستلزم التبليغ وقوله تعالى بلغ ليس فيه ما يدل على اختصاص الوجوب به سئلنا ولكن لان لم يبلغ فان قوله واتبعوه يدل على التبليغ سئلنا لكن دليلكم ينفي الندب ايضا بان يقال لو كان للندب لاستلزم التبليغ لقوله تعالى بلغ ولم يبلغ والاعلم صفته واستدل الواقفون بان صفة الفعل ههنا مشكلة لان الفرض فيما لم تعلم صفته واذا كانت مشكلة امتنع الاقتداء به لان الاقتداء عبارة عن الاتيان بمثل ما فعل الغير على الوجه الذي فعله والفرض ان ذلك الوجه غير معلوم فلا يمكن الاقتداء به والمخالفة غير جائزة فوجب التوقف والجواب ان التوقف يوجب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه عليه السلام فيقتدى به في تلك الجهة حتى يقوم دليل الفصل واستدل القائلون بالتفصيل وهو مذهب ابن الحاجب ان ذلك الفعل اما ان يظهر منه عليه السلام انه قصد حال الاتيان به القرينة اولم يظهر فان ظهر دل على رجحان فعله على تركه فيلزم الوقوف عند ارجحان وهو القدر المشترك بين الواجب والتندوب وخصوصية الوجوب وهو الذم على الترك زيادة على ذلك القدر المشترك فلا يثبت الا بدليل والفرض عدمه واذا كان الفعل راجحا ولم يكن واجبا لما ذكرناه تعين ان يكون مندوبا وان لم يظهر قصدا لقرينة لم يكن فعله راجحا على الترك فاما ان يكون محظورا وهو نادر في فعله لا يحمل عليه او مباحا لا حظر فيه فتعين وخصوصية الوجوب والندب زيادة لم تثبت الا بدليل والفرض عدمه (قوله فعل حرام) تركيب توصيفي لا اضافي (قوله وان لم يخجل عن بيان) فيه ما فيه تأمل (قوله فصل في تقريره) لما جعل تقريره عليه السلام من السنة عقدا لبيان حكمه فصلا مع انه ذكر في بيان الضرورة حكمه تقريره عليه السلام انه قد اختلفت عباراتهم في تحريمه هذا الفصل فحرره الشارح المحقق في شرح المختصر على ما ذكره الشارح رحمه الله من ان ما قرره عليه السلام ان كان مما علم انه منكره وانما ترك انكاره في الحال لعلمه عليه السلام بانه علم منه ذلك الانكار فلا حاجة الى انكاره ثانيا ولعلمه بان انكاره لا ينفع في الحال لاصرار الفاعل

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

فان قيل الرسول عليه السلام لم ينكر
 القيافة في اثبات النسب بين زيد بن حارثة
 واسامة بل استبشر فيجب ان يعتبر
 القيافة ولم يعتبر بها الا الشافعي
 استدلالاً بما ذكر قلنا مقام الكلام
 في شئ غير مقامه في طريقه ومن كان
 ابلغ الناس لا يتصور تجاوزه مقتضى
 المقام فن الجائز ان يكون الملتفت اليه
 ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه
 وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم
 الانكار والاستبشار لحصول المقصود
 في ذلك من غير التفات الى طريقه
 بخلاف حديث المنجمين فان النزاع ثمة
 في طريق المطلوب قيل على ان القيافة
 يجوز ان تكون بينهم مما علم انكاره
 عليه السلام له فلم يكن الى التصريح به
 حاجة اقول الاستبشار لا يناسبه
 بل يناسبه

ادل على الجواز لكن عندنا ما ينفيه وهو ان استبشار الرسول مع سكوته لو كان
 ادل على الجواز لزم اعتبار القيافة في اثبات النسب مستدلا بهما كما استدل
 الشافعي بهما فيها لكن اللازم باطل فكذا المزوم ويجوز ان يكون متعاقبا للمقدمة
 المعينة لدليلهم المطوى توضيح المقام ان الشافعي تمسك في اعتبار القيافة في اثبات
 النسب باستبشار الرسول عليه السلام مع سكوته وترك انكاره لقول المدلجي
 حين نظر الى زيد واسامة وهما تحت قطيفة ظهرت منها اقدامهما فقال ان هذه
 اقدام بعضها من بعض على ما اخرجته السنة في كتبهم عن سفيان بن عيينة عن
 الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت دخل رسول الله صلى الله عليه
 السلام ذات يوم مسرورا فقال يا عائشة الم تران محزرا المدلجي دخل على وعندي
 اسامة بن زيد وزيد وعليهما قطيفة وقد غطيا رؤسهما وبدت اقدامهما فقال
 هذه اقدام بعضها من بعض قال ولولا ان القيافة حجة في اثبات النسب
 لما استبشرا بها ولا نكره ومن ههنا قال اذا كانت الجارية بين شريكين فجاءت بولد
 فادعيه معاير جمع الى قول القائف ولا يثبت نسبه منهما وان لم يوجد قائف وقف
 حتى يبلغ الولد فينسب الى ايهما شاء فان لم ينسب الى احد منهما كان نسبه
 موقوفا لا يثبت له نسب من غيرهما واعترض عليه القاضي ابو بكر باننا نسلم ان
 استبشاره وعدم انكاره عليه السلام يدل على اعتبار القيافة في اثبات النسب
 اما عدم انكاره فلانه يجوز ان يكون لموافقة قول المدلجي الحق كيف اتفق
 فيكون قول المدلجي حقا وان كان احتجاجه بالقيافة باطلا والنبي عليه السلام
 انما اقره على القول لاعلى الاحتجاج واما استبشاره عليه السلام فلانه يجوز ان
 يكون لحصول ما يلزم به الخصم بناء على اصله لانهم اى المناققين كانوا طعنوا
 في نسب اسامة لسواده وبياض زيد على ما رواه ابو داود ويكنى في الازام كون
 القيافة حقا عند الخصم فان الازام لا يجب ان يكون بمقدمة حقة في نفسها بل
 يجب بما يسلمها الخصم والقيافة مسلمة عند الخصم فيحصل الازام بها ولذا استبشرا
 بها واجيب عن الاول بان القول بالشئ لسند منكر منكر وان كان اصل الشئ حقا
 فلو كانت القيافة التي هي سند المدلجي منكرا كان قوله ايضا منكرا ولو كان
 قوله منكرا لانكاره الرسول ولم يقره عليه لكن لم ينكره الرسول عليه السلام فلم يكن
 منكرا فلم يكن سنده وهو القيافة منكرا ايضا وعن الثاني بان الزام المناققين
 حصل بالقيافة حقة او باطلة حصل الانكار او لم يحصل لاعتقادهم انها سبب
 لثبوت النسب فانكار القيافة ليس مانعا من الازام لان الازام يحصل بما يسلمه

(تذنيب) لما كانت هذه المباحث تابعة للكتاب والسنة اردفهما بها وسمها تذييلا (شرايع من قبلنا) قد اختلف في انه عليه السلام وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم عليه بعد البعث فقبيل ان كل شريعة تبث لنبى فهى باقية فى حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبى وقيل ان شريعة كل نبى تنتهى بوفاته او بعث نبى آخر الا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرايع فيما لم تبث انتساخه على ان ذلك شريعة لتبينا ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما فى ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن او السنة وذهب اكثر مشايخنا الى انها (تلزمنا) ويجب علينا العمل بموجبها (اذا قصصها الله تعالى اورسوله عليه السلام بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عليه السلام ما لم يظهر نسخها) اما زومها فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الاية والموروث يكون مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من حيث العمل

الخصم وان انكره المزم فلو كانت غير جائزة شرعا لانكرها الرسول عليه السلام ولو انكرها لما استبشر بها فلما استبشر بها علم انها جائزة شرعا ولهذا التضعيف عدل الشارح عن جواب القاضى ابى بكر واجاب بما عاصله ان عدم انكاره عليه السلام لقول المدلجى واستبشاره ليس لاعتبار القيافة بل لان المقصود الاصلى والمختلف اليه ههنا هو ثبوت النسب لا طريقه فلم ينكر قوله لعدم اعتبار الطريق اعنى القيافة واستبشارها لحصول المقصود من غير نظر الى طريقه أهو حق ام باطل والحاصل ان سكوت النبى عليه السلام واستبشاره لا يدل على اعتبار القيافة اما ما ذكره القاضى واما ما ذكره الشارح ولهذا قلنا ثبت نسب الولد المذكور آنفا من المدعين معا (قوله بما ذكر) اى بعدم انكاره عليه السلام القيافة واستبشاره معا (قوله بخلاف حديث المتجمين) يعنى انهم حكموا بتزول المطر بالنجم وانكره عليه السلام مع انه نزل المطر فقال كذب المتجمون لما ان سندهم كان منكرا (قوله لا يناسبه بل يناسبه) فيه انه يجوز ان يكون الاستبشار لحصول المقصود او لحصول الزام الخصم لا لاعتبار القيافة فلا منافاة بين انكاره واستبشاره (قوله تابعة للكتاب والسنة) لاستنباطها منهما ولان البحث الاول مبنى على ما قصه الله تعالى اورسوله (قوله قد اختلف فى انه عليه السلام اء) ولا يخفى عليك ان محل الخلاف وقوع التعبد بها ولذا قال هل كانوا متعبدين لاجوازه اذ لا خلاف فى انه يجوز ان يتعبد الله تعالى بنبيه عليه السلام بشريعة من قبله من الانبياء ويا امره باتباعها كما يجوز ان ينهى عن التعبد باتباعها على ما صرحوا به واما اختلفوا فى وقوع التعبد بها وذلك فى موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان يتعبد بشريعة احد من الانبياء قبل البعث ام لا يتعبد منعه جماعة من المتكلمين وابوالحسن البصرى واثبت بعضهم ثم اختلف هؤلاء قيل بشرع نوح عليه السلام وقيل بشرع ابراهيم عليه السلام وقيل بشرع موسى عليه السلام وقيل بشرع عيسى عليه السلام وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالغزالي وعبد الجبار والثانى ان النبى عليه السلام بعد البعث وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم من الانبياء وهى مسئلة الكتاب فذهب كثير من اصحابنا وخاصة اصحاب الشافعى وطائفة من المتكلمين الى ان كل شريعة تبث لنبى فهى باقية فى حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبى الا ان تبث نسخها

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

على ان يكون شريعة نبينا واختاره المحققون واحتجوا عليه بان نبينا عليه السلام كان اصلا في الشرايع بدليل قوله تعالى واذا اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به فانه من ايمن الدلائل على انهم بمنزلة امة من بعث آخرافي وجوب اتباعه فلا يجوز ان يكون نبينا عليه السلام تابعا لشريعة من تقدمه والالزم ان يكون تابعا ومتبوعا وفيه حط من رتبته بقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الآية على ما سياتى بيانه في المذهب المختار والفرق بين هذين المذهبين ان اصحاب هذا المذهب لم يشترطوا قصة الله تعالى اورسوله واشترطوها اصحاب المذهب المختار واليه اشار الشارح بقوله ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب وذهب اكثر مشايخنا واختاره ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان وصامة المتأخرين الى انها تلزمنا ويجب علينا العمل بموجبها لكنه لا مطلقا بل اذا قصها الله تعالى اورسوله بلا انكار على انها شريعة نبينا عليه السلام ما لم يظهر نسخها اما زومها علينا فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فان فيه اشارة الى ان شرايع من قبلنا انما تلزمنا على انها شريعة نبينا الا انها بقيت شرائع لهم فان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث على انه يكون ملكا للوارث ومضافا اليه مختصا به (قوله واما اشتراط القصة) اي قصة الله تعالى اورسوله (قوله او من اسلم منهم) لجواز ان ما نقلوه من جملة ما حرفوا وبدلوا (قوله وقد قال عليه السلام حين رأى صحيفة) الحديث فانه يدل على ان الرسل المتقدمين صاروا يبعث نبينا بمنزلة امة من لزوم اتباع شريعته لو كانوا احياء وان شرايعهم قد انتهت بشريعته وصارت ميراثا له والتهوك الخبير فان قيل هذا الحديث يدل على خلاف المدعى لان المدعى ان الانبياء كلهم اتباع له وانه هو الاصل في الشرايع والحديث يدل على انه لو كان حيا لاتباع ولكنه ليس بحى فلا يكون متبعا اجيب بان ذلك استثناء نقيض المقدم فلا ينتج (قوله بطريق المهابة) وفي الكشف هي مفاعلة من الهيئة وهي الحالة الظاهرة للشيء انتهى للشيء كان المتهايين لما تواضعا على امر رضى كل واحد بحالة واحدة واختارها انتهى واليه اشار في المغرب حيث قال والتهابو تفاعل من الهيئة وهو ان يتواضعا على امر فيتراضوا به وحقيقته ان كلا منهم يرضى بحالة واحدة ويختارها يقال هابيا فلان فلانا وتهابيا القوم واما المهابة بابدال الهمزة الفاعلة انتهى (قوله بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم) قال الله تعالى بطريق الاخبار في قصة

واما اشتراط القصة بلا انكار فلا ارتفاع الوثوق بكتبهم لغير فهم اياها سواء نقل الكفار او من اسلم منهم واما انه شريعة لرسولنا فاذا لولا لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينهم وبين امة كواحد من علماء عصرنا وفساده لا يخفى كيف وقد قال عليه السلام حين رأى صحيفة من التوراة في يد عمر رضى الله عنه امتهوكون انتم كاتهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الاتباعي والدليل على ان المذهب هذا احتجاج محمد في جواز القصة بطريق المهابة بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم

صالح من الانبياء المتقدمة وبنهم ان الماء قسمة بينهم وقال لها شرب ولكم شرب
 يوم معلوم واحتج محمد به في جواز القسمة بطريق المهالبة في غير المنصوص عليه
 بما هو نظيره كالطاحونة والبئر والبيت الصغير ومعلوم انه ما احتج به الا بعد
 اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لبينا عليه السلام فانه بين احكام شريعة
 نبينا عليه السلام لاشرايع من قبله قيل ان المهالبة تستعمل في المنفعة والقسمة
 في العين وان قوله تعالى وبنهم دليل جواز القسمة وقوله تعالى لها شرب ولكم
 شرب يوم معلوم دليل جواز المهالبة وفي الكشف والصحيح انها بمنزلة المترادفين
 ههنا وان المراد قسمة الماء بطريق المهالبة (قوله واحتجج ابى يوسف) والذي
 ظهر من شرح المختصر ان الاحتجاج بهذه الآية الكريمة على ذلك اتفاق
 غير مختص بابى يوسف حيث قال الشارح المحقق ان العلماء اتفقوا على الاستدلال
 بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس على وجوب القصاص في ديننا ولولا
 انه متعبد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجبا في دين
 بنى اسرائيل على كونه واجبا في دينه انتهى والضمير في قوله تعالى فيها راجع
 الى التوراة لان وجوب القصاص من احكام التوراة وقد قصها الله تعالى لمحمد
 عليه السلام واتما خصه الشارح رحمه الله بابى يوسف لانه استدل به على وجوب
 القصاص بين الذكرو والانثى والاتفاق في وجوب القصاص مطلقا تأمل
 (قوله ثم ان مذهب الصحابي آه) لاختلاف في ان مذهب الصحابي اماما كان
 او قاضيا او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر سواء علم اتفاقهم فيه واختلافهم
 اولم يعلم شئ من اتفاقهم واختلافهم واتما الخلاف في كونه حجة على التابعين
 ومن بعدهم من المجتهدين فيما لم يعلم اتفاقهم واختلفا فهم اعنى انه نقل من صحابي
 واحد في زمن التابعي قول ولم ينقل عن غير ذلك ولا خلافة من الصحابي فان ما علم
 اتفاقهم فيه يجب على التابعي ومن بعدهم تقليده اتفاقا وما علم اختلافهم فيه
 لا يجب تقليده اتفاقا فقال الشافعي في قوله الجديد ومالك واحمد في رواية انه
 لا يجوز تقليدهم مطلقا وقول المصنف مطلقا قيد لكل المذاهب اى سواء كان
 فيما يدرك بالقياس او فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة
 واحتجوا عليه بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأى واحتمال الخطاء في اجتهادهم
 ثابت لعدم عصمتهم من الخطاء كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطاء لم يجوز لمجتهد
 آخر تقليده كما لا يجوز تقليد التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ولا يخفى عليك ان
 هذا الدليل انما ثبت عدم جواز تقليدهم فيما يدرك بالقياس لا فيما لا يدرك بالقياس

واحتجاج ابى يوسف في جريان
 القصاص بين الذكرو والانثى بقوله تعالى
 وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس
 (ويجب على غير الصحابي تقليده) وهو
 عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل
 معتقدا للحققة فيد من غير تأمل في الدليل
 كأنه جعل قوله فلادة في عتقه ثم ان
 مذهب الصحابي اماما كان او حاكما
 او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر
 ووجه على غيره (فيما اشاع بين الاصحاب
 فسلموه) لانه حينئذ يحل محل الاجماع
 (لا فيما اختلفوا فيه) فانه ليس بحجة
 على غيره بل يجوز مخالفته (اجمعا)
 قيد للمحكمين معا (واختلف في المجهول)
 وهو ما لم يعلم اتفاقهم واختلافهم (فقبل
 لا يجوز) تقليدهم لانه قد ظهر فيهم
 الفتوى بالرأى واحتمال الخطاء
 في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم
 من الخطاء كسائر المجتهدين واذا احتمل
 الخطاء لم يجوز لمجتهد آخر تقليده كما
 لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم (وقيل
 يجب) تقليدهم (مطلقا) سواء كان
 قوله مما يدرك بالقياس او لالان قولهم
 ان كان عن سماع فيها وان كان عن رأى
 فرأبهم اقوى من رأى غيرهم لانهم
 شاهدوا طريق النبي عليه السلام
 في بيان الاحكام

بل يدرك بالسمع فالاولى الاحتجاج بالاصل اعني انه لا دليل على كونه حجة
فوجب تركه لان اثبات الحكم الشرعي من غير دليل لا يجوز وقد يستدل عليه
بانه لو كان قوله حجة لكان قول الاعلم والافضل حجة على غيره واللازم متف
بالاجماع اما الملازمة فلانه لاشي يقدر في الصحابي موجبا لكون قوله حجة على غيره
الا كونه اعلم وافضل من الغير لمشاهدة النبي عليه السلام واحواله فلو كان
ذلك موجبا لا يستلزم الحجية في كل اعلم وافضل من غيره والجواب عنه انه قياس
مع الفارق اذا اعلم من غير الصحابي ليس مثل الصحابي وهو ظاهر وقال ابو سعيد
البردي وابو بكر الرازي في رواية وجماعة من اصحابنا يجب تقليدهم مطلقا
سواء كان مما يدرك بالقياس او لا يدرك به وهو قول مالك في رواية وقول الشافعي
قديما واختاره فخر الاسلام والامام السرخسي واستدلوا عليه بما ذكره الشارح
وقد يستدل عليه بقوله عليه السلام الصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وكون
الاقتداء بهم اهداء هو المعنى بحجة قولهم وحاصل ما ذكره الشارح على وجهين
احدهما ان فيه احتمال السماع واحتمال السماع اصل في الصحابي مقدم
على الرأي اما انه اصل فيهم فلانهم مصاحبون للنبي عليه السلام واما انه
مقدم على الرأي فلان الفتوى بالرأي لا تكون الا عند الضرورة فاذا افتوا
والسماع فيه محتمل فالظاهر انهم افتوا بالخبر لا بالرأي فان قيل لو كان ذلك مبنيا
على السماع لاستدنه وقال سمعته من رسول الله واللازم باطل لان الفرض عدمه
فالملازمة مثله بيان الملازمة ان التبليغ واجب وليس من عادتهم كتمان ما بلغ اليهم
فدل على انه بناء على الاجتهاد اجاب عنه فخر الاسلام بانهم قد يستكون
عن الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم وليس هذا من باب
الكتمان لان الجواب بيان السؤال لا غير فان سئل عن مستند الحكم وجب الاسناد
حينئذ واما اذا سئل عن نفس الحكم فلا يجب الاسناد وثانيهما ان رأيهم احتمال
فضل اصابتهم وما احتمال من الرأي فضل الاصابة اولى مما احتمال اصل الاصابة
فرايهم اولى اما الاولى فلانهم شاهدوا احوال طريق الرسول عليه السلام
في بيان الحكم وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها التصوص والمحال التي تغير بها
الاحكام ولان لهم زيادة حرص في بذل المجهود في طلب الحق وزيادة احتياط
في حفظ الاحاديث وضبطها وفضل درجة لغيرها واما الثانية فلانه اذا تعارض
الرأيان وظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ به فاذا تعارض رأيان ورأيهم
وجب ترجيح رأيهم فان قيل ان تأويلهم مساو لتأويل غيرهم فكيف يكون الفتوى

وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها
التصوص والمحال التي تغير باعتبارها
الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ
الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك
لغيرهم فهذه المعاني يترجح رأيهم
على رأي غيرهم فوجب تقليدهم (وقيل)
يجب تقليدهم (فيما لا يدرك بالقياس)
اذ لا يوجد له الا السماع والكذب والثاني
متف واما اذا ادرك به فلان القول
بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ
ويصيب (والتابعي قيل مثله) اي مثل
الصحابي في وجوب قبول قوله (ان ظهر
فتواه في زمنهم) اي في زمن الاصحاب
كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي
والشعبي وشريح ومسروق لانه لما
زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد
صار مثلهم بتسليمهم (وقيل لا) اي ليس
التابعي مثل الصحابي في وجوب قبول
قوله لان علة وجوبه مفقودة في حق
التابعي (هو الظاهر) اي ظاهر الرواية
هو الاول لانه رواية النوادر

(الركن الثالث في الاجماع وهو لغة)
 لمعنيين الاول (العزم) يقال اجمع فلان
 على كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد
 (و) الثاني (الاتفاق) يقال اجمع القوم
 على كذا اذا اتفقوا (وعرفا اتفاق
 المجتهدين من امة محمد عليه السلام)
 المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد
 والقول والفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة
 باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق
 احتراز عن اتفاق بعض مجتهدي عصر
 وبين بامة محمد عليه السلام ليخرج اتفاق
 مجتهدي الشرايع السابقة فانه لا يكون
 دليلا لانه من خصائص هذه الامة
 (في عصر) حال من المجتهدين معناه
 زمان ما قبل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد
 على من ترك هذا القيد من لزوم عدم
 انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق
 اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ

بالرأى كذلك لان كل واحد منهما مبنى على اعمال الرأى قلنا ان التأويل تأمل
 في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك على غيرهم ممن يعرف اللسان
 واما الاجتهاد في تأمل في المعنى المناط للحكم وهو يختلف باختلاف الاحوال
 فيظهر لهم فيه مزية بمشاهدة احوال الخطاب على غيرهم وقال الكرخي واليه
 مال القاضي ابو زيد يجب تقليدهم فيما لا يدرك لافيا يدرك بالقياس على ما ذكر
 الشارح بيانها وههنا مذهب آخر تركا ذكره مخافة الاطناب واعلم ان
 المذاهب المذكورة في تقليد الصحابي مشهورة في الكتب بين الفرق المذكورة ولكنه
 لم يستقر مذهب ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد على شيء في هذه المسئلة ولم يثبت
 عنهم رواية ظاهرة بل قد عملوا بالقياس ولم يقلدوا الصحابي الا ترى ان ابا يوسف
 ومحمد ارجحهما الله فالاسمية مقدار رأس المسال اذا كان مشارا اليه ليس بشرط
 لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالعبارة يصح بالاجماع فكذا
 بالاشارة فعلا بالقياس وابو حنيفة شرط التسمية قال وبلغنا ذلك عن ابن عمر
 فعلم بقول الصحابي وقال ابو حنيفة وابو يوسف الحامل تطلق ثلاثا للسنة
 كالاياسة والصغيرة لان الحيض في حقها غير موجود الى زمان الوضع كما
 في الصغيرة الى وقت البلوغ فعلا بالقياس وقال محمد لا تطلق الا واحدا
 قال وبلغنا ذلك عن ابن مسعود وجابر والحسن البصري فعلم بقول الصحابي
 وقال ابو يوسف ومحمد في الاجبر المشترك انه ضامن لما ضاع في يده اذا كان الهلاك
 بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها اما اذا كان لا يمكن الاحتراز عنه
 كالغرق الغالب والحرق الغالب والغارة العامة لا يضمن بالاتفاق وروى بذلك عن
 علي فانه كان يضمن الحياض والقصار لصيانة اموال الناس فعلا بقول الصحابي
 وخالفهما في ذلك ابو حنيفة رحمه الله بالرأى فقال انه امين فلا يضمن شيئا فعلم
 بالرأى الى غير ذلك من المسائل (قوله فيتصور من واحد) اشار الى الفرق
 بين المعنيين اللغويين فان المعنى الثاني لا يتصور من واحد كالمعنى العرفي (قوله)
 وعرفا اتفاق المجتهدين (آه) اختلفوا في معناه العرفي عرفه الغزالي بانه اتفاق امة محمد
 على امر من الامور الدينية واعترض عليه بوجوه الاول انه يوجب ان لا يوجد
 اجماع اصلا وهو باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه يشعر لزوم اتفاق امة محمد
 من لدن بعثه عليه السلام الى يوم القيامة وحين يوم القيامة لا يحصل الاجماع
 المقصود ههنا وهو ما تمسك به في اثبات الاحكام الثاني انه لو اريد به اتفاقهم في عصر ما
 فلا يطرد بفرض اتفاق الامة في عصر خلا عن المجتهدين فانه يصدق عليه هذا

التعريف مع انه ليس باجماع مقصود ههنا لعدم دخول المجتهد فيه الثالث انه غير منعكس فان الامة او المجتهدين منهم لو اتفقوا على امر عقلي او عرفي كان اجماعا مع خروجهما عن هذا التعريف لانه قيد بالدينية واجيب عن الاول والثاني بان المراد بالامة المجتهدون الموجودون في عصر من الاعصار لاجتماعهم ولا مطلقا وعن الثالث بان كون الاتفاق على عقلي او عرفي اجماعا ممنوع عند هذا القائل وعرفه فخر الاسلام وابن الحاجب بانه اتفاق المجتهدين من امة محمد في عصر على امر من الامور فعمموا الامر الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين في امر الحروب ونحوها واعترض عليه بان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي والافلامعنى للوجوب وخصه صاحب التنقيح والمصنف بالشرعي واحترزوا به عن الاتفاق على حكم غير ديني وعلى ديني غير شرعي لما ذكره الشارح من الوجه ثم فائدة باق القبول على ما ذكره الشارح ان المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد بان اعتقده كلهم او في القول بان يتكلم كلهم بما يوجب الاتفاق او يتكلم بعضهم به وسكت الباقيون الاول عن بمة والثاني رخصة على ما سياتي ذكره او في الفعل بان شرع كلهم في الفعل فيما كان من باب الفعل وهو من بمة او شرع بعضهم فيه وسكت الباقيون وهو رخصة او اتفق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد على ما صرح به في الكشف فعلى هذا يكون او في كلام المصنف لمصلحة الخلو للمصلحة الجمع وقيد بالمجتهدين احترازا عن اتفاق العوام اذ لا عبرة باتفاقهم واحترزوا باستغراقه باللام عن اتفاق بعض المجتهدين في عصر واحترزوا بامة محمد عن اتفاق مجتهدى الامم السابقة فانه ليس بدليل لان دليلة الاجماع مختصة بهذه الامة وفائدة قوله في عصر ظاهر من كلامه لكنه مبنى على جعل المجتهدين اعم من المجتهد في المذهب والمجتهد في المسئلة اذ لم يبق المجتهد في المذهب الى آخر الزمان (قوله نحو السقمونيا مسهل) فان الاتفاق على هذه القضية ليس باجماع شرعي حتى لا يكفر منكروه (قوله وعلى ديني غير شرعي) اي ديني غير مدرك بخطاب الشرع لان المراد بالشرعي ههنا هو ما لا يدرك بالخطاب الشرع لا بالحس ولا بالعقل (قوله اما بالحس ماضيا) فيثبت الاتفاق عليه ليس من قبيل الاجماع الشرعي بل من قبيل الاخبار فلا يشترط فيه الاجتهاد (قوله من حيث هو) الظاهر انه قيد لمجموع قوله فالاعتماد في ذلك على النقل لا الاجماع اي الاعتماد في ذلك الاتفاق على النقل عن صادق لاجماع من حيث كونه امرا

ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه
 لكن التصريح به انسب بالتعريفات
 (على حكم شرعي) خرج به الاتفاق
 على حكم غير ديني نحو السقمونيا مسهل
 وعلى ديني غير شرعي لان ادراكه
 اما بالحس ماضيا كاحوال الصحابة
 او مستقبلا كاحوال الآخرة واشراط
 الساعة فالاعتماد في ذلك على النقل
 لا الاجماع من حيث هو

واما بالعقل فان حصل اليقين به
 فالاعتماد عليه والا فمن قبيل الدنيات
 التي لا يحصل بالاجماع القطع فيها
 كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله
 تعالى وغيره من الاعتقادات (ويمكن
 هو) اي الاجماع نفسه خلافا للنظام
 وبعض الشيعة قالوا لان العادة قاضية
 بامتناع تساويهم في نقل الحكم اليهم
 لان انتشارهم في الاقطار وجوابه المنع
 فيمن يجد في الطلب والبحث عن الادلة
 وثانيا ان اتفاهم لو كان عن قاطع
 لنقل عادة فاغنى عن الاجماع وان كان
 عن ظني فممنوع لاختلاف القرائح
 والانتظار كاجماعهم على اكل طعام
 واحد في زمان واحد وجوابه
 ان الاجماع اغنى عن نقل القاطع
 والاختلاف يمنع الاتفاق في الدقائق
 لافي الظني الجلي (و) كذا يمكن
 العلم به) خلافا للبعض قالوا العادة
 تقضى بامتناع معرفة علماء الشرق
 والغرب باعيانهم فضلا عن معرفة
 تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء
 بعضهم عمدا او انقطاعه او خوله
 او اسره في مطمورة او كذبه خوفا
 او تغير اجتهاده قبل السماع عن الباقيين
 وجوابه انه تشكيل في الضروري
 للقطع باجماع الصحابة والتابعين
 على تقديم القاطع على المظنون وهم
 كانوا محصورين مشهورين وتبين
 ولم يرجع واحد منهم والاشهر (و)
 كذا يمكن (نقله) اي نقل الاجماع
 من يعلمه (الى المحتج به) خلافا للبعض

مستقبلا واما من حيث كونه منقولا عن صادق واقف على الغيب فالاتفاق
 عليه حينئذ من قبيل الاخبار عن الامور الماضية فيرجع الى المدرك بالحس ماضيا
 (قوله لا يحصل بالاجماع القطع فيها) هكذا وقع في بعض النسخ بالنافية وقد وقع
 في اكثر النسخ بدون لنافية والصواب هو الاول لان الكلام في الديني الغير
 الشرعي فالعنى على سقوط لان ادراك الديني الغير الشرعي اما بالعقل فان
 حصل اليقين به فالاعتماد على العقل لاعلى الاجماع وان لم يحصل اليقين بالعقل
 فذلك الديني الغير الشرعي من قبيل الدنيات التي يحصل بالاجماع القطع فيها فيلزم
 ان يكون ما فرضناه غير شرعي شرعي لان ما يحصل القطع فيه بالاجماع الشرعي
 شرعي (قوله ويمكن هو) واعلم ان القائل بحجة الاجماع لا بد له من النظر او لا
 في ثبوت الاجماع نفسه ثم في ثبوته عن اهل الاجماع اي المجتهدين ثم في نقله الى
 المحتج به ثم في حجته والى هذه المقامات الاربعة اشار رحمه الله بالترتيب المذكور
 وفي كل منها خلاف في المقام الاول خلاف النظام وبعض الشيعة وزعموا انه
 محال واستدلوا عليه بوجهين الاول ان اتفاهم فرع تساويهم في نقل الحكم
 اليهم وانتشارهم في الاقطار يمنع تساويهم في نقل الحكم اليهم عادة واجيب عنه
 باننا لانسلم ان الانتشار في الاقطار يمنع تساويهم في ذلك مع جدهم في الطلب
 وبحجهم عن الادلة والاحكام وانما يمنع ذلك عادة فيمن قعد في قعر بيته لا يطلب
 ولا يبحث الثاني ان اتفاهم اما عن سند قاطع او عن ظني وكلاهما باطل اما
 الاول فلان العادة تحيل عدم نقله فلو كان لنقل النبا ولما ينقل علم انه لم يكن
 كيف ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الثاني فلانه يمنع الاتفاق عنه
 عادة لاختلاف القرائح والانتظار واجيب عنه بالمنع اما عن الاول فلان القاطع
 لا يجب نقله عادة ان قد يستغنى عن نقله بحصول الاجماع الذي هو اقوى منه حيث
 لا يقبل النسخ اصلا وبارتفاع الخلاف المحوج الى نقل الادلة واما عن الثاني فلان
 الظني قديكون جليا وقد يكون خفيا واختلاف القرائح والانتظار انما يمنع الاتفاق
 فيما يخفى ويدق مسلكه لا فيما يكون جليا (قوله خلافا للبعض) حيث زعموا
 ان الاجماع على تقدير ثبوته في نفسه فثبوته عن المجتهدين محال (قوله مع
 جواز خفاء بعضهم عمدا) اي لثلايلزمه الموافقة او المخالفة (قوله او انقطاعه)
 اي اطول غيبته فلا يعلم له خبر اصلا (قوله او خوله) اي اندر اسه فلا يعرف له
 اثر وكذا في اسره في مطمورة وتقرير الجواب ظاهر بان الاجماع المذكور اي
 اجماع الصحابة والتابعين على تقديم الدليل القاطع على المظنون (قوله وهو حجة

قطعية) فان قيل قد خالف فيه النظام والشبهة وبعض الخوارج فلم يذكره مع انه ذكر المخالف في المقامات الثلاثة المذكورة آنفاً اجيب بانه لاعبرة بمخالفاتهم لكونهم قليلين من اهل الاهواء قد نشأوا بعد الاتفاق في هذه القضية وفيه ما فيه ثم المشهور ان خلافهم في كونه حجة وقيل في كونه قطعية ولهم فيه دليل مزيف (قوله فانه لو لم يكن اه) استدلوا على كونه حجة قطعية عقلاً بوجهين احدهما انه لو لم يكن حجة قطعية لما جمعوا على تقديمه على النص القاطع لكن اجماعهم على تقديمه ثابت بالتواتر فيكون قطعياً ايضاً لان المقدم على القطعي قطعي ايضاً وانما قدموا عليه لان النص قابل للنسخ وان كان قطعياً بخلاف الاجماع حيث لا يقبله وقد وقع في بعض النسخ ههنا على غير القطعي بكلمة غير وهو غلط فاحش اعلمه من طغيان قلم الناسخ والاى وان لم يكن قطعياً مع اجماعهم على تقديمه على النص القطعي لعارضه اى لعارض هذا الاجماع اعنى اجماعهم على تقديمه على القطعي اجماعهم الاخر اعنى اجماعهم على ان غير القطعي لا يقدم على القطعي والعادة تحيل وقوع التعارض بين قولى مثل هذا العدد من العلماء المحققين وفيه نظر اما اولاً فلان تقديم الاجماع على النص القاطع وان نقل تواتر استدعاء سيما وقد انكر وجوده طائفة وحبته طائفة وكونه قاطعاً طائفة ونقله الى المحقق به طائفة واحتمال النسخ غير ناش عن دليل فلا عبرة به واما ثانياً فلان الاجماع على تقدير كونه قاطعاً بسبب تقديمه على النص القاطع بالاجماع يستلزم تقدم القاطع على القاطع وهذا الاجماع معارض بالاجماع على تقدم القاطع على غير القاطع وقد يجاب عنه بانه لا يلزم من كون كل قاطع متدماً على غير قاطع كون كل ما قدم عليه القاطع غير قاطع حتى يلزم منه تعارض الاجماعين وثانيهما انهم اجمعوا على القطع بخطئة مخالف الاجماع وما لا يكون قاطعاً لا يجوز القطع بخطئة مخالفه فالاجماع لا يجوز ان لا يكون قاطعاً اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه ثبت ذلك عنهم تواتراً والعادة تحيل اجتماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين من امة محمد على قطع امر شرعى من غير استدلال قاطع يدل على ما اجمعوا على قطعه فوجب بحكم العادة تقدير نص قاطع يدل على القطع بخطئة مخالف الاجماع وفيه ايضاً نظر اما اولاً فلان الفلاسفة اجمعوا على قدم العالم واليهود على ان لا نسخ لشرعيتهم والتصارى على ان عيسى صلب وقطعوا بذلك ولم يكن لهم نص قاطع فانقض به ذلك الدليل واما ثانياً فلانكم اما اثبتتم حجة الاجماع بالاجماع والكلام في حجة الاجماع الثانى كالكلام

قالوا الا حاد لا تنفد القطع ويطلب في التواتر استواء الطرفين والواسطة وتستحيل عادة مشاهدة اهل التواتر جميع المجتهدين شرفاً وغرماً بطبقة بعد طبقة الى ان يتصل بالمحقق به وجوابه مأمور للقطع بان الاجماع المذكور منقول الينا تواتراً (وهو حجة قطعية عقلاً) فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجمعوا على تقديمه على القاطع والا لعارضه اجماعهم على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع وهو محال عادة (ونقلاً) فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على ان شريعة نبينا عليه السلام باقية الى آخر الدهر

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

فذلك الاجماع لا يكون حجة على ذلك الواحد او الجماعة من المجتهدين لان عملهم
 باجتهدهم لا باحتجاج المجتهدين واما ثالثا فلان اكمال الدين هو التخصيص على
 قواعد العقائد والتوفيق على اصول الشرايع لا ادراج حكم كل حادثة في القرآن
 (قوله لم تكن باقية) فيه انه ان اراد بعدم البقاء انقطاع الوجود الفعلي فهو ممنوع
 لان تلك المسئلة لم توجد في الخارج بالفعل على الغرض حتى تنقطع وذلك لانها
 لم تخرج من الحفاء الى الظهور في زمن الوحي لعدم كون الوحي الصريح ناطقيا بها
 بل بقيت تحت الحفاء حتى احتاجت الى الاجتهاد وعلى تقدير الخطاء على اجماعهم
 باحد الوجهين المذكورين لم تكن ايضا خارجة من الحفاء الى الظهور في زمن
 الاجماع وبعده بل بقيت في الحفاء وان اراد به انقطاع الوجود بالقوة اى وجودها
 في نفس الامر وهى لم تنقطع بالخطاء على اجماعهم بل هى موجودة في نفسها الى
 آخر الدهر بلا انقطاع غايتها انما لم تخرج من الخطاء الى الفعل فالاولى ان يقال
 لوجاز الخطاء على اجماعهم باحد الوجهين زمن ان لافائدة في شرعية هذه المسئلة
 لعدم العمل بها اصلا لان في زمن الوحي ولا بعده لعدم العلم بها (قوله صيانة) لعله قيد
 لقوله كرامة من الله تعالى لا لقوله فوجب القول على ما زعم تأمل (قوله كان
 فاسدا) الاولى ان يقول ناقصا (قوله وركنه) لما فرغ من بيان ثبوته في نفسه
 ومن المجتهدين ومن بيان ثبوته عند المحتج به ومن بيان افادته القطع شرع
 في بيان ركنه اى ما يقوم به الاجماع على ما هو معنى الركن فقال هو الاتفاق اى
 اجماع المجتهدين من امة محمد في عصره على حكم شرعى وهذا الاتفاق نوعان عزيمة
 ورخصة والعزيمة هى الاصل في الباب وهى التكلم من كل المجتهدين بما يوجب
 الاتفاق او عملهم كلهم فيما كان من باب العمل كعاطى العجين والخبز والاستحمام
 ونحوها وهذا النوع اى الاجماع العملى يفيد الجواز لا الوجوب الامع قرينة
 تدل على الوجوب لما روى عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام
 كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر فانه دل على ان اجماعهم العملى لا يدل على
 الوجوب والالزم ان يكون الاربع قبل الظهر واجبا لاجماعهم عملا عليه مع انه
 سنة بالاتفاق والجواز المذكور اعم من المستحب والسنة بمعنى مقابل الوجوب
 (قوله والرخصة في الاتفاق) سمي هذا القسم من الاتفاق رخصة لانه جعل اجماعا
 ضرورة للاحتراز عن نسبة المجتهدين الى الفسق والتقصير في امر الدين على
 ما سياتى بيانه بخلاف القسم الاول فانه ليس للضرورة بل هو اجماع في الحقيقة
 لوجود اتفاقهم فيه حقيقة قولوا او فعلا وصورة هذا القسم ان يذهب واحد من

اهل الاجماع في عصر الى حكم في مسئلة شرعية قبل استقرار المذاهب عليه
وانتشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التأمل ولم يكن هناك خوف فتنة ولم
يظهر له مخالف او فعل فعلا كذلك فيما هو من باب الفعل كان ذلك اجماعا مقطوعا به
عند اكثر اصحابنا وبعض الشافعية ويسمى اجماعا سكوتيا وانما اشترط مضي
مدة التأمل لان السكوت قبله حلال شرعا فلا يدل على الرضا وانما اشترط تقية
الفتنة لان ترك الانكار في حال خوف الفتنة امر معتاد مشروع رخصة فلا يدل
على ارضا ايضا ولم يذكر المصنف رحمه الله هذا الشرط ولا بد من ذكره وقد ذكره
صاحب الميزان ثم قال لا يخلو من ان تكون المسئلة اجتهادية اولافان لم يكن
فلا يخلو من ان يكون عليهم في معرفتها تكليف اولافان لم يكن نحو ان يقال
ابوهريرة افضل ام انس بن مالك فترك الانكار على من قال فيها قول لا يكون
اجماعا لعدم لزوم النظر فيه فلم يحصل لهم العلم بكونه صوابا او خطأ فلا يلزمهم
الانكار اما لو كان في معرفتها تكليف فيكون سكوتهم رضى اذ لو لم يكن كذلك
لزم ترك ما يجب عليهم من النهي عن المنكر المستلزم للخلاف في اخبار الله تعالى
فانه موجه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ويشهد لهم بذلك قوله تعالى كنتم
خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وان كانت
اجتهادية بان كانت من الفروع التي هي من باب العمل للاعتقاد فالجواب فيها
وفي المسئلة الاعتقادية سواء ويكون اجماعا سكوتيا رخصة عند اكثر اصحابنا
وبعض الشافعية (قوله عند العرض) اي عرض الحادثة (قوله والاشتهار)
عطف على العرض اي عند اشتهار الحادثة (قوله منزلته) اي منزلة العرض
(قوله فان المشهور عنه) وهذا هو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضي
الباقلاني من الاشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة وللشافعي ههنا قول
آخر لكن المشهور هو المذكور في الكتاب حكى عنه انه حجة وليس باجماع وهو
المنقول عن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي وحكى عن الشافعي ايضا انه كان
يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكتون نفري سير ثبت به الاجماع وان
انتشر القول من واحد او اثنين والساكتون اكثر علماء العصر لا يثبت الاجماع
ونقل عن الجبائي انه اجماع وحجة بشرط انقراض العصر واستدل على القول
المشهور بما ذكره الشارح وهو ظاهر (قوله بعده) اي بعد التأمل في الادلة
(قوله واعتقاد حقيقة كل مجتهد) اجاب عنه في الكشف بان ذلك الاعتقاد
لا يمنع من المباحثة وطلب الكشف عن ما أخذه لا بطريق الانكار على

ويسلم سائرهم فشرط سماع النطق من
الكل متعذر على ان السكوت عند
العرض والاشتهار المنزل منزلته وقت
المناظرة وطلب الفتوى ومضى مدة
التأمل فسق وحرام اذ الساكت
عن الحق شيطان اخرس فن المحال
عادة ان يكون سكوتهم لاعتناقهم
(وخالف الشافعي في) القسم
(الاخير) فان المشهور عنه انه ليس
اجماعا ولا حجة لجواز ان يكون سكوت
الباقى للتأمل اوللوقوف بعده لتعارض
الادلة اوللثوقير او الهيبة او خوف
الفتنة واعتقاد حقيقة كل مجتهد فيه
او كون القائل اكبر سنا

او اعظم قدرا او اوفر علما كما سكت على
 حين شاور عمر في حفظ فضل الغنمية حتى
 سأله فروى حديثا في قسمته وفي اسقاط
 الجنين فاشاروا الى ان لا غرم حتى سأله
 فقال ارى عليك الغرة وقيل لابن عباس
 ما يمنعك ان تخبر عمر بما ترى في العول فقال
 درته وجوابه ان الصحابة بعد ما شرطنا
 مضى مدة التأمل لا يتهمون بار تكاب
 الحرام مع انه خلاف المعلوم من عاداتهم
 كما قال عمر رضی الله عنه حين نفى المغالاة
 في المهر فقالت امرأة ايعطينا الله تعالى
 بقوله وآيتهم احد يهن قطارا ويمنعنا
 عمر كل افة من عمر حتى المخدرات
 في الحجال وسكوت علي في المسئلتين
 كان تأخيرا الى آخر المجلس لتعظيم
 الفتوى والمنوع ما فيه الفتوى او محمول
 على ان الفتوى الاولى حسنة وما اختاره
 كان احسن صيانة عن السن الناس
 ورعاية لحسن الثناء والعدل وحديث
 الدرّة غير صحيح لان المناظرة في العول
 كانت مشهورة بينهم وكان عمر
 ابن الناس للحق واعتذار ابن عباس
 انما هو للكف عن المناظرة لانها
 غير واجبة لاعن بيان مذهبه (واهله)
 اي اهل الاجماع ومن يعتقد هو
 باتفاقهم (مجتهد) اذ لو اعتبر وفاق
 العوام لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع
 وفاقهم وايضا قول المقلد من عنده
 قول بلا دليل فيكون خطاء

ان في الصحابة من لم يكن يعتقد ذلك اول التوقيع اي لتوقيع القائل او الفاعل (قوله
 او خوف الفتنة) وهذا مدفوع بما ذكرناه من شرط عدم خوف الفتنة (قوله
 حتى سأله) ولو جعل عمر سكوته تسليما ودليلا على الموافقة لما سأله ولو كان
 السكوت دليلا على الموافقة لما سكت على رضی الله عنه مع كون الحق عنده
 في خلافهم (قوله فقال) اي قال على رضی الله عنه (قوله كل افة من
 عمر) مقول قال عمر (قوله صيانة) اي صيانة لعمر رضی الله عنه عن طعن
 الناس بانه امسك المال عن محاله ذكر صدر الاسلام ابو اليسر منا وصاحب
 القواطع من الشافعية ان هذا الاجماع اي السكوتي لا يخلو عن نوع شبهة لما ذكره
 الخصوم من الشبه فيكون اجماعا مستدلا عليه ويكون دون القواطع من وجوه
 الاجماع ولكنه مع هذا مقدم على القياس وردبانه على هذا الميق فرق بين قول من
 قال انه حجة وليس باجماع وبين قول من قال انه اجماع وكان النزاع لفظيا الا ان
 يثبت عن الفريق الاول انه لا يقدم على القياس عندهم فيظهر الفرق ويمكن ان
 يقال الفرق ثابت فان من قال انه اجماع اراد انه اجماع مقطوع به ولكنه دون
 الاجماع قول كالنص والمفسر دون المحكم وان كان كل واحد قطعيا ومن قال انه
 حجة وليس باجماع اراد انه حجة ظنية كخبر الواحد والقياس فيتحقق الفرق فان قيل
 لو كان قطعيا يلزم ان يكفر جاحده او يضل وليس كذلك قلنا انما يكفر لكونه
 متمسكا بدليل يصلح شبهة الا ترى ان موجب العام قطعي عندنا ولا يكفر جاحده
 لتسكه بما يصلح شبهة (قوله واهله) واعلم انه لا اجماع الا لامة محمد لانه انما صار
 حجة بالنصوص الواردة بلفظ الامة نحو قوله تعالى كنتم خیر امة اخرجت للناس
 وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وهذا اللفظ وان لم يتناول الكافر
 لكنه يتناول كل مسلم وهو ينقسم باعتبار اهلية الاجماع وعدم اهليته على
 ثلاثة اقسام قسم هو من اهله بالاتفاق وقسم ليس من اهله بالاتفاق وقسم مختلف
 فيه فالاول كل مجتهد مقبول الفتوى لكونه من اهل الحل والعقد والثاني
 كالاطفال والمجانين والاجنة فانهم وان كانوا من الامة الا انه لا يتصور منهم
 وفاق ولا خلاف وكذلك كل من سيوجد الى يوم القيامة من الامة فان اعتبره
 يؤدي الى انتفاء الاجماع بالكلية لان اتفاقهم حينئذ لا يمكن الا عند القيامة
 لا قبلها وعند هذا يحصل الاجماع المقصود ههنا وهو الدليل الشرعي على الحكم
 الشرعي والثالث كالمقلد العامي الذي لا يعلم الاصول والفروع والذي يعلم الاصول
 للفروع والذي يعلم الفروع لا الاصول وكالمجتهد الفاسق والمبتدع واختلفوا

في هذا القسم فذهب بعضهم منهم القاضي الباقلاني الى اعتبارهم في الاجماع مستدلين بان اسم الامة يتناول الكل الا انه خص منها الصبي والمجنون والجنين لعدم الفهم وعدم تصور الوفاق منهم فيبقى الباقي على حاله بدليل قوله عليه السلام ستفرق امتي وذهب الجمهور من اصحابنا وغيرهم الى انه لا عبرة الا باتفاق اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة الهوى والبدعة واختاره المصنف وقال واهله مجتهد غير فاسق وغير مبتدع واحترز بالاول عن المقلد طالما كان كالذي لا يعلم الاصول والفروع او غير عامي كالذي يعلم الاصول والفروع وبالعكس واستدل عليه بوجهين الاول لو اعتبر وفاقهم لم يتصور الاجماع لان العادة قاضية بامتناع اتفاقهم لكثرتهم قطعاً وتبين اما كنههم جدا لكن الاجماع ثابت قطعاً ولقائل ان يقول اهل الاجماع كذلك ويمكن ان يجاب عنه بانهم لم يبلغوا في الكثرة الى حد كثرتهم والثاني ان قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطأ فلو اعتبر في الاجماع جازان يكون قول المجتهدين ايضا خطأ واللازم باطل لا يستلزمه جواز اتفاق الامة على الخطأ فكذا المزوم وفيه نظر لان كون قوله من عنده بلا دليل لا يستلزم كونه خطأ لجواز اصابته الحق عقلاً بناء على القول ان للعقل حكماً في الشرعيات او توفيقاً للحق من الله تعالى وان لم يكن عن دليل سمعي لان الدليل للتوصل الى المطلوب واذا حصل المطلوب بلا دليل سمعي فلا حاجة اليه والجواب عنه انهم قالوا ان الحكم في الشرعيات لا عن دليل خطأ على ما سيأتي بيانه وقد يستدل عليه بان المقلد يحرم عليه مخالفة العلماء وكل من حرم عليه مخالفة العلماء لا تعتبر موافقته في الاجماع اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه كالمجتهد الذي لم يوجد وقت الانعقاد فانه يحرم عليه مخالفة الاجماع بعد علمه بالاجماع وموافقته غير معتبرة بل المقلد اولي منه لانه اذا لم يعتبر موافقة المجتهد الذي بعد الاجماع فلان لا تعتبر موافقة المقلد اولي وفيه نظر لان هذا المجتهد انما لم يعتبر موافقته لكونه لم يوجد وقت الاجماع او فراض العصر ليس بشرط والمقلد كان موجوداً وقت الاجتهاد فكان قياساً مع الفارق وذهب بعضهم الى اعتبار موافقة من يعرف الاصول وبعضهم الى موافقة من يعرف الفروع واحترز بالثاني عن الفاسق واستدل عليه بان وجوب اتباع المجتهدين والتزام قولهم انما يثبت باهلية اداء الشهادة لقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس واذا لم يكن عدلاً لم يكن اهلاً للشهادة وذلك يتنافى وجوب اتباعه ويورث التهمة ايضا وقال بعض اصحاب الشافعي كابي اسحق الشيرازي

فلو اعتبر جاز ان يكون قول المجتهدين ايضا خطأ فجاز اتفاق الامة على الخطأ (غير فاسق) فان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلاً لم يكن اهلاً للشهادة وذلك يتنافى وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما لم يحترز عن الفعل الباطل لا يحترز عن القول الباطل (و) غير (مبتدع) فانه ان كان عالماً بما يقبح ما يعتمده معانداً فهو متعصب اذا تعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل للميل سواء غلظت حتى كفر ببعض الرافض في تغليظ جبرائيل عليه السلام او لا كبعضهم في امامة الشيخين والخوارج في امامة علي رضي الله عنه وان لم يكن عالماً فان كان لعدم المبالاة فهو ما جن ولا عبرة بقوله وان كان لنقصان العقل فهو سفیه اذا سفه خفة تحمل على مخالفة العقل لقله التأمل وايا ما كان فلا يكون من الامة الكاملة

وامام الحرمين يعتبر قول الفاسق في الاجماع ولا ينعقد الاجماع بدونه لان الفاسق
 المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف ينعقد
 الاجماع عليه في حقه واجتهاده بخالف اجتهاد من سواه واحتراز بالثالث عن
 المتدع واستدل عليه بما حاصله انه اما متعصب او ماجن او سفيه واياها كان
 فلا يكون من الامة الكاملة وتوضيح المسئلة ان المتدع لا يتخلو من ان يكون
 بدعته توجب الكفر بصير مجها كغلاة الروافض والمجسمة او لا توجه فان كان
 الاول فلا نزاع في عدم اعتبار وفاقه وخلافه في الاجماع لانه كافر وان كان الثاني
 فان كان بدعته تتضمن كفرا اى توجهه لا بصير مجها وهو المخطى في الاصول
 بتأويل ففيه الخلاف فمن كفه لم يعتبره في الاجماع كالكافر الاصلى ومن لم يكفه
 يعتبره فيه وان كان بدعته لا تتضمن كفرا ففيه ثلاثة مذاهب الاول اعتباره مطلقا
 مال اليه ابن الحماجب مستدلا بان الادلة الدالة على الاجماع شاملة له لكونه
 من المجتهد بن فلا ينعقد الاجماع بدونه واجيب بان الادلة من قبيل المنقضى
 ووجوب المنقضى غير كاف في الحكم مالم ينف المانع ولم ينف المانع ههنا وهو
 الفسق (قوله لم يكن اجماعا) وهل يكون حجة ام لا فقال الشارح المحقق في شرح
 المختصر لوندرا الخالف مع كثرة الجمعين كاجماع من عدا ابن عباس على القول
 واجماع من عدا الاشعري على ان النوم ينقض الوضوء واجماع من عدا اباطمية
 على ان البرد يفسد لم يكن اجماعا قطعيا لكن الظاهر انه يكون حجة لانه يدل ظاهرا
 على وجود اجماع واقطاع لانه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحا والكثيرون
 لم يطلعوا عليه او اطعوا وخالفوه غلظا او عمدا كان في غاية البعد ويكون من
 قبيل الاستدلال (قوله خلافا للمالك) قال ينعقد الاجماع باتفاق اهل المدينة
 واستدل عليه بعض اصحابه بقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها
 كما ينفي الكبر خبث الحديد وجه الاحتجاج به انه دل على نفي الخبث والخطاء
 خبث فيكون منفيا وما ينفي عنه الخطاء فهو حجة قال الشيخ اكل في حاشية
 المختصر طيبة على وزن شبية اسم من اسماء المدينة لا وصف لكنه لا يناسب حمل
 تنفي عليه تأمل (قوله فان ذلك ليس بشرط) بل اجماع غيرهم من مجتهدى
 كل عصر حجة ايضا لانه اجماع الامة من امة محمد فوجب اعتباره بالادلة السمعية
 نحو ويتبع غير سبيل المؤمنين لا يجتمع امتى على الضلالة وقوله لانه اجماع الامة
 دليلنا ولان الامة كللى متواطى لا متشكك فاذا اعتبر اجماع احدهما يعتبر الآخر
 ايضا واستدل الظاهرية بوجهين احدهما ما ذكره الشارح رحمه الله من انه

(وشرطه) اى شرط الاجماع (اتفاق الكل) لان الاعتبار اجماع الامة فابق منهم
 احد يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا
 لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد
 المخالف لان المجتهد يخطى ويصيب
 فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا
 اشترط اتفاق الكل (فلا يكتفى العترة) اى
 لا ينعقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول
 عليه السلام خلافا للامامية والزيدية
 من الشيعة (ولا ابو بكر وعمر) خلافا
 للبعث (ولا الائمة الاربعة) خلافا
 لاجدو والقاضي ابى حازم منا (ولا اهل
 المدينة) خلافا للمالك (لا كونهم) اى
 الكل عطف على اتفاق الكل (صحابة)
 فان ذلك ليس بشرط في انعقاد الاجماع
 خلافا للظاهرية لانه اجماع الامة قالوا
 لو اعتبر اجماع غيرهم لا يعتبر مع مخالفة
 بعض الصحابة ولا يصح

فلنا يصح عند من لا يشترط ان لا يسبقه
 خلاف مستقر وليس باجماع عند
 من يشترطه واذا كان كذلك
 (فالتابعي معتبر في اجماع الصحابة)
 لانهم ليسوا ببدونه ككل الامة
 وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم
 والتفتوا اليه كما حكى وذادليل اعتباره
 وقيل لانهم الاصول في الاحكام وهم
 المخاطبون حقيقة بالاداء فلنا هو لا يخرج
 التابعي عن كونه من الامة الكاملة
 المعتبرة (ولا بلوغهم) اي الكل (عدد
 التواتر) لعموم الادلة السمعية (ولا
 انقراض العصر) اي عصر المجتبعين
 فانه ليس بشرط لانقاده ولا حجتيه وهو
 الاصح عن الشافعي لعموم تلك الادلة
 فلواتفقوا ولو حينا لم يجز لاحد مخالفته
 ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل
 الاجماع وللمشترطين اولا ان الاجماع
 باستقرار الآراء وهو بالانقراض اذ قبله
 وقت التأمل وثانيا ان احتمال رجوع
 الكل او البعض ينافي الاستقرار وثالثا ان
 ابتداء الانعقاد برأي الكل فكذا بقاؤه
 لان مدار كرامة الحجة وصف الاجماع
 فلا يبق مع رجوع البعض

لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح بيانه انه اذا كان
 في المسئلة خلاف بين الصحابة ثم اجتمع التابعون وجب ان انعقد الاجماع لانه
 لما انعقد اجماعهم مع عدم قول الصحابة فيها فلان انعقد معه اولى وذلك يستلزم
 الاجماع مع مخالفة بعض الصحابة واجاب بما حاصله ان من لم يشترط عدم خلاف
 سابق يمنع بطلان التالي ومن شرط ذلك يمنع الملازمة والثاني ان الصحابة قبل
 مجيئ التابعين وغيرهم من ائمة المجتهدين اجمعوا على ان مالا قطع فيه يجوز فيه
 الاجتهاد ولو كان اجماع غير الصحابة صحيحا لم يخالفه اجماع الصحابة وتعارض
 الاجماعين واللازم باطل بالاجماع فاللزوم مثله بيان الملازمة ان التابعين لو اجمعوا
 على مسئلة اجتهادية للمجاز الاجتهاد فيها بعد اجماعهم مع ان الصحابة اجمعوا
 قبلهم على ان كل مالا قطع فيه يجوز الاجتهاد فيه فيلزم مخالفة اجماع الصحابة
 وتعارض الاجماعين احدهما اجماع الصحابة على ان كل مالا قطع فيه يجوز
 الاجتهاد فيه والثاني انه لا يجوز الاجتهاد في المسئلة الاجتهادية بعد انعقاد
 الاجماع فيها واجيب عنه بالقص باجماع الصحابة بان الصحابة قبل الاجماع على
 حكم اجمعوا على جواز الاجتهاد فيه وبعد اجماعهم فيه لا يجوز الاجتهاد فيه مع
 انه حكم اجتهادي فيلزم مخالفة اجماعهم وتعارضه ورد بان اجماعهم على جواز
 الاجتهاد فيما لا قطع فيه مشروط بعدم الاجماع فيه اي ان مالا قطع فيه يجوز
 الاجتهاد فيه مادام لا قطع فيه نظيره لاشي من التائم يقطن مادام ناما واذا وجد
 فيه الاجماع زال شرط اجماعهم الاول فلا يلزم شي من الامرين اعني تعارض
 الاجماعين ومخالفة اجماع الصحابة اي عدم اعتباره (قوله فالتابعي) اي التابعي
 المجتهد الموجود عند انعقاد الاجماع من الصحابة واما من نشأ من التابعي وبلغ
 درجة الاجتهاد بعد انعقاد اجماعهم فاعتباره وعدم اعتباره مبني على الخلاف
 في اشتراط انقراض العصر على ماسأتي فمن شرط ذلك اعتباره ومن لم يشترط
 لم يعتبره (قوله لعموم الادلة السمعية) اي القائمة في حجة الاجماع نحو قوله تعالى
 وبيع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة قيد الادلة
 السمعية فان من استدلل على حجة الاجماع بالعقل فلا بد له من القول بعد التواتر
 فان الاجماع الذي لم يبلغ مجموع حد التواتر لا يقطع بخطئة مخالفه ولا يقدم
 على القاطع اجماعا كما استدلو عليه بهما على ما تقدم عند قوله وهو حجة قطعية عقلا
 (قوله ولا انقراض العصر) معنى الانقراض عبارة عن موت جميع المجتهدين
 الموجودين وقت نزول الحادثة واعلم انه اذا اتفقت كلمة مجتهدى عصر في لحظة

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

والجواب عن الاول ان الاعتقاد اذا انقرض
 مضى وقت التأمل وعن الثاني ان توهم
 الدافع ليس دافعا فكيف ان يكون رافعا
 وعن الثالث انه قياس الرفع على الدفع
 وهو باطل (ولا لللاحق) اى يشترط
 للاجماع اللاحق (عدم الاختلاف
 السابق) ههنا مسئلتان الاول ان اهل
 العصر الاول اذا اختلفوا على قولين
 فبعد ما استقر الخلاف بينهم هل يجوز
 لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح
 عند مشايخنا انه يجوز والاختلاف
 السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لان الاعتبار
 اتفاق مجتهدى العصر وقد وجد
 للمخالف اولان الاتفاق معدوم لان
 الميت منهم وقوله معتبر لدليله لالعينه
 ودليله باق وثانيا ان في نسخ هذا
 الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب
 عن الاول ان حجة اتفاقهم كرامة
 لهم ولا يتصور ذلك الامن الاحياء
 المعاصرين ودليله انما يبقى لو لم يرتفع
 بالاجماع كالمقياس الذي ورد بخلافه
 نص وعن الثاني انه ان اريد التضليل
 بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم
 يومئذ كان حجة موجبة للعمل الى زمان
 حدوث الاجماع الراجع وان اريد بالنظر
 الى الواقع فليس بساطل لان المجتهد
 يخطئ ويصيب والثانية ان اهل العصر
 الاول اذا اختلفوا على قولين يكون
 اجماعا على نفي قول ثالث

والآخر مذهب الغير فهذا الخلاف هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده
على احد القولين في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحته او لا
فذهب اكثر اصحاب الشافعي وعامة اهل الحديث الى انه يمنع وتبقى المسئلة
مجتهدا فيها كما كانت لاجتماع عليها واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم وهو
الاصح انه لا يمنع ويرتفع الخلاف به وتكون المسئلة مجمعا عليها عند علمائنا الثلاثة
واختاره فخر الاسلام والفقهاء الشافعي من الشافعية واختاره المصنف ايضا
واستدل عليه بان الاعتبار في مجتهدى العصر وقد وجد ذلك فان قيل استقرار
الخلاف الاول بعد التأمل على ما هو الفرض دليل على اجماعهم على تجويز
الاخذ بقول كل واحد من الطرفين باجتهاد او تقليد وهو يعارض اجماع العصر
الثاني على امتناع الاخذ بكل واحد منهما ويلزم من التعارض تخلف احد
الاجماعين اجيب باننا لانسلم لزوم التعارض وانما يلزم ان لو كان اتفاق العصر الاول
على القولين دليلا على اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما وهو باطل
لان المصيب واحد والاخر خطأ واجماع الامة على تجويز الاخذ بالخطأ خطأ
ولو سلم اجماعهم على تجويز الاخذ بكل منهما لكن بشرط ان لا ينعقد اجماع
قاطع بعدهم على احدهما وقد وجد ذلك ورد بان تقدير الاشتراط لو جاز في ذلك
الاجماع لجاز ان ينعقد اجماع على خلاف الاجماع الاول ولجاز ايضا ان يخالف واحد
الاجماع ويقدر ان الاجماع الاول مشروط بعدم الثاني او بعدم الواحد المخالف
ودفع بانه لا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا فان الاقوال اذا تعددت والحق
واحد منها يجوز ان يجوزوا الاخذ بكل واحد منها طالبا للصواب واما اذا تحدد
القول واتفقوا عليه كان ذلك صوابا يقين كرامة لهذه الامة فلا يجوز بعد الحق
اخذ غيره وقال بعض مشايخنا فيه اختلاف بين علمائنا الثلاثة فعند ابي حنيفة
يمنع الخلاف السابق انعقاد الاجماع اللاحق وعند محمد لا يمنع وابو يوسف مع
ابي حنيفة في رواية ومع محمد في رواية وقد قالوا ان عدم الخلاف السابق ليس
بشرط عند محمد وان اجماع كل عصر حجة سواء سبق فيه الخلاف من السلف
اولم يسبق ومن هنا قد صح القول عن محمد ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد
باطل لكونه خلاف اجماع اللاحق اعني اجماع التابعين بعد خلاف الصحابة
فيه فان عند عمر لا يصح بيعها وعند علي وجابر يصح ثم انعقد اجماع التابعين على
قول عمر وذكر الكرخي عن ابي حنيفة ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد
لا ينتقض قالوا هذا دليل على ان ابا حنيفة جعل الاختلاف السابق مانعا عن

ولذا قلت (الان يكون) اي الاجماع
اللاحق (على قول ثالث) فيثبت يكون
الخلاف السابق مانعا للاجماع اللاحق
وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما
يستقيم عند من حصر الاجماع على
الصحابة والصحیح الاطلاق واعلم ان محل
الخلاف اما واحد او متعدد فالواحد له
امثلة منها ارث الجد مع الاخ استقلاله
او مفاسمة يشتركان في ارث الجد وحرمانه
ثالث لم يقل به احد ومنها عدة الحمل
المتوفى عنها زوجها بالوضع او ابعس
الاجلين ويشتركان في عدم الجواز
بالاشهر قبل الوضع لان التقدير ههنا
مانع للاقل فالقول بالاشهر ثالث يفتي
المتفق عليه ومنها عدة الرابي غير التقدين
القدر مع الجنس او الطعم او الادخار
معه وتشترك في ان لا ربا بالامع الجنس

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

القول ان دليله ارتفع بذلك الاجماع بل هو اول المسئلة اللهم الا ان يقال ان
 الجواب بتحقيق لا الزامى واما ثانيا فلانه لا يصلح جوابا عن قول الخصم والابطال
 المذهب ولصار قول الباقي اه وعن الثاني بمنع الملازمة على تقدير ومنع بطلان
 اللازم على تقدير (قوله اما الوجود في الكل والعدم في الكل) اى كل المحل المتعدد
 وهو العيوب الستة في الزوج والسبعة في الزوجة وتعددها باعتبار كونها
 من الزوج والزوجة (قوله اذ تفرق القاضي) متعلق بعقدنا (قوله وكتلت الكل
 للام) تعدد المحل ههنا باعتبار كونه مسئلتين وفي المسئلتين الآيتين باعتبار
 الخروج من غير السبيلين والمس باعتبار صلاتي الفرض والتفعل (قوله اذا اختلفوا
 على قولين) واستقر رأيهم عليهما بحيث يكون كل من القولين مذهبا لصاحبه
 فهل يجوز لثالث احداث قول ثالث مخالف لهما ام لا يجوز على ثلاثة اقوال
 ذهب اكثر العلماء الى عدم جوازه مطلقا وذهب بعض الظاهرية والشيعية الى
 جوازه مطلقا وبعض المحققين من اصحاب الشافعي ومالك كالامدى وابن الحاجب
 الى التفصيل ان كان الثالث يرفع المجمع عليه لا يجوز ولا يجوز واختر رحه الله
 الاول ثم مثل له امثلة بعضها مما كان محل الخلاف واحدا وبعضها متعددا
 ولا يخفى عليك ان الاولين من الامثلة المذكورة مما لا شك ان القول الثالث فيهما
 مخالف للاجماع فلا يجوز واما في الامثلة ففيه نظر على ما سبظهر لك (قوله
 وبعضهم خصوا الخلاف) اى الخلاف في ان القول الثالث هل يجوز ام لا بعد
 استقرار رأيهم على القولين (قوله استقلالا او مقاسمة) فعند البعض يرث الجد
 استقلالا وعند البعض يرث مع الاخ مقاسمة واستقر رأي الفريقين عليهما
 فلا يجوز القول بحرمان الجد لكونه مخالفا للاجماع المركب في ارث الجد
 (قوله القدر مع الجنس) اى عند الحنفية (قوله او الطعم) اى الطعم مع الجنس
 عند الشافعية (قوله او الادخار معه) اى الطعم والادخار مع الجنس عند مالك
 (قوله ومعها لا) اى القول الرابع مع الجنس لا يبنى المتفق عليه اشارة الى ان القول
 الرابع في مسئلة الربا ليس مما يبنى المجمع عليه مطلقا بل يفتيه في صورة فقط
 وفي صورة اخرى لا يفتيه فحينئذ لا يصح التمثيل بهما لما نحن فيه اعنى كون القول
 الثالث والرابع مخالفا للاجماع (قوله فالقول بعدم وجوب شئ منهما) يعنى
 شمول العدم يرفع المجمع واما شمول الوجود اعنى تطهيرهما فلا يرفع فيكون
 القول الثالث في هذه المسئلة ايضا رافعا للاجماع من وجه غير رافع من وجه
 كافي مسئلة الربا فلا يصح التمثيل بها ايضا من كل وجه على ان نقول لانسل

فالقول الرابع بعله الربا بدون الجنس
 يبنى المتفق عليه ومعها لا ومنها خروج
 الجنس من غير السبيلين يوجب تطهير
 المخرج او الوضوء وبشتر كان في وجوب
 التطهير فالقول بعدم وجوب شئ منهما
 يرفع المجمع عليه ويوجب تطهيرهما لا
 واما المتعدد فالقولان اما الوجود
 في الكل والعدم في الكل كفسخ النكاح
 بعيوبه الستة وعبوبها السبعة عند
 الشافعي وعدمه عندنا اذ تفرق القاضي
 في الجب والعنة ليس بفسخ فالفسخ
 بالبعض دون البعض ثالث لم يقل به احد
 وكتلت الكل للام في الزوج مع الابوين
 والزوجة معهما وعدمه فيهما فالقول
 كتلت الكل في احدهما وثالث الباقي
 في الاخرى ثالث لم يقل به احد واما
 الوجود في البعض مع العدم في البعض
 لصاحب مذهب وعكسه لصاحب
 مذهب آخر كاقضية الخرج من غير
 السبيلين دون المس عندنا وعكسه
 عند الشافعي رحه الله فشمول وجود
 تناقضية او عدمها ثالث لم يقل به احد
 واما الوجود في البعض مع العدم في البعض
 آخر لصاحب مذهب وشمول الوجود
 او العدم لصاحب مذهب آخر كجواز
 التفعل دون الفرض في الكعبة عند
 الشافعي وجوازهما عندنا فعدم
 جوازهما او جواز الفرض دونه ثالث
 لم يقل به احد

ان شمول العدم ايضا يرفع المجمع عليه في هذه المسئلة كيف وان وجوب غسل
 المخرج خالف فيه ابو حنيفة ووجوب غسل اعضاء الوضوء خالف فيه الشافعي
 فصدق ان شيئا من الطهارتين ليس مما يجب اجماعا فيصدق ايضا ان احديهما
 ليست بواجبة اجماعا فلا يكون شمول العدم ولا شمول الوجود مخالفا للاجماع
 (قوله بعبوبه الستة) وهي الجنون الجذام والبرص والبهق والجب والعتة
 وعبوبها السبعة الجنون والجذام والبرص والبهق والقرن والرتق والبخر والمراد
 بالحل المتعدد هو هذه العيوب باعتبار كونها من الزوج والزوجة (قوله
 لم يقل به احد) فيه ان عدم القول بالفصل لا يستلزم القول بعدمه فلا يكون
 القول بالفصل مخالفا للاجماع على ما يصرح به (قوله فالقول بثلث الكل
 في احديهما) قيل لانسم ان احد الشمولين اعني ثلث الكل او ثلث الباقي
 في الصورتين ثابت بالاجماع كيف وقد يصدق انه لاشي من الشمولين يجمع عليه
 لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولنا ثلثا فقال ابن سيرين بثلث
 الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر بعكس ذلك فالقول
 الثالث لم يكن مخالفا للاجماع ايضا (قوله فشمول وجود الناقضية اه) فيه
 ان ناقضية الخروج من غير السبيلين خالف فيه الشافعي وناقضية المس خالف فيه
 اصحابنا فيصدق ان شيئا من الناقضتين ليس مما يجب اجماعا فيصدق ايضا ان
 احديهما ليست بواجبة اجماعا فلا يكون شمول الوجود ولا شمول العدم مخالفا
 للاجماع على ما مر نظيره آنفا وفيه تفصيل سيأتي ذكره (اي بعض المتأخرين
 من الشافعية) كالاتى ومعه من المالكية ابن الحاجب (قوله فيما اتفقوا عليه)
 احترازه عن مخالفة الكل فيما اختلفوا فيه (قوله كالصورتين الاوليين)
 وكالنية في طهارة الوضوء والغسل والتميم فعند البعض تجب النية في الكل وعند
 البعض في التيمم فقط فالقول بشمول العدم قول ثالث لم يقل به احد لكونه مخالفا
 للاجماع وكبر وطئ المشتري ثم وجد بها عيبا فعند البعض لا يرد لها مطلقا وعند
 البعض يرد لها مع ارش البكارة فالقول برداها ثلثا ثالث (قوله فعدم الاكتفاء)
 بيان لما اتفقوا عليه الكل فيكون الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع مخالفا للاجماع
 (قوله ليس الامخالفة مذهب واحد) اي من وجه لا مطلقا على ما يظهر بالتأمل
 في تلك الصور (قوله او قول صاحبه) فان قيل ان كلا من الطرفين انما اوجب
 الاخذ بقوله لا يقول صاحبه بل هو ينكر قول صاحبه لانه خلاف مذهبه قلنا
 معناه ان كلا منهما اوجب الاخذ بقوله او يقول صاحبه بمعنى ان الحق لا يخرج

(والبعض) اي بعض المتأخرين من
 الشافعية (قيده) اي الثالث (باستزاه
 ابطال ما جمعوا عليه) اي قالوا ان
 الثالث ان استلزم رفع قول متفق عليه
 فمتنوع والا فلا لان المنوع مخالفة
 الكل فيما اتفقوا عليه كالصورتين
 الاوليين فان الاكتفاء بالاشهر قبل
 الوضع متفق اجماعا اما لان الواجب
 ابعدا الاجلين واما لانه وضع الحمل فعدم
 الاكتفاء بالاشهر يجمع عليه وفي الجبد
 مع الاخوة اتفق الفريقان على عدم
 حرمان الجسد واما مخالفة مذهب
 في مسئلة وآخر في اخرى فلا كما في الصور
 الاخران في كل منهما ليس الامخالفة
 مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه
 (ورد) هذا التقييد (بان المفهوم من
 ادلة المنايعين) لاجتماع الثالث
 (والمجوزين) لاحدائه (الاطلاق)
 يعنى ان المفهوم من ادلة المنايعين
 لثالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه
 مطلقا ومن ادلة المجوزين انه لا يستلزمه
 مطلقا وذلك لان المنايعين تمسكوا والا
 بان الاتفاق ثابت اما على عدم التفصيل
 كما في مسئلة العيوب او على عدم القول
 الثالث كما في الكل لان كلا اوجب
 الاخذ بقوله او يقول صاحبه

عن قولهما فيجب الأخذ بواحد منهما الا انه اوجب الأخذ بقوله على وجه
التصويب مع احتمال الخطاء وبقول صاحبه اوجب الأخذ مع احتمال الصواب
(قوله والمنفى القول بمنفيهم) اى الذى نفاه بعض المتأخرين في قولهم هو القول
بنفى المتقدمين القول الثالث لا مالم يتعرضوا وسكتوا عنه يعنى القول بعدم
الثالث (قوله والا) اى وان كان عدم القول بالتفصيل او الثالث هو القول
بعد مهما او مستلزما له لزم على كل مجتهد آ وجه الملازمة ان موافقته لصحابي
او مجتهد في مسألة يستلزم عدم القول بمخالفته له وعدم القول بمخالفته له يستلزم
القول بعدم مخالفته له على الفرض المذكور والقول بعدم مخالفته له يستلزم
موافقته له في جميع المسائل وليس كذلك الا ترى ان ابا حنيفة وافق ابن مسعود
في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها ولم يوافق في ان المحرم من الارث يحجب غيره
عند ابن مسعود وفيه نظر لان موافقته له في مسألة انما تستلزم عدم القول
بمخالفته له في تلك المسئلة فقط لا في غيرها وعدم القول بمخالفته له في تلك المسئلة
يستلزم القول بعدم مخالفته له في تلك المسئلة ايضا ولا يلزم من ذلك موافقته له
في جميع المسائل (قوله بل الشان في التيسير آه) توضيحه ان اكثر العلماء من
المتقدمين ذهبوا الى ان القول الثالث بعد استقرار اختلافهم في القولين لا يجوز
احداه مطلقا لكونه مخالفا للاجماع على عدم الفصل او على عدم القول الثالث
ولاستلزامه تخطئة كل الامة وذهب بعض الظاهريه والشيعة من المتقدمين
الى جوازه مطلقا واستدلوا عليه بما ذكره من الوجهين وفضله بعض المتأخرين
وقال ان استلزام القول الثالث ابطال ما اجمعوا عليه لا يجوز وان لم يستلزم ذلك
بل وافق كل واحد من القولين من وجهه وخالفه من وجهه يجوز واستدلوا
عليه بان المنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كما في الصورتين الاولى
من الصور المذكورة لاخالفه مذهب في مسألة وآخر في اخرى كما في باقي الصور
فان القول الثالث فيها موافق لكل من القولين من وجهه ومخالف من وجهه
على ما عرفت فلا يكون مخالفا للاجماع وقصدوا به الرد على المتقدمين
بان احداث القول الثالث ليس بمنوع في جميع الصور المذكورة بل في بعضها
فاطلاق المنع والتجوز ليس بصواب ورده بعض المحققين بان المفهوم من ادلة
المالعين والمجوزين من المتقدمين هو الاطلاق في المنع والتجوز فان تفصيل
المذكور بعده غير مفيد اذ لم يذكر في دليل التفصيل ما يبطل دليل
المالعين بل قالوا لان المنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه لا مخالفة مذهب

فاجيب بان عدم القول بالتفصيل
او الثالث ليس قولاً بعد مهما والمنفى
القول بمنفيهم لا مالم يتعرضوا له والالزم
على كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا
آخران موافقه في جميع المسائل وليس
كذلك وثانيا ان فيه تخطئة كل فريق
في مسألة وفيها تخطئة كل الامة فاجيب
بان الادلة تقتضى منع تخطئة الكل فيما
اتفقوا عليه لا مطلقا والمجوزين تمسكوا
اولابان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد
ولا منع منه فاجيب بانه دليل مالم يتقرر
اجماع كالواختلاف ثم هم اجمعوا ولو سلم
فالممنوع مخالفة ما اتفقوا عليه
من الامر المشترك وثانيا لو لم يجوز لم يقع
وقد احدث ابن سيرين ان للام ثلث
الكل مع الزوج دون الزوجة وعكس
ما بقى آخرو لم ينكر والانتقل عادة فاذا
كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق
(فالتفصيل) بان الثالث ان استلزم
ابطال ما اجمعوا عليه منع والا فلا
(غير مفيد) بل الشان في التمييزين
الاستلزام وعدمه

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

الزوجين احدهما حاضر والاخر غائب فان القولين يشتركان في اثبات نسب
 الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الاخر بحكم
 الشرع يعنى الافتراق في صورتين حكم شرعى فاحداث القول الثالث باطل
 سواء كان قولاً بشمول الوجود اعنى ثبوت النسب منهما جميعاً او بشمول العدم
 اعنى عدم ثبوته من واحد منهما اصلاً والثاني اعنى عدم اشتراك القولين في امر
 واحد شرعى كمسئلة الربا فعلته القدر مع الجنس او اطعم معه او اطعم والادخار
 معه فان القولين او الاقوال لا يشتركان في امر واحد شرعى فان قيل يشتركان
 في عليية الجنس قلنا كون الجنس علة ليس حكماً شرعياً بمعنى لا تدرى لولا خطاب
 الشرع على ما هو معنى شرعى بل يستنبط ومفهوم احد الامرين او احد الامور
 ليس امر واحد حقيقياً بل هو واحد اعتبارى ولو سلم انه واحد حقيقى ولكنه ليس
 حكماً شرعياً فلا يفيد اشتراك القولين فيه واما مسئلة الخارج من غير السبيلين
 ففيها تفصيل وهو ان القولين اعنى وجوب الوضوء او غسل الخرج يشتركان
 في امر واحد شرعى وهو وجوب التطهير فالقول الثالث ان كان شمول العدم فهو
 باطل لكونه مخالفاً للمجتمع عليه اعنى وجوب احد الغسلين وان كان شمول
 الوجود اى وجوب الغسلين معاً فلا يكون مخالفاً للاجماع فيكون جائزاً فان قيل
 الافتراق اى عدم اجتماع القولين ثابت بالاجماع فيكون الاجتماع اى شمول
 الوجود مخالفاً للاجماع قلنا الافتراق هنا وان كان امر واحد لكنه ليس بحكم
 شرعى لان الشرع لم يحكم بالمنافاة ثابتة بين القولين حتى يلزم من عدم
 احدهما وجود الاخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكماً شرعياً كافي مسئلة ذات
 الزوجين احدهما حاضر والاخر غائب على ما ذكرناه آنفاً ومسئلة
 الخروج من غير السبيلين والمس مما كان المحل متعدد فان القول الثالث
 فيها سواء كان شمول الوجود اى التناقضية فيهما او شمول العدم اى
 عدم التناقضية فيهما لا يكون خلاف الاجماع لعدم اشتراك القولين في امر
 واحد سواء كان كل من القولين امر بكا اعنى الانتقاض في الخروج وعدمه
 في المس عند ابى حنيفة وعكسه عند الشافعى او امر واحد اعنى الانتقاض
 في الخروج مع عدمه في المس عند ابى حنيفة وعكسه عند الشافعى فان قيل انهما
 قد اشتركا في احد الافتراقين اى انتقاض الخروج دون المس او بالعكس قلنا
 ان هذا الافتراق ليس بحكم شرعى فان قيل انهما يشتركان في عدم جواز الصلاة
 وهو حكم شرعى فان من احتجم ومس المرأة لا تجوز صلاته بالاجماع اما عندنا

فلا حجاب واما عند المس فيكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع قلنا
اجماع بطلان الصلاة بهما ممنوع لجواز ان يكون ابو حنيفة مخطئا في نافية
الخروج مصيبا في عدمها في المس والشافعي يكون مخطئا في المس مصيبا في الخروج
اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا في احدهما كونه مخطئا في الاخر والقول بشمول
العدم فلا اجماع في بطلان الصلاة حتى يكون القول بشمول العدم مبطلا وقس
عليه باق الصور يعني ان اشترك القولان واحد شرعى يبطله الثالث فاحداث
الثالث باطل والافلا (قوله على ان التمسك اه) اي تمسك المانعين بعدم القائل
بالفصل في بعض الصور وبالاجماع المركب في بعض آخر ولا بد من ذكره وان تركه
الشارح مشهور في المناظرات فلا ينبغي ابطاله بما ذكره المفصلون في مقام
استدلالهم اعني ان الممنوع مخالفة الكل (قوله كما يقال الوجوب في الضمارة)
لا يخفى عليك ان هذا يصلح نظير التمسك بالاجماع المركب في المناظرات لا للتمسك
بعدم القائل بالفصل بل نظيره اما ان ثبت ولاية الاجبار للاب اولا فان ثبتت
ثبتت للجد ايضا والافلا لعدم القائل بالفصل ثم فيما ذكره من التظهير بحث لان قوله
والاجماع العدمان ممنوع وهو ظاهر بل الصواب ان يقال الوجوب في الضمارة
لا يخلو من ان يكون ثابتا اولا فان كان ثابتا يكون ثابتا في الحلي ايضا قياسا وان
لم يكن ثابتا في الضمارة يكون ثابتا في الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمارة
مع العدم في الحلي فيجتمع العدمان وهذا منتف بالاجماع على ما وقع في التوضيح
ولعل في نسخة الشارح ساقطا من قلم الناسخ والاوجه لقوله والاجماع
العدمان (قوله فيقبل التمسك) اي بالقول بعدم القائل بالفصل وبالاجماع
المركب (قوله بدليل تجوزهم الاصابة اه) كما في مسألة الخروج من غير
السبيلين والمس فان التجوز والمخطئة فيهما في مقام التحقيق منهما لا في مقام
الالزام على ما ذكرناه آنفا (قوله كالاقتراق فيما لم يحكم الشرع) وقد ذكرناه
آنفا (قوله كما في القول بوجوب تطهير المخرج) فان القولين يشتركان فيه
في وجوب التطهير وهو امر واحد شرعى والقول الثالث اعني شمول الوجود
لا يبطله واما شمول العدم فيبطله على ما مر (قوله بغير اليقين) واستدلوا عليه
بقوله تعالى كنتم خيرا ما الية فان الخبرية توجب الحقية فيما اجمعوا عليه اذ لو
لم يكن حقا لكان ضلالا لقوله تعالى فاذا بعد الحق الا الضلال والاختفاء في ان
الضالين لا تكون خيرا الامم وبقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا فان الوساطة
هي العدالة بين الافراط والتفريط وهي تقتضي الرسوخ على الطريق المستقيم

على ان التمسك بعدم القائل بالفصل
مشهور في المناظرات كما يقال الوجوب
في الضمارة ان كان ثابتا ثبت في الحلي
ايضا والاجماع العدمان وهو منتف
اجماعا والصواب ما قيل ان الغرض
اما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل
الثالث مطلقا وهو محمل المنع المطلق
من اصحابنا بدليل تجوزهم الاصابة
في احدي المستثنين المنفصلتين والخطاء
والاخرى في مقام التحقيق دون الالزام
واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك
ولا يبطل الثالث الا اذا اشترك القولان
في حكم واحد حقيقي شرعى يبطله
الثالث كاشتركا القول بارت الجدد
مع الاخوة استقلا والقول بارت معه
مقاسمة فارت الجدد وهو حكم واحد
حقيقي شرعى يبطله القول بخرمانه
اما اذا اشتركا في واحد اعتباري
كاشتركا القول بعلية القدر مع الجنس
والقول بعلية الطعم معه في مفهوم احد
الامرئين او احد الامور او في واحد
حقيقي ليس بشرعى كالاقتراق
فيما لم يحكم الشرع بالمنافاة او شرعى
لكن لم يرفعه الثالث كما في القول بوجوب
تطهير المخرج والوضوء فلا يبطل
الثالث (وحكمه) اي الاجماع (انه
من حيث هو هو) مع قطع النظر عن
العوارض (بغير اليقين) كما ان الكتاب
والسنة كذلك فافادته الظن بحسب
العوارض كالاية المأولة وخبر الواحد
(فيكفر جاحده) اي منكر حجة الاجماع
مطلقا هو المختار عند مشايخنا

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

وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين
 ضرورة كالعبادات الخمس وفي غيره
 خلاف (ولا بدله) اى الاجماع
 (من سند) اى دليل وامارة يستند
 الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق
 بلا داع عادة ولان الحكم الذي يعتقد به
 الاجماع ان لم يكن عن دليل سمعي
 كان عن عقل وقد ثبت ان لاحكم له
 عندنا وقيل لو كان عن سند لا يستغنى به
 عن الاجماع فلم يبق له او لمحيطه فائدة
 قلنا هذا يقتضى ان لا يكون اجماع ما
 عن مسند وهو خلاف الاجماع
 ومع ذلك لا نسلم لزوم اذ فائدة
 حرمة المخالفة وسقوط البحث
 عن كيفية دلالة السند وعن تعيينه
 ونحو ذلك

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

ذلك ولو كان الاجماع دليلا لما ساع ذلك واما على الرابع فلانه خبر واحد فلا يفيد القطع وبلوغ مجموع ما روى من الاحاد الى حد التواتر غير معلوم ولهذه الاشكالات عدل بعض المحققين عن الاستدلال بهذه الأدلة على هذا المطلب واحتج بوجوده اخر الاول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وقد ذكرنا وجه الاستدلال به وما يرد عليه عند قول المصنف الاجماع حجة قطعية عقلا ونقلا فارجع اليه الثاني قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا الاية وجه الاستدلال به يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة المتفهمة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحى صريح وامر واقوامهم به يجب قبوله فاتفقوا صار بينة على الحكم فلا يجوز مخالفته بعد ذلك لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات ويرد عليه انه لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا ان وجوب العمل لا يستلزم القطع لان الظن قد يجب العمل به الثالث قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فالوا الامر منكم ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكم فان لم يكونوا هم المجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل الاجتهاد والعلم فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والامم يكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصور وكذا بعده (قوله يجوز ان يكون ظنيا كالقياس) وذلك كالاجماع على خلافة ابي بكر رضی الله عنه قياسا على امامته في الصلاة حتى قيل رضيه رسول الله لامر ديننا افلا رضاه لامر ديننا (قوله وقيل) وهم الظاهرية والشعبة والطبري قالوا يجب ان يكون السند قطعيامن الكتاب والسنة لا ظنيا قياسا او خبر واحد (قوله قلت) جواب لما (قوله وسند ما يستقل بالحجة ليس الا الظني) كلمة الادخاله على المقصور عليه فان قيل ان السند اذا كان ظنيا فكيف يكون الاجماع المبني عليه حجة لان الحجة تقتضي القطع قلنا لانهم ان الحجة منحصرة على القطع ولو سلم فعني الاجماع القطعي ليس ان يكون سنده قطعي بل ان يكون متقولا بطريق التواتر وان كان سنده ظنيا فان الاجماع المنقول ايضا متواترا كاجماع الصحابة قطعي وان كان سنده ظنيا (قوله الركن الرابع في القياس) لما فرغ من مباحث الكتاب والسنة والاجماع شرع في مباحث القياس وهو في اللغة التقدير يقال قست الثعل بالثعل اي قدرته به وجعلته مساويا له وهو مصدر قايس

واعلم انهم اختلفوا في سنده فقيل يجوز ان يكون ظنيا كالقياس وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون قطعيا ثم لما لم يكن النزاع في جواز كون السند قطعيا معني لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا نسى جماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال قلت (وسند ما يستقل بالحجة ليس الا الظني) فان ما سنده قطعي ليس بمستقل بالحجة (ونقله) اي الاجماع (اما بالتواتر او الشهرة او الاحاد واقوى التواتر اجماع الصحابة اذا اتفرضا) حتى اذا لم يتفرضا لم يكن الاجماع اتفاقيا كما مر فهو كالآية القطعية الدلالة والخبر المتواتر (فيكفر جاحده ان لم يكن سكوتيا) حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر مخالفه (ثم اجماع من بعدهم) بالشرط السابق (فيما لم يرو فيه خلاف فهم فهو كالمشهور) من الخبر (يضلل جاحده) ولا يكفر اجماعا (ثم) الاجماع (المختلف فيه) كلاجماع على ما فيه خلاف سابق او رجوع من البعض لاحق (فهو كالصحيح من اخبار الاحاد) لا يضل جاحده ايضا (الركن الرابع في القياس وهو لغة التقدير)

من المفاعلة لامصدر قاس من الثلاثي لان المساواة من الطرفين ومصدر الثاني
 قيس يقال قاس يقيس قيساو يعدى في اللغة بالباء وعلى كما صرح به في المصباح
 والقصر على الباء كما قصره الشارح قاصر وفي اصطلاح الشرع ذكره واليه
 حدودا منها ما ذكره ابن الحاجب وهو مساواة الفرع الاصل في علة حكمه واعترض
 عليه بوجوه الاول انه ان اريد بالمساواة المساواة في الواقع يلزم ان لا يتناول
 التعريف ما تكون المساواة بينهما في نظر المجتهد لاني الواقع وان اريد المساواة
 في نظر المجتهد يلزم الخلل باسقاط ما لا بد من ذكره اعني قوله في نظر المجتهد واجب
 باختيار الشق الاول وحل التعريف على مذهب المخطئة اعني ان كل مجتهد لا يلزم
 ان يصيب بل المصيب واحد والباقي مخطئ وما تكون المساواة بينهما في نظر
 المجتهد لاني الواقع قياس فاسد عندهم والتعريف للقياس الصحيح فلا يضر خروج
 ذلك واما على مذهب المصوبة يكون ذلك قياسا صحيحا فلا بد لشمول التعريف
 من قيد في نظر العقل على هذا المذهب الثاني انه لا يتناول قياس الدلالة وهو
 مساواة الفرع الاصل في وصف جامع لا يكون علة للحكم لاني نفس الامر
 ولا في نظر المجتهد بل يكون ذلك الوصف مساويا لعله الحكم دالا عليها مثل
 التبيذ ذورا ثم كرهية فيحرم كالخمر والرائحة ليست بعلة الحرمة بل العلة الشدة
 المطربة والرائحة وصف دال عليها ومثل المكره على صبغة اسم الفاعل بالثم
 بالقتل فيجب عليه القصاص كالمكره اسم مفعول والاثم بالقتل ليس علة لتوجب
 القصاص بل هو وصف دال على العلة وهو قصد الشارع حفظ النفس
 والحاصل ان شرط قياس الدلالة ان لا يذكر فيه العلة لانه قسم قياس العلة فلا يتناوله
 التعريف المذكور لانه تعريف قياس العلة والجواب عنه اولاً ان المقصود ههنا
 تعريف قياس الدلالة لانه مشهور في الفن فلا يضر عدم تناوله لقياس الدلالة لانه
 ليس من افراد المعرف وثانياً سلنا ان المعرف عام وان قياس الدلالة من افراد
 لكن لان سلم انه لا مساواة في العلة فيها كيف وان قياس الدلالة ينضم المساواة
 في العلة وان لم يصرح بها فان المساواة في الرائحة والتأثير في المثالين المذكورين
 لما دلت على العلة وجدت المساواة فيها ايضا ضمنا ونحن عمنا المساواة
 في التعريف من الصريح والضمني فيتناولهما معا الثالث انه لا يتناول قياس
 العكس وهو اثبات نقيض حكم الاصل في الفرع لتحقيق نقيض علة حكم الاصل
 في الفرع كقول الحنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف بالندرج ايضا بغيره
 كالصلاة فانها لما لم تجب في الاعتكاف بالندرج لم تجب بغيره فانه لو ندرنا باعتكاف

يقال قس النعل بالنعل اي قدره به واجعله
 مساويا للآخر ويقال قاس الجراحة
 بالليل اذا قدر عمقه به ولذا سمي الميل
 مقياسا وصلة القياس لغة الباء ويعدى
 اصطلاحا على لضمين معنى الابدناء
 (وشرا ابانة مثل حكم احد المذكورين
 بمثل علة في الآخر) اختار الابانة لان
 القياس مظهر لامثبات والمثبت ظاهرا
 دليل الاصل وحقيقة هو الله تعالى
 واختار المثل في الحكم والعلة

مصليا لم يجب عليه الجمع بين الصلاة والاعتكاف بل يجوز له الاعتكاف المنذور
 بدون الصلاة كما في غير المنذور فالفرع هو الصيام والاصل هو الصلاة والحكم
 في الاصل عدم الوجوب في الواقع وفي الفرع الوجوب فيه والعلة في الفرع
 الوجوب بالنذر لانه علة العلم بالوجوب في الواقع وفي الاصل عدم الوجوب بالنذر
 وهذا قياس العكس ولا يصدق عليه التعريف المذكور والجواب عنه اولاه لانه ليس
 من افراد المعرف فلا يضر عدم تناوله له لان التعريف لغير هذا القياس
 وثانيا سئلنا انه من افراد المعرف لكن لا نسلم ان لامساواة في العلة فيد بل
 فيه مساواة من وجهين احدهما ان المقصود ههنا مساواة الاعتكاف بغير نذر
 في اشتراط الصوم للاعتكاف المنذور في ذلك الشرط اما بمعنى انه لا فرق بين
 الاعتكاف المنذور وغير المنذور في اشتراط الصوم فان الاختلاف بالنذر وعدمه
 لا مدخل له في اشتراط الصوم وعدمه كما في الصلاة واما بالسبب بان يقال الموجب
 لاشتراط الصوم اما الاعتكاف او الاعتكاف بالنذر او غيرهما والاصل عدم
 غيرهما وكونه بالنذر لا يصلح علة ولا جزء لانه غير مؤثر بدليل ثبوته
 في الصلاة بدون الحكم لانه لو نذر الصلاة في الاعتكاف لا يجب عليه الصلاة
 في الاعتكاف بالنذر فتعين ان يكون الموجب لاشتراط الصوم هو الاعتكاف نفسه
 فيكون ذكر الصلاة لبيان كون النذر لا مدخل له في ذلك وعلى هذا يكون
 الاعتكاف لمنذور اصلا وغير المنذور فرعا والحكم وجوب الاشتراط فيهما والعلة
 الاعتكاف فيصدق التعريف المذكور عليه وثالثا ان المقصود قياس الصوم
 بالنذر على الصلاة بالنذر بان يقال على تقدير ان لا يشترط الصوم في الاعتكاف
 لم يشترط فيه بالنذر كالصلاة فانها لما لم تكن شرطا في الاعتكاف لم يصر شرطا
 فيه بالنذر فالصلاة اصل والصوم فرع والحكم عدم الصيرورة شرطا بالنذر
 والعلة كونهما عبادتين فيصدق عليه التعريف ايضا ومنها قولهم ان القياس
 بذل الجهد في استخراج الحق واعترض عليه ببذل الجهد في استخراج الحق
 من النص والاجماع وبان البذل حال القياس وهو غير القياس فلا يصح تعريفه به
 ومنها قولهم انه الدليل الموصل الى الحق واعترض عليه ايضا بالنص والاجماع
 ومنها قولهم انه العلم عن نظر واعترض بالعلم الحاصل عن النظر في نص واجماع
 وايضا العلم بمرة القياس لاهو فلا يصح تعريفه به ومنها ما ذكره ابو هاشم وهو انه
 حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه وهو متفوض بالحمل بلاجماع فانه يصدق
 عليه هذا التعريف وليس بقياس ومنها ما ذكره القاضي ابو بكر انه حمل معلوم
 على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم

اوصفة او نفيهما فيتناول قياس الموجود على الموجود في امر وجودي او عدمي
 وقياس المعدوم على المعدوم في امر وجودي او عدمي وقوله من اثبات
 حكم لهما نحو الكلب نجس فلا يصح بيعه كالتخيز وقوله اوصفة نحو التبيذ
 مسكر فيكون حراما كالخمر واعترض عليه بوجوه الاول ان الجملة من ثمرة
 القياس فلا يصح تعريفه به الثاني انه يشعر بان اثبات الحكم فيها جميعا بالقياس
 وليس كذلك فان الحكم في الاصل ثابت بغيره الثالث ان قوله بجما مع كاف
 في التمييز فلا حاجة الى تفصيل الجامع في الحد ومنها ما قيل انه رد الحكم المسكوت
 عنه الى المنطوق به وهو مردود بصدقه على دلالة النص ومنها ما قيل انه تعدية
 حكم الاصل بعلة الى فرع هو نظيره وهو مردود ايضا بوجهين الاول لعدم
 اشتماله على قياس المعدوم على المعدوم فان الاصل والفرع امران وجوديان
 اذا الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره وفيه نظر لان المعدوم
 قد يبتنى على معدوم كعدم المشروط على عدم الشرط ولقائل ان يقول ان عدم
 المشروط باق على عدم الاصل لا معنى على عدم الشرط اذ حكم الاصل وعلة
 من اوصافه فلا يصح الانتقال والتعدية الى الغير لان الاوصاف لا تنتقل عن
 محلها وايضا ان الشيء لا يكون اصلا وفرعا الا بعد قياس احدهما على الآخر
 فان اريد بالفرع والاصل في التعريف المذكور معناهما الحقيقي يلزم الدور
 لتوقف معرفتهما على القياس وان اريد بهما ما يصير فرعا واصلا بعد القياس يكون
 كل منهما مجازا باعتبار الاول فلا يجوز في التعريف بلا قرينة ومنها ما هو
 المنقول عن الشيخ ابي منصور الماتريدي وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين
 بمثل علة في الآخر واختاره المصنف الا انه زاد فيه لفظه بالرى للاحتراز عن
 دلالة النص ولا حاجة اليه بعد لفظ الابانة لان الدلالة مثبتة لامظهر اذ لا اجتهاد
 فيها فلا يتناولها التعريف وهو احسن التعاريف المذكورة ههنا لسلامته
 عن الشبهات المذكورة ولعل لهذه الشبهات تعرض فخر الاسلام لتعريف القياس
 وفائدة القيود ظاهرة على ما ذكره الشارح لاشبهه فيها وانما الشبهة في ان
 المذكورين هل هو من الذكر بالضم بمعنى العلم او من الذكر بالكسر بمعنى الذكر
 باللسان قلت له من الذكر بالضم بمعنى احد المعلومين على ما مر في تعريف
 القاضي ابي بكر اذ لا يلزم في القياس ان يكون الفرع والاصل مذكورا باللسان
 (قوله لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين) على ما بين في علم الكلام وكذا ماثلة
 عدم جواز انتقال الاعراض (قوله كما يقال في شبه العمداء) هذا قياس

لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين ولذا
 يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة
 حكم شئ في غيره بعلة لا يكون الا
 بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين
 ليشمل وجودي الموجودين كما يقال
 في شبه العمد عمد عدواني فيقتص به
 كما في المحدد وعد ميها نحو قتل فيه
 شبهة فلا يقتص به كالعصا الصغيرة
 ووجودي المعدومين

كعدم العقل بالجنون على عدمه
بالصغر في ان يولى عليه وعدميهما
كعدمه بالجنون على عدمه بالصغر
في ان لا يلى على غيره (بالرأى) متعلق
بالابانة واحتراز عن دلالة النص لان
المراد بالرأى الاجتهاد (وهو حجة) اى
دليل مظهر كما يشعر به تعريفه (بالكتاب)
وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار
اى ردوا الشئ الى نظيره وهو يتناول
القياس او يتنوا من قوله تعالى للرؤيا
تعبرون والتبيين المضاف اليها هو
اعمال الرأى في المعاني المنصوصة لابانة
حكم نظيرها او انتقلوا وجاوزوا
من العبور

لموجود اعنى القتل الذى فيه شبه العمد على الموجود اعنى القتل بالمد
في المعنى الوجودى اعنى لزوم القصاص فيهما والعلة فيهما العمد العمداتى (قوله
نحو قتل فيه شبهة اه) هذا قياس الموجود اعنى القتل الذى فيه شبهة على
الموجود اعنى القتل بالعصا الصغيرة في المعنى العدمى اعنى عدم القصاص والعلة
فيهما الشبهة (قوله كعدم العقل بالجنون اه) هذا قياس المدوم على المدوم
في المعنى الوجودى وما يتلوه قياس المدوم على المدوم في المعنى العدمى للعلة
المشتركة بينهما وهو ظاهر (قوله فاعتبروا يا اولى الابصار) وجه الاستدلال به
ان فاعتبروا اما من الاعتبار بمعنى رد الشئ الى نظيره او من العبارة والعبور بمعنى
التبيين او من العبور بمعنى الانتقال والمجازة وكل قياس مشتمل على هذه المعانى
الثلاثة اشتمال الكل على الجزء لان فيه رد الفرع الى اصله في اثبات مثل حكمه
بمثل علته وتبيين حكم الفرع بمثل علة الاصل والمجازة من حكم الاصل الى
الفرع فيندرج اى كل قياس تحت الامر المذكور واعترض عليه اول الانسليم
ان الاعتبار عبارة عمدا كرت من المعانى بل هو عبارة عن الاتعاظ حقيقة لغلبة
فيه وتبادره الى الفهم عند الاطلاق وصحة نفي الاعتبار عن القانس الغير
المتعظ كما يقال قاس فلان ولم يعتبر فاذا صح نفيه عنه لم يكن حقيقة في القياس
اذ الحقيقة لا تنفى واذا لم يكن حقيقة فيه لم يكن شئ من المعانى الثلاثة المذكورة
معنى حقيقيا له ايضا فيكون حقيقة في الاتعاظ ولترتب في هذا النص على قوله
يخربون بيوتهم بأيديهم وايدي المؤمنين وانما يحسن ذلك اذا كان المراد به الاتعاظ
بالعقوبات السابقة اذ لا يحسن ان يقال يخربون بيوتهم فقبسوا الارز على البر
والثبيذ على الخمر واذا كان حقيقة في الاتعاظ بهذه الوجوه الثلاثة لم يصح
الاحتجاج به على حجة القياس لان القياس لا يشمل الاتعاظ واجيب عنه بانه
لو كان حقيقة في الاتعاظ لما صح نفي الاتعاظ عن الاعتبار اذ الحقيقة لا تنفى لكن
اللازم باطل لصحة ان يقال اعتبر فلان ولم يتعظ وايضا ان الاتعاظ معلول الاعتبار
يقال اعتبر فاعتظ فلا يكون حقيقة والايلازم تعليل الشئ بنفسه وما ذكره من غلبة
الاستعمال وتبادر الذهن ممنوع لان استعماله في الانتقال وتبادر الذهن اليه
ليس دون الاتعاظ وما ذكره من صحة نفي الاعتبار عن القانس ليس باعتبار كونه
قانس حتى يقال ان القياس ليس معنى حقيقيا له بل معناه الحقيقى هو الاتعاظ
فلا يصح الاحتجاج به بل باعتبار ان ذلك القانس اخل المقصود الاصلى من القياس
وهو امر الآخرة فنفي عنه الاعتبار مجازا كما يقال مجازا لمن لم يبادر في الآيات

انه اعني واصم باعتبار اخلاله المقصود الاصلى وما ذكره من قوله ولترتبه اه
 قلنا ان الأمور بقوله فاعتبروا هو الاعتبار الاعم من الاتعاظ والقياس الشرعى
 لان معناه افعالوا الاعتبار لاقياس الارز على البر والتبذ على الخمر مخصوصا
 فيصح به الاحتجاج وذلك امر حسن فان ورود الكلام من الشارع وغيره على
 وجه يتناول المقصود وغيره حسن لا محالة بل هو واقع كثيرا فان قيل الأمور هو
 الاعتبار الذى دل عليه اعتبروا اعنى مصدره الضمنى فلا يكون عاما لان الفعل انما
 يدل على الماهية من حيث هى لا الافراد فيكون المعنى افعالوا اعتبارا فيكون
 مطلقا عاما قلنا نعم لكن الاطلاق كاف ههنا على ما صرح به في التلويح لان
 القياس الشرعى يكون احدى جهات ذلك المطلق فاذا لم يكن حقيقة فى الاتعاظ
 ولا ضرورة فى جملة فى الآية المذكورة على الاتعاظ مجازا وجب حمله على احد
 المعانى الثلاثة فيصح الاحتجاج به فان قيل سلمنا انه على احد المعانى الثلاثة وانه
 يدل على القياس لكنه يجوز ان يراد به القياس العقلى لا الشرعى او ما كانت عليه
 منصوصة عليها لاستنبطة لعدم امكان حمله على العموم لان التسوية بين
 الفرع والاصل فى انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كحكم الاصل نوع من
 الاعتبار والتسوية بينهما فى اثبات الحكم لهما نوع آخر من الاعتبار فهما
 متساويان فاجراء اللفظ على العموم يؤدى الى الامر بالمتسافين وهو محال ولو سلم
 انه عام فيها لكنه قد خص منه ما لا يجوز القياس فيه كالاحكام المنصوص عليها
 ومالم ينصب عليه اماراة والاقيسة المتعارضة فلم يبق حجة او صار ظنيا لا يصح
 اثبات حجة القياس به لانها قطعية قلنا معناه اما افعالوا الاعتبار او افعالوا اعتبارا
 فعلى الاول يكون عاما وعلى الثانى مطلقا وعلى التقديرين يشمل القياس الشرعى
 والاحتمالات الناشئة لاعن دليل غير قاطحة فى العموم والاطلاق وقوله اجراؤه
 على العموم فاسد لافضائه الى الامر بالمتسافين قلنا هو فاسد لان الحاق الفرع
 بالاصل فى المنع من الحكم لا يسمى اعتبارا ولا يفهم ذلك منه بوجه ولم يقل به احد بانه
 محتمل الآية ولو كان محتملها لكان معناه يتخربون بيوتهم فلا يحكمون بهذا
 الحكم فى حق غيرهم الا بنص وارد فى حق ذلك الغير وبطلانه ظاهر وقوله قد خص
 منه كذا وكذا فاسد لان التخصيص يقتضى سبق العموم ودخول المخصوص
 تحته والصور المذكورة ليست كذلك فان الاعتبار لم يتناول مالم يوجد فيه اماراة
 الحكم لعدم معرفة كونه نظيرا للاصل ولما وجد فيه النص لحصول المقصود
 بدونه ولا الاقيسة المتعارضة لعدم العمل بها اتسا قطعا بالتعارض فثبت بقاء

وكل قياس مشتمل على هذه المعانى
 فيندرج تحت المأ موره و اعترض
 عليه اولاً انه ظاهر فى الاتعاظ لغلبته
 فيه ومنه العبرة والصحة نفيه عن قأس
 لم يتعظ بامور الآخرة

النص على عمومه موجبا لليقين وسأتي تقرير الاعتراض الثاني في الشرح مع
 جوابه (قوله انه ظاهر في الاتعاض) اي حقيقة فيه (قوله واصحة نفيه) اي
 نفي الاعتبار يقال قاس فلان ولم يعتبر واذ اصح نفي الاعتبار عن القانس لم يكن
 حقيقة في القياس فيكون حقيقة في الاتعاض (قوله ولترتبه على يخربون) هذا
 يكون دليلا على كون الاعتبار حقيقة في الاتعاض ايضا على ما ذكرناه وقد ذكره
 في الكشف ايضا بل هو اول اذ لقائل ان يقول لاشك في ركاكة ان يقال
 يخربون فقيسوا بان يركب المقدمتين المستلزم عنهما قول آخر كاشك
 في ركاكة القياس الشرعي على ما ذكره اللهم الا ان يقال ليس المراد بالقياس
 في العقليات القياس المنطقي بل قياس الامور العقلية التي تدرك بالعقل بعضها على
 بعض كالقياس في الاسباب العقلية والحسية كاسباب العقوبات ثم لقائل
 ان يقول انه لا يلزم من ركاكة القياس الشرعي كونه ظاهرا في القياس في العقليات
 بالمعنى المذكور لاحتمال ان يكون بمعنى الاتعاض فان قيل المراد بالاتعاض هو
 القياس في العقليات بالمعنى المذكور قلنا بمنعه التسليم بقوله ولو سلم (قوله بدلالة
 السياق) اعني ترتبه على يخربون (قوله ولا يقتضى التكرار) اي لو سلم انه
 للوجوب لكنه لا يقتضى التكرار فلا يدل على وجوب كل قياس كما لم يدل احتمال
 الخطاب مع الحاضرين على وجوب القياس في كل عصر (قوله فظن وجوب
 العمل) اي وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس في كل عصر (قوله في غاية
 الضعف) فلا يصلح لاثبات المطلب اليقيني اعني حجية القياس (قوله ولذا
 صح) بيان لكونه معلول الاعتبار وعدم كونه حقيقة والالزم تعليل الشيء
 بنفسه (قوله وصحة النفي اه) قال في الكشف واما صحة النفي عن القانس
 الذي ليس بمتعاض فباخلافه باعظم المقاصد اذ المقصود الاصلى من الاعتبار
 الآخرة فاذا اخل بها قيل هو غير معتبر مجازا كما قيل لمن لا يبادر في الآيات اعني
 واصم لا بالنظر الى كونه قانسا فانه لا يصح انتهى يعني لان سلم ان نفي الاعتبار عن
 قانس صحيح بل هو اول مسئلة ولو سلم انه صحيح ولكنه بطريق المجاز باعتبار اخلاله
 بالمقصود لا باعتبار كونه قانسا لا يصح نفيه عنه واذا لم يصح نفيه عنه بهذا
 الاعتبار يكون الاعتبار حقيقة في القياس باحد المعاني الثلاثة فيصح الاحتجاج به
 (قوله لخصوص السبب) اعني ترتبه على يخربون بيوتهم ولك ان تقول السبب
 اغترارهم بالقوة والشوكة (قوله فيشمل العقلي والشرعي اه) فان قيل حمله على
 العقلي والشرعي حمل على افراد مختلفة الحقيقة فيكون مشتركا او مجازا لاعاما

ولم سلم فظاهر في العقليات لا الشرعية
 ولترتبه على يخربون بيوتهم ولاشك
 في ركاكة ان يقال يخربون بيوتهم
 فقيسوا الارز على البر او هو ظاهر
 في المنصوص العلة بدلالة السياق
 وثانيا ان الامر يحتمل غير الوجوب
 ولا يقتضى التكرار ويحتمل الخطاب مع
 الحاضرين فقط والجوز فظن وجوب
 العمل به في غاية الضعف واجيب
 عن الاول بان الاتعاض معلول الاعتبار
 لاحقيقته ولذا صح اعتباره فاعطف والغلبة
 ممنوعة وصحة النفي لو سلمت انما هي
 بطريق المجاز من قبيل صم بكم عمي
 لا اختلاف اعظم مقاصده ثم العبرة
 لعموم اللفظ لخصوص السبب فيشمل
 العقلي والشرعي والمنصوص العلة
 ومستنبطها ولو سلم انه حقيقة في الاتعاض
 او ظاهر في العقليات او في المنصوص
 العلة فيمكن الحساق القياس الشرعي
 لاستنبط العلة به بالقياس ليدور

فان كان احدهما مر ادا يكون الآخر مر ادا والاي لزم عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة والمجاز اجاب عنه في التقرير بان المراد بالقياس العقلي ان كان القياس المنطقي فلا نسلم اختلاف القياس في الحقيقة لانها من حيث كونها نظرا في متعدد لاثبات حكم بعلة كالمقدمتين لاثبات النتيجة بتكرار الحد الاوسط في العقلي والاصل والفرع بالوصف الجامع في الشرعي متحدان في الحقيقة وان كان غير ذلك فالشرعي مراد بالنص المذكور لان الشرعي مساو للقياس في الاسباب في الحكم يعني ان المراد بالقياس غير المنطقي هو القياس في الاسباب والمسببات فيدخل تحت الشرعي المساواة بينهما (قوله بل بدلالة النص) فعلى هذا تحقيق وجه التمسك بالآية انه ادخل الفاء في قوله فاعتبروا بعد قوله ظنوا انهم ما نعتهم حصونهم من الله فانهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وايدي المؤمنين ثم قال فاعتبروا فهذا الفاء يقتضي التعليل فتكون القضية المذكورة قبله علة لوجوب الاعتناء والاعتبار باسباب باشرورها هؤلاء المذكورون لتكف عما اصابهم تلك الاسباب من الهلاك وانما كانت علة له بملاحظة قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون هذا الجزئي صادقا ايضا فاذا اثبتت هذه القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية ايضا اذا اشترك في الحكم من غير تفاوت بين الاحكام الشرعية وغيرها وهذا المعنى يفهم من الفاء فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة لاقياسا فصيح ان يقال كل من اتى بمثل سبب هلاكهم فحكمه مثل حكمهم في ترتب العقاب والهلاك فكذا كل محل وجد فيه العلة وجد فيه الحكم فيكون معنى فاعتبروا فتأملوا فيما نزل بهم من الهلاك بذلك الدب فاحذروا ان تفعلوا مثله فتعاقبوا مثل عقوبتهم (قوله بناء) متعلق بقوله بدلالة النص (قوله وهو معنى القياس الشرعي) اي الحكم بوجود المسبب بعد العلم بوجود السبب هو معنى القياس الشرعي اي يستعمله (قوله لاعتبروا تلك الاحتمالات) لانها ليست بناسئة عن دليل ولو اعتبرت لماصح التمسك بشيء من النصوص لاحتمالها تلك الاحتمالات (قوله كحديث معاذ) وهو ما روى ان النبي عليه السلام حين بعثه الى اليمن قال يم تقضى قال بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأى فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله

بل بدلالة النص على ما يشعر به فاهما التعليل الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاعتناء علة لوجوب الاعتناء بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي قيل فيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزء لا يقتضي العلة التامة حتى يلزم ان تكون علة وجوب الاعتناء هي القضية السابقة فاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك مما لا يشك فيه الا افراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة اقول قد صرحوا في تحقيق مسالك اثبات العلة ان الفاء الواقعة في كلام الشارع مما يدل صريحا على العلية وصرح به المعترض ايضا فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى كون الدلالة مما يعرفه عارف اللغة انه لا يتوقف على الاجتهاد لا ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثاني بانه لا عبرة بتلك الاحتمالات والاصح التمسك بشيء من النصوص واما التكرار فليس من الامر بل من تكرر السبب (والسنة) كحديث معاذ واني موسى الاشعري وابن مسعود وقد تلقتهما الامة بالقبول فصح التمسك بها قال الامام الغزالي فيقبل ولو كان مر سلا وقد قال النبي عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة (والاجماع)

بما رضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله تعالى ولما ورد عليه انه لا يلزم من صحة القياس لمعاد صحته لغيره الا ان يقاس عليه فيدور اجاب عنه بقوله وقد قال عليه السلام حكمى على الواحد الحديث فان قيل ان حديث معاذ مرسل فلا يكون حجة عند اصحاب الشافعي وغريب فيما تم به البلوى فلا يكون حجة عند اصحاب ابى حنيفة فلا يصح الاحتجاج به باجماع الفريقين اجاب عنه بقوله وقد تلقها الامم بالقبول اه فان قيل سلمنا ذلك لكن لانسلم دلالة على حجة القياس لان الاجتهاد غير القياس لانه عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الحفية او على التمسك بالبراءة او على القياس الذي عليه منصوص عليها ومومي اليها ويحمل على انه كان في بدء الاسلام قبل استقرار الشرع لوقوع الحاجة اليه اما بعد استكماله بالكتاب والسنة فلا حاجة اليه قلنا لا يجوز حل الاجتهاد على الاستدلال بالنصوص الحفية لان قوله عليه السلام فان لم تجد وانتقال معاذ الى السنة يقتضى انتفاء النص على سبيل العموم جليا كان او خفيا فخصيصه بالجلى دون الخفى ممتنع لعدم الدليل على التخصيص فينبغي حمله على الاجتهاد في طلب الحكم من النصوص الحفية والتمسك على البراءة الاصلية غير صحيح لانها معلومة لكل احد فلا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد وكذا لا يصح حمله على ما كانت عليه منصوصا عليها لان الشارع اتماسكت عند قوله اجتهاد لعلمه بان الاجتهاد كاف في جميع الاحكام فلو حل على القياس المنصوص عليه لم يكن ذلك وافيا بمعرفة عشر عشر الاحكام فكان يجب ان لا يسكت عليه كما لم يسكت عند قوله اقضى بالكتاب والسنة ولا يصح حمله ايضا على بدء الاسلام فان الاكسال لا يقتضى عدم جواز العمل بالقياس فانه انما يتحقق ببيان جميع الاحكام وذلك قد يكون بلا واسطة وبواسطة والقياس من الوسائط (قوله فان الآثار) اى في العمل بالقياس (قوله زال) من الزلل (قوله بلا دال) اى لا دليل لهم في دعوى الاختصاص (قوله لقوله تعالى قل لا تجد فيما وصى الى محرما على طاعم يطعمه) فانه دل على ان كل مطعوم لا يوجد فيما وصى الى النبي عليه السلام محرما فهو باق على الاباحة الاصلية استصحابا وفيه ارشاد الى العمل بالاصل فيما لا نص فيه من الشارع (قوله فيتناول القياس) اى القياس الجلى والقياس الخفى وهو الاستحسان (قوله كالدلالة) فيه ما فيه تأمل (قوله والنص لا يفيد) اى قوله تعالى قل لا تجد الاية قوله بل يوجب العمل بقوله تعالى خلق لكم لى لى

فان الآثار قد رويت عن عمر وابن مسعود وغيرهما من كبار الصحابة رضى الله تعالى عنهم ولم ينكر فكان اجماعا وطاعتهم ضال ومدعى اختصاصهم زال بلا دال (ونفاه) اى القياس (الظاهرية فبعضهم) نفاه (مطلقا) بمعنى انه ليس للعقل حل النظر على النظر لافى الاحكام الشرعية ولا فى غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج (وبعضهم) نفاه (فى الشرعيات) خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك فى الاحكام الشرعية اما لامتناع عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما الامتناع سمعا واليه ذهب داود والاصفهانى ولهم فى نفيه الكتاب والسنة ومعنى فى الدليل ومعنى فى المدلول اما الكتاب فكقوله تعالى تبيان لكل شىء ولارطب ولا ايبس الا فى كتاب مبين حيث دل على ان الكتاب كاف فى جميع الاحكام بعبارة واشارته او دلالة او اقتضائه وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله تعالى قل لا تجد الاية فلو كان القياس حجة لما كفى قلنا تبيان لا بلفظه فقط قطعا بل وتارة بمعناه جليا او خفيا فيتناول القياس كالدلالة والكتاب المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم حينئذ بالابية الثانية ولو اريد به القرآن فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا وبعضها معنى فالحكم فى المنسب عليه يكون موجودا فيه لفظا وفى المنسب معنى فى العمل به تعظيم شأن القرآن باعتبار نظمه ومعناه معا والعمل بالاستصحاب عمل بلا دليل والنص لا يفيد العمل به

بل بوجوب العمل بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض واما السنة فكقوله عليه السلام لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد السبايا ففاسوا مالم يكن بما قد كان فضلوا واصلوا قلنا المراد قياس مالم يكن مشروعا فهو كالقياس في نصب الشرايع او الذي يقصده رد المنصوص كقياس ابليس او بمجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد وما نحن فيه ليس كذلك واما المعنى في الدليل فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطاء والعقل مانع عن سلوك مثله قلنا لان سلم منه فيما صوابه راجح والخطاء مرجوح والا تعطلت الاسباب الدنيوية كريح التاجر وعلم التعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن الصواب واما المعنى في المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر على البيان القطعي فلم يجوز التصرف في حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد الثابتة بالشهادة قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة لاداء محض حق الله تعالى بلا مرية ومع ذلك اجاز العمل بالرأى اما التحقيق الابتلاء اولانه غاية ما في وسعنا فكذا في الاحكام (وله) اى للقياس (شرط وركن وحكم ودفع) فلا بد من بيان هذه الاشياء فان الشيء لا يوجد الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه ولا يخرج عن العيب الا بحكمه اذ لو لم يفد حكمه بلغوا كالمبيع المضاف الى الحر ولو كانه مما يحتج به قديدا (اما شرطه فان لا يكون الاصل مختصا بحكمه بالنص) اى لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص

آخر دال على الاختصاص

فانه دل على ان كل مالم توجد حرمة يكون حلالا بقوله تعالى خلق لكم الآيات لا بالاستصحاب (قوله اولاد السبايا) جمع سبية بمعنى مسبية اراد به الجوارى ومعناه اتخذوا الجوارى سريات فولدت لهن اولادا ليسوا بنجباء اذ النجباء في المهاجرين من الامهات فصدر منهم ما يفضى الى الضلال وهو القياس فكان القياس من الضلال (قوله كقياس ابليس) اى في قوله خلقنى من نار وخلقته من طين (قوله او بمجرد اعتبار الصورة) كقياسهم المسح على الغسل في سنية التلث في الكون من اعضاء الضوء (قوله انه طريق) اى القياس طريق (قوله كريح التاجر) مثال للسبب الدنيوى ولا يخفى ما في طريقه من الخوف والخطر ولو منع العقل عن سلوكه بمجرد هذا الخوف لتعطل الريح في المسال ولا يخفى ما فيه من الفساد (قوله اجاز العمل بالرأى) اى التحرى في جهة القبلة (قوله اما شرطه) اى شرط القياس ان لا يكون الاصل مختصا بحكمه بل يكون حكمه متعددا الى الفرع فيرد عليه انه جعل التعدية من شرط القياس ههنا وقد جعلها من حكمه فيما بعد في بحث الحكم وهما متافيان لان شرط الشيء يكون مقدما عليه وحكمه مؤخر عنه فان قيل يجوز ان يكون مراده بالشرط شرط العلم بصحة القياس وبالحكم ما يترتب على نفس القياس فلا منافاة قلنا ينافى هذا المعنى قوله السابق آتفا فان الشيء لا يوجد الا عند وجود شرطه فان الظاهر منه انه شرط لوجوده لا العلم بصحته (قوله اى لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص) اشار به الى ان المراد بالاصل ههنا هو المقيس عليه كالمبر في قياس الارز عليه على ما هو كذلك عند اكثر الاصوليين والفقهاء لا الدليل الدال على الحكم في المقيس عليه من نص او اجماع على ما هو كذلك عند المتكلمين ولا الحكم في المقيس عليه على ما ذهب اليه البعض وذلك لان الاصل يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المقيس عليه بالمعنيين فعلى هذا يكون المراد بالفرع ههنا هو المقيس لا الحكم الثابت في المقيس لا يقال تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس لا نناقول ليس هذا تفسير الاصل والفرع بل هو بيان لما صدقنا عليه اى المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه وبالفرع المحل الذي يسمى مقيسا على ما سيصرح به في بيان الركن والى ان المراد بالخصوص التفرد لا الخصوص من العام والى ان البناء في حكمه صلة للخصوص

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

كما اختص حزيمة من بين الناس
بقبول الشهادة وحده بقوله عليه
السلام من شهد له حزيمة فحسبه
وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم
الاية فانه تعالى لما اوجب على الجميع
مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة
الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان
مختصا به وانما اشترط هذا لئلا يكون
القياس مبطلا للنص (وان لا يعدل به)
اى بالاصل المقيس عليه (عن سنن
القياس) وطريقه بان لا يعدل
(معناه) وعلمته (كالمقدرات
الشرعية) من العبادة والعقوبة
وخصوصية الكفارات (او يستثنى
من سننه كاكل الناسى) للصوم

الاكل ناسيا في عدم فساد الصوم مع ان الاصل ثابت على خلاف القياس قلنا
عدم الفساد بالجماع ناسيا لم يثبت بالقياس بل بدلالة نص الحديث المذكور فان بقاء
صوم الناسي في الاكل ليس باعتبار خصوصية الاكل بل باعتبار انه غير جان
وهذا المعنى وجد في الجماع ناسيا ايضا فان قيل فيجوز ان يلحق اكل الخاطئ والمكروه
باكل الناسي في عدم الفساد بطريق الدلالة لانهما غير جان ايضا قلنا ان عدم
الجنابة فيهما دون عدم الجنابة في الناسي لانهما متذكران للصوم فوجد فيهما
جنابة من وجه فلا يجوز الحاقهما بالناسي اصلا (قوله خص السفر) فانه
لم يوجد في الشرع ما يساويه في العلة والمعنى الظاهر فيه هو المشقة (قوله كضرب
الدية على العاقلة) وكضرب خمسين يمينا في القسامة (قوله وان يكون
المعدى اه) هذا شرط ثالث يتضمن ست شرائط كونه حكما شرعيا وثابتا باحد
الثلاثة وغير متغير وتعديته الى فرع وكون الفرع نظير الاصل وعدم النص فيه
(قوله اولغويا) انما لم يقل او عقليا كما قال الشارح المحقق في شرح المختصر ليلام
ما سيذكره من تقرير قوله فلا تثبت اللغة بالقياس على هذا القيد لكنه برده عليه انه
لم يقع التعرض للعقلي اللهم الا ان يراد بالحسي ما يساوي اللغوي وهو بعيد (قوله
لان المطلوب اثبات حكم شرعي) لا يخفى عليك ان هذا مبنى على ان القياس
لا يجرى في اللغة ولا في العتليات والافلا ينحصر المطلوب من القياس في اثبات
حكم شرعي بل يجوز ان يكون حكما لغويا او عقليا فلا يشترط كون حكم الاصل
حكما شرعيا (قوله ثابتا) اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون منسوخا
وقوله باحد الادلة الثلاثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا
بالقياس على ما سيأتي بيانه (قوله لكان القياس مبطلا) اي لو تغير بعد التعليل
لكان القياس اي التعليل مبطلا للنص ولا شك ان القياس لتعميم حكم النص
الى الفرع لا لا يطله (قوله بالثابت) اي الثابت في الاصل بالنص (قوله واما
الظنية) اي ظنية الحكم الثابت بالقياس (قوله متعلق بمحذوف) ولا يستقيم
تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا فلان الفصل بالاجنبي واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط
كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع
الصور لان معناه حينئذ انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما
شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة (قوله وان خالفه بطل) مثل اثبات
الشافعي اشتراط التملك في طمام الكفارات قياسا على الكسوة فيها قلنا انه باطل
لانه تغير حكم النص الواقع في الفرع على خلاف ذلك القياس وهو قوله تعالى

فالقياس قوات القرية بما يضاعدها
ويهدم ركنها كما قال عليه السلام الفطر
مما دخل الا انه خرج عنه بقوله عليه
السلام ثم على صومك انما اطعمك الله
وسقاك (او) شرع ابتداء و (انتي
نظيره) في الشرع سواء كان مما
(ظهر معناه) كخص السفر
لمعنى المشقة (اولا) كضرب الدية
على العاقلة ولا جنابة لهم (وان يكون
المعدى حكما شرعيا) اذ لو كان
حسبيا اولغويا لم يجز لان المطلوب
اثبات حكم شرعي للمساواة في علته
ولا يتصور الا بذلك (ثابتا باحد)
الادلة (الثلاثة) اي الكتاب والسنة
والاجماع (او بالحق منه) اي من القياس
يعنى الاستحسان وسيجي ان المستحسن
بالقياس الحنفى يعدى لا الجلي لما سيأتي
وسحق الفرق بينهما في موضعه
ان شاء الله (غير متغير) في الاصل
بان يبقى حكم النص بعد التعليل على حاله
لانه لو تغير لكان القياس مبطلا
ولا شك انه لتعميم لا الابطال
ولا في الفرع بان لا يتغير في الفرع حكم
الاصل بزيادة وصف او سقوط قيد
ونحو ذلك والا لكان اثباتا ابتداء
لا الحاقا بالثابت واما الظنية فلازمة
لا تتعلق بنفس الحكم (الى فرع)
متعلق بمحذوف اي وان يكون المعدى
حكما موصوفا بما ذكر معدى
الى فرع (هو) اي ذلك الفرع
(نظيره) اي الاصل

فكفارته اطعام عشرة مساكين فان هذا النص يقتضى اطعام وهو فعل
يحصل بالتمكين والاباحة بدون التملك فانه عبارة عن جعله طاعما لا مالكان
فكان مخالفا لذلك القياس والقياس على خلاف النص باطل وكايناه رد شهادة
القاذف بنفس القذف قياسا بسائر اسباب رد الشهادة كالزنا وشرب الخمر فانه
بمجرد ارتكابها رد شهادته من غير توقف على مضي مدة لعلة الفسق فكذا ترد بنفس
القذف لجامع الفسق فان قذف المحصن فسق قلنا انه باطل لانه قياس على خلاف
النص الواقع في الفرع وهو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان هذا النص رتب
رد الشهادة على القذف وعلى عدم الاثبات باربعة شهداء كارتب الجلد عليهما
فكان رد الشهادة بمجرد القذف تغييرا لموجب هذا النص فكان باطلا لما فيه من
تعجيل ما اخره الشرع الى غاية وهو يحجزه عن اثبات اربعة شهداء وكايناه قبول
شهادة المقذوف اذا تاب قياسا على المحدود في سائر الجرائم كالزنا وشرب الخمر
باعتبار انه محدود في كيرة فنقبل شهادته اذا تاب كما تقبل بعد الحد في سائر الكبائر
اذ اتاب قلنا انه باطل لكونه مخالفا للنص الواقع في الفرع وهو قوله تعالى
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه يقتضى رد شهادته ابدا فتقيد الرد بزمان التوبة
بالقياس مخالف لهذا النص فيكون باطلا بخلاف سائر الجرائم فان النص فيها
لا يقتضى رد الشهادة على التأيب فاذا تاب قبلت شهادته اذ لا يلزم منه تغيير
النص (قوله وهذه العبارة) اى قوله ولا نص فيه (قوله والالكان تعيين
الاصل تحكما) فان جعل احدهما حيثما اصلا والاخر فرعا ليس اولى من العكس
لاشتمال الدليل عليهما على السواء مثل ان يقول الارز ربوى كالبر ثم يستدل
على اثبات جريان الربا في البر بقوله عليه السلام لا تبع الطعام بالطعام فان
هذا الدليل شامل لحكم الارز والبر معا فانها طعام فلا يصح ان يجعل احدهما
فرعا والاخر اصلا وجعل بعض الاصوليين هذا شرطا مستقلا والمصنف ادرجه
في قوله ولا نص فيه رومالاختصار (قوله في هذا الشرط) اى الشرط الثالث
المشتمل على شرائط على ما تقدم (قوله فلا تثبت اللغة بالقياس) ذهب
الجمهور الى ان القياس في اللغة غير جائز مستلدين بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء
كلها فانه يدل على ان الاسماء كلها توقيفية فلا تثبت بالقياس ولان القياس انما
يجوز بالتعليل ولا يجوز لتعليل الاسماء لان المناسبة بين الاسم والمسمى غير مربية
للوضع على ماسياتى بيانه فاذا لم تراعى المناسبة لم يصح التعليل واعلم انه لو قال

والا لم يشار كه في حكمه (ولا نص فيه)
اى في الفرع سواء كان وافقه القياس
او خالفه اذ لو كان فان وافقه القياس
لغا القياس وان خالفه بطل واعترض
عليه بانه انما لغو ولا يصح اذا لم يقصده
تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع
والى هذا ذهب كثير من المشايخ
وكثر في كتب الفروع الاستدلال
في مسألة واحدة بالنص والاجماع
والقياس اقول الكلام ههنا في القياس
الذى هو حجة مستقلة كما مر في الاجماع
ولاشك ان وجود النص في الفرع
ينافي فيه والا فالنصوص الموافقة
للقياس اكثر من ان تحصى وهذه
العبارة تناول ما لا يكون دليلا شاملا
لحكم الفرع شمولاً ظاهرا فانه لا يجوز
ايضا والالكان تعيين الاصل تحكما
ولكان القياس تطويلا بلا طائل
ثم لما ذكر في هذا الشرط قيودا اراد
ان يفرع على كل منها فرعا فقال
(فلا تثبت اللغة بالقياس)

فلا تثبت اللغة والاسباب والشروط بالقياس لكان اشمل لان المختار عند عامة اصحابنا وبعض الشافعية انه لا يصح القياس في الاسباب والشروط كما لا يصح في اللغة وذلك بان يجعل الشارع وصفا سببا للحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سببا واستدلوا عليه بوجهين على ما سنينه ان شاء الله في حكم القياس (قوله هذا تفرع قوله حكما شرعيا) لا يخفى عليك ان تفرع هذا القول لا ينحصر في ذلك بل الاولى ان يقول فلا تثبت اللغة ولا الامور العقلية من الصفات والافعال بالقياس الشرعي فلا يقاس الغائب على الشاهد في كونه عالما يعلم هي صفة قائم به ولا الشاهد على الغائب في كون فعله باختياره وانما قيدنا القياس بالشرعي لانه هو المراد ههنا على ما سيصرح به وانما كان المراد هذا الماذكرناه سابقا عند قوله لان المطلوب اه (قوله ووجهه) اي وجه هذا التفرع (قوله متمسكين) حاصل تمسكهم الدوران وقد تمسكوا بالخاق القياس في اللغة بالقياس الشرعي والشارح رحمه الله لم يتعرض لابطال شيء من الدوران والالحاق المذكور بل تعرض لابطال مدعاهم اعني اثبات اللغة بالقياس بما ذكر من الشرط اعني كون الحكم شرعيا والجواب عن الدوران ان شرط الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى بطريق الحقيقة هو الوضع لا غير والمناسبة بين اللفظ والمعنى غير مرعية في الوضع كوضع الفرس والابل والحجر والشجر على مسمايتها نعم قد تكون المناسبة بينهما مرعية كما في وضع القارورة والخمر لسمياتهما لكن الاولوية الوضع للصحة الاطلاق فوجود معنى الخمر اعني المخامرة في التبيذ لا يصح اطلاقه عليه بطريق الحقيقة على ما هو مطلوبهم واطلاقه عليه مجازا مما لا نزاع فيه لكنه لا يجوز حمله عليه مع ارادة الحقيقة لئلا ينزج الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب عن الحاقهم ان شرط الالحاق قياسا ادو دلالة مقفوه ههنا فان قيل ان دلالة النص التي افادت حجية القياس الشرعي اعني قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار على ما تقدم بيانه تفيد بعينها حجية القياس اللغوي ايضا فان افادتهما انما هي باعتبار وجود معنى موجب للحكم فكذا ههنا لان رعاية المعنى سبب للاطلاق قلنا لان سلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق الحقيقي بل هي سبب لاولوية الوضع وترجيح الاسم على الغير على ما ذكرناه آنفا ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة الصحيحة اذا عرفت هذا فلا يصح اطلاق الخمر على التبيذ بطريق الحقيقة لوجود معنى المخامرة فيه ولا اطلاق لفظ الزنا على اللواط حقيقة لوجود معنى الزنا منها اعني الجماع

هذا تفرع قوله حكما شرعيا ووجهه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها اجاز متمسكين بان اسم الخمر مثلا دار مع الشدة المطربة وجودا وعدمها في عصير العنب وذلك الدوران دليل العلية وعلة التسمية حاصلة في التبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام فيحرم التبيذ ويحد يشرب قليله وكثيره كالعقار فلما اشترط في القياس الشرعي كون المعدي حكما شرعيا بطل اثبات الاسامي بالقياس الشرعي

في محل مشتهى لا لقصد الولد بل لسفح الماء ولا اطلاق اسم السارق حقيقة على
 النباش لوجود معنى السارق فيه اعني اخذ المال خفية ولا اطلاق الفاظ
 الطلاق على العتق حقيقة لوجود معنى الطلاق منه اعني ازالة الملك الى غير ذلك
 مما جوزه الشافعي (قوله فاندفع ما قيل) وجه الاندفاع حمل القياس
 المذكور في التفرع على القياس الشرعي حيث قال بالقياس الشرعي فان
 قيل لا يلزم من عدم جواز اثبات اللغة بالقياس الشرعي عدم جوازه بمطلق
 القياس قلنا نعم لكن هذا كاف في الزام الشافعي فانه قال يجوز اثبات اللغة
 بالقياس الشرعي ولانه مبني على ان لقياس في الحسيات واللغويات والعقليات
 (قوله وحيث لا معنى لتفرع اه) اذ لا يلزم من كون حكم القياس
 الشرعي شرعيا عدم جواز اثبات اللغة مطلقا لجواز اثباته بالقياس اللغوي
 وان لم يجز بالقياس الشرعي (قوله ولا يتعدى المنسوخ) يعني من شرط
 القياس ان يكون حكم الاصل ثابتا متقرا لا منسوخا لان الحكم انما
 يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على اعتبار الجامع بينهما واذا كان حكم الاصل
 منسوخا زال اعتبار الجامع اعني الوصف في الاصل فلم تعد الحكم الى الفرع
 (قوله ولا يتعدى الثابت بالقياس) اي ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون
 ذلك الحكم مثبتا بالقياس بل بالاصول الثلاثة وجوزه الحسابه وابوعبد الله
 البصري لنا ان العلة اما ان تتحد في القياسين او لا تتحد فان اتحدت فيهما فذكر
 الوسط اي ما هو اصل في القياس الثاني وفرع في القياس الاول ضايع لا يمكن
 طرحه من البين وقياس احد الطرفين على الآخر مثل ان يقول الشافعي
 في السفر جل انه مطعوم فيكون ربويا كالنفاخ ثم يقاس النفاخ على البر لانه
 مطعوم فان ذكر النفاخ الذي هو الوسط ضايع لا يمكن ان يقاس السفر جل
 على البر ابتداء وان لم تتحد العلة فيهما فسد القياس لان العلة الجامعة بين الفرع
 الاخير والمقيس عليه لهذا الفرع لم يثبت اعتبارها لعدم وجودها في هذا
 المقيس عليه مع ان الحكم ثابت فيه والعلة الجامعة بين هذا المقيس عليه
 واصله ليست بموجودة في الفرع الاخير فلا مساواة بين الفرع الاخير والمقيس
 عليه له في العلة المتبصرة في المقيس عليه فلا يصح هذا القياس كقول الشافعي
 الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن ثم يقاس القرن على الجب
 بجامع فوات الاستمتاع فالعلة في فسخ النكاح بالجذام اعني كونه عيبا
 يفسخ به البيع لم يثبت اعتبارها في حكم المقيس عليه له اي القرن فان جواز

وصح التفرع فاندفع ما قيل ان اشترط
 كون حكم الاصل شرعيا اما في مطلق
 القياس وهو باطل او في القياس الشرعي
 وحيث لا معنى لتفرع عدم القياس
 في اللغة على ذلك (ولا يتعدى المنسوخ)
 هذا تفرع قوله ثابتا فان الوصف
 في الاصل لما لم يبق معتبرا في نظر
 الشرع لم يتعد الى غيره (ولا يتعدى
 الثابت بالقياس) اي الجلي منه فانه
 المتبادر من الاطلاق هذا تفرع قوله
 باحد الادلة الثلاثة او الخفي منه
 وانما لم يتعد لان العلة ان اتحدت
 في القياسين فالوسط ضايع والباطل
 احدهما لان المعبر في الاصل احدي
 العلتين مثلا اذا قيس الذرة على الخنطة
 في حرمة الربا بعلة الكيل والجنس
 ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة

فسخ النكاح بالقرن لم يعمل بكونه من العيوب التي يفسخ بها البيع بل يعمل بفوات الاستمتاع وهذه العلة اى فوات الاستمتاع غير ثابتة في الفرع اى الجذام لان الجذام لا يمنع الاستمتاع فلا مساواة بين الفرع الذى هو الجذام والاصل الذى هو القرن في العلة المعنية التي هي فوات الاستمتاع فلا يصح هذا القياس وان صح قياس القرن على الجب في جواز فسخ النكاح لجامع فوات الاستمتاع والحاصل ان ههنا فرعا مطلقا كالجذام واصل مطلقا كالجب وفرعا من وجه اصلا من وجه كالقرن وعلته الحكم وهو فسخ النكاح في الفرع المطلق كعيب يفسخ به البيع وعلته الحكم فيما هو اصل من وجه فرع من وجه واصل مطلقا كفوات الاستمتاع فعلى هذا فالاضافة في قول الشارح والابطال احدهما للعهد والمعهود قياس الجذام على القرن ومراده بالاصل في قوله لان المعبر في الاصل هو من وجه اعنى القرن و باحدى العلتين هو العلة المعنية في الاصل من وجه اعنى فوات الاستمتاع لا العلة المعنية في الفرع المطلق ثم مثل بمشال جامع لصورتي اتحاد العلة وعدم اتحادها وهو ظاهر واعلم ان قوله ثابتا باحد الادلة الثلاثة او الخفي مغن عن ذكر شرط آخر تركه المصنف وهو ان لا يكون حكم الاصل ذا قياس مركب لان كون حكمه ثابتا باحد هذه الادلة يستلزم عدم استغناء المستدل عن اثبات حكم الاصل بالدليل وكون حكم الاصل ذا قياس مركب يقتضى الاستغناء عنه فتنا في اثبات ان يكون ذلك من شروط حكم الاصل فلو قال ولا ذا قياس مركب ولا الثابت بالقياس لكان اولي وذلك ان معنى كون حكم الاصل ذا قياس مركب ان يستغنى المستدل في اثبات حكم الاصل بالدليل لموافقة الخصم له في ذلك الحكم مع ان الخصم يمنع لكون الحكم في الاصل معللا بعلة المستدل وانما يمنع ذلك اما بمنعه لعلية علة المستدل او لوجودها في الاصل والاول يسمى مركب الاصل والثاني مركب الوصف ووجه التسمية بالقياس المركب وبمركب الاصل والوصف المذكور في شرح المختصر مثال الاول كقول الشافعي فيما اذا قتل الحر العبد ان المقتول عبد فلا يقتل به الحر قياسا على ما اذا قتل الحر مكاتبيا لجامع كونهما رقيقين فان المستدل وهو الشافعي يستغنى عن اثبات حكم الاصل وهو عدم وجوب القصاص على الحر في المكاتب باحد الادلة الثلاثة لان الخصم وهو ابو حنيفة يوافق في ذلك الحكم لكن يمنع ما جعل الشافعي علة لعدم وجوب القصاص في المكاتب وهو الرقية لان العلة عند ابي حنيفة ليست الرقية بل جهالة المستحق من السيد او الورثة اذ لم يعلم ان ابهما هو المستحق للقصاص

لا احتمال ان يبقى لعجزه عن اداء البدل فيستحقه السيد وان يصير حرابادته
 فيستحقه الو رثة وهذه العلة لم تثبت في الفرع وهو العبد فاذا قال الخنفي العلة
 عندنا في الاصل هي جهالة المستحق فان صححت عليتها بطل قياس الشافعي
 لان العلة في الفرع لم توجد فلا يصح الخافه بالاصل المذكور لعدم الجامع
 وان لم تصح عليتها منع حكم الاصل فيقول لانسلم ان الحر لا يقتل بالمكاتب لان
 حكم الاصل لم يثبت بنص او اجماع بل ثبت بناء على علية الجهالة فاذا بطل الموجب
 المحكم لم يثبت الحكم فيبطل القياس لعدم الحكم المعدي في الاصل وعلى التقديرين
 لم يتم القياس لانه لا ينفك عن عدم العلة في الفرع او منع حكم الاصل ومثال
 الثاني كقول الشافعي في تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت زينا فهي
 طالق ان هذا تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح قياسا على ما اذا قال زينا
 التي تزوجها طالق فانه لا يقع الطلاق بالاتفاق لكن ابا حنيفة يقول علة
 عدم الوقوع هو التعليق وهو ليس بوجوده في الاصل فان صح ذلك اى عدم
 وقوعه في الاصل بطل القياس لعدم وجود العلة الجامعة في الاصل وان لم يصح
 ذلك يمنع حكم الاصل ويقول لانسلم عدم وقوع الطلاق في الاصل بل يجوز ان
 يقع لاني انما منعت وقوعه فيه لكونه تجزيرا فاذا كان تعليقا قلت بوقوعه
 وعلى التقديرين لم يتم القياس ايضا لانه لا ينفك عن عدم العلة في الاصل او منع
 حكم الاصل (قوله فان وجدت فيه العلة) كقياس الجنب على الذرة في حرمة
 الر بابعلة الكيل (قوله وان لم توجد) كقياس التفاحه مثلا على الذرة في حرمة
 الر با ايضا فان العلة في التفاحه الطعم وفي الذرة الكيل فلم توجد علة الفرع
 في المقيس عليه (قوله ولا يقال الذمي اهل آه) فيه خلاف الشافعي من حيث قال
 بصحة ظهار الذمي باعتبار ان موجب الظهار الحرمة والذمي من اهلها كالمسلم
 ولهذا يصح طلاقه وهو ايضا اهل للكفارة بالاطعام والاعتناق وعدم اهليته
 للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال مع ان ظهاره صحيح
 ولانه وان لم يكن له اهلية الكفارة فله اهلية الحرمة فيصير ظهاره في حق الحرمة
 لاني حق الكفارة كما اعتبر ابو حنيفة ابلاء في حق الطلاق ولم يعتبر في حق الكفارة
 قلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في المسلم حرمة تنتهي بالكفارة ولا يمكن
 اثبات مثلها في الذمي فانه ليس باهل للكفارة لان المقصود منها التطهير ومعنى
 العبادة غالب فيها والكافر ليس باهل للتطهير والعبادة فلو صح ظهاره لثبت
 به حرمة مطلقة لانتهى بالكفارة وقد كانت مقيدة في الاصل فيكون تغيير الحكم

فان وجدت فيه العلة المذكورة كان
 ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الخنطة
 وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة
 لانتهاء علة الحكم (ولا يقال الذمي اهل
 للطلاق فاهل للظهار كالمسلم) هذا
 تفرغ قوله غير متغير فان الحكم في الاصل
 وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي
 حرمة لانتهى بها لعدم صحة الكفارة
 عنه لعدم اهليته لها

الاصل باسقاط قيد في الفرع وهذا لبس بالحساق بل اثبات ابتداء بخلاف العبد
 فانه من اهل الكفارة غير انه عاجز عن التكفير بالمال لكونه فقيرا لا يملك المال
 وبخلاف الابلاء ولانه طلاق مؤجل والذمي من اهله ولان الحرمة باليمين مطلقة
 لا مؤقتة بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار ومن هنا
 قلنا ايضا لا يجوز تعليل نص الر باباطعم في الاشياء الاربعة وهي الخنطة والشعير
 والتمر والملح كما علل به الشافعي وعدى حكمه الى ما لا يعير فيه من العدييات
 كالنفاحة والسفرجل والى ما دون الكيل كالحفنة قلنا هذا التعليل باطل لان
 حكم النص في الاشياء الاربعة تحريم مفيد بعدم التساوي في المعيار الشرعي
 ومثابه حتى لو روعي التساوي لاتبى الحرمة في الاصل لقوله عليه السلام
 الاسواء بسواء وبالتعليل بالطعم بتغير الحرمة من المقيد الى المطلق فانه يوجب
 في الفرع حرمة مطلقة عن قيد عدم التاهي والتساوي وقد كانت في الاصل
 مفيدة بهذا القيد اذ لا يمكن التساوي في الفرع لعدم دخوله تحت المسوى الشرعي
 وهو المعيار الشرعي فيكون تفسير الحكم الاصل في الفرع بسقوط قيد فلا يصح
 القياس فان قيل ان بيع المقلية بغيرها والدقيق بالخنطة حرام مع انه لا ينتهي
 بالكيل فتكون الحرمة فيهما مطلقة فهل هذا الاتغير لحكم الاصل وقد اعترفت
 بحرمتها مطلقا قلنا بطلان الانتهاء بالكيل فيهما انما جاء من صنع العبد وهو
 القلي والطحن لا يثبتان الشرع والشرع انما ثبت فيهما حرمة متناهية بالمساواة
 كيلا قبل القلي والطحن ثم ابطال العبد الكيل على نفسه فلا يضر بعد اثبات
 الشرع كونها متناهية (قوله ولا يلحق الخطاء بالنسيان) لما كان من شرط
 القياس كون حكم الاصل معدى الى فرع نظير ذلك الاصل في الوصف الذي تعلق
 الحكم به لاني جميع الاوصاف فانها لا توجد في غير المنصوص عليه قلنا لا يجوز
 تعدية حكم الناسي في بقاء الصوم الى الخاطئ والمكروه خلافا للشافعي معللا
 بانه لما صار الناسي معذورا مع كونه عامدا في نفس الفعل عالما به جاهلا بالصوم
 فلان يعذر الخاطئ والمكروه وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى قلنا عذرهما
 دون عذر الناسي فيكون تعدية الى ما ليس بنظير الاصل وذلك لان الخاطئ
 لا ينفك عن نوع تقصير بترك المبالغة في التمرز ولهذا وجب عليه الدية
 والكفارة في القتل وكذا عذر المكروه حادث بصنع العباد غير مضاف الى صاحب
 الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر بالاكراه ولو صبر حتى قتل يكون
 ماجورا والناسي عذره من قبل من له الحق اذ النسيان منسوب الى صاحب

(ولا يلحق الخطاء بالنسيان في عدم
 الافطار) هذا تفرغ قوله الى فرع هو
 نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون
 عذر النسيان

الشرع بخلق الغفلة في العبد فلا يصح الحاقهما باناسي اصلا لا قياسا ولا دلالة
 بخلاف الجماع ناسيا فانه يصح الحاقه بالاكل ناسيا في عدم الافطار دلالة على
 ما قدمناه وكذا لا يجوز تعدية حكم التيمم الى الوضوء في اشتراط النية فيه كما فعله
 الشافعي لان الفرع ليس نظير الاصل اذ التيمم تلويث وتعغير في ذاته وانما يصير
 طهارة حال ارادة الصلاة لضرورة فقد الماء والوضوء غسل وتطهير باستعمال
 المطهر طبعاً وشرعاً (قوله ولا يجوز السلم الحلال) ولما كان من شرط القياس
 ان يكون الفرع مما لانص فيه قلنا لا يجوز تعدية السلم المؤجل الى الحلال كما فعله
 الشافعي معللاً بان السلم المؤجل لما جاز مع ان الاجل بخلاف ما يقتضيه العقد
 وهو ثبوت الملك ووجوب تسليم المعقود عليه في الحلال جازا السلم الحلال ايضا
 بطريق الاولى لان اشتراط البدل حالاً تقرير لموجب العقد ولا يصلح مبطلاله
 قلنا هذا القياس فاسد من وجهين احدهما ما اختاره الشارح توضيحه انه
 قياس مغير للنص واقع في الفرع وهو قوله عليه السلام فليسلم الى اجل معلوم فانه
 يدل على عدم مشروعية السلم الحلال بحكم مفهوم الغاية فكان القياس تغييراً
 لهذا النص فيكون باطلاً فان قيل ان مخالفة المفهوم غير قاذحة في صحة القياس
 عند الشافعي فكيف يكون باطلاً قلنا لو سلم ذلك فالاحتجاج به ليس بمفهوم الغاية
 بل بلفظ الاجل فانه لفظ خاص قطعي في معناه فيكون القياس المذكور باطلاً
 بالضرورة واليه اشار الشارح بقوله نص في اشتراط الاجل في السلم ولقائل ان
 يقول فعلى هذا الاحتجاج بمفهوم الشرط ولا يقدح مخالفته ايضا في صحة
 القياس عند الشافعي وثانيهما انه لم يعد كما هو في الاصل بل عدى بنوع تغيير
 اذا الاجل في الاصل خلف عن القدرة وجود المعقود عليه لتمكن تحصيله فيه
 وقد اسقطه في الفرع وتحقيق هذا ان الشرع انما ورد بجواز السلم مؤجلاً وتعدية
 حكمه الى السلم الحلال لا يمكن الابتغير بحكم النص فيبطل وذلك لان من شرط
 جواز لبيع في عامة البياعات كون المبيع محللاً للبيع وان يكون مالا مملوكاً متقوماً
 مقدوراً للتسليم اجماعاً انتهى النبي عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان والمعقود
 عليه في السلم غير موجود فضلاً عن كونه مملوكاً مقدوراً للتسليم فكان الاصل فيه
 عدم الجواز لكن الشرع جوزة رخصة بصفة الاجل باقامته مقام القدرة وجود
 المعقود عليه لكونه سبباً لها كما قام العين مقام المنفعة في عقد الاجارة فصار الاجل
 شرطاً لالعينة بل خلقاً عن شرط جواز العقد وهو القدرة والمعقود عليه فلم يصح
 التعليل على وجه يؤدي الى اسقاط هذا الشرط والالم يكن هذا تعدية لحكم النص

(ولا يجوز السلم الحلال قياساً على المؤجل)
 هذا تفرع قوله ولانص فيه فان قوله
 عليه السلام الى اجل معلوم نص
 في اشتراط الاجل في السلم

بل ابطاله واثباتا لحكم آخر في الفرع لم يتناول النص لانه تناول في الاصل جعل
الاجل خلفا عنهما ولم يوجد ذلك في الفرع فان قيل لانسلصلاحيه الاجل للخلافه
عن القدرة ووجود المعقود عليه فانهما جعللا شرطيا سابقا على العقد والاجل
يثبت بعده اجيب بان القدرة على التسليم ووجود المعقود عليه لما امكنا في مدة
من الزمان لاشك في صلاحية الخلافه وقوله فانهما جعللا شرطيا سابقا على العقد
قلنا ان اردتم بالقدرة والوجود القدرة الحقيقيه والوجود الحقيقي فسلم وليس
الكلام فيهما بل الكلام في القدرة والوجود المنقول اليهما خصه وتقدمهما
ممنوع وان اردتم بهما مطلق القدرة والوجود فممنوع فان اقد انتقلنا الى القدرة
والوجود وقت توجه الخطاب بالتسليم فيراعى حصولهما وقت وجوب التسليم
ووجوب التسليم حكم العقد فثبت بعده والعقد لا يعقد الا والاجل الذي
جعلناه خلفا عن تلك القدرة والوجود يثبت فاستوفى العقد حكمه فلا حاجة الى
القدرة قبل العقد (قوله لان معناه) اى معنى قوله ولا نص فيه عدم نص في الفرع
دال على وجود الحكم المعدى او على عدمه (قوله وبالنظر الى هذا) اى الى كون
معنى قوله ولا نص فيه اعم من عدم نص دال على وجود الحكم او عدمه اورد
السؤال الوارد على قولهم وان لا يغير القياس حكم النص لاشتمال قوله هذا على
قولهم الذى هو مورد السؤال اوردوا على قولهم هذا نقوضا كثيرة ذكر المصنف
اثنين منها مع جوابهما على ما سياتى بيانها ومنها ان قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء الآية يقتضى الصرف الى جميع الاصناف المذكورة فانها اضيفت
اليهم بلام التملك فكانوا مستحقين للتملك على صاحب المال كما اذا اوصى بثلث
ماله لامهات اولاده وللفقراء والمسكين كان الثلث بينهم ائلانا وقد ابطتم حقهم
بجواز الصرف الى صنف واحد بل الى فقير واحد بالتعليل بعلة الحاجة لانه تغير
النص ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلاة بقوله عليه السلام
لاعرابى يريد الصلاة قل الله اكبر وانتم غيرتم هذا النص بالتعليل بالثناء وذكر الله
تعالى على سبيل التعظيم حيث جوزتم افتتاحها بالله اجل او الرحمن اكبر ومنها
ان الشرع عين الماء لغسل الثوب النجس بقوله عليه السلام اغسله بالماء واتم
غيرتم هذا الحكم بالتعليل بكونه مزىلا للعين والاثر حيث جوزتم تطهيره
باستعمال سائر المايعات كالخل وماء الورد والجواب عن الاول من وجهين
احدهما قد يثبت ان الزكاة خالص حق الله تعالى لكونها عبادة محضة
بحيث لاحق للعباد فيها فلا يجب حق الله تعالى على ما زعمه الخصم اذ اشريك

واعلم ان قوله ولا نص فيه معنى عن
اشترط ان لا يغير القياس حكم النص
لان معناه عدم نص دال على الحكم
المعدى او عدمه وفيما اذا غير القياس
حكم النص قد وجد نص دال على
العدم وبالنظر الى هذا اورد السؤال مع
جوابه الوارد على قولهم وان لا يغير
القياس حكم النص حيث قال (واما
القليل من الطعام فمخصص من قوله
عليه السلام لا تتبعوا الطعام بالطعام
الاسواء بسواء بالتعليل) متعلق بقوله
لم يخصص (بالقدر) متعلق بالتعليل
(بل المراد التسوية بالكيل وهى
لا تصور الا فى الكثير) تقرير السؤال
انكم غيرتم قوله عليه السلام لا تتبعوا
الطعام بالطعام الاسواء بسواء فانه
يعم القليل والكثير فخصصتم القليل
من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل
بالقليل مع عدم التساوى بالتعليل بالقدر
حيث قتم ان علة الربا هى القدر
والجنس والقدر اى الكيل غير موجود
فى بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجرى فيه
الربا فهذا التعليل مغير للنص

فجوزتم القياس مع وجود النص في الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله عليه السلام الاسواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فانا اذا قلنا لا تقتل حيوانا الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل به كالقمل والبرغوث والسماك لا يدخل تحت النهي (و) قال (و) اما سقوط حق الفقير في العين في باب الزكاة (فبدلالة النص لا التعليل بالحاجة) تقرير السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسا على العين بعلته دفع حاجه الفقير في هذا التعليل تغير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب ان تغير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد ويجاب الزكاة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكاة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم ولا شك ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المسالية

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

المنقطع مجاز لا يصار اليه عند امكان الحقيقة وقد امكن ههنا ولهذا قال محمد
 في الجامع لو قال ان كان في الدار الازيد فعبدى حر كان المستثنى منه بنو آدم
 ولو قال الاحرار كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الامناع اي ثوب كان المستثنى
 منه كل شيء وههنا استثنى الحال بقوله الاسواء بسواء اي حالة التساوي
 والمذكور في صدر الكلام وهو العين وهو الطعام واستثناء الحال من العين باطل
 في الحقيقة وان كان جائزا مجازا بجملة منقطعا ولكن لا يصار الى المجاز عند امكان
 الحقيقة وقد امكن ههنا فدل النص على ان الاستثناء لم يقع بما تناوله ظاهر اللفظ
 بل عما تضمنه من احوال البيع فوجب عموم صدر الكلام بدلالة هذا الاستثناء
 احوال البيع كلها اعني حال التساوي والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع
 الطعام بالطعام سوى هذه الثلاثة فاذا وجب عموم صدر الكلام هذه الاحوال
 الثلاثة قدرناها في الصدر واستثناء حال التساوي من تلك الاحوال الثلاثة
 وتلك الاحوال الثلاثة لا تثبت الا في الكثير من الطعام فان المراد بالتساوي
 الشرعي هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل هو فضل احد المتساويين
 والمجازفة عدم العلم بالمساواة والتفاضل فكان الكيل مأخوذا في الاحوال
 الثلاثة فدل آخر الكلام على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير حاصلا بصيغة
 الاستثناء مصاحبا للتعليل بحكم آخر اعني حرمة التفاضل في الجص لانه من
 المكيلات على ما سياتي مثله في المسئلة الآتية لا بالتعليل ومن هذا التوضيح علم
 وجه تعليل الشارح كون المراد بالتسوية تسوية شرعية بقوله عليه السلام
 الاسواء بسواء لانه لما كان مستثنى من احوال البيع كان المراد بالتسوية
 الشرعية لان احوال البيع الشرعية فان قيل كون سواء في معنى مساويا
 مجاز والاستثناء المنقطع مجاز ايضا فوجه ترجيح احد المجازين على الآخر
 على انه يجوز ان يكون المستثنى ايضا الطعام وتقديره لا يتبعوا الطعام بالطعام
 الاطعاما مساويا بطعام فلا يحتاج الى تقدير الصدر عاما للاحوال المذكورة
 ويكون الاستثناء من الجنس اجيب عن الاول بان جعل سواء بمعنى مساويا
 اكثر استعمالا من الاستثناء المنقطع وما هو اكثر استعمالا في المجاز اولي كما قال
 الامامان ان المجاز المتعارف اولي من الحقيقة الغير المتعملة وقد يجاب عنه ايضا
 بان جعل سواء بمعنى مساويا متفق عليه بيننا وبينهم لكن هو يجعل الاستثناء
 منقطعا ونحن نجعله مفرقا والمفرغ اكثر اولي من المنقطع وعن الثاني بان ذلك
 يستلزم المجاز وكثرة التقدير مع الكاكة في نفس العبارة (قوله في ضمن ارزاق

فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان
 حقوقهم في مطلق المالة دل ذلك
 على جواز ذلك الاستبدال فعلم ان الغاء
 اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل
 وان ذكره انما هو لكونها ايسر على
 من وجب عليه الزكاة لان الايفاء
 من جنس النصاب اسهل وبه اليه
 اوصل ولكونها معيار المقدر الواجب
 اذ بها تعرف القيمة ثم لما ورد ان وجوب
 الشاة اذا ثبت بعبارة النص وجواز
 الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل
 بالحاجة اراد ان يدفعه فقال (وانما هو)
 اي التعليل بها (لبيان صلاحية حدثت
 لاثبات مثلها) وتقريره ان التعليل
 انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة
 صالحة للصرف الى الفقير فهذا ليس
 بحكم ثابت باصل الحلقة حتى يمتنع تعليله
 بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على
 وجوب الشاة لان المراد به صلاحية
 حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم
 السالفة ولما كان هذا حكما شرعيا
 علناه بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها
 دافعة لحاجته لتعدى الحكم الى قيمة
 الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير
 لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة
 ادفع فالخصل ان ههنا ثلاثة
 احكام الاول وجوب الشاة والثاني
 جواز الاستبدال والثالث صلاحية
 الشاة للصرف الى الفقير والتعليل
 انما وقع في الاخير وليس فيه تغير
 النص اذ لا نص يدل على عدم صلاحية
 الشاة للصرف بل تغير النص الدال
 على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص
 الامر بايفاء حق الفقراء

العباد) كما في قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها (قوله وانجازا لعدة ارزاقهم) لانه وعدار رزاقهم بقوله وما من دابة في الارض الا على (قوله وجواز الاستبدال بدلالته) قلت المراد بالدلالة ههنا هي الدلالة اللغوية لا الاصطلاحية المقابلة للعبارة فلا يرد ان الدلالة دون العبارة فلا تعارضها فكيف يثبت بها جواز الاستبدال (قوله لاثبات مثلها) ظرف مستقر متعلق بمقدر لا لغو متعلق بحدثت يعني ان بيان تلك الصلاحية الحادثة اعني صلاحية الشاة للصرف الى الفقير لاثبات مثلها من صلاحية القيمة للصرف الى الفقير (قوله باطلة في الامم السالفة) اي باعتبار كون الصدقة من الاوساخ لقوله عليه السلام يا بني هاشم ان الله كره لكم اوساخ الناس وفي رواية غسلها ايدي الناس ولهذا كان تقبل القرابين في الامم السالفة بالاحراق بالنار فانها كانت تنزل في الامم السالفة فتحرق المتقبل من الصدقات وما ذلك الا لخبثتها (قوله اذ لانص يدل على عدم صلاحية الشاة) بل النص انما يدل على صلاحيتها للصرف وهوائنص الوارد في وجوب الشاة (قوله في حكم آخر) وهو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير (قوله غير واقع) خبر بعد خبر والضمير في بسببه راجع الى التعليل (قوله وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم) اذ لم يثبت بعد صلاحيتها للصرف بعد ما لم يوجد في الامم السالفة وانما الثابت بالنص الدال على جواز الاستبدال هو بقاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه ولا يلزم منه صلاحية القيمة او كل متقوم كما لا يلزم من قولك كل متغير حادث قولك ان العالم متغير (قوله مع ما فيه) اي في التعليل يعني ان في التعليل المذكور فادبتين احديهما اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف والثانية الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة اعني القيمة او كل متقوم لا المنافع كما سكان الفقير داره لان المنفعة لا تصلح بدلا عن العين (قوله على الشاة) اي على صلاحية الشاة (قوله كلا الامرين) اي الثبوت ابتداء حقا لله تعالى وصلوحها للصرف الى الفقير ثانيا (قوله انما يلزم لولم يكن اه) اذ لو كان في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقير من الدراهم والدنانير لاتبعتين الشاة حينئذ بقضاء الحاجة فلا يلزم الاستبدال (قوله وجوابه ان الدراهم آه) وقد يجاب عنه بانه يمكن موضع مخلوع ما يصلح لايفاء حق الفقير من الدراهم والدنانير فلو لم يثبت جواز الاستبدال بدلالة النص لاختلاف امر الفقراء ولم تقض حوائجهم وبان يقال ان اجناس الزكاة لا تخرج عن التقدين والابل والبقر

وهذا التغير مقارن للتعليل في حكم آخر غير واقع بسببه وهو معنى قوله (فالتغير مع التعليل لابه) فان قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلنا لا معنى لجواز الاستبدال الاسقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما لم يوجد في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكاة لا يجوز والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص ففي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة واعتراض على جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لولم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء او قضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة انما نال للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وجوابه ان الدراهم والدنانير اموال باطنة لا تؤخذ الزكاة منها جبرا عندنا

والغرم اوزكاة مال التجارة يجب في القيمة بالاتفاق ومعلوم ان جميع حوائجها
لا تدفع بعين هذه الاشياء فيضمن الاستبدال كما في الجنس الواحد وههنا
اعتراضات اخر تركها الشارح منها ان الفقير يبيع الشاة وبشترى ما يحتاج اليه
من غير لزوم الاستبدال ومنها ان البدل لا يدفع جميع حوائجها ايضا في البدل
ما في الاصل ومنها لان حكم النص صلاحيتها للصرف الى الفقير بل حكمه
انه متعين للصرف اجيب عن الاول بانه يحقق ما ذكرناه فان كلامنا في انه اذا
اخذ الشاة كان قابضا حقه من حيث انه مال مطلق صالح لقضاء الحوائج لامر
حيث انها شاة وعن الثاني بان البدل مطلق المال وهو صالح لدفع حوائجها من
حيث ان كل فرد منها يدفع بالمال المطلق فيكون مطلق المال دافعا للحوائج
وعن الثالث بانه قد اقيم الدليل ان حكمه ما ذكرناه لا تعين الصرف (قوله
واما ركنه) قيل ركن الشيء في اللغة عبارة عن جانبه الاقوى وفي اصطلاح
الفقهاء ما لا وجود لذلك الشيء الا به ونوقض بالقانس والعلة والشرط فان القياس
لا يوجد بدون القانس والمعلول بدون العلة والشرط بدون الشرط وليست
باركان وقيل ركن الشيء ما لا يبقى ذلك الشيء عند توهم انتفائه ونوقض بمثل ما ذكر
في الاول وبمحال التصرفات الشرعية وبالايمان في العبادات فان توهم انتفائها
لا يتبقى التصرفات فان البيع لا يبقى بتوهم انتفاء المبيع وتوهم انتفاء الايمان
بالارتداد لا يتبقى العبادات ومع هذا ليس شيء من ذلك ركنا في التصرفات
والعبادات وقيل ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء واعترض عليه بانه تعريف
بالمفرد مثل تعريف الانسان بالناطق فن جوز التعريف فلم يحتاج الى معذرة ومن
انكره فله ان يقول الشيء المطلوب تصوره بذلك التعريف يجب ان يكون
متصورا بوجه الامتناع طلب تصور المجهول المطلق ولا بد من تصور يستفاد به
التصور المطلوب وذلك التصور غير التصور بوجه ما وللتصور بوجه ما مدخل في
التصور المطلوب فوجب تحقق التصورين في حصول التصور المطلوب فلا يحصل
التصور المطلوب بمجرد بدل لا بدله من تصورين وتعريف المصنف لا ينطبق على شيء
من هذين التعريفين لانه عرفه بالجزء الداخل في حقيقة الشيء بل هو مبني على
ما ذكره بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل
والجامع قال فخر الاسلام ركن القياس ما جعل للماعلى حكم النص مما اشتمل عليه
النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده وقال في موضع آخر اما الحكم
الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لانص فيه ليثبت فيه بغالب

فلا يحصل بها انجاز المواعيد على سبيل
اليقين (واما ركنه اربعة) ركن
الشيء جزؤه الداخل في حقيقته
والشهور انه للقياس اربعة (الاصل
والفرع وحكم الاصل والجامع)
واما حكم الفرع فثمرته لاركنه

الرأي على احتمال الخطاء وهذا صريح في ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه
والقياس هو التعليل اي تبين علة الاصل ليثبت الحكم في الفرع ولا يخفى عليك
ان كلام فخر الاسلام يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على
ما اشار اليه في الميزان حيث قال ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في اثبات
الحكم في الاصل وما سواه مما يتوقف عليه الحكم شرائط لا اركان وثانيهما
ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين واختاره الشارح من
ان اركان القياس اربعة وعلى هذا تكون العلة من اجزاء القياس لاتمام ماهيته
(قوله اما الاصل فالمحل المشبه به) هذا بيان لما صدق عليه الاصل لا تعريفه
والا فالاصل هو ما ينتهي عليه غيره (قوله وقيل دليله) اي دليل الاصل كحديث
الربا وفيه اشارة الى الفرق بين الدليل والعلة فانه جعل ذكر الجامع في مقابلة
الدليل والمراد بالجامع هو العلة وبيان الفرق ان الدليل اسم لما يظهر به المدلول
كالعلم بمحدث العالم الحاصل من قولنا لانه متغير وكل متغير حادث وكالعالم
الحاصل بوجود النار من وجود الدخان والعلة ما ثبت به المعلول فكانت اعم من
الدليل فكل علة دليل من غير عكس (قوله لا دليله) اي لا دليل الفرع لان دليل
الفرع هو عين القياس فحينئذ حكمه ثابت بالقياس فلما عني لجمعه من اجزائه
والاي يلزم كون الشيء جزءاً لنفسه (قوله فما جعل علماً) اختلفوا في تعريف العلة
قال بعضهم هي المعرفة اي العلامة الدالة على وجوب الحكم وقالوا لان العلة
الشرعية كلها معارف لا تأثر لها اصلاً لان المؤثر في الاشياء كلها هو الله تعالى
واعترض عليه بالنقض بالعلامة فانها يصدق عليها ذلك التعريف فلزم ان لا يبق
فرق بين العلة والعلامة مع ان الفرق بينهما ثابت بالاتفاق لان الاحكام الشرعية
بالتسبة اليها مضافة الى العلة كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل لالي
العلامات كالرجم فانه لا يضاف الى الاحصان لانه علامة بل يضاف الى الزنا
وقال بعضهم العلة هي المؤثرة في الحكم وقالوا المراد بالمؤثر ما به وجود الشيء
كالشمس للضوء والنار للاحراق واعترض عليه بان العلة ليست بمؤثرة بل المؤثر
في الحقيقة هو الله تعالى والعلل الشرعية كلها معارف لان الحكم قديم فلا يؤثر
فيه الحادث واجيب عنه بوجهين الاول ان المراد بالحكم المصطلح ما هو اثر حكم
الله تعالى القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث والمراد من المؤثر
في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله
تعالى رتب بايجابه القديم الوجوب على امر حادث يسمى بالعلامة كالدلولك للصلاة

(اما الاصل فالمحل المشبه به) كالبر
(وقيل حكمه) كحرمة الفضل (وقيل
دليله) كحديث الربا (واما الفرع فالمحل
المشبه) كالارزوا الجص (وقيل حكمه)
كحرمة فضله لا دليله لانه عين القياس
والنزاع اعتباري فلا يلتفت الى تصحيح
الصحيح وان اطنبوا فيه لانه تطويل
بلاطائل (واما حكم الاصل فما افاده
النص) كتابا كان او سنة (او الاجماع
او الاستحسان) بالقياس الخفي كما سبق
لا القياس الجلي لما سبق (واما الجامع
المسمى بالعلامة فما جعل علماً) اي اماره
وعلامة (على حكم النص) فان المؤثر
في الحقيقة هو الله تعالى

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

العلة قلنا هذا ايضا ليس مبنيا على انه لم يرد بكونه علما على حكم النص كونه معرفا
 محيطا عليه بل مراده انه علم عليه بالنسبة الى الله تعالى ومؤثر بالنسبة اليه
 على ما شعر به لفظه في الحقيقة في قوله فان المؤثر في الحقيقة هو الله ونطق به قوله
 الاتي النصوص معللة بعلة هي امارات لا يجاب الله تعالى الاحكام عندها
 وان كانت مؤثرة بالنسبة اليه فحينئذ يرجع التعريف المذكور الى التعريف
 بالمؤثر لان مرادهم بماؤثر هو المؤثر بالنسبة اليه على ما ذكرناه في الجواب الثاني
 ثم وما بالنسبة الى الله تعالى فهي امارات لا مؤثرة عند اصحاب هذا التعريف
 فحينئذ لا يرد عليه النقض بالعلامة كما ورد على القائلين بانه المعرف قلنا هذا مع
 كونه خلاف المتبادر من كلامه لا يندفع به اليراد الثاني اعني ان قوله وهذا مبنى
 ليس على ما ينبغي بل لا يكاد يصح نعم لو حمل على التعريف بالباعث بان يقول
 مراده بالعلامة ليس العلامة المجردة لماسأى في آخر كلامه بل مراده الباعث
 لشرع الحكم يندفع عنه اليرادان معا لكن قوله فان المؤثر في الحقيقة هو الله
 لا يناسبه قلت الحق ان لفظه هذا اشارة الى العلة مع قطع النظر عن تعريفها
 اي القول بالعلة في الاحكام الشرعية مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم
 فان تعليل حرمه الخمر وما قيس عليه بالعلة كالسكر فيهما انما يستقيم على ذلك
 والا فلا يصح التعليل فحينئذ يصح كلامه (قوله فقيه) اي في التعريف المذكور
 اما كونه ردا على المعتزلة فظاهر لانهم يقولون ان العلة الشرعية مؤثرات حقيقة
 لا علامة واما على بعض الاشاعرة ففقيه نظر لانهم لما قالوا ان افعال الله تعالى
 ليست معللة اصلا لمهم القول بان العلة الشرعية امارات لا مؤثرات فكيف
 يصح الرد عليهم بالتعريف المذكور وانما يصح الرد عليهم ان لو عرفوا العلة
 بالمؤثرة او بالباعث بل المعنى المذكور او كان الضمير راجعا الى العلة لا الى تعريفها
 قلت الظاهر انه راجع الى العلة وكذا لفظه هذا والافلامه لا يستقيم (قوله
 عنه) الظاهر انه ظرف مستقر متعلق بالقصاص والضمير راجع الى القاتل
 لا ظرف لغو متعلق بتعالى على ان يكون الضمير راجعا الى كون العمد العدواني
 موجبا (قوله بطلان الاصل) وهو قولهم بالوجوب على الله تعالى بيان بطلانه
 ان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه الذم او عمارته محمل بالحكمة او بما قدر الله
 تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان جائز الترك في نفسه والكل محال على
 الله تعالى اما الاول فلانه تعالى مالك مطلق وله التصرف في ملكه كيف شاء
 فلا يتوجه اليه الذم في فعله اصلا بل هو المدح في كل افعاله واما الثاني فلانه

وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى معللة
 بالحكم والمصالح ففيه رد على طائفتين
 الاولى المعتزلة حيث قالوا العلة الشرعية
 مؤثرات حقيقة كالعقلية لتولم بالوجوب
 على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالقول
 العمد العدواني موجب عندهم شرع
 القصاص عليه تعالى عنه وثبوت بطلان
 الاصل

الحاكم المطلق على الكل وجميع افعاله سواء كان فعل إيجاد او فعل ترك لا يخلو
 عن الحكم والمصالح وان لم نعلم تفاصيله فلا يتصور منه ما تركه مخلا بالحكمة واما
 الثالث فلانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو يناه في ما صرح به
 في تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فات معنى الوجوب وحيث يكون محصلا
 ان الله تعالى لا يتركه على طريق جرى العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء
 بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (قوله بطلان الفرع) وهو كون
 العلة الشرعية مؤثرات حقيقة (قوله قالوا افعاله تعالى ليست معللة)
 بالاعراض اختلفوا في قولهم هذا في موضعين الاول في ان مرادهم بالسلب هو
 الوجوب والجواز فقال بعضهم مرادهم سلب وجوب التعليل لانه في مقابلة
 مذهب المعتزلة وهم يقولون بالوجوب واليه ذهب الآمدي حيث قال مذهب
 اهل الحق انه لا يجب رعاية الغرض في فعل الله تعالى وقال بعضهم مرادهم
 سلب الجواز اي لا يجوز ان يفعل الله شيئا لغرض على ما صرح به في المحصل وقال
 في شرح المواقيف قالوا لا يجوز تعليل افعال الله تعالى بشيء من الاغراض والعلل
 الغائية واليه ذهب صاحب اللباب حيث قال يمتنع ان تعلق افعال الله تعالى
 واحكامه وفي الكرمانى والصواب هو القول الاول لان قاعدة عدم وجوب الشيء
 عليه تعالى تقتضى سلب الوجوب عليه اي لا يجب تعليله ولا ترك تعليله يعنى
 لو كان المسلوب جواز التعليل لكان ترك التعليل واجبا فيلزم الوجوب على الله
 تعالى وذلك باطل فيكون المراد سلب الوجوب لا الجواز الثانى في ان هذا السلب
 عام في جميع افعاله ولافى شرح المقاصد ما ذهب اليه الاشاعرة ان افعال الله
 تعالى ليست معللة بالاغراض يفهم من بعض ادلتهم عموم السلب ونفي اللزوم
 بمعنى انه يمتنع ان يكون شيء من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم
 ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم في كل فعل من الاول وجهان احدهما
 لو كان البارى فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض
 لانه لا بد في الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى
 الكمال لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا تتم الملازمة لانا نقول حصول ذلك
 الغرض للغير لا بد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والاصلح لغرضه لفعلة ضرورة
 وحيث يكون الازام ورد بجمع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير وثانيهما
 لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعلى البارى لما كان حاصلا بتخلقه ابتداء بل
 بتبعية ذلك وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من

يعنى عن اثبات بطلان الفرع والثالثة
 بعض الاشاعرة حيث قالوا افعاله
 تعالى ليست معللة اصلا لاستلزامه
 الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال
 في توجيه هذا المقال اقول الذى يتأدى
 اليه الخاطر القاتر ان معناه ان افعال
 الله تعالى لو علت لكانت تلك العلة
 عللا غائية واغراضا وهو باطل لان
 العلة الغائية علة لتعلية العلة الفاعلية
 ولا شك ان المعلول موقوف على العلة
 ومحتاج الى تلك العلة فيلزم ان يكون
 عليه البارى تعالى في علمه محتاجا الى
 تلك العلة فيلزم منه استكماله بالغير

استناد الكل اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالعرضية والتبعية
من البعض ومن الثاني وجهان احدهما انه لا بد من انقطاع السلسلة الى
ما يكون غرضاً ولا يكون ذلك لغرض شئ آخر والاتسلسلت الاغراض الى غير
النهاية فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه لان ما ينتهي اليه سلسلة الاغراض
ليس لغرض وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لاحد حتى
يكون غرضاً والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح
ظاهر كما يجب الحدود والكفارات ونحرى المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص
ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فلما قضى
زيد منها وطرا زوجنا كلها لكيلا يكون على المؤمنين حرج ولهذا كان القياس
حجة واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل ما من افعاله عن غرض فمحال بحث انتهى
فظهر منه ان منشأ الاختلاف الاول هو ادلتهم المذكورة واعتراض بعض
المحققين على ما ادعاه العلامة التفتازاني من قوله والحق اه بانه ان اراد بالتعليل
جعل تلك الحكمة علة غائية وغرضاً باعتبار فلا شئ من افعاله واحكامه معلل بهذا
المعنى وان اراد ترتيبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه كذلك غاية
الامر ان بعضها مما يظهر علينا وبعضها مما يخفى الاعلى الراسخين في العلم بنور من
الله اذا عرفت هذه المقالات فعنى قول الشارح افعال الله ليست معللة اصلاً لاشئ
من افعاله معلل بالاغراض بمعنى السلب الكلي بقرينة استدلاله بقوله لاستلزامه
الاستكمال بالغير على ما ذكره العلامة التفتازاني لكنه يرد عليه انه حينئذ
لا يظهر وجه ردها القول بما ذكر من ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح
اذ لا يلزم من عدم كونها معللة بالاغراض عدم كونها معللة بالحكم والمصالح
ولا من كونها معللة بالحكم والمصالح كونها معللة بالاغراض حتى يظهر وجه
الرد لجواز ان لا تعلل بالاغراض وتعلل بالحكم والمصالح اذ ليس معنى كونها معللة
بالحكم والمصالح كون تلك الحكمة والمصلحة علة غائية وغرضاً باعتبار الفاعل
على الفعل على ما هو معنى الغرض حتى يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الآخر
ومن وجوده وجوده ويظهر وجه الرد بل معناه ان افعاله لا تخلو عن الحكمة
والمصلحة بل كل افعاله يترتب عليها الحكمة والمصلحة البتة كانه اورد في الحكمة
والمصلحة فان قيل يجوز ان يكون معنى قوله افعال الله تعالى ليست معللة اصلاً
بالحكم والمصالح بالمعنى المذكور ولا بالاغراض على ان يكون لفظه اصلاً متعلقة
بقوله معللة حينئذ يستقيم الرد قلنا نعم لكن الاشاعرة لم تقل هذا بل قالوا انها

وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان تكون تلك العلة حكما ومصالح فلا يلزم ما ذكرتم ونحن على ما هو دأبنا من التوسط نقول التصوص معلقة بعلة هي امارات لا يجاب الله تعالى الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة اليها بمعنى نوط المصالح بها تفضلا واحسانا كان آثار العلة العقلية والحسية مخلوقة لله تعالى ابتداء ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها عقوبتها ثم انها امارات على الحكم في الفرع عند اكثر مشايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنص وعند مشايخ سمرقند وجهور الاصوليين حكم الاصل ايضا مضاف الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتلا على حكمة سالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة والالم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع (مما) اى من الاوصاف التى (اشتمل النص عليه) اما بصيغته كما شتمال نص الرباعى الكيل والجنس او غيرها كما شتمال نص النهى عن بيع الآبق عن العجز عن التسليم فانه لما كان مستتبطا من النص لا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة (وجعل الفرع نظيرا له) اى للنص بمعنى المنصوص عليه (في حكمه) اى حكم النص بذلك المعنى (بوجوده) اى بسبب وجود ذلك المعنى (فيه) اى في الفرع (ويكون) اى الجامع

ليست معلقة بالاغراض لانهم لم ينكروا عدم خلوافعال الله تعالى عن الحكم والمصالح (قوله حكما ومصالح) فيه ان تلك الحكمة والمصلحة ان كانت مصلحة نفسه فيلزم المحذور المذكور اعنى الاستكمال بالغبر وان كانت مصلحة للعباد فصول تلك المصلحة للعباد لا بد ان يكون اصلح لله تعالى من عدمه والا لم يصلح مصلحة افعاله للعباد فيلزم المحذور المذكور ايضا (قوله امارات لا يجاب الله تعالى) اذ لا احتمال لان تكون مؤثرة في اجاب الله تعالى لانه قديم والعلة حادثه والحادث لا يؤثر في القديم (قوله اذا المراد منها) اى من العلة (قوله والالم يبق فرق) وايضا يلزم الدور وذلك لان العلة لو كانت امارة مجردة لم يكن لها فائدة سوى تعريف الحكم فيتوقف الحكم عليها والحال ان العلة تتوقف معرفتها على الحكم لكونها مستنبطة منه فيلزم الدور وهذا لان الكلام في العلة المستنبطة من حكم الاصل لا العلة المنصوصة لان العلة لو كانت منصوصة لكان المعرف للحكم هو ذلك النص لا العلة (قوله فانه لما كان الضمير راجع الى العلة والتذكير باعتبار لفظ ما الموصولة) (قوله حتى يجب الزكاة في الحلى) اى من الذهب والفضة لوجود التمنية فيه وهى العلة في الاصل اعنى المضروب من الذهب والفضة وهى صفة لازمة له بحيث لا تنفك عنه بحال لكونهما خلقا ممثلا هذا عندنا وللخصم ان يقول لانسل ان الزكاة تعلقت في الاصل بكونه ممثلا بل بكونه مال التجارة فان الدراهم والدنانير اذا استعملت حلالم يجب فيهما شئ عندنا لعدم مال التجارة فكانت العلة في الاصل مال التجارة وهو وصف عارض يتصل به من قبلنا فاذا جعل حلياسقط هذا الوصف فسقطت الزكاة كما اذا جعلت السائمة علوفة اجيب عنه بعدم الفرق بين قولنا ممن وبين قولنا هو مال التجارة اذ التجارة تكون بالائتمان والاستعمال لا يخرج عن كونه نصا با لانه بالتمنية لا بالاستعمال فثبت ان التمنية التى بها صار الذهب والفضة نصا با صفة لازمة (قوله وللرباعى عند الشافعى) فان الشافعى علق بالتمنية في باب الربا وبمال التجارة في الزكاة قلنا انه تعلق بعلة قاصرة فلا يصح بخلاف تعليلنا بالتمنية في الزكاة لانها متعدية الى الحلى (قوله فانها قد تباع وزنا) يعنى انه وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والازمان قد تباع في بعض الازمان والاماكن جزافا وقد تباع وزنا فلا يكون لازما له (قوله كالطوف) جعله علة لسقوط التجاسة في الهرة وسواكن البيوت (قوله كالقدر والجنس) جعله علة في الاشياء الستة قال

في الكشف والتقرير المراد من الجلي ههنا المعنى القياسي ومن الخفي المعنى الاستحسانى وقيل التعليل بالوصف الخفي مثل تعليل ثبوت الحكم برضى العاقدين لا يجوز لان الوصف المعلن به معرف للحكم الشرعى الذى هو خفي فلا بد وان يكون جليا لان الخفي لا يعرف الخفي واجيب بان الوصف وان كان خفيا لكنه بدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على ارضى او بدلالة التأثير صار من الاوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به (قوله وهذا اسم مع وصف) يشير الى ان هذا الحديث مثال للوصف العارض والاسم معا كان تمثيل الوصف العارض سابقا بالكيل يشير الى مفارقتها بمعنى ان تعليل النبي عليه السلام لا يتناقض الطهارة باسم الدم يدل على اعتبار صفة النجاسة اى الدم وبالانفجار يدل على اعتبار صفة الخروج فتعلق الانتقاض بهذين الوصفين في هذه المادة لكن هذا مبنى على كون سؤال المرأة المستحاضة عن انتقاض الطهارة لاعن وجوب الاغتسال ولاعن سقوط الصلاة والا فلا يصح تعليل كل من عدم وجوب الاغتسال وعدم سقوط الصلاة بكل من الدم والانفجار ولا بمجموعهما بل العلة فيهما كون الدم في العرق قال في الكشف نقلا عن القواطع ان الاسم اذا جعل علة فان كان مشتقا من فعل كان ضاربا والقائل يجوز ان يجعل علة لان الافعال يجوز ان تجعل عللا في الاحكام وان لم يكن مشتقا فان كان علما كزيد فلا يجوز التعليل به لعدم لزومه وجواز انتقاله وانما يوضع موضع الاشارة وليست الاشارة بعلة فكذا الاسم القائم مقامها وان كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعر والفرس فن الاصحاب من جوزة التعليل به لزومه ومنهم من لم يجوز وهو الصحيح لان التعليل بالاسامى يشبه التعليل بالطرد وهو فاسد بخلاف الاسامى المشتقة فان التعليل فيها بموضع الاشتقاق لا بنفس الاسم انتهى والشارح رحمه الله جزم بصحة التعليل باسم الجنس ثم قال والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمناه القائم بنفسه لان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات اشارة الى دفع ما يقال انهم قد صرحوا بان التعليل باسم الخمر لا يجوز على ما تقدم في الكتاب ايضا فالفرق بينه وبين ما نحن فيه حيث جوزتم التعليل باسم الدم دون اسم الخمر ووجه الدفع ان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى التبيذ ثم ترتيب الحرمة على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلا يجوز والتعليل ههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا بمجرد الاسم فيكون بالوصف حقيقة فيصح هكذا ذكره محققوا مشايخنا

هذا اشارة الى نفي شرائط اعتبارها بعضهم في العلة من كونها وصفا لازما جليا منصوعا عليه الى غير ذلك (وصفا لازما) للاصل كالثمينة للزكاة في المضروب عندنا فان الحجرين خلقا ثمنا وهذا الوصف لا يفتك عنهما اصلا حتى تجب الزكاة في الخلى وللربا عند الشافعى (و) وصفا (عارضيا) كالكيل للربا فانه ليس بلازم للحبوب فانها قد تباع وزنا (و) يكون (جليا) كالطوف (وخفيا) كالقدر والجنس (و) يكون (اسما) اى اسم جنس كقوله عليه السلام لمستحاضة سألت عن الاستحاضة توضى وصى وان قطر الدم على الحصى فانها دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمناه القائم بنفسه لان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات

واعترض عليه ان عنوانا بتعليل الحكم بالاسم تعلقه بعين الاسم فلا يصح
 لان الاسم ثبت بوضع ارباب اللغة فيختلف باختلافها حتى لهم ان يسموا الخمر باسم
 آخروا عنوا به المعنى القائم بالذات الذي استحق به الاسم وهو كون المائع من ماء
 العنب بعد ما غلى واشتد في اسم الخمر فهذا مسلم ولكن حينئذ يكون هذا تعليقا
 للحكم بالمعنى لا بالاسم كذا ذكره في الميراث وبهذا ظهر صحة القول بعدم جواز
 التعليل بالاسم على ما ذكره صاحب القواطع (قوله ويكون حكما من احكام
 الشرع) اختلفوا في جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي اى في جواز
 ان يكون ما جعل علما على الحكم الشرعي حكما شرعيا فذهب جمهور الاصوليين
 الى جوازه ومنعه بعضهم مستدلين بوجهين احدهما ان الحكم الذى فرض علة
 ان كان متقدما على الذى فرض معلولا لم تخلف العلة عن المعلول وذالاي يجوز
 وان كان متأخرا عنه لم تأخر العلة عن المعلول وذالاي يجوز ايضا وان كان مقارنا
 معه فليس احدهما اولى من الآخر بان يكون علة نعم لودل دليل خارجى على كون
 احدهما علة للاخر لجواز ذلك ولكن العبرة في الشرع للغالب فلا يعتبر هذا
 الاحتمال في مقابلة احتمالات عدم الجواز اعني الاحتمالات الثلاثة وثانيهما ان شرط
 العلة التقدم على المعلول وتقدم احد الحكمين على الآخر غير معلوم فلا يجوز
 واستدل الجمهور بالنقل والعقل اما النقل فبقوله عليه السلام للتحميمية حين سألته
 عن الحج ارايت لو كان على ابيك دين وجه الاستدلال به ظاهر من كلام الشارح
 ويقول عليه السلام في حرمة الصدقة ارايت لو تمضمضت بماء ثم سبجت اكنة
 شاربه والحرمة من الاحكام الشرعية واما المعقول فلان العلة ان جعلت بمعنى
 الامارة فلا امتناع في ان يجعل الشارع حكما علما على حكم اخر بان يقول اذا
 حرمت كذا او اوجبت كذا فاعلموا انى حرمت كذا واوجبت كذا وان جعلت
 بمعنى الباعث فلا امتناع ايضا في ان يكون ترتيب احد الحكمين على الاخر مستلزما
 لحصول مصلحة لا تحصل من احدهما بانفراده والجواب عن استدلالهم ان لا نسلم
 تخلف العلة عن المعلول على تقدير التقديم لان الحكم لم يكن علة بذاته بل يجعل
 الشارع اياه علة بقران الحكم الآخريه ولا نسلم ايضا عدم صلاحية المؤخر
 للعلة لان المؤخر يصلح ان يكون معرفا للمقدم وعلامة عليه ومعنى العلة هو
 المعرف ولقائل ان يقول معنى كونه معرفا انما هو بالنسبة الى الله تعالى واما بالنسبة
 اليها فهو المؤثر على ما تقدم وحينئذ لا بد ان يكون مقدا على المعلول ويمكن
 ان يجاب عنه بان كونه مؤثرا بالنسبة اليها ليس بالذات بل يجعل الشارع

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

اياه مؤثرا ولا اعتبار بتقدم المعلول عليه قبل جعل الشارع المؤخر علة له وبعد
 جعله علة لم يوجد التقدم ولا التأخر ولا نسلم ايضا ان التقدم شرط العلية على
 ما بين في محله ولا نسلم ايضا عدم الاولوية على تقدير المقارنة اذ الكلام فيما اذا كان
 احد الحكمين مناسباً للعلية للحكم الآخر من غير عكس وذهب ابن الحاجب
 في المختصر الى ان الحكم الذي فرض علة ان كان باعشاعلى حكم الاصل لتحصيل
 مصلحة يقتضيها حكم الاصل جاز كما يقال في بطلان بيع الخمر علته النجاسة
 لمناسبتها المنع من الملاسة تكميلا لمقصود البطلان وهو عدم الانتفاع والنجاسة
 حكم شرعي واما ان كان لدفع مفسدة يقتضيها حكم الاصل فلا يجوز لان الحكم
 الشرعي لا يكون منشأ مفسدة مطلوبة الدفع والالم اشرع ابتداء والشارح
 العلامة على عدم الجواز في الشق الثاني انما يصح لو لم يشتمل الحكم الشرعي الذي
 فرض علة على مصلحة راجحة وعلى مفسدة مرجوحة تدفع بحكم آخر لتبقى
 المصلحة الراجحة خالصة مثاله شرع حد الزنا لحفظ النسب وهي مصلحة عظيمة
 والحد حدث قيل دأربين رجم المحسن وبين جلد وتغريب عام في غير المحسن
 وفي كثرة وقوع ذلك الحد الثقيل مفسدة قليلة وهي اتلاف النفوس وايلامها
 فشرع المبالغة والاحتياط في طريق ثبوته وهي شهادة الاربعة دفعا للمفسدة
 القليلة فوجوب الحد المقتضى الى كثرة الاتلاف والايلام حكم شرعي معلل بوجوب
 الاربعة في الشهادة دفعا لتلك المفسدة القليلة وهي كثرة الاتلاف لتبقى مصلحة
 حفظ النسب خالصة وهي مصلحة عظيمة فظهر منه ان المختار ما ذهب اليه الجمهور
 لاما اختاره ابن الحاجب من التفصيل المذكور (قوله ويكون مر كبا) اختلف
 في جواز ان يكون ما جعله علة على حكم شرعي حكما شرعيا مر كبا من اوصاف
 متعددة بمعنى انه لا بد لثبوت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف حتى لو كان
 كل يعمل في الحكم بانفراده كاجتماع البول والغائط والمذي والراح فان كل
 واحد مستقل في اثبات حكم الحد لا يكون ذلك مما نحن فيه فذهب بعض
 الاصوليين منهم الاشعري وبعض المعتزلة الى عدم جواز ذلك بل التعليل لا يكون
 الا بوصف واحد لا تركيب فيه واستدلوا عليه بوجهين الاول انه لو صح تركيب
 العلة من الاوصاف لكانت العلية صفة زائدة على مجموع الاوصاف واللازم
 باطل اما بطلان الملازمة فلاننا نعتل مجموع الاوصاف ونجهل كونها علة والمجهول
 غير المعلوم فتكون العلة زائدة واما بطلان اللازم فلان صفة الكل ان لم تقم
 بشيء من اجزائه فليست صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة

(و) يكون (مر كبا) كالليل
 والجنس (ومفرذا) كالثنية

والمفروض خلافه واما بجزء واحد فتكون العلة هي هذا الجزء فقط دون مدخل
من الجزء الآخر والمفروض خلافه واما بالمجموع من حيث المجموع فان لم يكن له
جهة وحدة فظاهر انه لا يجوز ان لا شيء هنا سوى الاوصاف المتعددة فالعلة اما
كل جزء او جزء واحد وكلاهما خلاف المفروض وان كانت له جهة وحدة ونقل
الكلام الى تلك الجهة ونقول اما واحدة بالوحدة الحقيقية وهو خلاف المفروض
واما بالوحدة الاعتبارية فيتسلسل وايضا انها لو قامت بالمجموع لزم ان يثبت
لكل واحد من الاوصاف جزء من تلك العلية وهو فاسد الثاني لو كان العلة
مر كبة من اوصاف متعددة لزم ان يكون عدم كل جزء علة لعدم صفة العلية
لانفائها بانتفاء كل جزء من المركب لانها تنفي بانتفاء المركب وينفي بانتفاء
كل جزء منه لكن اللازم باطل لانه يلزم نقض عليه عدم كل جزء لعدم صفة
العلية لتحقق عدم الجزء بدون عدمها لانه لو عدم جزء ثان بعد ان عدم جزء اول
لزم عدم العلية باعدام الجزء الاول ولا تعدم العلية بعدم الجزء الثاني لاستحالة
تجدد عدم المعدوم لانه لا يتعدم وذهب الجمهور الى جوازه مستدلين بالوقوع
على الجواز فان النبي عليه السلام علل في المستحاضة بالمركب حيث اعتبر اسم
الدم وصفة الانجسار وبان ما يثبت به كون الوصف الواحد علة يثبت به كون
المركب ايضا علة من نص او مناسبة او شبهه او سبر فكمما جاز ذلك جاز هذا ايضا
واجابوا عما ذكره المانعون او لا بان ما ذكرتم لو صح لزم سد باب القياس واللازم
باطل فاللزوم مثله اما الملازمة فلانه يفضى الى ان لا يكون الوصف المفرد علة ايضا
لانا نعقل الوصف المفرد ولا نعقل كونه علة لا بدليل من اطراد او تأثير او غيرهما
والمعلوم غير المجهول فما فرضناه علة لا يكون علة هذا خلف ولا يوجد القياس
الابجعي الوصف علة واما بطلان اللازم فبالانساق وبانه لا امتناع في حصول
الصفة للمجموع من حيث هو مجموع من غير نظر الى الافراد لانه من حيث هو
مجموع شيء واحد على ان ما ذكرتم يتم ينتقض بالحكم على المتعدد من الالفاظ والحروف
بانه خبرا واستخبار وغير ذلك من اقسام الكلام لان كونه خبرا زائد عليه ثم اما ان
يقوم كونه خبرا بكل حرف او بمجموع الحروف الى آخر ما ذكرتم في الدليل
والتحقيق في الجواب ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع قضى
بالحكم عنده رعاية لما شملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة لها
حقيقية فضلا عن كونها صفة زائدة ليلزم ما ذكره بل هو اعتباري يجوز
التسلسل فيه وعما ذكره نائبا باننا لانسلم انه لو كان المركب علة لزم ان يكون عدم

(و) يكون (منصوصا وغيره)
كما سيأتي (والاصل في النصوص قيل
عدم التعليل الا بدليل) دل على انها
معلولة كما فيما له علة منصوصة اما لان
التعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس
لانها لا توجد الا في النصوص عليه
وبكل وصف يتناقض وبالعوض محتمل
ولا يثبت مع الاحتمال فكان الاصل
الوقف واما لان الحكم قبل التعليل
مضاف الى النص وبعده ينتقل الى علته
فهو كالجهاز من الحقيقة فلا يصر اليه
الا بدليل والجواب عن الاول ان دليل
رجحان البعض برفع الاحتمال وبعينه
وعن الثاني ان التعليل لحكم الفرع الذي
لا يضاف الى النص من حيث الاظهار
لالحكم الاصل الذي هو المضاف الى
النص (وقيل) الاصل (التعليل بكل
وصف يمكن) اي يصلح لاضافة الحكم
اليه في الجملة لان الادلة قائمة على حجة
القياس بالاتفرقة بين نص ونص فيكون
التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا
بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل
بكل وصف (الامانع) كمتخالفة نص
او اجماع او معارضة او صاف اجيب
بان التعليل بكل وصف يفضى الى
التناقض كما مر وليس بشيء لانه من جملة
الموانع فالصواب ان يقال انه يفضى الى
تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب
وسياتى ان شاء الله تعالى ابطاله

كل جزء منه علة لعدم صفة العلية وقوله لانتفاء صفة العلية اه قلنا ذلك مسلم
ولكنه يجوز ان يكون ذلك شرطا فان الشيء قد يفتى بانتفاء شرطه (قوله ويكون
منصوصا) اي ثابتا بالنص سواء كان مذكورا في النص كالطوف المذكور في قوله
عليه السلام للهرة انها من الطوافين عليكم و كالقدر والجنس في قوله عيه السلام
كيلا يكيل او غير مذكور في النص نحو رخص في السلم فانه معلل بالفقر قد
واحتياجه وذلك غير مذكور في النص اي المنصوص عليه لان الفقر معنى
في العاقد لافي السلم لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه
مقتض عاقداء والفقر صفة فيكون ثابتا باقتضاء النص والاول صحيح بالاتفاق
واختلف في الثاني منعه العراقيون من اصحابنا لاشتراطهم قيام العلة بمحل الحكم
لايغيره اعتبار بالعلل العقلية فان الوصف القائم في محل يستحيل ان يكون علة
لشيء في محل آخر وجوزه الشافعي ومشايخ ماوراء النهر من اصحابنا لعدم
اشتراطهم ذلك مستدلين بان البيع والتكاح والطلاق ونحوها علل لثبوت
الاحكام في المحال وهذه العلة قائمة بالباع والتاكح والمطلق (قوله معلولة)
الاولى ان يقول معلولة (قوله بجميع الاوصاف) وذلك بان يجعل الكل علة للحكم
(قوله لانها) اي جميع اوصاف الاصل لا توجد في الفرع فيسد باب القياس (قوله
وبكل وصف) اي بكل وصف صالح للعلية واضافة الحكم اليه يفضي الى التناقض
اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف الصالحة لاضافة الحكم اليها متعد
وبعضها قاصر على ما سياتي فيتناقض واما التعليل بكل وصف على الاطلاق
صالحا كان للعلية اولا فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شئيين
الو يذنبهما مشاركة في وصف ما وانما لم يتعرض لهذا القسم لظهور بطلانه اذ
يلزم منه جواز القياس بين جميع الاشياء (قوله من حيث الاظهار) متعلق
بلا يضاف لان حكم الفرع يضاف الى النص من حيث الاثبات (قوله للحكم
الاصل آه) هذا ظاهر في مذهب ان العلة اشارة على الحكم في الفرع دون الاصل
على ما تقدم آفا (قوله بكل وصف) اي بكل وصف يمكن ان يصلح للعلية (قوله
لانه) اي لان هذا التناقض من جملة الموانع التي استثنيناها بقولنا اللسانع
(قوله لا بكل وصف) اي لا بكل وصف صالح ولا بكل وصف مطلقا ولا بجميع
الاصناف من حيث الجمع ولا ببعض المطلق لما سبق بل ببعض المختار من غيره
بالدليل (ولا يشتغل بكون النص معللا) اي كما اشتغل اصحاب المذهب
الاتي (قوله هو الاخالة) واعلم ان اكثر الشافعية وبعض اصحابنا عدوا

(وقيل) الاصل التعليل لكن لا بكل
وصف لما سبق بل (بمخير) اي بوصف
يمتاز عن سائر لان التعليل بالمجهول
باطل وهذا اشبه بمذهب الشافعي وان
لم ينقل عنه صريحا فانه يمكن في بدلالة التمييز
ولا يشتغل بكون النص معللا حتى يعلل
بالقاصرة (فبعض الشافعية) ذهب
الى ان الميز للوصف عما سواه هو
(الاخالة) اي الايقاع في القلب خيال
العلية وحاصله تعيين العلة في الاصل
بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم
من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن
الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي
السمي بتخريج المناط اي تنقيح ما علق
الشارع الحكم به وما له الى التقسيم بانه
لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف
الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى
فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته

الاخالة والتقسيم من مسالك العلة اي مما يعرف به كون الوصف علة اما الاخالة
 فعلى ما ذكره ابن الحاجب هي المناسبة وتسمى بتخريج المناط اي تنقيح ما علق
 الشارع الحكم به وما له على ما ذكره العلامة التفتازاني الى التقسيم بانه لا بد للحكم
 من علة وهي اما الوصف الفارق اي الذي يوجد في الاصل دون الفرع او المشترك
 اي الذي يوجد فيهما لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته
 مثل ان يقال العلة في حرمة الخمر اما كونه من ماء العنب او مسكرا والاول لغو
 في الشرع فثبت ان علتها هو الاسكار وهو متعد الى التبذ فيحرم ايضا وفرق
 الغزالي بين تخريج المناط وتنقيحها حيث قال ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم
 اي علته اما ان يكون في تحقيقها او تنقيحها او تخريجها اما تحقيق المناط فهو
 النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع
 او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص
 او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير
 تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كالتبين في قصة الاعرابي
 الذي واقع امرأته في نهار رمضان انه لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك
 الشخص ولا كونه من الاعراب ولا كون رمضان تلك السنة الى غير ذلك من
 الاوصاف التي لا اعتبار لها في الشرع للعلة حتى يتعين وطى المكلف الضائم
 في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر منكرى القياس فهو دون الاول
 واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص او الاجماع
 دون علته كما النظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة
 دون النوعين الاولين ولهذا انكره اكثر اصحابنا ولم يذكره المصنف ايضا واما
 التقسيم فهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلة في عدد ثم
 ابطل علة بعضها لتثبت علة الباقي مثل ان يقول في قياس الذرة على البر
 ان ما يصلح علة للربا اما الطعم او القوت او الكيل لكن الاولان لا يصلحان
 لذلك فتعين الثالث فيكون هناك مقاما من احدهما بيان الحصر ويكفي
 في ذلك اذا منع ان يقول ببحث فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق في ذلك
 لان عدالته مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه اولان الاصل
 عدم الغير لكنه حينئذ للمعتز ان يبين وصفا آخر لان الاصل ليس بملزوم
 كالاستصحاب فيقول ههنا وصف آخر وهو كونه خير قوت واذا بين
 فعلى المستدل ان يبطل علية والاماثبت الحصر فيما احصاه فلزم انقطاعه

(وبعضهم) ذهب إلى أن مجرد الاخالة لا يكفي بل يجب بعده (شهادة الأصول) يعني أن يقابل بقوانين الشرع فبطبقها سالما عن المناقضة اعني ابطال نفسه باثرائوص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف بوجوب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكاة في ذكور الخيل فلا تجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يمكن في ذلك اصلان فان المناسب الخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تركية بمنزلة العرض على المزين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر وعندنا الاصل في النصوص التعليل الامناع ولكن لما لم يصح الابدان لا بد من دليل مبرر للعلة عن سائر الاوصاف وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى (ولا بد قبل المميز) اي قبل ملاحظة دليل التمييز (من) بيان (كونه) اي النص (معللا في الجملة) اي لا يكون من النصوص التعبدية بل يكون معللا عند الخصم ايضا ولو بعلة غير ما نقول او يدل عليه دليل بوجوب اعتزافه بتعليه فان النص نوعان تعبدى ومعلل ويحتمل ان يكون هذا النص تعبدى فاجوب اول الزامه التعليل ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا يكفي ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصلح للالزام كما ان مجرد الاستصحاب ليس بمنزلة بل يجب اقامة الدليل في هذا النص على الخصوص على انه معلول مثلا اذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والغضبة بالغضبة مثلا

والخامه وثانيتها ابطال علة بعض الاوصاف ويكفي في ذلك ايضا الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو كان مستقلا بالعلة لاننى الحكم بانتفاه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع اما مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق فان الشرع وان اعتبر الاختلاف بالذكورة والانوثة في الشهادة والقضاء وولاية النكاح والارث لكنه لم يعتبره في باب العتق فلا يصح التعليل به الثالث عدم ظهور المناسبة فيكون للمستدل ان يقول فلم اجده مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان الفرض انه عدل اخبر عما لا طريق الى معرفته الاخبره وحينئذ للمعتز ان يدعى ذلك في الوصف الذى يدعى المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والمتسكون بالتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح كالتمسكين بالاخالة ولم يذكرهما اكثر اصحابنا لانهما على تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة فيكونان من المسالك القطعية لامن الظنية (قوله لا يكفي) اي في الكون ممبرا للوصف عما سواه بل يجب بعده شهادة الاصول بخلاف الفرقة الاولى فانهم يقولون ان العرض على الاصول بعد الاخالة وشهادة القلب بغلبة ظن العلية لا يجب لثبوت عدائه بالاخالة لكنه ينبغي ان يعرضه على الاصول بعد الاخالة للاحتياط دون الوجوب بمنزلة الشاهد المعلوم عدالته فان شهادته مقبولة والعرض على المزين بعد ذلك احتياط بخلاف الشاهد المستور عدالته فانه يجب العرض على المزين لاحتمال ان يظهر فيه ما يبطل شهادته من فسق وغيره فكان الوصف المحتاز بالاخالة بمنزلة الشاهد المعلوم عدالته عند الفرقة الاولى وبمنزلة الشاهد المستور عدالته عند الفرقة الثانية (قوله اعني ابطال نفسه آه) اي بالخالفه بالاثرائوص او النص او الاجماع (قوله كما يقال لا تجب آه) مثال لشهادة الاصول فان الاصول شاهدة لهذا القياس والتعليل لانه مبنى على التسوية بين الذكور والاناث والاصول شاهدة لهذه العلة وهو قولهم من صح طلاقه صح ظهاره للتسوية بينهما ومن زمه العشر لزمه ربع العشر للتسوية حتى تجب الزكاة عندهم على الصبي الى غير ذلك من الاصول المبنية على التسوية (قوله وادنى ما يكفي في ذلك اصلان) اي في العرض على الاصول وهذا مبنى على اصل الشافعي فان العدد في التركيبة شرط عنده (قوله لا بد من دليل مبرر للعلة) الا ان

فقبل تمييزه العلة والحكم بانها الوزن
والجنس لا بد ان يثبت ان هذا النص
من النصوص المعللة فيقول ان هذا
النص تضمن حكم التعيين بقوله بدايد
لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار
ووجوب التعيين من باب منع الربا
كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق
البيع تعيين احد البدين احترازا عن بيع
الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين
البدين جميعا احترازا عن شبهة الفضل
الذي هو ربا كاشتراط المماثلة في القدر
احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا
وجوب التعيين متعبدا عن بيع التقدين
الى غيره حتى قال الشافعي في بيع الطعام
بالطعام ان التقابض شرط ليحصل
التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين في بيع
الخطبة بالشعير حيث لم يجز بيع خطبة
بعينها بشعير لابعينه مع الحلول وذكر
الاوصاف ووجب تعيين رأس مال السلم
بالاجماع فثبت ان نص الربا معلل في حق
وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل
فيجب ان يكون معللا في حق وجوب
المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى
يتعدى الى سائر الموزونات لان ربا الفضل
اشد تحققا من ربا التسيئة لان فيه
شبهة الفضل باعتبار رمزية التقيد
على التسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت
من شبهته فاذا ثبت تعليله وجب
الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق
الاتي ان شاء الله تعالى (ولا يجوز
تعليلنا) النص (بالقاصرة) من العلل
خلاف الشافعي

هذا المميز عندنا هو التأثير على ماسأى بيان التأثير وعند تلك الفرقة الاخالة
بلازوم شهادة الاصول عند بعضهم وبلزومها عند بعضهم على ما تقدم آنفا ثم انا
نحتاج قبل بيان دليل التمييز الى اقامة الدليل على ان النص الذي يريد تعليه معلل
في الحال ليس بمخالف للقياس بتمييزا بينه وبين النصوص التعبدية لاحتمال ان
يكون هذا النص تعبديا فان قيل ان كون الاصل في النصوص التعليل على ما هو
الفرض هلا يدفع ذلك الاحتمال حتى يحتاج الى اقامة الدليل على كونه معللا
في الحال اجاب عنه بقوله ان ذلك لا يصلح للارزام كالاستصحاب وانما يصلح دافعا
والمقام مقام الارزام لا الدفع على ان كونه دافعا لذلك الاحتمال انما يستقيم على
تقدير كون الاحتمال غير ناش عن دليل لكنهم قالوا انه ناش عن الدليل فلا يدفعه
فيحتاج الى اقامة الدليل (قوله تضمن) انما قال تضمن لان حكم التعيين اى
تعيين البدين في الصرف ثبت باشارة النص وهو قوله بدايد والاشارة هي الدلالة
التضمنية وازافة الحكم الى التعيين بيانية وقوله لان اليد آلة التعيين بيان لجهة
الاشارة (قوله لانه لما شرط) تعليل لقوله من باب منع الربا (قوله في مطلق
البيع) اى في الصرف وغيره وفي بيع الجنس بالجنس وبخلاف جنسه لان النبي عليه
السلام نهى عن بيع الكلىء بالكلىء اى الدين بالدين (قوله ان التقابض) اى
في المجلس سواء اجمد الجنس اولا (قوله حيث لم يجز بيع خطبة اه) لعدم التعيين
والقبض في احد البدين اعنى الشعير لابعينه على ما دل قوله لابعينه (قوله
مع الحلول وذكر الاوصاف) قيد بالحلول ليكون وجه عدم الجواز اظهر يعنى مع
كونه حال غير مؤجل لا يجوز لعدم التعيين (قوله ووجب تعيين رأس مال السلم)
اى بالقبض في المجلس سواء كان من الاثمان او غيرها لان المسلم فيه ابدا يكون
دينا في الذمة ورأس المال في الاغلب الدراهم او الدينار وانها لا تعين الا بالقبض
فشرطنا القبض الذى يحصل به التعيين كيلا يكون دينان (قوله بطريق
دلالة الاجماع) يعنى ان تعليل النص المذكور في ربا التسيئة دليلا على كونه
معللا في ربا الفضل وكونه معللا في ربا التسيئة مستند الى الاجماع والنص اما
الاجماع فظاهر واما النص فهو قوله عليه السلام انما الربا في التسيئة (قوله
ولا يجوز تعليلنا بالقاصرة) واعلم انهم اتفقوا في صحة التعليل بالقاصرة الثابتة
بنص او اجماع واختلفوا فيما اذا كانت القاصرة مستنبطة بشئ من مسالك
العلة غير النص والاجماع كتعليل حرمة الربا في التقدين بجوهر بهما اى بكونهما
ذهبا وفضة فتكون القاصرة نفس المحل او بجوهر يتهما اى بكونهما جوهرى

الثمن وهو وصف قاصر على التقديرين فقال الكرخي والقاضي ابوزيد وعامة
 المتأخرين والبصري من المتكلمين وبعض اصحاب الشافعي انه فاسد واختاره
 فخر الاسلام والمصنف وهو مذهب ابى حنيفة وقال اكثر الفقهاء والمتكلمين واكثر
 اصحاب الشافعي واحمد ومشايع سمرقند و ابومنصور و ابوالحسن البصري انه
 صحيح واختاره صاحب الميزان وتمسكوا في ذلك بان الرأى المستنبط من الكتاب
 والسنة من الحجج الشرعية وما كان كذلك وجب ان يتعلق به اثبات الحكم
 متعديا كان او غير متعد اما الاولى فبالاتفاق بيننا واما الثانية فلان سائر الحجج
 الشرعية يثبت بها الحكم سواء كان خاصا او عاما و بان الدليل الدال على تميز
 الوصف لا يقتضي تعديته وانما يعرف ذلك لمعنى في الوصف فان كان الوصف
 معنى يتعدى الى غيره كان التعليل قياسا وان كان غير ذلك يقتصر على محله فاذا
 دل الدليل على جواز ذلك لا يثبت الحجر الابتناع وكونها قاصرة لا يصلح مانعا
 لما تقدم من الاتفاق على صحة التعليل بالعلة القاصرة المنصوصة وتمسكت الفرقة
 الاولى بان الدليل الشرعي لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالعلة القاصرة
 لا يوجب علما ولا عملا فلا يكون من الدليل الشرعي اما الاولى فظاهرة فان
 الاستدلال بما خلا عن افادة العلم والعمل عبث واما الثانية فلانه لا يوجب علما
 بلا خلاف ولا يوجب ايضا عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص
 فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عنه بسبب التعليل فلم يبق للتعليل حكم الا
 التعدي الى الفرع والعلة القاصرة بمنزل عن ذلك فلا تكون موجبا لعلم ولا عمل
 فلا يصح التعليل بها فان قيل لانسلم ان حكم النص في المنصوص عليه ليس
 بثابت بالعلة بل بالنص بل هو ثابت بالعلة مطلقا والنص دليل عليها قلنا ان
 التعليل لا يصح لتغيير حكم النص به فكيف يصلح لابطاله وذلك لان الحكم
 في المنصوص قبل التعليل مضاف الى النص فلو اضيف بعده الى العلة لزم ابطال
 النص بالتعليل وذلك باطل وعورض بان الحكم في المنصوص لو لم يكن ثابتا
 بالعلة لزم تخلف الحكم عن العلة وذا باطل و بان صحة التعدي موقوفة على صحة
 التعليل فلو توقف التعليل على التعدي لزم الدور وهو باطل واجيب عن الاول
 بان تخلف الحكم عن العلة انما يلزم فيما اذا وجدت العلة ولاحكم معها لفساد
 فيها اما اذا استحق بما هو فوقها من النص فلا يكون تخلفا تحقيقه ان الحكم
 في المنصوص ليس حكم للعلة بل للنص فلا يخلو عنها وعن الثاني بان جهة التوقف
 مختلفة فان التعدي موقوفة على التعليل في وجودها والتعليل موقوف على

التعدية في صحته فلا دور ولو سلم فدور معي لا دور تقدم حتى يبطل بيانه ان العلة لا تكون الامتعية لان كونها متعدية يثبت اولاً ثم تكون علة والامتعية لا تكون الاعلة لانها تكون علة متعدية واجابوا عن استدلال المجوزين باننا نسلم ان القاصرة من الحجج الشرعية وانما تكون كذلك لولم يكن كونه قاصراً ما نعالكنه مانع وقولهم غير مانع غير مسلم ولو سلم فلم ينحصر المانع في ذلك فان عدم افادته مانع لكونه عبثاً والمنصوصة جازت من حيث كونها حكمة لاعلة واستدل الشارح بان الحكم في الاصل ثابت بالنص لا بالعلة فلا يعطل في الاصل وانما الحاجة الى التعليل للتعدية اى لاظهار الحكم في الفرع ولا يتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع اعتبر العلة في الفرع لكنه لم يعلم ذلك والامم تكن قاصرة فلا تعدية فلا تعليل لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فان قيل فعلى هذا يلزم توقف التعليل على التعدية وقد ثبت ان التعدية تتوقف على التعليل فيلزم الدور واجاب عنه بما حاصله بان جهة التوقف مغايرة لان التعليل يتوقف على العلم بالتعدية والتعدية تتوقف على وجود التعليل فلا دور (قوله وفي العبارة اشارة) حيث اضاف التعليل اليها فان التعليل في المنصوصة مضاف الى الشارع لا اليها (قوله اقتصر على القاصرة) اى اقتصر على الظن بوجود القاصرة في الاصل في جواز التعليل بها وانما نحن فلم نقصر عليها بل التزمنا في جواز التعليل العلم بالتعدية اى وجود العلة في الفرع فلم يجوز التعليل بالقاصرة (قوله فلا نزاع) اذ لا نزاع في عدم حصول الجزم بالتعليل بالقاصرة لعدم العلم بالتعدية لان التعليل والقياس مظهر لا مثبت فلا يحصل بهما الجزم (قوله وذلك) اى الاندفاع (قوله ان اراد عقده) اى في قوله يصح التكفير باعتاقه (قوله غير موجود في ابن العم) فان ابن العم لا يعتق عندنا بالملك ما لم يعتقه (قوله فلا نسلم ذلك في الاخ) فان الاخ يعتق عندنا بالملك لا بالاعتاق بعد ما ملكه توضيح المسئلة ان الشخص اذا ملك ذارحم محرم منه عتق عليه عندنا سواء كان بينهما قرابة وولاد ام لا وعند الشافعي انما يعتق اذا كان بينهما قرابة ولا يثبت الحكم في بنى الانعم ومن في معناهم بالاجماع اما عندنا فلعدم المحرمية واما عنده فلعدم قرابة الولاد ويثبت في الوالدين والمولودين اتفاقاً لوجود المعنيين ويثبت في الاخوة والاخوات ومن في معناهم من فيه قرابة المحرمية عندنا لوجود قرابة المحرمية ولا يثبت عنده لعدم الولاد فالشافعي بقيس الاخ على ابن العم في عدم العتق بنفس الملك يجامع ان ابن العم يصح التكفير باعتاقه فنقول هذا التعليل بوصف

وفي العبارة اشارة الى ان النزاع في العلة المستنبطة فان المنصوصة يجوز ان تكون قاصرة بالاتفاق وانما لم يجوز لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لاظهار حكم في الفرع ولا يتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة في غير مورد النص وليس معنى ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال ان التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه ان التعليل يتوقف على العلم بان الوصف حاصل في غير مورد النص واما الشافعي رحمه الله فلما اكتفى بالاخالة اقتصر على القاصرة فاندفع ما قيل انه لامعنى للنزاع في التعليل بالقاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد عليه الوصف القاصر ورجح عنده بامارة معتبرة في استنباط العلة لم يصح نفي الظن ذهاباً الى انه مجرد وهم واما عند عدم ربحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدى وذلك لان المعتبر في استنباط العلة عندنا التأثير وهو لا يتصور بدون التعدية كما سبأ في ان شاء الله تعالى (ولا) يجوز تعليلنا النص (بما اختلف في وجوده في الفرع او الاصل) كقول الشافعي في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عقده اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ

مختلف فيه فلا يصح لانه ان اراد بالجامع الذي اعتبر عتقه كما ملكه لم يفد لان هذا الوصف غير موجود في الاصل اعني ابن العم فانه يصير ملكه ثم تقع الكفارة باعتناق قصدي بخلاف الاخ وان اراد اعتاقه بعدما ملكه فلا يوجد في الفرع عندنا لانه يعتق بمجرد الملك فهذا القياس لا ينفك عن عدم العلة في الاصل او منع حكم الاصل في الفرع لعدم العلة فيه وهذا القياس يسمى بالقياس المركب في الوصف كما في المسئلة الآتية اعني اذا ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة يسمى بالقياس المركب في الاصل وقد ذكرناه في بيان شروط حكم الاصل (قوله جهالة المستحق) لانه ان مات حرا فالقصاص للوارث وان مات عبدا فالقصاص للمولى وقد اختلف الصحابة في موته حرا او عبدا قيده بوفاء بدل الكتابة لانه ان لم يكن له وفاء يقتص سيده سواء كان له وارث او لم يكن لانه مات رقيقا (قوله اداء بعض البدل) هذا هو الوصف الفارق الموجود في الاصل واما العلة الفارقة معه هي كونه مكاتب (قوله وتعرف العلة بوجوه) لما ذكر ان القياس لا يبدله من العلة شرع في بيان مسالك العلة وهي الطرق الدالة على كون الوصف المعين علة للحكم لاشك ان كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد لاثباته من الدليل اذ لو كان انشائيا او ضروريا لا يتصور اثباته بالدليل لعدم الحكم في الاول والاستغناء الثاني عن الدليل ولا ثباته مسالك صحيحة ومسالك الصحيحة فلا بد من التعرض لهما وما يتعلق بكل واحد منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة الاجماع والنص والمناسبة وما عداها من المسالك كالاسبر والتقسيم وتنقيح المناط والدوران والشبه مما يتوهم صحتها قدم الاجماع على النص على ما في المختصر الحاجبي لانه بالآراء والقياس رأى فناسبه وهو اتفاق المجتهدين في عصر من الاعصار على كون وصف معين علة للحكم المعين مثاله الصغر في ولاية مال الصغير فانه علة لها بالاجماع ثم يقاس عليه ولاية النكاح فان قيل ان الاجماع على العلة بمنزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور فيه خلاف ولا قياس اجيب عنه بان الاجماع على العلة يجوز ان يكون ظنيا كالاجماع الثابت بخبر الواحد وكالاجماع السكوتي فيكون ثبوت الوصف ظنيا ايضا ويجوز ان يدعى الخصم معارضا في الفرع فكان للخلاف والقياس في الفرع مساغ والنص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ما لم من مدلول اللفظ وللملك منهما امر اتب متفاوتة اما امر اتب الصريح ففيها وهي اقواها ما صرح فيها بالعلية وذلك بان يذكر بلفظ لا يستعمل في غير العلة مثل ان يقول لعله كذا او لاجل كذا

(او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة) كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كما كتب قتل وله مال يني ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا (ولا بما) اي علة مقارنة (مع) الوصف (الفارق) اي الموجود في الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع (وتعرف) العلة (بوجوه) الاول الاجماع) كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا النكاح (الثاني النص) فان دل بوضعه فصريح واقوى مراتبه ما صرح فيه بالعلية) نحو لعله كذا ولاجل كذا وكى يكون كذا) ثم ما كان ظاهرا فيها) اي في العلية (بمرتبة) واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة على ما لم يبق للمسبب ما يتوقف عليه سواء يحتمل مجرد الاستصحاب والشرطية

او كى يكون كذا او اذا يكون كذا كما في قوله تعالى كى لا يكون دولة وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى لاجل الدافة اى القافلة ومنها ماورد فيه حرف ظاهر في العلة مثل لكذا او بكذا او ان كان كذا وهذه المرتبة دون ما قبلها فان هذه الحروف وان كانت ظاهرة في التعليل لكن اللام يحتمل العاقبة نحو ولدوا للموت والباء يحتمل المصاحبة وان يحتمل مجرد الشرطية والاستصحاب واعلم ان عباراتهم في ان المذكورة في هذه المرتبة مختلفة ففي شرح المختصر للشارح المحقق وفي التلويح ان المراد بها ان الخففة المكسورة اى الشرطية وفي كلام الآمدى ان المشددة المكسورة وفي المنهى ان الخففة المفتوحة واختاره الشيخ اكل الدين في شرح المختصر وقال السيد الشريف في اواخر الفن الاول من شرح المفاتيح رد اعلى ما ذكره الآمدى ان ان لا دلالة لها الاعلى السببية الا عند قوم من الاصوليين فقال اشبه عليهم المكسورة الدالة على التحقيق بالمفتوحة المقدره باللام الدالة على التعليل فالشارح رحمه الله اختار ما في شرح المختصر والتلويح على ما ترى ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل قوله عليه السلام زملوهم بكلومهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا واخلطوا فيه على ما حققه المحققون ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متأخر في الخارج فجوز ملاحظة الامر بن دخول الفاء على كل منهما وهذه المرتبة دون ما قبلها لان دلالة الفاء على الترتيب في الاصل ودلالتها على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوى مثل سها فسيجد وزنى ما عر فرجم وهذه دون ما قبلها لاحتمال الغلط الا انه لا يبنى الظهور هذا ما ذكره الشارح المحقق في مراتب الصريح والمصنف جعلها اربعة ايضا الا انه جعل ان المشددة المكسورة مع الفاء الداخلة في العلة في كلام الشارع في مرتبة واحدة اعنى ما يظهر دلالاته على العلة في مرتبتين وعلل بان اللام فيها مضمر مع احتمالها معنى التعليل والمضمر اذنى مرتبة من المقدر على ما دل عليه قولهم المقدر كالمفوض بخلاف المضمر ولم يذكره الشارح المحقق في مراتب الصريح ولا في مراتب الائمة بناء على ان المشددة المكسورة الحالية عن مقارنة الفاء غير مفيدة للعلية عند الاكثرين ولهذا لم يرتضه السيد الشريف على ما ذكرناه آنفا واما ضابطة الائمة ومرتبتها فسيأتى بيانها في الكتاب مصرحا (قوله ان اردن تحصنا) يعنى ان ان ههنا للشرط المجرد عن معنى السببية حيث قال الله تعالى ولا تكثر هو اقبيا تكتم على البغاء ان اردن تحصنا فانه شرط للاكراه لانه

نحو ان اردن تحصنا (ثم) ما كان ظاهرا فيها (بمرتبتين) كان في مقام التعليل نحو ان النفس لامارة بالسوء وانها من الطواغيت فان اللام مضمر والمضمر انزل من المقدر وقيل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها الخاطب و يتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء والاول اصح لما قال الامام عبد القاهر انها في هذه المواضع تغنى عن الفاء وتقع موقعها وكفاء التعليل في لفظ الرسول عليه السلام سواء دخل الوصف نحو فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما او الحكم والجزاء نحو فاقطعوا ايديهما

لا يوجد بدون ارا دهن التحصن ولم يجعل شرطا للنهي لانه ان جعل شرطا له لم يلزم من عدمه جواز الاكراه لجواز ان يكون ارتفاع النهي بامتناع النهي عنه (قوله وسره) اي سر دخول الفاء على الوصف تارة وعلى الحكم اخرى (قوله ثم فهم منه العلية بالاستدلال) يعني ان الفاء بحسب الوضع انما تدل على الترتيب ودلالتها على العلية انما تستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام على ان هذا ترتيب حكم على الباعث المقدم عليه عقلا او ترتيب الباعث على الحكم الذي يتقدمه في الوجود فمن جهة كونها للترتيب بالوضع جعلت من اقسام ما يبدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلية الى النظر جعلت استدلالية لاوضعية صرفة (قوله وهو ان يقترن بالحكم اه) هذا ضابط الائمة لان تعريفه لان تعريفه هو ما لزم من مدلوله اللفظ على ما ذكرناه (قوله ما لو لم يكن) كلمة ماعبارة عن الوصف (قوله لتحديث الاعرابي) وهو ما قال الاعرابي هلكت واهلكت فقال عليه السلام ماذا صنعت قال واقعت في نهار رمضان فقال عليه السلام اعتق رقبة فانه يدل على ان الواقعة علة للاعتاق وذلك لان عرض الاعرابي واقعه على النبي عليه السلام ليس الايبان حكمها وذكر النبي عليه الصلاة والسلام حكمها بعد العرض جواب للاعرابي ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب فكانه في السؤال مقدر ان واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقني ماء (و) مثال النظير نحو (حديث الختمية) فانها قد سألت النبي عليه السلام عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الادمي فيه على كونه علة للنفع والالزام العبد

وسره ان الفاء لم توضع للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلا مؤخر خارجا يجوز ملاحظة الامر بن دخول الفاء على كل منهما ثم فهم منه العلية بالاستدلال (ثم) ما كان ظاهرا فيها (بمراتب) كالفاء في لفظ الراوي نحو سها فمجرد زادهنا احتمال الغلط في الفهم لكنه لا يفتي بالظهور بعده (والا) اي وان لم يبدل بوضعه (فايماء وهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو وانظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه) اي على التعليل (دفعنا للاستبعاد) مثال العين (تحديث الاعرابي) فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له لتحصيل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب فكانه في السؤال مقدر ان واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقني ماء (و) مثال النظير نحو (حديث الختمية) فانها قد سألت النبي عليه السلام عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الادمي فيه على كونه علة للنفع والالزام العبد

عليه السلام فدين الله احق بان يقضى فان الختمية سألت عن دين الله اى الحج
 فذكر النبي عليه السلام نظيره وهو دين الادمى فنبه على كونه علة للنفع والالزم
 العتب ففهم منه ان نظيره في المسئول عنه وهو دين الله كذلك علة لمثل ذلك الحكم
 وهو النفع (قوله عاية الغضب) اى بعدم جواز القضاء فصلة العلة محذوفة
 وقوله لشغله القلب علة للعالية لاصله له (قوله اكرم العلماء) فنبه على ان العلم علة
 للاكرام لانه وصف مناسب للاكرام كما ان الجهل وصف مناسب للاهانة كما قيل
 في ابن الجهمال هذا والحديث المذكور مثال لما اذا ذكر الحكم والوصف معا
 فانه ايماء بالاتفاق واما اذا ذكر الوصف صريحا ولم يذكر الحكم بل كان مستنبطا
 كقوله تعالى واحل الله البيع فان الوصف وهو حل البيع مذكور صريحا والحكم
 وهو صحة البيع مستنبط من الحكم او بالعكس بان يذكر الحكم صريحا ولم يذكر
 الوصف بل كان مستنبطا من الحكم كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فانه
 يدل على الحكم وهو التحريم صريحا واستنبط منه العلة وهى الشدة المطربة
 فقد اختلف فيه على ثلاثة مذاهب الاول كلاهما ايماء والثاني كلاهما ليس
 بايماء والثالث ان الاول ايماء والثاني ليس بايماء ووجه الاول ان ايماء اقتران
 الوصف بالحكم وهو حاصل سواء كان الحكم والوصف مذكورين صريحا
 او احدهما يكون مذكورا صريحا والاخر مقدرا ووجه الثاني انه لا بد من ذكر
 الحكم والوصف صريحا ووجه الثالث ان ذكر المستلزم للشئ كذكره فيكون الاول
 ايماء لا الثاني لان الحل يستلزم الصحة فذكر الحكم كذكر الصحة فيكونان مذكورين
 بخلاف الثاني فان الحكم لا يستلزم تعليقه بالوصف المستنبط فان حرمة الخمر
 ليست مستلزما لتعليقها بالشدة المطربة وفي كلام المصنف اشارة الى ان مناسبة
 الوصف المسمى اليه للحكم شرط في كون عمل ايماء صحيحة وقد اختلفوا فيه على
 ثلاثة اقوال الاول انها تشترط والثاني انها لا تشترط والثالث وهو مختار ان
 الحاجب انه ان كان التعليل فهم من المناسبة في حديث غضبان على ما تقدم
 آنفا تشترط لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض والا فلا تشترط
 (قوله اما بصيغة صفة) اى الصيغة الدالة على الوصف نحو لراجل سهمه المراد
 بالشئين هو الراجل والفارس وبالحكمين هو السهم والسهمان (قوله واما
 بالغاية) عطف على الصيغة او على الصفة على ما تشعربه عبارة الشارح المحقق في
 شرح المختصر حيث قال ومنه الفرق بين حكمين بوصفين اما بصيغة صفة
 او غاية او استثناء او غيرها اما بالصفة فكذا واما بالغاية فكذا واما بالاستثناء

(ومنه) اى من ايماء (ذكر وصف
 مناسب للحكم معه) اى مع الحكم متعلق
 بالذكر نحو لا يقضى القاضى وهو
 غضبان تبينه على علية الغضب لشغله
 القلب ونحو اكرم العلماء (ومنه) اى
 من ايماء (الفرق بين شئين في الحكم
 اما بصيغة صفة مع ذكر الحكمين) نحو
 للراجل سهم والفارس سهمان فانه فرق
 بين الفارس والراجل في الحكم بصفة
 الفروسة وضدها (او ذكر احدهما)
 نحو القاتل لا يرث حيث لم يقل وغير
 القاتل يرث وتخصيص القاتل بالنع
 من الارث مع سابقة الارث بشرط ان
 علة المنع القتل (واما بالغاية) نحو
 ولا تقربوهن حتى يطهرن فان الطهارة
 علة جواز قربان (او الاستثناء)
 نحو الا ان يعفون فالعفو علة لسقوط
 الفروض (او الشرط) نحو مثلا
 بمثل وان اختلف الجنس ان فيعوا
 كيف شئتم فاختلف الجنس علة
 لجواز البيع

فكذا فانه يشعر بالعطف على لفظة صفة اى بصيغة الغاية والاستثناء (قوله ولا يخفى ان كلاما ذكر يورث ظن العلية) يعنى ان مقصودهم ههنا بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يمكن لبيان ما يصحح به القياس والا فلا يستقيم بيانها (قوله الثالث المناسبة) اى المسلك الثالث من المسالك الصحيحة من مسالك العلة المناسبة وقد اضطرب كلامهم فى تحقيقها وتقسيمها فالذى ذكر فى البرزوى والمغنى ان عامة العلماء اتفقا على ان الوصف الذى لم يدل على علية اجماع ولا نص لا يصير علة بمجرد الاطراد على ما ذهب اليه اهل الطرد بل لا بد له من معنى يعقل وذلك بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد فانه لا بد من اعتبار صلاحيته للشهادة او بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن مخطورات الدين ليصح منه الاداء ثم لا بد فى صحة ادائه من لفظ خاص بنبي عن الوكادة والتحقيق كلفظ اشهد وما يساويه فى المعنى فكذا لا بد ههنا لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائم ومن عدالته بوجود التأثير ومن اختصاصه من بين سائر الاوصاف بكونه علة فالتعليل بالوصف لا يقبل ما لم يقم الدليل على كونه ملائما وبعد وجود الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه معدلا بوجود التأثير فيه ثم يصير مختصا بكونه علة فالملائمة شرط جواز العمل بذلك الوصف والتأثير شرط وجوب العمل به لكنه لو عمل به قبل ظهور التأثير والاختصاص نفذ ولم يقسح كما اذا حكم القاضى بشهادة مستور العدد قبل ظهورها فانه ينفذ ولم يقسح ثم صلاح ذلك الوصف للحكم وملائمته ومناسبته كلها عبارة عن معنى واحد وهو موافقته للحكم بان تصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نايبا عنه كاضافة ثبوت الفرقة فى اسلام احد الزوجين الى اباؤ الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لالى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرفا عما للحقوق لا قاطعها وهذا معنى قولهم آتفا الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء عن الرسول عليه السلام وعن السلف من العلة المنقولة فانهم كانوا يعاونون باوصاف ملائمة غير نايبة لانه امر شرعى فيتعرف بالتطبيق بقول اهل الشرع هذا التحيص كلامهم فظهر منه ان الملائمة عين المناسبة وانها تقابل الطرد اعنى وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط الملائمة والتأثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف القولين لاشترط زائد عليها على ما ذكره المصنف فانه جعل الملائمة شرطا زائدا على المناسبة فيلزمه مغايرتهما بالضرورة ففسر المناسبة بصحة اضافة الحكم الى الوصف ولا يكون نايبا عنه وفسر

ولا يخفى ان كلاما ذكر يورث ظن العلية وان لم يفد القطع بها وان فهم العلة لا يستلزم صحة القياس كما فى آية السرقة والزنا ولا كون العلة متعديا لان النصوصية وما بالايماء جاز كونها قاصرة بالاتفاق (الثالث المناسبة) اى مناسبة العلة للحكم بان يصح اضافته اليها ولا يكون نايبا عنها كاضافة ثبوت الفرقة فى اسلام احد الزوجين الى اباؤ الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لالى وصف الاسلام لانه ناب عنه

الملايمة بموافقة العلل لما نقل عن النبي عليه السلام وعن السلف ثم مثلها بمسئلة
 ولاية الصغر لموافقها المسئلة لتعليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر النهرة
 بالظواف وبين وجه الموافقة بينهما على وجه يظهر منه ان المراد بالملايمة المذكورة
 هو اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس الحكم ولو كان جنسا بعيدا ثم كون
 المراد بقوله ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم تندفع به الضرورة في حق
 الرخص ففيه مخالفة لما ذكره الجمهور من اصحابنا من وجوه الاول انه جعل الملايمة
 شرطا زائدا على المناسبة وقد عرفت انهم جعلوها عين المناسبة الثاني انه جعل
 موافقة العلل لما نقل عن الرسول عليه السلام وعن السلف مغايرا للصحة اضافة
 الحكم الى العلل وتفسيرا للملايمة وجعل تلك الصحة تفسيرا للمناسبة وقد جعلوها
 معنى واحدا على ما عرفت الثالث انه جعل الملايمة بالتفسير المذكور عبارة عن
 اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس الحكم وقد جعله الجمهور معنى العدالة
 لا معنى الملايمة وقال بعض المحققين من اصحابنا مناسبة العلة عبارة عن كونها
 بحيث تجلب النفع الى العباد او تدفع الضرر عنهم فالوصف المناسب ما يجلب
 نفعا او يدفع ضررا وشرطه الملايمة بمعنى اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس
 الحكم وهذا يخالف لما ذكره جمهور اصحابنا ايضا بالوجوه التي ذكرناها آنفا وقال
 القاضي الامام ابو زيد من اصحابنا المناسب ما لو عرض على العقول تلقته
 بالقبول ويرد عليه انه غير ملائم للخصم اذ له ان يقول هذا الوصف لا يتلقاه عقلي
 واجيب بان الملايمة لا تعتبر للازام بل لصحة العمل به في نفسه فان العمل بالوصف
 قبل الملايمة لا يصح وانما الازام بعد ظهور العدالة وهذا الجواب يشعر ان
 الملايمة عين المناسبة كما ذكره المصنف لكن تفسيره غير تفسير المصنف وقال بعضهم
 الوصف المناسب هو الملايمة لافعال العقلاء في العادات وهذا مبني ايضا على
 إيجاد المناسبة والملايمة في المعنى ثم لا يخفى عليك ان كلا من هذه التعاريف
 الثلاثة لا يستقيم بناء على ما ذكره الجمهور من ان القتل العمد العدواني وصف
 مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر والزنا للحد والسرقه للضمان
 والقطع والجريبة للجهاد اذ القتل وغيره ليس مما يجلب نفعا للعباد او يدفع ضررا
 عنهم ولا هو مما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ولا هو ملائم لافعال العقلاء
 نعم تندفع هذا عن تعريف القاضي ابي زيد بما مر من الجواب وقال الآمدي
 في الاحكام والشارح المحقق في شرح المختصر ان المناسب في الاصطلاح وصف
 ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا

للعقلاء والمقصود اما حصول مصلحة او دفع مفسدة والمصلحة اللذة ووسيلتها
 والمفسدة الالم ووسيلته وكلاهما نفسى وبدنى ذنبوى واخرى وهذا التعريف
 يناسب ما ذكره الجمهور لانه يحصل عقلا من ترتيب وجوب القصاص على القتل
 العمد ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء اعنى حصول مصلحة حفظ الدم لان من
 علم وجوب القصاص بالقتل مثلا لا يجترى على القتل فيحفظ دمه ودم سائر العباد
 وكذا يناسبه تفسير المصنف لان اضافة وجوب القصاص الى القتل العمد
 مما لا يخفى صحتها ولا يكون نايبا عنه وفسر الغزالي المناسبة بما هو على منهاج
 المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها
 تزيل العقل الذى هو ملاك التكليف لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وهذا
 قريب لتفسير المصنف هذا هو الكلام فى تحقيق المناسبة واما تقسيمها فلذكر
 فى شروح المختصر وغيرها من كتب الشافعية ان المناسب اربعة اقسام مؤثر
 وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرطا واما الاعتبار فاما ان يثبت اعتبار
 عينه فى عين الحكم بنص او باجماع او بالبرهان على وقفه وهو ثبوت
 الحكم معه فى المحل فان ثبت ذلك بنص او اجماع فهو المؤثر وان ثبت بترتيب الحكم
 على وقفه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه فى جنس
 الحكم او جنسه فى عين الحكم او جنسه فى جنس الحكم او لان ثبت فهو الملائم
 وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لانه بنص او اجماع ولا يترتب الحكم على وقفه
 فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثانى ينقسم الى ملائم
 قد علم اعتبار عينه فى جنس الحكم او جنسه فى عين الحكم او جنسه فى جنس
 الحكم والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فردود اتفاقا
 وان كان ملائما فقد صرح الامام الرازى والغزالي بقبوله والمختار انه مردود وقد
 شرط الغزالي فى قبوله شروطا ثلاثة ان تكون ضرورة لا حاجية وقطعية
 لاطنية وكلية لاجزئية اى مختصة بشخص مثاله كما لو ترس الكفار يجمع من
 المسلمين وعلما انا ان تركناهم استولوا علينا وقتلونا ولورمينا الترس لخلص
 اكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورة لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة
 المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس وتكون قطعية ايضا لان حصول صيانة
 الدم ونفوس المسلمين برمي الترس قطعية لاطنية كحصول المصلحة فى رخص
 السفر فان السفر مظنة المشقة وتكون كلية ايضا لان استخلاص عامة المسلمين
 مصلحة كلية فخرج بشرط الضرورة ما لو ترس الكافر فى قلعة بمسلم لا يحل رمي

الترس لان فتح القلعة ليس يقيّن برمي الترس فلا يكون الرمي الى الترس ضروريا
 وبالقطعية ما اذا لم نعلم تسلطهم علينا ان تركارمي الترس وبالكلية ما اذا لم تكن
 المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض
 في البحر نجح الباقيون لا يجوز طرحهم لان المصلحة ليست بكلية والحاصل ان
 الملايمة قسم من المناسبة عندهم لاعتينها على ما هو كذلك عند جمهور الحنفية
 ولا شرط لها على ما هو كذلك عند المصنف وصاحب التوضيح فالملأم من
 الغير هو المناسب الذي لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم بنص او اجماع بل
 بترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس
 الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنسه وهو مقبول باقسامه الثلاثة
 اتفاقا بخلاف الملأم من المرسل باقسامه الثلاثة حيث لا يقبل الاعتد الامام
 والغزالي فقال المؤثر بالنص تعليل الحديث بالقبى فانه اعتبر عينه في عين
 الحديث بالنص وهو قوله عليه السلام من قاء اورعف في صلاته فليصرف
 وليتوضأ وبالاجماع تعليل الولاية في المال بالصغر فانه اعتبر عين الصغر في عين
 الولاية في المال بالاجماع ومثال القسم الاول من الملأم المعتبر التعليل بالصغر
 في قياس النكاح على المال في الولاية فان الشرع اعتبر عين الصغر في عين ولاية
 المال بترتيبها على الصغر وثبت اعتبار الصغر في جنس حكم الولاية بالاجماع ومثال
 القسم الثاني منه التعليل بعذر الحرج في قياس الحضر بعذر المطر على السفر
 في رخصه الجمع بين الصلاتين فان الشرع اعتبر عذر حرج السفر في عين رخصة
 الجمع بترتيب رخصة الجمع عليه ويثبت ايضا بالاجماع اعتبار جنس الحرج في عين
 رخصة الجمع ومثال القسم الثالث منه التعليل بجناية القتل العمد العدواني
 في قياس المثل على المحدد في قصاص النفس فان الشرع اعتبر عين القتل
 العمد العدواني في عين قصاص النفس ويثبت بالاجماع اعتبار الجناية التي هي
 جنس القتل العمد العدواني في القصاص الذي هو جنس قصاص النفس لاشتماله
 على قصاص النفس وقصاص الاطراف من السمع والبصر واليد ومثال الغريب
 من المعتبر التعليل بالاسكار في جل التبيذ على الخمر على تقدير عدم النص على
 عليه الاسكار فان الشرع اعتبر عين الاسكار في عين التحريم بترتيب التحريم على
 الاسكار فقط لان التقدير عدم النص على عليه ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار
 عين الاسكار في جنس تحريم الخمر ولا عكسه ولا جنسه في جنسه ومثال المرسل
 الملأم تعليل تحريم قليل الخمر بانه يدعو الى كثرة وهذا مناسب لم يعتبر

الشرع عين الوصف في عين الحكم لانه ترتب الحكم عليه ولم يثبت بنص او اجماع
اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس او جنسه في جنسه لكن اعتبر جنسه
البعيد في جنس الحكم فان الخلوة لما كانت داعية الى الزنا حرمها الشرع بتحريم
الزنا وهذا ملائم التصرف من هذه الجهة ومثال المرسل الغريب التعليل بالفعل
المحرم لغرض فاسد في قياس البات في المرض يعني المطلق بطلقات ثلاث في المرض
على القاتل في الحكم بالمعارضة بتقيض مقصوده للحرمان لا تحرم المبتوتة كما ان
قاتل مورثه لاجل ماله عورض بتقيض مقصوده لحرمانه من الارث والجامع
كون الفعل محرما لاجل غرض فاسد وانما كان هذا غريبا مر سلا لان الشرع
لم يعتبر عين الفعل المحرم لغرض فاسد في عين المعارضة بتقيض المقصود
بترتب الحكم عليه ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس المعارضة بتقيض
المقصود ولا جنسه في عينها ولا جنسه في جنسها لاقربيا ولا بعيدا ومثال المرسل
الذي ثبت الغاؤه ايجاب صوم شهرين ابتداء في كفارة الظهار على من سهل عليه
الاعتاق كالمالك لانه علم الغاؤه في الشرع هذا هو المذكور في كتب الشافعية
والمذكور في كتب اصحابنا غير هذا وهو ان المناسب اما حقيقي واما اقتاعي
فالحقيقي اما المصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب
بالنسبة اليها هو الدولك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلاة والصوم فانه يحصل
من ترتيب وجوب الصلاة والصوم على الدولك وشهود الشهر عقلا رياضة النفس
وتهذيب الاخلاق وهو المقصود من شرع العبادات او دينوية وهي اما ضرورية
وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة
والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات
والوصف المناسب هو القتل العمد العدوانى والسرققة والغصب مثلا والزنا
وحرية الكافر والاسكار واما حاجية اي محتاج اليها كتمكين الولي من تزويج
الصغير والوصف المناسب هتا هو الصغير والحكم شرعية التزويج والمصلحة كون
المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية ولكنها في محل الحاجة لاحتمال
ان يفوت الكفو لا الى بدل واما الحسينية كحرمة القاذورات فانها حرمت
لتجاستها وعلو منصب الادمي فلا يحسن تناولها والمصلحة هنا ليست ضرورية
ولا حاجية بل هي تحسينية اي تقرر الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم
والاقتاعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تأمل يظهر خلافه كتجاسة الخمر لبطلان
بيعها فن حيث انها نجسة تناسب الاذلال والبيع يقتضى الاعزاز لكن معنى

لان الاسلام عرف عاصما المحقوق
لا قاطعا لها (بشرط الملايعة) اي
ملايعة العلل للعلل المنقولة عن الرسول
عليه السلام وعن السلف لان كون
الوصف مناطا امر شرعى فلا بد
ان يكون موافقا لما نقل عن الذين
عرف احكام الشرع ببيانهم بان يكون
الوصف والحكم الذي نعتبره من جنس
ما اعتبروه من الوصف والحكم
نحو ان يقال الصغير علة ثبوت
الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا
يوافق تعليل الرسول عليه السلام
لظهاره سور الهرة بالطوف لما فيه
من الضرورة فان العلة في احدى
الصورتين الصغير

وفي الاخرى الطوف فالعتسان وان
 اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت
 جنس واحد وهو الضرورة والحكم
 في احدى الصورتين الولاية
 وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفتان
 لكنهما مندرجان تحت جنس واحد
 وهو الحكم الذى تندفع به الضرورة
 فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة
 في اثبات حكم تندفع به الضرورة
 اى في حق الرخص (وهذه) المناسبة
 المشروطة (تجاوز القياس) لانها
 كاهلية الشاهد فان المستور يجوز
 العمل بشهادته قبل ظهور عدائه
 نظرا الى اصل الاهلية حتى لو حكم بها
 القاضى نفذ (وربما تسمى) هذه المناسبة
 (تأثيرا) وهو المراد حين يقال وانما اعتبر
 التأثير وانما اشترط التأثير (والموجب)
 للقياس (هو التأثير بمعنى ان يثبت بنص
 او اجماع اعتبار) عليه (نوعه) اى نوع
 الوصف الجامع (او جنسه القريب
 فى نوع الحكم او جنسه القريب)
 قيد الجنس بالقرب احترازا عن التأثير
 بالمعنى الاول وانما اوجبه لانه بمنزلة
 العدالة للشاهد فكما ان العمل
 بشهادته واجب بعد ظهور عدائه
 فكذا يجب تعديده حكم العلة بعد
 ظهور تأثيرها بهذا المعنى والمراد
 بالنوع العين اوردته بدلها لثابتها
 ان المراد هو الوصف والحكم مع
 خصوصية المحل كالسكر المخصوص
 بالخم

التجاسة كونها مانعة عن صحة الصلاة وهذا لا يناسب بطلان البيع فالمناسب
 الحقيقى سواء كان لمصلحة دينية او دنيوية ضرورية او حاجية او تحسينية مقبول
 عندهم مطلقا سواء اعتضد بشهادة الاصول او لا وقد اشترط الامام الغزالي
 فى مقبولية الحاجية والتحسينية الاعتضاد بشهادة الاصول حيث قال ان من
 المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهى اصل فى القياس وحجة مقبولة ومنها ما شهد
 ببطلانه كما فى تعيين الصوم فى كفارة الملك للمصلحة الزجر وهو باطل ومنها ما لم يشهد
 له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود
 الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية حفظ النفس والدين والتسب والمال
 والعقل فكل ما تضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وما يقو بها فهى مصلحة
 ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى الخيل والمناسب فى باب القياس اردنا به هذا
 الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية لا يجوز الحكم بمجرد ما لم تعضد بشهادة
 الاصول لانه يجزى وضع الشرع بالرأى واذا اعتضد باصل فهو قياس
 واما المصلحة الضرورية فلا بد فى ان يؤدى اليه رأى مجتهد وان لم يشهد له اصل
 معين كما فى مسألة الترس فاننا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل
 مقصود الشارع كنهه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين
 ونحن انما نجوز عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا
 الحكم من العمومات الواردة فى المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع
 يؤثر الكلى على الجزئى وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا
 وان سمينا مصلحة مرسله لكنها راجعة الى الاصول الاربعة اى الكتاب والسنة
 والاجماع والقياس لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب
 والسنة والاجماع (قوله بان يكون الوصف آه) تفسير للموافقة وهو يشعر
 كون المواد بالموافقة بمعنى شهادة الاصول على ما اعتبره بعض الشافعية وقد تقدم
 تفسيره لكن الظاهر من كلامه الاقنى ان المراد بالموافقة كونها ما اخلت تحت جنس
 واحد لا بمعنى شهادة الاصول تأمل (قوله تجاوز القياس) هذا عندنا وعند
 بعض الشافعية يجب العمل باللائم بمجرد كونه تخيلا وعند بعضهم بشرط شهادة
 الاصول على ما تقدم ذكره واستدل الاوون اى المثبتون العدالة بالاخلال ان
 الاثر معنى لا يعقل وما لا يعقل لا يكون حجة فى الشرعيات الابتجى القلب اما
 الاولى فلان العقل لا يوجب ولا يقتضيه لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل
 فان العقل لا يهتدى اليه واما الثانية فلان عند انقطاع الادلة شهادة القلب

والحرمة المخصوصة بهما فتوهم
 ان الخصوصية مدخلا في العلية
 والمراد بالوصف وصف جعل علة
 لا مطلقه وبالحكم المطلوب بالقياس
 لا مطلقه وازدادة النوع الى الوصف
 والحكم بمعنى من البيانية واما اضافة
 الجنس الى الوصف والحكم فهي
 بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف
 المعين والحكم المطلوب كما في حالة
 اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو
 اعم من ذلك الوصف والحكم مثلا
 يحجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه
 وصف هو علة الحكم فيه تخفيف
 للنصوص الدالة على عدم الحرج
 والضرر فحجز الصبي الغير العاقل نوع
 ويحجز المجنون نوع آخر جنسهما
 العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس
 الذي هو العجز بسبب ضعف القوى
 اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل
 المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز
 الناشئ عن الفاعل بدون الاختيار
 على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس
 الذي هو العجز الناشئ عن الفاعل
 بدون اختياره على ما يشمل المسافر
 ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل
 لما ينشأ من الفاعل وعن محل الفعل
 وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم
 فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف
 والاحكام والاقتران الانواع والاجناس
 باقسامها مما يعتبر في الماهيات الحقيقية
 فضلا عن الاعتبارات

هي المعتبرة مثل الحرج في القبلة الا انه ينبغي بعد ثبوت الاخالة ان يعرض على
 الاصول احتياطاً قلنا الجبال امر باطل لانه ظن لاحقيقة له ومالا حقيقة له
 لا يصح دليلاً لشيء آخر لان الشيء ما لم يثبت في نفسه لم يثبت فان قيل ان الظن
 معتبر في العمل شرطاً كالعمل بخبر الواحد والقياس قلنا ذلك ظن له ثبوت
 بدلالة الدليل وما نحن فيه ليس كذلك واستدل الثاني ان الوصف اذا كان على
 مثال العلة الشرعية كان صالحاً ثم قد يحتمل النقص لعدم عدالته كالشاهد
 يحتمل الجرح بعد الصلاحية لعدم عدالته فلا بد من العرض على الاصول لتظهر
 عدالته كعرض الشاهد على المزيق قلنا ان بالعرض على الاصول لا تظهر العدالة
 لان الاصول شهود لا من كون لان كل اصل شاهد وبضم الشاهد الى الشاهد
 لا تظهر العدالة بل انما تظهر بالتأثير على ماسياً في بيانه فلم تكن للعرض فائدة (قوله
 والموجب للقياس هو التأثير) لما ذكر المناسب المحجوز اراد ان يذكر المناسب الموجب
 وهو الوصف المؤثر ولكنه لما كان ايجابه بسبب اتصافه بالمعنى الذي سميته تأثراً
 اسند الايجاب الى التأثير فقال والموجب هو التأثر وهو عند الشافعية اخص
 مما هو عندنا لانه عند الشافعية عبارة عن ان يثبت بنص او اجماع اعتبار
 عين الوصف في عين الحكم على ما ذكرناه وعندنا اعم منه لانه عندنا اربعة اقسام
 باعتبار عين الوصف وجنسه وعين الحكم وجنسه الاول ان يظهر تأثر عينه
 في عين الحكم الثاني تأثر عينه في جنسه الثالث جنسه في عينه الرابع جنسه
 في جنسه والشافعية يسمون الاول مؤثراً والثاني والثالث ملائماً والرابع غير ياب
 وحكم القسم الاول ان لا يبطل بيان الفارق لان غاية الفرق في هذا القسم ان
 يثبت السائل علة اخرى غير علة المستدل كما قال الشافعي ان ولاية التزويج على
 البكر الصغيرة لعله البكارة دون الصغر قلنا ان غاية هذا اثبات علة اخرى وذا
 لا يمنع كون الصغر علة ايضا لجواز ترادف العلة وحكم القسم الثاني ان يبطل
 بالعرف الخاص بان يقال تأثر الصغر في الولاية على المال فوق تأثره في الولاية
 على النفس فان لولى ولاية في بيع ماله دون بيع نفسه ولان المال مبتذل دون
 النفس فلا يلزم من ثبوت الولاية على المال ثبوتها على النفس فيبطل قياس الادنى
 على الاعلى ثم للجنس مراتب متفاوتة عموماً وخصوصاً فمن اجل ذلك تفاوت
 درجات الظن والاعلى من الظن مقدم على الاسفل والاقترب من الجنس مقدم
 على الابدال والمصنف قيد الجنس في الاقسام الثلاثة بالتقريب كما قيده صاحب
 التوضيح تمييز المؤثر عن الملائم كما صرح به واورد ببل العين النوع ثلاثتهم

ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل بناء على ما قالوا ان محل
 العين من مشخصاته والا لم يصح القياس فانه لو كان العلة في الحكم في الخمر
 هو السكر المخصوص به والحزمة المخصوصة به لم يصح قياس التنبذ عليه لانعدام
 التعدى والحاصل ان تعيين المحل ليس بمعتبر لا في العلة ولا في الحكم في هذا
 القسم بل الشارع اعتبر عين السكر في عين الحرمة في اى موضع كان خمر او غيره
 فان قيل فاذا لم يكن تعيين المحل معتبرا في العلة ولا في الحكم يكون المراد بهما
 مطلق الوصف ومطلق الحكم فابق فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة
 التخفيف في كونهما من قبيل تأثير الجنس في الجنس لان جميع الاوصاف والاحكام
 انواع لمطلق الوصف والحكم فيكون المطلق منهما جنسا لهما فاجاب عنده رده الله
 بقوله والمراد بالوصف وصف جعل علة لا مطلقه وبالْحكم الحكم المطلوب بالقياس
 لا مطلقه كالم يكن المراد بهما ما يكون مع خصوصية المحل فاذا كان كذلك كان
 اضافة النوع الى الوصف والحكم بيانية اى النوع الذى هو الوصف او الحكم
 المطلوب بالقياس ففيه اشارة الى ان هذا الوصف والحكم نوع لمطلق الوصف
 والحكم لاجنس للانواع والاحكام ولاشخص لنوع منهما واما اضافة الجنس
 اليهما فهى بمعنى اللام على ان يكون المراد بهما الوصف المعين بالتعريف النوعى
 والحكم المطلوب بالقياس كما في حال اضافة النوع اليهما قال والمراد بالجنس ما هو
 اعم من ذلك الوصف والحكم اى الجنس المنطوق لا بمعنى المجانسة في امر شامل لهما
 كما جانسة الانسان للفرس في الحيوانية ثم استوضح ذلك بقوله مثلا عجز الانسان
 عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف بدلالة النصوص
 الدالة على عدم الحرج والضرر وهذا العجز عجز شامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل
 الفعل وعن الخارج وهو الجنس العالى بالنسبة الى عجز الانسان وتحت اجناس
 متوسطة وهى العجز الناشئ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وتحت كل
 جنس منها جنس مثلا تحت العجز الناشئ عن الفاعل مطلقا اى عن اختيار
 اولاعن اختيار حتى يشمل عجز المسافر والمحبوس جنس هو العجز الناشئ عن
 الفاعل لاعن اختياره على ما يشمل عجز المحبوس وغيره وتحت جنس ايضا هو
 العجز بسبب القوى الظاهرة او الباطنة على ما يشمل عجز المريض وغيره وتحت
 جنس ايضا هو العجز بسبب عدم العقل على ما يشمل عجز الصبي والمجنون وتحت نوع
 وهو عجز الصبي والمجنون والصبي اعم من العاقل وغير العاقل لان عقله للمل يمكن
 كاملا دخل تحت العجز بعدم العقل ويقابل كلا من هذه المراتب حكم فيعلق

بالعجز بسبب عدم العقل حكمه هو سقوط ما يحتاج الى النية كالعبادات ويتعلق
 بالعجز بسبب ضعف القوى حكمه هو سقوط وجوب الحج والجهاد ويتعلق
 بالعجز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره حكمه هو سقوط المطالبة في الحال وهو
 وجوب الاداء في حق الصلاة ويتعلق بالعجز الناشئ عن الفاعل مطلقا حكمه هو
 سقوط المطالبة في الحال في العبادات البدنية والرخص بقصر الصلاة ويتعلق
 بمطلق العجز الشامل لما نشأ من الفاعل او من المحل او من الخارج حكمه فيه تخفيف
 في الجملة وهذا هو مشرح كلامه وظهر منه المراد بقوله وهذا في جانب الحكم
 والمعتبر عنده من مراتب الجنس في المناسبات الموثرة هو القريب وفي المناسبات
 الملائمة مطلق الجنس والذي ظهر من كلامه ان المراد بالجنس ههنا هو الجنس
 المنطوق اعني الاعم المقول على النوع وفيه بحث وذلك لانه ذكر في السراج الهندي
 ان النوع الثاني اعني ما ظهر اثره في الوصف في جنس الحكم المدعى تعديته الى
 الفرع كقولنا في الثيب الصغيرة هذه صغيرة فثبت الولاية لولها على نفسها
 بالقياس على الولاية في مالها فان الولاية على النفس من جنس الولاية على المال
 لامن عينه فيكون من النوع الثاني ثم قال لو قسنا الفارة والحية وسائر سواكن
 البيوت على سؤر الهرة في سقوط النجاسة بعلة الطوف كان من قبيل النوع
 الاول اي ما ظهر اثره في عين الحكم لان الشرع اعتبر عين الطوف في عين
 سقوط النجاسة مع قطع النظر عن خصوص المحل ولو قسناهما على سقوط حرج
 الاستيذان فيما ملكت ايمانا بعلة الطوف ايضا كان من النوع الثاني لان
 حرج الاستيذان من جنس حرج النجاسة لامن عينه فكان من قبيل ما ظهر
 اثره في جنس الحكم لافي عينه هذا كلامه فظهر منه ان المراد بالجنس ههنا
 بمعنى النجاسة في المعنى الاعم لا بمعنى الجنس المنطوق فان الولاية على النفس ليس
 مقولا اعم على الولاية على المال وكذا حرج الاستيذان ليس مقولا اعم على حرج
 النجاسة لكنهما يتجانسان في مطلق الولاية والحرج وهكذا صرح به
 في التقرير وقال وكانهم ارادوا من الجنس ههنا التجانس لان حرج الاستيذان
 ليس بمقول على حرج النجاسة حتى يكون جنسها مقولا عليها لكنها يتحدان
 في مطلق الحرج فتجانسا فيه ثم قال قيد بعضهم الجنس في هذا النوع بالجنس
 القريب لكن الاولى الاطلاق فان الاخوة من الابوين تؤثر في تقديم الاخ من
 الابوين على الاخ من الاب في ولاية النكاح الحاقا له بتقديمه في الارث فان
 الشرع اعتبر عين وصف الاخوة من الابوين في جنس هذا الحكم لاعينه فان

(فانوع في النوع) اي مثال تأثير نوع
 الوصف في نوع الحكم (كالصغر
 في الولاية على النفس) كما يقال في الثيب
 الصغيرة انها صغيرة فثبت الولاية على
 نفسها في النكاح كالبكر الصغيرة بجماع
 الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف
 وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعديته
 وهو الولاية على النفس بالاجماع
 والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب
 (والجنس في الجنس كسقوط الزكاة عن
 الصبي) فان العجز بواسطة عدم العقل
 الذي هو جنس لنوع الصبي مؤثر
 في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس
 لسقوط الزكاة (والنوع في الجنس
 كسقوطها) اي الزكاة (عمن لاعقل له)
 فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر
 في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس
 لسقوط الزكاة (والجنس في النوع
 كعدم دخول شيء في الحوف في عدم
 فساد الصوم) فان الاحتراز عن شهوتي
 البطن والفرج الذي هو جنس لعدم
 الدخول مؤثر في عدم فساد الصوم
 (وقد يترك البعض) من الاربعة (مع
 البعض فتصير الاقسام) للبيسط
 والمركب (خمسة عشر اربعة للبيسط)
 حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان
 المعبر في جانب الوصف هو النوع
 او الجنس وكذا في جانب الحكم (والباقي)
 وهو احد عشر (للمركب) لان التركيب
 امار باعي او ثلاثي او ثنائي اما الرباعي
 فواحد فقط واما الثلاثي فاربعة لانه انما
 يصير ثلاثيا بتهصان واحد من الرباعي
 فذلك الواحد اما اعتبار النوع في النوع

الاخوة من الابوين نوع واحد في الموضعين والتقديم في الارث نوع مخالف
 للتقديم في الولاية لكنهما متشاركان في جنس التقديم كذا في السراج (قوله
 فثبت الولاية) اي لوليها (قوله كالبكر الصغيرة) اشار به الى انه لو قس
 ثبوت الولاية على الثيب الصغيرة في النكاح على ثبوت الولاية في مالها لكان
 من قبيل تأثير النوع في الجنس على ما ذكرناه آنفا (قوله فلا ينافيه التركيب)
 يعني ان الشرع كما اعتبر عين الصغر في عين الولاية على النفس كذلك اعتبر عينه
 في جنس الولاية وجنسه في جنسها وجنسه في عينها فيكون من المركب الرباعي
 لكن المقصود التمثيل فلا يضر احتمال التركيب وفي التلويح اعتبار النوع
 في النوع يستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم
 التركيب الثنائي (قوله كسقوط الزكاة عن الصبي) اي كتأثير جنس الوصف
 في جنس سقوط الزكاة عن الصبي في كلامه حذف (قوله لنوع الصبي) اي
 اي لنوع صغر الصبي (قوله كعدم دخول شيء) اي بجنس عدم دخول شيء وهذا
 الاحتراز عن شهوتي البطن والفرج في كلامه حذف مضاف (قوله اما الرباعي
 فواحد فقط) وهذا النوع اقوى الانواع لان قوة الوصف باعتبار التأثير والتأثير
 بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوى الآثار فيكون المركب اقوى
 من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل مما دخل فيه
 اعتبار النوع في النوع ثم لا يخفى عليك ان كل ما ثبت تأثير عينه في عين الحكم
 يصح مثاله وقد مثله في التلويح بالسكر فان عينه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه
 الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم عين السكر مؤثر في وجوب
 الزاجر الذي هو اعم من الاخرى كالحرمة والديوى كالحدم لما كان السكر
 مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا
 في وجوب الزاجر ايضا (قوله فالباقي اعتبار الجنس في الجنس والنوع
 في الجنس والجنس في النوع) مثاله كالتييم عند خوف فوت صلاة العيد فان جنس
 الوصف هو العجز بحسب المحل عما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في سقوط
 الاحتياج وهو جنس التيم وفي عين التيم ايضا قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتييموا
 اقامة لاحد العناصر مقام الآخر وايضا عدم وجد ان الماء وهو نوع العجز
 مؤثر في جنس التيم وهو عدم وجوب استعماله وسقوط الاحتياج اليه لكن نوع
 الوصف وهو خوف فوت صلاة العيد لا يؤثر في نوع الحكم اي في التيم من حيث
 انه تيم (قوله فالباقي النوع في النوع والنوع في الجنس والجنس في النوع)

فالباقى اعتبار الجنس في الجنس والنوع
 في الجنس والجنس في النوع واما الجنس
 في الجنس فالباقى النوع في النوع والنوع
 في الجنس والجنس في النوع واما النوع
 في الجنس فالباقى النوع في النوع
 والجنس في الجنس والجنس في النوع
 واما العكس فالباقى النوع في النوع
 والجنس في الجنس والنوع في الجنس
 والمجموع اربعة واما الشئان فستلان
 اعتبار النوع في النوع ان تركب مع
 اعتبار الجنس في النوع او النوع
 في الجنس او الجنس في الجنس يحصل
 ثلاثة ثم اعتبار الجنس في النوع ان تركب
 مع اعتبار النوع في الجنس او الجنس
 في الجنس يحصل اثنان ثم اعتبار النوع
 في الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس
 في الجنس يحصل واحد والمجموع ستة
 فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام
 المذكورة في المطولات (قيل و) تعرف
 العلة (بالدوران وهو الوجود عند
 الوجود) اى وجود الحكم عند وجود
 الوصف ويسمى الطرد (وزاد البعض)
 على الوجود عند الوجود (العدم عند
 العدم) ويسمى الطرد والعكس (وزاد
 البعض عليهما قيام النص في الحالين) اى
 حال وجود الوصف وحال عدمه (و)
 الحال انه (لا حكم له) اى للنص وذلك
 لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين
 اضافته الى معنى الوصف فانا قد وجدنا
 وجوب الوضوء دأرا مع الحدث وجودا
 وعسما والنص موجود حال وجود
 الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص
 يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلاة
 وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب

مثاله كما يقال الحيض علة لحرمه الصلاة فهذا تأثير النوع في النوع وايضا علة
 للجنس وهو حرمه القراءة اعم من ان يكون في الصلاة او خارجها ورجس الحيض
 وهو الخروج من السبيلين تأثير في حرمه الصلاة لكن ليس له تأثير في الجنس وهو
 حرمه القراءة مطلقا (قوله فالباقى النوع في النوع والجنس في الجنس والجنس
 في النوع) مثاله الحيض في حرمه القربان فانه تأثير النوع في النوع ورجسه
 وهو الاذى علة ايضا لعين حرمه القربان ورجسها ايضا وهو وجوب الاعتزال
 (قوله فالباقى النوع في النوع والجنس في الجنس والنوع في الجنس) مثاله التيمم
 اذا لم يجد الاماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمى بحسب المحل عن استعمال
 ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج وهذا تأثير الجنس في الجنس
 ثم النوع مؤثر في النوع ايضا بقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا غلى ما ذكره وايضا
 عدم وجد ان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اى في عدم استعماله دفعا للهلاك
 لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث انه
 تيمم (قوله ان تركب مع اعتبار الجنس في النوع) مثاله طهارة سؤر القفارة
 فان عين الطوف علة لعين الطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين
 ورجسه ايضا وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كباذن القلوات
 (قوله او النوع في الجنس) مثاله افطار المريض فان عين المرض مؤثر في جنس
 الحكم وهو التخفيف في العبادة وكذا يؤثر في عين الافطار بسبب الضرر (قوله
 او الجنس في الجنس) مثاله كولاية النكاح في المجنون جنونا مطلقا فانه من
 حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية وهو جنس الحكم ثم انه من
 حيث انه عجز دأمي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر
 فانه من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية (قوله ان تركب مع اعتبار النوع
 في الجنس) كخروج النجاسة مطلقا فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من
 غير السبيلين وهو النوع مؤثر في وجوب ازالة النجاسة وهو الجنس (قوله
 او الجنس في الجنس) كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق
 الولاية وهو الجنس ثم هو اى العجز مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس
 وهى النوع (قوله ان تركب مع اعتبار الجنس في الجنس) كما في عدم الصوم
 على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج
 الى النية ثم الجنس وهو العجز بخلاف في القوى مؤثر في الجنس ايضا وهو سقوط
 العبادة (قوله وتعرف العلة بالدوران) اتفق القائلون بالدوران على انه دليل

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

اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذ وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصيلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعلم من ذلك علية الحدث اذ لو لا ذلك لما تخلف الحكم عن النص (لان العلة الشرعية امارات فلا حاجة الى معان تعقل قلنا) ذلك في حقه تعالى واما في حقنا فالاحكام مستندة الى العلة كاستناد الملك الى الشراء والقصاص الى القتل فحينئذ (لا بد من التمييز بين العلة والشروط) وانما ذلك بمعان تعقل (والدوران مطلقا) اي سواء كان الوجود عند الوجود او معد العدم عند العدم (لا يفيد العلية) لجواز ان يكون ذلك بانفاق كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة (قوله لكن جعل هذا الحكم حكما) جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص علة ولا يكون له حينئذ موجب لانفيا ولا اثباتا ولا تناول له اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلاة لم يتناول النص المذكور الا عند القائلين بمفهوم المخالفة واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا غير ثابت (قوله والقيام آه) اشارة الى الجواب عن الفرقة الثالثة وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكم امر لا يوجد الا نادرا فلا عبرة بانادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبنى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة في آية الوضوء ممنوع لانا لانسلم قيام هذا النص بدون حكمه حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومفيدا لوجوب الوضوء بشرط وجود الحدث لكنه كان كذلك اوجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل في سببه لاتحادهما فيه فان السبب في الوضوء والتيمم هو الحدث وانما يفارقه بحاله بان يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة انه لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضي بالماء مرتب على الحدث

وهي بالنسبة اليها مؤثرات لا امارات لان الاحكام عندنا مستندة الى العلة دون الشرائط كاستناد الملك الى الشراء والقصاص الى القتل والحل الى النكاح والحرمة الى الطلاق فاذا كانت الاحكام مستندة الى العلة شرعا بالنسبة اليها لا الى الشرائط لا بد من التمييز بين العلة والشرائط وانما يتميز غيرهما بمعان تعقل لا بمجرد الدوران سواء كان بمعنى الوجود عند الوجود او بمعنى الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لان الشروط تراحم العلة في هذين المعنيين اي في الوجود عند الوجود وفي الوجود عند الوجود والعدم عند العدم فان الدوران كما يوجد مع العلة يوجد ايضا مع الشرط فان وجوب الزكاة كما يدور مع التمسك بدور ايضا مع الحول وجودا وعدما ولو سلم انه لا يراحم العلة في الدوران بل يخص الدوران بالعلة لكن يجوز ان يكون ذلك بانفاق كلي او تلازم تعاكس من الطرفين او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها لا نفس العلة فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة (قوله لكن جعل هذا الحكم حكما) جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص علة ولا يكون له حينئذ موجب لانفيا ولا اثباتا ولا تناول له اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلاة لم يتناول النص المذكور الا عند القائلين بمفهوم المخالفة واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا غير ثابت (قوله والقيام آه) اشارة الى الجواب عن الفرقة الثالثة وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكم امر لا يوجد الا نادرا فلا عبرة بانادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبنى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة في آية الوضوء ممنوع لانا لانسلم قيام هذا النص بدون حكمه حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومفيدا لوجوب الوضوء بشرط وجود الحدث لكنه كان كذلك اوجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل في سببه لاتحادهما فيه فان السبب في الوضوء والتيمم هو الحدث وانما يفارقه بحاله بان يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة انه لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضي بالماء مرتب على الحدث

أيضا اذا عمل بظاهر النص متعذرا لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام
 وفي كل ركعة فلا يتصور أداء الصلاة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم
 او اذا اردتم القيام الى الصلاة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من
 النوم والنوم دليل الحدث قال في التلويح فعلى الاول يكون ذكرا لحدث بطريق
 دلالة النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص
 عليه اما لغوي بمعنى انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او التغليب
 او باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا انساب انتهى
 وفيه نظر لان فخر الاسلام جعل الاول من قبيل ذكر الحدث بصيغة النص والثاني
 بدلالته حيث قال ان وجود النص بدون حكمه في آية الوضوء غير مسلم لان
 الحدث لم يثبت في باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته اما الصيغة
 فلانه ذكر التيمم معلقا بالحدث والنص في البدل نص في الاصل لانه يفارقه
 بحاله لا بسببه واما الدلالة فقولها اذا قمتم الى الصلاة اي من مضاجعكم وهو كناية
 عن النوم والنوم دليل الحدث انتهى قوله وصيغته عطف على دلالة النص لاعلى
 النص واختلف شراحه فقال بعضهم ليس المراد بدلالة النص ما هو المصطلح
 من دلالة النص بل المراد بثبوته بمضمر النص والمراد بالثبوت بالصيغة هو ان لفظا
 من الفاظ النص يدل على المراد فانه تعالى لما ذكر الاحداث ثم ذكر عدم الماء
 بقوله فلم تجدوا ماء ثم رتب الحكم على وجود الحدث عند عدم الماء عرف بصيغة
 هذا الكلام ان الامر بالتوضي عند وجود الماء مرتب على الحدث ايضا على
 ما صرح به في الكشف وقال بعضهم المراد بالثبوت بالصيغة هو دلالة النص
 المصطلح عليها وسمها بالصيغة لانها بتوسط اللفظ فان قيل اذا كان الحدث
 مراد في آية الوضوء على ما ذكرتم كما هو مراد في التيمم فما وجه اختيار النظم على
 هذا الوجه بل قضية الاصلية والبدلية تقتضي ان يصرح بالحدث في وجوب
 الوضوء ويكتفى بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست القضية اجيب عنه بوجهين
 الاول ان الماء مظهر بنفسه فاجاب استعماله دال على وجود النجاسة الحكمية
 المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة
 حدث فصرح معه بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء
 اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلاة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق
 الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام
 الى الصلاة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى

اتفاقا) بيننا وبين الشافعية) كالتعليل عندنا) فان حكم التعليل عندنا هو التعدية لكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعي حيث جوز التعليل بالقاصرة ولم يجوزه كما سبق واذا كانت التعدية حكما للتعليل لازماله (فلا تعليل) اتفاقا (لاثبات السبب) ابتداء كاحداث تصرف موجب للملك (او وصفه) ابتداء كاثبات السوم في الانعام لان التعليل لا يتصور حينئذ كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولو سلم فيؤدى الى اثبات الشرع بازى (ولا) لاثبات (الشرط) لحكم شرعى بحيث لا يثبت ذلك الحكم بدونه كالشهود في النكاح (او وصفه) ككونهم رجالا لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخه بازى مع عدم تصور التعليل كما مر (ولا) لاثبات (الحكم) كصوم بعض اليوم (او وصفه) كصفة الوتر لانه نصب احكام الشرع بازى فلا يجوز مع ما سبق (بل) التعليل انما هو (لتعدية حكم شرعى من الاصل) الثابت بالنص او الاجماع الى فرع هو نظيره) باتفاق بين اصحابنا (واختلف في تعدية السببية والشرطية) بمعنى انه اذا ثبت نص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شيئا آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا وتجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذاهب الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام

التدب عند عدم الحدت عملا بظاهر اطلاقه وانما ترك هذا الایماء فى آية الغسل حيث ذكر فيها الحدت بقوله تعالى وان كنتم جنبا الآية لان الغسل لا يسن لكل صلاة بل للجمعة والعیدین فقط فصرح معه بذكر الحدت فان قيل فعلى ما ذكر ينزى ارادة معنيين مختلفين اعنى الايجاب والتدب لا بطريق الكتابة من لفظ واحد وذلك محال قلنا لان سلم انه جمع بينهما فى الارادة فى حالة واحدة بل هو للايجاب اذا كان محدثا وللتدب اذا لم يكن محدثا ومتى كان احدهما مرادا انتفى الآخر وهذه الابحاث كلها بناء على ان سبب الوضوء هو الحدت واما على تقدير كون السبب هو الارادة فلا تنشئ هذه الابحاث (قوله كالتعليل) اى حكم التعليل ولو قال فكذا حكم التعليل عندنا لكان اظهر تأمل (قوله مرادفا) لوقال مساويا لكان اولى (قوله حيث جوز التعليل بالقاصرة) اى مع عدم التعدية فيها (قوله فلا تعليل اتفاقا) وذلك لان حكم التعليل اما التعدية كما هو مذهبنا او تعلق حكم النص بالعلة كما هو مذهب الشافعي ولا تصور للتعدية فى اثبات السبب والشرط والحكم ابتداء وهو ظاهر ولا تعلق حكم النص بالعلة لعدم النص فيها فبطل التعليل اتفاقا ثم لا يخفى ما فى تفریع المصنف لان المفرع عليه ليس باتفاق بل على مذهبننا (قوله لا يتصور حينئذ) اى حين ارادة الاثبات ابتداء لان معناه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع ولم يوجد ذلك فى الاثبات ابتداء (قوله الى اثبات الشرع بازى) اما فى اثبات السبب فظاهر واما فى اثبات صفة فلان السبب لما لم يعمل بدون صفة كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات السبب بازى وذا باطل (قوله لان هذا) اى اثبات الشرط اوصفته (قوله ابطال للحكم الشرعى) لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط له كان متعلقا ومعدوما قبل وجوده وصفه الشرط بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليها كما يتوقف على الشرط (قوله مع ما سبق) من عدم تصور التعليل (قوله واختلف فى تعدية السببية والشرطية) واعلم ان جملة ما يقع التعليل لاجله على ما ذكره فخر الاسلام اربعة الاول اثبات السبب ابتداء او وصفه الثانى اثبات الشرط او وصفه انتهاء الثالث اثبات الحكم او وصفه ابتداء الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته الى محل آخر مماثلة فى التعليل والتعليل للاقسام الثلاثة الاول باطل لان فى اثبات السبب وصفته اثبات الشرع بازى وفى اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم الشرعى ونسخه بازى مع عدم تصور معنى التعليل فهما وكذلك فى اثبات الحكم وصفته ابتداء اثبات الشرع بازى لما فيه

من الابطال والنسخ بالرأى ولان التعليل شرع مدرك كالحكم الشرع
 لامد فعالها ولانه لا بد في التعليل من اصل صالح للتعليل ليتعدى حكمه الى الفرع
 ولم يوجد ذاقى هذه الاقسام الثلاثة لان الفرض في الاثبات ابتداء اى بدون
 اصل صالح للتعليل في اعتبار الشرع حتى لو وجد اصل صالح للتعليل في الشرع
 يجوز القياس في هذه الاقسام فاذا بطل التعليل لهذه الثلاثة بقي التعليل للربيع
 فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم او صفا قها
 ابتداء باطل بالاتفاق ولا يثبت حكم شرعي بطريق التعدية من اصل موجود
 في اعتبار الشرع بنص او اجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات
 السبب او الشرط او صفتها لا ابتداء بل بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع
 بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل
 يجوز ان يجعل شيء آخر سببا او شرطا كذلك قياسا على الشيء الاول عند
 تحقق شرائط التعليل والقياس وصوره في اللواطة مع الزنا بان الزنا شرع
 سببا للحمد فهل تكون اللواطة ايضا سببا للحمد قياسا على الزنا وفي النية في الوضوء
 مع النية في التيمم بان النية في التيمم شرعت شرطا لصحة الصلاة بالنص فهل
 تكون في الوضوء ايضا شرطا لصحته قياسا على النية في التيمم منعه عامة
 اصحابنا والمحققون من اصحاب الشافعي وجوزه بعضهم واختاره فخر الاسلام
 من اصحابنا واحتج المانعون بوجوه الاول انه مناسب مرسل فلا يعتبر اما الاولى
 فلان الفرع كاللواطة والنية في الوضوء مثلا وصف مرسل لان الفرض تغير
 الوصفين اى الفرع والاصل والوصف الذي فرضناه اصلا كالزنا والنية في التيمم
 قد شهد له اصل باعتباره في الشرع لان سببتهما ثابتة بالنص ولم يشهد للفرع
 اصل باعتباره في الشرع فيكون مرسلا واما الثانية فلان المرسل اما غريب
 او معلوم الالغاء او ملامم والاولان لا يقبلان بالاتفاق والثالث لا يقبل على الاصح
 وانما قبله الامام والغزالي على ما تقدم الثاني ان علة الاصل وهي حفظ النسب
 في الزنا والانباء عن النية في التيمم مثلا منتفية في الفرع اذ لا نسب في اللواطة حتى
 يحفظ بالحدو كذا الانباء في الوضوء بخلاف التيمم فانه لغة هو القصد يقال تيممت اى
 قصدت واذا انتفى علة الاصل في الفرع امتنع القياس لعدم الجامع الثالث الوصفان
 اما ان يكون بينهما جامع اولان لم يكن فلا قياس لعدم الجامع وهو ظاهر وان كان
 فاما ان يصلح ذلك الجامع مناطا للحكم او لا يصلح فان صلح فقد استغنى عن الالغاف
 الى الوصفين وصار القياس في الحكم المرتب على ذلك الجامع فالتحد الحكم والسبب

والفرض انها متعددة ان مثلاً اذا ثبت ان ابلاج فرج في فرج مشتهى طبعاً محرم
 شرعاً يصلح سبباً للحكم صار القياس في وجوب الجلد في ابلاج اللواطه كما في ابلاج
 الزنا يجامع ذلك الوصف مع قطع النظر عن نفس اللواطه والزنا وسببتهما
 فكان هناك حكم واحد وهو وجوب الجلد وسبب واحد وهو ذلك الوصف ولا
 تعدد في الحكم ولا في السبب والمفروض ان هناك حكمتين الجلد والسببية وسببين
 الزنا واللواطه وان لم يصلح مناطاً فلا قياس حاصله انه لا بد في القياس في الاسباب
 والشروط من ان يقول الزنا سبب للمحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطه اي يمكن
 جعل اللواطه سبباً ايضاً للمحد وحينئذ يكون الموجب للمحد هو ذلك المعنى المشترك
 لان الفرض انه صالح لكونه مناطاً له ويخرج الزنا واللواطه عن كونهما موجبتين
 للمحد للاستغناء عنهما فلا قياس فيهما واحتج المجوزون بان القياس في الاسباب
 واقع والوقوع دليل الجواز وذلك لانه قيس سببية القتل بالثقل على سببية القتل
 بالمحدد وقيس سببية اللواطه على سببية الزنا واجيب بانه ليس محل النزاع لانه
 سبب واحد وهو القتل العمد العدواني وابلاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتهى
 طبعاً والقتل بالثقل والمحدد واللواطه والزنا ملغى فكان الاصل والفرع ثابتين
 بعلة واحدة وهي حفظ النفس وحفظ النسب وانما النزاع فيما اذا ثبت سببية
 احد هما بالنص او الاجماع وسببية الآخر بالقياس عليه (قوله فظهر بهذا
 التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب التنقيح آه) قال صاحب التنقيح
 نقلت هذا الفصل من اصول فخر الاسلام وام ادر ما مراده فان اراد ان القياس
 لا يجري في الاسباب والشروط وصفاتها اصلاً فهذا لا يصح وقد قال في آخر
 الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذ لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليقه فاما اذا
 وجد فلا بأس به وان اراد انه لا يصح التعليق في هذه الامور الا اذا كان لها اصل
 في الشرع فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها
 بل يكفي ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف
 القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق في اثبات
 العلة انه ان ثبت عليتها المعنى آخر يصلح للتعليل فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى
 يحكم بعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك
 المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلاً بالمرسل وهذا هو المختلف فيه انتهى
 قوله لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى تفصيله ما ذكرناه في الوجه الثالث من وجوه
 المانعين وقوله وان لم يثبت اي وان لم يعلم ثبوت العلة في القياس عليه بل وجد

فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه
 وان اعترف صاحب التنقيح بعدم دراية
 مراده

بمجرد مناسبة ذلك المعنى لعلمية الحكم لا يصح الحكم بعلمية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت علميته بالنص والاجماع لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمة مثلا ان علمية الزنا للحدثت بالنص والاجماع لكن لم يثبت ان علميته للحد مبنى على معنى آخر يشمله الزنا حتى يقاس عليه شيء آخر يشتمل على ذلك المعنى فيحكم بالقياس على سببية شيء آخر لذلك الحكم ايضا وهذا معنى ما قاله الشارح المحقق في شرح المختصر ان علمية سببية المقيس عليه وهى قدر من الحكمة يتضمنها المقيس عليه متفية في المقيس اعنى اللواطة اى لم يعلم ثبوت تلك الحكمة في المقيس لعدم انضباط الحكمة وتغاير الوصفين فيجوز اختلاف قدر الحكمة الجاصلة بهما واذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما في حكم وهو السببية لان معنى القياس الاشتراك في العلة وبه يمكن التشريك في الحكم وقوله وهذا هو المختلف فيه اى يجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير او الملازمة ثم وجه ظهور صحة كلام فخر الاسلام بما ذكره الشارح انه حمل مراد فخر الاسلام من قوله ان التعليل للاقسام الثلاثة الاول باطل على التعليل لاثباتها ابتداء لا بطريق التعدية وبه وفق بين كلاميه (قوله فصل) في الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا واختلفا في معناه العرفي قيل هو دليل يتقدح في نفس المجتهد بعسر عليه التعبير عنه وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل هو العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى وقيل هو تخصيص القياس بدليل اقوى منه وقيل وهو المروى عن الكرخي هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى حاصله هو العدول الى خلاف النظر لدليل اقوى منه وقيل وهو المروى عن ابى الحسين البصرى هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمولى الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطارى على الوجه الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارى عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس يعنى فلا يلزم في مثله ان يكون الاستحسان قياسا وبالعكس وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تعيين زمان المكث ومقدار الماء المسكوب والاجرة وذلك على خلاف الدليل وعلى ما ذكره المصنف هو القياس الخفى لعدم سبق افهام المجتهد اليه ولا شك في قبول الاستحسان على هذه التعاريف اما على الاول فلان المتبادر من الانقضاء هو الثبوت والتحقق

(فصل ان سبق الافهام اى افهام المجتهدين اذ افهام العوام كالاهام (الى وجه القياس) وهو المسمى قياسا جليا (يختص باسمه) اى اسم القياس (والا) اى وان لم تسبق اليه وهو الذى يسمى قياسا خفيا (فبالاستحسان) قد غلب اسم الاستحسان فى اصطلاح الاصول على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تميزا بين القياسين (وقد يسمى به) اى بالاستحسان (الاعم) اى اعم من القياس الخفى وهذه التسمية فى الفروع شائعة (وهو) اى الاعم (دليل يقابل القياس الجلى وهو) اى ذلك

الدليل

لاالشك والتردد والالزم بطلان الاستحسان اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتفاق
 على بطلانه بل الاتفاق على قبوله وما نقل عن الشافعي انه قال من استحسنت فقد
 شرع فغناه من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل شرعي فهو الشارع
 لذلك الحكم لعدم اخذه من دليل شرعي واما الاستحسان الذي هو احد الأدلة
 الشرعية فلا نزاع في قبوله ومن نازع فقد ابطال الشرع واذا كان المراد بالانقحاح
 بمعنى الثبوت يكون مقبولا عند صاحب هذا التعريف لامر دود او لامترددا
 على ما ظن لان ما ثبت في نفس المجتهد يجب العمل به واما على باقي التعاريف
 الى السابع فظاهر لان العمل بالاقوى واجب واما على السابع فلان مستنده اما
 العادة الجارية في زمن النبي عليه السلام فقد ثبت بالسنة او في زمن الصحابة
 مع عدم انكارهم عليه فقد ثبت بالاجماع واما غير العادة فان كان نصا او قياسا
 مما ثبت بحجته فقد ثبت بالنص والقياس وان كان شيئا آخر مما لم يثبت بحجته فهو
 مردود بالاتفاق لكن هذا ليس بمحتمل والالزم بطلان الاستحسان بالاتفاق
 واللازم باطل واما على تعريف المصنف فظاهر ايضا لان ماسمعه بالقياس الحنفى
 مقبول عندهم ولم يضعوا فيه خلافا فان قيل انه يلزم على اكثر التعاريف
 المذكورة اعني ما ذكره في الاقوى ان يكون ترك الاستحسان بالقياس عدولا من
 الاقوى الى الاضعف وذا باطل في الشرع اجيب بانه انما يكون العدول بانضمام
 معنى آخر الى قياس به يصير ذلك القياس اقوى فلا يلزم المحذور (قوله كما
 في الاجارة) وهو قوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يحفر عرقه فان الامر
 باعطاء الاجر دليل صحة عقد الاجارة وان اقتضى القياس عدم صحته لعدم
 المعقود عليه وقت الاجارة اعني المنفعة وفي السلم قوله عليه السلام رخص
 في السلم وفي اكل الناسى قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك
 (قوله كما في الاستصناع) يعني فيما فيه للناس تعامل مثل ان يأمر انسانا
 ليصنع له خفا مثلا بكذا او بين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه
 الدراهم او لا يسلم فانه يجوز استحسانا والقياس عدم جوازه لانه بيع معدوم
 في الحال (قوله لان المعبر هو التأثير) علة لا ولويتين اخرين لم يذكرهما
 يعرف حالهما مما ذكره تأمل (قوله فانه نجس قياسا) وهذا لان السور
 معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام كلحم البهائم فكان سورها نجسا ايضا
 لتولدها من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يظهر
 بالذكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم تكن للضرر او الاستحباب او الاحترام

(اما الاثر) كما في الاجارة والسلم وبقاء
 الصوم في الاكل ناسيا (او الاجماع)
 كما في الاستصناع (او الضرورة) كما
 في طهارة الحيض والابار (او القياس
 الحنفى) (له) اي للقياس الحنفى (قسمان)
 الاول (ما قوى تأثيره) (و) الثاني
 (ما ظهر صحته وخفى فساده) اي اذا
 نظر اليه بادنى نظري صحته ثم اذا
 توأمل حق التأمل علم انه فاسد
 (وللقياس) الجلي ايضا (قسمان)
 الاول (ما ضعف تأثيره) (و) الثاني
 (ما ظهر فساده وخفى صحته) (و) اول
 (الاول) اي القسم الاول من الاستحسان
 (اولى من اول الثاني) اي القسم الاول
 من القياس (وثاني الثاني) اي
 القسم الثاني من القياس (اولى
 من ثاني الاول) اي القسم الثاني
 من الاستحسان لان المعبر هو التأثير
 لا الظهور فالاول وهو ان يقع القسم
 الاول من الاستحسان في مقابلة القسم
 الاول من القياس كسور سباع
 الطير فانه نجس قياسا على سور
 سباع البهائم طاهر استحسانا لانها
 تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر

آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما يصلح للاكل وهو طاهر كالجلد والعظم
والعصب والشعر وما يصلح للاكل وهو نجس كاللحم والشحم كان شبه بالدهن
الذي ماتت فيه فأرة فجعل له حكم بين الطهارة والنجاسة الحقيقيتين بان حرم
كله ونجس لعابه لكن جازيعة والانتفاع به ولم يجعلوا نجاسة سباع الطير ايضا
بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتج فيها
الى القياس لكنه قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور غلة النجس في الفرع
اعني المخالطة وقد قابله استحسان قوى الاثر يقتضى طهارة سورها لانها تشرب
بمنقارها على سبيل الاخذ والابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه
فلا ينجس الماء بملاقاةه فيكون سورها طاهر كسور الادمى والمأكول لانعدام
العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة الا انه يكره لما
ان سباع الطيور لا تحترق عن الميتة والنجاسة كالدجاجة الخلاء وسواكن
البيوت كراهة تحريم على اختيار الطحوى وتنزيهه على اختيار الكرخى وانما قلنا
اختيار المحققين لان بعض المشايخ من اصحابنا قال لحم سباع البهائم يطهر بالذكاة
كالجلد وقد نص على ذلك في موضعين من الهداية لكن الصحيح عندنا اختيار
المحققين لان الحرمة في مثله آية النجاسة فعلى هذا لو صلى ومعه لحم سبع مذبوح
من سباع الوحش لا تجوز صلاته على ما نقل عن الفقيه ابى جعفر (قوله والثاني
وهو ان يقع آء) قال صاحب التوضيح في تعليقه في توجيه هذا انه لما جاز اقامة
الركوع مقام السجود ذكرا كافي قوله تعالى وخر راكعا لما بينهما من المناسبة
من حيث اشتغالهما على التعظيم والانحناء جاز اقامته مقامه فعلا ايضا لتلك
المناسبة وهذا قياس جلي سبق اليه الافهام الا ان الاستحسان ان لا يتأدى
بالركوع كالسجدة الصلاة لتأدى به لان الامر بالشئ يقتضى حسنه لذاته
فيكون مطلوب العينه ولا يتأدى بغيره وهذا القياس خفي فيكون استحسانا فقد
الاول عليه لكونه جليا وورده التفتازانى بان عدم تأدى الأمور بغيره قياسا
على اركان الصلاة اظهر واجلى من تأديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشئ
مقام اسم غيره ثم قال والاقرب ان يقال ان كلا منهما لما اشتمل الى آخر ما ذكره
الشارح (قوله كسجدة التلاوة) اى سجدة ما تلاه في الصلاة كما سيظهر لك
من كلامه (قوله هو العمل بالمجاز) وذلك بان يجعل لفظ السجدة المذكورة
في حق سجدة التلاوة مجازا عن الركوع بلا ضرورة (قوله ينقسم عقلا تارة آء)
قال في السراج الهندي ان كلا من القياس والاستحسان امر شرعى لا يعتبر فيه

والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من
الاستحسان في مقابلة الثاني من القياس
كسجدة التلاوة تؤدي بالركوع قياسا
لاستحسانا لان كلا منهما لما اشتمل على
التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة
في الصلاة ان يؤدي بالركوع كما يتأدى
بالسجود لمناسبة ظاهرة بينهما فهذا
قياس جلي فيه فساد ظاهر وهو العمل
بالمجاز بلا تعذر الحقيقة وصحة خفية هي
ان سجدة التلاوة لم يجب قرينة مقصودة
وانما المقصود هو التواضع ومخالفة
المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد
العبادة وهذا حاصل في الركوع
في الصلاة الا ان الأمور به سجد مغاير
للركوع فينبغي ان لا ينوب عنه الركوع
كما لا ينوب عن السجدة الصلاة وكما
لا ينوب الركوع خارج الصلاة مع انه
لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع
في الصلاة وهذا قياس خفي يسمى
استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل
بالحقيقة وعدم تأدية الأمور بغيره
وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا
للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة
في القياس وجعلنا سجدة التلاوة
في الصلاة متأدية بالركوع ساقطة به كما
سقطت الطهارة للصلاة بالطهارة
لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلاة
لانهم بشرع عبادة وبخلاف السجدة
الصلاة فانها مقصودة بنفسها
كالركوع لقوله تعالى اركعوا وسجدوا
(فكل) من القياس والاستحسان
(ينقسم عقلا)

تارة باعتبار القوة والضعف (الى قوى الاثر وضعيفه) فتكون الاقسام اربعة (ولا يرجح الاستحسان) على القياس في هذه الصور الاربع (عند التعارض) بين القياس والاستحسان (الاقى) صورة واحدة وهي (ما اذا قوى اثره) اى اثر الاستحسان (وضعف اثر القياس) واما في الصور الثلاث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر واما اذا تساوى في القوة فالقياس يرجح لظهوره او في الضعف فاما ان يسقط او يعمل بالقياس لظهوره (و) ينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد (الى صحيح الظاهر والباطن و) الى (فاسدهما و) الى (صحيح الظاهر فاسد الباطن و) الى (العكس) وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجمع يكون القياس جليبا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان (فالاول من القياس) وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح على كل الاستحسان) لظهوره (وثانيه) اى الثاني من القياس وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) بالتسبة الى الكل لفساده ظاهرا وباطنا (بقى الاخيران) من القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالاول من الاستحسان)

الاما اعتبره الشرع ولهذا شرطنا التأثير والملازمة واكثر هذه الاقسام لم يعتبر شرعا فلما معنى لبراده ههنا قلت مقصوده بيان الاحتمالات مطلانا ولهذا قال ينقسم عقلا فلا يضر ابراده واعلم ان كلا من الحصريين استقرارى وحاصل التقسيم بالاعتبار الاول ان كلا منهما اما ان يكونا قويين الاثر وضعيفين الاثر والقياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يترجح الاستحسان قطعاً لقوة اثره وضعف اثر القياس والمعتبر قوة الاثر وضعفه مثاله مسألة سور سباع الطير من الصقر والبازى على ما تقدم بيانه وفي الثلاثة الباقية يتفنن عدم ترجيح الاستحسان واما ترجيح القياس في القسم الاول والثالث متيقن لاقى القسم الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس معاً على ما اشار اليه الشارح بقوله فاما ان يسقطا فعلى هذا لا يخفى عليك ما في قوله واما في الصور الثلاث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان من الحلال بل الاولى ان يقول واما في الصور الثلاث الاخر فعدم ترجيح الاستحسان متيقن ثم وقوع التعارض في صورة القسم الاول اعنى ان يكونا قوي الاثر ممنوع بل ممتنع على ما صرح به في التوضيح حيث قال التعارض لا يقع بين قياس قوى الاثر واستحسان كذلك قلت وكذا في القسم الثالث على ما سيظهر لك بيانه في التقسيم الثاني فاذا لم يقع التعارض في هاتين صورتين فلا وجد لقوله القياس راجح على الاستحسان في هاتين صورتين فبقي الثالث وهو ان يكون القياس قوى الاثر والاستحسان ضعيف الاثر وله امثلة منها ما تقدم من مسألة سجدة التلاوة في الصلاة هل تؤدى بالركوع او لا ومنها انه لو ادعى رجلا ان رهنه عين في بدرجل كل واحد يقول رهنتي بالف وقبضته واقاما البيئته في الاستحسان يقضى بانه مرهون عندهما ويحتمل كأنهما ارتهننا معا لجهالة التارخ كما في الغرقى والهدمى وكما لو ادعى الشراء وفي القياس لم تقبل البيئتان وتترك العين في بدذى اليد لتعذر القضاء بالنصف لكل واحد منهما لتأديه الى الشيوع المانع من صحة الرهن وبالكل لكل واحد منهما ايضا لاستحالة ان يكون شيئاً واحد رهنا بعينه لزيد وان يكون بعينه رهنا لعمرو في زمان واحد وبالكل لواحد بعينه ايضا لعدم الاولوية فتعدى العمل بهما فتعين التساقط واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن وهو ان كل واحد منهما ما يثبت عقدا لنفسه بتسميته على حدة يكون وسيلة الى مثل حقه في الاستيفاء ولم يرض بمزاجحة الاخر في ملك اليد الحاصل بعقد الرهن وبالقضاء بالبيئتين يثبت عقد واحد يكون وسيلة الى شرط

حقه في الاستيفاء وهذا ليس عملا على وفق الحجة فتركناه بالقياس فان قيل لان سلم استحالة رهن كل العين لكل منهما كيف وقد صرح محمدانهما لو ارتهنا عيننا من رجل معا يجوز ذلك ويكوي العين رهنا لكل منهما قلنا بما جاز هذا لانهما رضيا معا بذلك العقد وهو عقد واحد فيكون العين رهنا عند كل واحد منهما بحيث لو قضى دين احد هما كان للآخر امساك جميعها لان الرهن ههنا اضيف الى جميع العين في صفة واحدة برضاها بخلاف ما نحن فيه لعدم رضی كل منهما بمزاجحة الآخر ومنها اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب المسلم في ذرعان المسلم فيه ففي القياس يتخالفان وبه نأخذ وفي الاستحسان القول قول المسلم اليه وجه الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافا في اصله بل في حقه من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التخالف كالاختلاف في ذرعان الثوب المبيع بعينه ووجه القياس انهما اختلفا في المستحق بعد السلم وذلك يوجب التخالف وهذا القياس وان خفي اثره لكنه قوى من حيث ان عقد السلم انما يعقد بالاوصاف المذكورة لا بالاشارة الى العين فظهر ان الاختلاف ههنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التخالف فلذلك اخذنا بالقياس ومنها ان الرهن بمهر المثل رهن بالتمتع في الاستحسان وهو قول محمد وفي القياس لا يكون رهنا وهو قول ابي يوسف وبه نأخذ لقوة اثره ومنها ان العبد اذا جرح حرا خطاه فخير مولاه بعد البرء فاختر الفداء ثم انتقضت الجراحة وسرت نفساومات من ذلك الجرح يخير ايضا في الاستحسان وهو قول محمد وفي القياس لا يخير ويكون مختارا للدية وهو قول ابي يوسف ومنها غاصب العقار ضمان في الاستحسان وهو قول محمد وفي القياس ليس بضامن وهو قول ابي يوسف وبه نأخذ لقوته ومنها لو ان اربعة شهدوا على رجل بالزنا وشهد عليه رجلان بالاخصان وامر القاضي بجرمه ثم وجد الامام شاهدي الاخصان عبيدين اورجعا عن الشهادة ولم يمت المرجوم بعد الا انه اصابته جراحات ففي القياس ان يقام عليه حد الزنا وهو قول ابي يوسف ومحمد وبه نأخذ وفي الاستحسان يدرأ عنه الحد ويسقط ما بقى ومنها اربعة شهدوا على رجل بالزنا فقضى القاضي عليه بجلد مائة ثم شهد شاهدان انه محصن ولم يكمل الجلد ففي القياس ان يرجم وهو قول ابي يوسف ومحمد وبه نأخذ وفي الاستحسان لا يرجم ومنها لو وكل المستامن مستامنا لخصومة ثم لحق الموكل بدار الحرب وبقى الوكيل فان كان الوكيل وكيل المدعى لا يتعزل في الاستحسان وله حق الخصومة ويتعزل

وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجع عليهما) لصحة ظاهر او باطنا (وثانيه) اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) لفساده ظاهرا وباطنا (بقى الاخيران) من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالتعارض بينهما) اي بين اخبري الاستحسان (وبين اخبري القياس) وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (ان وقع مع اتحاد النوع) بان يتخذ القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن والعكس (فالقياص اولى) لظهوره (وان) وقع التعارض (مع اختلافه) اي اختلاف النوع وهذا في صورتين احدهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيتهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس (فاظهر فساده ابتداء) سواء كان قياصا واستحسانا (و) لكن (اذا توامل تبين صحته اقوى من العكس) لان المعتبر ما يظهر بعد التأمل (والمستحسن بالقياس الخفي يعدى لاغير) اراد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفي الذي هو المتبادر من اطلاق المستحسن

في القياس ولو كان الوكيل وكيل المدعى عليه فالقياس ان ينعزل الوكيل
 والاستحسان ان لا ينعزل في المسئلة الاولى اخذنا بالاستحسان وفي الثانية اخذنا
 بالقياس على ما في السراج الهندي ومنها رجل له ابن معتوه ولهذا المعتوه ابني
 من امة غيره بالنكاح فاشترى الاب هذه الامة لابنه المعتوه في القياس الشراء
 يقع للاب للمعتوه وفي الاستحسان يقع الشراء للمعتوه للاب وتأخذ بالقياس
 ومنها لوقع رجل في بئر حفرت في طريق فتعلق بآخر وتعلق الآخر بآخر
 ووقعوا جميعا فأتوا فوجد في البئر بعضهم على بعض فان الحافر يضمن
 دية الاول ويضمن الاول دية الثاني والثاني دية الثالث ويكون ذلك على عواقلهم
 وهو القياس وبه تأخذ وفيها قول آخر وهو ان دية الاول تجعل اثلاثا على الحافر
 الثلث وعلى الوسط الثلث لانه جر الثالث عليه وثالث الدية هدر لان الاول هو
 الذي جر الثاني عليه واما دية الثاني فتصان نصفها هدر ونصفها على الاول
 واما دية الثالث فكلها على الثاني واذالم يعرف من اى ذلك ما توابطل نصف
 ذلك كله واخذ بالنصف قال ابو عبد الله الجرجاني هذا القول استحسان ومنها
 ما قال محمد في نكاح الاصل رجل قال لعبدته هذا ابني اولامته هذه ابنتي اوقعت
 العتق بالقياس وتركت الاستحسان وانما اطبنا المثال في هذا القسم
 لما قال في الكشف سمعت من شيخى انه لم يوجد هذا القسم الا في ست مسائل
 اوسع فقد بلغ اثنتي عشرة كذا في السراج الهندي هذا هو الكلام في التقسيم
 باعتبار القوة والضعف واما التقسيم باعتبار الصحة والفساد فهو ان كلامهما
 اما ان يكون صحيح الظاهر والباطن او فاسد هما او صحيح الظاهر فاسد الباطن
 او بالعكس اى فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجميع يكون القياس جليا بالمعنى
 السابق والاستحسان خفيا بالنسبة اليه ويقع التعارض بالاعتبار الثاني على ستة
 عشر وجهها حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة توضيحه ان القياس الصحيح
 الظاهر والباطن اذا تعارض مع الاقسام الاربعة للاستحسان يرجح على كلها
 لظهوره وخفاء الاستحسان لان الفرض ان القياس جلي في الجميع والاستحسان
 خفي فبقي اثنا عشر وجهها والقياس الفاسد الظاهر والباطن مر دود مطلقا
 فبقي ثمانية اوجه حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للاستحسان في اخبري
 القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من الاستحسان
 وهو صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا
 كمسئلة سور سباع الطير على ما تقدم والثاني من الاستحسان مر دود

مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا فبقي اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيري
 الاستحسان في اخيري القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر
 الفاسد الباطن والقياس كذلك والثاني تعارض الاستحسان الصحيح الباطن
 الفاسد الظاهر والقياس كذلك والثالث تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر
 الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والرابع تعارض
 الاستحسان الصحيح الباطن الفاسد الظاهر والقياس الصحيح الظاهر الفاسد
 الباطن والشارح رحمه الله فصل وقال التعارض بين اخيري الاستحسان
 واخيري القياس ان وقع مع اتحاد النوع كما في الوجه الاول والثاني فالقياس
 اولي لظهوره بمعنى سبق الافهام اليه وان وقع مع اختلاف النوع كما في الوجه
 الثالث والرابع فما ظهر فساده ابتداء من القياس او الاستحسان ولكن اذا توّمل
 تبين صحته اقوى من عكسه لان المعبر ما يظهر بعد التأمل لا ما يظهر ابتداء
 وقال في التوضيح ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع ان امكن يرجح القياس
 ثم قال انما قلنا ان امكن لاننا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة
 اى اتحاد نوعهما والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة من قوة الاثر والصحة
 الباطنة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا
 في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة للحكم بمعنى انه كلما
 وجد ذلك الوصف بلا مانع بوجود ذلك الحكم لكنته وجد ذلك باحدى الصفتين
 في الفرع فيوجد الحكم فيه ايضا فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس
 صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لتقيض
 ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد ذلك الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم
 حكم الشرع بالتناقض وهو محال على الشارع فعلم ان تعارض قياسين صحيحين
 في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين
 قياس قوى الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر
 والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن
 وبين استحسان كذلك انتهى فقد انكر التعارض في الصور الثلاث واحدة
 في التقسيم بالاعتبار الاول اعنى قويي الاثر واثنان في التقسيم بالاعتبار الثاني
 اعنى متحدى النوع فبقي التعارض في صورتين اعنى مختلفي النوع والمصنف
 جرى على الظاهر وحكم بوقوع التعارض في الصور المذكورة ايضا لان مقصوده
 بيان الاحتمالات العقلية في تعارض الاستحسان والقياس سواء كان من

والثلاثة الاخر بانه يعدى لا السابقة
 للعدول بها عن سنن القياس اللهم
 الادلالة اذا تساويا في الوجوه المعبرة
 مثاله ان الاختلاف في الثمن قبل
 قبض المبيع يوجب يمين المشتري فقط
 قياسا لانه المنكر ويمينها استحسانا
 اما البائع فلاه ينكر وجوب تسليم المبيع
 بمقابله ما هو ممن في زعم المشتري واما
 المشتري فلاه ينكر زيادة الثمن وهذا
 الحكم الذي هو التحالف يعدى الى
 وارثيهما والى المورث والمستأجر
 اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل استيفاء
 المنفعة واما بعد القبض فثبوته بقوله
 عليه السلام اذا اختلف المتبايعان
 والسلعة قائمة تحالفوا وراى فلا يعدى الى
 الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وهذه
 التعدي لانتافي ماسبق ان من شرطها
 ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس بلاتفرقة
 بين الجلى والخفى لان المعدى حقيقة
 حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين
 على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة
 التحالف وجريان اليمين من الجانبين
 لما كانت حكم الاستحسان الذي
 هو القياس الخفى اصبحت التعدي اليه
 اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر
 التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية
 وهي ان توجه على المتنازعين في قضية
 واحدة (وهو) اى الاستحسان (ليس
 بتخصيص العلة) على ما توهمه البعض
 من ان القياس ثابت في صورة
 الاستحسان وسائر الصور وقد ترك
 العمل به في الاستحسان لما نع وعمل به
 في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا
 لما سياتى من ابطال تخصيص العلة

الادلة الشرعية اولالبيان ماهو من الادلة الشرعية فقط ولهذا قال فيما سبق
 وكل منهما ينقسم عقلا (قوله والثلاثة الاخر) اعنى الاستحسان بالاثرا والاجماع
 او الضرورة (قوله اللهم الادلالة) اى الا ان يعدى بطريق الدلالة الاصطلاحية
 اذا تساويا في الوجوه المعبرة في الدلالة (قوله لانه المنكر) اى زيادة الثمن والاصل
 ان اليمين على المنكر في جميع التصرفات لاعلى المدعى (قوله ويمينها استحسانا)
 اى الاستحسان الخفى بمعنى عدم سبق الافهام اليه اذا لافهام انما سبق في هذه
 المسئلة الى يمين المشتري فقط لكونه منكرا (قوله الى وارثيهما) حتى اذا اختلف
 الوارثان بعد موت البائع والمشتري تحالفوا لان الوارث قائم مقام المورث
 في حقوق العقد والحكم معقول فيتعدى (قوله واما بعد القبض) اى الاختلاف
 الذى وقع في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يوجب يمين البائع بالقياس لان
 المشتري لا يدعى لنفسه شيأ على البائع حتى ينكره البائع اذا المبيع مسلم اليه بل البائع
 يدعى زيادة الثمن وهو ينكره فكان القياس ان يحلف المشتري فقط ولكنه ثبت
 التحالف بالاثرا بخلاف القياس عند ابي حنيفة ومحمد وهو قوله عليه السلام
 اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفوا وراى فبقتصر على مورده فلا يتعدى
 الى الوارث ولا الى ما بعد هلاك السلعة ولا الى الاجارة (قوله بلاتفرقة بين الجلى
 والخفى) فيه انه قد صرح فيما سبق ان المعدى يجوز ان يثبت بالقياس الخفى حيث
 قال وان يكون المعدى حكما شرعيا ثابتا باحد الثلاثة والخفى منه فعمل منه التفرقة
 بينهما فلا وجه لما ذكره ههنا نأمل (قوله ليس بتخصيص العلة) يريد به الرد على من
 انكر الاستحسان مستدلآ به من قبيل تخصيص العلة فقال انه ليس من تخصيص
 العلة بل عدم حكم القياس بمقابلة الاستحسان لعدم العلة لالمانع من العمل مع
 قيام العلة وهو المراد بتخصيص العلة على ما سياتى في تفصيله (قوله فانتفى الحكم
 لذلك) اى لعدم العلة لا يمنع المانع عن عمل العلة الموجودة (قوله واما دفعه)
 لما فرغ من تفسير القياس وشرطه وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه ليم بيانه لانه
 انما يتم اذا خلا عن الدفع والعلة قسمان طردية وهى التى ثبتت عليها بالدوران
 او الاخاله وهى غير معتبرة عندنا كثيرا صحابنا واذا لم يتعرض رحمه الله لدفعها وقد
 دفعوها باربعة اوجه التول بموجب العلة والممانعة وفساد الوضع والمناقضة
 ومؤثرة وهى التى ظهر اثرها بنص او اجماع بعدملائمتها على ما تقدم وهى المعبرة
 عندنا ولذا تعرض لدفعها بسبعة اوجه الاول التقض ويقال له المناقضة ايضا
 الثانى الممانعة الثالث فساد الوضع الرابع فساد الاعتبار الخامس الفرق

السادس المعارضة السابع القول بموجب العلة والصحيح من هذه الوجوه اثنان وهما الممانعة والمعارضة والباقي من الوجوه الفاسدة على ما صرح به فخر الاسلام اما العلة المؤثرة فان دفعها بطريق فاسد وبطريق صحيح اما الفاسد فاربعة اوجه المناقضة وفساد الوضع وقيام الحكم مع عدم العلة والفرق بين الاصل والفرع واما القسم الصحيح فوجهان الممانعة والمعارضة وهذا لان غرض المستدل الاكراه باثبات مداه بدليله وعرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته به والاثبات به يكون بصحة مقدماته لتصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتفقد شهادته فيرتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته بمنع مقدمة معينة من مقدماته وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها ومنع ثبوت حكمها فلا يكون من القبيحين فلا تعلق له بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت اليه نعم منع المقدمة الغير المعينة مسموع وله تعلق بمقصود الاعتراض لكنه غير مقبول فيما نحن فيه لما ذكره من عدم تصور المناقضة فيما ثبت بنص او اجماع وقال في التلويح والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل ولم يصرح المصنف انها من الوجوه الصحيحة او من الفاسدة بل اطلقه وقال الاول النقض وعرفه بانه منع مقدمة لا بعينها ببيان وجود العلة مع تخلف الحكم وهذا هو المسمى بالنقض الاجمالي في عرف المناظرة ثم ذكر في الشرح اختلاف فهمه ورجح بما ذكره التلويح من انها من الوجوه الصحيحة مجيبا عن دليل المخرقة الاخرى بان ثبوت التأثير في العلة المؤثرة قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بطريق النقض عليه ولا يخفى عليك ان هذا انما يستقيم فيما اذا كان التأثير ثابتا بطريق الاستنباط اما اذا كان ثابتا بعبارة النص او اشارته او دلالاته او اقتضائه او بالاجماع فلا يستقيم وبهذا يمكن ان يكون النزاع بين الفريقين لفظيا بان حمل مراد من عدها من الوجوه الفاسدة على المناقضة الواردة على العلة المؤثرة التي ثبت تأثيرها بالنص او الاجماع وحمل مراد من عدها من الوجوه الصحيحة على ما ثبت تأثيرها بالاستنباط على ما يدل عليه قوله لا يثبت الابنص او اجماع بطريق الحصر ثم فرع صحة الاعتراض بالنقض على ثبوت التأثير بطريق الظن (قوله فالمنافاة انما هي بين التأثير في نفس الامر) هذا ناظر الى قوله ان التأثير قد يظن ولا تأثير وقوله وتام الاعتراض على القطع ناظر الى قوله وربما يورد على المؤثره يعني انه لا منافاة بين التأثير الظني وتام الاعتراض القطعي بل المنافاة بين التأثير في نفس الامر وتام الاعتراض القطعي وكذا لا منافاة بين التأثير في نفس الامر وعدم تمام

(لان عدمه) اي عدم الحكم في صورة الاستحسان (ليس) لان العلة موجودة وقد تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل (لعدمها) اي عدم العلة مثلا موجب نجاسة سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربه ولم يوجد ذلك في سباع الطير فاتفق الحكم لذلك (واما دفعه) اي دفع القياس بدفع علة (فبوجوه الاول النقض وهو منع مقدمة لا بعينها ببيان وجود العلة مع تخلف الحكم) كان يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح والامسا تخلف الحكم عنه في شيء من الصور ثم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلة المؤثرة لان التأثير لا يثبت الابنص او اجماع ولا تصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق ان التأثير قد يظن ولا تأثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب او فساد وضع ونحو ذلك وليس كذلك فالمنافاة انما هي بين التأثير في نفس الامر وتام الاعتراض على القطع ولا قائل بذلك وايضا الحصر اذا سلم التأثير لا يورد اعتراضا اصلا واذا لم يسلمه يورد اياها شاء منه فلا وجه لتخصيص المؤثر ببعض دون البعض ولهذا اوردت وجوه الاعتراض (ويزد) اي يجاب عن النقض باربعة طرق اشار الى الاول بقوله (بالوصف) وهو منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فتمنع الخروج فيه

فانه الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر وام يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فان فيهما لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج والى الثانى بقوله (و بمعناه) اى بمعنى الوصف (وهو منع وجود ما) اى المعنى الذى (له) اى لاجله (صارت) اى العلة (علة في صورة النقص) وهو بالنسبة الى العلة كالتاب بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التلث كمسح الخلف فنوقض بالاستجاء فمنع فى الاستجاء المعنى الذى فى المسح وهو انه تطهير حكمى غير معقول ولهذا لا يسن فيه التلث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التلث فى المسح كما فى التيمم ويفيد فى الاستجاء والى الثالث بقوله (وبالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة فى صورة النقص) نحو القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب فى غير السبيلين فنوقض بالتيمم فى صورة عدم القدرة على الماء حيث يوجد القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فنقول لان لم يعدم وجوب الوضوء فى صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه والى الرابع بقوله

الاعتراض بل المنسافة بين التأثير فى نفس الامر وتتمام الاعتراض (قوله ولهذا اوردت وجوه الاعتراض) اى لم افرق بين وجهه من وجوه الاعتراض الوارد على المؤثرة وقلت بوجوه (قوله نحو خروج النجاسة علة للانتقاض) اى اوقلت فى الخارج النجس من غير السبيلين انه خارج نجس من بدن الانسان فكان حدثا كالخارج من السبيلين فنوقض بما لم يسلم من موضعه الى ما يلحقه حكم التطهير بانه وجدت العلة اعنى خروج النجاسة ولم يوجد الحكم اعنى الانتقاض يدفع يمنع وجود العلة فى صورة النقص اى لان لم يسلم وجود خروج النجاسة فى القليل لان الخروج هو الانتقال من الباطن الى الظاهر ولم يوجد ذلك فى القليل بل الموجود ههنا هو الظهور بزوال المانع اعنى الجلدة الساترة له او غير الخروج (قوله وهو) اى ذلك المعنى الذى لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالتاب بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوى يدل على معنى آخر هو مؤثر فى الحكم فان كون المسح تطهير احكاميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لانه الاصابة وهى تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقى (قوله غير معقول) لان معنى المسح لغذه هو الاصابة وهى تنبئ عن التخفيف دون التطهير (قوله ولهذا) اى لكون المسح تطهيرا احكاميا غير معقول (قوله لانه) اى التلث (قوله فلا يفيد التلث فى المسح) اذ ليس فيه تطهير معقول حتى يفيد التاكيد بخلاف الاستجاء فان التطهير فيه معقول فيفيد التاكيد (قوله وبالحكم آه) اورد فخر الاسلام لهذا ثلاثة امثلة احدها خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالاستحاضة اذ خروج النجاسة موجود فيها ولا انتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدير اذ غصبه كان سببا وعلة لملك البدل ولم يوجد ملك المبدل وهو المدير لانه لا يكون مملوكا للغاصب بالضمنان فاجاب عن هذين التقضين بانه انما تخلف الحكم فى صورتين لما منع وهو العذر ودفع الحرج فى الاستحاضة وحق المدير وعدم قابليته للمملوكية فى الثانى يعنى ان خروج دم الاستحاضة حدث لانه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولم يعمل عمله فى الوقت لما منع العذر ودفع الحرج واذا زال المانع بخروج الوقت يعمل عمله حتى يلزمها الطهارة لصلاة اخرى بعد خروج الوقت وكذلك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب اعنى المدير كما فى البيع حتى لو جمع فى البيع بين مدير وقرن صح البيع فى القرن بخصته من الثمن ولو لم يكن السبب متعقدا فى حق المدير لما انعقد العقد فى القرن كالمجتمع بين قرن وحرث لا ينعقد السبب

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

(و بالغرض وهو ان يقول الغرض)
 من هذا التعليل والحق الفرع بالاصل
 (التسوية) بينهما في المعنى الموجب
 للحكم (وقد حصلت) التسوية فكما
 ان العلة موجودة في الصورتين فكذا
 الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر
 في الفرع فكذا في الاصل والتسوية
 حاصلة بكل حال فلا يكون ذلك نقضا
 نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة
 فيرد بان الغرض التسوية بين السبيلين
 وغيرهما فانه حدث في السبيلين لكن اذا
 استمر بصير عفوا فكذا هنا فلا نقض
 وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم
 لان الناقض يدعى امرين ثبوت العلة
 وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بجمع
 احدهما

ان المقصود من هذا القياس التسوية بين الفرع وهو الخارج من غير السبيلين
 وبين الاصل وهو الخارج من احد السبيلين وقد حصلت التسوية بينهما فان
 الخارج من احد السبيلين حدث ما لم يدم فاذا دام صار عفو اقيام وقت الصلاة
 كدم الاستحاضة وسلس البول فكذا الخارج من غير السبيلين حدث ما لم يدم
 فاذا دام صار عفو كالجرح السائل ولو لم يجعل عفو في الفرع ايضا لزم مخالفة
 الفرع الاصل وذا باطل فثبتت التسوية وهي المقصودة من القياس فلا يكون مثل
 دم الاستحاضة وسلس البول نقضا على القياس لانا لنسلم انتفاء الحكم فهما بل
 الحكم وهو الحدث وانتقاض الوضوء موجود فهما ولا يضره العفو بالاستمرار
 (قوله لا اعتبار عدم المانع فيها) اى في العلة (قوله والى هذا ذهب فخر الاسلام
 وتبعه المتأخرون) وهو مذهب مشايخ ما وراء النهر غير القاضي ابى زيد وهو
 اظهر قولى الشافعى واستدلوا عليه بوجوه الاول ان الوصف الذى جعله المعلن
 علة اذا وجد خاليا عن الحكم في صورة فلا يتخلو من ان يقول امتناع الحكم فيها
 اما المانع او المانع والثانى ظاهر الفساد لان تخلف الحكم عن العلة بدون المانع
 دليل الفساد وكذا الاول لان العلة الشرعية امارات وادلة على احكام الشارع
 فكان بمنزلة ما لو نص الشارع في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم
 انما وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة في الادلة الشرعية وذا باطل
 الثانى ان معنى التخصيص قيام الدليل على ان العلة لا تدل في هذا الموضع على
 الحكم وذا لا يجوز لاستلزامه منع الدليل عن دلالة وهو باطل فان قال ذلك
 الدليل يدل على ان العلة دليل في حال دون حال وليس فيه منع الدليل عن دلالة
 فنقول له لاي معنى صار علة في تلك الحالة فان قال بالاثرا وبالاخالة او بغيرهما
 فنقول ذلك المعنى يوجب ان يكون الوصف دليلا على كل حال والا لا يكون علة
 فان قال هذا الوصف علة بشرط عدم المانع الا ان اترك ذكره واختاره كما انكم
 تقولون العمل بالعموم واجب وتعنون به ما لم يقم دليل المنع من اجرائه على عومه
 فنقول ان كان هذا الشرط مقرونا بالعلة لم يكن تخصيصا للعلة وانما يكون استثناء
 وتكميلا لاجزائها فزال المنازعة وان لم يكن مقرونا كان ذلك نقضا للعلة
 لا تخصيصا لها الثالث ما ذكره ابو الحسين البصرى ان معنى قولنا لا يجوز
 تخصيص العلة ان تخصيصها يمنع من كونها اشارة وعلامة على الحكم في شئ من
 الفروع واذا منع تخصيصها من كونها علامة على الحكم قدم ما اردناه وبيانه
 على ما ذكره صاحب الكشف انا اذا علمنا ان علة تحريم بيع الذهب بالذهب

(ثم ان رد) النقض (بها) اى بهذه
 الطرق الاربعة فقد (تم) التعليل
 (والا) اى وان لم يرد بها (فان لم يوجد
 في صورة النقض مانع) من ثبوت الحكم
 (بطلت العلة) لامتناع تخلف الحكم
 عن الدليل من غير مانع (وان وجد)
 مانع (فلا) تبطل العلة (اما لا اعتبار
 عدم المانع فيها) اى للقول بان عدم
 المانع جزء من العلة او شرط لها ليكون
 انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على
 انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها
 والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه
 المتأخرون (واما لتخصيص العلة)
 كما ذهب اليه الاكثرون

متفاضلا هي كونه موزونا ثم علمنا مثلا اباحة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا
مع انه موزون ايضا لم يخل من ان يعلم ذلك بعلة اخرى تقتضي اباحته اقوى من
علة تحريم بيع الذهب او ان يعلم ذلك بنص وان لا يعلم علة اباحته فان علم ذلك
بعلة تدل على اباحته او بنص يدل على اباحته فحينئذ تكون علة حرمة بيع الذهب
بالذهب متفاضلا مجموع كونه موزونا وعدم علة الاباحة فتبين بعد التخصيص
ان العلة لم تكن كونه موزونا فقط وقد فرضنا ان العلة وان لم يعلم علة
اباحته كانت العلة مقصورة على كونه رصاصا فحينئذ تكون علة تحريم بيع
الذهب بالذهب مجموع كونه موزونا وعدم كونه رصاصا وقد فرضنا ان العلة
كونه موزونا فقط فثبت ان التخصيص يخرج العلة عن كونها علامة على الحكم
الرابع ان جواز تخصيص العلة يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد
انما تثبت بعد تأثيره بسلامته عن المناقضة وفساده بالمناقضة فاذا جاز تخصيص
العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض في علة ان يقول خصصتها بدليل
ويخلص من النقض فيسلم اجتهاده من الخطاء فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا
وفي ذلك قول بالاصلح اذا اصلح في قول المجتهد ان يكون مصيبا ولما كان
عند المعترلة كل مجتهد مصيبا صار اجتهاده كائن فيقبل التخصيص كالتص
ولما جاز الخطاء على المجتهد عندنا جاز ان تكون علة منقوضة ولا تقبل الخصوص
واجيب عنه باننا لانسلم تأديته الى تصويب كل مجتهد وانما يؤديه اذا قبل منه مجرد قوله
خص هذا المانع اما لو اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك اذ لا ينسب
لكل مجتهد فيما ذهب اليه ان يعلل بعلة مؤثرة ثم بين مانعا صالحا عند ورود
النقض على علة وايضا لو كان هذا مؤديا الى تصويب كل مجتهد لكان ما ذهبتم
اليه من اضافة عدم الحكم في صورة التخصيص الى عدم العلة مؤديا الى تصويب
كل مجتهد ايضا اذ لكل مجتهد ان يقول اذا ورد عليه نقض قد عدت علة
في صورة النقض اما زيادة وصف وهو مانع او نقصانه وهو فوات شرطه
ويخلص بذلك من النقض فتبقى علة صحيحة فيكون كل مجتهد مصيبا على ان لا نسلم
اولا انه اذا تخلصت العلة من النقض بسلم اجتهاده من الخطاء في نفس الامر حتى
يلزم ان يكون كل مجتهد مصيبا في نفس الامر غاية ما في الباب انه يسلم اجتهاده
من الخطاء في ظنه ويجب عليه العمل بما أدى اليه اجتهاده ولا يلزم منه صوابه
في نفس الامر (قوله كما ذهب اليه الاكثرون) من اصحابنا واصحاب الشافعي
واستدلوا عليه بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص

لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع بينهما كونهما من الأدلة الشرعية أو جمع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده ومحاله والنقض لما منع معارض للعلة يشبه التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض واجب عنه بان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الأدلة اللفظية الى الفرع اعني العلة لان التخصيص ملزوم للمجاز لان ذكر العام واردة الخاص مجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللوازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه بذلك الشيء واللازم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال فلا يتعدى الى غير اللفظ اى الى العلة الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لجميع صور الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لما منع من ثبوت الحكم وهو دليل الاستحسان ولا يعنى بتخصيص العلة الا هذا واجب عنه بان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لما منع مع تحقق العلة لو جهين احدهما ان القياس بل الوصف في القياس ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة النقض مبني على عدم العلة لاعلى تحقق المانع عن الحكم مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة توجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لما منع لا يكون علة الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون لما منع من ثبوت الحكم واذا بين المعلل انه لما منع يجب قبوله لانه بيان احد المجملين فيكون بيان تفسير وهذا نظير العلة العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها كما لا يحرق بالنار فانه يتخلف عن ابراهيم عليه السلام وعن الحشيب الملقب بالطلق المحلول والجواب عنه ما ذكرناه في بيان قول ابى الحسين البصرى وهو انه قد تبين بعد بيان المعلل ان العلة هو مجموع الوصف مع عدم المانع وهو خلاف الفرض لان الفرض ان العلة هو الوصف فقط الرابع ان العلة الشرعية امانة على الحكم لا موجبة له وانما صارت امانة يجعل جعل مجازان تجعل امانة عليها في محل ولم تجعل في محل كما جازان تجعل امانة في وقت دون وقت ويتخلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرج عن كونها امانة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل الشرط فيها غلبة وجود الحكم عندها

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

وذلك بان توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرًا على المحال الآخر (فعلي هذا) أي على القول بتخصيص العلة (مانع الحكم) سواء منعه بعد تحقق العلة وهو المانع المعتبر في تخصيص العلة أو منعه بواسطة منع العلة (خسة) لان للحكم ابتداءً وتامًا ودوامًا وكذا للعلّة ابتداءً وتامًا ولا عبرة فيها للدوام بل التمام كافي لخروج النجاسة للحدث الاول (مانع من انعقاد العلة) كما نقتطاع الوتر في الرمي في المحسوسات وكبيع الحرف في الشرعيات (و) الثاني مانع من (تمامها) كما اذا حال شئ فغيره يصب السهم وكبيع ما لا يملكه وهذا ان ليسا بمعتبرين في تخصيص العلة (و) الثالث مانع من (ابتداء الحكم) كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط (و) الرابع مانع من (تمامه) كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداوة وكخيار الرؤية (و) الخامس مانع من (زومه) كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعه وامن وكخيار العيب فان قيل ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع قلنا الحكم هو الجرح على وجه يفرض الى القتل لعدم مقارفة الرمي فالاند مال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون الجرح صاحب فراش

عدم العلة عند المانعين والى وجود المانع عند المجوزين ولا يخفى عليك ان هذا نزاع قليل الجدوى (قوله وذلك) أي تخصيص العلة (قوله باعتبار تعدد المحال) وذلك لان العلة عبارة عن الوصف وذلك معنى واحد شخصي لا يتصف بالعموم الا باعتبار المحال لاعتبار نفسه (قوله فعلي هذا) الاولى ان يقول فعند القائلين بالتخصيص يعني ان مانع الحكم عند القائلين بتخصيص العلة خسة وان لم تكن خستها مبنية على تخصيص العلة ولقائل ان يقول ان المتفرع على تخصيص العلة ليس الموانع الخمسة بل تقسيم الموانع الى خمسة فحينئذ يستقيم كلامه (قوله وكبيع الحرف) فان البيع علة للملك فاذا اضيف الى الحرف كان ذلك مانعًا عن انعقاد العلة لعدم المحل (قوله وكبيع ما لا يملكه) أي بغير ان مالكة فانه يمنع تمام الانعقاد في حق المالك ولهذا يتوقف على اجازته وبطل بوعته قبل الاجازة ولا يمنع الانعقاد في حق العاقد ولهذا يلزم العقد باجارة المالك وليس للفضولي حق ابطاله (قوله وكخيار الشرط) فانه يمنع ابتداء الحكم وهو الملك حتى لا يخرج المبيع عن ملك البائع ولا يدخل في ملك المشتري بخيار البائع وكذا لا يخرج الثمن عن ملك المشتري ولا يدخل في ملك البائع بخيار المشتري (قوله كما اذا اندمل) يقال اندملت القرحة وصلحت كذا في الغرب (قوله وكخيار الرؤية) فانه يمنع تمام الحكم حتى يتمكن المشتري من الفسخ بدون قضاء ولا رضی لعدم التمام (قوله وكخيار العيب) فانه يمنع لزوم الحكم لاتمامه حتى كان للمشتري ولاية التصرف في المبيع ولم يتمكن من الفسخ بدون قضاء او رضی لتمام الملك ولكن له ولاية الرد بالعيب بعد القضاء او الرضى لكونه غير لازم والفرق بين الخيارات الثلاثة مذکور في المطولات (قوله فهو غير ثابت) فلا وجه لمنع تمامه وزومه لانهما لا يتصوران الا بعد الثبوت (فقد عدت) أي عدت العلة بانعدام الاطلاق بزيادة الخيار (قوله وهذا معدوم في المعدور) لان فيه حرجًا فانتفى جزء العلة اعني عدم الحرج (قوله فقيل القياس اه) يعني استدل القائلون بعدم قبول الممانعة في نفس الحجة بان القياس هو الحاق الفرع بالاصل لجامع وقد حصل ذلك وثبت مدعاه فلا يكلف اثبات ما لم يدعه وتقرر ما ذكره من الجواب ظاهراً واستدلوا ايضا بان عجز المانع عن بيان فساد علته دليل على صحة علته اذ طرق عدم العلية من كون الوصف طردياً ومن التعليل بالعدم وغيرها مما لا يخفى على المجتهد والمناظر فلو وجدوا واحداً من هذه الطرق لوجدوا المناظر ولو وجدوا لظهروا فلما لم يظهروا علم انهم لم يوجبوا فإقراراً الى مجرد المنع دليل على صحة علة المعلل والى هذا

اشار بقوله فلهذا يحتاج في جريان الممانعة في نفس الحجبة الى آخره واجيب عنه
 بانه يقتضى ان كل دليل يعجز المعترض عن ابطاله وبيان فساده فهو صحيح حتى
 دليل حدوث العالم واثبات الصانع وليس كذلك فان حدوث العالم وثبوت الصانع
 وان كان حقا لكن لا يصح دليلهما بمجرد عجز المعترض عن ابطاله بل لابد من بيان
 وجه دلالاته وصحة ترتيبه حتى انه يبطل بمجرد المنع الذي لا يقدر المستدل على
 دفعه فاذا ثبت ان الممانعة في نفس الحجبة مسموعة والاعتراض صحيح فطريق دفعه
 اثبات العلية بمسالك من مسالك العلية من الاجماع والكتاب والسنة والمناسبة
 على ما تقدم ثم يرد على كل مسلك بما يليق به من الاسئلة المخصوصة به اما على
 الاجماع فبمنع وجوده او بمنع دلالة السكوت على موافقة الكل في صورة الاجماع
 السكوتي او بالمعارضة باجماع آخرا وبتواتر واما على ظاهر الكتاب كما استدل
 في مسألة بيع الغائب بقوله تعالى احل الله البيع فبوجوه الاول الاستفسار اى
 طلب بيان معنى اللفظ الثاني منع ظهوره في الدلالة فانه خرج صور لا تخفى كبيع
 الملاقيح والمضامين وبيع الخمر والخنزير وبيع امهات الاولاد اولان نسلم ان التام
 للعموم فانه قديمي المخصوص ايضا الثالث التأويل وهو انه وان كان ظاهرا
 فيما ذكرت لكن يجب صرفه عنه الى محل مرجوح بدليل بصره راجحا فحقوقه
 نهى عن بيع الغرر وهذا اقوى لانه عام يتطرق اليه تخصيص او التخصيص فيه
 اقل الزايع الاجمال فان ما ذكرناه من وجه الترجيح وان لم يصره راجحا فانه
 يعارض الظهور فيبقى جملا الخامس المعارضة بآية اخرى نحو قوله تعالى لا تأكلوا
 اموالكم بينكم بالباطل وبيع الغائب لم يتحقق فيه الرضى فيكون باطلا او بحديث
 متواتر كما ذكرناه السادس القول بموجبه مثل ان يقول سلنا حل البيع لكن
 الخلاف في صحته باق بعد فانه ما اثبتناه واما على ظاهر السنة فمثل ما يرد على ظاهر
 الكتاب من الوجوه الستة المذكورة مع زيادة بخص بها وهو الطعن في السند بان
 يقول هذا الخبر مرسل او موقوف او في روايته قدح وقس عليه ما يرد على
 المناسبة والتفصيل في شرح المختصر للمحقق (قوله لكن لانسل وجودها في الاصل)
 مثاله ان يقول في الكلب حيوان يغسل من ولوغته سبعا فلا يقبل جلده الدباغ
 كالخنزير فيقول المعترض لانسل ان الخنزير يغسل من ولوغته سبعا فالجواب عن
 هذا الاعتراض باثبات وجود الوصف في الاصل بما هو طريق ثبوت مثله لان
 الوصف قد يكون حسيا فبالحس او عقليا فبالعقل او شرعيا فبالشرع وقد يجمع
 هذه الثلاثة نحو ما اذا قاتل في القتل بالثقل قتل عمد عدواني فلو قيل لانسل انه قتل

فلا يمنعه لتحقيق عدم المقاومة الا انه
 مادام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة
 بالاند مال ويحتمل ان يصير لازما
 بافضائه الى القتل فاذا صار طبعاً فقد
 منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعا
 من لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبنى
 على التسامح والافارحى علة للمضى
 والمضى للاصابة وهي للجراحة وهي
 لسيلان الدم وهو لزوق الروح (ثم
 عدمها) اى عدم العلة قد يكون
 (الزيادة وصف) كان البيع المطلق
 علة للتملك فاذا زيد الخيار فقد عدمت
 (اول نقصانه) كالتأرجح النجس مع
 عدم الجرح علة للانتقاض وهذا
 معدوم في المعذور (الثاني الممانعة
 وهي منع مقدمة بعينها) امامع السند
 او بدونه ولما كان القياس مبنيا على
 مقدمات هي كون الوصف علة
 ووجودها في الاصل وفي الفرع
 وتحقيق شرائط التعليل السابقة وتحقيق
 اوصاف العلة من التأثير وغيره كان
 للمعترض ان يمنع كلا من ذلك (ففي
 المؤثرة اما) ان تقع الممانعة (في نفس
 الحجبة) بان يقول لانسل ان ما ذكرت
 من الوصف علة او صالح للعلية
 واختلف في قبولها في نفس الحجبة
 فقيل القياس الحاق فرع باصل
 لجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات
 ما لم يدعه واجيب بانه لابد في الجواب
 من ظن العلية والالادى الى التمسك
 بكل طرف

يجاب بانه ثابت حسا ولو قيل لانسلم انه عمد يجاب بانه معلوم عقلا بامارته ولو قيل
 لانسلم انه عدواني يجاب بان الشرع حرمه فيكون عدوانا (قوله لكن لانسلم
 وجوها في الفرع) مثاله ان يقول المعلل في امان العبد امان صدر عن اهله كالعبد
 المأذون له في القتال فيقول المعارض لانسلم ان العبد اهل للامان فالجواب ببيان
 المعلل ما يقصده بالاهلية ثم ببيان وجوده حسا وعقلا او شرعا كما تقدم من قبل
 فيقول اريد باهلية كونه مظنة لرعاية مصلحة الايمان وهو باسلامه وبلوغه
 (قوله لانسلم تحقق شرائط التعليل) اي الشرائط المعتمدة في القياس على ما تقدم
 ذكرها لكنه لا بد ان يمنع وجود شرط متفق عليه في الاصل او في الفرع
 والا فلا يفيد منع وجود شرط مختلف فيه اذ للمعلل ان يقول هذا ليس بشرط
 عندي (قوله ككونها مؤثرة) يعني لانسلم ان الوصف مؤثر واعلم ان عدم تأثير
 الوصف عبارة عن ابداء وصف لا اثر له وقسمه الجدليون الى اربعة اقسام اعلاها
 ما يظهر عدم تأثير الوصف مطلقا ثم ان يظهر عدم تأثيره في ذلك الاصل ثم ان
 يظهر عدم تأثيره منه ثم ان لا يظهر شيء من ذلك لكن لا يطرده في جميع محل
 النزاع وان كان مناسباً فيعمل منه عدم تأثيره وخصوصا كل قسم باسم تميزا
 لبعضها عن بعض فالقسم الاول يسمى عدم التأثير في الوصف مثاله ان يقال
 في صلاة الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم اذانه كالمغرب فيقول المعارض عدم
 القصر لا تأثير له في عدم تقديم الاذان فانه لا مناسبة ولا شبه فهو وصف طردى
 فلا يعتبر اتفاقا ولذلك استوى المغرب وغيره مما لا يقصر في عدم تقديم الاذان
 ومرجع هذا الى المطالبة بكون العلة علة القسم الثاني وهو ان يكون الوصف
 غير مؤثر في ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف آخر ويسمى عدم التأثير في الاصل
 مثاله ان يقول في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فيقول
 المعارض كونه غير مرئي وان ناسب نفى الصحة فلا تأثير له في مسألة الطير لان العجز
 عن التسليم كاف في منع الصحة ضرورة استواء المرئي وغير المرئي فيها ومرجع هذا
 الى المعارضة في العلة بابداء علة اخرى هو العجز عن التسليم القسم الثالث ان يذكر
 في الوصف المعلل به وصفا لا تأثير له في الحكم المعلل ويسمى عدم التأثير في الحكم
 مثاله ان يقول الخنفي في مسألة المرتدين اذا اتلفوا اموالنا مشركون اتلفوا ما لا
 في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المشركين فيقول المعارض دار الحرب
 لا تأثير لها عندكم ضرورة استواء الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام في عدم
 ايجاب الضمان عندكم ومرجع هذا الى مطالبة تأثير كونه في دار الحرب فهو

فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضايعا
 والمناظرة عبثا فلهذا يحتاج في جريان
 الممانعة في نفس الحجة الى بيانه ويقال
 لاحتمال ان يتمك بما لا يصلح دليلا كالطرده
 والتعليل بالعدم ولا احتمال ان لا تكون
 العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان
 صالحا للعلية بل تكون العلة غيره (واما)
 ان تقع الممانعة (في وجودها) اي العلة
 (في الاصل) بان يقال سلطنا ان العلة
 ما ذكرته لكن لانسلم وجودها في الاصل
 (او) تقع في وجودها (في الفرع)
 بان يقال سلطنا ان العلة ما ذكرته لكن
 لانسلم وجودها في الفرع (واما) ان
 تقع الممانعة (في شروط التعليل)
 بان يقال لانسلم تحقق شرائط التعليل
 فيما ذكرته (واما) ان تقع (في اوصاف
 العلة) ككونها مؤثرة (وفي الطردية)
 عطف على في المؤثرة

كالاول القسم الرابع ان يكون الوصف المذكور لا يطرده في جميع صور النزاع وان كان مناسباً ويسمى عدم التأثير في الفرع مثاله ان يقال في تزويج المرأة نفسها زوجت نفسها بغير اذن وليها فلا يصح كما زوجت من غير كفؤ فيقول المعارض كونه غير كفؤ لا اثر له فان النزاع واقع فيما زوجت من كفؤ ومن غير كفؤ وحكمهما سواء ومرجع هذا الى المعارض بوصف آخر وهو تزويج فقط فهو كالثاني (قوله اما في الوصف) لا يخفى عليك ان هذا العنوان يشير الى الصورة الاولى من صور الممانعة في المؤثر اعني الممانعة الواقعة في نفس الحجة لكن تفسيره بقوله بان يقول آه صريح في ان المراد به هو الممانعة الواقعة في وجود العلة في الاصل او في الفرع وان الممانعة في نفس الحجة لا تجري في الطردية بل تختص بالمؤثرة وهذا هو المناسب لما هو المذهب من ان الطردية ليست بحجة صحيحة ومثال هذا النوع قد تقدم في المؤثرة (قوله لا نسلم ثبوت الحكم الذي تدعيه بالوصف المذكور في الاصل) مثاله ان يقول المستدل جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب فيقول المعارض لا نسلم ان جلد الكلب لا يقبل الدباغ او يقول لم قلت انه لا يقبل الدباغ لان حاصل المنع والمطالبة بالدليل واحد فاذا منع المعارض ثبوت الحكم في الاصل فقد اختلف في ان منع حكم الاصل يكون مجردة قطعاً للمعلل ففهم من قال انه قطع له ولا يمكن له من اثبات مدعاه بالدليل اعني حكم الاصل لان اثباته بدليل بعد المنع انتقال من حكم الفرع الى حكم آخر شرعي في الاصل فالكلام فيه مثل الكلام في الأول ومنهم من قال انه لا يكون مجردة قطعاً وهو الصحيح على ما صرح به المحقق في شرح المختصر وانما يقطع المعلل اذا ظهر عجزه عن اثباته بالدليل وانما يقبح الانتقال الى غير ما به يتم مطلوبه وهمنا ليس كذلك بل هو اثبات مقدمة من مقدمات مطلوبه التي قد منعت وذلك ليس بانتقال مذموم كالمنع عليه العلة او وجودها في الاصل او في الفرع فانه يصح منه ان يثبتها بدليل ولا يعد قطعاً وقال الغزالي يتبع في ذلك عرف المكان واصطلاح اهل بلدة المناظرة فان عدوه قطعاً فقطع والافلا لانه امر وضعي لا مدخل فيه للشرع والعقل (قوله لا نسلم ان العلة في الاصل هذا) مثاله كقول الشافعي النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحدود والاخ لا يعتق على اخيه اذا ملكه لعدم البعضية بينهما كابن العم فيقول المعارض لا نسلم ان الحكم في الاصل وهو عدم قبول شهادة النساء في الحدود مضاف الى وصف انها ليست بمال بل الى وصف آخر وهو ان الحدود تندرى بالشبهات وفي شهادة النساء شبهة

في الاصل هذا

فلا يمكن اثباتها بها بخلاف النكاح ولا نسلم ايضا ان الحكم في الاصل وهو عدم
 الاعتناق مضاف الى الوصف الذي ذكرته وهو عدم البعضية بل مضاف
 الى وصف آخر وهو عدم القرابة المحرمة للنكاح وهذا يصلح مثالا لمنع صلاح
 الوصف للعلية ايضا (قوله فساد الوضع) حاصله ابطال وضع القياس بخصوص
 في اثبات الحكم بخصوص وذلك لان الجامع الذي يثبت به الحكم قد ثبتت اعتباره
 بنص او اجماع في نقض ذلك الحكم والوصف الواحد لا يثبت به التقيضان
 والام يمكن مؤثرا في احدهما ثبوت كل منهما معه بدلا عن الآخر فلو فرض
 ثبوتها يلزم انتفاؤها لان ثبوت كل يستلزم انتفاء الآخر ومن امثلة هذا
 الاعتراض ان يقول في التيمم مسح فبسن فيه التكرار كالاستنجاء فيقول المعارض
 المسح لا يناسب التكرار لانه ثبت اعتباره في كراهة التكرار في المسح على الخف
 والجواب عن هذا الاعتراض مني على وجود المانع في اصل المعارض فيقال
 في هذا المثال انما كره التكرار في الخف لانه يقضى الى تلف الخف واقتضاء المسح
 التكرار باق واعلم ان فساد الوضع يشبه النقص من حيث بين فيه ثبوت نقض
 الحكم مع الوصف الا ان فيه زيادة وهو ان الوصف هو الذي يثبت التقيض
 وفي التقيض ليس كذلك بل يقع فيه بثبوت نقض الحكم مع الوصف ويشبه القلب
 ايضا من حيث انه اثبات نقض الحكم بعلة المستدل الا انه يفارقه بزيادة وهو
 ان في القلب يثبت نقض الحكم باصل المستدل وفي هذا يثبت باصل آخر فلو ذكره
 باصله لكان هو القلب (قوله الرابع فساد الاعتبار) حاصله ان لا يصح الاحتجاج
 بالقياس فيما يدعيه لان النص دل على خلافه واعتبار القياس في مقابلة النص
 باطل والجواب عنه بوجوده منها الطعن في سند النص ان لم يكن كتابا ولا سنة
 متواترة به مرسل او موقوف او مقطوع او ان راويه ليس بعدل الى غير ذلك ومنها
 منع ظهوره فيما يدعيه لكونه مأولا او مجملا ومنها تسليم ظهوره فيما يدعيه لكن
 المراد غير ظاهره لتخصيص او مجاز او اضمار بدليل يرجحه على الظاهر ومنها
 القول بالموجب ومنها المعارضة بنص آخر مثله حتى يتساقط النصان فيسلم قياسه
 ومنها ان يبين ان قياسه مما يجب ترجيحه على النص (قوله حاصله منع علية
 الوصف) ذكر في بعض شروح البردوي جملة ما يتوجه من الفروق انواع ثلاثة
 ببيان زيادة تأثير الوصف المشترك في حكم الاصل او ببيان وصف آخر هو علة الحكم
 في الاصل او ببيان زيادة مصالح الحكم في الاصل من غير ان يثبت زيادة تأثير هذا
 الوصف كقولنا هذه صغيرة فيثبت عليها الولاية قياسا على ما لها فانواع الاول من

(الثالث فساد الوضع وهو ترتيب
 نقض ما تقتضيه العلة عليها) كترتيب
 الشافعي ايجاب الفرقة على اسلام
 احد الزوجين وانما يقتضى الاسلام
 الالتيام دون الفرقة بل يجب ان
 يرتب ايجاب الفرقة على الالباء بعد
 العرض كما هو عندنا (ولا ورود له)
 اى لفساد الوضع (بعد) بيان
 (المناسبة) فان معناها كما عرفت
 ان تصح اضافة الحكم اليه ولا يكون
 نائبا عنه (الرابع فساد الاعتبار
 وهو منع محلبة المدعى للقياس) متعلق
 بالمحلبة (لنص على خلافه) تعليل
 للمنع (ويرد) اى ايجاب عنه (بالطعن
 في السند) اى سند النص ان كان
 خبر واحد (و) يرد ايضا (بمنع
 الظهور) اى ظهور ذلك النص في
 ذلك المعنى لكونه مأولا (وبالمعارضة
 باخر) اى بنص آخر مثله ليسم القياس
 بالتساقط (الخامس الفرق وهو بيان
 وصف في الاصل له مدخل في العلية
 لا يوجد) ذلك الوصف (في الفرع)
 فيكون حاصله منع علية الوصف
 وادعاء ان العلة هي الوصف مع
 شئ آخر

الفروق هو ان يبين زيادة تأثير الوصف المشترك وهو الصغر في حكم الاصل وهو
 المال والثاني ان يبين وصفاً آخر كالبكارة مثلاً والثالث هو ان يقول المصالح التي
 في الولاية على المال فوق المصالح التي في الولاية على النفس فالنوع الاول هو الفرق
 الصحيح عند المجوزين والثاني ليس بمفارقة خالصة وانما هو ممانعة في الوصف
 والثالث فاسد على ما صرح به في التقرير وما ذكره المصنف هو النوع الثاني (قوله
 وهو مقبول عند كثير من اهل النظر) واستدلوا عليه بان شرط العلة خلوها
 عن المعارضة فاذا عورضت امتعت صحتها وبان الغرض من الفرق مناقضة
 الجمع بين الاصل والفرع وابطال فقهاء والحاكم بالتردد وعلى التقديرين يكون
 اعتراضاً صحيحاً واجيب عنه بوجوه الاول انه ليس بمعارضة بل منع لعلة الوصف
 وادعاء ان العلة في الاصل ليس ما ذكرت بل وصف آخر وهذا فاسد لانه غصب
 لمنصب المعلل لان السائل في موقف الانكار فسيب له الدفع دون الدعوى فاذا
 ذكر في الاصل معنى آخر انتصب مدعيان قيل فعلى هذا يلزم ان تكون المعارضة
 غصبا ايضاً لان المعارض سائل واقامة الدليل على نقيض المدعى غصب منه
 لمنصب المعلل اجاب عنه بان المعارضة انما تكون بعد تمام الدليل اى تسليمة
 ولو من حيث الظاهر فلا يبقى سائلاً بل يكون مدعيان ابتداء الثاني ان الحكم
 في الاصل يجوز ان يكون معللاً بعلة في عدمى الحكم الى الفرع باحدى العلتين
 وهي التي اثبت المعلل اشتراكها بين الاصل والفرع دون الاخرى وهي التي ادعى
 السائل علوية في الاصل وعدم هذه العلة في الفرع لا يمنع المعلل ان يعدى الحكم
 من الاصل الى الفرع بالوصف الذي اثبت اشتراكه فلم يبق لدعوى السائل اتصال
 بالمسئلة اذ كل سؤال يمكن للمعلل الاعتراف به مع الاستقرار على ما ادعاء كان
 فاسداً ولا يكون قد حاق في كلام المعلل الا اذا اثبت هذا السائل الوصف الفارق
 على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع فحينئذ يكون الفرق مضراً للمعلل لكن هذا
 لا يكون فرقاً مجرداً بل يكون بيان عدم العلة في الفرع بناء على ان العلة هي
 الوصف المفروض مع عدم المنافع واعلم ان هذا الوجه مبنى على جواز تعدد العلل
 المستقلة لحكم واحد وقد اختلف فيه على مذاهب الاول يجوز والثاني لا يجوز
 والثالث يجوز في المنصوصة دون المستنبطة والرابع يجوز في المستنبطة دون
 المنصوصة ثم اختلف المجوزون في الوقوع وعدمه فالجمهور على الوقوع ومختار
 الامام انه يجوز ولكنه لم يقع واستدلوا على الجواز مطلقاً بانه لو لم يجز لم يقع لكنه
 وقع فان اللمس والمس والمذى والودى والبول والغائط كلها علل مستقلة للحديث

وهو مقبول عند كثير من اهل النظر
 (ويرد) او لا (بانه غصب) لمنصب
 التعليل اذ السائل جاهل مسترشد
 في موضع الانكار فاذا ادعى عليه شيء
 آخر وقف موقف الدعوى بخلاف
 المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل
 فلا يبقى سائلاً بل يكون مدعيان ابتداء

وكذلك القصاص والردة علمتان مستقلتان لجواز القتل ثبوت الحد والقتل بكل
منهما واستدل المانعون بوجوده منتهائه لو جاز تعدد العلة المستقلة لكانت كل
واحدة منهما مستقلة بالفرض وغير مستقلة لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها
وقد قلنا يثبت لا بها بل بغيرها وايضا فلنفرض التعدد في محل واحد في زمان
واحد بان يمس ويمس معا فيلزم التناقض اذ يثبت الحكم بكل بدون الاخر فيثبت
بهما ولا يثبت بهما اجيب عنه بان لا نسلم لزوم الامرين فان معنى استقلالها ليس
بثبوت الحكم بها في الواقع بل انها اذا وجدت منفردة ثبت الحكم بها وذلك لا ينافي
ثبوت الحكم لا بها اذا لم توجد او بغيرها اذا وجدت غير منفردة وبذلك
يندفع عدم استقلالها وهو ظاهر وكذا لزوم التناقض عند الاجتماع فان انتفاء
الاستقلال عند الاجتماع لا ينافي الاستقلال عند الانفراد وثبوت الاستقلال عند
الانفراد امر ثابت عند الاجتماع ونسبته بالاستقلال مجازا باعتبار انه يستقل
عند الانفراد ومنها لو جاز تعدد العلة لزم اجتماع المثليين وهو محال اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان اللازم فلان اجتماع المثليين في محل يوجب اجتماع التقيضين
لان المحل يستغني في ثبوت حكمهما به بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا
عنهما غير مستغن عنهما ومنها ان الائمة تعلقوا في علة الربا هي الطعم او الكيل
او القوت بالترجيح ولو جاز التعدد لما تعلقوا بالترجيح لان من ضرورة الترجيح
صحة استقلال كل واحد بالعلية فكان يجب لو جاز التعدد ان يقولوا بالتعدد
ولا يقولوا بالترجيح لتعيين واحد ونفي ما سواه اجيب بمنع تعلقهم بالترجيح بل
تعرضوا لتعيين ما يصلح علة مستقلة ونفي ذلك عما سواه بابطاله واستدل الثالث
على جوازه في المنصوصة بانه لا يعد في تعددها فيها اذ لا مانع ان يعين الله تعالى الحكم
امارتين وعلى منعه في المستنبطة بانه اذا اجتمعت اوصاف كل واحد صالح للعلية
حكمتنا يكون كل واحد جزء العلة اذا الحكم بالعلية دون الجزئية نحكم لقيام
الاحتمالين في نظر العقل ولا نص يعين والارجعت منصوصة اجيب بمنع لزوم
الحكم فانه يمكن استنباط الاستقلال بالعقل واستدل الرابع على جوازه في المستنبطة
بان المستنبطة ليست بقطعية فتساوى الامكان فيهما ويؤيد كلامهم جمع فيغلبان
على الظن فيجب اتباعهما وعلى منعه في المنصوصة بانها قطعية بتعيين الشارع
باعثة على الحكم فلا يقع فيه التعارض والاحتمال واجيب بمنع كون المنصوصة
قطعية ولو سلم فلا يمنع القطع بالاستقلال لجواز تعدد البواعث الثالث من وجوه
الجواب ان الخلاف انما وقع في حكم الفرع لاني حكم الاصل ولم يضع السائل بذكرة

ولا يخفى انه نزاع جدلي بقصد به عدم وقوع الخط في البحث والافهونافع في اظهار الصواب (و) يردنا (بان الفارق لا يضر اذا اثبت) المعلن (علية) * ٣٥٧ * الوصف (المشترك) يعني ان المعلن بعدما اثبت كون الوصف المشترك

علة لازم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لا لان نياية الامر ان المعارض يثبت في الاصل عليه وصف لا توجد في الفرع وهذا لا ينافي عليه الوصف المشترك الموجب التعدية (الا اذا اثبت) المعلن (مانع في الفرع) فحينئذ يضر يعني لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع يكون مضرا (لكنه لا يبقى فرقا مجردا) بل يكون بيان عدم العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع (وكل مال واورده الرد ينبغي ان يورد بالمانعة) هذا تعليم ينفع في المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح في نفسه بان يكون منعا للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق يمنعه الجدلي ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع لئلا يتمكن من رده كقول الشافعي اعتناق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالباع فان قلنا بينهما فرقا فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورد بطريق المنع بان نقول ان حكم الاصل الذي هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم ذلك كيف وعندنا الحكم التوقف وان كان التوقف فان ادعيت في الفرع البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيت التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ (السادس

الفرق الا ان انا عدم العلة المعينة في الفرع وعدم العلة لا يصلح دليلا عند مقابلة عدم فلان لا يصلح دليلا عند مقابلة الحجة اولى بالطريق فلا يدل على عدم الحكم في الفرع والمصنف لم يذكر هذا الوجه رومالاختصار (قوله ولا يخفى انه) الضمير راجع الى الرد المذكور اى الرد بانه غصب نزاع جدلي والضمير المرفوع في قوله والافهونافع الى الفرق (قوله الا اذا اثبت المعلن) الاولى ان يقول اثبت السائل بدل المعلن فانه اولى بل اصوب تأمل (قوله وكل مال واورده) اى بالفرق (قوله فان البيع يحتمل الفسخ) لا يخفى عليك ان هذا ليس فرقا ببيان وصف في الاصل له مدخل في العلية لان احتمال البيع الفسخ لا يؤثر في رد بيع الراهن الرهن (قوله معارضة في الحكم) اى في حكم الفرع على ما سيظهر (قوله ليكون قلبا او عكسا) متعلق بقوله بطريق التقرير او التفسير (قوله فمن حيث ابطال دليل المعلن) فان قيل كيف يقيم السائل ما ابطله على نقيض مدعى الخصم والباطل لا يصلح دليلا قلنا انما يقيمه عليه بناء على تسليمه ظاهرا لان السائل يسلم دليل المعلن بحسب الظاهر وابطاله ضمنى (قوله ولو ضمنا لاصريحا) قيد للحنفي اى التعرض المذكور لالتفى وقوله فكانه قال دليلك غير صحيح بيان للتعرض ضمنى (قوله فقل) اعلم ان القلب على نوعين احدهما قلب العلة حكما والحكم علة والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد كونه شاهدا له وذلك لان القلب في اللغة يستعمل لمعنيين احدهما جعل الشيء منكوسا اى جعل اعلاه اسفله واسفله اعلاه كقلب الاناء ويقوم به ضرب من الاعتراض اعنى النوع الاول من القلب وثانيهما وهو ما ذكره الشارح بقوله مأخوذ من قلب الشيء ظهر البطن كقلب الجراب اى جعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا ويقوم به ضرب آخر من الاعتراض اعنى النوع الثاني من القلب وكلا المعنيين يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشيء عما كان عليها مع بقاء ذاته وانما اقتصر الشارح على النوع الثاني ههنا وذكر النوع الاول في المعارضة في العلة لكونه انسب لها على ما سأتى بيانه ثم النوع الثاني لا يتحقق الا بوصف زائد على وصف المعلن بطريق التقرير والتفسير بيانه فيما ذكره الشارح من المثال ان المعلن علل سنية الثابت بوصف الركن والمعارض علل نقيض هذا الحكم بوصف الركن ايضا لكنه زاد فيه معنى اعنى بعدا كاله زيادة على الفرض في محله ففسر بهذه الزيادة ما اطلقه المعلن من الوصف وبين محل النزاع اذ النزاع في ركن بعدا كاله زيادة على الفرض لافى مطلق از ركن فبعدا كاله بالاستيعاب

المعارضة وهي اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم وتجري (في الحكم) بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب (و) تجرى ايضا (في علة) اى علة الحكم بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله (وتسمى الاولى معارضة في الحكم فاما) ان تكون المعارضة في الحكم (بدليل المعلن ولو بزيادة) اى زيادة شيء على

دليله بطريق التقرير او التفسير لا التبديل او التغيير ليكون قلبا وعكسا كما سياتي (وهي معارضة فيها معنى المناقضة)
اما المعارضة فن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فن حيث **٣٥٨** ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح

لايسن تثليثه كما لايسن تثليث غسل الوجه بعد اكمله بالتثليث لان اكمله بالتثليث كما ان اكمال مسح الرأس بالاستيعاب وكقول الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الابعين التية كصوم القضاء قلنا بطريق القلب صوم فرض فيستغنى عن تعيين التية بعد تعيينه كصوم القضاء الا ان تعيين الصوم في رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين الشرع وفي القضاء بتعيين العبد فزنا في القلب قولنا بعد تعيينه وهو تفسير وتقرير لما اطلقه المعلل وبيان النزاع اذ النزاع في فرض متعين شرعا في مطلق الفرض فان قيل ان كلامنا من هذا النوع من القلب ومن العكس معارضة في الحكم بعين دليل المعلل على ما صرح به سابقا فاذا زيد عليه شيء آخر لم يبق دليل المعلل بعينه قلنا لما كان الوصف الزائد تفسيريا للوصف الاول وتقريره لم يكن مغايرا له (قوله لان المعترض جعل العلة شاهدا له اه) لا يخفى عليك ان الاولى ان يقول جعل العلة شاهدا عليه بعد ما كانت شاهدا له بارجاع الضميرين المجرورين الى المعلل (قوله فعكس) واعلم ان العكس في اللغة مأخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه الاول ومنه عكس المرأة فان نورها وصفاءها يردون نور بصير الناظر فيما وراءه على سنه الاول حتى يرى وجهه بنور عينيه فكان له وجهها في المرأة هذا على قول عامة المتكلمين وقال اكثر اهل السنة ليس الرؤية بطريق الانعكاس بل يرى صورته براءة الله تعالى فانه تعالى يحدث فيها صورة الاشياء عند مقابلة مخصوصة اذا توسط بينهما جسم شفاف من المرأة والماء كما يحدث الروح في البدن وفي الاصطلاح هو تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض العلة المذكورة ورده الى اصل آخر ثم هو على نوعين الاول رد الشيء على سنه الاول وهو يصلح لترجيح العلة كقولنا في ان النفل يلزم بالشروع ان ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالخج وعكسه الوضوء يعني ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم اذ في الاول كان اللزوم وفي هذا كان عدم اللزوم لاجل عكس الوصف المذكور وهذا النوع من العكس يصدق عليه العكس لغة واصطلاحا وانه ليس بقادح لتعليل المعلل بل هو يصلح لرحمان العلة التي تطرد وتنعكس على التي تطرد ولا تنعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذا تطرد يجوز ان يكون اتفاقيا فبالعكس يقوى ظن كون الوصف علة فيصلح الترجيح والنوع الثاني وهو الذي ذكره الشارح ان يرد على خلاف سنه وهذا النوع لا يصدق عليه العكس لغة واصطلاحا وهو ظاهر فلا يكون عكسا حقيقة بل هو من

لا يقوم على التقيضين فان قيل في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان اجيب بان يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قيل ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اجيب بانه لا يلزم عند تغاير الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل اقول فيه بحث لان الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى ان يقال لا عبرة بالاستلزام اذ لم يتعرض لنفي الدليل ولو ضمنا لاصريحا كما اذا اتحد الدليل فانه اذا استدل بعين دليل الخصم فكانه قال دليلك غير صحيح والا لما قام على التقيضين (فان دل) دليل المعارض (على نقيض الحكم بعينه فقلب) مأخوذ من قلب الشيء ظهره لبطن قلب الجراب سمي بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كانت شاهدا عليه كما اذا قال الشافعي مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فقلنا ركن فلا يسن تثليثه بعد اكمله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه (و) ان دل دليل المعارض (على ما) اي حكم آخر (يستلزمه) اي التقيض (فعكس)

اقسام

مأخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشيء

الى آخره وآخره الى اوله كما اذا قال الشافعي صلاة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلاة النفل مثل الوضوء يجب ان يستوى فيه

التذرع والشروع كافي الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها يجب بالتذرع اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالتذرع والشروع جميعا وهو نقيض * ٣٥٩ * حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي

لزم منه وجوب صلاة النقل بالشروع وهو نقيض ما اثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع (والاول) اي القلب (اقوى) من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وان استلزمه وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب بالثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقلب جاء بحكم مفسر وهو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم وفي الفرع اعني صلاة النقل انما هو بطريق شمول الوجود فلا تماثلة (واما بدليل آخر) عطف على قوله فاما بدليل المعلل (وهي معارضة خالصة) ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض لدليله اصلا (فاما ان ثبتت تلك المعارضة (نقيض الحكم) الذي ادعاه المعلل (بعينه) كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تليثه كما في الحنف (او) ثبت نقيض الحكم لكن لا بعينه بل (بتغيير) كقولنا في اثبات ولاية تزويج صغيرة لاب لها ولاجد لغيرها من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كما التي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولي عليها بولاية الاخوة كالمال فاعلة هي قصور الشفقة لا الصغر والالم تكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والسائل لم ينفها بل نفي ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ فلزم نفي حكم المعلل من جهة ان

اقسام القلب وبه صرح صاحب المغني حيث قال وهو اضعف وجوه القلب فان قيل انما اوردته في العكس دون القلب قلنا انه شبيه بالعكس من حيث هورد للحكم الذي اطرد وان كان على خلاف سننه (قوله لا يجب المضى فيها) اي لا يجب تمامها احترازه عن الحجج لانه اذا فسد يجب اتمامه (قوله فنقول لما كان المذكور) حاصله لو كان عدم وجوب المضى في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالتذرع ايضا كافي الوضوء فانه لا يمضى في فاسده ولا يجب بالشروع والتذرع فيلزم استواء التذرع والشروع في الصلاة ايضا فاما بطريق شمول العدم او بطريق شمول الوجود والاول باطل اجماعا فتعين الثاني وهو يستلزم نقيض مدعى المعلل (قوله لعدم التعرض لدليله اصلا) اي لا يصريحا ولا ضمنا وانما يفتي دليل المعلل استلزاما كما تقدم (قوله فنقول مسح فلا يسن تليثه) فالمعلل علة سنية التليث في الفرع بالركنية قياسا على غسل الوجه والمعترض علة نقيضه اعني عدم سنية التليث بكونه مسحاً قياسا على الحنف فكان دليل المعترض غير دليل المعلل واعلم ان المعارضة في حكم الفرع على نوعين احدهما بدليل المعلل ولو بزيادة وقد تقدم ذكره قلبا وعكسا وثانيهما بدليل آخر وهو على خمسة اوجه على ما ذكره في المغني وغيره ثلاثة منها ما ذكره المصنف ورابعها ما ذكره في المعارضة في المقدمة اعني ما جعل فيه العلة معلولا والمعلول علة وخامسها هو المعنى الاول من العكس على ما ذكرناه آنفا والمصنف رحمه الله ترك الخامس رأسا لعدم كونه قادحا لتعليل المعلل وذكر الرابع في المعارضة في المقدمة لكونه انساب بها على ما سيظهر لك (قوله لغيرهما) متعلق بالاثبات المذكور (قوله صغيرة فلا يولي) لا يخفى عليك ما في هذا التفرع لانه يشعر كون المعارضة بدليل المعلل وهو خلاف الفرض لان الفرض كونها بدليل آخر (قوله كالمال) فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور شفقتها (قوله والا) اي وان لم تكن العلة قصور الشفقة بل الصغر على ما اشعر قوله صغيرة فلا يولي لم تكن معارضة خالصة بل قلبا (قوله اثبت مطلق الولاية) اي للاخ وغيره (قوله لم ينفها) اي لم ينف مطلق الولاية (قوله يستلزم نفي ولاية العم) اي بطريق الاولوية (قوله نعي اليها زوجها) اي اخبرت بموت زوجها من نعي الناعي الميت نعيها اخبر بموته كذا في المغرب (قوله فنكحت) اي بعد العدة (قوله فهو احق بالولد عندنا) فيه خلاف مذكور في الفتاوى في الخلاصة الاولاد للزوج الاول عند ابى حنيفة حتى يجوز للثاني

ولاية الانكاح كما التي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولي عليها بولاية الاخوة كالمال فاعلة هي قصور الشفقة لا الصغر والالم تكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والسائل لم ينفها بل نفي ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ فلزم نفي حكم المعلل من جهة ان

الاخ اقرب القرابات بعد الولادة ففي وجه صحة (واما) ان لا تثبت نقيض الحكم نعي اليها زوجها فنكتت فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة الثاني حاضر وان كان صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الثاني لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا اقامت فالسبيل الترجيح كما سيأتي بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة النسب والقاسد يوجب شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته (و) الوجه (الاول) وهو ان تثبت نقيض الحكم بعينه (اقوى) من الوجهين الباقين لدلالته صريحا على ما هو المقصود من المعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل (والثانية) وهي المعارضة في علة الحكم تسمى (معارضة في المقدمة فان كانت يجعل العلة) اي علة المعلل (معلولا والمعلول علة معارضة فيها معنى المناقضة) وقد سبق وجهه (وقلب ايضا) لما مر آنفا (واما نتجه) هذه المعارضة (اذا كانت العلة حكما لاوصفا) لانه اذا كانت العلة وصفا لا يمكن جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيهم كالمسلمين فان جلد المائة غاية حد البكر والرجم

يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة بل تثبت (ما) اي حكما (يستلزمه) ٣٦٠ اي النقيض مثلا امرأة

دفع الزكاة الى هؤلاء الاولاد ويجوز شهادتهم للثاني وروى الجرجاني عن ابي حنيفة الاولاد للثاني والفتوى على القول الاول وهو اختيار ظهير الدين المرغيناني واختار الصدر الشهيد قول الجرجاني ولكون الفتوى على القول الاول اختاره الشارح ثم رجع بقوة صحة الفراش واما ترجيح القول الثاني بعلة حضور الزوج الثاني لكون الولد من مائه حقيقة فليس بمرضى لعدم تحققه كون الولد من مائه (قوله لانه صاحب فراش صحيح) لقيام النكاح على وجه الصحة هذا قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد بطريق المعارضة الزوج الثاني حاضر وان كان صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فهذه المعارضة فاسدة ظاهرا لفقد شرط المعارضة اعني ان يكون الحكم الذي توارده عليه النفي والاثبات واحدا وههنا الحكم مختلف لان المستدل على لاثبات النسب من الاول ولم يتعرض لثبوت ونفيه من الثاني والسائل على لاثباته من الثاني وهو غير الاول فلم يتوارد النفي والاثبات على حكم واحد ففسدت المعارضة من هذا الوجه لكنها لما استلزمت نفي النسب عن الزوج الاول صحت من هذه الجهة فقوله لكنه استلزم نفيه عن الاول بيان لجهة صحة هذه المعارضة (قوله فاذا قامت) اي لما صحت هذه المعارضة وقامت على الوجه المذكور فالسبيل الترجيح (قوله وقد سبق وجهه) اعني انه ابطال دليل المعلل قد تقدم في القلب ان هذا احد نوعي القلب من حيث ان المعارض قلب العلة حكما والحكم علة وهو مأخوذ من قلبت الشيء منكوسا اي جعلت اعلاه اسفله واسفله اعلاه على ما صرح به في شروح البرزوي فعلى هذا ظهر ضعف قول المصنف وقلب ايضا لما مر لان ما مر من معنى القلب ليس هذا المعنى بل معناه الآخر اعني انه مأخوذ من قلبت الشيء ظهر البطن كقلب الجراب وبين المعنيين فرق اللهم الا ان يقال ان ما ل المعنيين الى معنى واحد فلا فرق بينهما بالنظر الى هذا المعنى وهو تغيير هيئة الشيء عما كان عليه مع بقاء ذاته على ما تقدم وقال في الكشف ان القاضي الامام وشمس الأئمة وعامة الاصوليين لم يذكروا معنى المعارضة في هذا النوع من القلب بناء على ان حقيقة المعارضة ابداء دليل يوجب خلاف ما اوجبه دليل المعلل ولم يوجد في هذا النوع من القلب اذا الحكم الثابت بتعليل القلب لا يتعرض لحكم المعلل لا بنفي ولا باثبات واتم ايدل تعليله على فساد تعليل المعلل فكان هذا ابطلا لا معارضة لكن من جعل هذا النوع معارضة كفتخر الاسلام اعتبر صورة المعارضة من حيث ان القالب عارض دليل المعلل بتعليل يلزم منه

بطلان

في الثيب ايضا غايته فان التهمة كلما كانت

اكل فالجناية عليها الخش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المسائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا لارجح فان اوجب فوق جلد المسائة الا لارجح فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيهم

فقد جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة الجلد البكر (والاحتراز عنه) اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب (ان لا يورد الحكمين بطريق

تعليل احدهما بالآخر بل (يورد بطريق الاستدلال باحدهما) اي بثبوت احدهما (على) ثبوت (الآخر) اذا ثبت المساواة بينهما في المعنى الذي يخى الاستدلال عليه اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوتها كما يقال هذه الخشبة مستهنا النار لانها محرقة نحو ان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلاة والصوم بالشروع فقوالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القرية وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القرية اولى (والا) اي وان لم تكن يجعل العلة معلولا والمعلول علة (خالصة) ليس فيها معنى المناقضة (فان قامت) المعارضة الخالصة (على نفي علية) اي علية ما اثبت المعلل عليه (قبلت) المعارضة (وان) قامت (على علية) شئ (آخر فان قصر) ذلك الشئ الآخر (او تعدى الى مجمع عليه لا) تقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية لا الوزن وتقبل عند الشافعي لان مقصود المعارض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون منهما مستقلا بالعية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يجوز الجزم بالاستقلال واما اذا عدى الى مجمع عليه فلجواز ان ثبت الحكم بعلم شئ (وان) تعدى (الى مختلف فيه تقبل عند النظر) كما اذا قيل الجبص بالجبص مكبل قول بل بجنسه فيحرم متفاضلا كالخطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى فواكه وما دون

بطلان تعليل المعلل ثم يلزم منه بطلان حكمه (قوله لا يمكن جعلها معلولا) لانها سابقة على الحكم بالذات ولو جعلت معلولة له لم تقدم الشئ على نفسه (قوله وجعلنا رجم الثيب علة) اي قلبا وجعلنا ما جعلوه علة حكما وما جعلوه حكما علة وكقولهم جريان الربا في الكثير اعنى مقدار الكيل موجب لجر يانه في القليل اعنى ما دون الكيل فيحرم بيع الحفنة بالحفنة كالذهب والفضة فان حرمة الربا ثابتة في قليل الذهب والفضة وكثيرهما فقلنا وقلنا لانسم ذلك بل جريان الربا في القليل علة لجر يانه في الكثير فجعلنا علتهم وحكمهم علة (قوله يورد بطريق الاستدلال) وانما لا يرد القلب المذكور على طريق الاستدلال ويرد على التعليل لان الشئ يجوز ان يكون دليلا على الشئ وذلك الشئ الثاني يكون دليلا على الشئ الاول اذا كان بينهما تلازم وتساو كالنسخان بالنسبة الى النار وكما ان العلة تدل على المعلول فكذا المعلول يدل على العلة على طريقة البرهان الاتي والحمى فلا يبطل الاستدلال بالقلب اذ غاية القلب ان يصير المعلول دليلا وهو غير مضر بخلاف العلة والمعلول لان العلة لا بد ان تتقدم على المعلول بالذات وبالقلب يصير واجب التأخير لانها حينئذ تكون معلولا وذلك باطل لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه وهو محال وانما يتم الاستدلال على وجه يتخلص به عن ورود القلب اذا ثبتت المساواة بين الحكمين بان كانا نظيرين ليدل كل واحد منهما على الآخر مثاله على ما ذكره الشارح نحو قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلاة والصوم بالشروع فلو قلب الشافعية علينا وقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا هذا القلب لا يضرنا لان غرضنا الاستدلال باحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما لا اشتراك العلة دون التعليل وذلك لان النذر والشروع كل واحد منهما سبب تحصيل القرية فيتساويان بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القرية وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القرية اولى وانما قيد بقوله اذا صح احتراز عن الشروع في الصوم في يوم النحر وايام التشريق وكذا قولنا الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فيولى عليهما في نفسها كالبرك الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة فلو قلب الشافعية علينا وقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى عليها في نفسها لا يضرنا هذا القلب لان غرضنا الاستدلال دون التعليل فلا نقول ان الولاية في المال علة الولاية في النفس بل نقول كلناهما شرعتا للحاجة وهما معلولتان لعلة واحدة وهو العجز فيكونان متساويين فاذا ثبت احدهما ثبت الآخر ضرورية وان

بالعية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يجوز الجزم بالاستقلال واما اذا عدى الى مجمع عليه فلجواز ان ثبت الحكم بعلم شئ (وان) تعدى (الى مختلف فيه تقبل عند النظر) كما اذا قيل الجبص بالجبص مكبل قول بل بجنسه فيحرم متفاضلا كالخطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى فواكه وما دون

هي الطعم فيتعدى الى فواكه وما دون

الكيل كبيع الخنفة بالحفتين وجريان الربا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا على ان العلة
احدا الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه **٣٦٢** فثبتت عليه احدهما

يوجب نفي علية الاخر وهذا بخلاف ما
اذا تعدى الى فرع يجمع عليه فانه يجوز ان
يلتزم المعلل عليه وصف المعترض ايضا
قولنا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربا
الكيل والوزن ثم التزم ان الاقتيات
والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز
لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا
علة لانه ينكر جريان الربا في التفاح مثلا
فان قيل الكلام فيما اذا ثبت عليه وصف
المعلل وتأثيره وانتفاؤه بثبوت علية
وصف المعترض ليس اولى من العكس
اجيب بان المراد ان ثبوت علية كل منهما
يستلزم انتفاء علية الاخر بناء على ان العلة
واحدة لا غير فلا يصح الحكم بعلية
احدهما عالم يرجح وليس المراد انه يبطل
عليه وصف المعلل ويثبت صحة علية
وصف المعترض بمجرد المعارضة (لا عند
الفقهاء) لانه ليس لصحة علية احد
الوصفين تأثير في فساد الآخر نظر الى
ذاتهما لجواز استقلال العلتين (السابع
القول بموجب العلة وهو التزام) السائل
(ما يلزم المعلل بتعليقه مع بقاء الخلاف)
في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو
تسليم ما اتخذ المستدل حكما للدليله على
وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه (وهو)
يقع (على ثلاثة اوجه الاول ان يلزم)
المعلل بتعليقه (ما يتوهم انه محل النزاع
او ملازمه) مع انه لا يكون محل النزاع
ولاملازمه فيكون القول بالموجب التزام
السائل ما يلزم المعلل الخ (اما بصريح
عبارته) اي عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجيب **العلة**
بان النزاع ليس في عدم النفاة بل في بحساب القصاص (او بحملها) اي بحمل المعترض عبارة المعلل (على غير مراده) اي المعلل

عبارته) اي عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجيب **العلة**
بان النزاع ليس في عدم النفاة بل في بحساب القصاص (او بحملها) اي بحمل المعترض عبارة المعلل (على غير مراده) اي المعلل

البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو ربيع
 او اقل والاستيعاب تثليث وزيادة فان
 المثلل يربد بالتثليث اصابة الماء محل
 الفرض ثلاث مرات والسائل يحمله
 على جعله ثلاثة امثال الفرض حتى
 لو صرح المثلل بمراده لم يمكن القول
 بالموجب بل تعين المما نعة (والثاني
 ان يلزم) المثلل بتعليقه (ابطال ما يتوهم)
 المثلل (انه مأخذ الخصم) وليس كذلك
 فالقول بالموجب التزام السائل ما يلزم
 المثلل ابطال الخ كما اذا قال الشافعي
 في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد
 اباحة وتأويل فيوجب الضمان كأن غضب
 فيقال نعم الان استيفاء الحد بمنزلة الابراء
 في اسقاط الضمان (والثالث ان يسكت)
 المثلل (عن مقدمة مشهورة) لشهرتها
 (والسائل يسلم) المقدمة المذكورة ويقتي
 النزاع) في المطلوب للنزاع في المقدمة
 المطلوبة ثم ان المطلوبة اما ان تحتمل
 ان تتنج مع المذكورة نقيض حكم المثلل
 كقوله المرافق لا تغسل لان الغاية
 لا تدخل تحت الغيا كالليل يعني انها غاية
 كالليل فلا تدخل مثله فيكون هذا قياسا
 لا دليلا آخر كما زعم صاحب التلويح
 فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية
 الاسقاط ولو ذكرنا غاية للغسل لم يرد
 الامنعها واما ان لا تحتمل كقوله يشترط
 في الوضوء النية لان ما ثبت قرينة فشرطه
 النية كالاصلاة فنقول ومن ابن يلزم
 اشتراطها في الوضوء فهذا يرد لسكوته
 عن الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد الامنعها نحن لانسلم ان الوضوء ثبت قرينة (واذا دفع)

العلة في الفرع وقد قلنا ان عدم العلة لا يصلح دليلا عند مقابله بالعدم فضلا
 عن مقابله بدليل آخر اجيب عنه بان بيان المعترض عليه وصف آخر يتعدى
 الى امر يجمع عليه كاف في فرض المعترض لجواز ان يكون وصف المثلل جزء علة
 فيبطل تعليقه به وهو عرض المعترض (قوله مختلف فيه) ذهب الشافعي الى ان
 فيهما ربا وذهب اصحابنا الى عدم الربا فيهما (قوله يوجب نفي علية الآخر) وبهذا
 تصح المعارضة (قوله لجواز استقلال العلتين) فان قيل قد وقع الاتفاق
 على فساد احدهما لما تقدم ان الخصمين اتفقا على ان العلة احد الوصفين قلنا
 على فساد احدهما بعينه او لابعينه والاول ممنوع والثاني مسلم لكنه غير مضر
 لانه انما وقع الاتفاق على فساد احدهما لابعينه لمعنى فيه لأصححة الآخر لان
 كلا من الصحة والفساد لمعنى يوجب به لا مدخل لاحدهما في الآخر (قوله وهو
 التزام السائل) اى قوله ما يثبت المثلل بتعليقه مع بقاء الخلاف في الحكم
 المقصود (قوله اما بصرح عبارته) الباء متعلق بالتزام (قوله فان المثلل)
 وهو الشافعي (قوله والسائل) وهو الخفي يحمل التثليث على جعله ثلاثة امثال
 الفرض واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص
 الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة
 كافي القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع في غير
 محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحل الرأس من غير تعيين موضع منه
 وهو منسح يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة
 والاستيعاب (قوله بلا اعتقاد اباحة) احتراز عن اخذ الحربي مال المسلم فانه
 لا يوجب الضمان لان الحربي يعتقد اباحته (قوله وتأويل) احتراز عن اخذ
 الباغي مال العادل فانه اخذه وتأويل في اسقاط الضمان عند وجود المنفعة
 واعلم ان المثلل في هذه المسئلة هو الشافعي فانه يعلل وجوب الضمان مع القطع
 والخصم هو الخفي وما يتوهم انه مأخذ الخصم هو كون السرقة اخذ مال الغير
 بلا اعتقاد اباحة وتأويل وحاصل جوابهم تسليم ان ما ذكر يقتضى وجوب الضمان
 لكن المأخذ عندنا لسقوط الضمان انه اعترض ما يسقطه وهو استيفاء الحد فانه
 بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان هكذا ذكره في حواشي التلويح توضيحه ان
 الشافعي يقول ان مأخذ انتفاء الضمان عندكم انتفاء كون المأخذ مال الغير بلا
 اعتقاد اباحة وتأويل ولما بطل هذا المأخذ بثبوت نقيضه بطل الحكم وهو انتفاء
 الضمان فثبت ويقول الخصم ما توهمت انه مأخذ حكمتنا سلطنا بطلانه لكن حكمتنا
 عن الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد الامنعها نحن لانسلم ان الوضوء ثبت قرينة (واذا دفع)

المدكورة من الدفع (تعين الانتقال) اى انتقال القانس في قياسه من كلام الى ﴿٣٦٤﴾ آخر والكلام المنقل اليه ان كان غير
علة او حكم فهو حشو في القياس خارج
عن البحث والا فاما ان يكون في العلة
فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا
والانتقال في العلة فقط اما ان يكون
لا ثبات علة القياس او حكمه اذ لو كان
لا ثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة
والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط
ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس
فهو حشو في القياس خارج عن
المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه
حكم القياس فلا بد ان يكون
اثباته بعلة القياس والا يكون انتقالا
في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة
والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه
حكم القياس والا يكون حشو في القياس
فصارت الاقسام المعتبرة في المناظرة
اربعه اشار الى الاول بقوله (اما من علة
الى) علة (اخرى لا ثبات) العلة (الاولى)
وهي علة القياس وهذا القسم انما يتحقق
في الممانعة لان السائل لما منع وصف
المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته
بدليل آخر كما اذا قال الصبي المودع اذا
استهلك الودعة لا يضمن لانه مسلط
على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج
الى اثباته والى الثاني بقوله (او) من علة
الى اخرى لا ثبات (الحكم الاول) وهذا
انما يتحقق في فساد الوضع والمناقضة
لولم يمكن دفعهما ببيان الملايعة والتأثير
والى الثالث بقوله (او) من علة الى اخرى
لا ثبات (حكم آخر) غير حكم القياس
لكنه ليس باجنبي عنه بل (يحتاج اليه)

صحيح بناء على ان استيفاء الحد بمنزلة البراء في اسقاط الضمان فلا يجمع الحد
مع الضمان (قوله ان نتج نقيض حكم المعلل) فحينئذ يكون قلبا (قوله كما زعم
صاحب التلويح) اى زعم انه دليل آخر لاقياس (قوله نحن نعلم ذلك) اى
كونه غايبة لكنه غايبة للاسقاط لا للغسل فاذا كان غايبة للاسقاط يلزمه ان لا يدخل
في الاسقاط بناء على ان الغايبة لا تدخل تحت المعيلان لا تدخل في الغسل فيبقى
داخلا في الغسل ولو صرحت المقدمة المطلوبة بانها غايبة للغسل لم يرد الامنعها
لكنها لم تصرح احتملت ان تكون هذه المقدمة وان تكون اخرى اعني انها
غايبة للاسقاط وهذه المقدمة تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل وهو غسل المرفق
(قوله لان ما ثبت قرينة) المقدمة المطلوبة ههنا ان الوضوء ثبت قرينة لا يحتمل
غيرها فلا يحتمل المقدمة المطلوبة ان تنتج مع المذكورة نقيض الحكم كما في الصورة
الاولى فان قيل لاي شئ تعينت المقدمة المطلوبة في هذه الصورة بحيث لا يحتمل
مع المذكورة ان تنتج نقيض حكم المعلل اعني ان الوضوء ثبت ولم تعين كذلك
في الصورة الاولى بل كانت محتملة لانتاج نقيض المعلل قلنا ان الحد الاوسط
في الصورة الثانية اعني قوله ما ثبت قرينة يعين المقدمة المطلوبة كذلك لزوم
تكرره بخلافه في الصورة الاولى فان الحد الاوسط فيها هو الغايبة وهي تحتمل
ان تكون للغسل وان تكون للاسقاط فعلى تقدير الاول تنتج مع المقدمة المذكورة
عين حكم المعلل وعلى تقدير الثاني تنتج نقيضه وهذا معنى احتمالها ان تنتج مع
المذكورة نقيض حكم المعلل (قوله ان كان غير علة او حكم فهو حشو) هذا
يكون في صورتين كما سيصرح به وكلمة او ههنا ليست لما نفعه الجمع تأمل (قوله
سكان انتقالا في العلة والحكم جميعا) اما كونه انتقالا في العلة لانه هو المفروض
واما كونه انتقالا في الحكم فظاهر (قوله والانتقال في العلة والحكم يجب آه)
هذا بيان للقسم الثالث المشار اليه بقوله اذ لو كان لا ثبات حكم آخر لكان انتقالا
في العلة والحكم جميعا لا يبان للقسم الرابع تأمل (قوله الاقسام المعتبرة) اى
للانتقال (قوله كما اذا قال) اى قال المعلل (فلما انكره الخصم) اى انكر
كون الصبي مسلطا على الاستهلاك بان يقون لان سلم انه مسلط على الاستهلاك
حاصله منع وجود العلة في الفرع (قوله لولم يمكن آه) يعنى يلزم المعلل في صورة
فساد الوضع والمناقضة ان يجب السائل ببيان ملايعة دليله الحكم وبيان
تأثيره فيه وان لم يمكن له ذلك يجيب بالانتقال الى علة اخرى لا ثبات حكمه الاول
(قوله فلا يمنع عن الصرف) اى صرف المكاتب الى كفارته باعتاقفه

الحكم (الاول) وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة

قوله

فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالباع بشرط الخيار للبايع والاجارة فان قال الخصم المانع عندي ليس عقد الكتابة بل نقصان في الرق كعتق ام الولد والمدير * ٣٦٥ * قلنا الرق لم ينقص واثبتناه بعلته اخرى كما قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا

يوجب نقصانا في الرق والى الرابع بقوله (واما من حكم الى حكم آخر) بالعلة الاولى (كذلك) اى يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا اثبتنا عدم نقصان الرق في المسئلة الاولى بالعلة الاولى كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وهذا ان القسمان انما يتحققان في القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذى رتبته المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم آخر لم يتم مراد المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلته اخرى (والكل صحيح بالاتفاق الاثناى) فانه يختلف فيه جوزه بعضهم لان الغرض اثبات حكم فلا يبالى باى دليل كان ونفاه آخرون لانه لما سلم ثبوت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف النظائر (فقيل) بناء على هذا الاختلاف (قصة الخليل عليه السلام منه) قال مجوزوا هذا القسم ان قصة ابراهيم عليه السلام حيث قال فان الله يأتى بالشمس من المشرق الآية من هذا القبيل (وقيل لا) قال نافوه انها ليست منه لان كلامنا فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر واما اذا صح دليله فكان قدح المعارض فاسدا الا انه اشتمل على تلبس ربما يشبهه على بعض السامعين فلنازع في جواز الانتقال وقصة الخليل عليه السلام

(قوله كالباع بشرط الخيار للبايع) فانه لو اعتق عبده الذى باعه بشرط الخياره او آجره الى آخر ثم اعتقه لكفارته في مدة الخيار والاجارة يصح ويقع عن كفارته بخلاف خيار المشتري فانه يمنع عتقه عنه لان خيار المشتري لا يمنع خروج العبد عن ملك البايع (قوله فان قال الخصم) اى بطريق القول بموجب العلة (قوله واثبتناه بعلته اخرى) اعنى انه عقد معاوضة والعلة الاولى هى انه عقد يحتمل الفسخ او مجموع انه عقد معاوضة يحتمل الفسخ وعلى التقديرين توجد المغايرة بينهما (قوله لانه لما سلم اه) اى لان السائل (قوله لم يتم) جواب لما (قوله حيث قال فان الله يأتى بالشمس من المشرق الآية) يعنى ابراهيم عليه السلام انتقل في محاجة عمرو بن كنعان للعين من قوله ربى الذى يحبى ويميت حين معارضة اللعين بقوله انا احبى واميت الى قوله فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب لا ثبات الحكم الاول وقد قصه الله تعالى على سبيل المدح لابراهيم عليه السلام فلم انه صحيح (قوله فان معارضة اللعين كانت باطلة) يعنى ابراهيم عليه السلام اراد بقوله يحبى ويميت حقيقة الاحياء والامانة وعارضه اللعين بامر باطل بتسمية اطلاق المسجون احياء وقتل الآخريات فان قيل اطلق اللعين على الاطلاق الاحياء وعلى القتل الامانة تشبيها مجازيا والمجاز ابغ من الحقيقة فكيف يكون باطلا اجيب عنه من وجهين الاول ان المجاز يستلزم الشبه بالوصف اللازم المشهور ولم يوجد ذلك ههنا فان الاحياء عبارة عن خلق الحية التى هى قوة تتبع الاعتدال النوعى وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية والامانة عدمه ولا خفاء في عدم وصف لازم لهذا المعنى المشهور في اطلاق المسجون فكان باطلا والثانى ان المجاز لا يعارض الحقيقة فيكون في مقابلتها باطلا (قوله اى استحباب الحال) اختلفت عباراتهم في معناه الشرعى قيل هو جعل الامر الثابت في الماضى باقيا الى الحال لعدم العلم بالتغير وقيل هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثانى بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وقيل هو التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء لعدم الدليل المتغير وقيل هو الحكم ببقاء الحكم الثابت للجهل بالدليل المتغير لا للعلم بالدليل المتغير وقيل هو الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه ولا زواله محتمل للزوال بدليله لكنه التمسك عليك حاله وما لى الكل الى امر واحد في التحقيق وسمى هذا النوع من الاستدلال الفاسد استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت بدليله في الماضى مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم على ما اشار اليه بقوله فقيه جعله مصاحبا للحال او العكس ولا بد ههنا من تحريم يحمل النزاع

من هذا القبيل فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حياته ليس باحياء الا ان الخليل عليه السلام انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل انتقاله

خالبا عن توكيد الاول وتوضيح وتبكيك للخصم وتفضح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة
الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتي بالشمس من جانب المغرب

(تذنيب) عقب مباحث الادلة الصحيحة
بالادلة الفاسدة التي يخرج بها البعض
في اثبات الاحكام ليلين فسادها فيظهر
انحصار الصحيحة في الاربعة وهذا غير
التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب
والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة
للمسك كفهوم المخالفة ونحوه
(قد تمسك) في اثبات الاحكام الشرعية
(بمخرج فاسدة منها الاستصحاب) اى
استصحاب الحال وهو جعل الامر الثابت
في الماضي باقيا الى الحال لعدم العلم بالغير
ففيه جعله مصاحبا للحال او العكس
(وهو حجة عند الشافعي في) اثبات
(كل حكم) نفيا كان او اثباتا
(ثبت بدليل) بوجه (ثم شك) اى
وقع الشك (في بقائه) اى لم يقع ظن
بعدمه (فبعضهم بالضرورة) اى قال
بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده
او عدمه في زمان ولم يظن معارض
يزيله فان لزوم ظن بقائه ضرورى
ولهذا يرسل العقلاء اصحابهم كما كانوا
يشافهونهم ويرسلون الودائع والهدايا
ويعاملون بما يقتضى زمانا من التجارات
والقروض والديون (وبعضهم)
استبعدوا دعوى الضرورة في محل
الخلاف فتمسكوا بوجهين اشار الى
الاول بقوله (بقاء الشرايع) يعنى
لولا يكن الاستصحاب حجة لما وقع
الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال
طريان التاسخ واللازم باطل للقطع

قالوا انه لاخلاف في ان استصحاب حكم عقلى عرف وجوبه او امتناعه وحسنه
او قبحه بالعقل وكذا استصحاب حكم شرعى ثبت تأييده او توقيته بنص او ثبت
مطلقا عن التأييد والتوقيت وبقى بعد وفاة النبي عليه السلام كل من هذه الثلاثة
واجب العمل به لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعا ولاخلاف ايضا
في ان استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق عن التأييد او التوقيت غير متعرض
للزوال والبقاء ليس بحجة قيل الاجتهاد في طلب الدليل المزيل لافي حق نفسه
ولا في حق غيره لان جهله بالدليل المزيل بسبب تقصيره لا يكون حجة في حق
نفسه ولا في حق غيره اذا كان متمكنا من الطلب الا ان لا يكون متمكنا منه
كالعمرى في حق من اشبهه عليه القبلة وانما الخلاف في استصحاب حكم ثبت
بدليل مطلق غير متعرض للزوال والبقاء وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر
وسعه ولم يظهر له فقال جماعة من اصحاب الشافعي وابو منصور الماتريدى ومن
تبعه من مشايخ سمرقند انه حجة ملزمة متبعة في الشرعيات يجب العمل به
على كل مكلف اذا لم يجد دليلا فوقه من الكتاب والسنة والاجماع لا يجوز تركه
بالقياس قبل الترجيح وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
وابو الحسين البصرى انه ليس بحجة اصلا لاثبات امر لم يكن ولا لبقاء ما كان
وقال اكثر المتأخرين من اصحابنا مثل القاضى الامام ابى زيد وفخر الاسلام
وشمس الائمة وصدر الاسلام ابى اليسر ومناجمهم انه لا يصح حجة لاثبات حكم
مبتدأ ولللازم على الخصم بوجه ولكن يصلح الابتداء والدفع فيجب
العمل به في حق نفسه لافي حق غيره وهذا هو مختار المصنف فعلى هذا يكون
معنى قوله لافي الاثبات لافي اثبات الحكم الشرعى ابتداء ولا في اثبات الاثبات على
الخصم ولما كان الزام الخصم راجعا الى الحكم الشرعى اكتفى في تفسيره بحكم
شرعى (قوله في اثبات كل حكم) اى كل حكم شرعى ثبت بدليل مطلق عن
التأييد والتوقيت وقد طلب المجتهد الدليل المزيل ولم يجده لانه هو محل النزاع
على ما ذكرناه آنفا وافتقت هذه الفرقة بفرقتين فقال بعضهم انه حجة
بالضرورة لان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ثم لم يظن معارض مزيل فظن
بقائه ضرورى وقال بعضهم انه حجة بوجوده من الاستدلال اثنان ما ذكره المصنف
وثالثها السنة وهو قوله عليه السلام ان الشيطان يأتى احدكم يقول احدث
فلا تبصر فن حتى يسمع صوتا او يجد ريحا فانه حكم باستدامة الوضوء عند
الاشتاء وهو عين الاستصحاب واستدل كثير اصحابنا المتأخرين وهو مختار

بقضاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وبقاء شرعه
الى يوم الدين والى الثاني بقوله (وبالاجماع على اعتباره) اى الاستصحاب (في) كثير من (الفروع) مثل
بقاء الوضوء والحدث والملكية وازوجية فيما اذا ثبت ذلك

وقوع الشك في طريان الضد (و) الاستصحاب (عندنا) حجة (في الدفع) اى دافع لاستحقاق الغير (لا) في (الاثبات) اى غير مثبت لحكم شرعى ﴿٣٦٧﴾ ولذا قلنا يجوز الصلح على الانكار ولم يجعل اصاله براءة ذمة المنكر حجة

على المدعى ومبطلا لدعواه فان قيل ان قام دليل على حجته لم يمتثل للوجود والا لم يمتثل للعدم واجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليبه والاصل في عدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود (لان) الدليل (الموجب) للحكم (لا يدل على البقاء) وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعتراض بانه ان اريد عدم الدلالة قطعاً فلا نزاع وان اريد ظناً فممنوع فدعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصاً فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه وايضاً لا يدعى الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المتأني والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع اقول الجواب ان البقاء لكونه غير الوجود الاول وحاصلاً بعده محتاج الى سبب سبق غير السبب الاول فان علم او ظن وجود السبب المتبقى فالحكم به لا بالاستصحاب والافلا حكم اذا لموجب قليلاً مل (و) الجواب عن الاول انا لا نسلم ان بقاء الشرايع بالاستصحاب بل (بقاء الشرايع بدليل آخر) وهو في شريعة عيسى

المصنف بانقل والعقل اما النقل فكمسئلة الصلح على الانكار فانه جائز عندنا ويصح الاعتراض بما ادعاه ولا يصح عند الفرقة الاولى لان الاصل في الذمة هو البراءة من الحقوق لانها خلقت فارغة والشغل بعارض والتمسك بالاصل حجة للدفع والالزام عندهم فكما يدفع التمسك بهذا الاصل الدعوى عن المدعى عليه يتعدى الى المدعى في ابطال دعواه وصار كأنه اقام بينة على ان ذمته فارغة من حق الغير ونحن جعلنا البراءة دافعة للدعوى ولم نجعلها حجة على المدعى بل صار دعوى المدعى ان ما ادعاه حقه وملكه معارضاً لانكار المنكر على السواء فانه خبري يمتثل الصدق كانكار المدعى عليه فكما لا يكون خبر المدعى حجة على المدعى عليه في الزام التسليم اليه لكونه محتملاً كذلك خبر المدعى عليه اى انكاره لا يكون حجة على المدعى في ابطال دعواه وفساد الاعتراض بطريق الصلح هكذا قرره بعض المحققين وقرره بعض آخر بان قول المدعى معتبر في حقه دون حق خصمه وانكار خصمه ليس بمعتبر في حق المدعى ومعتبر في حقه فكما ناسوا في انهما ليسا بحجتيين في حق كل واحد منهما يجوزنا الصلح في حق المدعى اعتباراً عن حقه وفي حق المنكر افتداء لليمين وقطعاً للخصومة لان خبر كل واحد منهما ليس حجة في حق الآخر فلولا يجوز الصلح لكان قول المنكر حجة على المدعى ولا يقال لوجاز الصلح لجعل قول المدعى حجة في حق الخصم لان الجواز في جانبه افتداء اليمين لان الحق ثبت عليه والشارح رحمه الله اشار الى التقرير الاول على ما ترى ثم اعترض عليه بانه ان قام دليل على حجة الاستصحاب لم يمتثل للوجود على ما ذهب اليه الفرقة الاولى والالزام شمول عدم على ما ذهب اليه كثير من اصحابنا وبعض الشافعية وابوالحسين البصرى على ما ذكرناه مستدلين بان المستصحب ليس له دليل عقلي ولا شرعى على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان العقل لا يدل على بقاء الحكم الشرعى بعد ثبوته وكذا دليل الشرع من الكتاب والسنة والاجماع والقياس لم يدل على بقاء الحكم بعد ثبوته فكان العمل بالاستصحاب عملاً بلا دليل والى هذا اشار في تقرير الاعتراض على ما يعرف بالتأمل ثم اجاب عنه بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليبه والاصل في عدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود ولا يخفى عليك انه على هذا الجواب يلزم ان لا يفرق بين ما اختاره المصنف وبين ما اختاره ابوالحسين البصرى والحال ان كلاهما مذهب مستقل واما العقل فهو ما اشار اليه بقوله لان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده

عليه السلام تواتر نقلها وتواطى جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشرعيته فان قيل هذا مما يصح فيما بعد وفاته وما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير قلنا قد تقرر في مسأحت

التسخيح ان النص يدل على شريعة موجبة قطعاً الى نزول الناسخ وعدم بيان النبي عليه السلام للناسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لبيته قطعاً لوجب التبليغ عليه (و) الجواب عن الثاني انا لانسخ ان البقاء في الفروع للاستصحاب بل (البقاء في الفروع) انما هو بسبب ان الوضوء والبيع والتكاح ونحو ذلك يوجب احكاماً ممتدة الى زمان ظهور المناقض بجواز الصلاة وحل الانتفاع والوطئ وذلك بحسب وضع الشارع وبقاء هذه الاحكام ليس الا (لتحقق) هذه (الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور المناقض) لالكون الاصل فيها هو البقاء مالم يظهر المزيل على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لبقاء ما كان على كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المتغير يحس او عقل او نقل ويصح اجماعاً كما نطقت به الآية الكريمة قل لا اجد فيما اوحى الى تحريم ما الآية الثانية عند العلم بعدم المتغير بالاجتهاد ويصح لبدء العذر لا حجة على الغير الا عند الشافعي وبعض مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد الثالث قبل التأمل في طلب المتغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم في دارنا بالشرايع وصلاة من اشبهت عليه القلبة بلا سؤال وتحر الرابع لاثبات حكم مبتدأ وهو خطأ محض لان معناه الغوي ابقاء ما كان فيه تغير حقيقة

لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره كالاجباب يوجب الوجود دون البقاء حتى صح الافناء بعد اليجاد ولذا صح ان يقال وجد ولم يبق ولو كان اليجاد موجبا للبقاء كما يجابه للوجود لما تصور الافناء بعد الوجود ولما صح ذلك القول فكذلك دليل الحكم لو كان موجبا لبقائه كما يجابه له لوجوده لما تصور احتمال التسخيح بعد وجوده لكنه يحتمل التسخيح فعلم ان موجب الحكم لم يكن موجبا لبقائه واعتراض عليه بوجهين احدهما ان موجب الحكم يدل على بقاءه ظناً ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع ليس بمسموع خصوصاً فيما يدعى الخصم بدهة نقيضه كما اذا ماها البعض من الفرقة الاولى على ما تقدم والثاني انه لا يتعلق بمحل النزاع فان الخصم لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المتناهي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء واجاب عنه بما حاصله ان البقاء لا بدله من دليل فان علم او ظن وجود الدليل المتبقي فالحكم اى الحكم ببقاء الحكم بذلك الدليل لا بالاستصحاب وان لم يعلم فلا حكم بالبقاء لعدم الموجب له ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يصلح جواباً عن الاعتراض المذكور بكلا شقيه على ان للمعتز ان يقول ان وجود السبب المتبقي معلوم وهو سبق الوجود مع عدم ظن المتناهي والحكم به حكم بالاستصحاب لان معنى الاستصحاب هو هذا ولعله امر بالتأمل لهذا اقول رأى ان الدليل الذي ذكره بقوله ان الموجب للحكم لا يدل على البقاء لا يثبت المدعى لان المدعى ان الاستصحاب اى جعل الامر الثابت في الماضي باقياً الى الحال لا يدل على الحكم الشرعي المبتدأ ولا على الزام الخصم لادلالته على بقاء الحكم (قوله فيما بعد وفاته) لان الاحاديث انما تدل على عدم التسخيح فيما بعد وفاته لانه زمان عدم التسخيح واما قوله فلا لانه زمان التسخيح (قوله والجواب عن الثاني) حاصل هذا الجواب ان نحو الوضوء والبيع والتكاح وغيرها من الفروع ليس من محل النزاع بل هي مما ثبت تأييده بدليل الشرع لانه ثبت شرعاً عدم صحة توقيت هذه الامور اذ لا يقبل شرعاً توقيتها الى وقت كذا واشترت الى كذا ونكت الى كذا والاستصحاب في امثال هذه المواضع يجب العمل به على ما تقدم لكنه لما كان ثبوت بقاء هذه الامور بالدلائل الشرعية لا بالاستصحاب وان كان الاستصحاب في امثالها مما يجب العمل به منع الشارح الاستصحاب حيث قال لانسخ ان البقاء في الفروع للاستصحاب (قوله قال علماؤنا) شروع في تحرير المذاهب في الاستصحاب على وجه يظهر

منه محل النزاع وهو القول الثاني على ما ذكرناه سابقا (قوله حيث يقال لادليل عليه فيجب نفيه) واعلم انهم اذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت قالوا لادليل عليه فيجب نفيه اما الاول اعني انه لادليل عليه فيعلم بنقل ادلة المثبتين لذلك الشيء وبين فسادها مع عدم وجدان دليل سواها بالاستقراء واما الثاني اعني ان كل ما لادليل عليه يجب نفيه فيعلم بوجهين احدهما انه لو لم يجب نفي ما لادليل عليه انتفت الضروريات لجواز ان يكون جبال شامخة بحضرتنا لآزها لانها من قبيل ما لادليل على ثبوته فلولا لم يجب نفيه لجواز وقوعه وهو انكار للضروريات وانتفت النظريات ايضا لانا اذا استدلنا ببدايل على حكم نظري فان جوزنا ثبوت ما لادليل عليه لجاز ان يكون لذلك الدليل معارض في نفس الامر لادليل لنا على وجود ذلك المعارض ولا نعلمه ولجاز ايضا ان يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا ومع هذا التجوز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر ان تجوز ما لادليل عليه يوجب القدرح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا وثانيهما ان غير المتأهلي من جملة الامور التي لادليل عليها فلجوز ثبوت ما لادليل عليه لزم تجوز اثبات ما لا يتأهلي واللازم باطل اجيب بوجهين الاول ان قولكم ان هذا الشيء لادليل عليه ان اردتم به عدم الدليل عليه في نفس الامر فهو ممنوع فان تزييفكم ادلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لا يفيد عدمه في نفس الامر لجواز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد ولو سلم ذلك فعدم الدليل في نفس الامر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه حتى يجب نفيه فان الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا وان اردتم به عدمه عندكم فعدم الدليل عندكم لا يفيد عدم ذلك الشيء في نفس الامر واللازم ان يكون عوام الناس عالمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها وان يكون الكفار عالمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها كوجود الصانع ووحده ونبوة محمد عليه السلام والحشر ونحوها اذ لادليل لهم على هذه الامور لكن اللازم باطل لكونهم جاهلين بالضرورة فكذا المزوم والعلم بعدم الجبل الشاهق بحضرتنا ضروري لا يتوقف على تلك المقدمة اعني ان كل ما لادليل على ثبوته يجب نفيه والالكان العلم بعدم الجبل نظريا بالضروريا واللازم باطل وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضرورية كانت او نظرية ضرورية فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجود ما لانهاية له ان امتنع بدليل قاطع دل على امتناعه امتنع ان يقاس عليه

(ومنها) اي من الحجج الفاسدة (الاستدلال بعدم المدارك) اي الادلة حيث يقال لادليل عليه فيجب نفيه (وهو) فاسد لانه (يوجب الجزم بالتقيضين عند فقد دليلي الطرفين) وهو ظاهر (ومنها التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاد انه) اي ذلك الغير (محقق) في كلامه (بلادليل على وجوب اتباعه) خرج به تقليد العاصي بالijtihad فانه مستند الى دليل كاسيأتي ان شاء الله تعالى (وهو ايضا باطل) لانه يوجب مآمر من الجزم بالتقيضين عند فقد دليلي الطرفين والله اعلم

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

(باب)

في (المعارضة والترجيح) لما كانت الادلة
 الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات
 الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة
 جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث
 التعارض والترجيح تقيما للمقصود
 فقال (اذا ورد دليلان) اراد بهما
 الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين
 لامتناع وقوع المتنافيين فلا يتصور
 الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال
 النقيض فلا يكون الا بين الظنيين

ولا ترجيح قيل منشأ قوله لامتناع وقوع المتسافين القول بان حكم التعارض
 في الصورة الاولى النسخ انتهى قلب منشأه ليس هذا بل حل التعارض على
 التعارض الحتمى الذى يدفع بالترجيح لا بالنسخ او بيان المخلص لكنه يرد عليه بناء
 على هذا الحمل عدم صحة التقسيم الآتى على ما ذكرناه (قوله يقتضى احدهما
 عدم مقتضى الآخر) قالوا تعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضى احدهما
 ثبوت امر والآخر انتفائه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة
 او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترزوا باتحاد المحل عما يقتضى حل المنكوحه
 وحرمة امهau باتحاد الزمان عن مثل حل وطى المنكوحه قبل الحيض وحرمة
 وقت الحيض وبشرط التساوى عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص
 والقياس والمصنف رحمه الله اكتفى بقوله بعينه عن قيد اتحاد المحل واتحاد
 الزمان لان الاختلاف في المحل والزمان ينافى ورود الايجاب والسلب على امر
 واحد بعينه وبه حصل الاكتفاء عن سائر الشروط المعبرة في التناقض من
 اتحاد الشرط والاكلة والمكان ونحوها (قوله فيبينهما معارضة) اى بين
 الدليلين معارضة في الصورتين صورة تساويهما قوة وصورة كون احدهما اقوى
 بوصف الا ان الصورة الاولى معارضة بلا ترجيح والثانية معارضة مع ترجيح
 والمرجح هو القوة الوصفية لا الذاتية لان القوة الذاتية لا تصلح مرجحاً على ماساى
 في بيان الترجيح توضيح المقام انه اذا دل دليل على ثبوت شئ والاخر على انتفائه
 فاما ان يتساويا في القوة اولا وعلى الثانى اما ان يكون زيادة احدهما بما
 هو بمنزلة التابع اولافى الصورة الاولى معارضة بلا ترجيح وفى الثانية معارضة
 مع ترجيح وفى الثالثة لامعارضة ولا ترجيح وحكم الصورة الثانية والثالثة ان
 يعمل بالا قوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم عند الاقوى الا ان العمل
 بالا قوى فى الثالثة ليس بطريق المعارضة والترجيح بل لعدم تصور تعارض
 الاضعف الاقوى ووجوب العمل بالا قوى واما الصورة الاولى اعنى تعارض
 الدليلين المتساويين فى القوة سواء تساويا فى العدد كالتعارض بين آية وآية اولا
 كالتعارض بين آية وآيتين او سنة او سنة وسنتين او قياس وقياس او قياسين
 فان ذلك كله من قبيل المتساويين فى القوة اذ لا ترجيح بكثرة الادلة فحكمها انه ان كان
 التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او قراءتين او سنتين
 قولين او فعلين او مختلفين او آية وسنة فى قوة الآية كالشهور والمتواتر فان علم
 التاريخ فالتأخر ناسخ وان لم يعلم التاريخ فان امكن المخلص بالجمع بينهما باعتبار

(بقتضى احدهما عدم مقتضى الآخر)
 بعينه حتى يكون الايجاب واردا على
 ماورد عليه النقي (فان تساويا) اى
 الدليلان (قوة) اشارة الى جواز تحقق
 التعارض بلا ترجيح على ما هو الصحيح
 اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ
 هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة
 العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين
 اوارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شئ
 من ذلك عند عدم شئ من الدليلين
 (او كان احدهما اقوى) من
 الآخر لا بالذات بل (بوصف) تابع
 (فيبينهما معارضة والقوة) المذكورة
 (رجحان) حتى لو قوى احدهما
 بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال النص
 راجح على القياس لعدم التعارض
 وسياى تحقيقه ان شاء الله تعالى

الحكيم او المحل او الزمان يعمل به والايترك العمل بالدليلين و يصار من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابي او القياس على الاختلاف الذي ذكره المصنف ان امكن المصير والايقر الاصل ومن هذا التفرير يظهر الضعف في كلامه رحمه الله في موضعين احدهما انه قال حكم الصورة الاولى التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم والاولى ان يفصل حكمها على ما فصلناه والثاني ان قوله في معارضة الكتاب الكتاب اه تفرع على قوله فان تساوى باقوة فالاولى ان يعاد هذا القول ويقال ثانيا واذا تساوى باقوة ففي معارضة الكتاب آه على ما فعله صاحب التنقيح لثلايلزم الفصل بين المرفوع والمرفوع عليه بشئ يوهم خلاف المقصود (قوله في معارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة) تفرع على الصورة الاولى اعنى قوله فان تساوى باقوة على ما ذكرناه مع ما فيه من الضعف وفيه اشارة الى ان النسخ لا يجرى بين القياسين المتعارضين لعدم تصور التقدم واناخر فهما لعدم الترتيب بينهما ولا بين قياس وقول الصحابي ولا بين قولى الصحابي لما ذكرناه (قوله اذا اتحد زمان ورودهما) ليس المراد به اتحاد زمان التكلم بهما بل المراد اتحاد زمان نسبة القضيتين المتشابعتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا مع اتحاد زمان التكلم بهما ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد شهر مثلا زيد ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا مع عدم اتحاد زمان التكلم بهما (قوله وتعتبر السنة متأخرة) فيه اشارة الى دفع اعتراض اورده في التلويح حيث قال ههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لاعبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا تترك الاية الواحدة والحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بكثرة الادلة ويلزم من هذا ترجيح الاية والسنة على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للاية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الاية بالسنة او تقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة والقياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالاية الاخرى السالفة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المماثل او يقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالتأخر

(ففي) معارضة (الكتاب) الكتاب (والسنة) السنة (يحمل) التعارض الصوري (على نسخ الاخير) اى كون الاخير ناسخا للاول (ان علم التاريخ) لا متاع حقيقة التعارض في الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودهما والشارع منزّه عن تنزيل دليلين متساويين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر لاحقا ناسخا للاول لكننا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتأخر حملنا عليه (والا) اى وان لم يعلم التاريخ (يطلب المخلص) اى يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين (فان وجد) المخلص (فيها) ونعمت (وان لم يوجد) المخلص (صبر من الكتاب الى السنة) وتعتبر السنة متأخرة عن الكتابات فالآيتان تتساقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتأخرة ولا مجال لهذا اذا كان في جانب آيتان او سنتان بان تتساقط الآيتان بالتعارض ويعمل بالاية السالفة منه لان اعتبار التأخر فيها لا يتصور لاتحاد النوع

انتهى فالشارح رحمه الله عكس الامر وقدم ما اخره من الجواب واخر ما قدمه لكن
الاولى ان يقول لان اعتبار التأخر فيها لا يتصور لان الفرض انه لم يعلم التاريخ
وذلك لان مجرد الاتحاد في النوع لا ينافي اعتبار التأخر فيها بعد علم التاريخ
(قوله ولان الادنى يجوز اه) فعلى هذا يكون من قبيل ما كان احدهما اقوى
بوصفه تابع ويلزمه ان يكون دليل مستقل تابعا لدليل آخر مستقل اقوى منه
ويدفع بمنع بطلان اللازم (قوله او منها) اى من السنة (قوله من الخيار) اى
الفائسين اعنى المجتهدين (قوله وتوضيحه) اى توضيح الجواب (قوله وهذا)
اى بقاء الامر مشكلا (قوله لانه حينئذ) اى حين الحكم بنجاسته (قوله
لا يضمن الى التيمم) المشهور في عبارة الفقهاء لا يضمن اليه التيمم (قوله احتمالا)
قيد للظهور (قوله واما امتناع الاقيسة) يعنى لو صبر بعد تعارض الاثار
الى القياس فاما ان يصار الى القياس بالهرة في الحكم بالظهارة اولى القياس
بالكلب في الحكم بالنجاسة اولى القياس بلحمه في الحكم بالنجاسة اولى القياس
بعرفه في الحكم بالظهارة والكلب ممنوع اما الاول فلان الضرورة فيه دون الضرورة
في الهرة واما الثانى فلعدم الضرورة في الكلب واما الثالث فلعدم الضرورة
فيه ايضا واما الرابع فليكون الضرورة فيه اكثر مما نحن فيه وعلى التقادير
الاربعة يمتنع القياس للفارق (قوله في اصح الروايتين) يعنى ان لحمه ولبنه نجس
في اصح الروايتين لان الحرمة اذا لم تكن لفساد الغذاء كما في التراب ولا للخبث
الطبيعى كما في الضفدع والسحفاة ولا للاحترام كما في الادمى تكون آية النجاسة
فيكون لحمه ولبنه نجسا (قوله اذ لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب على الماء)
يعنى ان سور الجمار لو كان طاهرا لزم ان لا يخرج الماء الذى اختلط فيه السور عن
الظهورية ما لم يغلب على الماء لكنه يخرج عنها فلزمه عدم طهارة المخلوط فيكون
الشك في ظهوريته (قوله اذ لا يجب بعد استعماله اه) يعنى لو توضأ بسور
الجمار ومسح رأسه وضم اليه التيمم ثم وجد ماء مطلقا لم يجب غسل رأسه ولو لم يكن
السور طاهرا وجب غسل رأسه فعلم انه طاهر فيلزمه ان يكون الشك
في ظهوريته (قوله ان يحكم بان لا يتنجس الماء الطاهر) اى الماء الذى شرب
منه الجمار وانما يحكم بظهارته لانه الاصل ولو توضأ المحدث لا يحكم بزوال الحدث
بل يحكم ببقائه لان البقاء فيه اصل لوجوده قبل استعمال السور وام يحكم ببقاء
ظهورية ذلك الماء الطاهر لاستلزامه زوال الحدث (قوله كقراءة الجبر وانصب)
واختلفوا في دفعه فذهب بعض الظاهريين الى الجمع بين المسح والغسل ومحمد

(والا) اى وان لم يمكن المصير الى ما ذكر (تقرر الاصول) اى يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود
الدليلين (كما في سور الجمار حيث تعارض الاخبار والاثار وامتنع القياس)

ما تبسر من القرآن وقوله تعالى فاقرأوا
قريء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا
تعارضتا فصرنا الى قوله عليه السلام
من كان له امام فقراءة الامام قراءة له
(و) صبر (منها) اى من السنة
اذ وقع التعارض بين السنتين (الى قول
الصحابي مطلقا) اى سواء وافق القياس
اولا (ان قدم) قول الصحابي على القياس
(مطلقا) كما قال فخر الاسلام
وابو سعيد البردعى (والا) اى وان
لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف
القياس (ففي مخالف القياس) اى
فيقدم قول الصحابي فيما خالف القياس
كما قال الكرخي (ومنسه الى القياس)
مطلقا على الاول ومقيدا على الثانى
(والا) اى وان لم يقدم على القياس
اصلا كما قال الامام شمس الأئمة
(فكما لقياس) اى يكونان في مرتبة
واحدة (يعمل باحدهما بالتحرى)
كاسياتي في القياسين (ان امكن) المصبر
من الكتاب الى السنة ومنها الى قول
الصحابي ومنسه الى القياس او منها
الى احدهما على الخلاف السابق
مثال تعارض السنتين ماروى النعمان
ابن بشير ان النبي عليه السلام صلى صلاة
النكسوف كما يصلون ركعة وسجدة
وماروت عا ثثة رضى الله عنها انه
عليه السلام صلاها ركعتين باربع
ركوعات واربعة سجعات تعارضتا
فصرنا الى القياس على سائر الصلوات

الاهلية وماروى انه عليه السلام قال كل من سمين مالك لمن قال لم يبق من مالى الا هذه الجمرات وايضاً روى عبد الله بن ابي اوفى انه عليه السلام حرم لحوم الجمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر انه عليه السلام اباحها فاجب ذلك اشتباهها في لحمه ويلزم منه الاشتباه في سورة لان لعابه متولد منه فاخذ حكمه فان قيل ادلة الاباحة لا تساوى ادلة الحرمة حتى ان حرمة مما يكاد يجمع عليه قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط والطوف في حق السور وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة وتوضيحه ما قال شيخ الاسلام في مبسوطه ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اذا اخبِر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحاً لجانب الحرمة لانهم نجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذا تجار بربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل المضائق فتكون الضرورة فيها اشد فالجمر لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سورة ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سورة فيبقى امره مشكلاً وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه حينئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الظهور احتمالاً والعجب ان المعترض

ابن جرير الى التخيير بينهما عملاً بالدليلين وبعضهم الى ان التصب في حالة التعنى والجري في حالة التخفف وقال الجمهور يجب الغسل مع الكعبين فقال بعضهم ان الجمر جواري وهو على القراءتين معطوف على الغسل لا الممسوح لما دلت عليه الاحاديث المشهورة من وجوب الغسل والوعيد على الترك وان الغسل اقرب الى الاحتياط لما فيه من معنى المسح ايضاً ولان من قال بالمسح لم يجعله مغياً بالكعبين وقال بعضهم انه معطوف على الممسوح على القراءتين وليس الجمر بجواري لانه ليس موقعه لكن في احدى القراءتين معطوف على لفظه وفي الاخرى على محله لا تمسح بل لئيبه على الاقتصاد في الغسل على ما في الكشاف من ان الارجل من بين الاعضاء الغسولة مظنة الاسراف في صب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا تمسح ولكن للتبديد على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وحيث بالغاية دفعا لظن انها من الممسوحات لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع اقول المسح يطلق على معنيين احدهما الاصابة والاخرى الاسالة على ما في المصباح اما بالاشترك او بالحقيقة والمجاز فعلى هذا ان الارجل معطوف على الممسوح على القراءتين باعتبار لفظه ومحله لكن باعتبار ان المسح في المعطوف عليه بمعنى الاصابة وفي المعطوف بمعنى الاسالة فان قلنا بعموم المشترك او عموم المجاز فالامر ظاهر والا فالعامل في المعطوف محذوف اي وامسحوا بارجلكم (قوله يتضمنه) الضمير المنصوب راجع الى التعارض (قوله بما يندفع به) اي يندفع التناقض به (قوله وهو غير الترجيح الذي يأتي) يعني انه قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان على ما صرحوا به وقد اشار اليه سابقاً بقوله يقتضى احدهما عدم مقتضى الآخر بيمينه على ما بيناه فاما ان يكون المتعارضان متساويين في القوة او يكون احدهما اقوى من الآخر بوصف تابع فقوته بهذا الوصف رجحان وهو المراد بالترجيح الذي يأتي بيانه والاول اعني المتساويان قوة ولم يمكن تقوية احدهم بوصف تابع ان علم تاريخهما فالمتأخر ناسخ على ما تقدم وان لم يعلم تاريخهما فيطلب له التلخيص اي دفعه ببيان تعدد النسبة بعدم اتحاد الحكم او المحل او الزمان وهو الذي اراد بيانه ههنا (قوله ونفيه الى دليل) اي نفى بعض الافراد الاخر لذلك الحكم ففيه استخدام (قوله فيندفع بان المواخذة التي اه) دفعه الشافعي بان يحمل العقد في الآية الثانية على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت فيشمل الغموس ويصير معنى الايتين واحداً وهو نفى الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلوب

بعدها اعترض نقل هذا الكلام واما الآثار فنقول ابن عمر ان سور الجمر نجس وقول ابن عباس انه طاهر ﴿في﴾ واما امتناع الاقيسة فانه لا يمكن الجأفة بالهرة لانه ليس مثلها في الطوف ولا بالكلب للضرورة في سورة

في الآية الاولى مفسر والعقد في الثانية مجمل فيجمل الجمل على المفسر ويندفع به
 التعارض واعتراض عليه بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير
 ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء
 لما فيه من ربط احد الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد
 فيسمى به مجازا واجيب بان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون
 المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربط الشيء
 وجعله تابعا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مصطلحات
 الفقهاء ورد بان العقد بذلك المعنى وان كان حقيقة في الاعيان الا انه في عرف
 الشرع صار حقيقة شرعية في قول يكون له حكم في المستقبل لارتباط بينهما
 بدليل قوله تعالى او فوا بالعقود اذ لا يصح الامر بالايقاء الا بماله حكم في المستقبل
 فهي اذن في هذا المعنى حقيقة شرعية وهي في الشريعة كالحقيقة اللغوية لا يصر
 الى غيرها الا عند تعذرهما وكلام الشافعي لا يتم الا بهذا النجوز فيكون مرجوحا
 في مقابلة كلام الحنفية حيث لا مجاز هناك الثاني ان افتتان الكسب بالمؤاخذة
 يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخرى اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة
 الدينية واجيب بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق الدائرة بين العبادة
 والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرر للاية السابقة ولا شك ان
 الافادة خير من الاعادة واجيب بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرر ورد بان
 المراد بالوجه الثالث ان الآية الثانية على هذا التقدير تكرر الاولى في المنطوق وان
 تغايرت في السوق على انه بدون ذكر الآية الثانية يجوز ذكر الكفارة فهو تكرر
 واعلم ان ما ذكره الشارح من الدفع على مذهبا موافق لما ذكره الشيخ ابو منصور
 الماتريدي حيث قال نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس
 والمراد منها الاثم ونفي المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو ايضا واثبتها في المعقودة
 وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة حيث قال فكفارته اطعام عشرة مساكين فدل
 على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة
 انتهى وذكر بعض المحققين في دفع هذا التعارض وجه آخر حاصله ان المراد باللغو
 في الآيتين هو الحسالي عن القصد اعني اليمين سهوا وبالمؤاخذة في الآيتين هي
 المؤاخذة في الآخرة والغموس في المكسوبة لافي المنعقدة ولا في اللغو فالآية
 الاولى اوجبت المؤاخذة في الآخرة على الغموس والثانية لم تعرض لهما لانفيا
 ولا اثباتا بل هي ساكتة عنها فلا تعارض بينهما اصلا واعتراض عليه بان قوله

ضرورة لاختلاطه ولا يبرقه الطاهر
 في ظاهر الرواية لان الضرورة فيه
 اكثر فقيل الشك في طهارته اذ لو كان
 طاهر المكان طهورا مالم يغلب على الماء
 وقيل في ظهوره به اذ لا يجب بعد
 استعماله غسل الرأس اذا وجد الماء
 فالعمل بالاصل على التقديرين واحد
 وهو ان يحكم بان لا يتنجس الماء الطاهر
 ولا يزول الحدث الحاضر بالشك
 ولم يحكم ببقاء الطهوية الحاصلة
 لاستلزامه الحكم بزوال الحدث واهدأ
 دليل النجاسة مرة بخلافه اذا جعل
 طاهرا غير ظهوره وضيم التيمم اليه
 (وهو) اي التعارض في الكلب والسنة
 (اما بين آيتين او قراءتين) في آية
 واحدة كقراءة الجر والنصب في قوله
 تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم
 فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية
 غسلها كما هو المذهب (اوستين)
 قولين او فعلين او مختلفين (او آية
 وسنة مشهورة او متواترة والمخلص
 عن التعارض) اي دفعه وبيان انه غير
 واقع وهو غير الترجيح الذي يأتي
 بيانه لان التعارض للتناقض الذي
 يتضمنه يندفع بما يندفع به من بيان
 تعدد النسبة وهذا غير دفعه من جهة
 الدليل وترجح احدهما ببيان انه
 اقوى فلا يعتبر الآخر (اما من قبل
 الحكم او الحسالي او الزمان اما الاول
 فاما بان يوزع الحكم) باضافة ثبوت

بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه الى دليل آخر (كقصة) المال (المدعى بين) المدعين (المبرهين او) بان (يحمل
 على تغايره) اي تغاير حكم الدليلين كان يكون احد الحكمين دنيويا والآخر اخرويا (كما في آية اليمين)

الايمان فالاولى تقتضى المؤاخذة بالاعماس لانها مكسوبة للقلب اى مقصودة له والثانية تنفيها لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذى فيه رجاء الصديق فيندفع بان المؤاخذة التى فى المائدة دينوية لتفسيرها بالكفارة التى فى البقرة مطلقا فتصرف لاطلاقها الى الاخرى ولان المنوط بالعزيمة هو العقاب لا وجوب الكفارة فان اليمين مما هزله جد (واما الثانى) وهو المخلص من قبل الحمال (فبان يحتمل كل) من الدليلين (على حال خل قراءة فى التخفيف والتشديد) فى قوله تعالى ولا تقر بهن (حتى يطهرن) على حال انقطاع الحيض (فى العشرة و) حال انقطاعه (فى اقل) فان قراءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المنفرد على العشرة والمشدد على اقل ولم يعكس لانها اذا ظهرت بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود و باقل منها تحتمل العود فاحتجج الى الاغتسال لتأكد الطهارة (واما الثالث) وهو المخلص من قبل الزمان (فباختلاف زمان الحكم) الذى يتضمنه الكلام وبه يندفع التناقض (او) اختلاف (زمان الورد) اى ورود الدليلين (صريحا) وعلى تقدير اختلاف زمان الورد صريحا (فالمناخر) من الدليلين (ناسخ)

تعالى فكفارته الآية تفسير للمؤاخذة فى الآية الثانية والمؤاخذة التى هى الكفارة اتمها فى الدنيا لا فى الآخرة والمختص بالآخرة اتمها فى المؤاخذة التى هى العقاب وجزاء الائم فكيف يصح ان تحمل المؤاخذة فيها على المؤاخذة فى الآخرة اجب عنه باننا لانسلم انه تفسير للمؤاخذة بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة فى الآخرة اى اذا حصل الائم باليمين المتعقبة بالحنث فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين (قوله فان اليمين مما هزله جد) اى فلو كان وجوب الكفارة ايضا منوطا بالعزيمة لما وجبت الكفارة فى اليمين هازلا لا لتفاء العزيمة فى الهزل مع انها قد وجبت (قوله فان قراءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر آه) وهذه العبارة تدل بمنطوقها على ان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن باعتبار مفهوم الغاية ويرد عليه ان الحل كان ثابتا ثم ورد النهى عن القران بسبب الحيض فالنهى قد انقضى بانقضاء الحيض فظهر الحل الثابت او لا يزال المانع لعدم تناول النهى اياه فلا معنى لاسناد ايجاب الحل الى ذلك القول اللهم الا ان يقال المراد عدم ارتفاع الحل بالنهى ولكنه عبر عنه بايجاب قوله تعالى حتى يطهرن مجازا اشارة الى ان الحل الثابت قبل النهى وبعده حل شرعى مستند الى دليل شرعى فان قيل ان قراءة التخفيف كيف توجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال على قراءة تطهرن بمعنى اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن بمعنى اغتسلن على القراءة تين اما على قراءة التشديد فحقيقة فيه واما على قراءة التخفيف فجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع اجيب بان تفعل قد يعنى بمعنى فعل من الثلاثى مثل تكبر بمعنى كبر فيحمل عليه فى قراءة التخفيف اذ فى الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال (قوله فحملنا المنفرد على العشرة) اى على الانقطاع فى العشرة وقتنا يحتمل قربانها قبل الاغتسال الا انه لا يستحب للنهى عند القراءة بالتشديد (قوله والمشدد على اقل) اى حملنا المشدد على الانقطاع فى اقل من العشرة اى عند تمام العادة وقتنا لا يحتمل قربانها حينئذ حتى تغتسل او يمضى عليها وقت صلاة كامل بقدر فيه الاغتسال والحرمة للصلاة وذلك لان الصلاة حينئذ تصير دينا فى ذمتها فصارت من الطاهرات فيحمل وطئها لان الشرع لما حكم عليها بوجوب الصلاة وذلك لا يصح مع الحيض دل انها طاهر والمراد بادنى وقت الصلاة ادناه الواقع آخرا اعنى ان تطهر فى وقت منه الى خروجه قدر الاغتسال والحرمة لا اعم منه ومن ان تطهر فى اوله ويمضى منه هذا

المقدار على ما بيناه في شرحنا على المتقي فارجع اليه (قوله لعدم احتمال العود)
فان قيل قد يعود الدم بعد العشرة قلنا انه دم استحاضة لادم حيض (قوله
وقد سبق في بحث العام) وقد سبق منا ايضا بيانه (قوله وهو المراد بتكرار
النسخ في عبارة القوم) قانوا كان الاصل في الاشياء قبل البعثة الاباحة فلو قلنا
ان المحرم مقدم على المبيح يلزم تكرار النسخ لان المحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية
ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيكرر النسخ واعترض عليه بان الاباحة الاصلية
ليست حكما شرعيا فلا تكون الحرمة بعده ناسخا له لان النسخ رفع الحكم الشرعي
فلا يلزم من تقدم المحرم على المبيح تكرار النسخ واجيب عنه بان المراد بتكرار
النسخ تكرار التغيير لا النسخ المصطلح ولا شك ان المكلف اذا انتفع بشيء قبل
ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب عليه لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ثم اذا ورد المحرم فقد غير الامر
المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم
فتكرر التغيير واما على العكس اعني ان المبيح مقدم على المحرم فلا يلزم التغير
واحد وهذا هو الذي قصد به رحمه الله وفيه اشارة الى مسئلة حكم الافعال
قبل البعثة وهو الاباحة ليعني ان الاباحة قبلها كانت اصلا في الاشياء
باعتبار الحلقة لان الانسان لم يترك سدى في وقت من الاوقات بل نزل بهم نذير
بين بمعنى ان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس قبل البعثة اعني
زمن الفترة لاختلاف الشرايع السالفة في ذلك الزمان ووقوع التحريفات
في التورية فلم يبق الاعتماد والثوق على شيء من الشرايع فظهر الاباحة بمعنى
عدم العقاب على الاتيان به ما لم يوجد له محرم واعلم انهم اختلفوا في حكم الافعال
قبل البعثة أهو على الاباحة او على المنع او التوقف ولا بد من تحرير محل النزاع
فالافعال ان كانت اضطرارية كالنفس ونحوه فليس بممنوع بالاتفاق الا عند
من يجوز التكليف بالمحال وان كانت اختيارية وهي محل النزاع كاكل الفواكه
لحكمها عند اكثر المعتزلة وبعض الفقهاء الاباحية المعنى الذي نفيناه واليه اشار
محمد في الاكراه فحين يهدد بقتل على اكل الميتة او شرب الخمر فلم يفعل حتى قتل
خفت ان يكون آثما لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرمما الا بالتمهي عنهما انتهى
فقد جعل الاباحة اصلا والحرمة بعارض انتهى واستدلوا عليه بانه تصرف لا يضر
المالك كالاستغلال بجدار الغير والاقْتباس من ناره وعند معتزلة بغداد وبعض
الشيعة الحرمة واستدلوا عليه بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم

وقد سبق في بحث العام (اودلالة
كالخاطر يؤخر عن المبيح نقلا بالحديث)
وهو قوله عليه السلام ما اجتمع الحرام
والحلل الا وقد غلب الحرام الحلال
(وعقلا بانه لو قدم) الحاضر (لتكرر
التغير) وهو المراد بتكرار النسخ في عبارة
القوم وذلك لاصالة الاباحة في زمن
الفترة قبل شريعته لا في اصل
الحلقة فان الناس لم يتركوا سدى
في زمان من الازمنة قال تعالى وان من
امة الا خلا فيها نذير فلو قدم الحاضر
التغير للاباحة الاصلية لغيره المبيح
المتأخر فيكرر التغيير بان ضرورة وتكرر
التغير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت
بالشك (و) نحو (المثبت) يؤخر
(عن الثاني لما مر) من لزوم تكرار التغيير
لان الثاني لوجعل مؤخر الغير المثبت
التغير للنفي الاصلية وعن عيسى بن ابيان
ان الثاني كالمثبت وانما يطلب
الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض
المسائل على تقديم المثبت وبعضها
على تقديم الثاني فاحسب الى بيان
ضابط في تساويهما وترجيح احدهما
على الآخر وهو ان النبي ان كان مبنيا
على العدم الاصلية فالمثبت مقدم والا
فان تحقق انه بالدليل تساويا وان
احتمل الامر بن ينظر ليتبين الامر

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

ولا محال من العقل قيل وهذا التفسير يساوي القول بالاباحة من جهة
اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى
وفيه نظر لان مذهب التوقف على هذا التفسير هو انه لا علم بالخطر والاباحة
اي بالعقاب وعدمه ومذهب الاباحة هو القول بعدم العقاب والاول اعم من
الثاني فكيف يتساويان (قوله وان يعرف بلا دليل) الاولى ان يقول وان لا يعرف
بدليل ليناسب ما قال سابقا ان لم يعرف الشيء بالدليل (قوله فالتى في حديث
ميمونة اه) هذا نظير الشيء الذى يعرف بالدليل بيانه ان نكاح المحرم جائز عندنا
تمسكا بما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روى
انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال واتفقا على انه لم يكن في الحل الاصلى
بل الخلاف في انه كان في الاحرام او في الحل الذى بعد الاحرام فعنى انه تزوجها
في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد فكان نفيا ومعنى انه تزوجها في الحل الذى
بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فكان مثبتا لامر العارض على الاحرام
لكن الاحرام حالة مخصوصة تعرف عيانا بالخصم فيكون كالاتبات فربحنا
بالزاوى وهو ابن عباس رضى الله عنه لانه مقدم على راوى الخصم وهو يزيد
ابن الاصم (قوله واذا اخبر بطهارة الماء اه) هذا نظير الشيء الذى يحتمل معرفته
بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلى لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد
تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بالماء الجارى وملاؤه باحدهما ولم يرغب
عنه اصلا ولم يلاحظه شئ نجس فاذا اخبروا بحد نجاسة الماء والاخر بطهارته فان
تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة او في وان تمسك بالدليل كان مثل الاتبات
فيحتاج الى الترجيح بطريق آخر فربحناه بوجوب العمل بالاصل عند تعارض
الادلة وقد ثبت ان الاصل في الماء الطهارة (قوله تتفرع الشهادة على الشيء) بان
يتساوى الثبوت والمثبت ان علم ان الشيء بدليل ويقدم المثبت ان علم ان الشيء بحسب
الاصل والا ينظر فيه ليقين (قوله انتهاء مدة الحكم) اي حكم القياس المتقدم
(قوله كما في النصين) اي كما تساقط في النصين المتعارضين من الكتاب والسنة
على ما تقدم (قوله فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل) اي الجهل بالناسخ
وانما لا يصح لاحتمال ان يقع في العمل بالنسوخ للجهل وذا لا يجوز بخلاف
العمل بكل من القياسين اذ لا احتمال فيه ان يقع في العمل بالنسوخ لعدم تصور
النسخ في القياس فصح العمل بايهما شاء (قوله فكل منهما صواب بالنظر الى
الدليل) ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به وقد وجدته

في الدرجة فيحتاج الى الترجيح بطريق
آخر (وان احتمل الشيء الوجهين) اي
ان يعرف بدليل وان يعرف بلا دليل
بناء على العدم الاصلى (ينظر فيه) اي
يتأمل في ذلك الشيء فان تبين انه بالدليل
يكون كالاتبات وان تبين انه بناء على
العدم الاصلى فالاثبات اولى فالشيء
في حديث ميمونة وهو ما روى انه عليه
السلام تزوجها وهو محرم مما يعرف
بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض
الاتبات وهو ما روى انه تزوجها وهو
حلال ورجح رواية ابن عباس على رواية
يزيد بن الاصم لانه لا يعده في الضبط
والاقتان واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته
فالطهارة مما يعرف بالدليل فان بينه كان
كالاتبات فيجب العمل بالاصل والا
فالنجاسة اولى وعلى هذا الاصل تتفرع
الشهادة على الشيء (واما في) معارضة
(القياس) القياس عطف على قوله في
الكتاب (فلا نسخ) ان علم تأخر احدهما
اذ لا مدخل للرأى في بيان انتهاء مدة
الحكم (ولا تساقط) ان لم يعلم التأخر
ولم يوجد المخلص كما في النصين حتى
يعمل بعده بظاهر الحال اذ في النصين انما
يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح
العمل باحدهما مع الجهل واما في القياسين
فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل
فيكون مفيدا في حق العمل وان كان
بالشرط الآتى (بل) الواجب على
طالب الحكم ومن هو بصدده معرفته

(العمل بايهما شاء بشهادة قلبه) وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يقيان حجة في اصابة الحق
وتقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجح عليه

ابتداء كالحبة في العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه قوله عليه السلام زن وارجم نحن معاشر الانبياء هكذا نزن اي زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الجودة لاقدرا يقصد بالوزن للزوم الربا وفي الاصطلاح (اثبات فضل احد الدالين المتماثلين وصفا) تمييز من اضافة فضل الى احد (وقد علم مما سبق بعض وجوهه) اي وجوه الترجيح الكاشئة (في الكتاب والسنة بالمتن) وهو ما يتضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهي والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر ونحو ذلك (والسند) وهو الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور وواحد مقبول او مردود والترجيح باعتباره يقع في الراوي كترجيح بقفهه وفي الرواية كترجيح المشهور على الاحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله عليه السلام وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكار روايته على ما ثبت (والحكم) كترجيح الحظر على الاباحة (و) الامر (الخارج) كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافق فقهه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في المطولات (و) علم مما سبق

المجتهد (قوله واما الترجيح) لما ذكر ما يتعلق بالتعارض الظاهري بين النصين القطعيين من الكتاب والسنة من النسخ وبيان التلخيص والتساقط وبما يتعلق بالتعارض بين القياسين المتساويين في القوة من التخيير في العمل بينهما شاء شرع في بيان ما يندفع به التعارض الحقيقي بين الظننين من الكتاب والسنة وبين القياسين الغير المتساويين في القوة من الترجيح (قوله وصفا) تمييز من نسبة الفضل الى احد على ما سبصر حبه ثم فسر الوصف بما لا يقصد المماثلة فيه ابتداء ومثله بالحبة في العشرة ثم نور ذلك بقوله بخلاف الدرهم في العشرة فانها بما يقصد به المماثلة ابتداء فلا يحصل به الترجيح ثم نوره زيادة تنوير بقوله ومنه قوله عليه السلام توضيحه ما ذكره فخر الاسلام ان الترجيح لغة عبارة عن فضل احد المتماثلين على الآخر وصفا فصار الترجيح بناء على المماثلة وقيام التعارض بين مثلين يقوم بهما التعارض قائما بوصف هو تابع لا يقوم به التعارض بل بعدم في مقابلة احد ركني التعارض واصل ذلك رجحان الميزان وذلك ان يستوى الكفتان بما يقوم به التعارض من الطرفين ثم ينضم الى احدهما شئ لا يقوم به التعارض ولا يقوم به الوزن لولا الاصل فسمى ذلك رجحانا كالدائق ونحوه في العشرة واما السنة والسبعة اذ ضم الى احدي العشرتين فلا انتهى قوله بناء خبر صار وقوله قائما خبر بعد خبره وقوله واصل ذلك اي اصل الترجيح والماخوذ منه بالتفسير المذكور وقوله ونحوه كالحبة وقال الامام السرخسي لاسمي زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا ولسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوزان زن وارجم فان معاشر الانبياء هكذا نزن اي زد فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لاقدرا يقصد بالوزن للزوم الربا في قضاء الدين اذ لا يجوز ان يكون هبة له لبطالان هبة المشاع وانما جعل تلك الزيادة كزيادة الجودة ولم يجعلها كالعهد كما فعله صاحب التوضيح لانه اوفق بتحقيق معنى الوصف التابع ومنه علم بتحقيق معناه الاصطلاحى ايضا (قوله وقد علم مما سبق) اي في بحث الكتاب والسنة (قوله الكاشئة في الكتاب والسنة) اشارة الى ان الضرف مستقر وقوله بالمتن خبر مبتدأ مذكور واعلم ان الترجيح في الكتاب والسنة يقع على اربعة انواع الاول بحسب المتن وهو على وجوه منها كون احدهما انصا والآخر ظاهرا او احدهما مفسرا والآخر نصا او احدهما محكما والآخر مفسرا او احدهما حقيقة والآخر مجازا او احدهما دالا بالافتضاء والآخر بالاشارة او بالائمة او بالفهوم موافقة

ايضا بعض وجوه الترجيح (في القياس بالاصل) اي بحسب اصله اما بقطعية حكم اصله لا يقال ﴿او بخلافه﴾ الظنى لا يعارض القطعي لان الترجيح اتما هو بين القياسين

او مخالفة او احدهما عاما لم يخصص والاخر عاما قد خصص او احدهما خاصا
 والاخر عاما او احدهما مقيدا والاخر مطلقا او كون احدهما مطلقا يخرج
 منه مقيد والاخر مطلقا اخرج منه مقيدا او احدهما استلزم تخصيص العام
 والاخر تأويل الخاص او احدهما لا بمفهوم الموافقة والاخر بمفهوم المخالفة
 او احدهما اقل احتمالا والاخر اكثر احتمالا فالاول يقدم على الثاني في هذه
 الصور كلها ومنها كون مدلول احدهما نهيا والاخر امر ابعده تساويهما
 في كونهما نصا او مفسرا مثلا فانتهى مقدم على الامر لان اكثر النهى لدفع مقسدة
 واكثر الامر لجلب منفعة واهتمام العقلاء بدفع المفسدة اشد ولان النهى للدوام
 دون الامر ولقلة محامل لفظ النهى وكثرة محامل الامر فانه ذكر في موضعه ان
 الامر يستعمل في ستة عشر معنى بل ازيد والنهى في ثمانية ومنها كون مدلول
 احدهما امرا ومدلول الاخر اباحة فانه يقدم الاول للاحتياط وقيل يقدم الثاني
 لان مدلوله متحد ومدلول الامر متعدد ولان الميخ يمكن العمل به على تقدير
 المساواة والرجحان والامر على تقدير الرجحان فقط قال المحقق في شرح المختصر
 القول الصحيح هو الاول ومنها كون علاقة المجاز في احدهما اشهر دون الاخر فانه
 يقدم الاشهر ومنها كون علاقة المجاز في احدهما قريبا دون الاخر كاطلاق
 اسم السبب على المسبب فانه يقدم على عكسه لان السبب يستلزم لمسيبه ولا عكس
 ومنها كون احدهما مجازا والاخر مشتركا فانه يقدم المجاز على المشترك على
 المختار وقيل بالعكس ومنها ان الاشهر مطلقة اى في اللغة او في الشرع او في العرف
 مقدم على غيره ومنها ان اللغوى المستعمل شرطا في معناه اللغوى مقدم على اللفظ
 الشرعى وهو ما نقله الشارع عن معناه اللغوى لعدم التغيير والبعد عن الخلاف
 ومنها ان ما تأكد دلالاته بان يتعدد جهات دلالاته او يكون اقوى مقدم على
 ما يتحدد جهة دلالاته او يكون اضعف الى غير ذلك من الوجوه على ما ذكر
 في مختصر ابن الحاجب النوع الثانى باعتبار السند والترجيح باعتبار وقوعه في الراوى
 وفي الرواية وفي المروى وفي المروى عنه اما في الراوى فعلى وجوه منها كونه فقيها
 ومنها كثرة الرواية بان يكون رواية احدهما اكثر عددا من رواية الاخر فيقدم ما يكون
 رواته اكثر لقوة الظن الحاصل بالعدد الاكثر بخلاف الشهادة حيث لا يحصل
 بكثرة الشاهد قوة الظن وانما يحصل بكثرة عدالة الشاهد ومنها ان يكون احد
 الراويين رجلا على الاخر في وصف يغلب ظن الصدق كالفقيه والفطن والورع
 والعلم والضبط والنحو ومنها ان يكون احدهما اشهر بشىء من هذه الصفات الخمس

ولا يكون القياس بقطعية حكم اصله قطعيًا واما بحسب قوة ظن دلالة

﴿٣٨٢﴾

الظنية فيضمن ما يذكر

وان لم يعلم رجحانه فيها فان كونه اشهر يكون في الغالب لرجحانه ومنها ان يكون
احدهما يعتمد في الرواية على حفظه الحديث لاعلى نسخته وعلى تذكره سماعه
من الشيخ لاعلى خط نفسه فان الاشتباه في النسخة والخط يحتمل دون الحفظ
والذكر ومنها ان يكون احدهما علمانه عمل برواية نفسه والاخر لم يعمل اولم يعلم
انه عمل ومنها ان يكونا مرسلين وقد علم من احدهما انه لا يروى الا عن عدل ومنها
ان يكون احدهما مباشر المارواه دون الاخر ومنها ان يكون احدهما صاحب
الواقعة دون الاخر ومنها ان يكون احدهما مشافها والاخر سمع من وراء
حجاب ومنها ان يكون عند سماعه اقرب الى رسول الله من الاخر ومنها ان يكون
من اكابر الصحابة فانه مقدم على اصغرهم ومنها ان يكون اسلامه مقدم على
اسلام الاخر ومنها ان يكون قد تحمّل الرواية بالغيا والاخر صبيًا واما في الرواية
فعلى وجوه ايضا منها ان يكون احدهما ثبت بالخبر المتواتر الظني الدلالة والاخر
بالمسند ومنها ان يثبت احدهما بالمسند والاخر بالمرسل ومنها ان يكون احدهما
مرسل التابعي والاخر مرسل غيره ومنها ان يكون احدهما اعلى اسنادا
من الاخر ومنها ان يكون احدهما مسندا مفيضا والاخر مسندا الى كتاب
معروف من كتب الحديث او يثبت بطريق الشهرة غير مسندا الى كتاب ومنها ان
يكون احدهما مسندا الى كتاب معروف والاخر مشهور غير مسند ومنها ان
يكون احدهما مسندا الى كتاب مشهور عرف بالصححة كالبخاري ومسلم على ما لم
يعرف بالصححة كسنن ابي داود ومنها ان يكون احدهما مسندا باتفاق والاخر
مختلف في كونه مسندا او مرسلا ومنها ان يكون احدهما روايته بقراءة الشيخ
عليه والاخر بقراءته على الشيخ ومنها ان يكون احدهما غير مختلف في رفعه
والاخر مختلف في رفعه وفي كونه موقوفا واما في المروي فعلى وجوه ايضا منها
ان يكون احدهما يروى سماعه من رسول الله عليه السلام والاخر يحتمل للسمع
منه وعدم سماعه منه كان قال سمعت رسول الله والاخر قال رسول الله ومنها
ان يكون جرى بحضوره عليه السلام وقد سكت عنه والاخر جرى بغيته عليه
السلام فسمع وسكت عنه ومنها ان يكون قد ورد فيه صيغة من النبي عليه السلام
والاخر فهم منه فرواه الراوي بعبارة نفسه ومنها ان يكون مما لاتع به البلوى
والاخر تع به البلوى للخلاف في قبول الاحاد في مثله واما في المروي عنه فهوان
لا يثبت انكار روايته على ما ثبت انكار روايته وهذا يحتمل وجهين مالم يقع
روايته انكار له والاخر مالم يقع للناس انكار روايته النوع الثالث بحسب الحكم

في ترجيح النصوص واما بالاتفاق على
كونه شرعيًا الا كالعدم الاصلى واما
الاتفاق على عدم نسخته واما بالاتفاق
على جريه على سنن القياس واما بالاتفاق
على كونه معللا في الجملة (و) بحسب
حكم (الفرع) اما بمشاركة الاصل
في نوع الحكم والعللة ثم في نوع العلة
ثم في نوع الحكم ثم في الجنس الاقرب
فالاقرب واما نحو ما مر في النص
بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب
على التذب والاباحه والكرهه والاثبات
على النفي واما ثبوته قبل القياس اجمالا
والقياس لتفصيله فانه اولى من ثبوته
ابتداء لاختلاف في الثاني واما لقطع
وجود العلة فيه واما القوة ظن وجودها
(و) بحسب (العللة) اما بقطعيتها
كالنصوصة والمجمع عليها واما بقوة
مسلكها كالنص الظاهر حسب مراتبه
السالفة والاجماع على غيرهما من المسالك
واما بالاتفاق على صحة عليته فالمتحدة
اولى من المتعددة والوصف الحقيقي
من الاقتناع الاعتباري والثبوت
من العدمي والباعث من مجرد الامارة
ان جوز والمنضبطة من المضطربة
والظاهرة من الخفية والمتعدية من
القاصرة ان جوز والمؤثرة على الكل
وعلى هذا القياس (و) بحسب الامر
(الخارج) ويجرى فيه ما مر في النص
من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور
من تخصيص عام

(اربعه) من وجوه الترجيح (الاول)
 قوة الاثر كما في الاستحسان والقياس)
 اذا الاستحسان اذا قوى اثره يقدم
 على القياس وان كان ظاهر التأثير
 اذا العبرة لقوة التأثير لا الموضوع والخفاء
 لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت
 فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا
 بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة
 بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية
 النابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما
 اشتراطها لظهور جانب الصدق
 (والسائق قوة ثباته) اى الوصف
 (على الحكم) المشهود به والمراد به فضل
 التأثير بان يكون الزم له من لزوم الوصف
 المعارض لحكمه لثبوت تأثيره بالادلة
 المتعددة من النص والاجماع دون
 المعارض (كقولنا) في صوم رمضان
 (انه متعين) فلا يشترط تعيينه بالنية
 (كالنفل) فانه لتعيينه لا يحتاج الى تعيين
 النية (اولى من) قول الشافعي انه
 (فرض) فيشترط تعيينه (كالقضاء)
 لان تأثير الفرضية في الامثال لا التعيين
 ولذا جاز الحجج بمطلق النية ونية النفل
 عنده وتأدى الزكاة عنده بجمع المال
 من الفقير وتصدقته (والثالث) كثرة
 (الاصول) التي يوجد فيها جنس الوصف
 او نوعه (كقولنا) في مسح الرأس انه
 (مسح) فلا يسن تكراره كسائر
 المسوحات (اولى من) قول الشافعي انه
 (ركن فيسن تكراره)

وهو ايضا على وجوه منها ان يكون احدهما للخطر والاخر للاباحة الاول
 يقدم للاحتياط وقيل بالعكس ومنها ان الخطر يقدم على التدب ومنها ان الخطر
 يقدم على الكراهة ومنها ان الوجوب يقدم على التدب للاحتياط ومنها ان
 المبتدئ يقدم على التاني وقيل هما متساويان في تعارضان وقد تقدم ما يتعلق به ومنها
 ان ما يوجب درء الحد يقدم على ما يوجب الحد ومنها ان ما يوجب الطلاق والعق
 يقدم على ما يوجب عدوتهما ومنها ان ما يوجب الحكم التكليفي كالاقضاء
 يقدم على ما كان الحكم الوضعي كالصححة ومنها ان الاخف يقدم على الاثقل
 النوع الرابع بحسب الخارج وهو على وجوه ايضا منها ان ما يوافق لدليل
 آخر يقدم على ما لا يؤيده دليل آخر ومنها ان ما يوافق لعمل اهل المدينة يقدم
 على ما لم يعملوا بمقتضاه وكذا الموافق لعمل الامة الاربعه يقدم على غيره ومنها
 ان ما يوافق عمل الاعلم يقدم على غيره ومنها انه اذا تعارض ما ولان وذليل
 تأويل احدهما ارجح يقدم على الاخر ومنها اذا تعارض ما من احدهما المس
 بالمقصود واقرب اليه يقدم على غيره ومنها ان ما ذكر فيه سبب ورود النص يقدم
 على غيره الى غير ذلك على ما في مختصر ابن الحاجب (قوله في ترجيح النصوص)
 اى بالمتن والسند والحكم والخارج (قوله بالاتفاق على عدم نسخه) فانه يقدم
 على ما اختلف في كونه منسوخا (قوله بالاتفاق على كونه معللا) يعنى ان
 ما يقوم دليل خاص على تعليله وجواز القياس عليه مقدم على ما ليس كذلك
 (قوله وبحسب حكم الفرع اه) ترجيح القياس بحسب حكم الفرع من وجوه
 الاول انه يقدم ما المشاركة فيه في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة وهي
 ما المشاركة فيه في جنس الحكم وعين العلة او عين الحكم وجنس العلة او جنس
 الحكم وجنس العلة الثاني انه يقدم من هذه الثلاثة ما المشاركة فيه في عين الحكم
 او العلة وجنس الاخر على ما المشاركة فيه في جنس الحكم وجنس العلة الثالث
 انه يقدم ما المشاركة فيه في عين العلة وجنس الحكم على ما المشاركة فيه في عين
 الحكم وجنس العلة لان العلة هي العمدة في التعدية فكلما كان التشابه فيه اكثر
 كان اقوى الرابع انه يقدم ما المشاركة فيه في الجنس الاقرب على الابعد على ما اشار
 اليه الشارح ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات بعضها
 اولى من بعض على ما سبق في محله (قوله واما لثبوته) اى لثبوت حكم الفرع
 (قوله واما لقطع وجود العلة فيه) اى في الفرع فانه يقدم على ما يكون وجود
 العلة في الفرع ظنيا (قوله وجودها) اى وجود العلة في الفرع (قوله وبحسب

ولا يشهد لتأثير الركن في التكرار الا
 الغسل قيل كثرة الاصول ككثرة الرواة
 في الخبر وايضا الترجيح بهاتر جميع بكثرة
 العلة فلنا العلة هو الوصف لا الاصل
 وكثرة الاصول تفيد قوته ولزومه فهي
 كالشهرة وانتوا تراو موافقة رواية الاعلم
 نعم هذا قريب من القسم الثاني بل الاول
 وقال شمس الأئمة الثلاثة راجعة الى
 الترجيح بقوة تأثير الوصف والجهات
 مختلفة فالمنظور في قوة الاثر نفس الوصف
 وفي الاخيرين الاصل (والرابع العكس)
 اي عدم الحكم عند عدم الوصف
 (قولنا) في مسح الرأس (مسح فلا يس
 تكراره اولى لانعكاسه) فان كل ما ليس
 بمسح يسن تكراره (من) قوله (ركن
 فيسن) تكراره (لعدم انعكاسه) لان
 المضمضة متكررة وليست بركن اعلم ان
 التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى
 الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح
 بان يكون لكل من القياسين ترجيح من
 وجه فشرع في بيانه فقال (واذا تعارض
 سبباه) اي سبب الترجيح (فالذاتي) اي
 الوصف القائم به بحسب ذاته او ببعض
 اجزائه (اولى من الحسالي) اي الوصف
 القائم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه
 لوجهين اشار الى الاول بقوله (لسبق
 الذات) وجودا عن الحال فيقع به
 الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده

(العلة) واعلم ان ترجيح القياس بحسب العلة وجوه الاول كون العلة فيه قطعية
 وفي الاخر ظنية كالتنصوصة والمجمع عليها الثاني ان يكون مسلك العلية الدال
 على عليتها قويا كالنص الظاهر بحسب مراتبه السابقة في بحث ما تعرف به
 العلة والاجماع حسب مراتبه فانه يقدم على غيرهما من مسالك العلية الثالث
 الاتفاق على صحة عليته فالمتحدة اولى من المتعددة والوصف الحقيقي اولى
 من الاعتباري والثبوتى من العدمى والباعث من مجرد الامارة ان جوز عليته
 الامارة والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة
 ان جوز عليه القاصرة لما ان عليه الاولى من هذه الصور اتفاقية وعليه الاخرى
 اختلافية ولاخفاء في ان الاتفاقية اولى من الاختلافية والمؤثرة اولى من الكل
 من الصور المذكورة لان العبرة للتأثير وجعل الشارح رحمه الله هذه متدرجة
 تحت امر واحد كما ترى وقد جعل كلامها في شروح مختصر ابن الحاجب وجها
 مستقلا للترجيح الرابع يقدم قياس السبر على قياس المناسبة لان قياس السبر
 يتضمن نفي المعارض لتعرضه لعدم عليه غير المذكور بخلاف المناسبة الخامس
 انه اذا كان طريق ثبوت العلية في القياسين هو نفي الفارق فانه يرجح احدهما
 على الاخر بحسب طريق نفي الفارق فيقدم القاطع على الظني والاغلب ظنا
 على الاخر السادس يقدم الوصف الذي يتعدى في فروع اكثر على ما يتعدى
 في الاقل لكثرة الفائدة السابع تقدم العلة المطردة على المنقوضة الثامن تقدم
 المنعكسة على غير المنعكسة التاسع تقدم العلة المطردة غير المنعكسة على المنعكسة
 غير المطردة الى غير ذلك على ما ذكر في مختصر ابن الحاجب وشروحه (قوله
 واتما اشتراطها) اي اشتراط العدالة (قوله ولذا جاز الحج بمطلق النية وتية النقل)
 اي فلو كان تأثير الفرضية في التعيين لما جاز الحج الفرض بمطلق النية وتية النقل
 لكنه جائز عنده (قوله كمسح الحف والتييم) الاول مثال للاصل الذي يوجد
 فيه عين الوصف اي المسح والثاني مثال للاصل الذي يوجد فيه جنس الوصف
 لان عين المسح عبارة عن اصابة اليد المبتلة وجنسه هو الخرج (قوله وفي الاخيرين
 الاصل) فيه ان المنظور في الثاني هو الحكم لا الاصل كما في الثالث تأمل (قوله
 فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره) هذا عكس عرفي فانهم يقولون في العرف
 العام كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان لا عكس منطقي وهو
 ظاهر (قوله لسبق الذات وجودا عن الحال) فيه نظر لان الظاهر منه بل
 من الوجه الثاني ايضا بيان ترجيح نفس الذات على نفس الحسالي وليس

كاجتهاد امضى حكمه قال شمس الائمة اذا حكم بشهادة مستورين بالنسب او النكاح لرجل لم يتغير بشهادة عذابين لاخر وليس ذلك الا لترجيح الذات على الوصف والى الثاني بقوله (وقيل الحال به) اى بالذات وما يقوم باغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه فلور بحثنا الحالى العارضى ٣٨٥

في اكثر اليوم يصح وقال الشافعى لا يصح لانتفاء النية في بعض العبادة وترجيحنا بالكثرة اولى من ترجيحنا بالعبادة فان قلت ما ذكرته انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يقدم حال الشيء على ذات شىء آخر كحال الاب وذات الابن قلت قد اشير في تفسيرى الذاتى والحالى ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفى الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثانى يجعل الشارع والافكما ان العبادة حال الامسك فكذلك الكثرة (تذييل) كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه تذيلا تكميلا للمقصود كذلك ختم بمباحث الترجيحات المقبولة بمباحث الردودة وسماه تذيلا والمناسبة لا تخفى على الفطن فقال (وقد يرجح) اى يقع ترجيح احد المتعارضين على الاخر من قبل الشافعية (بوجوه فاسدة منها غلبة الاشياء) وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الاخر المخالف للاصل الاول شبه من وجهين او وجوه (لان) القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولا شك ان (الظن يزاد) قوة (بكثرتها) اى كثرة الاشياء (كالاصول) اى كإزدياد

الكلام فيه بل في ترجيح الوصف الذاتى على الوصف الحالى وقد يقال ان سبق الذات يستلزم سبق الوصف اللاحق باعتبار الذات على الوصف اللاحق باعتبار الحال اى الامر الخارج وذلك لان الذات لا توجد بدون الوصف اللاحق باعتباره في نفسه وتوجد بدون الوصف اللاحق باعتبار امر خارج (قوله كاجتهاد امضى حكمه) فانه لا يفسح باجتهاد يحدث بعده (قوله وليس ذلك الا لترجيح الذات على الوصف) فيه ان الكلام ليس في ترجيح الذات على الوصف بل في ترجيح الوصف الذاتى لشيء على وصفه الحالى تأمل (قوله وما يقوم بالغير) لا يخفى عليك ان الاولى ان يقول وما يقوم بالذات باعتبار الغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بتلك الذات باعتبار نفسها (قوله ما ذكرته) اى من الوجهين السابقين (قوله في الاشياء الاربعة) وهى البر والشعير والتمر والملح (قوله وهو) اى اصل الوصف وقوله فانه بيان ليكون النص اصلا للوصف والضمير المنصوب راجع الى الوصف (قوله بل افادة حكم في الفرع) فيه ان افادة الحكم دلالة عليه غايته دلالة عقلية ودلالة اصل الوصف لفظية ولا ضمير فيه لان اختلاف التصرف غير معتبر ولان المقصود بالعلة عند الشافعى ليس افادة حكم في الفرع بل المقصود بها افادة الحكم في الاصل ولذا جوز التعليل بالعلة القاصرة ولو كان المقصود بها افادة حكم في الفرع لما جاز التعليل بالعلة القاصرة كيف وقد صرح به نفسه في قوله ولان التعدى غير مقصود من التعليل عنده (قوله كالثنية) فان العلة في الذهب والفضة هى الثنية عند الشافعى والجنس والوزن عندنا و اشار بعطف قوله او الطعم الى ان التعليل بالطعم في الاشياء الاربعة راجع عند الشافعى بوجهين احدهما عموم على ما ذكره آغا والثانى بساطته (قوله بالتفرد) اى بساطة حقيقة بان لا تركيب فيه اصلا او اضافة بان يكون اقل اجزاء (قوله وترجيحنا المتعدد) اى متعدد الاجزاء (قوله كما فهمنا القدر) اى الوزن في الموزونات والكيل في الكيليات (قوله فيه) اى في النص اى نص الربا (قوله ولان ترك الاقل اسهل من ترك الاكثر) اى فيكون طرف الاكثر ارجحا وفيه بحث لان كون ترك طرف الاقل اسهل واولى يتوقف على ترجيح طرف الاكثر ولو توقف ترجيح طرف الاكثر على كون ترك طرف الاقل اسهل لزم الدور (قوله في حقها) اى في حق الافادة (قوله عرفه بعض الشافعية) اى قد ذكرنا ما يتعلق بهذا التعريف في اول الكتاب فارجع اليه ولا نعيد (قوله والقيد الاخير) وهو قوله اذا ظهر يعنى ان المعدوم مخاطب بالاحكام

بكثرة الاصول (فلنا الاشياء علل) (٢٥) (ن) اى اوصافى تصلح ان تجعل عللا (وكثرتها) اى كثرة العلل (لا توجب ترجيحها) ككثرة الآيات والخبار (بخلاف) كثرة (الاصول) فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما هناك فالاصل واحد والاصناف متعددة اذ كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل

والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثر الأدلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمة ويشبه ابن العم
بوجوه يجوز دفع الزكاة لكل واحد منهما لصاحبه وحل حليلة كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان
القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص لا يجري فيهما ﴿٣٨٦﴾ من الطرفين فالشبه بابن العم اغلب
فلا يتفق كابن العم وهذا باطل لما قلنا
ان كل شبه يصلح قياسا والترجح بقياس
آخر لا يجوز (ومنها) اي من الوجوه
الفاصلة (عموم الوصف) الذي جعل
علة مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل
بوصف الطعم في الاشياء الاربعة
على التعليل بالكيل والجنس لان
وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا
والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل
والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل
بالطعم اولى (لانه اوفق بالمقصود)
لان المقصود من التعليل تعميم حكم
النص (وهو فاسد لان خاص اصل
الوصف) وهو النص فانه فرعه لكونه
مستنبط منه (راجع على العام) عنده
لانه يجعل العام ظنا والخاص قطعيا
كاسبق في مباحث التخصيص (فكيف
يصح هذا) اي جعل العام راجحا
على الخاص (واقول فيه بحث) لان
رجحان خاص النص باعتبار الدلالة
فان المقصود بالالفاظ الدلالة على
المعاني ولما كانت دلالة الخاص قطعية
ودلالة العام ظنية عنده قدمه على العام
بخلاف العلة فان المقصود بها ليس
الدلالة بل افادة حكم في الفرع والاعم
افيد (ولان التعدي غير مقصود
من التعليل عنده) حيث جوز التعليل
بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذي
هو عبارة عن زيادة التعدي (و) اقول
(فيه بحث ايضا) لانه وان جوز التعليل

الشرعية عند الاشعري وقت كونه معدوما ولا يتصور منه الفهم والافهام فلزم
خروج الحكم المتعلق به عن التعريف ولما قيد بذلك القيد اندفع المحذور لان
المقصود هو الافهام والفهم وقت ظهور الخطاب وهذا مني على ان الحكم قديم
عنده (قوله للجنس مجازا) اشارة الى ما تقدم في بحث العام ان الجمع المحلى بلام
التعريف مجاز عن الجنس حيث لا عهد ولا استغراق فكذا الحال في الجمع
المضاف الى ذلك الجمع فالعنى خطاب الله المتعلق بفعل من افعال المكلف
فيتناول الحكم المتعلق بخواص النبي عليه السلام ويندفع ايضا ما يتوهم انه يلزم
ان لا يوجد حكم اصلا اذا لخطاب يتعلق بجميع الافعال لجميع المكلف قيل ان
مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد على الآحاد فيتناول التعريف الخطاب
المتعلق بخواص النبي عليه السلام وبالفعل التخصيص بمكلف واحد كالتخصيص
بالمسافر والمرضى بدون التأويل المذكور ورد بان مقتضى ما ذكر توزيع آحاد
الافعال على آحاد المكلفين لا توزيع خطاب الله الذي لا دلالة له على الافراد على
آحاد افعالهم فانه مثل قولهم رأيت افراسكم المقتضى لتعلق الرؤية بمجموع
الافراس الموزعة على مجموع المخاطبين لا مثل قولك ركب القوم افراسهم ليقضى
تعلق ركوب كل شخص من القوم بفرسه فقط (قوله خطاب غير الله) اذا حكم
الاحكامه والرسول عليه السلام والسيد انما وجب طاعتها بايجاب الله تعالى
اياها وانما امرهما كاشف عن حكم الله تعالى وايجابه (قوله ليخرج منه
ذلك) فان قوله والله خلقكم وما تعملون وان كان خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين لكن لانه ليس فيه اقتضاء ولا تخيير بالقياس الى فعل المكلف
اذ لم يعلم منه طلب فعل او ترك من المكلف او تخيير بين الفعل والترك بل انما هو
اخبار تخليقه ومن لم يقيد بهذا القيد يخرج به باعتبار قيد الحيثية في التعريف اعني
من حيث انه مكلف به (قوله ثم اورد) اي بعد زيادة قيد الاقتضاء او التخيير اورد
خروج الاحكام الوضعية عنه مع انها من الافراد (قوله وحصول صفة له) اي
لذلك الشيء ولا يخفى عليك ان اضافة الحصول الى الصفة من قبل اضافة الصفة
الى الموصوف اي الصفة الحاصلة وانه معطوف على تعلق (قوله باعتبارها)
اي باعتبار الحكم التكليفي (قوله ككونه دليلا له) اي ككون الكتاب والسنة
والاجماع والقياس دليلا للحكم التكليفي وهو بيان للصفة الحاصلة لذلك الشيء
من التعلق المذكور (قوله اوسيبا) ككون الدلوك سببا لوجوب الصلاة وككون
الطهارة شرطا لصحة الصلاة وكون الحدث مانعا عنها (قوله فزيد اءالوضع

بالقاصرة لكنه معترف باولوية التعدية بلا مربة (ومنها) اي من الوجوه الفاسدة (قوله الاجزاء) ﴿تعميم﴾
فالعلة البسيطة كالتسمية او العلم اولى من ذات جزئين (لقربه من الضبط وبعده من الغلط والخلاف وهو فاسد لان العبرة
بالمعنى لا الصورة) يعني ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا التعدد فيما نقول باعتبار التأثير الثابت بالنص

كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فية فابن هذا من ذلك (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (كثرة الادلة لان الشئ بها اقوى وابعد عن الغلط) اذ كل منها يفيد قدرا من الظن ولان ترك الاقل اسهل من ترك الاكثر (وهو فاسد لمعنى الترجيح) لغة وعرفا فانه يدل ﴿٣٨٧﴾ على الرجحان وهو لا يكون الا بالوصف السابع لا بالامر المستقل (ولان

استقلال كل) من الادلة بافادة المقصود (جعل الغير) في حقهما (كان لم يكن) لانه يؤدي الى تحصيل الحاصل فان قيل اى سرفى انا ترجيح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكره جميع الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير منوى من الليل ولا ترجيح بالكثرة في بعض المواضع كالم ترجيح بكثرة الادلة اجيب بان السرفيه ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التي في الصوم فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو ولا بكل واحد وكثرة الادلة من الثاني لان كل دليل مؤثر بنفسه لا يدخل فيه لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة (فلا يرجح) اى لا يقع الترجيح بين الروايتين (بكثرة الرواة مالم يشتهر) اى مالم يبلغ حد الشهرة لان الهيئة الاجتماعية حينئذ تحصل (ولا) يرجح (نص باخر) اى بنص آخر (وكذا القياس) اى لا يرجح قياس بقياس يوافق في الحكم دون العلة ليكون من

لتعميمه) اى ليشمل الاحكام الوضعية فان كون الكتاب والسنة والاجماع والقياس دليلا على الحكم الشرعى وكون الوقت سببا لوجوب الصلاة والطهارة شرطان النجاسة مانعة انما هو بوضع الشارع وجعله اياه دليلا عليه وسببا وشرطا له وما نفعه واعلم ان من لم يزد قيد او الوضع في التعريف وادعى ان الاحكام الوضعية لا ترد على التعريف نقضا يمنع تارة خروجها عن التعريف مستندا بانها ترجع الى الاقتضاء او التخيير اذ معنى جعل الشئ دليلا اقتضاء العمل به وجعل الزنا سببا لوجوب هو وجوب الجلد عند الزنا وجعل الطهارة شرطا لصحة الصلاة جواز الصلاة عند وجودها وحرمتها عند عدمها وهكذا والحاصل ان مرادنا بالاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني وبمنع تارة كونها من افراد الحدود فلا يضر خروجها وهذا اصطلاح جديد فلا مشاحة فيه (قوله بناء على هذا التعريف) قد عرفت انه نوعان ايضا بناء على التعريف الذى نقله عن بعض الشافعية (قوله ولا بحث عنه ههنا) وانما يبحث عنه في الفقه (قوله كذلك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة) الاول انه اثر لرفع التزوج والثاني لفعل الاجارة والثالث لفعل الشراء فانه اذا اشترى ثوبا بعشرة صار الثوب ملكا له وحدث بذلك الشراء في ذمته عشرة دراهم ملكا للبائع (قوله المعتبرة في مفهوم آه) الاولى ان يقول المعتبر بلاتاء تأمل (قوله لازم بالشروع آه) لا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يتم في النية اذ لا يقال انها زمت بالشروع حتى يتصور التفرغ عنها مع انها تتصف بالصحة والفساد اللهم الا ان يقال الكلام في صحة فعل المكلف والنية ليست من الافعال بل من احوال القلب تأمل (قوله وهو الذى يعتبر فيه) الضمير المرفوع راجع الى الاول والذى عبارة عن الحكم اى الحكم الشرعى الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية بالمعنى السابق يتقسم فعل المكلف باعتبار ذلك الحكم الى صحيح وباطل وفساد والى متعقد وغير متعقد ونافذ وغير نافذ ولازم وغيره وذلك لان الاحكام الشرعية اما من قبيل العبادات او من قبيل المعاملات والمقصود الدنيوى في الاول تفرغ الذمة وفي الثاني الاختصاصات الشرعية وهى الاغراض المترتبة على القعود والفسوخ وترتب ثبوت الحق على صحة قضاء القاضى وترتب لزوم القضاء على صحة الشهادة فاذا كان كذلك فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوى في القسمين كما ينبغي يسمى صحة والفعل صحيحا الى آخر ما ذكره الشارح فظهر منه ان المتصف حقيقة بالصحة والفساد والبطالان وغيرها مما ذكر

كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذى به بصيرجة هو العلة لا الاصل (المقصد الثاني) من الكتاب (في الاحكام وما يتعلق بها) لما فرغ من مباحث الادلة شرع في مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه (وهو مرتب

على أربعة اركان) كما ان مباحث الأدلة كذلك ركن في الحكم وركن في الحاشية وركن في المحكوم به وركن في المحكوم
عليه وابتداء بالحكم لان انتظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاشية لان الحكم منه ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا
وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبرة عن فعله يصير المكلف محكوما **﴿٣٨٨﴾** عليه الركن (الاول في الحكم)

عرفه بعض الشافعية بخطاب الله تعالى
المتعلق بافعال المكلفين والخطاب
توجيه الكلام نحو الغير لا يفهم اذا
ظهر والقيد الاخير لا يدخل خطاب
المعدوم على قول الشيخ والتعريف في
افعال المكلفين للجنس مجازا فيتناول
حكم كل مكلف بخصوصه كحواص النبي
عليه السلام وبه يندفع ما يقال لا يندرج
تحت حكمه اذ لا حكم يتعلق بكل فعل
لكل مكلف والخطاب جنس وخرج
باضافته الى الله خطاب غير الله
تعالى وبوصفه بالمتعلق بافعال المكلفين
خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته
وافعاله قيل لكن بقي تحته مثل والله
خلقكم وما تعملون والقصاص فلا
يطرد فزيد بالاقضاء او التخيير اى
اقتضاء الفعل او تركه او تخييره بينهما
ليخرج منه ذلك ثم اورد الاحكام
الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب
الشارع يتعلق شئ بالحكم التكلفي
وحصول صفة له باعتباره ككونه دليلا
اوسببا او شرطا او مانعا او غير ذلك
فزيد او الوضع لتعميمه ولما كان الحكم
في اصطلاحنا ثابت بالخطاب لا هو
قلت (وهو اثر خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين بالاقضاء او التخيير
او الوضع فهو) اى الحكم بناء على هذا
التعريف (نوعان) الاول (تكلفي و)
الثاني (وضعي اما التكلفي) وهو اثر
الخطاب المذكور (فاما ان يكون صفة

هو الفعل لا الحكم وكذا الحال في القسم الثاني على ما سأتى نعم قد يطلق لفظ الحكم
على الصحة والفساد وغيرهما بمعنى ما ثبت بخطاب الشارع اى اثره ولكن المقصود
ههنا تقسيم الفعل الى هذه الاقسام بهذا الاعتبار لا تقسيم الحكم نفسه وكثير
من العلماء على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة
الانتفاع بالبيع ومعنى بطلانه وفساده حرمة الانتفاع ومعنى نفوذه وجوب
ثبوت الملك للمشتري بحيث لا يتفسخ وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى
انه حكم يتعلق شئ بشئ تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو
تعلقه بالمحكوم عليه وبذلك ان الشارع حكمه بتعلق الصحة بهذا الفعل والفساد
او البطلان بذلك الفعل وبعضهم على انها احكام عقلية لاشريعة فان الشارع اذا
شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فاعقل يحكم بكونه موصلا اليه
عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا
او غير موصل ثم على ما ذكره الشارع رحمه الله كل من الصحة والبطلان والفساد
معان متقابلة حاصلها ان الصحة كون الفعل موصلا كما ينبغي الى المقصود الدنيوي
من تفرغ الذمة في العبادات والاختصاصات الشرعية المذكورة في المعاملات
والبطلان كون الفعل بحيث لا يوصل اليه اصلا والفساد كونه بحيث يوصل اليه
باعتبار اركانه وشرائطه لاعتبار اوصافه الخارجية وهذا هو المراد بقولهم
الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله
ووصفه والفساد ما يكون مشروعا باصله ودون وصفه وكذا المراد بقولهم الصحيح
ما يستجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفساد
ما كان مشروعا في نفسه فانت المعنى من وجهه ملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم
الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فانت المعنى من كل وجه مع
وجود الصورة اما لانعدام التصرف كبيع الميتة والدم ولا نعدام اهلية المتصرف
كبيع الصبي والمجنون ثم بين رحمه الله معنى المتعقد والتاخذ واللازم بحيث يظهر
التقابل بينهما فصار الحاصل ان البيع اما معتقد او غير معتقد والثاني هو الباطل
والاول اما موصل الى المقصود الدنيوي كما ينبغي اى بحسب اركانه وشرائطه
واوصافه الخارجية اولا كما ينبغي بل موصل بحسب اركانه وشرائطه لاحتساب
اوصافه الخارجية والثاني هو الفاسد والاول هو الصحيح ثم هو اما صحيح غير نافذ
كبيع الفضولي فانه صحيح لافساد على ما صرحوا به في كتب الفروع موقوف على
اذن المالك لاناخذ او صحيح نافذ وهو المراد باللازم فظهر ان الصحيح اعم من التاخذ
والتوقف على الاذن في الصحيح الغير التاخذ لا ينافي الايصال الى المقصود الدنيوي

لفعل المكلف اوجوب ونحوه) من الحرمة والتدب فانها صفات للصلاة والقتل والنوافل مثلا **﴿٣٨٩﴾** كما
(او) يكون (اثره) اى لفعل المكلف ولا يبحث عنه ههنا (كالمالك) فانه اثر لفعله الذي هو البشري ونحوه (وما يتعلق به)
كملك المنعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة (والاول) اى ما هو صفة لفعل المكلف (اما ان يعتبر فيه) اى في مفهومه

وتعريفه (أولاً) وبالذات (المقاصد الدنيوية) أي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتمدة في مفهوم صحة العباد
(أو الآخروية) أي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعتمد في مفهوم الوجوب وإنما قيد الاعتبار
بالأولية لأنه قد يعتبر في نحو ﴿٣٨٩﴾ الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا أولاً وليس المراد

باعتبار المقصود الدنيوي أو الآخروي
إنتهاء الحكم على حكم ومصالح متعلقة
بالدنيا والآخرة إذ من من البعيد أن يقال
صحة الصلاة مبنية على حكمة دنيوية
وحرمة الخمر على حكمة آخروية فإن
قيل ليس في صحة التوافق تفريغ الذمة
قلنا لزم بالشروع فحصل بادئها تفريغ
الذمة أما عبادته الصبي في حكم المستثنى
كما سيأتي في بحث العوارض فالكلام
ههنا في فعل المكلف فقط (والأول)
وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية
(ينقسم الفعل باعتباره إلى صحيح وباطل
وفاسد وإلى منعقد وغيره ونافذ وغيره
ولازم وغيره) وذلك لأن المقصود
الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي
المعاملات الاختصاصات الشرعية
وهي الأغراض المرتبة على العقود
والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك
المتعة في النكاح وملك المنفعة في الإجارة
والبيئونة في الطلاق وكذا معنى صحة
القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى
صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها
فرجع ذلك إلى المعاملات وكون الفعل
موصلاً إلى المقصود الدنيوي كما ينبغي
يسمى صحة والفعل صحيحاً وكونه بحيث
لا يوصل إليه أصلاً يسمى بطلاً والفعل
باطلاً وكونه بحيث يقتضي إركانه
وشرائطه الإيصال إليه لا توصفه
الخارجة يسمى فساداً والفعل فاسداً
ثم في المعاملات أحكام أخرى منها

كما ينبغي وإنما المنافي هو الفساد وسقط اعتراض التلويح بأنه يلزم أن لا مقابلة بين
الصحيح والفساد وبأن لا يفتى فرق بين الصحيح والنافذ (قوله ويعلم منها مقابلاتها)
أي مقابلات الانعقاد والنفاذ واللزوم (قوله ففي الرجحان والاستواء إشارة أه)
الإشارة في الاستواء إلى ما ذكر باعتبار النفي أي لا يعاقب عليه وعدم العقاب
من المقاصد الآخروية (قوله فديكون الوجوب أه) قلت الأولى تركه
والاقتصار على الحرمة والاباحة تأمل (قوله ذلك من باب التغليب) قيل
نسبة الحكم إلى التكليف تجوز باعتبار سلب التكليف فيه عن طرفي فعل المكلف
وهذا السلب ليس بما أخذ في مفهوم الحكم الوضعي فلا يتخلل المقابلة فإن عدم
الاعتبار ليس اعتباراً بالعدم فالحكم التكليفي ما يعتبر فيه التكليف نفيًا أو إثباتًا
بخلاف الوضعي (قوله فإن جهة المشروعية التي هي مبنى التقسيم) يعني
أن تقسيم فعل المكلف إلى الأقسام المذكورة إنما هو باعتبار الحكم الشرعي
على ما تقدم (قوله فالفرض لازم أه) ليس هذا تعريفًا للفرض بل بيان لما صدق
عليه وتعريفه علم في التقسيم المذكور ضمنا (قوله أن استخف بإخبار الآحاد)
الباء صلة للاستخفاف أي لا يرى العمل بخبر الواحد في القياس كأهل البدع
(قوله أي كل واحد من المخاطبين) هكذا فسره التفتازاني في حاشية شرح
مختصر المنتهى وقيل المراد الجميع من حيث هو إذ لو تعين على كل أحد كان إسقاطه
عن الباقيين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا ولا نسخ فلا سقوط بخلاف
الإيجاب على الجميع من حيث هو فإنه لا يستلزم الإيجاب على كل واحد بالذات
بل يلزم على الجميع من حيث هو وعلى كل واحد بالفرض فعلى هذا التفسير لا يرد
الاعتراض الذي ذكره الشارح رحمه الله تأمل (قوله فإن قيل رفع الحكم)
منشأ هذا الاعتراض قوله وسقوطه بفعل البعض يعني أنه يرتفع عن البعض
بفعل البعض ولا يخفى عليك ضعف هذا الاعتراض إذ لا رفع ههنا أصلاً حتى يرد
عليه هذا الاعتراض بل هذا من قبيل تفريغ الذمة وإسقاط الفرض بالآداء
كإفرض العين إلا أن الآداء ههنا بطريق النيابة في البعض وبطريق الإصالة
في البعض وفي فرض العين بطريق الإصالة في الكل ولكن هذا لا يضر نظيره
الأمام مع المقتدى فإن قرآءة الإمام قرآءة للمقتدى ولا يقال للمقتدى أنه صلى
بلا قرآءة بل صلى بقرآءة بطريق النيابة فعلى هذا الأولى في الجواب عن هذا
الاعتراض أن يقال ليس هذا رفعا بل ارتفاع بطريق تفريغ الذمة بالآداء
فلا يكون نسخا (قوله لأن لم الزوم) أي الملازمة في قوله لما سقط بفعل البعض أي

الانعقاد وهو ارتباط أجزاء التصرف شرعا فالبيع الناسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الإثراء عليه كالمالك مثلا فبيع
الفضولي منعقد لا نافذ ثم الزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه ويعلم منها مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغي في تعريف
الصحيح الفرق بينه وبين النفاذ وصحة مقابلة الصحيح للفساد فليتأمل (والثاني) وهو أن يعتبر فيه المقاصد الآخروية

(ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة وهي ما شرع ابتداء غير مبنى على اعذار العباد فان كان ابتاؤه راجحا) على تركه عند الشارع بالنص عليه او على دليله (فمع المنع) من الترك (نقطعي) من الادلة (فرض و) مع (المنع) من الترك (بظني) من الادلة (واجب و) ان كان ابتاؤه راجحا على تركه (بلا منع) من الترك (سند ان كان) * ٣٩٠ * ذلك الفعل (طريقة مسلوكة في الدين) سلكها الرسول عليه السلام

او غيره ممن هو علم في الدين قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي (اولا) اي وان لم يكن طريقة مسلوكة في الدين (فنقل) ويسمى مستحبا و مندوبا ايضا (وان عكس) عطف على قوله فان كان ابتاؤه راجحا هل تركه اي ان كان تركه راجحا على ابتائه (فمع المنع) من الابتاء (حرام و بلا منع) منه (مكروه وان استويا) اي طرفا الابتاء والترك في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك (فباح) فان قلت جميع ذلك ما يعتبر فيه المقاصد الاخرية وليس في هذه التعريفات الاستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان تكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم في الرجحان والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كإباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطئ الثابتة بالطلاق اجيب بانها من صفاته ايضا اذا الانتفاع والوطئ فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف و اثره فان قلت عد المساح من قبيل الحكم التكليفي غير صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفه ومشقة ولا الزام في الاباحة قلت ذلك من باب التغليب فان قلت لا ينبغي ان الرخصة الاتية ايضا تنصف بهذه المعنى

لانسلم انه لو وجب على الجميع لم يسقط بفعل البعض كيف والدين يجب على الاصيل والكفيل معا ويسقط عنهما بفعل البعض كفيلا كان البعض اوصيلا (قوله والاختلاف في طرق الاسقاط لا ينافي وحدة الساقط) الحاصل به هذا الجواب المذكور وانما اورده الامدى لان الاحكام الشرعية من فرض الكفاية والعين مختلفة في حقيقة الوجوب بناء على ان العين لا يسقط بفعل البعض ويسقط الكفاية فلا يتحدان في الحقيقة والعين يجب على كل واحد اتفاقا ولا يجب الكفاية على كل واحد فلا يتفقان في الحقيقة واورده بعض المحققين جوابا عما يقال ان ما يسقط عن المكلف بفعل الغير لا يكون واجبا على كل واحد كالعين لاختلاف طريق السقوط فلا يكون الكفاية واجبا على كل واحد وتقرير الجواب لانسلم ان ما يسقط بفعل الغير لا يكون واجبا على كل واحد كالعين فان اختلاف طريق السقوط عن المكلف لا يوجب الاختلاف في الحقيقة فيتحدان في الحقيقة فيجب اي على كل واحد كالعين مع ان العين لا يسقط الا بفعل الكل والكفاية يسقط بفعل الكل وبفعل البعض فكلام الشارح يحتمل التقريرين لكن تنظيره بالكفاية ابي عنه بل المناسب لهذا التنظير ان يقول لانسلم ان اختلاف طرق الاسقاط ينافي وحدة الساقط في الحقيقة فحقيقة الواجب على كل واحد في الكفاية واحدة فيسقط بفعل واحد عن الكل لان الواجب واحد غير متعدد كما في الكفالة فان الواجب فيها واحد اعني الدين اللازم مع تعدد طرق اسقاطه فانه يسقط باداء الاصيل والكفيل والاجنبى بخلاف فرض العين فان الواجب فيه متعدد فلا يسقط بفعل الواحد بل انما يسقط بفعل الكل (قوله كتحصيل ملكة الخضوع آه) فانها لا تحصل الا بفعل كل واحد ولا يقوم فيها فعل احد عن الآخر (قوله كما في خصال الكفارة) وقد تقدم بيانها فيما سبق فارجع اليه (قوله وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب) موضعها علم الكلام وقد بيناها في شرح ما رتبناه في ذلك الفن فلانعيده (قوله اي يستحق الثواب) دفع لما يتوهم من ظاهر قوله والنفل يناب فاعله من الذهاب الى مذهب المعتزلة من وجوب الثواب للمطيع (قوله مطلقا) اي دائما فيخرج صوم المسافر لان تاركه دائما يذم (قوله ويلزم النفل بالشروع) واعلم انهم اختلفوا في ان النفل هل يلزم بالشروع او لا يلزم فذهب الشافعية الى الثاني واستدلوا عليه بان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يأت بتحقيقا لمعنى النافلة اذا النفل لا ينقلب فرضا وتمامه لا يكون للواجب بل اداء النفل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا فيما لم يأت فله تركه تحقيقا

في الدين) سلكها الرسول عليه السلام او غيره ممن هو علم في الدين قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي (اولا) اي وان لم يكن طريقة مسلوكة في الدين (فنقل) ويسمى مستحبا و مندوبا ايضا (وان عكس) عطف على قوله فان كان ابتاؤه راجحا هل تركه اي ان كان تركه راجحا على ابتائه (فمع المنع) من الابتاء (حرام و بلا منع) منه (مكروه وان استويا) اي طرفا الابتاء والترك في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك (فباح) فان قلت جميع ذلك ما يعتبر فيه المقاصد الاخرية وليس في هذه التعريفات الاستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان تكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم في الرجحان والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كإباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطئ الثابتة بالطلاق اجيب بانها من صفاته ايضا اذا الانتفاع والوطئ فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف و اثره فان قلت عد المساح من قبيل الحكم التكليفي غير صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفه ومشقة ولا الزام في الاباحة قلت ذلك من باب التغليب فان قلت لا ينبغي ان الرخصة الاتية ايضا تنصف بهذه المعنى

والا الزام في الاباحة قلت ذلك من باب التغليب فان قلت لا ينبغي ان الرخصة الاتية ايضا تنصف بهذه المعنى

الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلامعنى للتخصيص بالرخصة قلت انصافها بهامن ضرورة كونها من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخرية ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها مبنية على امرين احدهما وجود الاقسام

على التمام وهو في الاولى والثانية اذ لا رخصة تسمى سنة او حراما يستوجب العقاب والثاني كون الجهة التي بها صح التقسيم
وحصل الاقسام معتبرة في المقسم اولا وبالذات ولا يكفي وجودها فيه في الجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث الوضع
الى الظاهر والنص ﴿٣٩١﴾ والمفسر والمحكم لم يصح بل يجب تقسيمه الى الخاص والعام والمشارك فكذا الحال ههنا

فان جهة المشروعية التي هي مبنى
التقسيم الى الاقسام المذكورة وان
وجدت في الرخصة لكنها ليست اولا
وبالذات كما في العزيمة بل المعتبر فيها
بالذات جهة الحفة المبنية على العذر
كما سيظهر ان شاء الله تعالى فاذا عرفت
ما ذكرنا من مفهومات الاقسام
(فالفرض لازم علما وعملا) اى يلزم
اعتقاد حقيقته والعمل بموجبه لثبوته
بدليل قطعي (فيكفر منكروه) بالقول
او الاعتقاد (و) يكفر (مستخفه) ايضا
لان الاستخفاف بشرعى يقينى يوجب
الكفر لانه دليل الانكار (ونفسى تاركه
بلا عذر) كالاكراه والتسيان (وقد
يطلق) الفرض على ما لم يثبت بدليل
قطعي بل (على ما يفوت الجواز بفوته)
ويسمى فرضا عمليا كالوتر عند ابي حنيفة
رحمه الله حتى يمنع تذكره صحة الفجر
كتذكر العشاء وك مقدار الربع في مسح
الراس فاذا لم يثبت بدليل قطعي (فلا يكفر
منكروه بل يفسق) اى يحكم بكونه ضالا
فاسقا (ان استخف باخبار الاحاد) لان
رد خبر الواحد والقياس بدعة لان كان
مأولا فانه لا يفسق ولا يبطل لان التأويل
في مظانه من سيرة السلف (ثم ان حصل
المقصود من فرضيته بمجرد حصوله
ففرض كفاية) كالجهد المقصود منه
اعلاء كلمة الله تعالى باذلال اعدائه
(وحكمه الزوم على كل) اى على كل
واحد من المخاطبين (وسقوطه بفعل
البعض) لان الجميع اذا تركوا انما فلولم يكن الزوم على كل لما عموما بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبي عليه السلام
قلنا ليس رفع الحكم مطلقا مستحبالا اذا كان بدليل شرعى مترسخ وهذا ارتفاع بطريق عقلى لا ارتفاع شرطه وهو فقد المقصود
وقيل يجب على البعض لانه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا لا نسلم الزوم كيف وقد سقط ما في ذمة الاصيل باداء

لمعنى التخيير وحينئذ يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعالا قصدا فلا يكون ابطلا
خلوه عن القصد كمن سقى زرعه ففسد زرع الغير بالزفانه لا يجعل اتلافا واجيب
بمنع التخيير في النقل بعد الشروع فانه عين النزاع وذهب اصحابنا الى الاول
واستدلوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطل
المؤدى واعترض عليه بانه لا يبطل ههنا وانما هو بطلان ادى اليه امر مباح له
هو ترك النقل واجيب بانه لا معنى للابطال الا فاعل يحصل به البطلان كشق زق
مملوك له فيدماه غيره ولا شك ان بطلان ما اتى به من النقل انما يحصل بفعل مناقض
للعادة اذا لم يوجد شيء سواء بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخصة
الارض لا الى فعله الذى هو سقى ارضه الثاني ما ذكره بقوله ان المنذور قد صار
لله تعالى تسمية الى آخره وتحقيقه ان الجزء الذى اداءه صار عبادة لله تعالى حقاله
فيجب صيانتها لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانتها سوى
لزوم الباقى اذ لا صحة له بدون الباقى واعترض عليه بان صحة الاجزاء المتأخرة
وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة فلو توقفت هي عليها لزم الدور
اجيب عنه تارة بانه دور مبررة لان صحة كل جزء متوقف على صحة الجزء الاخر مع
تقدم ذات الاجزاء فلا يضر كافي المتضايفين وتارة بان الجزء الاول يعقد عبادة
لكونه فعلا قصده به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد
الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لاعلى
وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وبقاء
كونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء
الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول
نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية والمعاني
الشرعية لها بقاء باعتبار الشرع فان قيل في مات في اثناء العبادات يذبحى ان
لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة اجيب بان الموت منهي لا يبطل
لجمال العبادة كانها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحى للدلائل الدالة على كونه
عبادة (قوله) واذا وجب اقوى الامر ين وهو ابتداء الفعل) اذا وجب ابتداء
فعل المنذور لصيانة النذر (قوله اى الحرام اما العينه) اعلم ان الحل والحرم قد
يضافان الى الافعال من الاكل والشرب وغيرهما وقد يضافان الى الاعيان نحو
حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم واحلت لكم بهيمة الانعام ونحو
قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها في الاول يكونان حقيقة مستعملة

البعض لان الجميع اذا تركوا انما فلولم يكن الزوم على كل لما عموما بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبي عليه السلام
قلنا ليس رفع الحكم مطلقا مستحبالا اذا كان بدليل شرعى مترسخ وهذا ارتفاع بطريق عقلى لا ارتفاع شرطه وهو فقد المقصود
وقيل يجب على البعض لانه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا لا نسلم الزوم كيف وقد سقط ما في ذمة الاصيل باداء

الكفيل والاختلاف في طرق الاسقاط لا ينافي وحدة الساقط في الحقيقة كما في الكفالة (وان لم يحصل المقصود من شرعية لكل احد الا بصدوره منه ففرض عين) كتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الامارة بتكرار الاعراض عماده والتوجه اليه في الصلاة (وحكمه الزوم على من فرض عليه حتما) وقطعا ﴿ ٣٩٢ ﴾ حتى لا تبرأ ذمته بآدم غيره (وقد يفرض

واحد منهم من امر بن فصاعدا كما في خصال الكفارة) فان الواجب عندنا احدها مبهما وتحقيقه ان الواحد من تلك الامور من حيث مفهومه الذي لا يتعدها معلوم ومن حيث تعدد ما صدق عليه مبهم ومخير فيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله في ضمن معين ما وان كان نفسه واحدا جنسيا ومعنى تخيره التخير في ايقاعه بين المعينات وكان الواجب معلوما كلف بايقاعه معينة لكن يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات خبيرينها (والواجب لا يلزم الاعمال) اي لا عملا (فهو كالقروض العملى الا في القوت) اي قوت الجواز بقوته فان الواجب ليس مثله في ذلك بل في ان جاحده لا يكفر بل يفسق ان لم يكن مأولا وقد استخف باخبار الاحاد (وقد يطلق) لفظ الواجب (على الفرض ايضا) فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى ان يكون ايتاؤه واجبا على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعي او ظني كقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك (وتارك كل) من الفرض والواجب (يستحق العقاب) للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يغفر الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وندمه للتصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيموزله العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي

فيما وضعت له واختلفوا في الثاني على ثلاثة اقوال الاول وهو مختار الكرخي اتها مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او من قبيل حذف المضاف فيكون المعنى حرمت عليكم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح امهاتكم واستدلال عليديان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد لا بالاعيان والمقصود من اللحوم ونحوها والاشربة الاكل والشرب ومن النساء النكاح لا اعيانها فتكون اضافتها الى الاعيان مجازا باحد الطريقتين المذكورتين وذهب عامة مشايخنا وهو مختار فخر الاسلام والمصنف الى انه حقيقة واستدلوا عليه بوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفاتها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان تكون محلا للفعل شرعا كان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيها فلا يكون مجازا وخروج العين من ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا ففي الفعل فيه وان كان تبعا لكنه اقوى من نفيه فيما اذا كان مقصودا قيل ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة حسا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك بعض المحققين في ذلك طريقة متوسطة وهي ما اختاره الشارح توضيحها ان الفعل الحرام نوعان الاول ما يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما لا يكون منشأ الحرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحال قابل للاكل في الجملة بان يأكله مالكة بخلاف الاول فان المحل قد يخرج عن قابلية الفعل ولزوم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولاً من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فاضيفت الحرمة الى المحل للدلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كأنه الحرام نفسه وذلك ليس من اطلاق المحل وارادة الحال والالفاظ تلك الدلالة بخلاف

مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم (والسنة نوعان) الاول (سنة الهدى) اي مكمل الدين ﴿ الحرام ﴾ (وتاركها) مسمى (يستحق اللوم) كصلاة العيد والاذان والاقامة والصلاة بالجماعة والسنن الرواتب ولذا لو تركها قوم عوتبوا واهل بلدة واصروا قوتلوا وهي التي قال محمد رحمه الله في كتاب الاذان تارة بكره واخرى اساء (و) الثاني (سنة

الزوائد وتاركها لا يستحقه) اي اللوم كتنطويل اركان الصلاة وسيرة عليه السلام في لباسه كالبيض وقيامه وقعوده وهي التي قال محمد رحمه الله في كتاب الاذان وغيره لابس (ومطلقها) اي مطلق السنة بان يقال ان من السنة كذا (مطلقا عندنا) اي شامل لسنة النبي عليه السلام ﴿٣٩٣﴾ وسنة غيره (خلافا للشافعي) فانها عنده مخصصة بسنة الرسول عليه السلام (وقد تطلق) السنة

(على الثابت بها) كإروى عن أبي حنيفة رحمه الله ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتماعا احدهما فرض والاخر سنة اي واجب بالسنة (والنفل يشاب فاعله) اي يستحق الثواب (ولابسي تاركه) اورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات في قراءة الصلاة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل نحتها كانت نفلا فانقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن كالنافلة بعد الشروع نصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها كما سابق (وهو دون سنن (الزوائد) في المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكه في الدين وسيرة النبي عليه السلام بخلاف النفل (ويلزم) النفل (بالشروع) فيه (قصدا) حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى ولان المنذور قد صار لله تعالى تسمية لافعل بمنزلة الوعد فيكون الاذن حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته على البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشئين

الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف والشارح رحمه الله ذكر هذا الوجه اجمالا ثم احال تفصيله على ما ذكره فيما سبق قبيل بيان الداعي الى المجاز فقد بسطناه ثمه ايضا فارجع اليه (قوله) وهو استحقاق العقاب على الترك اي ترك الواجب او ترك سنة الهدى وهذا على قول محمد واما على قولهما فلا يستحق العقاب كما صرح به آنفا فلان نفاة بينه وبين ما سبق تأمل (قوله احدهما احق) قيل الاحق يجوز ان يكون افضل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر ويجوز ان يكون من حقك ان تفعل كذا بضم الحاء على صيغة المجهول اي انت خليف به فالعنى ههنا احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الاخر وفيه نظر لان كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى او اولى فالصواب ان يجعل من حقك بضم الحاء بمعنى ان اطلاق اسم الرخصة على احدهما انبى من الاخر والتسمية توصف بالنسبة وعدمها (قوله اما الاول) اي الذي كان احق وانسب بكونه رخصة فما استبح مع قيام المحرم والحرمة وانما كان هذا القسم احق وانسب لان الحرمة لما كانت قائمة بسببها ومع ذلك يستباح الاقدام عليه من غير مواخذة كان في اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة في هذا القسم كاملة لا تسقط بحال كانت الرخصة في مقابلتها ايضا كذلك واعترض عليه بوجهين احدهما لزوم اجتماع الضدين والجواب عنه ان معنى الاستباحة ههنا هو ترك المواخذة وذلك لا يوجب سقوط الحرمة بجواز العفو على ما ذكره رحمه الله عليه والثاني ان المحرم اذا كان قائما وحكمه كذلك فالعمل بالدليل المرخص عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو غير جائز واجيب عنه انه عرف بالسبب والتقسيم ان الرخصة الكاملة لا تتحقق الا من هذا الوجه وذلك لان العذر المرخص لا يخلو اما ان يكون راجحا او مساويا او مرجوحا لا سبيل الى الاول والا للكان موجه عزيمة لا رخصة لاستلزام كونه رخصة ان يكون كل حكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض رخصة دفعا بالنجس وهو خلاف الاجماع ولا الى الثاني لانه لا يخلو ما ان يقال بتساقط المتعارضين من كل وجه والرجوع الى الاصل او لا والاول لا يكون رخصة

وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشئين وهو انه صار لله تعالى فعلا او لا وانما قال قصدا احتراز عما اذا شرع في الصلاة الوقتية ظانا انه لم يصلها وقد صلها فيكون نفلا مشروعا فيه ولا يجب اتمامها لانه لم يشرع فيها قصدا (والحرام يستوجب العقاب) اي يستحق فاعله العقاب على فعله (وهو)

اي الحرام (اما العبد ان كان منشأ الحرمة عينه) كالخمر والخنزير والميتة (او لغيره ان كان) منشأ الحرمة (غيره) أي غير ذلك الحرام كاكل مال الغير والفرق بينهما ان النص تعلق في الاول بعينه فاخرج المحل من قول الفعل فعدم محله كصب الماء وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل على الحال او حذف المضاف وفي الثاني ﴿ ٣٩٤ ﴾ بلا في الحرمة الفعل والمحل قابل له

كالمنع عن الشرب وقد سبق زيادة بسطه في بحث الحقيقة والمجاز (والمكروه) نوعان الاول (تزيهي) وهو (الى الحل اقرب) والنوع الثاني (تحريمي) وهو (الى الحرمة اقرب) والفرق بينهما من وجهين الاول انهما بعد ان لا يعاقب فاعلها يعاقب بالثاني اكثر من الاول والثاني ان يتعلق بالثاني محذور دون العقوبة بالنسار كحرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم تنله شفاعتي فان قلت كيف التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي قلت المنفي بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثاني حقيقتها اذ من الجائز ان يستحق احد بسبب تقصيره الحرمان من الشفاعة ويشفعه الرسول عليه السلام بسبب كمال شفقتة لامته العصاة اللهم لا تجعلنا من المحرومين من شفاعته (وهذا) اي المكروه التحريمي (حرام عند محمد درجة الله) اي حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب على الترك (لكن) لا بدليل قطعي بل (بظني فيقابل الواجب) كما يقابل الحرام الفرض (و) القسم (الثاني رخصة وهي ما شرع ثانيا مبنيا على الاعذار وهي) انواع (اربعة نوعان من الحقيقة) اي رخصة حقيقة لكن (احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز) اي يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا

والالكان كل فعل بقيناه فيه على النفي الاصل قبل ورود الشرع رخصة لكونه عملا بالنفي الاصل وهو ممتنع والثاني اما ان يقال بالوقوف عن الجواز وعدمه الى حين ظهور الترجيح كما هو مذهب بعض فذلك عزيمة لا رخصة واما ان يقال بالتحخير بين الحكم بالجواز والتحريم كما هو مذهب آخرين فيستلزم ان لا يكون اكل الميتة حالة الاضطرار رخصة لعدم التحخير بين جواز الاكل والتحريم بل متعين على ما صرحوا به وقد قيل انه رخصة فلم يبق الا ان يكون الدليل المحرم راجحا على المباح وهو الاشبه بالرخصة لما فيها من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح واذا ثبت هذا دل على ان العمل بالمرجوح وترك الراجح غير جائز في العزائم اما الرخصة فليست الا ذلك والعمل بها مشروع بالاجماع فالعمل بالمرجوح مع وجود الراجح بطريق الرخصة جائز (قوله مع قيام المحرم والحرمة) الاول اشارة الى قيام سبب العزيمة فصارت الرخصة حقيقة والثاني اشارة الى عدم تراخي حكم السبب فصارت الحقيقة احق بكونه رخصة (قوله فلان حق الغير) والمراد بالغير في مسئله الايمان هو الله تعالى وكذا في مسئلتي افطار رمضان والجناية على الاحرام (قوله اما اذا علم بقتله) اي اذا علم الغازي بقتله من غير شيء مما ذكر من طمع الظفر على الكفار او اصابة النكابة والاضرار عليهم او اغراء المسلمين عليهم لايسهه الاقدام حتى لو قتل لا يكون مثابا لعدم حصول المقصود وهو اعزاز الدين بل فيه مجرد القاء النفس في المهلكة من غير حصول المقصود بخلاف من بذل نفسه حتى قتل اقامة للمعروف من الامر بالصلاة مثلا والنهي عن المنكر فان المقصود من الامر بالمعروف وهو تفريق جمع الفسقة حاصل بقتله فيكون مثابا عليه فان الفسقة مسلمون معتقدون لما امرهم به من الصلاة مثلا فلا بد من ان ينكى فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك فيبذل نفسه لذلك بصير مجاهدا وهذا معنى قول فخر الاسلام الذي يأمر بالمعروف اذا خاف القتل رخص له في الترك لما فيه من مراعاة حقه كإرخص في المكروه على اجراء كلمة الكفر وان شاء صبر حتى يقتل وهو العزيمة لان حق الله تعالى في حرمة المنكر باق وفي بذل نفسه اقامة للمعروف لان الظاهر انه اذا قتل تفرق جمع الفسقة وما كان غرضه الاتفريق جمعهم فبذل نفسه لذلك فصار مجاهدا بخلاف الغازي اذا بارز وهو يعلم انه يقتل من غير ان ينكى فيهم لان جمعهم لا يفرق بسببه فيصير مضيئا لدمه لا محتسبا مجاهدا لله تعالى انتهى قال في السبر الكبير لو ان رجلا حمل على الف رجل وحده فان كان يطمع ان يظفر

لكن (احدهما تم في المجازية) اي ابعد عن حقيقة الرخصة (من الآخر) وجه الضبط ان الرخصة ﴿ او ينكى ﴾ ان حصلت مع قيام سبب العزيمة والحقيقة والافجاز والحقيقة ان كانت مع عدم تراخي حكم السبب فاحق بكونها رخصة والافغيرها والمجاز ان لم يكن شبه حقيقة الرخصة بالنظر الى غير محلها بل كان لسخا فاتم في المجازية والافغيره (اما الاول

فما استبح مع قيام المحرم والحرمه) فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمه والاباحه في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحه ههنا ان يعامل معاملة المباح بترك الواخذة وتركها لا يوجب سقوط الحرمه لجواز العفو (كاجراء المكره كلفه الكفر على اللسان وقلبه مطمئن * ٣٩٥) بالايمن) وكافطار المكره في رمضان وجنابته على الاحرام وعلى اتلاف

مال الغير وسائر الحقوق المحرمه كالدلالة على مال غيره وكما في ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكما في تناول مال الغير مضطرا (وحكمه ان يؤجر ان قتل باخذ العزيمة) اما الترخيص فلان حق الغير لا يفوت الا صورة لبقاء التصديق معنى في الكفر اكرها والقضاء في الصوم والجزاء في الاحرام والضمان في مال الغير والانكار بالقلب في ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت صورة بخراب النية ومعنى بزهور الروح فله ان يقدم حقه واما الاجر ان قتل فلانه بذل نفسه حسبه في دينه لا قامة حقه تعالى وهذا مشروع كالجهد على طمع الظفر على الاعداء او النكايه والاضرار عليهم او اغراء المسلمين عليهم وقد فعله غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول عليه السلام بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتله من غير شيء من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل لا يكون مثابا لانه التي نفسه في المهلكة من غير اعزاز للدين وفي بذل النفس اقامة للمعروف تفريق جمع الفسقة ظاهرا فان اسلامهم يدعو الى ان ينكأ في قلوبهم وان لم يظهروه (واما الثاني فما استبح مع قيام سبب) للعزيمة ومحرم للرخصة (تراخي حكمه) المراد بالاستباحه ههنا مطلق الاذن لا بمعنى تساوي الطرفين اينما في حكمه الا في فان قيل المحرم

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

فأم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأييد الحرمه في الاول دون الثاني قلنا العمل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمل بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقيدة قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمه بقيامها وتدوم بدوامها (كافاتار المسافر) فان السبب الموجب للصوم والمحرم للافطار

وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام قائم لعموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي حضر ولذا لو ادعى
كان فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر (و) حكمه ان (العزيمة اولى) عندنا
لقيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت للبسر وهو حاصل في العزيمة ﴿٣٩٦﴾ ايضا فالأخذ بالعزيمة موصل

الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن لبسر
يختص بالرخصة فالأخذ بها اولى (الا
ان تضعفه) العزيمة كالصوم فيكون
الفطر اولى حتى لو صبرقات كان انما
لتفويت نفسه بمباشرة بلا حصول
المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم
المكروه على الافطار حتى لو قتل فانه ليس
قاتل نفسه لان القتل صدر من المكروه
انظام والمكروه في الصبر مستديم للعبادة
مستقيم على الطاعة فواجب وانما كان
الاول احق بكونه رخصة من هذا لان
في هذا وجد سبب الصوم لكن تراخى
حكمه بالنص فكان في الافطار شبهة
كونه حكما اصليا في حق المسافر
بخلاف الاول فان الحكم الاصلى الذى
هو الحرمة قائم فيه مع المحرم وليس فيه
شبهة كون اسباحة الكفر حكما اصليا
اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة
من الثانى (واما الثالث) الذى هو رخصة
بمجازا وهو اتم في المجازية وابعده
عن الحقيقة من الآخر (فا وضع عنا)
اي ارتفع ولم يشرع عاينا (من الاصر)
هو الثقل الذى يأصر صاحبه اي يحبس
من الحراك جعل مثلا لثقل تكليفهم
وصعبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة
التوبة (والاغلال) هي ايضا مثل ما
كانت في شرائعهم من الاشياء الشاقة
كعين القصاص في العمد والخطاء
وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع موضع
النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرائع

على تركه ولم يزل ذلك بالرخصة ولذا كان يشاب على ترك الافطار عند الكره (قوله
ولذا لو ادعى كان فرضا) عند جمهور الفقهاء خلافا للظاهرية فان عندهم
الصوم في السفر لا يجوز عن فرض الوقت ويلزمه القضاء صام ولم يصم لكونه
معلقا بادراك العدة فيلزمه عند ادراك العدة لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود
الشرط (قوله وقد تراخى) اي من غير ان يعلق بشرط والامساك صومه
عن الفرض قبل وجود الشرط كما زعمه الظاهرية (قوله ومتضمن لبسر يختص
بالرخصة) لان البلية اذا عمت طابت (قوله بخلاف المقيم المكروه) قيده بالمقيم
فان المسافر وكذا المريض اذا اكره على الافطار فامتنع حتى قتل قيل انه يأثم
كافي التلويح وقيل يشاب كما في الكشف نقلا عن شرح التأويلات (قوله قائم
فيه مع المحرم) اي قائم معنى لاصوره كما ذكرنا (قوله جعل مثلا لنقل تكليفهم)
وفي التقرير روى ان الاصر في بني اسرائيل كان في عشرة اشياء كانت الطيبات
محرمة عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم خمسين صلاة في اليوم واليلة وزكاتهم
ربع المال ولا يطهر من الجنابة والحدث غير الماء ولم تكن صلاتهم جائزة في غير
المسجد ومحرم عليهم الاكل في الصوم بعد النوم وحرم عليهم الجماع بعد العتمة
والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم احراقه بنار تنزل من السماء
وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب
على باب داره (قوله وكالحمر والميتة للحضطر والمكروه) واختلفوا في حكم الميتة
والحمر والخنزير ونحوها في حالة الاضطرار والمكروه فقال بعضهم لا يحل في هذه
الحالة ولكن يرخص له في الفعل ابقاء للمهجة كما في الاكراه على الكفر واكل مال
الغير وهو رواية عن ابى يوسف واحد قولى الشافعى وقال بعضهم ترتفع في هذه
الحالة واختاره فخر الاسلام والمصنف وفائدة الاختلاف تظهر فيما اذا صبر حتى
مات لا يكون انما عند الفريق الاول وبأثم عند الثانى وفيما اذا حلف لا يأكل حراما
فتناول هذه الاشياء في هذه الحالة حث عندهم دون هؤلاء فعلى قول هؤلاء
كان الاقدام على الفعل رخصة مجازا لان الحرمة ساقطة فاذا سقطت العزيمة
في محل الرخصة كان اطلاقها عليه مجازا واستدلوا على ما اختاره فخر الاسلام
بوجهين احدهما يقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررت اليه
وجه الاستدلال انه استثنى حالة الضرورة وحكم المستثنى يصاد حكم المستثنى
منه فيقتضى ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل كذا قيل
واعترض عليه الشارح رحمه الله بانه قول بمعنى الاستثناء وهو خلاف

السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة
فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا فالحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا (واما الرابع)
الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث (فا سقط عنا مع مشروعيته لنا في موضع

آخر) المراد السقوط عن بعض الامم مع المشروعية لبعض آخر من حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع لبعضنا كان
شبهها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث فانه ليس بمشروع في حقنا اصلا فيكون ابعد عن الحقيقة (كالمسلم) فانه بيع
والاصل في البيع ان يلاقى الاعيان * ٣٩٧ * نهي عليه السلام عن بيع ما لبس عند الانسان وهذا حكم مشروع في سائر

البياعات لكنه سقط في السلم حتى لم يبق
التعيين مشروعا اصلا (وكالخمر والميتة
للمضطر والمكروه) فان حرمة تناولهما
ساقطة في حقهما خوفا الهلاك على
النفس حتى لم يبق مشروع عندنا
وتبدلت بالاباحة حتى اذا صبر ومات
ثم ان علم بالاباحة في هذه الحالة لان
في انكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل
كذا ذكره الامام الاسيبجاني قيل في وجه
سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور في قوله
تعالى اما اضطررت اليه وحكم المستثنى
يصادحكم المستثنى منه فيقتضى ثبوت
ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه
وهو الحل اقول فيه بحث لانه قول بمفهوم
الاستثناء وهو ليس مذهبا كما سبق
فان صواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء
يكون عبارة عما وراء المستثنى منه فيثبت
التحریم في حالة الاختيار وقد كانت
مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة
الضرورة على ما كانت عليه فان قيل
استثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال
الضرورة متحقق لقوله تعالى من كفر بالله
من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان مع انه لم يبدل على اباخته اوجب
بانه ليس استثناء من الحظر بل هو استثناء
من الغضب من الله اذ التقدير من كفر
بالله من بعد ايمانه فعليه غضب من الله
الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثناء
ولا يبدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز
ان يكون مستباحا ووجه آخر وهو ان

المذهب ثم قال فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة
عما وراء المستثنى فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم
فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت عليه ولا يخفى عليك ان هذا مبنى على
مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع اما على مذهب من قال
الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فانه يقول الاستثناء من الحظر اباحة فصار كانه
قال انها محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فثبت الاباحة حالة
الاضطرار بانص ايضا وثانيهما ما ذكره فخر الاسلام وهو ان حرمة الخمر لصيانة
العقل وحرمة الميتة لصيانة بدنه عن سرابية الخبث ولا صيانة لهما عند خوف
فوات الكل لان في فوات الكل فوات البعض فيسقط المعنى المحرم بالضرورة
وهو صيانة العقل والنفس فلا حرمة للاشياء عنده واستدل الفرقة الاخرى
ايضا بوجهين احدهما بقوله تعالى من اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله
غفور رحيم اي غفور يغفر ما اكل مما حرم عليه رحيم باولى ائه في الرخصة لهم
في ذلك فدل اطلاقه المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذه كما في الاكراه
على الكفر وثانيهما ان خبث هذه الاشياء باعتبار صفات فيها ولا تنعدم
تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت الحرمة ورخص الفعل للضرورة (قوله
على ثبوت الحل) اي حل اجراء كلمة الكفر على اللسان وانما تدل على عدم الغضب
عند الاكراه بناء على عدم الاصل وقوله لجواز ان يكون مستباحا حشو زائد
(قوله فاتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز) لانه حينئذ لا تكون الركعتان
الاخيرتان صلاة لعدم النية لان نية الظهر مقصورة على الاولين وضم غير
الصلاة الى الصلاة لا يجوز (قوله كاتمام الفجر) متعلق بالثني لا بالثني اعني الجواز
على ما ظن لكنه فيه ما فيه تأمل (قوله لما روى ان عمر رضي الله عنه آء) دليل
نقلى لكون القصر رخصة اسقاط وقوله ونحن آمنون من الامن من الخوف لامن
الايمان يعني ان الله تعالى علق قصر الصلاة بالخوف حيث قال ليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتهم ونحو آمنون من الخوف فلم تقصر الصلاة
مع الامن فاجاب النبي عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته اي فاعلموا بها واتصدق بما لا يحتمل التملك اصلا اسقاط محض على ما بينه
رحمه الله توضيحه ان الخوف ليس بشرط لقصر ذات الصلاة بل يكون شرطا
لقصر الاوصاف من ترك القيام الى القعود والركوع والسجود الى الائمة عند
الخوف من العدو وذات الصلاة تقصر عند الخوف والا من لانه صدقة الله تعالى

حرمة الخمر لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة بدنه عن سرابية الخبث ولا صيانة للبعض عند فوات الكل (وكقصر المسافر) فانه
رخصة اسقاط عندنا فاتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز كاتمام الفجر وبنية الظهر والنقل اساءة وترك القعدة الاولى
مفسدا لما روى ان عمر رضي الله عنه قال لرسول الله عليه السلام اتقصر الصلاة ونحن آمنون فقال عليه السلام

ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التملك اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كعفو القصاص او هبته او تصدقه او عمليته من الولي ونحو ذلك فمن يلزم طاعته اولي بان لا يتوقف على القبول لان تملك الله تعالى في محل يقبله لا يرد مطلقا كالارث بخلاف ﴿٣٩٨﴾ تملكنا في الاعيان في محل لا يقبله

والدليل على هذا الحمل نفي الجناح لان نفي الجناح ظاهر في الاباحة عند الخوف ولاحتمل لا واجب (قوله والتصدق بما لا يحتمل التملك) احتراز بقوله ما لا يحتمل التملك عن التصديق بالعتق لانه يحتمل التملك لانه اثبات القوة الشرعية في المملوك وعن التصديق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التملك من عليه الدين توضيحه ان التملك على نوعين ماهو مضاف الى محل يقبله وماهو مضاف الى محل لا يقبله والمملك ايضا على نوعين لازم الطاعة وغير لازم الطاعة فاذا كان المملك غير لازم الطاعة فان كان التملك من القسم الاول كهبة عين صدرت من شخص بقوله وهبت او تصدقت او ملكتك هذا العبد فانه يقبل الردي حتى لو قال لا قبل لم يثبت الملاك وان كان من القسم الثاني كقول ولي القصاص للقاتل وهبت او تصدقت او ملكتك ملك القصاص وكقول الزوج لامرأته وهبتك الطلاق او تصدقت به عليك فانه لا يقبل الرد ولا يرتد بالرد فيقع الطلاق ويسقط القصاص وان رد لانه اسقاط محض وان كان المملك لازم الطاعة فالتملك سواء كان من القسم الاول او من الثاني لا يقبل الرد سواء كان ذلك لنا كالارث فانه تملك منه لا يقبل الرد من العبد او علينا كما نحن فيه من سقوط شطر الصلاة لا يرتد بالرد لكونه ممن يلزم طاعته (قوله ولان الخبير) عطف على قوله لا يروي (قوله لتعين القصير) اي للرفق ومن الظن القاسد ان الضمير المجرور راجع الى المسافر وهذا لانه يلزم المصادر على المطلوب لاخذ المدعى في الدليل (قوله لان استتار القدم بالخف يمنع سرية الحدث الى القدم) اقول فعلى هذا ان الماسح او تكلف وغسل رجله في الخف من غير ان يتل ظاهرا خفه ولم يمسح على خفه وصلى معه لم يجز صلاته لانه قد صلى مع الحدث لان الحدث حل ظاهر الخف ولم يسر الى القدم والقدم طاهر فالغسل لم يقع في محله اذ لا حدث في القدم فلا فائدة في غسله والحدث الذي حل ظاهر الخف لم يزل اذ لم يمسح عليه ولا يخفى عليك ان في قاضين والخلاصة رواية تخالف هذا فليراجع (قوله لان الماسح حينئذ) متعلق بقوله لما اشترط وتعليل للنفي وقوله حينئذ اي حين كون المعنى ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح (قوله وان الشرع) عطف على قوله وان الماسح شرع ابتداء (قوله ولما كان فيه نوع خفاء) يعني انه عرف مطلق الحكم في اول المقصد الثاني بتعريف يشمل الحكم التكليفي والوضعي ثم شرع في اقسام الحكم التكليفي ولم يعرف الحكم التكليفي بما يختص به وعرف هنا الوضع بتعريف يخص به لما فيه من الخفاء بالنسبة الى التكليفي (قوله وحصول صفة) عطف

اذ لم يرد من العبد فمن الله تعالى اولي ولان الخبير انما ثبت للعبد اذا تضمن رفقاً ولا يرفق في هذا الخبير لتعيين التصبره بخلاف الخبير في انواع الكفارة وجزاء الصيد والحلق لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم فان اليسر متعارض اذ مشقة السفر معارضة بخفة الشكر كذمع المسلمين ورفق الإقامة بمشقة الافراد فصار الصوم اولي لاصالته فان قيل اكمال الصلاة ان كان اشق فتوابه اكثر فيفيد الخبير اجيب بان الثواب الذي يكون باداء الفرض فيهما سواء (ومسح الخفف) فان غسل الرجل الذي هو عزيمة سقط في مدة المسح رخصة لان استتار القدم بالخف يمنع سرية الحدث الى القدم فثبت ان الغسل ساقط وان الماسح شرع لليسر ابتداء وكان من قبيل المجاز لاعلى معنى ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة لان الماسح حينئذ يصلح رافعا للحدث السارى الى القدم وان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل مادامت مسترة بالخف وجعله مانعا من سرية الحدث الى القدم (وحكمه) اي حكم هذا القسم من الرخصة (ان العزيمة لا تبقى مشروعة فيه) وقد بينا

ذلك في الصورة المذكورة فان قيل قد صرح الفقهاء بان من رأى المسح ولم يمسح اخذ بالعزيمة ﴿على﴾ يثاب ولان الواجب في غير المشروع قلنا العزيمة لم تبقى مشروعة مادام مخففا والثواب باعتبار النزاع والغسل (واما الوضعي) يعطف على قوله في اول المقصد الثاني اما التكليفي ولما كان فيه نوع خفاء عرفه فقيل (فاتر الخطاب بتعلق شيء بالحكم التكليفي

و حصول صفة له) اى لذلك الشئ (باعتباراه) اى باعتبار الحكم التكليفي (فالمتعلق) اى الشئ الذى تعلق بالحكم التكليفي (ان دخل فى الاخر) وهو الحكم التكليفي (فركن والا) اى وان لم يدخل فيه (فان اثر المتعلق (فيه) اى فى الآخر (فعلة والا) * ٣٩٩ * اى وان لم يكن مؤثرا فيه (فان اوصل المتعلق (اليه) اى الى الاخر (فى الجملة فسيب

والا) اى وان لم يوصل اليه (فان توقف عليه) اى على المتعلق (وجوده) اى وجود الآخر (فشرط والا) اى وان لم يتوقف عليه وجوده (فلا اقل من الدلالة عليه) اى على وجوده (فعلمة اما الركن فبايقوم به الشئ) اى يدخل فى قوامه فيكون جزأه وهذا اولى من قول صاحب التفتيح مايقوم به الشئ (لصدقه على المحل (وهو) اى الركن قسمان الاول (اصلى ان لم يعتبر حكم الشئ) الذى يتقوم بالركن (باقيا عند انتفائه) اى انتفاء الركن كالتصديق للإيمان (و) الثانى (زائداً ان اعتبر حكم ذلك الشئ باقيا عند انتفائه لعذر وان انتفى ذلك الشخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فاندفع مايقال ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن مايدخل فى الشئ ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لاننا لا نعنى بالزائد ما يكون خارجا عن الشئ بحيث لا ينفى الشئ بانتفائه بل نعنى به ما لا ينفى بانتفائه حكم ذلك الشئ فعنى الركن الزائد الجزء الذى اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان من الضعيف بحيث لا ينفى حكم المركب بانتفائه كان شبيهاً بالامر الخارجى يسمى زائداً بهذا الاعتبار (وهو) اى اعتبار الزيادة (اما بحسب الكيفية

اعلى اثر الخطاب والاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف (قوله مايقوم به الشئ لصدقه على المحل) ويرد عليه ايضا انه تفسير بالاخفى على ما فى التلويح وتركه الشارح لان كونه تعريفاً بالاعم لصدقه على المحل يغنى و اجاب عنه بعض الافاضل بان ما فى قوله مايقوم به الشئ عبارة عن الداخلى الذى يقوم به الشئ فليس تفسير بالاخفى ولا يصدق على المحل على انه انما يصدق عليه ان لو كان يقوم من القيام واما اذا كان من التفعيل بالتشديد فلا يصدق عليه اصلا ورد بان كون يقوم من التوقييم بالتشديد لا يلائم ذكر لفظة به لانه حينئذ يذغى ان يكون يقوم على صيغة المعلوم بمعنى يدخل فى قوامه فلا يناسب ذكر لفظة به ويحتاج ايضا الى ارتكاب تكلف حذف احد حروف المضارعة اعنى الياء التحتية ولم يسمع ذلك واقول ان جعل ما عبارة عن الامر الداخلى تخصيص بلا تخصص فيكون تعريفاً بالاخفى (قوله اى اعتبار الزيادة) لا يخفى عليك ان اعتبار الاصلية فى الجزء الاصلى الايمان بحسب الكيفية ايضا لانه عبارة عن التصديق والتصديق من الكيفيات النفسانية كما ان الاقرار من الكيفيات المسموعة ولقائل ان يقول ليس المراد بالكيفية ههنا ذلك المعنى اعنى كونه من مقولة اللفظ الذى هو من مقولة الكيفيات المسموعة بل المراد معنى آخر اعنى كونه فى حالة الاختيار والاضطرار لانه صفة عارضة له تأمل ثم كون الاقرار جزأ زائداً فى الايمان مذهب بعض اصحابنا منهم فخر الاسلام وشمس الأئمة السرخسى وقال اكثر اصحابنا ان الايمان عبارة عن التصديق القلبي والقرار شرط خارجى لاجراء الاحكام والكلام فى هذا التصديق مذكور فى محل آخر (قوله وهى لغة المغير كالمرض) ومنه سمي المرض علة والمرضى عيلا (قوله المريض قد يولد مرضيا) يعنى ان الشخص اذا ولد مرضيا يسمى عيلا ومافيه من المرض علة مع انه غير غير لوصف الصحة وحاصل الجواب انه يسمى عيلا بالنظر الى الاصل اذا اصل فى المولد الصحة (قوله العلة الشرعية) اعنى الوصف المؤثر (قوله وجوب الحكم) والمراد بالوجوب ههنا هو الثبوت على ما صرح فى التقرير فان قيل فعلى هذا ينقض بالشرط لان الثبوت بمعنى الوجود والشرط مما يضاف اليه وجود المشروط ايضا قلنا ان المشروط يوجد عند الشرط لانه يوجد به كما هو كذلك فى العلة ولعل مراده بقوله ما يضاف اليه وجوده وهو هذا ولو حل الوجوب على ظاهره اعنى اللزوم لم يرد هذا ابتداء (قوله ودخل فيه العلة الوضعية) كالباع للملك والكاح للمحل والطلاق للحرمة والقتل للقصاص (قوله والمستنبطة

كالقرار فى الايمان) فانه كيفية معتبرة فى الايمان بالركنية فانه لا يسقط حالة الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى يسقط بعذر الاكراه (او) بحسب الكمية كالاقول فى المركب منه ومن الاكثر) حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة فى الايمان كما نقل عن الشافعى فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة فى الايمان على وجه الكمال لافى حقيقة الايمان

واما عند المعتزلة فداخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم (واما العلة) وهي لغة المغير كالمريض لا يقال المريض قد يولد مريضا لانقول انه متغير ايضا من اصله النوعي سمي بها العلة الشرعية لتغييرها الحكم من العدم الى الوجود او من الخصوص الى العموم بحيث لو تكررت لتكرر الحكم (فما يضاف ٤٠٠) اليه وجوب الحكم) خرج به ما يضاف اليه وجوده كالشرط (ابتداء) خرج به ما يضاف اليه وجوبه لكن بواسطة كالسبب وعللة العلة ونحوهما ودخل فيه العلة الوضعية شرعا والمستنبطة اجتهادا (وهي) اي العلة الشرعية (مقارنة للمعلول) بازمان (كالعقلية) من العلة وعليه الجمهور اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ولبطل غرض الشارع من وضع العلة للحكم (ومن ان) فرق بينهما (جوز التراخي) اي تراخي الحكم عن العلة اعلم ان بعض مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد وجودها والا كان المعلوم مؤثرا فاذا اجاز تقدمها بزمان جاز بالاكثر لان الشرعية منزلة منزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمته متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا لاجاز بقاؤها بخلاف الاستطاعة التي هي العلة العقلية فانها عرض لا يبق زمانين فلولم يكن الفعل معها ازم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول قلنا اولا بعيدية الايجاب رتبة مسلمة وليس محل النزاع فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا متنوعة ومع المقارنة لا يكون المؤثر معدوما كما بين حر كتي الاصع والخاتم وثانيا متفوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا وثالثا قبول الفسخ يستدعي وجود الحكم لانه المورد له لا وجود العلة حتى تبقى كيف

اجتهادا) كالاوصاف المؤثرة في الاقيسة (قوله ولبطل غرض الشارع) وذلك لان غرضه نسبة الاحكام الى العلة وذلك لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى ولكن ايجابه لما كان خفيا لنا لعجزنا عن دركه شرع العلة ونسب الاحكام اليها فصارت موجبة للاحكام في حق العباد ولو جاز التخلف لبطل هذا الغرض وفي قوله من وضع العلة اشارة الى ما قالوا ان العلة الشرعية غير موجبة لذواتها بل يجعل الله تعالى ووضعه مثل افعال العباد من الطاعات فانها ليست بموجبة للثواب بذواتها لان العبد بعمله لا يستحق على مولاه شيئا الا ان الله تعالى جعلها بفضله موجبة للثواب وكذا الكفر والمعاصي لا توجب العقاب بذواتها بل يجعل الله تعالى اباها سببا موجبا للعقاب بعده فصار نسبة الثواب الى الطاعات ونسبة العقاب الى الكفر والمعاصي يجعل الله تعالى لا بذواتها هذا في التقرير وغيره وقال العلامة حميد الدين هذا ينزع الى مذهب الاشعري فان عنده ان العفوعن الكفر جاز عقلا وان ورد السمع بخلافه واما على اصل اصحابنا فلا يستقيم هذا الكلام فان عندهم ان الحكمة تقتضي تعذيب الكافر بكفره وترك تعذيبه ليس بحكمة هذا ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي واجيب بان الكفر وان كان سببا بنفسه عقلا الا انه ليس سببا بذاته للعقوبات المنصوص عليها بل ذلك بالشرع لان العقل لا يهتدى اليه ولهذا جاز تخصيصه في حق بعض الكفار دون بعض (قوله وزمانا متنوعة) فيه ان العلة الفاعلية لا بد وان تكون مقدما على المعلول في زمان تأثيره تقدما زمانيا والا ازم تحصيل الحاصل وان حر كتي الاصع والخاتم لا يردنقضان التنازع في حركة الاصع زمانا وهي الحركة الضمنية للحاتم التي هي معلولة في الحركة لعللة حركة الاصع لا الحركة القصدية (قوله اي العلة سبعة) اي ما يطلق عليه لفظ العلة سبعة وذلك لان مورد القسمة لا بد ان يكون صادقا على الاقسام حقيقة فلو كان مورد القسمة نفس العلة لما صح هذا التقسيم لان العلة حقيقة لا تصدق الاعلى قسم واحده وهو القسم الاول (قوله وهي العلة الحقيقية) يعني ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة احدها ان تكون علة اسميا بان تكون في الشرع موضوعة لها ويضاف ذلك الحكم اليها بلا واسطة وثانيها ان تكون علة بمعنى بان تكون مؤثرة في اثبات الحكم والمراد بالعنى ههنا هو الاثر والمعنى اللغوي ولا المعنى الاصطلاحي المشهور وثالثها ان تكون علة حكما بان يثبت الحكم متصلا بها بالاتراخ فاذا لم يوجد فيه بعض هذه الاوصاف الثلاثة كان حقيقة قاصرة عند بعض مشايخنا منهم فخر الاسلام ومجاز عند

وهو حروف واصوات ولو سلم ان مورد الفسخ العلة فكونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ **آخرين** فلا يثبت فيما وراءها (وهي) اي العلة سبعة لانه ان لم توجد الاضافة ولا التأثير ولا الترتب لا توجد العلية اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلاثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلاثة اقسام اخرى وان وجد الاجتماع بين الثلاثة

فقسم آخر فصل سبعة ولذا قال (اماعلة اسما ومعنى وحكما) وهى العلة الحقيقية (بان نوضع) اى العلة (له) اى الحكم
هذا تفسير العلة اسما ويلزمه ان يضاف الحكم اليها (وتؤثر) اى العلة (فيه) اى الحكم هذا تفسير العلة معنى (ولا يتراخي)
الحكم (عنها) اى عن العلة ﴿ ٤٠١ ﴾ هذا تفسير العلة حكما (كالبيع المطلق فانه علة اسما ومعنى وحكما

للمالك) وكذا التسكاح علة كذلك
للحل والقتل للقصاص (واما) علة
(اسما ومعنى) للوضع والتأثير لاحكما
لتراخي المعلول اعني لا يترتب ابتداء
بل بواسطة اعم من ان يكون التراخي
حقيقيا زمانيا او ترتيبيا بالتوسط وهذا
جنس تحته انواع اربعة لان التراخي
اما حقيقي اورتيبي فعلى الاول اما ان يستند
الحكم الى اول الوقت او يقتصر
على وقت الاضافة الحقيقية
او التقديرية فان استند فاما ان يتراخي
الحكم الى ما لا يحدث بالعلة فيسمى
باسم الجنس اعني علة اسما ومعنى
لاحكما او الى ما يحدث بها فيسمى علة
في حيز السبب وعلة بمنزلة علة العلة
وان اقتصر سميت علة تشبه السبب
وعلى الثاني وهو ان يكون التراخي
رتيبيا يسمى علة العلة وقد اشير الى
الاقسام الاربعة بالامثلة والى مثال
كل قسم منها باعادة الكاف فالاول
وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند
الحكم الى الاول ويكون التراخي الى
ما لا يحدث بالعلة (كالبيع الموقوف)
فانه علة اسما للوضع ومعنى للتأثير
ولذا يعتق باعناق المشتري موقوفا لا
كما قبل البيع ويبحث به من حلف لا يبيع
لاحكما لتراخيه الى اجازة المالك وعندها
يثبت المالك من وقت البيع مستندا
فيملك زوائده المتصلة والمتفصلة
لامقتصر فيظهر كونه علة لاسباب اذا

السبب لا يستند اليه الحكم فان قيل (٢٦) (نى) هذا قول بتخصيص العلة وهو تأخر الحكم عنها لما منع قلنا
ذلك الخلف في العلة المستنبطة لا الوضعية شرعا (والبيع بالخيار) فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لاحكما
لمسبق في بحث مفهوم المخالفة ان الخيار داخل على الحكم لكونه اذ لو دخل على السبب لاستلزمه ودليل انه علة

آخرين وبهذه الاوصاف الثلاثة تنقسم الى سبعة اقسام لانه ان اجتمع فيه
الوصاف الثلاثة فهى تحقيقية والا فاما ان يكون المشتري هو الحكم او الاسم
او المعنى وذلك ثلاثة اقسام او الاسم والحكم والمعنى او الاسم والمعنى
وذلك ايضا ثلاثة اقسام فبلغت الجملة سبعة (قوله كالبيع المطلق) اى الخالى
عن شرط الخيار (قوله كالبيع الموقوف) اى بيع الفضولى مال غيره (قوله
لوضع) فانه وضع لحكمه وهو المالك (قوله ومعنى للتأثير) فانه يؤثر في المالك
ويظهر اثره في الحال فان المشتري من الفضولى يملك المبيع ملكا موقوفا على
اجازة المالك حتى لو اعتمقه المشتري ينفذ عتقه موقوفا ولم يبطل ولو لم يثبت المالك
للمشتري لبطل عتقه كما لو اعتمقه قبل العقد (قوله ويبحث به) اى بالبيع الفضولى
وكذا بالشراء الفضولى لو حلف لا يشتري (قوله لتراخيه الى اجازة المالك)
لان حق المالك مانع عن ترتب الحكم في الحال لان حقه محترم لا يجوز ابطاله عليه
بلاذنه فيتراخي الى زمان اذنه فاذا زال المانع بالاجازة يثبت الحكم بهذا البيع
مستندا الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بجميع زوائده متصلة ومتفصلة
(قوله في العلة المستنبطة) اعني الاوصاف المؤثرة في الاحكام لافي العلة
الوضعية الشرعية كالعقود والغسوخ وقد يجاب عنه بان الخلف في العلة
الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وما نحن فيه ليست علة حقيقية بل هى علة
اسما ومعنى فالخلف عنها ليس بتخصيص بل جائز بالاتفاق ورد هذا بانه يستلزم
ان لا يتصور تخصيص العلة اصلا لان الحكم لو تخلف لمانع لم يبق علة حقيقية
فحينئذ يرتفع الخلف والامر ليس كذلك (قوله لماسبق في بحث مفهوم المخالفة)
اى في بحث التعليق بالشرط من اواخر البحث (قوله باسقاطه) اى باسقاط
الخيار يعنى لو باع عنده بشرط الخيار فاعتقه المشتري في مدة خيار البائع ثم اسقط
البائع خياره لا ينفذ اعناق المشتري لعدم ملكه لان خيار البائع يمنع ملك المشتري
ولو كان المشتري مخيرا فاعتقه البائع لا ينفذ عتقه لما ذكر (قوله لتغير
الاحكام) من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اى الاحكام المتغيرة فان كلامنا
تعلق حق الورثة بالمال والخبر من الاحكام المتغيرة التى كان مرض الموت علة لها
وتتراخي تلك الاحكام الى وصف اتصال المرض بالموت فان اتصل به ثبت التعلق
والخبر المذكوران من اول وقته والافلا والموت يحدث بالمرض (قوله الا انها)
اى الترتيبية (قوله واما عدم لزوم القصاص) اى قصاص المذكى او الشهود (قوله
عند رجوع الفريقين) اى المذكى والشهود (قوله ظهر انها) اى الترتيبية تعدى

لا سبب ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب كما في الموقوف ولهذا قلنا انه مؤثر الا ان الاعتاق ههنا لا ينفذ
باسقاطه لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف (و) الثاني وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول
ويكون التراخي الى ما يحدث بالعلة (كمرض الموت) فانه موضوع ﴿٤٠٢﴾ لتغير الاحكام من تعلق حق الورثة
بالمال وحجر المريض عن التبرع فيما
تعلق به حقهم كالهبة والصدقة
والوصية والمحابة ومؤثر فيه شرعا
ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملكه
الموهوب له وتنفذ تصرفاته لولا الموت
ولنا كان علة لتراخي الامام المفضي الى
الموت صار بمنزلة علة العلة (والجرح)
المفضي الى الهلاك بواسطة السراية
فانه كمرض الموت بعينه (والرمي)
المفضي اليه بواسطة المضي في الهواء
والنفوذ في الرمي والسراية ولكون
هذين الامرين بمنزلة علة العلة لم يورثا
شبهة في وجوب القصاص (والتركية
عند الامام) ابى حنيفة رحمه الله فانها
موجبة لايجاب الشهادة بزنا المحسن
الحكيم بالرجم فيضمن الرمي عند الرجوع
الا انها لكونها صفة للشهادة كانت
تابعه لها من هذا الوجه فتضمن الشهود
ايضا اذ ارجعوا واما عدم لزوم
القصاص فلشبهة تخلل قضاء القاضي
وقالا التركية ثناء لبس بتعد ولا ضمان
الابالتعدي ولذا لا ضمان الاعلى الشهود
عند رجوع الفريقين قلنا عند الرجوع
ظهر انها تعدى معنى والاعتبار للمعاني
(و) الثالث وهو ان يقتصر الحكم
على وقت الاضافة الحقيقية
او التقديرية وهو المسمى علة تشبهه
السبب (كالايجاب المضاف الى وقت)
تحو انت طالق غدا فانه علة اسما
ومعنى للوضع والتأثير لكن الحكم متراخ
للاضافة الحقيقية ومقتصر والاولين جوز ابو يوسف رحمه الله في النذر بالصلاة والصوم في وقت ﴿٤٠٣﴾

ومعنى وذلك لانهم بالتركية جعلوا ما لم يكن موجبا موجبا اذ الشهادة بدون
التركية لا توجب شيئا فهذا عين التعدي (قوله ومقتصر) اي على ذلك الوقت
المضاف اليه الاستناد الى اول وقت التكلم (قوله وللاولين) اي الوضوح والتأثير
(قوله جوز ابو يوسف) وابو حنيفة معه على ما في كتب الفروع (قوله وللآخرين)
اي التراخي والقصر (قوله اعتبار الايجاب العبداء) علة لعلة العلة اعنى قوله
والآخرين (قوله لان السبب الحقيقي) علة لعدم كونه علة حقيقية وفيه ما فيه
وعلة مشابهته بالسبب هي قوله الاتي لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم
واعلم انه رحمه الله بنى مشابهة العلة للسبب على ان تخلل بين العلة والحكم زمان
ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما ترى وهو المذكور
في التوضيح ايضا واما فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخي
عنه وصفه فتراخي الحكم الى وجود الوصف فن حيث وجود الاصل يكون
الوجود علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف تابع فلا ينعقد الاصل بعدمه ومن
حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا
للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة
شبه بالاسباب بهذا الاعتبار هذا ولكل وجهة هو مواليها (قوله والاجارة
كذلك) الظاهر ان قوله كذلك تقيد للاجارة لا خبر عن كونها مثل الايجاب
المضاف الى وقت في كونها علة تشبه الاسباب والالكني ان يقال والاجارة عطفا
على الايجاب المضاف بدون ذكر لفظة كذلك فعلى تقدير كونه تقيدا لها
يرد عليه ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل وكون الحكم
متراخا عنها وكونها شبيهة بالاسباب انما يكون اذا صرح بالاضافة الى الوقت
كما اذا قال في رجب مثلا آجرتك الدار من غرة رمضان حيث يثبت الحكم في مثل
هذه الصورة من غرة رمضان لاقبله على ما هو الظاهر من التوضيح ايضا واما
لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولا يكون فيه تراخي
الحكم ولا الاضافة الى المستقبل ويلزم منه ان تكون هذه الصورة مشابهة
للاسباب والذي ذهب اليه المحققون وهو المصرح في البردوي وشروحه هو ان
في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لم يصرح
ويدل عليه ايضا ما ذكره بقوله فان الاجارة وان صححت في الحال الى قوله وشبهه
بالسبب للاضافة التقديرية فان الظاهر منه كون الاجارة مطلقا ضيفت الى الوقت
المستقبل صريحا وعلة تشبه الاسباب بل الظاهر من قوله للاضافة التقديرية

﴿٤٠٣﴾ ان
بمعنى التجليل قبله فان المتراخي وجوب الاداء كصوم المسافر والآخرين لم يجوز محمد اعتبارا لايجاب العبد
باجاب الله تعالى وشبهه بالسبب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي اخرعتها الحكم لكن

لربما وجههم من اعتبار ان السبب لا ينفذ الا اذا كان له اثر في وقت ينفذ فيه الحكم

اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تحلل الزمان بينهما وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبت
من اوله اولم يتخلل بينهما زمان لان تكون مشابهة للسبب (والاجارة كذلك) اى المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة
علة اسما ومعنى لوضعه وتأثيره ٤٠٣ في ملك المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة لاحكامها لتراخي حكمه فان الاجارة
وان صحت في الحال باقامة العين مقام
المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة
مضافة الى زمان وجود المنفعة كأنها
تتعقد حين وجود المنفعة ليعتبر
الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم
الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها
بحسب ما يحدث من المنفعة وشبهه
بالسبب للاضافة التقديرية كما سبق
تحقيقه آنفا (والنصاب قبل الحول)
فانه علة لوجوب اداء الزكاة اسما
للوضع له ولذا يضاف اليه ومعنى لتأثيره
فيه لان الغنى يوجب المواساة لاحكامها
لتراخي حكمه الى وصف النماء بالحولان
وشبهه بالسبب لاضافة حكمه وهو
الوجوب الى حصول وصف النماء
ولما اقتصر الوجوب على حصول
الوصف وانه مؤثر كاصله ومحصل
لليسرا شبه العلة والنصاب السبب
ولو كان النماء علة حقيقية لكان
النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك
والالم يجز الاداء قبل الحول ولمالم
يكن الوصف مستقلا في الوجود اشبه
النصاب العلة ايضا ولاصلا لانه غالب
شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب
(و) الرابع وهو ان يكون التراخي رتبيا
وهو المسمى علة العلة (كشراء القريب)
علة للعق بواحدة الملك اسما لان
المضاف الى المضاف الى الشيء مضاف
الى ذلك الشيء تحكم المقضى الى المقضى
ولا شك ان مطلق الشراء او الملك

ان الاضافة في جميع الاجارة حتى في نحو قوله في رجب آجرتك الدار من غرة
رمضان تقديرية فالاولى ان يقول والاجارة بدون كذلك (قوله والنصاب قبل
الحول) واعلم ان النصاب قبل تمام الحول علة اسما ومعنى لاحكامها وشبهه بالسبب
اما انه علة اسما فلانه وضع شرعا لا يوجب الزكاة ولهذا يضاف للزكاة ويقال
وجب الزكاة للنصاب واما انه علة معنى فلنأثيره في الحكم اعنى وجوب الزكاة
لان الغنى يوجب المواساة والاحسان الى الفقير لقوله تعالى واحسنوا وانفقوا
بما رزقناكم والغنى في النصاب لاني وصفه وهو النماء واما انه لاحكامها فلعدم ظهور
تأثيره بدون النماء بل يتأخر حكمه الى النماء بالحولان لقوله عليه السلام لا زكاة
في مال حتى يحول عليه الحول واما انه يشبه السبب فبوجهين على ما ذكره فخر
الاسلام احدهما ان الحكم وهو وجوب الاداء تراخي عن اصل النصاب الى
ما ليس بحادث بالنصاب وهو النماء فان النماء الحقيقي وهو الدر والنسل في الاسامة
وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل
بسوم السائمة في المرعى وبكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادث بخلق الله واذا
لم يكن ما تعلق الحكم به وهو النماء حادثا بالنصاب تأكد الانفصال بينه وبين
الحكم من هذا الوجه فقوى شبهه بالسبب وتأثيرهما ان الحكم تراخي الى ما هو شبهه
بالعلل وهو النماء فاذا تراخي حكمه الى ما هو شبهه بالعلل كان له شبه بالسبب من
هذا الوجه ثم وجه مشابهة النماء بالعلل انه حقيقيا كان او حكيميا فضل
على الغنى يوجب الاحسان الى الفقير كاصله اعنى الغنى نفسه ويزداد به السر
في الواجب فكان له اثر في وجوب الزكاة من هذا الوجه فاشبه العلة والشارح
رحم الله اشار الى وجه مشابهة النماء بالعلل مع الوجه الثاني من وجهي مشابهة
النصاب بالسبب بقوله ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانه مؤثر
كاصله ومحصل ليسرا شبه العلة والنصاب السبب ثم بين وجه عدم كون
النماء علة حقيقية بقوله ولو كان النماء علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا
لكن اللازم باطل اذ لو كان حقا لم يعدم جواز الاداء قبل الحول وهو باطل فكذا
المزوم ثم بين جهة العلية في النصاب وجهة ترجح علية على سببته حتى قالوا انه
علة تشبه السبب ولم يقولوا انه يشبه العلة فقال ولمالم يكن الوصف مستقلا
في الوجود اشبه النصاب العلة كما اشبه السبب يعنى ان الحكم لما تراخي الى
وصف لا يستقل بنفسه ويحتاج في وجوده الى النصاب وهو النماء لم يكن النصاب
سببا حقيقيا لان السبب الحقيقي ما تراخي الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه

وان لم يوضع للعق لكن شراء القريب او ملكه وضع شرعا له ومعنى لان المؤثر في المؤثر مؤثر لاحكامها كما ظن والا كانت
علة حقيقية وليس كذلك اذ التوسط بين الاضافة الابتدائية (واما) علة (معنى وحكما) لا اسما (كآخر جزئيهما)
اى العلة (كالتقربة والملك) فان المجموع علة (للعق فايهما تأخر كان علة لذلك) اى معنى لتأثير كل منهما في العق

اما القرابة فلانها مؤثرة في الصلة والرق يقطعها ولذا صان الله تعالى هذه القرابة عن القطع بادنى الرقبن وهو النكاح
فباعتلاهما اولى واما الملك فلان ملك العتق يستفاد منه وحكما لوجود الحكم معه وعدم تراخيه عنه لا سيما لان
قدرة العتق لما كانت من احدهما ونفسه من الآخر كان الموضوع ﴿٤٠٤﴾ للعتق الكل لا لكل واحد

فان الموضوع للعتق شرعا ملك القريب
لا مطلق الملك كما سبق امانا آخر الملك
فكشراء الثابت قرابته فالمشترى معتق
حتى يصح نيته الكفارة عند الشراء
لا بعده اذ لا يترأخى الحكم عنه واما تأخر
القرابة فكذلك عوى احد الشخصين
بنوة عبد مجهول النسب ورثاه او اشتراه
فالدعى معتق وغارم نصيب الآخر
(بخلاف آخر الشاهدين) فان العمل
بالقضاء وهو بمجموع الشاهدين بلا
اعتبار الترتيب (واما) علة (اسما
وحكما) لامعنى (كالسبب) الداعى
(القائم مقام السبب) المدعوا اليه كالسفر
المطلق والمرض المشق لخصهما والثوم
الموجب لاسترخاء المفاصل للحدث
ودواعى الوطى لحرمة المصاهرة وفساد
الاحرام والاعتكاف والنكاح اثبوت
التسبب والتقاء الحنانين لوجوب
الاعتسال والمباشرة الفاحشة مع الانتشار
وعدم الفاصل للحدث الا عند محمد فان
كلا منها علة اسما للوضع والاضافة
الشرعيين وحكما لعدم التراخى لامعنى
لان المؤثر هو المشقة وخروج النجس
والوطى وخروج المني والحدث
(والدليل) اى سبب العلم (القائم مقام
المدلول) كالتبرع بالحبة والبغض فى ان
احببته او ابغضته فانت كذا لوقوع
الجزاء باخبارها ويقتصر على المجلس
لانه بمنزلة تغييرها فان كلاً منهما علة اسما
لوضع والاضافة الشرعيين وحكما

كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقى لا يشبه العلة
اصلا لترأخى حكم القطع الى ما هو مستقل بنفسه اعنى سرقة السارق واذالم يكن
النصاب سببا حقيقيا اشبه العلة كما اشبه السبب ثم بين جهة ترجيح عليه على
سببته بقوله ولاصاته تغلب اه يعنى ان النصاب يشبه العلة من جهة نفسه
ويشبه السبب من حيث توقف الحكم وهذا وصف تابع فيرجح الشبه الذى له من
جهة نفسه لاصالته على الشبه الذى له من جهة وصفه هذا كله عندنا وقال
مالك ليس للنصاب قبل تمام الحول حكم العلة اصلا بل كونه ناعيا بالحول بمنزلة
الوصف الاخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تعجيل الزكاة قبل الحول عنده
كلا يجوز تعجيل الكفارة قبل الخنث وتعجيل الصلاة قبل الوقت وقال الشافعى
النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكاة ليس فيها شبه الاسباب بل الحول
اجل آخر المطالبة من صاحب المال يسيرا كالسفر فى حق الصوم ولهذا صح
التعجيل قبله ولو كان وصف كونه حوليا من العلة لما صح التعجيل كما لو تجل
قبل تمام النصاب وقبل ان يجعل الا بل سائمة واذا كان كذلك وقع المؤدى زكاة
غير موقوف على حلول الاجل كالمديون اذا تجل الدين وكالمسافر اذا صام
صح فرضا وكالمقيم ادا صلى فى اول الوقت واذا وقع المؤدى زكاة لم يكن له ان
يسترد من الفقير ولا من الامام عند هلاك النصاب قبل الحول او عدم تمامه
عند الحول كذا فى الاسرار وقال فى الكشف المذكور فى المبسوط وكتب
اصحاب الشافعى ان النصاب اذا هلك قبل تمام الحول له ان يسترد المعجل الى
الفقير اذا بين له انه يعطيه مجعلا وان اطلق الاداء لم يكن له ان يرجع عليه وقال
فعلى هذا يجوز ان يكون المذكور فى الاسرار بعض اقواله (قوله واما علة معنى
وحكما لاسما) عرفه فخر الاسلام بقوله كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين
فان آخرهما وجودا علة حكما لاضافة الحكم اليه ومعنى لانه مؤثر فيه لاسما
لان الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك احدهما انتهى واعترض عليه بان الحكم
لا يكون علة ولا صادقا عليها فلا يجوز اخذه فى تعريفها واجيب بانه من قبيل
حذف المضاف اى علة كل حكم تعلق بعلة اه ولهذا عدل عنه المصنف الى
تمثيه بانها الجزء الاخير من العلة ولم يذكر التعريف الذى ذكره فخر الاسلام

اعدم التراخى لامعنى لان المؤثر هو المحبة والبغض (والداعى اليهما) اى السبب المقتضى لاقامة الداعى
مقام المدعوا اليه واقامة الدليل مقام المدلول احد امور ثلاثة (اما دفع ضرورة) لتعذر الوقوف على حقيقة العلة مع عدم
امكانه كما فى النوم والنكاح والالتقاء والخبر عما فى القلب (او) دفع (حرج) لتعسر الوقوف على حقيقة العلة (مع امكانه)

كما في السفر والمرض والمباشرة (او الاحتياط) كما في العبادات ودواعي الوطئ في الحرمان (واما) علة (اسما فقط كالمعلق بالشرط) على ما يأتي في مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعلق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع ﴿ ٤٠٥ ﴾ الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم معتراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما

(واما) علة (معنى فقط) ويسمى وصفاله شبهة العلة (كاحد وصفين تركت منهما العلة) كتركب علة الربا من القدر والجنس عندنا والعقود من الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معنى لان له مدخلا في التأثير لكونه مقوما للمؤثر التام لاسما لعدم الاضافة اليه ولا حكمها لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المترتين كالقدر والجنس فعلى هذا كان لكل من القدر والجنس شبهة العلة فيثبت به ربا النسبة لانه شبهة الفضل لما في التقدم من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف بالفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت شبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فيبعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضى الى المقصود ولان تأثيره مالم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلة لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعترض عليه بانه مخالف لما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول واجيب بان معنى ما تقرر لا تأثيرا تاما او بلا واسطة ولو سلم ان له تأثيرا لكن

(قوله كالقربة والملك) الاولى او الملك بدل واواجم لانه مثال للجزء الاخير وذلك اما القرابة او الملك على ما سيظهر لك (قوله فان المجموع علة) يعنى ان مجموع القرابة والملك علة للعق في القريب فان القرابة مؤثرة في ايجاب الصلة حتى وجب عليه نفقة القريب عند الاحتياج والعق صلة لان الرق يوجب قطع الصلة لاستلزامه الذل فوجب صيانة القرابة بما يوجب القطع الا ترى ان الله تعالى صان هذه القرابة عن ادنى الرقين وهو النكاح احترازا عن القطع فحرم نكاح القريب فلا ينصان عن اعلاها لذلك اولى واما الملك فلان ملك العتق مستفاد من الملك لان من لا يملك لا يقدر على الاعتاق كملك الطلاق مستفاد من النكاح ولانه مؤثر في ايجاب الصلة ايضا يستحق العبد بسبب الملك النفقة على مولاه ومن المعلوم ان كلاهما على حدة ليس علة مستقلة في العتق فظهر ان المجموع علة حقيقة لتحقق التأثير فانتفاء احدهما ينفى الحكم ثم ان ايها تأخر كان علة معنى وحكما لاسما ما معنى فلما ذكرناه من التأثير واما حكمها فلترتب الحكم عليه بلا تراخ وامانه لاسما فلان قدرة العتق من الملك ونفس العتق من القرابة فكان الموضوع للعق هو المجموع لاحدهما وهذا معنى قول فخر الاسلام ان الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك اى بالعلة احدهما ثم بين تأخر كل من الملك والقرابة كما ترى (قوله كالسفر المطلق) على صيغة اسم الفاعل اى يجوز للرخص وكذا لفظ المشق اسم فاعل فان كلاهما سبب داع الى المشقة وقائم مقامها في ايجاب الرخصة شرعا وكذا النوم الداعي الى استرخاء المفاصل قائم مقامه في ايجاب الحدوث وكذا دواعي الوطئ من المس بشهوة قائم مقام الوطئ في ايجاب حرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف لكنه بشرط الانزال في افساد الاعتكاف (قوله وعدم الفاصل) اى الجائل بينهما (قوله وخروج المنى والحدوث) لا يخفى عليك ان ذكر لفظ الحدوث مما لا وجه له ههنا لانه ليس بمؤثر بل هو الحكم على ما ذكره آنفا (قوله فان كلاهما) اى من الخبر عن المحبة وعن البغض (قوله والداعي اليهما) لما ذكر ان وضع الشيء مقام غيره بطريقين احدهما اقامة السبب الداعي مقام السبب المدعوا اليه مثل السفر والمرض والنوم والمس بشهوة

ليس في جزء المعلول بل في نفسه فالحق مع فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه وبين المعلول علة ولا يتخلل هنا لانه بعض العلة (واما) علة (حكما فقط كشرط في حكم العلة) كما سيجي امثله فان الحكم مترتب عليه من غير وضع ولا تأثير (واما السبب) وهو في اللغة الطريق نحو فاتيح سببا والجبل نحو فلما يد بسبب والسباب نحو اسباب السموات والكل مشترك

ولا تأثير فيه وهذا يتناول ما ليس
تعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت
وما هو بصنعه لكن لا يكون الغرض
من وضعه ذلك كالشراء لملك المتعة فانه
بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة الى
ملك الرقبة علة ويخرج ما يدرك تأثيره
فيما هو الغرض من وضعه كالشراء لملك
الرقبة فانه علة والى الثاني بقوله
(وقد يطلق) اي السبب (على) كل
(مادل السمع على كونه معرفا لحكم
شرعي) وهذا اعلم لتناوله كل ما يدل
على الحكم من العلل وغيرها فاستدرك
من اسباب الشرائع حقيقة الثاني لا الاول
لان كلاهما او بعضها علة كما للعقوبات
(وهو) اي السبب اربعة لان افضاءه اما
في الحال او في المآل والثاني سبب مجازي
والاول اما ان يضاف اليه العلة المتخللة
بينه وبين الحكم فان كل سبب لا بد ان
يتخلل بينهما علة او لا والثاني سبب
حقيقي والاول ان ثبت الحكم به غير
موضوع له والا كان علة او ثبت بعده
بلا تراخ فسبب في حكم العلة وان ثبت
صنعه مع التراخي اوبه غير موضوع لتخلل
لم يوضع له فسبب له شبهة العلة فيين
الاقسام الاربعة بقوله (اما) سبب
(حقيقي وهو طريق الحكم بلا انضيف
وجوب او وجود اليه) اي وجوب الحكم
او وجوده (وضعا) متعلق بالانضيف
(وبلا تعقل التأثير) في الحكم كما يعقل
في سائر اقسام السبب احترز بقوله طريق
الحكم عن العلامة واخرج بقوله

والنكاح والثاني اقامة الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة والبغض يقام
مقام المحبة والبغض في قول المرأة احب او ابغض جوابا لقول الزوج ان احببتي
فانت طالق فيقع الطلاق بقولها احب وان كانت كاذبة لان قولها دليل على
ذلك فاقيم مقامه كالسفر مقام المشقة اراد ان يذكر المعنى الذي جوز لاجله ذلك
اي اقامة الشيء مقام غيره باحد الطرفين وذلك بثلاثة اوجه الاول دفع الضرورة
والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كما في النوم والنكاح والالتقاء والخبر عما
في القلب من المحبة والبغض وغيرهما الثاني دفع الحرج لتعسر الوقوف على
حقيقة العلة في امكانه كما في السفر والمرض والمباشرة والطهر القائم مقام
الحاجة في الطلاق وقد عد فخر الاسلام التقاء الحائنين من هذا القبيل على
خلاف ما ذكره الشارح الثالث الاحتياط كما في العبادات حيث اقيمت الدعاوى
مقام الوطى في العبادات حتى حرم الجماع على المعتكف والمحرم وحرم دواعيه
للاحتياط واقامت الصلاة بالجماعة مقام الاسلام وان لم يعرف منه تصديق واقيم
الاقرار المجرد مقام الاسلام في احكام الدنيا وكما في دواعي الوطى في الحرمان
فان الزنا حرم صوتا للفراسخ عن الفساد حفظا للنسل ثم اقيمت الدواعي من المس
والقبلة والنظر بشهوة مقامه في الحرمة حتى حرمت هذه الامور (قوله) كاحد
وصفين) اي مؤثرين لا بد من ذكر هذا القيد على ما وقع في عبارة فخر الاسلام لان
الحكم متى توقف على وصفين احدهما مؤثر دون الآخر فالمتوثر علة والآخر
شرط لا دخل له في التأثير وما نحن فيه ليس كذلك بل لكل من الجزئين تأثير
توضيحه ان الحكم اذا تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فكل
وصف منهما على حدة ليس علة اسمالعدم الوضع والاضافة ولا حكما لتأخر
الحكم عن احدهما الى وجود الآخر لان المراد هو الجزء الغير الاخير واحد
الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس وحكم الجزء الاخير قد سبق في العلة معنى
وحكما لكنه علة معنى لان الفرض ان لكل منهما تأثيرا ولهذا قالوا ان لكل
من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به بالنسبة لما فيه من شبهة الفضل لان في النقد
من يفة على النسبة فلا يجوز ان يسلم قوهما في قوهي للجنس ولان يسلم حنطة في شعير

بلا انضياف وجوب اليه وضعا العلة
 او وجوب الحكم بهما وضعا وبقوله
 او وجود اليه وضعا الشرط لثبوته عنده
 وضعا وقيد الوضع ليدخل فيه مثل
 انضياف ملك المتعة الى الشراء فانه سبب
 لاعلة وبقوله وبلا تعقل التأثير الاقسام
 الباقية من السبب لتعقل حقيقة التأثير
 او شبهته فيها اما الحقيقة ففي السبب الذي
 في حكم العلة والذي له شبهة العلة اما
 الاول فلا انضياف العلة المتخلة اليه
 وان لم يوضع له والا كان علة العلة كما
 سيجي تحقيقه واما الثاني فلا انضياف
 العلة ايضا لكنه امتاز عن الاول لقصور
 معنى العلة في هذا فان في رفع المانع
 يتراخي وجود العلة ظاهرا كحرف البئر
 بخلاف قطع الحبل وشق الزق وفي الفعل
 المقضي يتوسط عدم الوضع مرتين
 كارضاع الكبيرة ضررتها بخلاف شهادة
 القود ووضوح الحجر واشراع الجناح
 ونحوها ولذلك اشترط فيه التعدي
 دون الاول واما الشبهة في المجازي لان
 شبهة العلة المالية تقتضي شبهة التأثير
 بلا مريفة وسيأتي تحقيقه ذلك
 ان شاء الله تعالى (وحكمه) اي حكم
 السبب الحقيقي (ان لا يضاف اثر الفعل
 اليه) بل الى العلة المتوسطة بين الحكم
 والسبب (فلا يضمن الدال على السرقة
 او القتل او قطع الطريق ولا يشترك
 في الغنمة الدال على حصن حربي
 بوصف طريقه) الا اذا ذهب معهم

للقدر لان لكل من الجنس والقدر شبهة العلية فيحرم بهما شبهة الفضل في محلها
 بخلاف ربا الفضل حقيقة حيث لا يثبت بكل من الجنس والقدر على حدة لان
 ربا الفضل اقوى الجرمين فلا يثبت بشبهة العلة بل لا بد له من ثبوت حقيقة
 العلة اعني مجموع القدر والجنس واعلم ان هذا اعني ما سماه المصنف علة معنى
 لاسما ولا حكما مما اختلف فيه المشايخ فقال الامام القاضي ابو زيد وشمس
 الأئمة السرخسي ومن تابعهما ان هذا الوصف سبب محض ليس فيه معنى العلية
 اصلا مستدلين بان الحكم لا يثبت ما لم تتم العلة فكان المبدأ معتبرا تمامه وكان
 كالطريق الى الغير وذلك الغير ليس بمضاف اليه فيكون سببا محضا على ما هو
 شأن السبب وقال فخر الاسلام انه وصف له شبهة العلة لانه مؤثر في الجملة
 والسبب المحض غير مؤثر واختر المصنف قول فخر الاسلام ووجهه بما ترى وقالوا
 هذا الخلاف في الحقيقة راجع الى ان العلة اذا تركت كان مجموع الاوصاف
 علة عند بعض وصفة الاجتماع عند بعض آخر والوصف الزائد المجهول عند
 بعض حتى قالوا في سفينة لا تغرق بوضع كرو تغرق بزيادة قفيز على الكرو لو وضع
 فيها كرو قفيز فغرت كان الكرو والقفيز جميعا علة التلف عند الفريق الاول
 وصفة الاجتماع عند الفريق الثاني وقفيز واحد غير عين من الجملة عند الفريق
 الثالث والقاضي ابو زيد وشمس الأئمة اختر المذهب او الثالث فكان الوصف
 الاول عند وجوده قبل وجود الوصف الآخر خاليا عن صفة الاجتماع وعن كونه
 واحدا من الجملة غير عين لكونه عينا فم يكن له اثر في الحكم فكان سببا محضا واختر
 فخر الاسلام المذهب الاول ولكل وجهة واعترض على ما اختاره فخر الاسلام
 بانه مخالف لما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وائما
 المؤثر وهو تمام العلة في تمام المعلول واجيب بما حاصله اننا لانسلم انه مخالف لما تقرر
 كيف وان معنى ما تقرر انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول تأثيرا تاما
 او بلا واسطة ونحن لانكره بل نقول به لكن لا يلزم من نفي التأثير التام
 وبلا واسطة نفي التأثير المطلق ولانفي التأثير الناقص وبواسطة والذي اثبتناه
 في الاجزاء هو التأثير الناقص فلا مخالفة ولو سلم ان للاجزاء تأثيرا تاما ولكن لا يلزم

فصار صاحب حلة وذلك لان الدلالة له طريق الوصول وقد تخلل بينها وبين الحصول فعل مختار لم يصف اليها وانما ضمن محرم دل على الصيد لان ازالة الامن جنابة في حقه لالتزامه اياه فدلالته مباشرة لاسباب كودع دل سارفا على الوديعة لكن لما كانت الدلالة في معرض الزوال لم يضمن بها حتى يستقر بانصال القتل الى الصيد

منه المخالفة المذكورة وانما يلزم ان لو كان تأثيرها في اجزاء المعلول وليس كذلك بل انما تؤثر في نفس المعلول اقول لان سلم ان للاجزاء تأثيرا تاما في المعلول نفسه والازم توارد العلتين المستقلتين في التأثير على معلول واحد لان الجزء على الفرض مستقل في التأثير مثل الكل وان لم يستقل في الوجود فالاولى في الجواب القصر على الاول (قوله وما هو بصنعه) كلمة ما عبارة عن السبب والضمير المرفوع راجع الى تعلق الفعل بذلك السبب اى يتناول ما يكون تعلق الفعل بالسبب بصنع المكلف في ذلك السبب (قوله ويخرج ما يدرك تأثيره) وهذا بناء على ان لفظه فقط قيد للطريق المذكور في التعريف بالحكم تأمل (قوله اى السبب اربعة) اى ما يطلق عليه اسمه اذ لو كان موردا لقسم حقيقة السبب لما صح هذا التقسيم على ما قدمناه في تقسيم العلة (قوله لا بد ان يتخلل بينهما) اى لا بد ان يتخلل العلة بين السبب والحكم (قوله والاى وان كان موضوعا له) قوله فسبب في حكم العلة (قوله احتراز بقوله طريق الحكم) اى احتراز عن دخولها لانه بمنزلة جنس التعريف فيصلح قيدها احترازا عن دخول الاغيار وان لم يصلح قيدها لما دخل فيه من الاغيار (قوله مثل انضياف ملك المتعة الى الشراء) قال ملك المتعة احترازا عن انضياف ملك الرقبة الى الشراء لانه علة له لاسبب على ما سبق من قبل (قوله الاقسام السابقة من السبب) اعنى السبب المجازى والسبب الذى في حكم العلة بكلا شقيه والسبب الذى له شبهة العلة بكلا شقيه ايضا على ما تقدم واخرج بعضهم السبب المجازى بقوله هو طريق الحكم تخصيصا للطريق بطريق الافضاء الحالى لان السبب المجازى هو الطريق المقضى مالا (قوله اما الحقيقة) اى التى تعقل فيها حقيقة التأثير (قوله وان لم يوضع له) والذى يقتضيه سياق عبارته وسياقه ارجاع الضمير المجرور الى العلة المتخللة بتأويل كونها وصفا لا الى الحكم لكن المصرح فيما سياتى ارجاعه الى الحكم اما سابقه فلانه في صدد بيان اضافة العلة المتخللة الى السبب وعدم وضعه لها الا في صدد عدم وضعه للحكم لتقدم ذكره واما سابقه فلانه قال والا كان علة العلة ولو كان المقصود عدم وضع السبب

والاصار كما اخذه فارسه اورماه فإبصيه وانما لم يضمن حلال دل على صيد الحرم لانه كالدال على الاموال المملوكة ومتاع المسجد والاموال المحترمة لله تعالى كالموقوفه وانما اوجبوا الضمان على الساعى استحسانا على خلاف القياس لغلبة السعاه (ولا) يضمن (من دفع الى صبي سلاحا يسكه له) اى للدافع (فقتل به نفسه) لان ضربه نفسه صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف ما اذا سقط فهلك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه تعديا فيكون في حكم العلة (ولا) يضمن (من قال له) اى للصبي (اصعد الشجرة وانفض نحر تهائنا كل) انت (اولنا كل) نحن (ففعول فعطب) لان صعوده حينئذ باختياره لمنفعة نفسه من كل وجه في الاول ومن وجه في الثانى فلا ينقطع الحكم عن علته بالشك لان الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما اذا قال لا كل فيضمن ما قلته لانه صار مستعملا له بمنزلة الآلة فتلفه يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد وقبح باب القفص والاصطبل ونحو ذلك (واما) سبب (في حكم العلة وهو ما يضاف اليه العلة المتخللة) بينه وبين الحكم (بلا وضع حكمها) اى من غير ان يكون ذلك السبب موضوعا لحكم تلك العلة والا كان علة لاسباب (وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه) لاضافة

العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف (كسوق الدابة وقودها) فانها تمشى على طبع **الحكم** السابق والقائد فيضاف فعلها اليهما بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلغ فيضاف ما تلغ اليهما في بدل المحل

لانه حكم التسيب لا في جزاء المباشرة كالقصاص والكفارة وحرمان الميراث (وقطع جمل القنديل ونحوها) كشق الزق
وفيه مانع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الجائط المائل بعد التقدم اليه وادخال الدابة في زرع الغير
حتى اكلته والشهادة بالعود ٤٠٩ ❦ فلاضافته اليها صارت في حكم العلة ولعدم وضعها له لم تكن علة

فلم يلزم القصاص وغيره من اجزية
الافعال كالكفارة وحرمان الارث
(واما) سبب (له شبهة العلة وهو ما
يضاف للحكم اليه ثبوتاً عنده على
صحة التراخي) ككونه ايجاداً للشرط
العلة (او يثبت) الحكم (به) حال كونه
(غير موضوع لتخلل لم يوضع) ذلك
التخلل (لحكم) وسيأتي توضيحه في مثاله
(وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه)
لامتلاقابل (بالتعدي) لانه لما انتقص فيه
معنى العلة للوجهين السابقين اشترط فيه
ذلك مثال ما يضاف الحكم اليه ثبوتاً عنده
على صحة التراخي (كحفر البئر في ملك
الغير) فانه سبب للقتل لانه طريق للوقوع
فيها وليس بعلة له بل العلة نقلة الماشي
والسبب مشيه فيه فاما الحفر فهو ايجاد
شرط الوقوع لكن له شبهة العلة
من حيث ان الحكم يضاف اليه وجوداً
عنده لا ثبوتاً به ولهذا لم يكن موجبا
للكفارة ولا حرمان الارث لان ذلك جزاء
المباشرة ولم توجد لكن يجب الدية لان
ذلك بدل المتلف لاجزاء الفعل وقد
حصل التلف مضافاً الى حفره وجوداً
عنده بطريق التعدي حتى لو اعترض
على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه
نحو الالتقاء يكون الضمان على الملقى
لالحافر (و) مثال ما يثبت الحكم به غير
موضوع لتخلل لم يوضع الحكم (ارضاع
الكبيرة ضررتها الصغيرة بالتعمد) رجل
تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة
ضررتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان

للحكم لكان المناسب ان يقول والالكان علة كما قال كذلك فيما سبق لكن قوله
كاسيحي تحقيقه لا يناسب هذا لان ماسيحي كونه علة على تقدير وضعه له لاعلة العلة
كما سيصرح (قوله كحفر البئر) فان الحافر رفع المانع بحفره اعنى مسكة الارض
لكن العلة اعنى سقوط الثقل بتراخي عنه اذ لا يتحقق عقيب الرفع كما تحقق البتة
في قطع الجبل وشق الزق فكان هذا سبباً في حكم العلة وذلك سبباً له شبهة
العلة (قوله وفي الفعل المفضي) عطف على قوله في رفع المانع (قوله كارضاع
الكبيرة ضررتها) فان الارضاع يثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل وضع
لترية الولد وافساد النكاح متخلل بينهما يثبت به لزوم المهر ولم يوضع بخلاف
نحو شهادة القود ووضع الحجر فان عدم الوجود في وسط مرة كما سيحيي (قوله
لالتزامه اياه) لانه التزم بعقد الاحرام ان لا يزيل امن الصيد وقد ازاله بالدلالة
وكان ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازاله الا من بمجرد الدلالة
ولكنه انما يضمن بازالة الا من اذا تقررت الدلالة بكونها مفضية الى
القتل اذ قبل الافضاء اليه في معرض الزوال فلا يتقرر الهلاك (قوله لان
الدلالة له طريق الوصول اه) اعترض عليه بطريق المعارضة بيان ما ذكرتم وان دل
على ان العلة غير مضافة الى الدلالة ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان الاختيار
لم ينشأ الا من الدلالة فكان الدلالة باعنا مستعمله كما في الامر باباق
عبد الغير فانه اذا ابق ضمن الامر بالاتفاق بل هذا اولى لان الدلالة اقوى تأثيراً
في السرقة من الامر بالاباق واجيب باننا لانسلم ان الاختيار نشأ من الدلالة بل
هو بخلق الله تعالى كسائر الافعال وانما الناشئ منها حصول العلم بالمال
ومحلّه وقد يفضي ذلك الى المقصود فصار سبباً لم يكن فيه معنى العلة قلت كون
الاختيار مخلوقاً لله تعالى مخالف لمذهبنا لانه امر اعتباري غير مخلوق على ما بين
في الكلام (قوله وانما اوجبوا الضمان على الساعي) دفع لما يقال ان الساعي
الى اهل العسف بغير حق ضامن مع انه صاحب سبب محض كالبدال ووجه
الدفع انه استحسن ان على خلاف القياس لغلبة السعاة في هذا الزمان
والقياس عدم الضمان فيه ايضاً قال ابو اليسر في اصوله بعض مشايخنا يقولون

الزوج يغرم للصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان نعمت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد فلا يرجع والارضاع
يثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل لترية وافساد النكاح متخلل يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرران البضع غير متقوم حالة
الزوج كذا قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشروط التي في حكم العلة واجيب بانه لا يشاع في كون الواحد شرطاً وسبباً

باعتبار رفع المانع والافضاء كافي كونه سببا وعلة باعتبارين او بشرطاً وعلامة اوسبباً وعلة وبشرطاً بالاعتبارات نعم الفرق بين
هذا القسم وبين الثاني غير واضح فانه وان امكن في الحفر ان لا يكون كشق الزق حيث نخفل في الحفر سبب آخر اختياري مباح
هو المشي دونه في الزق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل في ان الحكم مضاف اليه * ٤١٠ * ولم يوضع بل اولى لان ارضاع
الصغيرة غير معتبر فهو كالطبيعي ولذا
اذا قتل صغير مورثه لا يحرم من الميراث
اللهم الا ان يفرق باعتبار ان التسبب هنا
في موضعين اذ ليس الارضاع موضوعاً
لافساد النكاح بل للتربية ولا الافساد
لازام المهر لماعرف ان البضع حال
خروجه غير متقوم واما الشهادة
فوضوعة لحكم القاضي بالقيود وان لم
يوضع ذلك الحكم للقيود لاحتمال ان
لا يباشره الولي باختياره وما يقال ان
الشهادة لم توضع للقيود انما هو بهذا
الاعتبار (واما) سبب (بمجازي وهو
طريق) للحكم (بفرضي اليه) لافي الحال بل
(في المال) وخص باسم المجاز وان كان
السبب مع التأثير كافي القسمين السابقين
مجازاً ايضاً لان التجوز ينقصان الحقيقة
اولى من التجوز بازيادة المكملات عليها
(كالنظير والاعتاق والتذر المعلقة)
صفة الكل فان كل واحد اذا علق بشرط
لابراد او يراد (للجزاء) يكون سبباً مجازياً
للجزاء (و) نحو (اليمين بالله و) انها
ايضا سبب مجازي (للكفارة) لاحقيق
اما التعليقات فلعدم الافضاء فيها الى
الاجزية الا عند وجود الشرط فعند
وجوده تكون التعليقات اسباباً مفضية
بالفعل فان وضعها لثا يقع الجزاء الا عند
الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين
فلعدم الافضاء فيها ايضاً الى الكفارة
الاعلى تقدير الحنث فعنده يكون اليمين
سيداً مفضياً بالفعل فان وضعها للبر المانع
عن الحنث وان سلم ان المعلق ونفس

بالضمان في الساعي بغير حق مطلقاً وبعضهم قال ان كان السلطان معروفاً بالظلم
وتعريم من سعى به البتة يضمن والا ونحن لانفتي به فانه خلاف اصول اصحابنا
ولكن لورأى القاضي تضمين الساعي له ذلك لان الموضوع موضع اجتهاد فتكفل
الى رأيه ليتزجر السعاة وهذه المسئلة مبسوسة في الفروع (قوله بخلاف ما اذا
سقط) اي سقط السكين من يد الصبي فجرحه فهلك (قوله بخلاف ما اذا قال) اي
للصبي لا تكل بصيغة التكلم وحده فتضمن عاقبته لانه حينئذ صار مستعملاً للصبي
لنفسه بمنزلة الآلة (قوله وعلى هذا حل قيد العبد وقبح باب القفص والاصطبل)
واعلم انهم اختلفوا في هذه المسائل قال بعضهم انه يضمن وقال بعضهم لا يضمن
ففي العمادية كل ما كان الغالب فيه ان يلبث فانه لا يضمن كفتح باب القفص
وحل قيد العبد وما كان الغالب فيه ان لا يلبث كشق الزق وحل جبل القنديل
فانه يضمن وكان ابو القاسم الصفار يقول يضمن في السكك وفي مختلفات المشايخ
القديمة قال ابو حنيفة اذا فتح باب القفص او الاصطبل حتى طار الطير او خرج
الحمار او حل قيد العبد فهو بانه لا يضمن وقف اول يقف وقال محمد يضمن وقال
الشافعي ان وقف ساعة ثم ذهب لا يضمن وان ذهب من ساعته يضمن ولو فتح
باب دار فسرق آخر منها متاعاً لا يضمن الفانح سواء سرق عقيب الفتح او بعده
وكذا اذا حل رباط دابة فسرقتها انسان او فتح باب القفص فاخذ الطير انسان آخر
لا ضمان على الذي حل وفتح بالاتفاق والمودع اذا فعل هذه الافعال من الحل
والفتح يضمن لانه التزام الحفظ فتعدي بذلك كالودل عليها اذا عرفت هذا فكلام
الشارح يحتمل الجملة على المذهبين (قوله تمشى على طبع السائق والقائد)
فتكون بمنزلة المكره من المكره فيضاف فعلها اي فعل الدابة اليهما كاضافة
فعل المكره الى المكره (قوله فيضاف ما تلف) اي ما تلف بفعل الدابة
(قوله في بدل المحل) اعنى المتلف من المال او النفس (قوله لانه) اي
بدل المحل (قوله فلاضافته) اي لاضافة الاثر الى التلف (قوله على
صحة التراخي) اي تراخي وجود العلة كما صرح به سابقاً في بيان السبب
الحقيقي ويجوز اضافة التراخي الى وجود الحكم لان تراخي العلة يستلزم تراخي

الحنث يكون عللاً حيث كان يجوز ان يسمي الشيء بما يقول اليه على ان قول المشايخ سبب الكفارة امر دائر بين الحظر والحكم
والاباحة كاليمن المتعقبة بخلاف الغموس ظاهر في ان السبب نفس اليمين لكن يشترط فوات البروعلى هذا تحمل عبارة المشايخ (وله)
اي لهذا السبب المجازي (شبهة الحقيقة) عندنا الوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت لتأكيد البر وذلك بان يكون مضمناً وبالبروم

الكفارة في الاول والجزء في الثاني وكل شيء يكون الثابت بسببه مضمونا بذلك الشيء عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت قبل فوات ذلك الثابت فكذا سببه كالغصب يوجب رد عين المغصوب مضمونا بالقيمة عند فواته ولها شبهة الثبوت قبله حتى يصح الإبراء عن القيمة والعين ﴿٤١١﴾ والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا تملكها بالضمان من وقت الغصب الثاني ان

وجوب البر لحرف لزوم الكفارة او الجزاء وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون اخر واذا كان له عرضية الفوات حيث لم يثبت من وجه كان لهما عرضية الثبوت فكذا السببية ليكون المسبب ثابتا على قدر سببه وشبهة الشيء معتبرة بحقيقته فلا يستغنى عن المحل لحقيقته اذ كل حكم عائد الى المحل فشبهته كالحقيقة وبقاؤه كالابتداء في استدعاء المحل ولذا لا يثبت شبهة النكاح في المحارم وشبهة البيع في الحر لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول للمانع فيجتمع في غير المحل فاذا فاق المحل بزوال الحل بطل اليمين (فتنجيز الثلاث يبطل التعليق) اي تعليقها وتعليق مادونها (قال زفر) هذا القسم من السبب (بمجاز محض) ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتعليق مثلا وفرض الشيء غيره فلا يستدعي محلا ولا حلا (فلا يبطله) اي حينئذ لا يبطل تنجيز الثلاث التعليق ولعدم استدعائه شيئا منهما صح تعليق طلاق المطلقة الثلاث بتزوجها فيقع لو تزوجها بعد التحليل فلم يستدع ابتدائه المحل ببقائه وهو اسهل اولى واشترط الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون الجزء الموقوف على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تأكيد البر المقصود من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك الى ذلك لتيقن وجوده عند فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا لا يشترط عند بقاءه فلا يبطل التعليق بزوال الملك اتفاقا بان يطلقها ما دون

الحكم (قوله ككونه ايجادا لشرط العلة) تمثيل للسبب المذكور و اشار به الى جواز كون هذا القسم شرطا باعتبار وسببا باعتبار كحرف البر كما سيصرح به (قوله والسبب مشبه) اي السبب المحض لا سبب له شبهة العلة تأمل (قوله فاما الحرفاء) لا يخفى عليك ان الظاهر منه بيان كون الحرف شرطا فيه شبهة العلية والمقصود بيان كونه سببا فيه شبهة العلية لكنه لا يضر فيه لجواز اجتماعهما فيه باعتبارين كما سيأتي مصرحا (قوله بطريق التعدي) وهو الحرف في ملك الغير وكذا في طريق العامة (قوله حتى حرمتا عليه) اي جمعا وانفرادا اما جمعا فلانه جمع بين الام والنت واما انفرادا فلان الام صارت ام زوجته الصغيرة المدخول بها ونكاح ام زوجته حرام والنت صارت بنته الرضاعية (قوله باعتبار رفع المانع والافضاء) حفر البر بشرط التلف باعتبار كونه رفعا للمانع اعني مسكة الارض وسبب باعتبار الافضاء الى التلف اي كونه طريقا اليه وارضاع الكبيرة شرط الجريمة باعتبار رفع المانع اعني النكاح وسبب باعتبار الافضاء (قوله لان ارتضاع الصغيرة غير معتبر) بخلاف حكم القاضي بالنسبة الى الشهادة فانه وان كان امرا لازما بعد الشهادة لكنه لا يصح ان يقال انه غير معتبر فهو كالطبيعي للقاضي (قوله وخص باسم المجاز) البناء داخله على المقصور (قوله لان التجوز بنقصان الحقيقة) وذلك لان حقيقة السبب هو الافضاء حالا ولما اتنى هذا المجموع بانتفاء الجزء الاخير اعني الحال انتقصت الحقيقة (قوله بالزيادة المكملة) وهو التأثير الزائد على الافضاء الحالي (قوله يكون سببا بمجازي للجزء) اشارة الى ان قوله للجزء حال من التعليق وما عطف عليه (قوله اسبابا مفضية بالفعل) اي تكون اسبابا حقيقية (قوله وان سلم) كلمة ان وصلية لاشروطية يعني ان التعليقات المذكورة واليمين بالله اسباب مجازية قبل وجود الشرط والحث وعند وجودهما تكون اسبابا حقيقية وانما الشرط والحث شرط لكونه تلك التعليقات واليمين اسبابا حقيقية لاسبب ولا علل ولو سلم انهما علل عند وجودهما لكن لا يضر كون التعليقات واليمين

الثلاث فكذا بزوال الحل بان يطلقها ثلاثا قلنا بعد ما مر ان شبهة العلية تستدعي المحل كل من قياس التعليق بغير التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثاني المحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس الحل على الملك في ان لا يشترط عند البناء فاسد اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح متبعة لان ملك النكاح علة الملك الطلاق وصحته وليس للشيء قبل عله صحته

حقيقة الثبوت فكذا شبهته فلم يشترط للمعلق بالنيكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره واما الثاني فلان ملك الطلاق مستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك النكاح الحل لالملك استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضا فالنفي لها زوال الحل لالملك (و قال (الشافعي) هذا القسم من السبب (سبب بمعنى العلة) لانه الموجب في المال * ٤١٢ * (لاهي) لتأخير الحكم اليه فاستدعى المحل (فلم يجوز التعليق) للطلاق

والعتاق (بالملك) بان قال ان تزوجتك فانت طالق او قال ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز التكفير) بالمال (قبل الخنث) لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكاة يجوز اداؤها قبل الحل اذا وجد النصاب قلنا ولا ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع الشرط والجزء كلام واحد دال على ربط الشيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر وجزء السبب لا يكون سببا واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها الثبوت الحكم بالاجاب في وقته لانع الحكم فيحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لاتصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه واعترض عليه بانه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغوا كما اذا قال لاجنية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول لوجود الشرط

اسبابا مجازية قبل وجود الشرط والخنث وهو المطلوب لكن في كونه من قبيل تسمية الشيء بما يؤول اليه على تسليم كونه عللا نظر واعلم انهم اختلفوا في ان السبب المجازي ههنا هل هو التعليق اعني ان دخلت الدار فانت طالق او المعلق اعني فانت طالق فذهب صاحب المنتخب الى الاول وهو الظاهر من قول الشارح اما التعليقات اه وذهب صاحب الكشف الى الثاني معللا بان احتمال السببية عند وجود الشرط للمعلق لا للتعليق وهو الظاهر من قوله رحمه الله كأنطلق والاعتاق والتذر المعلقة ومن قوله ايضا وان سلم ان المعلق ونفس الخنث لكن قوله ونفس الخنث خطأ والصواب ان يقول واليمين بده (قوله وعلى هذا تحمل عبارة المشايخ) لو قال فيحمل عليه عبارتهم لكان اولى واخصر اى اذا كان قول المشايخ ظاهرا فيما ذكرنا فيحمل عليه لان حل العبارة على الظاهر منها اولى (قوله وله شبهة الحقيقة) اى حقيقة السبب ما يقابل الافضاء (قوله وكل شيء) المراد بالشيء ههنا هو الكفارة في اليمين بالله والجزاء في اليمين بغيره والمراد بالسبب هو اليمين وبالثابت بالسبب هو البر في اليمين بالله والمنع عن الدخول مثلا في نحو ان دخلت الدار فانت كذا (قوله يكون له) اى لذلك الشيء (قوله فكذا سببه) اقول هذا مما لا حاجة اليه في اثبات المقصود بل يكفي بيان ان يكون لذلك الثابت سبب شبهة الثبوت تأمل (قوله حتى يصح البراء عن القيمة والعين) معنى البراء عن العين هو البراء عن الضمان والافا لبراء عن الاعيان لا يصح (قوله ولها) اى للقيمة (قوله قبله) اى قبل فوات العين (قوله حال قيام العين) قيد لكل من ابراء للقيمة والعين والكفالة والرهن يعنى لو لم تكن للقيمة شبهة الثبوت حال قيام عين المغصوب لما صح البراء عن القيمة والكفالة والرهن عنها حال قيام العين لان البراء والكفالة والرهن من المعدوم المحض لا يجوز فصحة هذه العقود حال قيام العين صار دليلا على شبهة ثبوتها (قوله يكون ثابتا من وجه) اى من جهة الغير (قوله دون وجه) اى من جهة نفسه (قوله كان لهما) اى للكفارة والجزاء لانهما حكم يلزم عند فوات البرالبة فاذا كان للبرعضية الفوات

واحتلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرعى * من * الوقوف على وجوده لغامثل انت طالق ان شاء الله تعالى (اعلم ان لكل من الاحكام) لما ذكر مباحث الاسباب اوردها بهذا البحث بعد ها وصدرة بكلمة اعلم تنبيهها على جلالة قدر هذا الباب في فن الاصول وانه يجب ضبطه وعمله لا كما يزعم بعضهم من انه لا عبرة

بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا بما حصل من الادلة وذلك لانه لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا ان اضيف ذلك الى اما هو سبب في الظاهر يجعل الله تعالى ويجعل الاحكام ﴿٤١٣﴾ مرتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمنزلة

الاسباب الظاهرة على انها علامات وامارات لاهوتات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله (سببنا ظاهرا) يترتب عليه الحكم على ما مر في مباحث الامر (فلان) اي فالسبب للتصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو (حدوث العالم) اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بعدمه وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا شك ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا للعباد وقطعا للحجج اهل العناد لثلا يكون لهم تثبت بعدم ظهور السبب ومعنى سببته للايمان سببته نفس وجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو انى ومؤمن به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعيا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينشأ عن جميع الكمالات وينشأ جميع النقائص (فيصح) الايمان (من الصبي) المميز لتحقق سببه وهو الافاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والامل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلوا منع صحته لم يكن الا

من وجه اى من جهة نفسه يكون لكل من الكفارة والجزاء عرضية الثبوت حتى لو تحقق فوات البر تحقق ثبوتها واذا كان لكل منهما عرضية الثبوت ثبت المطلوب وهو اثبات كون اليمين والتعليقات سببها شبهة الحقيقة وقوله فكذا السببية اه حشوزا لد الحاجة اليه كما مر مثله فان قيل عرضية فوات البر من جهة نفسه لم يكن لانسلم لزوم عرضية الثبوت للكفارة والجزاء بهذه العرضية لان ثبوت الجزاء والكفارة متعلق بفوات البر بعد الثبوت لا بعدم الاصلى ولهذا لا يجب الكفارة في الغموس لان عدم البر فيها اصلى بخلاف المتعددة وعرضية الفوات للبر لو ثبتت انما تثبت من الاصل لان كون البر غير واجب لعينه يقتضى ان تكون عرضية لعدمه من الاصل لا بعد الوجود اجيب عنه بان ذلك مسلم في اليمين بالله تعالى ولكنه في التعليق قد ثبت الجزاء عند عدم البر من الاصل كما ثبت عند فوات البر بعد الوجود فانه لو قال ان فعلت امس كذا فامرأته او عبده كذا او قد كان فعل وقع الطلاق وما نحن بصده من هذا القبيل فعرضية عدم البر على اى وجه كان توجب عرضية ثبوت الجزاء بقدرها ورد بان في هذا الجواب تخصص بعض افراد هذا المجاز بشبهة الحقيقة وهو المعلق بالشرط بلا تخصص بل الصحيح في الجواب عنه ان كون ثبوت الجزاء متعلقا بفوات البر لا بعدم الاصلى مسلم لكن كلامنا ليس في ثبوته بل في عرضية ثبوته ولا بعد في ان يكون ثبوت شئ متعلقا بامر وعرضية ثبوته بامر آخر وامامسئلة الغموس فلانها لا تصلح للسببية للكفارة والسببية وشبهتها تستلزم الصلاحية (قوله وشبهة الشئ معتبرة بحقيقته اه) كلام مبتدأ لاتعلق له بما قبله بل توطئة لتفريع قوله الا ترى فتجيز الثلاث (قوله ولذا لا تثبت شبهة النكاح في المحارم) وكذا لا تثبت في الرجال والبهائم لعدم ثبوت حقيقته (قوله فاذا فات المحل بزوال المحل) والمراد بالمحل الملك اى اذا فاته الملك بتجيز الثلاث بطل اليمين اى التعليق لان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم (قوله مجاز محض ليس فيه شبهة الحقيقة) يعنى ان التعليق ليس تطليقا ولا سببا للطلاق في الحال بالاتفاق بل هو فرض للتطبيق والاعتناق مثلا وفرض الشئ غيره وليس له شبهة الحقيقة

بجرح شرعى وذلك في الايمان بحال لانه لا يمحتمل عدم مشروعيته اصلا (وان لم يخاطب) الصبي (به) اى بالايمان لعدم التكلف في حقه فسقط عنه الاداء الذى يمحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فافكره على السكوت عن كلمة الاسلام (و) السبب (للصلاة الوقت) وقد سبق تحقيقه في مباحث الامر (و) السلف (للزكاة النصاب) لاضافتها

ليه مثل قوله عليه السلام هو اربع عشر اموالكم ولتضعف الوجوب بتضعف النصب في وقت واحد واعتبر الغني لانه لا صدقة
لا عن ظهر غني واحوال الناس في الغني مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغني يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات
المجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغني ويتيسر الاداء (والتناء) على هذا $\{ ٤١٤ \}$ التقدير (شرط لوجوب الاداء) تحقيقا
للغني والتيسر لانه امر باطن فاقم مقامه
السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع
للفصول الاربعة التي لها تأثير في النماء
بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت
الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار
الحول شرطاً وتجدده تجديد للنماء
وتجدد النماء تجديد للمال الذي هو
السبب فيكون تكرر الوجوب بتكرر
الحول تكرر بالحكم بتكرر السبب لا بتكرر
الشرط (و) السبب (للاصوم قيل اليوم)
اي كل يوم سبب لاصومه (وقيل الشهود)
اي شهو والشهر وقد سبق تحقيقه
في مباحث المقيد بالوقت (و) السبب
(الصدقة الفطر رأس يمونه) اي تحمل
ما وئنه ونفقته (ويلى عليه) اي ينفذ
عليه قوله شاه اوابى لقوله عليه السلام
ادوا عن تمونون فان عن الانتراعية ههنا
داخلة اما على السبب او على محل يكون
الوجوب عليه ثم يسرى منه الى غيره
كسراية الدية من القاتل الى العاقلة
والثاني محال لان العبد لا مال له فلا يكلف
بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القرية
والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه
اذ لاخراج على الخراب واعتراض بان
العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه
صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى
ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب
عليه لانه التحق بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى
اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى
اعتبار عارض المملوكية الوجوب على
المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى

ايضا لما ذكر من انه فرض محض فلا يستدعي محلا اي ملكا ولا حلالا انما يقوم
بذمة الخالف ويبقى بقاؤها لانها محله فلا يبطل بفوات الملك والحل بتجيز الثلاث
فان قيل انه وان لم يكن سببا في الحال لكن يحتمل ان يكون سببا في المالك
بوجود الشرط فينبغي ان يشترط المحل في الحال اي الملك قلنا هذا الاحتمال
لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفي احتمال حدوث المحل بعد بان يملكه
بوجه وهذا الاحتمال قائم (قوله صح تعليق طلاق المطلقة الثلاث) وكذا
صح تعليق طلاق الاجنبية بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا فانه
يصح هذا التعليق بالاتفاق كما صح للمطلقة الثلاث ان تزوجتك فانت طالق
ثلاثا مع فوات المحل والحل فيها حتى لو تزوجها بعد التحليل يقع الثلاث فاذا صح
كل من هذين التعليقين ظهر ان تعليق الطلاق بالتزوج ونحوه من سبب الملك
لا يستدعي المحل اي الملك في ابتداءه واذالم يستدع ذلك في الابتداء فعدم استدعائه
في حال البقاء اولى لانه اسهل من الابتداء في قوله لاجنبية او المطلقة الثلاث
ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا كما انعقد التعليق ابتداء بتي مسترا الى زمان التزوج
مع عدم الملك في الحالين (قوله واشترط الملك) جواب لمقدر وتقديره ظاهر
(قوله بغيره) اي بغير التزوج كدخول الدار مثلا يعني انه اشترط في تعليق
الطلاق بدخول الدار ونحوه بما ليس سببا للملك وجود الملك عند التعليق
حتى لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق لا ينعقد بل يلغو وانما اشترط
الملك هنا عند ابتداء التعليق للاحتياج التعليق الى الملك لانه لا بد من الملك عند
وجود الشرط وذلك غير معلوم فلا بد من وجود الملك في حال الابتداء ليستدل
بوجوده في الحال على وجوده حال وجود الشرط بالاستصحاب اذا الظاهر
في كل ثابت بقاؤه وهذا لان الجزاء لا بد ان يكون محققا وذلك بان يكون متيقنا
الوجود عند وجود الشرط او غالب الوجود وذلك بان يكون في الملك او معلقا
بالمالك ولذا لم يتحجج الى الملك حال ابتداء التعليق في المعلق بالملك ليقين وجوده
عند وجود الملك (قوله ومع هذا) اي مع اشتراط الملك حال تعليق الطلاق بغير
التزوج لا يشترط الملك عند بقائه حتى لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت

الاصلي وهكذا نقول في الصبي والكافر (والفطر شرط) لان وصف المؤونة في قوله عليه السلام ادوا عن تمونون اي $\{ ٤١٤ \}$ طالق
يحملوا هذه المؤونة عن وجبت مؤونته عليكم دال على اعتبار الرأس اذا المؤونة انما تجب عن الرأس لاعتن الوقت لان مؤونة الشيء
سبب بقائه يقال مانه يمونه اذا قام بكفائته والرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب

وجوب النفقة والوقت شرطه والحكم فديضاف الى الشرط مجازا (و) السبب (للحج البيت) اى الكعبة شرفها الله تعالى
بدليل الاضافة في قوله تعالى والله ٤١٥ ﴿ على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فيجب الامر (والوقت والاستطاعة)

ليسا سببين اذ لاضافة البهامة لا تكرر
بتكرار الوقت مع صحة الاداء بدون
الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت (شرط
الجواز) اى جواز الاداء (و) الاستطاعة
شرط (الوجوب) اى وجوب الاداء
اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون
الاستطاعة (و) السبب (للعشر والخراج
الارض النامية تحقيا) في العشر
(وتقديرا) في الخراج يعنى ان سبب كل
منهما هو الارض النامية الا انها سبب
للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء
التقديرى وهو التمكن من الزراعة
والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بحسب
الخارج فلا بد من حقيقته والخراج
مقدر بالدراهم فيكنى النماء التقديرى
(والاول) اى العشر (مؤونة فيها معنى
العبادة والثانى) اى الخراج (مؤونة)
ايضا لكن (فهما معنى العقوبة) يعنى
ان كلا منهما مؤونة الارض حتى لا تعتبر
فيهما الاهلية الكاملة لان الله تعالى
حكيم بقاء العالم الى الخين الموعود وذلك
بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها
والنفقة عليها كالعييد والدور والدواب
ومزارعها بجماعة المسلمين فان المقاتلة
يعمرونها لها لانهم يذبحون عن الدار
وبصونونها من الاعداء الكفار فوجب
الخراج لهم ليمكثوا من اقامة التصرة
والفقراء يعمرونها باطنان لانهم الذين
بهم يستنزل التصرة على الاعداء فوجب
العشر لهم كفاية لهم فيكون الاتفاق

طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا يكون التعليق الاول باقيا بعينه حتى لو عادت اليه
بعد زوج آخر ثم دخلت الدار يقع الثالث عنده لا عندنا (قوله بزوال الملك
اتفاقا) يعنى لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها واحدة
او اثنتين قبل الدخول وخرجت من العدة وبانت واحدة او اثنتين لم يبطل التعليق
السابق حتى لو تزوجها ثم دخلت الدار نزل التعليق السابق وتطلق بثلاث
واما لو دخلت الدار بعد انقضاء العدة قبل تزوجها انحلت اليمين بوجود الشرط
ثم لو تزوجها ودخلت الدار لا يقع الثالث لعدم بقاء التعليق السابق باخلاقه
بوجود الشرط والملك ليس بشرط في انحلال اليمين (قوله كل من قياس التعليق
بغير التزوج آه) وحاصل الجواب ان كلا من القياسين مع الفارق وفيه نظر
وهو ان زفر لم يثبت عدم اقتضاء التعليق بغير التزوج المحل بقياس على التعليق
بالتزوج بل جعل عدم اقتضاء كل من هذين التعليقين المحل من افروع كون
التعليق سببا مجازيا محضا بلا شبهة الحقيقة معللا بان التعليق مطلقا فرض
للتطبيق مثلا وفرض الشئ غيره ثم اجاب عما يرد عليه بان الملك شرط عندك
ايضا في ابتداء التعليق بغير التزوج وان لم يكن شرطا في التعليق بالتزوج فلا يصح
قولك ان التعليق مطلقا لا يستدعى المحل بقوله واشترط الملك اء وحاصله ان
اشترط الملك عند ابتداء التعليق بغير الملك ليس لاحتياج التعليق الى المحل
بل يستدل به على وجود الملك عند وجود الشرط بطريق الاستصحاب
وعلى تقدير ثبوت هذا القياس توضح قوله اما الاول آه ان تعليق الطلاق بالتزوج
او النكاح او الملك انما يصح وان عدم المحل في الحال لان ذلك الشرط اعنى
التزوج ونحوه في حكم العلة لان ملك الطلاق مستفاد من التزوج فكان التزوج
علة العلة له وكان له شبهة العلية له وتعليق الحكم بحقيقة العلة يبطل الايجاب
لعدم الفائدة حتى لو قال لعبد ان اعترقت فانت حر ولزوجته ان طلقك
فانت طالق كان لغوا فاذا كان التعليق بحقيقة العلة يبطل الايجاب فكان
التعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل
اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار كونه معلقا بشبهة

على الفريقين اتفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤونة ثم في العشر باعتبار النماء الحقيقي معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء
ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكاة وفي الخراج باعتبار النماء التقديرى معنى العقوبة حيث اكنفى بمجرد
التكس لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المغوض المذموم بلسان الشرع

والدفون من رأس الخطيئات وهذا امر يضلح سبباً للذلة والصغار وضرب مما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا اقول فيه بحث اما اولاً
فلان الخراج لا يجب ان يكون بالزراعة واما ثانياً فلان سبب العقوبة مشترك بينه وبين العشر فاوجه تخصيصها بالخراج اعلم
ان الارض اصل والتماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل ﴿٤١٦﴾ مؤونة وباعتبار الوصف العشر عبادة
والخراج عقوبة ولذلك حكم بكون سبب
العشر الارض التامة دون الحاصل التامى
كافي الزكاة (ولذا) اى لاشتمال العشر على
معنى العبادة والخراج على معنى العقوبة
(لم يجتمعا) اى العشر والخراج في سبب
واحد هو الارض التامة وعند الشافعي
يجب العشر من الارض الخراجية وان لم
يجب الخراج من الارض العشرية وذلك
لان سبب الخراج عنده الارض وسبب
العشر الخارج من الارض (و) السبب
(للتطهارة ارادة الصلاة) لترتيبها
عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة
فاغسلوا اى اذا اردتم القيام اليها ومثل
هذا مشعر بالسببية (والحدث شرط)
لوجوب الطهارة لان الغرض
من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي
الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها
الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث
فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث
فيكون شرطاً ولهذا لو توضع من غير
وجوب كالوقوف قبل الصلاة واستدام
الى الوقت جازت الصلاة بها لان المعتبر
في الشرط هو اوجود قصد ولم يقصد
وليس الحدث سبباً لان سبب الشيء
ما يغضى اليه ويلائمه والحدث يزيل
الطهارة وينافيها (و) السبب (للمحدود
والعقوبات والكفارات ما ينسب اليه
من سرقة وقتل وامر دائر بين الخطر
والاباحة) يعنى ان السبب يكون على

العلة مانعاً بطريق المعارضة عن ثبوت شبهة وقوع الجزاء وثبوت شبهة السببية
قبل وجود الشرط وبيان المعارضة ان التعليق باعتبار كونه سبباً مجاز يشبهها
بالحقيقة يقتضى ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال قبل وجود الشرط وثبوت
شبهة وقوع الجزاء في الحال يقتضى المحل في الحال وكون الشرط اى الزوج
في معنى العلة يقتضى عدم المحل وعدم ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال لانه
يقتضى بطلانه لكونه معلقاً بما هو علة وقوع الطلاق فاذا تارضوا وامتنع ثبوت
شبهة وقوع الجزاء في الحال بطريق المعارضة لم يشترط قيام محل الجزاء في الحال
لزال المعنى الموجب له اعنى ثبوت شبهة الوقوع في الحال فبقى التعليق مجرداً
عن شبهة ومحلّه ذمة الخالف فيبقى بقاءها واذا وجد الشرط انحل الجزاء وبطل
اليمن بخلاف المعلق بغير النكاح نحو دخول الدار فانه ليس له شبهة العلة للطلاق
فلا يبطل بطريق المعارضة ومقتضى التعليق اعنى ثبوت شبهة وقوع الجزاء
في الحال فيعمل التعليق عمله اعنى ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال ويلزمه المحل
في الحال (قوله ولما استدعى ملك النكاح الحل) اى حل المحل للنكاح ولهذا
حرم نكاح المحارم والبهائم والرجال (قوله اياه) اى الحل (قوله لهما) اى لصحة
الطلاق (قوله سبب بمعنى العلة) اى سبب في الحال على ما هو مذهب
وقوله لانه الموجب في المآل علة لكونه بمعنى العلة لان الايجاب من لوازم
العلة لامن لوازم السبب لان السبب هو المفضى لا الموجب وفيه نظر لان المعتبر
في العلة هو الايجاب الحالى لا المآلى فلا يصح علة لكونه بمعنى العلة ثم الظاهر منه
ان محل النزاع بيننا وبين الشافعي هو المعلق اعنى فانت طالق في ان دخلت الدار
فانت طالق مثلاً لا التعليق وبه صرح صاحب الكشف لصكن المختار عند
المحققين ان محل النزاع هو التعليق ومن جوابنا الاقوى ذكره (قوله لتأخر الحكم
اليه) لو ترك قوله اليه لكان اولى لعدم سبق مرجع الضمير اعنى وجود الشرط
اللهم الان يرجع الى السبب او الى المآل بتكلف (قوله فاستدعى المحل) اى
اذا كان سبباً في الحال بمعنى العلة استدعى المحل (قوله قلنا اولآه) لا يخفى
عليك ان الظاهر منه ان محل النزاع عند الشافعي هو المعلق لا التعليق والظاهر من

وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات ﴿الجواب﴾
لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون امر ادراك بين الخطر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه
الذى هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها

كلها جهة من الخطر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه بلا في حراما محضاً (و) السبب (الشرعية المعاملات بقاء المقدر)
يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه و زمان قدره سبب لشرعية البيع والتكاح ونحو ذلك توضيحه ان الله تعالى قدر لهذا
النظام التوسط بنوع الانسان بقاءه الى ﴿٤١٧﴾ قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع و الانسان)

لغرض اعتدال من اجده يقتدر في البقاء
الى امور صناعية في الغذاء واللباس
والمسكن وذلك يقتدر الى معاونة ومشاركة
بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل
الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام
بالمصالح وكل ذلك يقتدر الى اصول كلية
مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل
والتنظيم بينهم في باب المناجات المتعلقة
ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء
الشخص اذ كل احد يشتهي بما يلائمه
ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور
ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت
المعاملات (و) السبب (للاختصاصات
الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع
والتكاح ونحوهما) قد سبق ان من
الاحكام ما هو اثر لفعول العبد كالمالك
في البيع والحمل في التكاح والحُرمة
في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات
الشرعية فسيبها الافعال التي هي آثارها
وهي التصرفات المشروعة كالاجاب
والقبول مثلاً فالخاسل ان الفقه هو العلم
بالاحكام الشرعية العملية على ما سبق
فهي اما ان تعلق بامر الآخرة وهي
العبادات او بامر الدنيا وهي امان تعلق
ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء
النوع باعتبار المنزل وهي المناجات
او باعتبار المدن وهي العقوبات (واما
الشرط فهو) لغة العلامة اللازمة ومنه
اشراط الساعة والشرط للصكولة
وشرعا (ما يتوقف عليه الوجود) معناه

الجواب من قبلنا هو العكس فينزح الى كون النزاع لفظياً ثم هذا الجواب تحقيق
للازمي لان الشافعي لم يقل ان الحكم في مجموع الشرط والجزاء بل الحكم عنده
في الجزاء والشرط قيد خارج عن الكلام تأمل (قوله بان الاضافة ايضا)
اي مثل التعليق حاصل الاعتراض ان التعليق لما كان مانعاً عن انعقاد العلة حالاً
كان ينبغي ان تكون الاضافة ايضا مانعة عن انعقاد العلة (قوله
لاوجوده) عطف على اعدام (قوله من لوازم الوقوع) اي لا من لوازم
لايقاع (قوله يجعل الله تعالى) اشارة الى ان اسباب الشرايع جعلية
لاستقلالية (قوله ويجعل الاحكام) عطف على قوله نضيف (قوله مسبوقاً
بالعدم) اي سبقاً مائياً ذاتياً وتحقيق هذا البحث المذكور في شرحنا
على ما رتبناه في الكلام (قوله سببية لنفس وجود الايمان) هكذا
وقع في النسخة التي عندنا وقد وقع في اكثر النسخ وجوب الايمان قلت الصواب
ما في النسخة التي عندنا لان حدوث العالم انما يكون سبباً لوجود الايمان اعني
التصديق بوجود الباري ووحدانيته وسائر ما يجب التصديق به لا لوجوده
كما لا يكون سبباً لوجود الباري ووحدانيته وغير ذلك من المؤمن به وانما السبب
لوجوب الايمان هو الامر به وذلك لان الحدوث انما يفضي الى التصديق بوجود
المحدث لا الى وجوب التصديق به ويدل على صحة هذه النسخة قوله السابق
فالسبب للتصديق والاقرار بوجوده اه حيثما يقل بوجوب التصديق فان قيل
ان المقصود بيان اسباب الاحكام الشرعية والحكم الشرعي هو الوجوب لا الوجود
قلنا نعم الا ان وجود الايمان حكم من احكام الشرع كوجوبه (قوله قطعاً
للتسلسل) حاصل الدليل ان كل حادث لا بد له من محدث فلا يخلو ان يكون ذلك
المحدث نفسه او جزؤه او امر اخارج عنه والاول والثاني باطل والازم
كون الشيء الواحد علة ومعلولاً وهو باطل للزوم تقدم الشيء على نفسه فتعين
الثالث وذلك الامر الخارج لا يجوز ان يكون حادثاً والانتقل الكلام اليه فيلزم
الدور والتسلسل ثبت انه قديم واجب بالذات (قوله وقد سبق تحقيقه
في مباحث الامر) اي في اول تقسيم الامر المقيّد بالوقت (قوله لانه

ان شرط الشيء ما يتوقف عليه ثبوته (٢٧) (في) وحصوله لا وجوده حينئذ لا يرد ان الشرط قد يكون شرطاً للوجود فان
الموقوف ثم ثبوت الوجوب ايضا لان نفسه (بلا تأثير) في ذلك الشيء يخرج به العلة (و) لا (افضاء اليه) خرج به السبب (وهو)
اي الشرط (اما) شرط (محض وهو ما لا يلا حظ فيه صحة الاضافة) اي اضافة الحكم اليه كما في العلة (او الافضاء) اي افضاءه

الى الحكم كما في السبب فيخرج به السبب (بل مجرد توقفه) اي توقف الحكم كما في الشرط الحقيقي (او توقف انعقاد علقته) اي الحكم
(عليه) كما في الشرط الجعلي (وهو) اي الشرط المحض قسمان الاول (حقيقي) يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشرع حتى
لا يصح الحكم بدونها اما اصلا (كالشهود) للزكاح (او) الا عند تعذره مثل **٤١٨** الطهارة للصلاة (والثاني جعلي) يعتبره
المكلف ويعلق عليه تصرفاته (كما بكلمته)
اي كلمة الشرط (ويسمى الشرط صيغة)
نحو ان تزوجتك فانت طالق (او دلتها)
اي كلمته بان يدل الكلام على التعليق دلالة
كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي تزوجها
كذا لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي
كذا باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف
تعليق له به كالشرط (ويسمى الشرط
دلالة وهذا) اي الشرط دلالة (يخص
بغير المعين) لان معنى الشرط انما يستفاد
من الابهام بخلاف الشرط صيغة فانه
يجري في المعين وغيره (واما شرط
(في حكم العلة وهو ما لا يعارضه علة
فصلح لاضافة الحكم اليها) فيضاف اليه
(كحفر البئر) في الطريق او في ملك الغير
(وشق الزق) اذا كان فيه مابيع (وقطع
حبل القنديل) فان كلامها شرط لانه
رفع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم
لان السقوط والسيلان والثقل طبع
لاختيار فيها بخلاف ايقاعه نفسه فانه
صالح لاضافته الى الاختيار والمشي سبب
اقرب من الشرط لكنه مباح لا يصلح
ترتيب ضمان العدوان عليه مع انه غير
واجب (واما وضع الحجر واشراع الجناح
وترك الحائط المائل بعد التقدم) الى
صاحبه فان ذلك كاف والاشهاد
لاحتياط الاثبات ان انكر كما في الشفعة
(فاسباب المحتمل بالعلل) لان شيئا منها ليس
يرفع المانع بل امور ثبوتية مفضية فان
عدم الحجر ليس بمانع من الهلاك بالسقوط
في ذلك الموضوع لجواز سبب آخر بخلاف

لا صدقة آه) هذا علة السببية بخلاف الوجهين السابقين فانها علة العلم
بالسببية (قوله فصار الحول شرطا) اي شرطا للزكاة لان سبب الشرط شرط
لذلك المشروط ايضا تأمل (قوله وتجدد النماء تجدد للمال الذي هو السبب)
لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون
تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرار الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط فلا يرد
التقص على الوجه الثاني من الدليلين المذكورين بانه قد يتكرر الوجوب بتكرر
الشرط ايضا (قوله فان عن الانتزاعية آه) والذي ظهر منه ان كلمة عن الانتزاع
سواء دخلت على السبب او على المحل وليس كذلك بل هي للانتزاع اي للانتزاع
الحكم فيما اذا دخلت على السبب وللدلالة على وجوب حكم على محل
فيما اذا دخلت على محل على ما هو الظاهر من التنتيخ حيث قال وعن اما الانتزاع
الحكم عن السبب اولان يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة انتهى ووضحه
في التلويح بان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء وانفصاله عنه لانها لا بعد والمجازة
فاذا وقعت صلته للاداء فهي بحكم الاستقراء ان تكون للانتزاع الحكم عن السبب
كما يقال ادى الزكاة عن ماله والخراج عن ارضه او تكون للدلالة على ان ما
وجب على محل قد اداه عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية
عن القاتل (قوله والثاني محال لان العبد آه) يعني ان حل الحديث على المعنى
الثاني محال لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون
في مؤونة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يموتون وهذا باطل لان العبد لا مال له
والكافر ليس من اهل القرية والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه (قوله فيما
يملك عليه) بصيغة المجهول والمراد بما يملك عليه رقبته لانها مملوكة للمولى
كالهائم (قوله فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي) فيلزم ان تكون داخلية
على المحل فلا يكون الثاني محالا (قوله في الصبي والكافر) قال في التلويح
واما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل القرب انتهى فعلى هذا عطف
الكافر على الصبي ليس كما ينبغي بل فاسد لانه يقتضي الوجوب على الكافر وعلى
ما ذكره في التلويح يكون اشارة الى مذهب الشافعي من انه لا يجب صدقة

عدم البئر فانه مانع من السقوط في قعرها وكذا غيرهما واما شرط في حكم السبب (وهو سابق) احتراز عن الشرط **٤١٩** القطر
التعليق (اعتراض بينه وبين الحكم فعل) فاعل (مختار) خرج به نحو سيلان المابيع اذا اختار فيه (غير منسوب اليه) خرج به ما اذا فتح
باب القفص على وجه نقر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا ايضا (كحل قيد العبد) حتى ابق حيث

لا يضمن لصاحبه لانه في حكم السبب لان الشرط المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمه لان العلة متوسطة بينه وبين الحكم فيكون متقدما لامحالة فخل الفيد لما كان متقدما على الابق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لافي معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب * ٤١٩ * ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبدالغير بالابق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة الاستخدام (وقح) باب (قفص او) باب (اصطبل) حتى خرج الطير او الدابة حيث لا يضمن لان كلا منهما في حكم السبب ايضا لما سبق كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو في التعليق لا التحققي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلاة والعقل في التصرفات فالاولى ان يقال ان كلا منها شرط في حكم السبب اما انه شرط فلانه رفع المانع واما انه في حكم السبب فلوجود معنى الافضاء فيه بلا تعقل التأثير (واما شرط اسما) اى صورة للتوقف عليه في الجملة (لاحكاما) اى لامعنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا عنده (كاول شرطين علق بهما الحكم) نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق قاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لاحكاما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهى في نكاحه طلقت اتساقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتساقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت البيمين ولا لبقاء البيمين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثانى لانه حال نزول الجزاء المفتر الى الملك

الفطر عن عبده الكفار عنده (قوله والوقت شرطه) بالنصب عطف على الرأس (قوله والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا) جواب عن سؤال مقدر تقريره ان الحكم قد يضاف الى الفطر كما يقال صدقة الفطر والاضافة من امارات السببية فيكون الفطر سببا لشرط فاجاب بانها مجاز (قوله اى وجوب الاداء) انما اضاف الوجوب الى الاداء دون الحج لانه لو كانت الاستطاعة شرطا لوجب الحج نفسه لزم ان لا يقع حج من لم يستطع عن الفرض بناء على انه لا يجوز الاداء قبل اصل الوجوب فاضاف الى الاداء دفعا لهذا (قوله والخراج مقدر بالدرهم) والمراد به الخراج الموظف لان خراج المقاسمة يتعلق بالخارج كالعشر (قوله حتى لا يعتبر فيهما الاهلية الكاملة) ولهذا وجب العشر والخراج في ارض الصبي بالاتفاق (قوله لان الله تعالى) شروع في بيان كون الارض النامية سببا للعشر والخراج (قوله والنفقة عليها) اى على الارض وقوله كالعبادة قيل انه تمثيل لنفقة الارض اقول الظاهر من قوله وعمارتها بجماعة المسلمين الى آخره انه تشبيه للوجوب المستفاد من قوله فحجب عمارتها والنفقة عليها لا تمثيل كما ذكره ذلك القائل وذلك لانه يبان لعمارتها ونفقتها (قوله يذبون عن الدار) قال في المصباح ذب عن حرمة ذباحى ودفع انتهى فعلى هذا لو قال يذبون الدار ويصونونها من الاعداء لكان اولى (قوله لانه يصرف الى الفقراء) من قبيل الاستدلال بالاثر على المؤثر لان الصرف الى الفقراء يؤثر في كونه عبادة وقوله ولان الواجب دليل ثان لكونه عبادة وقوله بمنزلة الزكاة الظاهر من كلامه انه متعلق بالدليل الثانى قلت انه متعلق بكل من الدليلين كما في الكشف حاصله ان في العشر معنى العبادة بوجهين احدهما انه بمنزلة الزكاة في كون مصرفه الفقراء والثانى في كون الواجب جزءا من المال الخارج الموجود قليلا من الكثير (قوله لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض آه) لو قال لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض آه لكان صوابا على ما وقع في التلويح وغيره توضيحه ان سبب وجوب الخراج هو الارض كما تقدم وسبب وضعه على الارض هو الاشتغال بالزراعة فان الامام اذا قح بلدة عنوة وافر اهلها

(واما شرطه هو علامة وهو ما يظهر) ويبين (تحقق نفس العلة مع خفتها او) يظهر تحقق (صفتها) اى العلة (معها) اى مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة الشيء معرفة وانما يحتاج الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل التكرير علامة لقصد الانتقال في الاركان فشرط الحكم اذا كان مظهر الخفة نفس العلة مع خفاء ذاتها او ليحقق صفتها الخفاء فيسمى شرطا وهو علامة اما كونه شرطا

فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوفة عليه والموقوف على الموقوف موقوف واما كونه علامة فلانه في الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم مع انه مظهر مثال ما كان مظهر النفس العلة (كالولادة) المظهرة للعلق الذي هو علة (للنسب عندهما حتى اثباته) اي النسب (بشهادة القابلة بها) اي بالولادة (مطلقا) اي **٤٢٠** سواء وجد قبل ظهور او فراس قام او اقرار من الزوج بالحبس او لا فانهما قالا المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان اتنى الامور الثلاثة لان الولادة شرط بمعنى العلامة فان بها يظهر ما كان موجودا في الرحم فكان ثابت النسب منه من حين وجد فلم يكن النسب مضافا اليها وجوبا ولا وجودا فقبل شهادة النساء عليها كما في غيرها هذه الحالة قال (الامام) ابو حنيفة الولادة (شرط محض) للنسب في حقنا لاننا بنى الحكم على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن فما كان باطنا يجعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالحطاب النازل جعل كالمعدوم في حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة في حقنا (فلا تثبت) الولادة (الابحجة كاملة) كما ان النسب كذلك وهي رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما لو كان الفراس قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة وكانت الولادة معرفة محضه وكذا اذا كان الحمل ظاهرا او اقرار الزوج بالحبس لانه قد وجد دليل قيام النسب وكانت الولادة معرفة محضه (و) مثال ما كان مظهرا لصفة العلة (كالاحصان) المظهر لصفة الزنا التي هو بها علة (للرجم) وهي كونه بين مسلمين مستوفين للذة الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هي الداعية الى استحراق

ولم يسلما واشتغلا بالزراعة وضع على رؤسهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج فكان سبب وضعه الاشتغال بالزراعة وهو سبب الذل في الشرع لما في الاشتغال بالزراعة من عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهما من عادة الكفار كذا في الكشف (قوله اما اولاه) الجواب عنه ان الكلام في حال ابتداء وضع الخراج على اراضي الكفار وهم في اكثر احوالهم ووقاتهم مشغولون بالزراعة والحكم مبني على الاكثر (قوله فما وجه تخصيصها) لعل وجهه ان سبب الخراج هو الزراعة مع الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر لا مطلق الزراعة فلا يشترك سبب العقوبة بينهما لان زراعة المسلم ليست كذلك (قوله ولذلك حكم) اي ولكون الارض اصلا والماء اي المال النامي وصفا وتبعها حكم يكون سبب العشر والخراج الارض النامية لا المال النامي كما كان السبب في الزكاة المال النامي (قوله والسبب للطهارة ارادة الصلاة) قيل هو القيام الى الصلاة لظاهر الآية وقيل هو الحدث وقيل هو الصلاة وقيل وجوب الصلاة والحق انه ارادة الصلاة بشرط الحدث لما ذكره الشارح ومعنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلاة واتم محمدتون (قوله لمافيهما) اي في الكفارات (قوله او باعتبار التمدن) اي التجمع واتخاذ المدينة والمدينة هو الجامع (قوله لغة العلامة للارزمة) قال في القاموس الشرط الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه كالشرية يجمع على شروط وبالتحريك العلامة جمعه اشراط انتهى وقال في المصباح وجمع الشرط بالسكون شروط مثل فلس وفلوس والشرط بفتحين العلامة والجمع اشراط مثل سبب واسباب ومنه اشراط الساعة انتهى ومنه ظهر الخلل في كلام الشارح فان قوله العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة يقتضي ان يكون الشرط ههنا بفتحين وقوله والشروط للسكون يقتضي ان يكون بالسكون على ما ظهر من كلام القاموس والمصباح حيث جعلوا اشراط جمع الشرط بفتحين بمعنى العلامة والشروط جمع الشرط بالسكون ثم الظاهر من كلامهم ان المراد بالشرط ههنا ما هو بالسكون بمعنى الالتزام لا ما هو بالفتح بمعنى العلامة (قوله قد يكون شرطا للوجوب) كالوقت فانه شرط

مثل هذه العلة العقوبة الفحيمة بعد كمال اهليتها والاحصان ملزوم فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط **الوجوب** فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علة الموقوف على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرفة لصفة العلة واما ثباتها واذا كان الاحصان شرطا لعلامة لا شرط محضا (فلا يصح شهوده) اي الاحصان (اذا رجعوا مطلقا) اي سواء

مثل هذه العلة العقوبة الفحيمة بعد كمال اهليتها والاحصان ملزوم فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط **الوجوب** فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علة الموقوف على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرفة لصفة العلة واما ثباتها واذا كان الاحصان شرطا لعلامة لا شرط محضا (فلا يصح شهوده) اي الاحصان (اذا رجعوا مطلقا) اي سواء

رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف للحكم اليها الا وجوبها ولا وجودا فلا يجوز خلافتها عن
العلّة اصلا (واما العلامة) وهي لغة الامارة كالليل والنارة واما شرعا (فايعرف الحكم به بلا تعلق وجوب ووجوده وهي اما محض)
اي خالص عن شوب الاقسام * ٤٢١ * الباقية دال على وجود امر خفي (كالتكبير) للا انتقال من ركن الى ركن آخر
(ورمضان في) قوله (انت طالق قبل

رمضان بشهر واما بمعنى الشرط) كما مر
من الاحصان والولادة (واما بمعنى
العلّة) كالعلل الشرعية فانها امارات
لاعلل حقيقية كما سبق (واما) علامة
(مجازا كالعلل الحقيقية والشرط
الحقيقي) وقد سبق انه لا منافاة بين اجتماع
هذه الاقسام بحسب الاعتبارات
والحيثيات (الركن الثاني) من المقصد
الثاني (في) بيان (الحاكم) على المكلف
بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمه
وتحريمها هل هو الشرع او العقل (الحاكم
بالحسن والقبح) اي المحسن والمقبح
للافعال بمعنى الموجب والمحرّم ونحو ذلك
ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا
في معان ثلاثة وكان محل النزاع واحدا
منها كما سبق في مباحث الامر والنهي اراد
ان يبينه فقال في تفسير الحسن (بمعنى
استحقاق المدح) في الدنيا (والثواب)
في العتبي هذا بالنظر الى افعال العباد
واما اذا اردنا شموله لافعال الله تعالى
اقتصرنا على المدح وقال في تفسير القبح
(والذم) في الدنيا (والعقاب) في العتبي
(هو الشرع) اي الشارع (عند الاشارة
والعقل) عندهم ليس حاكما لهما كما هو
رأى المعتزلة ولا مدركا لهما قبل ورود
الخطاب من الشارع كما هو رأينا بل (هو)
آلة فهم الخطاب) الوارد من الشارع
فقط (لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا) فانه تعالى نفي التعذيب قبل
البعث وهو يستلزم نفي الوجوب قبلها

لوجوب الاداء (قوله لانفسه) والالزم ان يكون للوجوب وجوب فان الوقت
مثلا لو كان شرطا للوجوب نفسه لزم ان يكون لوجوب الاداء وجوب آخر
(قوله او توقف انعقاد علته) اشارة الى ان التعلق بالشرط يمنع انعقاد
العلّة بالذات عندنا لا الحكم نفسه كما هو مذهب الشافعي على ما تقدم بيانه
في آخر بحث الاستثناء (قوله اي الشرط) اي ما يطلق عليه اسم
الشرط لما عرف الشرط لغة وشرعا شرع في تقسيمه وهو خمسة بالاستقراء على
ما سيأتي مصرحا الاول شرط محض وهو على ما عرفه المصنف ما لا يلاحظ فيه
صحة اضافة الحكم ولا فضاؤه بل بمجرد توقفه او توقف انعقاد علته عليه فقد
عرفه بتعريف يشمل الشرط المحض الحقيقي والجملي ثم ذكر كلا منهما باسمه
وجعل الحقيقي اعم من الحقيقي النفسي الامري ومما كان بحكم الشرع ثم
مثل ما كان بحكم الشرع بمنالين وقد جعل بعض الفقهاء ما كان بحكم الشرع
من الشرط الجملي ولم يفرق بينه وبين ما كان يجعل العبد ولكل ان يصطلح على
ما يشاء ثم الشرط الجملي على اصطلاح المصنف قد يعرف بصيغة الشرط
كدخول حرف الشرط وقد يعرف بدلالة كلمة الشرط كالوصف في غير المعين كما
مثلهما الشارح واختلفوا في ان صيغة الشرط هل تنفك عن معناها او لا تنفك
قال شمس الأئمة السرخسي وفخر الاسلام وصاحب المعنى لا تنفك اذ الحقيقة
لا تنفك عن معناها وقال القاضي الامام ابو زيد وغيره انها قد تنفك عن معناها
اذا خرج مخرج العادة والعرف لا يخرج الشرط كقوله تعالى وكاتبوهم ان علمتم
فيهم خيرا فانه مذكور على العادة دون الشرط اذ الغالب ان الانسان انما يكتب
عنده اذ علم فيه خيرا لان علم الخير فيه شرط على سبيل الحقيقة لجواز الكتابة
ولهذا تجوز الكتابة بدون علم الخير فيه ولو كان شرطا لما جازت بدونها قال فخر
الاسلام وكذا لا تنفك دلالة الشرط عن مدلوله كما لا تنفك صيغة الشرط عن
معناها اذ الدلالة كالعبرة في حق اثبات الحكم فتعتبر بصريح الشرط وعلم
منه جواز انفكاكها عن مدلولها عند من يجوز انفكاك صيغة الشرط
عن مدلولها (قوله حتى لا يصح الحكم) اي المشروط لان المشروط

لان التعذيب لازم لتترك الواجب فاذا اتى اللازم اتى المزمع قلنا لانسلم ان المراد بالتعذيب المذكور في الآية الكريمة التعذيب
الاخروي المعترفى مفهوم الواجب لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الدنيوي بطريق الاستيصال (ولو سلم ارادة التعذيب
الاخروي فنفية لا ينافي استحقيقه) المعترفى مفهوم الواجب فانه كما عرفت فيما سبق ما يستحق تاركه التعذيب لا ما يعذب

باركه لجواز العقوب كما هو الحق (وايضا لولاه) اي لولا كون الحاكم بهما هو الشرع بل كان العقل و كانا ذاتين في كل من الافعال المتصفت بهما (لما خلفا) اي الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير منفكين عنه واللازم وهو عدم الخلف باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة باعتبار وقد يقبح اخرى باعتبار آخر * ٤٢٢ * ولو كانا لازمين له لما خلفا (كافي) صورة (الكذب انفاذا والصدق

اهلاكا) فان الكذب من حيث هو هو قبح لكنه اذا تضمن انقاذي من ظالم كان حسنا والصدق من حيث هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك نبي كان قبيحا فظهر انهما ليسا من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالمقتل والضرب حدا وظلما قلنا ما ذكرتم ليس بتام لان هذا الكذب لماتعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا وكذا الصدق لماتعين سببا الى الاهلاك الحرام كان حراما فكان قبيحا واما القتل والضرب فامرهما ظاهر (ولو تم) ما ذكرتم (فلا يفيد السلب الكلي) وهو ان لا شيء منهما بذاتي كما هو مدعى الاشاعرة وان كان ردنا على المعتزلة حيث يقولون بالايجاب الكلي (و) الحاكم بالحسن والقبح هو (العقل عند المعتزلة) لا بمعنى ان لافائدة للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كافي وظائف العبادات بل بمعنى انه يقتضى المأمورية والمنوعية سرعا في الكل وان لم يرد الشرع كانه يحكم على الله تعالى عنه بوجوب الاصل وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس القضية فالعقل مثبت في الكل (والشرع مبين في البعض) الذي يخفى فيه الاقتضاء للمعتزلة في اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله

بحكم الشرع حكم من احكام الشرع (قوله او الا عند تعذره) هكذا وقع في التلويح ولا يخفى عليك انه لو قال واما عند عدم تعذره لحسن مقابلته بقوله اما اصلا (قوله مثل الطهارة للصلاة) فان الصلاة لا تصح بدون الطهارة عند امكانها بالماء او بالتيمم ولا يخفى عليك ان المفهوم منه انها تصح عند تعذر الطهارة وقد اختلفوا فيه قيل انه لو فقد الماء والتراب يجب عليه ان يصلي ويعد بعد وجدان احدهما وقيل لا يجب عليه ان يصلي بل يستحب ويجب عليه القضاء صلى او لم يصلي وقيل يجب عليه ان يصلي ولا تجب عليه الاعادة وقال ابو حنيفة تحرم عليه الصلاة وتجب الاعادة فافهم من كلامه انما يستقيم على القول الثالث فقط (قوله لان معنى الشرط انما يستفاد من الابهام) حتى لو وقع الوصف في المعين بان اشار الى امرأة وقال هذه المرأة التي تزوجها وهذه المرأة التي تدخل الدار الامر أنه فكذلك لا يصلح دلالة على الشرط لان الشرط في المعين لغو فبقى قوله هذه المرأة طالق فيلعوق في الاجنبية وينجز في المنكوحة (قوله في المعين وغيره) نحو ان تزوجت هذه المرأة او امرأة فهي طالق (قوله واما شرط في حكم العلة) لما فرغ من بيان الشرط المحض شرع في بيان الشرط في حكم العلة اي بمعناها اعلم ان كل شرط لم يعارضه علة يصلح ان يضاف الحكم اليها فهو شرط بمعنى العلة فيضاف الحكم اليه خلفا عن العلة وان لم يكن له تأثير لاي العلة ولا الى السبب كحفر البئر فانه شرط للتلف وسقوط الجسم الثقيل علة له والمشى سبب محض لافضائه اليه وليس بعلة بدليل انه لو حفر تحت موضع نام فيه انسان يحصل السقوط بدون المشى فعلم انه سبب لاعلة والحكم اعنى التلف المقضى للضمان يضاف الى الشرط لا الى العلة لعدم صلاحيتها لاضافة الحكم اليها لانها امر طبيعي حاصل بخلق الله تعالى بلاضع العبد فلا تعدى فيه فلا يصلح لاضافة التلف المقضى للضمان العدوان اليه ولا الى السبب ايضا لان المشى على الارض امر مباح فلا يصلح ايضا لاضافة ضمان العدوان اليه لعدم التعدى والجنابة فتعين اضافته الى الشرط وهو الحفر الموصوف بالتعدى اعنى الحفر في الطريق او في ملك الغير وقد كان الاصل في اضافة الاحكام الال لكونها مؤثرات فكان

لان حسن الاحسان وقبح العدوان مر كوز في الازهان) حتى الذين لا يتدينون يدين ولا يقولون بشرع كابراهيمة * ينبغي * والدهرية وغيرهم بل ربما يبلغ فيه غير المليون حتى يستبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك (قلنا لا بالمستزاع فيه) اي ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح

بالعنى المتنازع فيه لهما وهو ما ذكر غير مرة بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطبا نعمهم وعدمها ومتعلق المدخ والذم في مجارى العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فيبطل قولهم بانا نعى بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق الذم وبالفتح خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدخ والذم * ٤٢٣ * واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا فلا يخفى

ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لا يقول بتار الآخرة والثواب والعقاب والى الآخر بقوله (ولان من) كان له غرض من الأغراض و (استوى في) تحصيل (غرضه الصدق والكذب ومن قدر على الانتقاذ) اى انتقاذ شخص اشرف على الهلاك وتخليصه (و) من قدر (على الاهلاك يختار) الاول (الصدق) و) يختار الثانى (الانتقاذ وما هو) اى اختيارهما ذلك (الاحسنهما) اى الصدق والانتقاذ (عقلا قلنا) لانسلم انه ليس الاحسنهما عقلا (بل ليكون الاول) اى اختيار الصدق (اصح) اى انسب لمصلحة العالم ووافق لغرض العامة والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لاعلى الاطلاق كيف والصدق بمدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعاً وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدر المفروض (و) كون (الثانى) وهو اختيار الانتقاذ (البيق برقة الجنسية) المجنولة في الطبيعة وسببها انه يتصور مثل تلك الجملة لنفسه فيبخر استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة لانسلم ان ايثار الصدق والانتقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع على حسنهما انما هو احسنهما عند الله على ما هو المتنازع فيه بل الامر آخر واما الازاميان فقد اشار الى احدهما بقوله (ولانه لولاه) اى لولا كون العقل حاكما بالحسن والفتح بل كانا شرعيين (كان التكليف) ايضا (شرعيا فلزم الحام الرسل) فلا يفيد البعثة وذلك لان المكلف لو قال في جواب انظر في معجزتى كى تعامد فى لانظر حتى يجب على لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب ما لم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظرى

ينبغى ان لا يضاف الحكم الى الشرط اصلا لعدم التأثير له كما لا يضاف اليه في العلل العقلية لكن العلل الشرعية لما لم تكن عللا بذواتها بل هي في الحقيقة امارات على الاحكام كالشروط وللشرط شبه لها من حيث انه يتعلق به الوجود كما يتعلق بالعلة الوجوب استقام ان يخلف الشرط العلة فاقيم مقامها في ضمان النفس والاموال عند تعذر الاضافة الى العلل اذا وصف بالتعدى كما في حفر البئر في الطريق او في ملك الغير وشق الزق اذا كان فيه ما بيع وقطع جبل القنديل فان كلا منها شرط لكونها رفعا لما منع ولا يعارضها علة صالحة لاضافة الحكم اليها فان سقوط الجسم الثقيل وسيلان المايح علة للتلف لكن لا تصلح لاضافة التلف اليها لكونها امرا طبيعيا فلا تعارض الشرط فيضمن صاحب الشرط حتى لو وجدت العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا عبرة بالسبب حينئذ بل يضاف الحكم الى العلة كالوشهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخول بها بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضى بوقوع الطلاق ونصف المهر فاذا رجع شهود دخول الدار وشهود التعليق جميعا فضمان ما اداه الزوج الى المرأة من نصف المهر على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤثر الى اوباعتبارانه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضى اتصل الحكم بالعلة فكملت العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا اعتبار للشرط بخلاف ما اذا رجع شهود الشرط فقط حيث ضمنوا ما اداه الزوج وحدهم على ما ذكره فخر الاسلام وصاحب التنقيح لانهم شهدوا الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واما على ما ذكره في اصول شمس الأئمة وابى اليسر فهم لا يضمنون شيئا والحاصل ان الشرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فلا بد لنا من امثلة ثلاثة الاول مثال ما ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط على ما ذكرناه واختلفوا في وجوب الضمان عليهم فواجبه فخر الاسلام ومن تبعه ومنعه شمس الأئمة وابو اليسر والثاني مثال ما يخالف الاول اعنى ما يوجد فيه معارضة العلة

واما الازاميان فقد اشار الى احدهما بقوله (ولانه لولاه) اى لولا كون العقل حاكما بالحسن والفتح بل كانا شرعيين (كان التكليف) ايضا (شرعيا فلزم الحام الرسل) فلا يفيد البعثة وذلك لان المكلف لو قال في جواب انظر في معجزتى كى تعامد فى لانظر حتى يجب على لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب ما لم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظرى

لا ضروري لم يمكن للرسول الزامه النظر وهو المعنى بالاخام واجاب الاشاعة عنه بجوابين احدهما جدلي والاخر حلي اشار الى
الجدلي بقوله (واجيب بانه مشترك الازام) وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي ماهو الحق
عنده في صورة النزاع وتقر به ان للمكلف ان يقول لا انظر مالم يجب ولا يجب **٤٢٤** مالم انظر لان وجوبه نظري يقتصر الى
ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد
مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريق
الاستدلال ماسبق من انه مقدمة للمعرفة
الواجبة مطلقا فان قيل بل هي
من النظريات الجلية التي يتبدلها العاقل
بادنى التفات او اصغاء الى ما يذكرة
الشارع من المقدمات قلنا لو سلم فله
ان لا يلتفت ولا يصغي ويلزم الاخام
واشار الى الحلي بقوله (وان الوجوب
على المكلف) في نفس الامر (لا يتوقف
على العلم به) اي بالوجوب فان صحة الزام
النظر انما تتوقف على وجوب النظر
وثبوت الشرع في نفس الامر لاعلى علمه
بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك
لا تحققهما في نفس الامر فالمكلف
ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح
قوله لا يثبت الشرع مالم انظر وان اراد
العلم بهما لم يصح قوله لا انظر مالم
يجب وان اراد في الوجود التحقق
وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب
على مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه
لا يتوقف على العلم بالوجوب يلزم توقفه
على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب
يتوقف على الوجوب املا يكون جهلا
وان خص ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع
مالم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر
مالم يجب صح جميع المقدمات لكن تختل
صورة القياس لعدم تكرار الوسط فهذا
قياس صحته مادته في فساد صورته (و)
اقول (هذا) الجواب الذي سموه حلا
(لا يدفع لزوم الاخام) على رأى الاشاعة

الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط والتعليق جميعا
او شهود التعليق فقط والثالث مثال ما يوجد فيه معارضة العلة الغير الصالحة
لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة ارطال فعبده
حر ثم قال وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهد ان بان القيد عشرة ارطال
وقضى القاضي بعتق العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي
حنيفة يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي ينفذ ظاهرا وباطنا
لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات
التصرف المشهود به مقدما بطريق الاقتضاء واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا
تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعنى التعليق غير صالحة
لاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعدد ولا جنائية كما اذا باع
مال نفسه او اكل طعام نفسه فعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة
ارطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم بسبب تعدد
وقال ينفذ القضاء ظاهرا وباطنا لانه بنى على الحجة لان العدالة الظاهرة دليل
الصدق ظاهرا فتعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا
بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود (قوله بخلاف ايقاعه
نفسه) اي ايقاعه في بئر العدوان اعنى في الطريق او في ملك الغير (قوله
لاضافته) تعليل لقوله صالح لاصلا له وصلته محذوفة اي صالح لاضافة
الحكم اليه لاضافته الى الاختيار (قوله احتراز عن الشرط التعليق) مثل
ان دخلت الدار فانت طالق فان الفعل المختار فيه وهو التعليق لم يعترض على
الشرط بل هو بالعكس فلم يكن سابقا (قوله ولكنه مباح) اعترض بانه
مشعر بانه لو كان الماشي متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بغير
اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقا في ضمان
الحافر المتعدى واجب بان مراده الماشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض
الصور كما اذا كان في ملك الغير وادب الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد الماشي
بالاباحة احتراز عن محل الخلاف في بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي انه

لان المكلف لو قال لا صدقك ولا انظر في مجرتك حتى اعلم بوجوبهما على ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي ولا يثبت **لا ضمان**
عندي حتى انظر لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال الوجوب عليك لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا لاننا نقول قوله لا اعلم به حتى
يثبت الشرع عندي مردود لان النبي حينئذ ان يقول عليك به لا يتوقف على ثبوت الشرع عندك بل عليك يعني لا ادراكه فانك اذا تأملت

ان دعوى وان كانت خيرا يحتمل الصدق والكذب لكنهما ان كانت صادقة فكذبها خسرت خسرا نامينا في العاجل والاجل
وكذا ان كانت كاذبة فصدقها فلا بد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر في المعجزة وهو امر لا ضرر فيه لا عاجلا ولا آجلا
ولادافع للضرر المظنون لرحمان طرف الصدق وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا بمعنى ان العقل يدركه
لانه يحكم به فاذا سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك عذرا صلا فكيف الاخمام و اشار الى الطريق الثاني من الطريقين الازاميين
بقوله (ولانه لولاها) اى لولا كون العقل حاكما لهما بل كانا شرعيين (لزوم) بحال ان الاول في حق الله تعالى هو (ان لا يقبح منه
تعالى شئ قبل السمع فلزم جواز كذبه) تعالى عنه علوا كبيرا (و) جواز (اظهار المعجزة على يد الكاذب) وفي كل منهما ابطال
بعد السمع (ايضا للدور) فان حجية السمع موقوفة على صدقه فلزم الدور (و) الثاني في العدم وهو (ان لا يقبح الكفر من الممكن
منه ومن العلم بحاله) اى حال الكفر * ٤٢٥ * مما يرتب عليه عاجلا و آجلا (قبل السمع) وان قبح بعده لعدم الدور

(واجب) عن الاول من قبل الاشاعة
(بانا لانسلم الامتناع العقلي) في الكذب
وخلق المعجزة (وان جزنا بعدمهما)
فانهما من الممكنات وقدرته شاملة
لجميعها فلا امتناع عقليا (ولو سلم)
امتناعهما عقلا (فلا نسلم انه) اى
امتناعهما عقلا (للقبح عقلا لجواز
كونه) اى امتناعهما (لامر آخر)
كاستلزامهما لانتباس النبي بالمتبي
و كاستلزام لازم الدليل الذي هو المعجز لان
وجه الدلالة لازم لكل دليل وهو
متف في المعجزة في يد الكاذب والالكاف
الكاذب صادقا وانتفاء اللازم ملزوم
انتفاء الملزوم (و) اجيب عن الثاني
من قبلهم ايضا (بان) وجود المعنى
(المتنازع فيه) وهو التحريم الشرعي

لا ضمان على الحافر عند تعدى الماشى كذا في التلويح (قوله مع انه غير
واجب) كما اذا نام انسان في موضع وحفر الحافر تحته يحصل السقوط بدون
الشيء مع تحقق الضمان فيه فيضاف الى الحفر (قوله على وجه نعر الطائر)
من التنفير من باب التفعيل وبهذا التقييد حصل الفرق بين هذه الصورة وبين
ما سياتى في الكتاب من قوله وقبح باب قفص حيث جعل هذه الصورة في معنى
العلة حتى لزم الضمان بالاتفاق وجعل الصورة الالية في معنى السبب حتى
لم يلزم الضمان (قوله عن صورة العلة) وانما قال عن صورة العلة لان
الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما تقرر في محله ان التعليق يمنع العلية الى
وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى تنعقد العلة ثم في تأخره عن صورة
العلة نظرا قد يتقدم عليها ايضا في مثل ان دخلت الدار فانت طالق فان صورة
العلة هي قوله انت طالق والجواب ان المراد بالشرط المحض ليس قوله ان دخلت
الدار بل دخولها الدار وهو متأخر في الوجود عن قوله انت طالق (قوله بخلاف
سوق الدابة) لان السوق معنى حامل للدابة على الذهاب على طبع السائق
كرها فينتقل الفعل الى المكره (قوله وقبح باب قفص) اى لاعلى وجه
التنفير والافهوش شرط في معنى العلة على ما تقدم (قوله حيث لا يضمن) اى

(قبل الشرع ممنوع) فيما ذكرتم من الصورة (وغيره لا يضر) لانه خارج عن البحث (ونحن) معاشر الخنفة (نقول شئ منها)
اى من ادلة المعتزلة على تقدير صحتها وتمام مقدماتها (لم يفد الحاكمية) للعقل والموجبية له كما هو مقصودهم وانما يفيد
ان حسن بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا ونحن لانكره (والختار) عند علمائنا الخنفة وهو الحق
المتوسط بين الافراط والتفريط (ان الحاكم في الكل) اى فيما ادرك جهة حسنه قبل الشرع اولم يدرك (هو الشرع)
اى الشارع لا العقل لوجهين اشار الى الاول بقوله (لان العقل آلة) لانه نور في بدن الانسان مثل الشمس في ملكوت الارض
يضئ به الطريق الذي مبدأه من حيث ينتهي اليه اثر الخواص (عاجزة) بنفسها لان الآلة لا تعمل بدون الفاعل فكيف يكون
حاكما على الاطلاق قال ابن سينا العقل آلة اعطيت لدرك العبودية لالتصرف في امر الربوبية والعجب ان رئيس من قصارى
امرهم التسك بالعقل وعدم الاعتداد بانقل لا يجعل العقل الآلة للدرك والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحيد
يجعلون العقل حاكما على الاطلاق وما هو الا ظم وقريب من الاشراك و اشار الى الثاني بقوله (ولا ينفك) العقل (عن الهوى)

فان العقل الذي هو مناط التكليف غير موجود في اول الفطره وهوى النفس غالبه لكثرة الدواعي فاذا حدث العقل حدث مغلوبا بالامن شاء الله تعالى من الخواص والمغلوب في مقابلة الغالب كالعدم بجعله حاكما بنفسه اعمال المغلوب في مقابلة الغالب فان قيل لولم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام الى العقل واللازم باطل اما الملازمة فلان العلة ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر بحكم العقل لم يعتبر بالعقل فلم تجز نسبة الاحكام اليها واما بطلان اللازم فلصحة القياس بالاتفاق قلنا تلك النسبة ليست لكون العقل علة موجبة بل الموجب هو الله تعالى الا ان يجابه غيب عنا في الوقوف عليه حرج عظيم فاضاف الاحكام الى العلة وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك تيسيرا علينا (وان كان) العقل (مبيننا) للحسن والقبح ومدركا لهما بخلق الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب او معه وان لم يرد الشرع (في البعض) الذي يتوقف عليه الشرع كعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق النبي في اول اقواله والنظر في معجزاته فان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع بمعنى استحسان فاعلمها الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بنص موجب والنص انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو ان ثبت بالعقل ثبت المطلوب وان ثبت بالنص لم يثبت توقيف **٤٢٦** الشيء على نفسه لان الاعتداد

بالنص يتوقف على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها ايضا بالعقل لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي الذي هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوبه فلان يلزم التكليف المحال واما عقليته فللتبعية وكذا تصدق النبي في اول اقواله واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بالنص وهو انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده فيلزم اما الدور او التسلسل او ثبوت

عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لحمد فان عنده يضمن الفاتح بناء على ان فعل الطير والدابة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة الحكم اى التلف اليه ولا نهما لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما يلحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فيضاف الحكم الى الشرط بالضرورة فيضمن الشرط قلنا انه ان اريد ان فعل الطير والدابة هدر في اضافة الحكم اليه فهو مسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فخال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يخل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل (قوله كاول شرطين اه) اعلم ان المراد بالشرطين ههنا الفعلان اللذان يتعلق بهما الجزاء كالطلاق مثلا ولا يقع الا بهما الا باحدهما سواء كانا متغايرين حقيقة او لا بل يكون فعلا واحدا متعلقا بشئين متغايرين فيتغاير باعتبارهما والثاني كما ذكره الشارح نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فانه شرط واحد في الحقيقة متغاير باعتبار متعلقه اعني الدار ولا بد من وجودهما لوقوع الجزاء الا ان ينوى الوقوع باحدهما فانه يصدق لانه نوى ما يمكن تصحيحه باحرف الشرط وتقديم الجزاء على الشرط وفيه تغليب

المدعى وكذا النظر في المعجزة واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لم يثبت الشرع عند **على** المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما يثبت عنده بعد دلالة المعجزة على صدق النبي فلو وجب النظر فيها بالشرع لم يثبت شرعا فانما ثبت وجوب كل مما ذكرنا عقلا ثبت حرمة اضدادها عقلا فيثبت الحسن والقبح العقليان لان الوجوب والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم (فهو) اى اذا ثبت ان العقل ليس يحاكم بل مبين في البعض ثبت ان العقل (غير معتبر ككل الاعتبار) في مواجب التكليف (فلا يكلف بالايمان الصبي العاقل) بمجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل السنة كابن زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وقال الشيخ ابو منصور يكلف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون العقل معرف لا يجب الله تعالى كالخطاب قالوا الصحيح ما ذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عليه مخالف لظاهر النص وظاهر الرواية (ولا يكلف ايضا بالايمان (من لم يبلغه الدعوة)

سواء كان في شاهق الجبل اوفى دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا لم يعتقد اكفرا ولا ايمانا لا يعذبان فان الوجوب اذا سقط عن الصبي سقط عن هذا لان الجهل قد يلحق بالصبا في سقوط العبادات عن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت عن الصبي فيجوز ان يلحق به ايضا في سقوط وجوب الاستدلال (قبل ادراك زمان التجربة) وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفته الله ودرك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقداره دليل قاطع بل في علم الله تعالى ان تحقق يعذبه والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت الاشخاص وان روى عن النبي عليه السلام العمر الذي اعذر الله فيه الى ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد ما بين العشرين الى الستين وقيل ثمانى عشرة وسبع عشرة وسيأتى زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا لم يكلف الصبي العاقل بالايمان (فلا ترد مر اهقفة غافلة) عن الاعتقاد بالايمان والكفر (لم تصف) اى لم تعبر عن ايمان وكفر (تحت) زوج (مسلم بين) ابوين (مسلمين) فاذا لم ترد لم تبين من زوجها واما اذا بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت من زوجها وكذا لو غفلت وهى **٤٢٧** مر اهقفة فوصفت الكفر كذا في الجامع الكبير وكذا من في الشاهق ونحوه

وصرح به فخر الاسلام (ولا يهدر كل الاهدار) عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اى العقل غير متروك كل الترك لانه وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق (فيعتبر ايمان صبي عاقل وكفره اذا اعتقد) ما يوجبهما سواء (وصف) كلامهما وعبر عنهما (اولا وترتد مر اهقفة وصفت) الكفر لان التوجه اليه دليل ادراك زمار التجربة (فتبين من زوجها) بلامهر قبل الدخول ومعه بعده كما هو سائر المرتدات (وهذا) الذى ذكرنا من كون العقل مدر كالحسن بعض الاشياء التى ذكرنا وقبح اضدادها (هو المحمل لقول الامام) ابى حنيفة (لا عذر لاحد

على نفسه ولا بد من قيام الملك عند آخرهما لانه حال نزول الجزاء المفتر الى الملك والاول قد يكون بعطف احد هما على الآخر والجزء مؤخر عنهما وحرف الشرط مكرر نحو ان قلت زيدا وان قلت عمرا فانت طالق فحينئذ لا يقع الطلاق حتى يكلمهما على قول محمد ويقع باحدهما على ما روى عن ابى يوسف والمختار قول محمد لانه عطف شرطا محض على آخر مثله ولا حكم ثم ذكر الجزاء فيعلق بهما فصارا شرطا واحدا فلا يقع الا بوجودهما والملك شرط عند آخرهما وتصح النية باحدهما للمقدم وقد يكون بغير عطف مع تكرر حرف الشرط والجزاء مؤخر نحو ان اكلت ان لبست فانت طالق فحينئذ يقدم المؤخر ويؤخر المقدم ولا يقع الطلاق ما لم تلبس ثم تأكل وكذا اذا كان الجزاء مقدما على ما في الفتاوى فيكون الاخر شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال فكانه قال لهما عند التلبس ان اكلت فانت طالق فشرط قيام الملك عند التلبس لان اليمين لاتعقد الا في الملك او مضافة اليه فان كانت في ملكه عند التلبس ينعقد اليمين المعلق على الاكل والا فلا وقال السبجى ان هذا في العربية واما في الفارسية فيقدم المتقدم ويؤخر المؤخر وعمله الامام الزاهدى بانهم لا يريدون به الا تعليق الجزاء بجمتها او بكل واحد منها وهو الاظهر لانهم يريدون به التغليظ على انفسهم بايمان كثيرة لكن يذكرون

في الجهل باخلاق لقيام الآفاق والانفس) الدالة قطعاً على وجود الصانع القادر العالم المريد (ويعذر في الشرايع) اى المشروعة الموقوفة على الشرع (الى قيام الحجية) من قبل الشارع (و) اقول (لعل الاصل) الذى تمسك به الامام في هذا المقام (قوله تعالى اولم نعمركم ما يتذكروا) من تذكر وجاءكم التذير) اعلم ان اصحابنا رحمهم الله تعالى نقلوا في كتبهم عن الامام مسائل تخالف رأى الفريقين ولم يذكروا لها سنداً يعول عليه وقد ادى نظرى القاصر وفكرى الفاتر الى انها مستنبطة من الآية الكريمة لكنى لما لم اطفر في كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه قلت لعل الاصل قوله ولم اجزم به فلنعد المسائل اولاً ثم نبين وجه الثالثة واستنباطها منها فاقول وباللغة التوفيق ويده مقاليد التحقق المسئلة الاولى ان العقل ليس بحاكم في الحسن والقبح الثانية ان العقل مدرك لحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود الشرع الثالثة ان مجرد العقل لا يكفي لهذا الادراك كما ذهب اليه المعتزلة بل لابد من زمان التجربة الرئيسية ان هذا الزمان غير مقدر بمقدار معين الخامسة ان العقل لا يكفي في ادراك حسن الشرايع بل لابد فيه من بيان الشارع واما وجه استنباطها منها فوقوف على بيان معناها

وهوان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا في جهنم ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل قال الله تعالى في جوابهم
 على سبيل التوب يخ اولم نعمكم الآية يعني لم يبق لكم عذر في ترك الايمان والعمل الصالح في الدنيا حتى تعذروا فانا قد عمرناكم فيها
 مدة يتمكن العاقل فيها من التفكير في الافاق والانس والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا بين لكم الاحكام والشرائع
 فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما تذكر فيه متناول كل عمر تمكن المكلف فيه من التفكير والتذكر ولا شك ان
 العقول بحسب الاشخاص متفاوتة قرب شخص يتأني منه الاستدلال بعدار بعين سنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ بل قبله
 ولو كان العقل حاكما لوجب الايمان على الصبي العاقل مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والاية تنافيه ووجه استنباط الثانية ان العقل
 اولم يدركهما لم يوجب على تارك الاستدلال بتعميرهم مدة يتمكنون فيها منه ووجه الثالثة ظاهر فان ماعبارة عن ذلك الزمان وكذا
 الرابعة فان ما مبهم بلحقه بيان شاف واما وجه الخامسة فهو ان الآية لما افاد ادراك العقل لحسن الايمان قبل الشرع افاد آخرها
 اعني قوله وجاءكم النذير ما ذكرنا لان الافادة خير من الاعادة والتأسيس ﴿٤٢٨﴾ اولى من التأكيد (الركن الثالث)

الجزء بعدها اختصاصا ثم لا يخفى عليك ان هذا فيما اذا لم يكن الشرط الثاني مرتبا
 على الاول عادة فان كان كذلك كان كل شرط في موضعه بلا تقديم ولا تأخير نحو
 ان اكلت ان شربت فانت طالق فان اكل ثم شرب يقع الطلاق وان عكس لا
 ولو قال ان شربت ان اكلت يؤخر الاول ويقدم الثاني والاصل فيه انه متى كانا
 مرتبين عرفا اضمرت كلمة ثم واذا لم يكونا مرتبين عرفا لم يثبت العطف بينهما
 لاعرفا ولا ذكرا فتى اقر كل شرط في موضعه لا يتصل الجزاء باحد الشرطين
 وقد يكون بتوسط الجزاء بين الشرطين مع تكرر حرف الشرط نحو ان دخلت الدار
 فانت طالق ان قلت فلا يقرر كل شرط في موضعه ويكون الاول شرط الانعقاد
 والثاني شرط الانحلال فلودخلت ثم كلت طلقت وان عكست لاعلى ما صرح به
 الامام الزاهدي وقد يكون بلا تكرر حرف الشرط والجزء مقدم نحو انت طالق
 ان اكلت كذا وشربت كذا وكتبت كذا فانه لا يقع الطلاق حتى يجتمع الكل الا
 ان ينوي الوقوع بكل واحد منها وكذا لو اخرج الجزاء عنهما على ما روى عن ابي
 القاسم الصفار والحاصل انه اذا كرر اداة الشرط بلا عطف فالوقوع يتوقف
 على وجودهما سواء قدم الجزاء او اخر عنهما او وسط بينهما لكن الاول شرط
 الانعقاد والثاني شرط الانحلال ولا بد من الملك عندهما وان كرر بالعطف

من المقصد الثاني (في بيان) (المحكوم به)
 وهو الفعل الذي يتعلق به خطاب الشارع
 (وهو) انواع (اربعة) الاول (حقوق الله
 تعالى خالصة) وهو ما يتعلق به النفع العام
 للعالم من غير اختصاص باحد فينسب
 الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه
 والافبا اعتبار التخليق الكل سواء
 في الاضافة الى الله تعالى والله
 مافي السموات والارض وباعتبار الضرر
 والانتفاع هو متعال عن الكل وسأني
 بيان انواعها (و) النوع الثاني (حقوق
 العباد خالصة) وهو ما يتعلق به مصلحة
 خاصة كحرمة مال الغير (كبدل المتلفات)
 ونحوه من بدل المغصوب والدية وملك
 المبيع والتمن وملك النكاح والطلاق وما
 اشبهها (و) النوع الثالث (ما اجتماعيه)

اي حق الله تعالى وحق العبد (والاول غالب كحد القذف) فانه مشتمل على حقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا ﴿فان﴾
 عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا اجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى الا ان هذا راجع عندنا حتى لا يجرى
 فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف ويجرى فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة
 او في كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والارث ولا يجرى فيه التداخل
 (و) النوع الرابع (العكس) وهو ما اجتماعيه والثاني غالب (كالقصاص) فان فيه حق الله تعالى لانه يسقط بالشبهات
 كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد وجزية الافعال يجب حق الله تعالى ولكن حق
 العبد راجح لما ان وجوبه بطريق الماثلة وفيه معنى المقابلة بالمثل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجح اليه اشار
 قوله تعالى ولكم في القصاص حياة ولهذا يستوفيه الولي ويجرى فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه

بالاجماع ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع (وحقوق الله تعالى) انواع
 (مماية) بحكم الاستقراء النوع الاول (عبادات خالصة كالايان وفروعه) وهي سائر العبادات لا يبتناها على الايمان واحتياجها
 اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه (وفيهما) اى فى الايمان وفروعه (اصول وفروع وزوائد) بمعنى ان
 فى جملة الفروع اصلا ومحلقا به وزوائد لاي معنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على ثلاثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائد
 لا ينافى كونها فى نفسها مالاصل ومحلقا به وزوائد (فالايان اصله التصديق) بمعنى اذنان القلب وقبوله بوجود الصانع
 ووحدايته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان فى اللغة
 الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فبنيه
 على ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص فى المؤمن به فعنى التصديق هو الذى يعبر عنه بالفارسية بكر ويدن
 وراست كوى داشتق وهو المراد بالتصديق الذى جعله المنطقيون احد قسمى العلم كما صرح به ابن سينا ولهذا افسره
 السلف بالاعتقاد والعرفه مع اتفاهم ﴿٤٢٩﴾ على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون

امرهم الا انهم استكبروا ولم يدعوا
 فلم يكونوا مصدقين به (ولاحقه الاقرار)
 باللسان لكونه ترجحة عماف الضمير ودليلا
 على تصديق القلب وايس باصل لان
 معدن التصديق هو القلب ولهذا
 يسقط الاقرار عند تعذره كما فى الاخرس
 او تعسره كما فى المكره هذا
 عند بعض العلماء كشمس الأئمة
 وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند
 بعضهم الايمان هو التصديق وحده
 والاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا
 حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان
 مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله تعالى
 وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان فى عمل
 القلب خفاء فنيظت الاحكام بدليله الذى
 هو الاقرار (وزوائد الاعمال) لما ورد
 فى الحديث انه لايمان بدون الاعمال نفا

فان قدم الجزاء او وسط فالوقوع يتوقف على احدهما وان اخر عنهما فالوقوع
 يتوقف عليهما وان لم يكرر حرف الشرط فلا يقع حتى يوجد الكل سواء قدم
 الجزاء او اخر ولو عطف باو فالشرط احدهما كما فى الخلاصة حلف لا يكلم فلانا
 او فلانا فكلم احدهما بحيث (قوله بحسب الوجود) اى لا بحسب التكلم تأمل
 (قوله طلقت اتفاقا) وانحلت اليمين ايضا لوجود الشرط حتى لو دخلت مرة
 اخرى لا يقع الطلاق لان اللفظ لا يدل على التكرار (قوله وان اناها
 فدخلت الدارين) اى بعد انقضاء العدة (قوله لم تطلق اتفاقا) لانحلال اليمين
 بالدخول لالى جزاء فى صورتين اما فى الصورة الاولى فظاهر واما فى الثانية
 فلان الجزاء لا ينزل الا عند الشرط الثانى ولم يوجد الملك عنده وهو شرط لنزول
 الجزاء (قوله عندنا) احتراز عن قول زفر حيث قال لا تطلق فى هذه الصورة
 ايضا مستدلا بان الشرطين فى حكم الطلاق كشيء واحد من حيث لا يقع
 الطلاق الا بهما ولو كان الشرط واحدا لم يقع الطلاق بدون الملك فكذا هذا
 قلنا ان الملك انما اشترط فى وقت التعليق وفى وقت حدوث الشرط اما فى وقت
 التعليق فليكون الجزاء غالب الوجود استحبابا الى وقت حدوث الشرط فان الملك
 اذا كان موجودا وقت التعليق فالظاهر بقاؤه الى حدوث الشرط واما فى وقت

لصفة الكمال بناء على انها من مميزات الايمان ومكملاته الزائدة عليه (والفروع اصلها الصلاة لانها عماد الدين وتاليد الايمان
 شرعت شكر النعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب لكنها لما صارت قرينة بواسطة الكعبة التى عظمها
 الله تعالى كانت دون الايمان الذى صار قرينة بلا واسطة فلذا صارت من فروع الايمان (ولاحقه الزكاة) المتعلقة باحد جزئى
 نعمة الدنيا فانها ضربان نعمة البدن اصل ونعمة المال وهى ادى من الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذ المال
 وقاية النفس (ثم الصوم) فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهر للنفس فلا يصير قرينة ابواسطة النفس
 المائلة الى الشهوات وهى صفة فيح فيها ولا فيح فى صفة الفقر فكانت النفس اقوى فى كونها واسطة (ثم الحج) الذى هو زيارة
 البيت العظيم بافعال واوقات وامكنة مخصوصات وهى عبادة هجرة من الاوطان والحلان فكان دون الصوم بل كانه وسيلة اليه
 فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعفت نفسه وقدر على قهرها بالصوم (ثم الجهاد)
 لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان (وزوائد السنن والاداب) فانها ليست بواجبة بل شرعت كمكملات للفرائض
 زيادة عليها فلم تكن مقصودة (و) النوع الثانى من حقوق الله تعالى (عبادة فيها مؤونة كصدقة الفطر) فان جهات العبادة

فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهارة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤونة لم يشترط لها كمال الاهلية والشروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي والمجنون الغنيين اعتبار الجانب المؤونة خلافاً لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح (و) النوع الثالث منها (مؤونة فيها عبادة كالعشر) وقد سبق تحقيقه فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابي يوسف وينقلب خراجاً عند ابي حنيفة (و) الرابع (مؤونة فيها عقوبة كالخراج) وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه لا ترد بين المؤونة والعقوبة لم يبتدأ بالشك (و) الخامس (حقوق دائرة بينهما) اي بين العبادة والعقوبة (كالكفارات) فان في ادائها معنى العبادة لانها تؤدي بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام ونحوه بطريق الفتوى ويؤمر من هي عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفي منه كرها في العبادات والشرع لم يفرض على المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل الى الائمة يستوفون بطريق الجبر وفي وجوبها معنى العقوبة لانها لم تجب الا جزية للفعل المحظور الذي يوجد من العبادات ولذلك سميت كفارات لانها استارات للذنوب (فلم تجب) الكفارات (على المسبب) كخافر البئر لان الكفارة جزاء المباشرة وهي **٤٣٠** ان يتصل فعله بغيره يحدث معه التلطف

لا التسبب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لاحقيقة فعله (و) لاعلى (الصبي) لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير (و الغالب) من جهتي العبادة والعقوبة في الكفارة (هو العبادة) لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ولانها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطى والناسي والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها راجحة لا تمتنع وجوبها بسبب العذر اذا المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك (فيما سوى)

حدوث الشرط فلصحة نزول الجزاء للصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولو كان الملك شرطاً لصحة وجود الشرط وحدوثه لما انحلت اليمين بوجوده في غير الملك والبقاء اليمين لان محلها ذمة الخالف فتبقى ببقائها فلا يشترط الملك الا عند الشرط الثاني بعد وقت التعليق لانه حال نزول الجزاء المقتدر الى الملك لانه لا ينزل في غير الملك والحاصل ان الملك انما يشترط حال التعليق لانه حال الابتداء فيشترط فيه فيكون الجزاء غالب الوجود استحباباً وحال وجود الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المحتاج الى الملك واما حال وجود الشرط الاول فلا يشترط فيه الملك لانه حال البقاء فلا يحتاج فيه الى الملك لبقائها بقاء ذمة الخالف (قوله وبين تحقق نفس العلة مع خفاءها) وذلك بان يزيل خفاءها (قوله الموقوف عليه) صفة للتحقق (قوله عليه) اي على الشرط (قوله او فراش قائم) اي التكاثر ثابت في الحال (قوله قالوا المعتدة آه) توضيحها اذا ولدت المعتدة من طلاق بائن او رجعي او موت ثبت نسبه منه بشهادة القابلة عندهما سواء كان معها حبل ظاهر او لم يكن او اعتراف من الزوج او الورثة او لم يكن بل وقد انكر الزوج او الورثة لما رواه ابن شيبه عن الزهري مر سلا مضت السنة ان تجوز شهادة النساء فيما لا يطلع

كفارة (الفطر) فان جهة العقوبة فيها راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطى والناسي وتسقط في كل موضع تحققت **عليه** فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات المحضه وان كانت فيها جهة العبادة ايضا (و) السادس (حق قائم بنفسه) اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة (كخمس الغنائم والمعادن) فان الجهاد حق لله تعالى اعزاز الدينه واعلاء لكلمته فالمصائب به كله حق لله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغنائم امتناناً واستبقى الخمس حقاله لاحقا من اداءه طاعة وكذا المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز صرف خمس النعمم الى الغنائم والى آباءهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة (و) السابع (عقوبة كاملة) اي محضه لا يشوبها معنى آخر (كالحدود) مثل حد قطع الطريق فانه خالص حق لله تعالى قطعاً كان او قتلاً لان سببه محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقاله تعالى بمقابله الفعل وكذا زنا والسرقه والشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجناسات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة (الاحد القذف) فانه ليس من حقوق الله تعالى مما غلب عليه حقه على حق العبد كما سبق (و) الثامن عقوبة (قاصرة كحرمان

الميراث بالقتل) فإنه حق الله تعالى اذا لانفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملك له في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل بنفسه لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالخطر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محذور ولا في القتل بالسب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل قد يثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ قلنا البالغ الخاطيء يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم (ثم لها) اي لحقوق الله تعالى (قد يكون اصل وخلف فالإيمان اصله التصديق والاقرار ثم صارا لالقرار) المجرى (خلفا) اي قائما مقام الاصل (في) اجراء (احكام الدنيا) لان المطلع على السرار هو الله تعالى علام الغيوب (ثم) صار (اداء احد ابوي الصغير) خلفا ﴿٤٣١﴾ (عن ادائه) اي الصغير (ثم) صار (تبعية الدار او الغائبين) خلفا عنه

(اذا دعا) اي الابوان مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه قافلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلومات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين (وكذا الطهارة بالماء) (والتييم) فانه خلف عنها (لكنه) اي التيم (خلف مطلقا) يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء (بالتص) وهو قوله تعالى فلم نجدوا ماء فتيمموا نقل الحكم في حالة العجز عن الماء الى التيم مطلقا عند اعادة الصلاة فيكون حكمه حكم الماء في جواز تقديمه

عليه غير هن وقول الراوي مضت السنة حكمه الرفع والان الفراش وهو تعين المرأة لماء الزوج قائم بقيام العدة وقيامه يستلزم النسب فلا حاجة الى اثباته وانما الحاجة بعد ذلك الى تعيين الولد واثبات الولادة من ذلك ثبت بشهادة امرأه واحدة عدلة كما في حال قيام النكاح او ظهور الحمل او اقرار الزوج او الورثة ولا يشترط لفظ الشهادة على قول الخراسانيين ويشترط على قول العراقيين قال ابو حنيفة رحمه الله لا تثبت الولادة بشهادة القابلة ولا النسب مالم يشهد بولادتها رجلان او رجل وامرأتان الا ان يكون هناك حبل ظاهر او اقرار من الزوج او من الورثة لان النكاح قائم في الحال لانها شرط محض للنسب في حقا لا شرط بمعنى العلامة واذا كانت شرط محضا يضاف اليها الوجود فلا بد لثبوتها من الحجة الكاملة بخلاف الاحوال الثلاثة المذكورة فان الولادة في كل من هذه علامة محضة فلا يقبل قولها الوجود فثبت بشهادة القابلة وقولها ان الفراش قائم بقيام العدة مسلم لكن قيام العدة هنا ممنوع لانها منقضية باقرارها بوضع الحمل والمنقضى لا يصلح حجة (قوله فكان ثابت النسب منه) اي ما كان موجودا في الرحم يعرف بالاثبات منه (قوله مضافا اليها) اي الى الولادة بل يكون مضافا الى الفراش القائم عند العلوق فيكون انفصال

على الوقت وتأدية الفرائض تيمم واحد ولذا قال (فيجوز قبل الوقت واداء الفرائض تيمم واحد) بتحقيقه انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والا لما كان وان جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول في الصلاة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لامع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفا (خلفا للشافعي) فانه يقول هو خلف ضروري بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولاداء فرضين تيمم واحد اما قبل الوقت فلا تتفاء الضرورة بالمحضة واما بعد اداء فرض واحد فلزوال الضرورة (ثم الخلف بين الماء والتراب) اي بعدما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف قال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور للمسلم ولو الى عشر حجج مالم يجرد الماء بؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لا افتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل وقد جوزوا التيمم على الحجر الامس اجيب بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار الايري ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء (فجوز) عندهما (امامة التيمم)

للمتوضي) اذ لم يجز التوضي ماء لان شرط الصلاة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغسل على الماسح مع ان الخلف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعها واما اذا وجد ماء فكان في زعمه ان شرط الصلاة لم يوجد في حق الامام فسدت فلا يصح اقتداؤه بها كما اذا اعتقد ان امامه مخفي في جهة القبلة (خلافا لمحمد وزفر) فانهما قالوا الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء اولاً ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم كاقتهاء التيمم بالمومي وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الاسييجاني في شرح المبسوط وفي عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم عند زفر وان وجد المتوضي ماء (وشرطها) اي شرط الخلفية (امكان الاصل) اي انعقد السبب للاصل (ثم عدمه) اي عدم الاصل في الحال (لمعارض) اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلاً ارادة الصلاة انعقدت سبباً للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا خلف ليس السماء فان العين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفاً وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا خلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الماضي فانه لا يوجب الكفارة ﴿٤٣٢﴾ لعدم امكان البر (الركن الرابع) من المقصد الثاني (في المحكوم عليه وهو

المكلف) اي الذي تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن (التكليف موقوف على الاهلية) في المكلف (الموقوفة على العقل بالملكة) العقل يطلق على معان كثيرة والمختار انه قوة للنفس بها تتكسب العلوم والقوة ما به بصير الشيء فاعل او منفعل والنفس هي النفس الناطقة السماء بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلها من الضروريات او من النظريات المنتهية اليها ولها قوتان احدهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثرها بما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلاً نظرياً والاخرى مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثرها في البدن مكتملة له وتسمى عقلاً عملياً والقوة النظرية في تصرفها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات ﴿المخالف﴾

الولد معرفة محضاً للولد الثابت نسبه بالفراش (قوله وجوباً) اي ثبوتاً (قوله كما في غير هذه الحالة) اعني حالة وجود الامور الثلاثة فانه تقبل شهادة القابلة بها بالاتفاق حتى ظهور الحبل او قيام الفراش او الاقرار بالحبل من الزوج (قوله فما كان باطناً) كالعروق فيما نحن فيه (قوله المظهر لصفة الزنا) ولا يخفى عليك ان الاحصان في باب الزنا عبارة عن تلك الصفة فيكون من قبيل اظهر الشيء لنفسه ولعل معناه ان الاحصان اي وجود هذه الصفة مظهر لا تصاف الزنا بهذه الصفة او يقال ان الاحصان صفة لكل من الرجل والمرأة وتحققه فيهما يظهر كون الزنا بتلك الصفة ثم لا يخفى عليك انه لا بد في تحقق الاحصان من سبعة امور الحرية والعقل والبلوغ والاسلام والنكاح الصحيح والدخول بها وكونهما على هذه الحالة حين الدخول والشارح رحمه الله اشار اليها بالحرية ولا بد منها ايضاً (قوله الموقوف) صفة للعلم (قوله كالميل) بكسر الميم والمرابه ههنا هو الاعلام المبنية في طريق مكة وغيرها (قوله انقاذيني) بكسر الباء وضمها جمع البنية بالكسر والضم ايضاً كذا قيل لكن المصريح في نسخ شرح المقاصد انه بتقديم النون على الباء اي انقاذيني من الانبياء حيث قال في تقرير هذا الدليل انه لو قبح الكذب لذاته

اربع مراتب فان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم قابلة لها وتسمى هذه المرتبة او النفس فيها عقلاً هيولانيا تشبهها بالهيمولي الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلاً ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلاً بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلاً بالفعل لشدة قربها من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت هذه المرتبة او العقل في هذه المرتبة عقلاً مستفاداً لاستفادة هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليه نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (وهو) اي العقل بالملكة (متفاوت) في افراد الانسان حدوثاً وبقاءً اما حدوثاً فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امرجة الابدان فكلمة كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي انسب كان النفس الفائضة عليه اكل والى الخبرات اميال والكمالات اقبل وهذا معنى صفاً وانظاقها بمنزلة المرأة

في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكشافها بمنزلة الحجر في عدم قبول النور ولاخفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفاضل عليها من الفياض اكثر وامابقاء فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية ازدادت تناسبا بالبداء الفياض الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف ام لا فقدر من قبل الشرع تلك المرتبة (فاقيم البلوغ مقامه) اي العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحاساس الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل المقاصد بمعوتها تظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى كذا قيل ولا يخفى ان بعض ما ذكر وان كان مأخوذا من كلام المتكلمين لكنه ليس مما يخالف عقائد اهل السنة من المتكلمين (وهو) اي العقل وحده (كاف للحكم) اي لان يكون محكوما ﴿ ٤٣٣ ﴾ عليه ولا حاجة الى خطاب الشارع (عند المعتزلة) كما سبق بتحقيقه

(فالصبي العاقل ومن) نشأ (في الشاهق) وهو رأس الجبل (مكلفان بالايمان) حتى ان لم يعتقدوا كفرا ولا ايمانا يعذبان في الآخرة (و) مكلفان باتيان (فروعه) تفصيلا فيما يدرك جهته (قالوا ما يدرك جهة حسنة او فحده بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب اوفعله فحرام والافان اشتمل فعله على مصلحة فندوب او تركه فمكروه والافان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فباح (واجبالا فيما لا يدرك) قالوا ما لا يدرك جهته بالعقل لافي حسنة ولا في فحده فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه

لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تضمن الكذب انقاذي من الهلاك فانه يجب قطعاً فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما واعترض بان الكذب في الصورة المذكورة باق على ما فحده الا ان ترك الانجاء النبي اقمح منه فيلزم ارتكاب اقل القبحين تحلوا عن ارتكاب الاقمح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا انتهى بعبارة فعل من المعترض ان لفظ النبي بتقديم النون على الباء لا بالعكس لكن يجوز عكسه ايضا وعلم منه ايضا ما في كلام المصنف من الخلل حيث جعل ما جعله في شرح المقاصد جوابا عن الاعتراض المذكور من قبلنا جوابا عن اصل الدليل مع عدم صلاحية جوابا عن ذلك (قوله وان كان رد على المعتزلة) يعني انه يفيد الرد على المعتزلة القائلين بالايجاب الكلي فانه يفيد رفع الايجاب الكلي يحصل الرد على المعتزلة لكن لا يفيد مدعاهم وهو السلب الكلي (قوله وليس له) اي للشرع (قوله وهو ما ذكر غير مرة) وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه (قوله فيبطل قولهم) لانه ليس بالمتنازع فيه ايضا على ان تفسير الحسن والقبح بالمعنى المذكور ليس كما ينبغي

واما على سبيل الاجمال في جميع تلك (٢٨) (نى) الافعال فقول بالخطر لانه تصرف في ملك الغير بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد اجيب بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاتسفل بالبحر والغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته واجيب بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملازمة وموافقة الغرض والمصلحة وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ لا منع فيه فباح الا ان يشترط في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا وكلاما مفيدا وهذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وبما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم ان هناك خطرا او اباحة قيل هذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا لتعارض الأدلة اذ قدتين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه (ولا حكم) على العبد

(قبل) ورود (السمع عند الاشعري فيعدنان) اي الصبي ومن في الشاهق (فلا يعتبر ايمان الاول) وهو الصبي العاقل (ولا كفر الثاني) وهو من في الشاهق لانتفاء الخطاب وعدم الاعتداد بالعقل (فيضمن قائله) اي الثاني لان اباحته دمه بسبب الكفر متفق عليه فيكون كالمسلم في الضمان (والختار) عندنا (هو التوسط) بين قولي الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر (كما سبق) تحقيقه بما امر به عليه فلا حاجة الى الاعداء (ثم الاهلية) يعني بعد ما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان الاهلية (نوعان) احدهما (اهلية الوجوب) اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له او عليه (و) الثاني (اهلية الاداء) اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا (اما الاهلية الاولى) وهي اهلية الوجوب نفسه (فبالذمة وهي) في اللغة العهد وفي الشرع (وصف بصيربه الانسان اهلا لله وعليه) توضيحه ان الذمة في اللغة العهد كما عرفت فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحربة والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيتهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى ﴿ ٤٣٤ ﴾ وعباده يوم الميثاق وبالجملة قد خص الانسان من بين سائر الحيوان بوجوب اشياء له وعليه فلا بد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فان قيل هذا صادق على العقل كما يشير اليه ظاهر كلام ابي زيد غايته ان لا يشمل العقل الهولاني قلنا العقل ليس عنها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية الانسان المعترف فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر لا كالمالك العارضي عن قوى ولا كسائر الحيوان العارضة عن العقل وبها اخص لقبول الامانة المعروضة وكان هذا الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلا للوجوب بين والعقل بمنزلة الشرط فان قيل فملى هذا لا يوجب لقولهم وجب او ثبت في ذمته كذا معنى كما لا يخفى اجيب

لانهما وجوديان والمعنى المذكور عدمي (قوله في الشاهد) اي في حقنا (قوله فكذا في الغائب) اي في حق الله وهو المدعى (قوله قلنا لان لم انه ليس الا الحسنهما عقلا) توضيحه ما ذكره الشارح المحقق في شرح اصول ابن الحاجب حيث قال لا استواء بينهما في نفس الامر لان لكل واحد منهما لوازم متنافية فاذا تقدير تساويهما تقدير امر مستحيل فمتنع ايثار الصدق على ذلك التقدير وان كان مما يؤثر في الواقع وانما يستبعد ذلك لانه لا يلزم من فرض التساوي وقوعه وانما يبادر الذهن الى الجزم بايثار الصدق على ذلك التقدير فيغاط ويظن انه جزم بايثاره عند وقوع المقدر والفرق بينهما واضح فان قيل ايثار الصدق عند وقوع التساوي مما يكاد يجزم به العقل ويستبعد منه فكيف يصح منعه فالجواب انه انما يجزم به لانه يلبس عليه حال وقوع التساوي بحال فرضه وتقديره فيظن ان جزمه بايثار الصدق عند فرض التساوي وتقديره جزم بايثاره عند وقوع التساوي وكما يستبعد منه عند فرض التساوي وتقديره يستبعد منه ايضا عند وقوعه والفرق بينهما واضح لان الجزم مع فرضه وتقديره جزم في حال عدم التساوي بل في حال ترجح الصدق والجزم عند وقوع المقدر جزم في حال التساوي وعدم الترجح فالايثار في الاول لمرجح وفي الثاني لا لمرجح

بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه ﴿ فقوله ﴾ الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والمروءة ان يكون كذا وكذا (وله) اي للانسان (قبل الولادة) يعني ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانفعالها ويقرب قرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة وتتمهي للانفصال فيكون له (ذمة صالحة للوجوب) اي لوجوب الحقوق (له) كالارث والوصية والنسب (لا) اوجوبها (عليه) حتى او اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن (وله بعدها) اي بعد الولادة (ذمة) مطلقة (صالحة لهما) اي للوجوب له وللوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا لهما حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ (لكن لما) لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته وكان الوجوب غير متصود بنفسه بل (كان المقصود) من الوجوب (هو الاداء اخص واجباته بممكن الاداء عنه) اي كان كل ما يمكن ادائه عنه واجبا عليه وما لا فلا (فيجب عليه) اي على الصبي (من حقوق العباد الغرم) كضمان ما تلقه ولو بالانقلاب عليه فان العذر لا ينافي عصمة المحل

(و) يجب عليه أيضا منها (العوض) نحو الثمن والاجر فان المقصود هو المال وادائه يحتمل النية (و) يجب عليه ايضا (صلة تشبه المؤن والاعواض كنفقة القريب) نظير صلة تشبه المؤن (و) نفقة (الزوجة) نظير صلة تشبه الاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لاعواضا محضا لانها لا تجب بمقد المعوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذ لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصبر ديننا بالالتزام (لا) صلة تشبه (الاجزية) فانها لا تجب على الصبي (فلا يحتمل) الصبي (الدية) لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء انقصار في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء (لا العقوبة) عطف على الغرم اى لا تجب على الصبي العقوبة كالتقصاص (و) لا (الاجزية) كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمهما وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل (و) يجب على الصبي (من حقوقه تعالى ما صح ادائه ٤٣٥) عنه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن كما مر بيانه ومعنى العبادة

والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود فيهما المال واداء الولى فيه كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبه (وما لا) يصح ادائه عنه (فلا) يجب عليه (كالعبادات الخالصة) المتعلقة بالبدن كالصلاة والصوم او بالمال كالزكاة او بهما كالالحج فانها لا تجب عاياه وان وجد سببها رحمتها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود في حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم تحققة لا ابتداء ولا يتصور ذلك من الصبي (والعقوبات) كالحل ودانها لا تجب عليه كما لا تجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو التقصاص لعدم حكمه وهو الواخذة بالفعل كما سبق (واختلفوا

فقوله لا يلزم من فرض التساوى وقوعه معناه ان توجه منع اتيار الصدق انما هو في حال وقوع التساوى لاني حال فرضه فعند الفرض انما كان يتوجه المنع لو كان فرضه مستلزما لوقوعه لان منع اللازم يقتضى منع الملزوم فحين لم يستلزم الوقوع استبعد المنع عند الفرض اذ اعرفت هذا فعنى قول الشارح فلا نسلم اتيار الصدق عند وقوع المفروض اى الاستواء من كل وجه وقوله قطعنا ما قيد للمنع اى معناه عند وقوع المفروض منعنا قطعيا او الايثار اى لانسلم ان اتيار الصدق قطعي حال وقوع المفروض ويؤيده قوله وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير لان لفظة ذلك اشارة الى اتيار الصدق فعناه لانسلم ان اتيار الصدق قطعي حال وقوع المفروض وانما يكون قطعيا عند الفرض فيظن انه قطع عند وقوع المقدر المفروض (قوله لم يمكن للرسول) جواب لو (قوله وحقيقته الجاء الخضم) اى حقيقة الجدلى الجاء الخضم اى المعامل وهو المعتزلى (قوله مطلقا) اى فى الجملة وقد انكرها السمنية (قوله وفى الالهيات) اى حاجته رد على المهندسين (قوله طريق الاستدلال) اى على وجوب النظر (قوله للمعرفة الواجبة) اعنى معرفة الله وقد تقدم الكلام عليه (قوله بل هى اء) اى وجوب النظر وامر تأنيث الضمير سهل (قوله لا على علمه بذلك) اى علم

فى عبادة فيها مؤنة) كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجع فيها ذلك وعند ابن حنيفة وابن يوسف تلزم اكتفاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر يكون بواسطة الولى مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة (واما الثانية) اى اهلية الاداء (فقاصرة بتبني عليها صحة الاداء وكاملة بتبني عليها وجوب الاداء وكل) من اهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة (يثبت بقدره كذلك) اى القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة (ثابتة) تلك القدرة (بعقل كذلك) اى القدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر والكاملة بالعقل الكامل (فالقاصر عقل الصبي والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه) اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل وقدرة العمل به وهى بالبدن والانسان فى اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد ان يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا بتخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال فقبل البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة كما فى الصبي الغير العاقل واوحدهما كما فى الصبي المميز قبل البلوغ وقد تكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كما فى المعتوه فانه قاصر العقل كالصبي وان كان قوى

البدن ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكماله وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بنا لانه يخرج في الفهم بادن عقله ويشغل عليه الاداء بادن قدرة البدن والحرج منى لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا لاول امره حكمة ولاول ما يعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تديرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار (وما) اى الاحكام الثابتة (بالقاصرة) من القدرة (انواع) لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نافع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة فشرع في تفصيلها فقال (لحق الله تعالى سواء كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان او كان قبيحا لا يحتمله) اى غير القبيح (كالكفر او بينهما كاصلاة ونحوها) كالصوم (صحح من الصبي بلا لزوم اداء) اما الاول والثالث فلان في الايمان ﴿٤٣٦﴾ وفروعه نفعيا محضًا فلا يليق

بالشارع الحكيم المحرعه وانما الضرر من جهته لزوم الاداء وهو موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاعياء والاكرام واما نفس الاداء وصحته فتقع محض لاضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة اجيب بانا لانسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات الاسلام والاحكام الازمة منه ضمنًا لان احكامه الاصلية الموضوع هولها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشئ انما تعرف من حكمه الاصلى الذى وضع

المكلف بوجوب النظر وثبوت الشرع بل للشارع ايجابه عليه سواء علم وجوبه اولم يعلم (قوله علمه بذلك) اى علمه بوجوب النظر وثبوت الشرع لانه لا يمكن ان يعلم وجوب النظر ولا ثبوت الشرع مالم ينظر لان العلم بالشئ موقوف على ثبوت ذلك الشئ في نفسه (قوله لا تحققهما) اى تحقق وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لانه يمكن التحقق والثبوت في نفس الامر سواء نظر اولم ينظر (قوله فالمكلف) تفرغ على المقدمتين المذكورتين احدهما قوله حال صحة الزامه والثانية قوله والمتوقف على النظراء (قوله ان اراد نفس الوجوب والثبوت) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر مالم يجب على في نفس الامر ولا يجب على في نفس الامر مالم يثبت الشرع في نفس الامر ولا يثبت الشرع في نفس الامر مالم انظر فلان ان يقول دليلكم بجميع مقدماته مسلم سوى المقدمة الاخيرة لان وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا يتوقف على النظر بل يجوز ان يجب ويثبت نظر اولم ينظر (قوله وان اراد العلم بهما) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر مالم اعلم وجوب انظر على ولا اعلم وجوبه مالم اعلم ثبوت الشرع ولا اعلم ثبوت الشرع مالم انظر فلان ان يقول دليلكم بجميع مقدماته مسلم سوى المقدمة الاولى لان الايجاب والوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب

هوله لانما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه قبله يعتق عليه ﴿والا﴾

مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلى بالارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذى ترتب عليهما في هذه الصورة واما الثاني فلان الكفر لو عني عنه وجعل مؤمنا اصار الجهل بالله تعالى علمابه لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هو عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب (فيعتبر رده) اى الصبي (في) حق (احكام الدارين) اما في حق احكام الآخرة فاتفقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل واما في حق احكام الدنيا فكذا عند ابي حنيفة ومحمد حتى تبين امره انه المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بوجه ما ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالحسابة وهو ايسر من اهلها كالرأه ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل (وحق العبدان) كان (نفعيا) محضًا كقبول الهبة ونحوه (صحح منه) اى من الصبي وان لم يأذن الولي وكذا العبد (فان آجل) المحجور (نفسه)

وتعمل وجب الاجر استحسانا) لاقياسا لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فالتفيع في الوجوب والضرر في عدمه (بلا ضمان) على المستأجر (ان تلف) الصبي في ذلك العمل (بخلاف العبد) حيث يضمن مستأجره ان تلف في ذلك العمل لان استعماله غصب بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر (واذا قاتل) اي الصبي المحجور مع الكفار وكذا العبد (يستحق الرضخ) وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنمية (وبصح تصرفه وكلا) اذ في الصحة اعتبار الادمية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى (بلاعهدة ان لم يأذن الولي) اي لا يلزم الصبي بتصرفه بطريق الوكالة عهدة برجوع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع والحصومة ونحوها لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا ان يأذن الولي فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولي فيلزمه العهدة (وان) كان (ضررا) عطف على ان نفع اي حق العبدان كان ضررا محضاً كالطلاق والهبة والقرض ونحو ذلك (فلا) يصح منه (وان اذن وليه) لان الصبي مظنة المرحلة شرعا وعرفا (او باشر) وليه تلك التصرفات لاجله حيث لم يجز ايضا لان ولايته نظرية **٤٣٧** ولا نظري في الضرر المحض الاعتدال الحاجة كما اذا اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق

بينهما حاجة الزوجية وهي حق العبد وكذا اذا ارتد الزوج وحده العياذ بالله تعالى (الا القرض للقاضي) فان الاقراض قطع المالك عن العين ببدل في ذمة من هو غير مليء في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليئا ويرضه مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملافة وعلم القاضي وقدرته على التحصيل بلا دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا (وان دار بينهما) اي النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال الرجح نفع ومن حيث احتمال الخسران ضرر وما قيل احتمال الضرر باعتبار

والالزم الدور لان العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب نفسه ولو عكس لزم الدور (قوله وان اراد في الوجوب التحقق اه) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر ما لم يتحقق الوجوب في نفس الامر ولا يتحقق في نفس الامر ما لم يعلم بثبوت الشرع ولا يعلم بثبوته ما لم انظر فدليلكم بجميع مقدماته مسلم سوى المقدمة الوسطى اعني قوله ولا يتحقق الوجوب في نفس الامر ما لم يعلم بثبوت الشرع لان تحقق الوجوب عليه في نفس الامر لا يتوقف على العلم بثبوت الشرع وانما يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر نعم لو توقف تحقق الوجوب في نفس الامر على العلم بالوجوب يلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع لتوقف العلم بالوجوب على العلم بثبوت الشرع والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء لكن تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالوجوب على ما عرفت آنفا فلا يتوقف على العلم بثبوت الشرع ايضا فيتوجه المنع المذكور (قوله وان خص ارادة اه) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر ما لم يتحقق الوجوب على ما في نفس الامر ولا يجب على ما لم يثبت الشرع اي ولا يعلم وجوبه على ما لم يعلم بثبوت الشرع ولا يعلم بثبوت الشرع ما لم انظر وبهذا ظهر التقابل بين هذا الشق والشق الثالث حيث خص في هذا الشق ارادة العلم والتحقق بموضع معين بخلاف الشق

خروج البدل عن الملك يلزمه ان لا يندفع الضرر بحال قط وليس كذلك لانه (صح رأى الولي) لان الصبي اهل الحكم مادار بينهما اذا باشره الولي بنفسه لانه اذا باع مال الصبي يملك الثمن ويملك العين اذا اشتراه له ويملك الاجرة اذا اجر عيناه (ثم هذا) اي الصبي اذا تصرف برأى الولي فيما يتردد بينهما (كالبالغ) عند ابى حنيفة بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول برأى الولي (حتى صح) اي تصرفه (بغير فاحش من الاجانب) ولا يملكه الولي (و) صح (من الولي في رواية) لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي اخرى لان الصبي في الملك اصيل تام وفي رأى اصيل من وجه دون وجه لانه اصل رأى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فثبت شبهة النيابة من الولي فيصير كأن الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغين فاعتبرت شبهة في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي من الولي وسقطت في غيره وهو ان يبيع من الاجانب (خلا فالهما) فان مباشرة عندهما كباشرة الولي ولا يصح بالغين الفاحش لامن الولي ولامن الاجانب (ثم العوارض) لما ذكرنا الاهلية بنوعها شرعا فيما يعرض عليهما فيريلهما الواحدهما او يوجب تغييرا في بعض احكامهما او يسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسمها منزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اي ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج

ولو ارى بالعرض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الاعلى سبيل التغليب فقال (نوعان) احدهما (سماوية) ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب (و) ثانيهما (مكتسبة) ان كان له فيها دخل باكتسابها او تركها وازاتها والسماوية اكثر تغيرا واشد تأييرا فقدمت (اما) النوع (الاول) فاصناف منها الجنون) وهو اختلال القوة المهيمنة بين الامور الحسنة والقيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها وتعطل افعالها اما لتقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقه واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما الاستيلاء الشيطان عليه والقاه الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع ويفرح من غير ما يصلح سببا (لا يصح الايمان المجنون) لا لتفاهر ركنه وهو العقل وذلك لا يكون حجة لانه عبارة عن ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع في محله ثم لا يعتبر حكمه نظر للصبي او المولى وایمان المجنون استقلاله لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاجداد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنه ولا شرطه وهذا يظهر الجواب عما قيل ان غاية امر التبعية ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك ففعل غيره ولى (التبعية) لا بويه ووليه (فاذا) اسلمت امره (انتهى) عرض الاسلام (على) وليه (يعنى) لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي بعرض الاسلام على الولى فان اسلم صارا المجنون ﴿٤٣٨﴾ مسلما تبعا له وبقي النكاح والافرق

بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقه كما في الصغیر الا انه استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التأخير ضرر بالزوج مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطى (ويرتد) المجنون (تبعا) لا بويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلما فارتد ولحقامه بدار الحرب العياذ بالله تعالى وذلك لان الكفر بالله تعالى فيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركناه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا جن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا يتعدم بالتبعية او عروض الجنون (والقياس ان يسقط) الجنون (العبادات بالاطلاق) لمنافاته القدرة التي بها يتمكن

الثالث وظهر ايضا وجد عدم تكرر الوسط في القياس في هذا الشق بخلاف الشق الثالث والثاني والاول حيث يتكرر فيها الوسط على ما ترى وانما الفساد فيها في المادة لافى الصورة وفي هذا الشق في الصورة لعدم تكرر الوسط لافى المادة لصحة المادة كلها فيه والحاصل ان قياسكم هذا قياس ان صححت مادته فسدت صورته وان صححت صورته فسدت مادته فلا صحة له اصلا (قوله) لا يمكن ازمه بمجرد ان يقال آه) لانه ان يقول سلمنا ان الوجوب على لا يتوقف على علمي ولكنه يتوقف على ثبوته في نفس الامر لان الشيء لا يجب مالم يثبت وجوبه في نفسه ولا يثبت في نفسه الا بالشرع اذ لا يثبت بالعقل عندهم ولا يثبت الشرع عندي حتى انظر لان ثبوته بالعقل غير متصور وبالشرع ممتنع للزوم الدور او التسلسل فلنزم الخاتم النبي فان قيل ان النبي ان يقول ثبوت الشرع لا يتوقف على نظرك قلنا للمكلف ان يقول سلمناه لكن لا يلزم منه ثبوته لانه اما بالعقل او بالشرع وكلاهما باطل لما تقدم آنفا فلا يثبت شئ منهما (قوله) فلنزم جواز كذبه (اي) جواز صدور الكذب منه تعالى عنه علوا كبيرا لانا في صدق بيان المحال في فعل الله (قوله) موقوفة على صدقه) فلو توقف صدقه على السمع لزم الدور (قوله) وهو ان لا يتبع الكفر من الممكن منه ومن العلم (بمحاله) قال الشارح المحقق في بيان المحال الثاني وثانيهما

من انشاء العبادات على الوجه الذي اعتبره الشرع (لكنه) اي الجنون (قيد بالامتداد استحسانا) قالوا ﴿ في فعل ﴾ الجنون اما محمد او غيره وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طارىء بعد البلوغ فالمتقدم مطلقا مسقط للعبادات وغيره ان كان طارئا فليس بمسقط استحسانا وان كان اصليا فعند ابى يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصل والامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك (وهو) اي الامتداد (في الصلاة) بالزيادة على يوم ويلة (بساعة) عند ابى حنيفة وابى يوسف (وعند محمد بصلاة) يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حدها فقدره بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليله في الصلاة لانه وقت جنس الصلاة ثم اشترطوا في الصلاة التكرار لتأكد 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 الحكم يتسارع على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرار جنس الصلاة حيث لم تصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادته على اليوم والليله بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات

(و) الامتداد (في الصوم باستغراق الشهر) حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذا الليل ليس بجعل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا في الصلاة لان من شرط المصير الى التأكد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التمتع اضعاف الاصل ولم يلزمنا زيادة المراتين في غسل اعضاء الوضوء كما كيد للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها كذا في التلويح اقول فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل الفريضة فالتفريق اولى ان لا يماثلها فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر شهرا فالاولى ان يقال لان الصوم رمضان وظيفه السنة لا الشهر وان كان ادائه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفه يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفه اخرى وكان الجنس كالمكرر يتكرر وقته وتما كذا الكثرة به فلا حاجة الى تكرار الواجب وكان هذا مثلا ما قال في الصلاة على ما مر (و) الامتداد (في الزكاة بالخول) اي باستغراق الخول عند محمد وهور واية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح لان الزكاة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان اكثر الخول قائم مقام الكل تيسيرا ٤٣٩ وتخفيفا في سقوط الواجب ونصفه ملحق بالاقبل (و يؤخذ)

المجنون (بضم الالف) في الاموال كما اذا تلف مال الانسان لتحقيق الفعل حساو عصمة المحل شرعا والعذر لا ينافيها مع ان المقصود هو المال وادائه يحتمل النيابة و (لا) يؤخذ بضم الالف (الاقوال) فانها لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقراره وعقوده وان اجازها الولي (ومنها الصغر) وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه ما بين الولادة والبلوغ لانه منافع الالهية وليس لازما لماهية الانسان وهو المعنى بالعارض على الالهية كما مر ولانه خلق لجل اعباء التكليف ويعرفه تعالى فالاصل ان يتخاق وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة متنافية

في فعل العبد وهو ان لا يقع التلويح ونسبة الزوجة والولد والكفو الى الله تعالى وانواع الكفر من العالم بخلافه انتهى ومعنى قوله من العالم بخلافه اي من يعلم خلاف كل ما ذكر من المحالات قال التفتازاني انما قيد بذلك لانه ربما لا يحكم العقل بفتح صدور هذه الامور من الجاهل بخلافه والى هذا اشار الشارح بقوله من الممكن منه وذلك لان الممكن من الكفر هو العالم بخلاف الكفر فان من يعلم خلاف الكفر واختار الكفر يقال له انه ممكن من الكفر اي كفر بقدرته واختياره واما من لم يعرف خلاف الكفر اصلا بل جبل على الكفر لا يقال له انه ممكن من الكفر بل يقال له انه مجبول على الكفر لانه لم يكفر باختياره وقوله ومن العالم بخلافه معناه ومن الممكن من العلم بحال الكفر هذا زيادة على الشارح المحقق ونعم الزيادة تأمل (قوله فانها من الممكنات) يعني انها من المعدومات الممكنة كالبحر من زبيب لامن المعدومات المستمثلة كسريك الباري (قوله الذي هو العجز) اي العجز عن اتيان النظر لان العجز لازم للمعجزة ليدل على صدق من ظهر في يده (قوله لانه نور في بدن الانسان آه) واعلم انهم لما طلقوا لفظ العقل على الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلفه بجسم وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب تعالى واليه

لهذه الامور فيكون من العوارض (وهو) اي الصغر (قبل انعقل عجز محض) ومع هذا ليس كالجنون كما ذكر في التلويح لوجوه الاول ان العارض في الجنون على وليه وفي الصبي على نفسه والثاني انه يؤخر في الصبي الى ان يعقل ولا يؤخر في الجنون والثالث ان في الجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبي الغير العاقل والرابع ان في الجنون الاصلى الغير الممتد روايتين متعاكستين عن الامامين انه يقضى العبادات اولها بخلاف في الصبي (وبعدده يصير ضربا من اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط عن البالغ) بناء على ذلك العذر من الاهلية (كنفس وجوب الايمان) فانها لا يحتمل السقوط بوجوده على ما مر (فاذا اداه) اي الايمان كان فرضا (استغنى عن الاعادة) بعد البلوغ ويشاب عليه ايضا بل يسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ بناء على عذر الصبا (كوجوب اداء الايمان) حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكراه مثلا وكذا العبادات والعقوبات والاجزبة والكفارات والمضار المحضة والغالبية والتبرعات والزمان المعاملات الواجبة وقتها كما سبق (فلا يقتل) الصبي (بالردة) فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر برده (وكوجب القتل) حيث يسقط عنه ايضا لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعمو وباعذار كثيرة (فلا يحرم الميراث به) اي لا يكون الصبي محرورا وما من الميراث يقتل مورثه لانه موجب القتل وقد سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان

ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سبباً للعقوبة لقصور معنى الجنابة في فعله (وحرمانه) من الارث (بالرق والكفر) ليس لعهدته عليه بل (لمنفاتهما الارث) اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام وليا يرثني واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك (وبولي عليه) اي بولي عليه غيره لعجزه عن الاقامة بمصالحه (ولا بولي) على غيره لان العجز يناق الولاية (وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته) لاعلى الولي كما في الجنون لصحة ادائه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون (ومنها العته) وهو اختلال العقل آناً فآناً لا المتناول بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجننين فخرج الانغماء والجنون والسكر (وهو) بعد البلوغ (كالصباغ العقل) فيما ذكر من الاحكام باختلاف الاقاييم بعضها فان في وضع الخطاب بالعبادات عن المعتوه خلافاً للامام ابن زيد فانه قال في التقويم يجب عليه العبادات احتياطاً وورده ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لا وقوف له على العواقب وفي عرض الاسلام على نفسه خلافاً لولا ناجيد الدين الضرير فانه عنده كالمجنون في عرض الاسلام على وليه اذ لاحد له مثله والحق للجدهم وصحة ادائه وان لم يجب كالصبي العاقل فان قيل قد صرح في الجامع بان المعتوه يعرف الاسلام على ابيه اجيب بانه **٤٤٠** اراد به المجنون مجازاً (ومنها التسيان)

الاشارة بما روى اول ما خلق الله العقل وعلى قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق وقالوا هذه القوة هي الاثر الفاضل على النفس من العقل العاشر المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال وعلى المراتب الاربع الحاصلة للنفس الانسانية باعتبار هذه القوة على ما سياتي تفصيلها مصرحاً احتيج الى تفسيره ههنا ففسره فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي وغيرهما من مشايخنا بانه نور يضيء به طريق يتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيتبدى المطلوب للنفس الناطقة فتدركه النفس الناطقة بتأمله بتوفيق الله تعالى فقوله نوراً في قوة شبيهة بالنور في انها يحصل بها الادراك للنفس فائضة عليهما من المبدأ الفاضل يضيء اي يصير ذائضاً به اي بذلك النور وطريق يتدأ به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتب المبادئ الموصلة الى المطالب التصورية والتصديقية ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث تهتدي النفس اليها وتمكن من ترتيبها وسلوكها توصالاً الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدأ والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيتبدى اي يظهر المطلوب للنفس الناطقة المسمى بالقوة العاقلة فتدركه النفس بتأمله اي التفاته والتوجه اليه بتوفيق الله تعالى اي لا بطريق الاعداد والايجاب على ما هو رأي الحكماء ولا بطريق التوليد

وهو عدم ملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولاً او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو التسيان في عرف الحكماء فاذا اعتبر التسيان في طرف الحق فاطهار خلافه مع التنبه له اذ في تنبيهه سهل واولدونه خطأ في التلويح ويسمى هذا ذهولاً وسهولاً ليس كما يدعى (وهو) اي التسيان (ليس منافياً للوجوب) لبقاء القدرة بكمال العقل (ولا عذراً في حقوق العباد) لانها محترمة لاجتهدهم لا للاستهانة وبالتسيان لا يفوت هذا الاحترام

فلا تلتف مال انسان ناسياً يجب عليه الضمان (وكذا) لا يكون عذراً (في حقه تعالى ان قصر العبد) اي وقع **٤٤١** العبد في التسيان بتقصير منه كالاكل في الصلاة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهي هيئة الصلاة فلا يكون عذراً (والا) اي وان لم يقع فيه بتقصيره (فعذر مطلقاً) اي سواء كان معه ما يكون داعياً الى التسيان ومنافياً للتذكر كالاكل في الصوم لمافي الطبيعة من الشوق الى الاكل او ما يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها ما لم يكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال واجراءها على اللسان فسلام الناس في القعدة يكون عذراً حتى لا تبطل صلاته اذ لا تقصير من جهته فالتسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام (ومنها النوم) وهو فتور طبيعي غير اختياري يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة عن العمل فخرج الانغماء والسكر والجنون وعند الاطباء سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة فمحصرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضاء (وهو) اي النوم لما كان مجزاً عن الاحساسات الظاهرة اذ الباطنة لا تسكن فيه وعن الحركات الارادية اذا الطبيعية كالنفس ونحوه تصدرفية (يوجب تأخير الخطاب) بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم واجباد الفعل حالة النوم (لا) يوجب تأخير نفس (الوجوب) واسقاطها لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولا يمكن الاداء حقيقة بالانتباه او خلفه بالقضاء والعجز عن الاداء تماماً سقط الوجوب حيث يتحقق

الخرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلاة واجبة لما امر بقضائها (ويبطل) النوم (الاختيار) والارادة ولا يتصف بصدق ولا كذب (فم يعتبر ببعده وسراؤه وطلاقه وعتقه وردته واسلامه) لانتفاء الارادة والاختيار (ولم يتعلق حكمه بكلامه وقرائه وفهقهته في الصلاة) اي اذا تكلم في الصلاة نائما لتفسد واذا قرأ لانتصح القراءة واذا فقهه لا يبطل الوضوء ولا الصلاة ولما كان في الفقههه معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفرغ مسألة الفقههه على ابطال النوم عبارات التائم وذكر في النوادر ان قراءة التائم تنوب عن الفرض وفي التوازل ان تكلم التائم يفسد صلاته وذلك لان الشرع جعل التائم كالاستيقظ في حق الصلاة وذكر في المعنى ان عامة التأخرين على ان فقههه التائم في الصلاة تبطل الوضوء والصلاة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلاة فلان التائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابى حنيفة يفسد الوضوء دون الصلاة حتى كان له ان يتوضأ ﴿٤٤١﴾ ويبنى على صلاته لان فساد الصلاة بالقهقهه مبنى على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار

في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفترق الى الاختيار وقيل بالعكس (ومنها الانغماء) وهو فتور غير طبيعي يزول القوي ويعجز به ذواته عن استعماله مع قيامه حقيقة (وهو) وان كان كالتائم في ابطال عباراته لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فتبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عليه السلام غير معصوم منه كما لم يعصم من الامراض مع انه معصوم من الجنون لكنه (فوق النوم) واشد منه في قوت الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية ولا يزول اصل القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتيبة بخلاف الانغماء فانه يزول للقوي وان لم يزل اصل العقل

على ما هو رأي المعتزلة فالشارح رحمه الله فسر بما ذكره ايضا الا انه عين محله بانه بدن الانسان ولم يذكره في اي جزء من البدن وقد قيل انه في الرأس وقيل في القلب وصرح تشيهد بالشمس توضيحه والضمير المجرور فيه راجع الى النور وقوله الطريق فاعل يضئ وقوله مبدأ مبدأ وقوله من حيث خبره وقوله ينتهي اليه اثر الخواس يعني ان لكل من طريق ادراك الخواس وادراك العقل بداية ونهاية وقد ذكر في تعريف العقل بداية طريق ادراك العقل ونهاية ادراك الخواس حيث قال نهاية طريق ادراك الخواس هو بعينه بداية طريق ادراك العقل فبداية طريق ادراك الخواس هو ارتسام المحسوس في احدي الخواس الخمس الظاهرة وهي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ونهاية ارتسام المحسوس في الخواس الباطنة وهي خمس ايضا الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمفكرة فالخس المشترك يدرك صور المحسوسات الجزئية والخيال يحفظ تلك الصور بعد الغيبة عن الحس المشترك والوهم يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة كعداوة زيد وصدقة عمرو وعداوة الذئب للشاة فانها معاني جزئية لم يكن الوصول اليها بالحس الظاهر وان كانت موجودة في المحسوسات بل يتوصل اليها بالقوة التي سميناها وهما والحافظة تحفظ المعاني الجزئية التي

كانت الجزئية (فيبطل العبارات) لكونه كالتائم (ويكون حدثا في الاحوال كلها) اي في التيام والقعود والرکوع والسجود والاضطجاع لكونه فوق النوم وهو ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل (وندرته) اي قلته وقوع الانغماء لاسيما (في الصلاة يمنع البناء) يعني اذا انتقض الوضوء بالانغماء في الصلاة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم وضلحجا من غير نعمة فانه يجوز له ان يبنى على صلاته لان النص يجاوز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع (والقياس ان لا يسقط واجبا) اي شيئا من الواجب كما في النوم (لكنه يسقط ما فيه حرج استحسانا وهو في الصلاة كالجنون) فان حصل به الحرج بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة يسقط كالجنون (لا الصوم والزكاة) فانه لا يسقطهما لانه يندر حدونه شهر اوسنة (ومنها الرق وهو) لغة الضعف وشرعا (عجز) عن تصرف الاحرار (حكيم) يعني الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية والامامة ونحو ذلك (بقاء) اي في حالة البقاء فانه (شرع في الاصل جزاء) للكفر فهو حق الله تعالى ابتداء فان الكفار لما استكفوا عن عبادة الله تعالى واجتفوا انفسهم بالباطل في عدم النظر في دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده مبتدلين كالباطل ثم صار حقا للعباد بقاء بمعنى ان الشارع جعل

الرفيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهه العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وكان من المتقين (وهو) اى الرق (لايجزى) ثبوتاً وزناً الا بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حراً لانه اثر الكفر وتبيحة القهر وهما لايجزىان ولان مجهول النسب المقر برق نصفه رقيق كله في الحدود والارث والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعل الحرك ولا تكلمهما كتكلمه كالمزانيين ولا بعد فيه فانه امر اعتبارى ولا يجزى في الاعتبارات فلا يرد ان التكلم لا يتصور من النصف ولان رد الشهادة يجوز ان يكون لاشتراطها بحرية الكل فانه ايضا لا يناسب الجزى بل يتدله في الحقيقة على تحقق الكل الاعتبارى وايضا الشرع لم يعتبر انقسامه اجماعاً والدليلان اللهيان والانيان قائمان عليه فإى توجيه لما فى التلويح ان الانسليم امتاعه بقاء لان وصف الملك يقبل الجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاماً ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل الجزى (كالعق) فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلاً للملكية والولايات ولا معنى لجزيه (وكذا الاعتاق عندهما) التاملون بعدم تجزى العتق اختلفوا في تجزى الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل (لانه ملزوم العتق) والعتق مطاوعه وهو **٤٤٢** ليس بتجزى اتفاقاً بين العلماء

فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة فعتق البعض شديهما حرمديون يجزى عليه احكام الاحرار وذهب الامام الى تجزيه لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالكية والملك وهو تجزى فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال ملك الكل يستلزم عتق وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما يثبت جزاء للكفر وانما يبقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم عتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجاداً

بعض علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتفديل لا يستلزم ما بقى شيء من المسكة فان قيل ملك كل الرقيق **بمذهب** حق لله تعالى وليس للعبد اذاته اجيب بان العبد انما لا يقدر على ازالته قصداً واصالة لاضماناً ولا تبعاً وحقه تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو المالكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام في الاعتاق ازالة حق العبد قصداً واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمناً وتبعاً لو لم يثبت ضمناً ولا يثبت قصداً فعتق البعض عنده كالتكاتب في الاحكام لكن المكاتب يرد الى الرق بالجزى لان الكتابة عقد يحمّل الفسخ بخلاف هذا لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ (وهو) اى الرق (ينافى مالكية المال) حتى لا يملك الرقيق شيئاً من المال وان ملكه المولى لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لئلا يتضاد سيما العجز والتسدر من جهة واحدة قيد بالمال لعدم التناهي بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرفيق ولو مديراً ومكاتباً لا يملك شيئاً من احكام ملك المال ولو باذن المولى (و) ينافى مالكية (منافع نفسه) لانها للمولى كمنفسه (الاما استثنى من القرب) البدنية المحضه كاصلاة والصوم ففرع على الاول بقوله (فلا يملك) لرفيق مكاتباً او غيره (التسرى) لا يثبت على ملك الرقبة دون المتعة وخص التسرى بالذكر لان فيه مظنة ملك المتعة كالتكاح فاذا الميراث فلا يملك المال اولى وفرع

على الثاني بقوله (ولا يصح حجه) حتى لو حجج فعتق ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف الأول لكون منافع المولى كما سبق فلا قدرة له ما لو بدنا (بخلاف الفقير) اذ منافعها فاصل القدرة حاصل له واشترط الزاد والرحلة لوجوبه لاصحة ادائه اذ هو لدفع الحرج تيسيرا كذا قالوا اقول هذا مستقيم في الرقيق الكامل واما في المكاتب فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره بان المولى كالاجنبي في حق اكتسابه ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك امر حكيم صير اليه ضرورة اتوسل الى المقصود بالكفاية وهو الوصول الى البدل من جانيه والى الحرية من جانب المكاتب بناء عليه اى على الوصول المذكور صرح به ايضا في الهداية وغيره وبقوله ايضا (ولا يكمل جهاده) لما سبق ان الرق ينساق في مالكية منافع البدن اما استثنى من القرب فلا يحل له التمثال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بدونه (فلا يستحق السهم الكامل) بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالانجذاب من الامام والعبد يساوى الحر في ذلك (ولا ينساق في مالكية غيره) اى غير المال اذ ليس مملوكا من ﴿٤٤٣﴾ جهته (كالبند والنكاح والحياة والدم) ففرع على الاول بقوله (فالمأذون)

من الارقاء (يتصرف لنفسه باهليته خلا فالشافعي) فانه عنده كالوكيل وثمره الخلاف تظهر فيما اذا اذن للعبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر انواع وعندنا يختص بما اذن فيه كما في الوكالة وله ان العبد لما لم يكن اهلا للمالك لم يكن اهلا لسيده وهو اليد ولنا ان مقتضى وجود المانع متفقا اما الاول فلانه اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد واما الثاني فلان المانع لزوم كونه مالكا للمال وهو ههنا متفقا لان اليد ليست بمال والجواب عما قال ان المقصود الاصلى من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد

مذهب المعتزلة والحكماء من ان حصول العلم بعد التوجه والنظر بطريق الاعداد والتوليد (قوله بلا كسب او معه) متعلق بلفظ العلم مثال الاول حسن الصدق النافع ومثال الثاني حسن الكذب النافع فان العقل يعرف حسن الصدق اذ نافع بلا كسب بعد التوجه اليه ويعرف حسن الكذب النافع مع الكسب بعد التوجه (قوله فان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع) هذه المسئلة كلامية وقد تقدم بيانها منها (قوله لم توقف الشيء على نفسه) اوقال لزم الدور او التسلسل لكان اولي (قوله فظاهر) لانه عبارة عن ترتيب المقدمات او عن مجموع المركبتين وكلاهما اختياري فيكون مقدورا (قوله واما توقف المعرفة عليه) اى كونه مما توقف عليه المعرفة لان المقصود هو هذا لا توقف المعرفة عليه والدليل المذكور يثبت المطلوب بطريق الاستلزام (قوله فلتلا يلزم التكليف بالمحال) فيه انه لا يلزم من عدم وجوب النظر كون التكليف بالمعرفة الواجبة تكلفا بالمحال وانما يلزم ان لو استلزم عدم وجوبه كونه ممثما لكنه لا يستلزمه وقد تقدم تفصيل هذا البحث في اول الكتاب (قوله لم نذكرنا) من الدور او التسلسل او ثبوت المطلوب (قوله اى لم تعبر عن ايمان اه) يعنى لم تقر باللسان سواء استوصفت او لا (قوله عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار) يريد ان العاطف

وملك الرقبة وسبلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصرت الوسيلة في ذلك وهو ممنوع وفرع على الثاني بقوله (وينقد نكاحه) اى اذا نكح العبد بدون اذن مولاه ينقد نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر تعلق المهر بماليته وصحة جبره عليه لتحصيله من الزنا فانه هلاك معنى لانه المالك وعلى الثالث بقوله (ولا يبلى المولى قتله) واتلاف حياته لانه مالك لها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله (ويصح اقراره بالحدود والقصاص) فيقام عليه كل منهما (والسرقة) المستهلكة مأذونا ومحجورا اذ ليس فيها الاقطع والقائمة مأذونا لان اقراره يعمل في النفس والمال اما محجورا فيصح عند الامام في القسط ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابى يوسف يصح في القسط فقط (وينساق) الرق لكونه منبئا عن العجز والمذلة (كالمال) الخصال في (اهلية الكرامات) فانه يورث القدرة واعرة فيبينهما تناف (الدينية) اى الموضوعية للشرف في الدنيا احترازه عن الكرامات الاخرى فانه

العبد كالحرف فيها لان اهليتها بالاسلام والتقوى وهما في ذلك سواء (كالذمة) فانها من كرامات البشر انبها يصير اهلا لتوجه الخطاب ويمتاز عن البهائم وهي فيه ضعيفة لانه من حيث انه صار مالا بالرق كانه لاذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لابد ان يكون له ذمة فيثبت اصل الذمة ضعيفا (فتضعف) ذمته (عن تحمل الدين) بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به (بلا انضمام مالية الكسب) بان لم يوجد في يده مال من كسبه (و) بلا انضمام مالية (الرقبة اليها) اي الى الذمة لاجب ان يستسعى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمذنب والمكاتب ومعنى البعض عند الامام بل ان يصرف كسبه او لالي الدين فان لم يف اولم يوجد كسب بيع رقبته ان امكن لكن في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك مطلقا ودين التجارة في المأذون الا ان يختار المولى الفداء ولا يباع المحجور فيما قر به وكذبه المولى وتزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب العقر بل يؤخر الى عتقه (وكالحل) فان استقر اش الخراب والمسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله عليه السلام بالزيادة على الاربع حتى روى عدم الانحصار في التسع وهو في الرقيق عبدا كان او امة ضعيف حتى يتنصف بتنصيف محله في حق العبد (فلا ينكح) العبد ﴿٤٤٤﴾ على البناء للفاعل (الاثنين) حر تين

او اثنين (و) يتنصف باعتبار الاحوال في حق الاماء حتى (لا تنكح) الامة على البناء للمفعول (على الحرمة) فان نكاح الامة يجوز من تمام على الحرمة لا متاخرا ولما تعذر التنصيف في المقارنة غلبت الحرمة (وفروعه) عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تضعف بضعف الحل في الرقيق (من العدة والطلاق) فانهما يتنصفان الى ما هو الاصل لكن الواحدة لا تنجز اذ في تمام اعتبار الجانب الوجودي وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل ويكون عدد الطلاق لا تناسع المملوكية وعدد الانكحة لا تناسع المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبار النكاح بالرجال اجزا فان النكاح لهم عليهن فاعتبر بهم والطلاق الذي يرفعه لهن فاعتبر بهن تحديقا للمقابلة (و) من (القسم) حتى كان للامة الثلث من القسم والحرمة الثلثان لانه نعمته مبنية على الحل لا يتعلق

عطف هذا المجموع على المجموع السابق وان لا يعنى غير يعنى انه من قبيل عطف معمولي عاملين مختلفين وان لم يكن احدهما جارا فانه جاز على ما نقله الفارسي عن جماعة من النجاة قبل منهم الاخفش لكنه نقل صاحب المعنى عن ابن مالك انه لا يجوز اجماعا (قوله المسئلة الاولى ان العقل آه) هذه المسئلة مخالفة لرأى المعتزلة لرأى الاشاعرة كما ان الثانية مخالفة لرأى الاشاعرة لرأى المعتزلة (قوله الثالثة آه) هذه المسئلة مخالفة لرأىهما معا (قوله لا يكتفي في ادراك حسن الشرائع آه) لا يخفى عليك ان المراد بالشرائع غير مسألة الايمان على ما يصرح به في آخر البحث فيرد عليه انها لا تخالف رأى الفريقين لانهما قائلان بان العقل لا يكتفي في حسن ما تتوقف معرفته على الشرع اما الاشاعرة فظاهر لانهم لا يقولون بالحسن العقلي اصلا واما المعتزلة فلما ذكره صريحان بالشرع مبين في البعض تأمل (قوله فرب شخص يتأق منه الاستدلال) قد وقع في بعض النسخ لا يتأق بحرف النفي وفي بعضها يتأق بدون حرف النفي ولكل وجهة (قوله في بيان المحكوم به) واعلم ان المحكوم به لا بد له من وجود في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل لانه عبارة عن فعل المكلف الذي تعلق به حكم شرعي على ما عرفه الشارح والحكم الشرعي

تحديقا للمقابلة (و) من (القسم) حتى كان للامة الثلث من القسم والحرمة الثلثان لانه نعمته مبنية على الحل لا يتعلق فتنصف (وكالمالكية) فانها ايضا من تلك الكرامات وهي في الرقيق ناقصة لانه يملك المال يد الرقبة وان ملك النكاح (فينقص دية عن) دية (الحر بما اعتبر في السرقة والمهر) وهو عشرة دراهم (بخلاف المرأة) فان ديتها نصف دية الرجل اعلم ان العبد اذا قتل خطاه وجب على عاقلة القاتل قيمته عندنا قلت او كثرت لاتزاد على عشرة آلاف درهم بل ينقص منها ما اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به على الحرمة استمنا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي بمنزلة نصف البسدن وهو عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفان نقصان ملك العبد حيث يملك التصرف

في المال يد الاملكا فلا بد من ان ينقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بسبب الاثوثة التي توجب نقصانها في المالكية
 الان الرق ينقص احد ضربى المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا يعد مهالان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية
 المال لم تنزل عنه بالكلية فانها تثبت باهرين ملك الرقة وملك التصرف واقواهما الثاني لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع
 بالملك يحصل به وملك الرقة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقة فهو اهل للتصرف في المال الذي هو اصل واهل
 لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا لتضامها وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد فوجب القول
 بنقصان دية لا بالتصنيف وبالاثوثة ينعدم احد ضربى المالكية وهو مالكية النكاح فوجب تصنيف ديتها (وتصنيف نعمة
 تنصف النعمة) اى العذاب يعنى ان نحو الذمة والحل وغيرهما من الكرامات نعمد فلما تنصف اكثرها تنصف النعمة بالجناية
 على مولى النعمة لان الغرم بالغنم (فتنصف الحدود) فعملين نصف ما على المحصنات من العذاب (اذا امكن) التصنيف كالجلد
 حيث يجب عليه نصف ما يجب على الحر (والا) اى وان لم يمكن التصنيف (يكمل) الحد كقطع اليد (و) الرق (بنا فى الولايات)
 كلها كولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها * ٤٤٥ * لانها تنبى عن القدرة الحكيمية اذ هي تنفيذ القول على الغير

شاء او ابى فينا فيه الرق النبي عن كمال
 انجز ثم الاصل فى الولايات ولاية المرء
 على نفسه ثم تعدى منه الى غيره ولا ولاية
 للعبد على نفسه فكيف تعدى الى غيره
 (فلا يصح امان) العبد (المحجور) لانه
 تصرف على الناس ابتداء باسقاط
 حقوقهم فى اموال الكفار وانفسهم
 اختتام واسترقاقا (واما امان المأذون
 فليس من) باب (الولاية) بل باعتبار ان
 بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة
 فى الغنمة بمعنى انه من حيث انه انسان
 مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه
 فى ملك المستحق كما فى سائر اكسابه فاذا
 امن الكافر فقط اسقط حق نفسه
 فى الرضخ فصح فى حقه اولا ثم تعدى

لا يتعلق بما لا يكون له وجودا اصلا ثم مع وجوده فى الواقع اما ان يكون له وجود
 شرعى اولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعى اولا فحصل اربعة
 انواع الاول ما ليس له الوجود حسى ويكون متعلقا لحكم شرعى وسببا لحكم شرعى
 آخر كالزنى فانه متعلق المحرمة وسبب لوجود الحد والثانى ما ليس له الوجود
 حسى ويكون متعلقا لحكم شرعى ولكنه ليس سببا لحكم شرعى آخر كالاكل فانه
 قديكون متعلقا للوجوب وقديكون متعلقا المحرمة وليس سببا لحكم شرعى آخر
 والثالث ماله وجود شرعى ومتعلق لحكم شرعى آخر وسبب لحكم شرعى كالبيع
 فان له وجودا حسيا وشرعيا وهو متعلق للاباحة وسبب للملك والرابع ماله وجود
 شرعى ومتعلق لحكم شرعى وليس سببا لحكم شرعى كالصلاة فان لها وجود
 حسيا وشرعيا وهى متعلقة للوجوب والمراد بالوجود الحسى ههنا ما يعم المدرك
 بالחס والعقل فيدخل فيه التصديق بالقلب والنية فى العبادات فان لهما
 وجود احسيا بمعنى ما يدرك بالعقل ووجودا شرعيا ايضا والمراد بالوجود
 الشرعى ان يعتبر الشارع اركانها وشرايط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى
 باسم خاص بوجود تلك الاركان والشرايط وينتفى باتفائها كما فى الصلاة والبيع
 كذا قالوا لكن تحقق هذا المعنى فى التصديق القلبى والنية مشكلا تأمل ثم ماله

الى الغير ووزم سقوط حقوقهم لان الغنمة لا تتحررا فى حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت
 فى حقه ابتداء ثم تعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغى ان يصح امانه
 كما ذهب اليه محمد والشافعى اجيب بان الامان من الجهاد اذ المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة بالقتال واخرى
 بالامان والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا ما هو من توابعه (و) الرق ايضا (يشافى ضمان ما ليس بمال) اى لا يجب على العبد
 الضمان بمقابلة ما ليس بمال لان ضمانه صله والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة
 (فلا يجب الدية فى جنايته خطأ) لانها صلة فى حق الجنائى اذ ليست فى مقابلة المال او المنافع ولذا لم تملك الابانقيض ولم يجب فيها
 الزكاة الابحول بعد القبض ولا تصح الكفالة بها بخلاف بدل المال المتلف وعوض فى حق المجنى عليه اذا كانت الجناية غير القتل
 والورثة اذا كانت القتل لان الدم لا يهدر ولا عاقلة له ولما لم يجب عليه لم يتحملها العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارث
 فلم يجب الدية (بل) وجب (دفعه جزاه) لجنايته فاذا مات العبد لا يجب على المولى شىء (الا ان يختار) المولى (الفداء) فيعود
 الى الاصل وهو الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب

الدفع عند الامام وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجنابة في الدفع (وهو) اي الزيق (معصوم الدم) بمعنى انه حرم
 التعرض له بالاتلاف وحقاه واصحاب الشرع لان العصمة امامة وتوجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام
 حتى لو وقع في دار الحرب اوجب التماقظ واما مقومة توجب مع الاثم القصاص او الدية وهي بالاحرار بدار الاسلام والعبد
 (كالحرف) في الامرين فيساويه في العصمتين (فيقتل) الحر (به) اي العبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا يتحل
 بهما (ومنها الحيض) وهو لغة الدم الخارج من القبل وشرعا دم يفضده رحم بالغة لا داء بها فخرج الاستحاضة وما تراه بنت
 سبع سنين (والنفاس) هو الدم الخارج من الرحم عقب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض ودم ما بين ولادتي بطن واحد
 على مذهب البعض وانما جعلهما احد العوارض لان اتحادهما صورة وحكما (وهما لا يعد مانا اهلية) اي اهلية الوجوب
 واهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن (لانه ثبت) بالنص (ان الطهارة عنهما شرط للصلاة) على وفق القياس
 لكونهما من الاحداث والانجاس (و) كذا (للصوم) على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة (وللحرج) اي لما كان
 في قضاء الصلاة حرج لدخولها في حد النكثرة (سقط) وجوبها حتى لم يجب ﴿٤٤٦﴾ (قضاؤها) اي الصلاة (دونه)
 اي الصوم اذ لا حرج في قضائه لان

وجود شرعي بالمعنى المذكوران وجد بجميع اركان وشرائطه واوصافه
 المتبعة في الشرع يكون صحيحا بالاصل والوصف وان وجدت الاركان والشرائط
 دون الاوصاف كالبيع بالخمر والخنزير سمي فاسدا وان اتفى شيء من الاركان
 والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح والخمر والخنزير لانتهاء الركن
 وكان كالحرج بلا شهود فانه باطل لانتهاء الشرط (قوله يتعلق به خطاب الشارع)
 لا يخفى عليك انه ليس المراد بتعلق الخطاب بالفعل بمعنى كون الفعل مخاطبا لسا
 لان الخطاب هو الانسان نفسه لا فعله بل المراد به انه يتعلق خطاب الشارع للانسان
 بسبب فعله لامن حيث ذاته وجوهه وكان الانسان مخاطبا والفعل مخاطبا به
 (قوله حكمة مال الغير) فانها لما كانت من حقوق العباد خالصة كان تناوله
 مباحا باباحة المالك بخلاف الزنا حيث لا يباح باباحة الزوج فان قيل حرمة مال
 الغير مما يتعلق به المصلحة العامة وهي صيانة اموال الناس قلنا لم تشرع تلك
 الحرمة لصيانة اموال الناس جميعا الا يرى ان الكفار يملكون اموالنا بالاستيلاء
 ونحن ايضا نملك اموالهم بالاستيلاء واموال المؤمنين تباح لنا برضى صاحبها
 ولا يخفى عليك ما في كلامه من ان كاكته حيث مثل حقوق العباد الخالصة اولا
 بحرمة مال الغير ثم يبدل التلغات بلا ذكر العاطف والاولى ذكره (قوله من

الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس
 يتدر فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء وزم
 القضاء بخلاف الصلاة (ومنها المرض)
 المراد به غير ما سبق من الجنون والاعماء
 (وهو لا ينافي الاهلية) اي اهلية الحكم
 سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلاة
 والزكاة او من حقوق العباد كالقصاص
 ونفقة الازواج والاولاد والعبيد واهلية
 العبارة لانه لا يتحل بانقول ولا يتعمه
 من استعماله حتى صح نكاح المريض
 وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبارة
 (لكنه) اي المرض (يوجب الحجز
 فشرعت العبادات معه بقدر المكنة)
 كلما ازداد قوة ازدادت نقصا كما تبين
 في الصلاة والصوم (و) كان يذبحي

ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه (سبب موت هو علة الخلافة) اي خلافة ﴿بديل﴾
 الوارث والغريم في المال (فكان) اي المرض (سبب تعلق حق الوارث والغريم) لان اهلية الملك تبطل بالموت فيختلفه اقرب الناس
 اليد والذمة تزول بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيختلفه الغريم في المال (فيوجب) المرض (الحجر)
 على المريض (اذا اتصل) المرض (بالموت) حال كون الحجر (مستندا الى اوله) اي اول المرض فان الموجب للحجر مرض هو سبب
 الموت وهو الموت عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام ولا يظهر ذلك الا با اتصاله بالموت فاذا اتصل به ثبت الحجر
 مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى اول السبب (بقدر ما يصاب به) متعلق بالحجر اي في مقدار ما يقع به صيانة
 (حقهما) اي حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين في حق الوارث والكل في حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين
 ان لم يستغرق (فقط) اي لم يوجب الحجر فيما لا يتعلق به حق الوارث والغريم مثل ما زاد على الدين او على ثلثي المال ومثل ما يتعلق
 به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل لبقاء نسله لانه كبقائه ولم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به
 ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذا الاصل هو الاطلاق (فكل)

تصرف) واقع من المريض (يحتمل الفسخ) كالهبة وبيع المحاباة (يصح في الحال) لان ركن التصرف صدر من الامل ووقع في الحال عن ولاية شرعية والمسابع متردد فلا حكم له (ثم ينقض) ذلك التصرف (ان احتج اليه) اي الى نقضه (و) كل (ما لا يحتمله) اي الفسخ (يصير كالعاق بالموت) حيث لا يقبل النقص (كالاتفاق) اذا وقع (على وارث او) على (غيره) فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فوجب السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق له ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين فوجب السعاية فيهما لانه حق الوارث (بخلافه) اي الاعتناق (عن الزاهن) حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد لا في ملك الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتناق تبني على الثاني لا الاول (والقياس ان لا يملك) المريض (الصلة) وهو تملك مال الى الغير بغير عوض مالي كالهبة والصدقة (و) ان لا يملك اداء حق الله تعالى (المالي) كالزكاة وصدقة الفطر (و) ان لا يملك (لوصية بهما) اي بالصلة واداء حق الله تعالى المالي لوجود سبب الحجر عن التبرع وهذه الاشياء تبرعات (لكننا استحسنناها) اي تلك التصرفات (من الثلث نظرا له) ليتدارك بعض ما قصر في صحته قال عليه السلام ان الله ﴿٤٤٧﴾ تصدق عليكم بثلاث اموالكم في آخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعهوه

حيث شدتم (ولما بطلها) اي الوصية (الشارع للوارث) شرع الله تعالى اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الآية ثم نسخ هذه الآية (وتولاهما) اي انتصب لبيانهما حيث قال تعالى بوصيكم الله في اولادكم الآية وقال عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا الوصية للوارث (بطلت) الوصية للوارث (صورة) بان يبيع المريض عيناه من التركة من الوارث بمثل القيمة اولا وقال تصح اذا كان بمثلها اذ ليس فيه ابطال شيء مما يتعلق به حق الوارث وهو المالمية كما اذا باع من الاجنبي وله انه اثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله فيكون ذلك منه ايصاء صورة اذ للناس مناقشات في صورة الاشياء ليست لهم في معانيها وان لم يكن ايصاء معنى لكونه مقابلا لعوض (ومعنى) بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى لانه يسلمه المالية من غير عوض (وحقيقة) بان اوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الجيد من الاموال الربوية برديني من جنسه لم يجز لتقوم الجودة في حقه لان في العدول عن خلاف الجنس الى الجنس تهمة الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام واعترض بان تولى الشارع في الثلثين لا الكل فيم لا يجوز وصية للوارث من الثلث والجواب ان قوله عليه السلام الا الوصية للوارث نفي لجنس الوصية فيقتضي ان لا يتبق وصية مشروعة في حقه اصلا ولان تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء (ومنها الموت وهو حجر خالص) ليس فيه جهة القدرة كافي الرق والمرض والصغر ويتعلق به احكام الدنيا واحكام الآخرة اما الثانية فانواع اربعة الاول ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او نفسه او عرضه الثاني ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات الرابع ما يلقاه من الالام والفضائح بسبب المعاصي وارتكاب القبائح (وله) اي للموت (حكم الحياة في احكام الآخرة) وهي الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر للميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل

بدل المغصوب والدية) لا يخفى عليك انهما داخلان في بدل التلقات فلا حاجة الى ذكرهما صريحا (قوله دليل على ان فيه حق العبد) لانه يتفجع به المقدوف على الخصوص (قوله دليل على ان فيه حق الله تعالى) لان المقصود من شرع الزواجر اخلاء العالم عن الفساد (قوله بمعنى اذعان القلب) قد ذكرنا تفصيله في باب الحسن والقيح في اول الكتاب وكذا تفصيل مسألة الاقرار باللسان انه ركن اولا (قوله لانها عماد الدين) هذا كاف في اثبات المقصود اعني اصلية الصلاة ولا حاجة الى قوله وتالية للايمان بل هو محمل للمقصود لانه يناسب كونها فرعا (قوله لكنهما لما صارت قرينة بواسطة الكعبة) لو قال بواسطة الايمان لكان انسب لقوله صارت من فروع الايمان تأمل (قوله فكانت النفس اقوى اه) توضيحه ان الزكاة شرعت لسدخلة الفقير لفقيره والصوم شرع لكسر شهوة النفس المائلة اليها لكن شهوة النفس لما كانت فيجحة دون فقر الفقير كانت النفس اقوى في كونها واسطة من الفقر فكان دون الزكاة لان كثرة الوسائط وقوتها تقضي البعد لذى الوسائط ولا يخفى عليك ان الصوم قد تعين لكسرية شهوة النفس بخلاف الزكاة لانها لم تعين لسدخلة لفقير بل جاوز سدها بغير الزكاة من الكسب وغيره ولما كان كذلك

في صورة الاشياء ليست لهم في معانيها وان لم يكن ايصاء معنى لكونه مقابلا لعوض (ومعنى) بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى لانه يسلمه المالية من غير عوض (وحقيقة) بان اوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الجيد من الاموال الربوية برديني من جنسه لم يجز لتقوم الجودة في حقه لان في العدول عن خلاف الجنس الى الجنس تهمة الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام واعترض بان تولى الشارع في الثلثين لا الكل فيم لا يجوز وصية للوارث من الثلث والجواب ان قوله عليه السلام الا الوصية للوارث نفي لجنس الوصية فيقتضي ان لا يتبق وصية مشروعة في حقه اصلا ولان تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء (ومنها الموت وهو حجر خالص) ليس فيه جهة القدرة كافي الرق والمرض والصغر ويتعلق به احكام الدنيا واحكام الآخرة اما الثانية فانواع اربعة الاول ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او نفسه او عرضه الثاني ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات الرابع ما يلقاه من الالام والفضائح بسبب المعاصي وارتكاب القبائح (وله) اي للموت (حكم الحياة في احكام الآخرة) وهي الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر للميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل

بالنسبة الى حياة الدين من حيث ان الميت وضع فيه للخروج والحياة بعد الفناء فكان له فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف له الميراث واما الاولى فاربعة ايضا قدم الثانية لقلتها الاول ماهو من باب التكليف كالصوم والصلاة والزكاة وغيرها من العبادات (و) الموت (يسقط من الدينوية ماهو من قبيل التكليف) لان الغرض الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقدفات ذلك بالموت (الااثم) فانه يبقى لانه من احكام الآخرة وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء والثاني ماشرع عليه حاجة غيره وهو ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول الصلة كالزكاة وصدقة الفطر ونفقة المحارم الثاني الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين كالودائع والغصوب (و) فالموت اولي (الان يوصى فيصح من الثلث) لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له (و) يسقط ايضا (ديناتي الذمة) فانه لا يبقى بمجرد ذمته المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا تحتل الدين بنفسها (الان ينضم اليها) اي الذمة (مال) يؤدي منه (او كقيل) يؤكد به الذم وحينئذ تصير ذمته كالحققة فيبقى الدين حتى اذا اتفيا ﴿٤٤٨﴾ اتنى الدين ولهذا قال الامام الكفالة

كانت النفس اقتضت الصوم الكاسر لشهوتهادون خلة الفقير فكانت النفس اقوى في كونها واسطة من الفقر من هذا الوجه وهذا الوجه اولي مما ذكره الشارح تأمل (قوله فكان دون الصوم) لا يخفى عليك ما في هذا التفریع من الركاكة بل الاولى ان يقول فكانه وسيلة اليه ثم ذكر وجه كونه وسيلة اليه بقوله فانه الى آخره ثم ذكر التفریع المذكور على ما وقع في القسائي (قوله فلا يتبدأ) تفریع على كونها مؤونة فيها عبادة (قوله لكن يبقى عند محمد) لو اشترى ذمی غیر تغلبي ارضاعشربة لمسلم فاختلفوا فيها فقال محمد تبقى على حالها عشرية ان يؤخذ منه عشر واحد لانه صار مؤونة للارض فلا يتبدل بالعقد كالخراج لا يتبدل على المسلم فانه اذا اشترى ارضا خراجية لذمی تبقى على حالها خراجية فاذا بقيت عشرية يصرف مصرف الصدقات اعنى الفقراء وهو رواية المبسوط عن محمد وقال ابو يوسف يؤخذ منه العشران ويصرف مصرف الخراج اعتبارا له بالتغلب فان الواجب في ارض التغلبي العشران وقال ابو حنيفة ينقلب العشر خراجا لان المأخوذ من الاراضي اموار اوعشر واحد او عشر مضاعف والمضاعف يعتمد على الصلح كافي التغلبي وليس بموجود ههنا والعشر الواحد فيه معنى العبادة والكافر ليس من اهلها فتعين الخراج لانه مؤونة فيها معنى العقوبة

بالدين عن المغلس لا يصح اذا لم يخلف كفيلا بخلاف الرقيق المحجور حيث تصح الكفالة بما اقربه ويؤخذ بها في الحال لان ذمته في نفسه كاملة لحياته ومكلفيته وانما ضمت المالمية اليها في حق المولى حتى تباع رقبته بالدين نظرا للغرماء (و) لا يسقط (حقا متعلقا بالعين كالودائع والغصوب) لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود في حقوق العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر به له ان يأخذه بنفسه بخلاف العبادات والثالث ماشرع له الحاجة نفسه (و) الموت لا يسقط ماشرع له الحاجة) لانه مخلوق محتاج والموت يحجز فلا ينافي الحاجة (فيبقى ما ترضى به) تلك الحاجة (على) حكم (ملكه) ولذا قدم

جهازه) على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كما ان لباسه حال حياته مقدم على ديونه وهذا ﴿والكافر﴾ التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان كالمرهون فصاحب الحق اولي بالعين من صرفها الى التجهيز (ثم) يقدم (ديونه) على وصاياه لانه اهم من الوصية لان الدين حائل بينه وبين ربه (ثم) يقدم (وصاياه من ثلثه) اي ينفذ وصاياه من ثلث ماله قبل ان ينقسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع حق الوارث في الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر فيه حال حياته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه في المال كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين (ثم يورث) ويقسم ماله بين الورثة (بطريق الخلافة عنه) لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع نفسه به حتى لو احياه الله تعالى فما وجدته في يدورثته من ماله بعينه اخذه لان الوارث خلف عنه في الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء او رضی بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه او اتلفه لانه ازال او اتلف مال نفسه لانه صار له بموته وبخلاف امهات اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق بعد وقوعه لا يفسخ كذا في الكافي (نظراله) متعلق بالجميع اي تثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له

لان النفع في الكل راجع اليه كما يتبين (و) لذا ايضا (تبقى الكتابة بعد موت المولى) بلا خلاف لان المولى يحتاج اليه لانها
اعتناق معنى وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام من اعتقر رقبة مؤمنة اعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوانه
من النار (و) كذا تبقى الكتابة بعد موت (المكاتب عن وفاة) اى مال يفتى ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها لانه ينال
بذلك شرف الحرية وتعتق اولاده ولا يتأذى في قبره بتأذى ولده بتعبير الناس اياه برق ابيه قال عليه السلام يؤذى الميت
في قبره ما يؤذى في اهله (و) لذا ايضا (قلنا تغسل المرأة زوجها في العدة) لان الزوج مالك لها فبق ملكه فيها الى انقضاء
العدة فيما هو من حوائج خاصة حالة الموت وهو الغسل (بلا عكس) حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها
مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكة بالموت فان قيل المملوكة وهى سمة العجز فاذا نفاها الموت فلان بنتى المالكية وهى
سمة القدرة اولى اجيب بان الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة المملوك فتبقى المالكية ما بقى الحاجة
ولا تبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى اثباتها لانها لم تشرع لحاجة المملوكية فلو بقيت لصارت له والرابع
ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت اليه ﴿٤٤٩﴾ اشارة بقوله (واما ما لا يصلح لحاجته فكالقصاص) فانه شرع لتشفى الصدور

ودرك النار والميت غير محتاج اليه وانه
لا يصلح لقضاء حوائجه من قضاء ديونه
وتفويض وصاياه (فيجب) القصاص
(للورثة ابتداء) لان الميت لما خرج عند
ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له
وجب ابتداء للمولى القائم مقامه يؤيده
قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا
لويله سلطانا جعل ثبوت القصاص
للمولى ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه
في القصاص والذامح عفوه حال حياة
المورث لا كما لو ابرأ الوارث غريم المورث
من الدين حال حياته ولان الغرض
من شرعه لما كان درك النار وان يسلم
حياة الاولياء والعشائر اذ لو لم يقتل القاتل
بقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان
القصاص حقهم ابتداء فان قيل فينبغي

والكافر اهل لها (قوله كالعبادات) فان العبادات كلها تجب بطريق
الفتوى لا بطريق الاستيفاء كالعقوبات (قوله اعزازا لدينه) الاضافة
لادنى ملايسة كما في قولهم في الزوال (قوله عند الحاجة) وذلك بان
لا يكتفيه الاربعة الاخماس (قوله وقد سماه الله تعالى جزاء) كما في قوله
تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان
يقتلوا او يصلبوا الآية وقد ذكرنا تمام تفصيله في شرح الملتقى (قوله فالايمن اصله
التصديق والاقرار) لوقال اصله التصديق والاقرار خلف لكان اولى وانسب
لما سبق من ان اصل الايمان هو التصديق والاقرار لاحقه كيف وفي جعل الاقرار
خلفا عن المجموع جعل الشيء خلفا عن نفسه وعن غيره (قوله خلف مطلقا)
توضيحه ان الشافعي وكذا مالك قالوا ان التيمم مبيح للصلاة لارافع للحدث
لان التراب ملوث في نفسه وانه طهارة ضرورية شرعت لضرورة الحاجة الى
اسقاط الغرض عن ذمته مع قيام الحدث كطهارة صاحب العذر فانها مبيحة
للصلاة لارافة للحدث وانها ضرورية لاطلقة وفرعا عليه مستلئين احديهما
عدم جواز تقديمه على الوقت وتاثيرهما عدم جواز اداء فرضين بتيمم واحد اما
الاول فلا تنفاه العلة المجوزة له اعنى الضرورة واما الثاني فلزوال العلة لان ماورد

ان لا يجوز استيفاء القصاص (٢٩) (في) الابطحضور الكل ومطابقتهم وليس كذلك اذ لو عفا احدهم او استوفاه
بطل اصلا ولا يضمن للباقيين شيئا قلنا القصاص لكونه جزاء قتل واحد واحد لا يجزى اذ لا يمكن ازالة الحياة عن بعض المحل
دون بعض فيثبت في حق كل واحد ككلا كولاية انكاح للاخوة فاذا استوفى احدهم او عفا لا يضمن شيئا للباقي لانه تصرف
في خالص حقه ولذا قال الامام الكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف في خالص حقه لاني حق الصغير وانما للملك الكبير
اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو من الغائب وربحان جهة وجود العفولانه مندوب والعفو هنا معدوم ولا عبرة بتوهمه
بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال (فصح عفوهم قبل موته) لان القصاص لهم ابتداء (ولم يورث)
القصاص ايضا (عنده) اى لا يثبت على وجه يجزى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم (حتى لم ينتصب البعض) اى بعض الورثة
خصما (عن البعض) الآخر فان الحاضر لواقام بينة على القصاص فبفس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد بينة
ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء وكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت
في حق احدهما ثبوتا في حق الاخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال واما عندهما فموروث لان خلفه وهو المال

موزون اجاماً وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو ضرورة عدم صلوحه حاجة الميت فاذا انقلب ما لا يصلح او العفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة كذا قالوا اقول فيه بحث اذ قد سبق في مباحث القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب الخلف اذا كان الخلف مثلاً معقولاً للاصل واما اذا كان غير معقول فيجب بالسبب الجديد بخلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فليأمل (الا اذا انقلب) القصاص (مالاً) اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او بشبهة فحينئذ يثبت للمعقول ابتداء ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه (حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه) لان الاصل في القصاص ايضا ان يجب للميت لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحياته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء لما نفع وهو انه لا يصلح حاجة الميت بعد انقضاء حياته وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثاً ففارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع **٤٥٠** * حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة

والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتميم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث (لكن السبب انعقد له) استدراك عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعني ان القصاص وجب للورثة ابتداء لكن سببه انعقد للميت لانه المتلف حياته وكان يتفجع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها (فصح) بهذا الاعتبار (عفو) اي المجرور (ايضا) لان العفو مندوب اليه فيجب تحصيله بقدر الامكان (اما) النوع (الثاني) يعني العوارض المكتسبة اى التي يكون لكسب العباد مدخل فيها بما شرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد

ضرورة على خلاف القياس يقتصر على دفع الضرورة واجاب اصحابنا عن اصلهم الاول اعنى قولهم انه مباح لارافع اولابانكم ان اردتم بكون التراب ملوثاً كونه منجساً فهو ممنوع لان شرط التيمم كون التراب صعباً طيباً وان اردتم به مجرد جعل البدن ملوثاً ومتلطخاً به فهو مسلم ولكنه لا يلزم منه عدم كونه رافعاً للحدث القائم بالبدن وثانياً بان اعتبار الحدث مانعية شرعية عن الصلاة لا يشكك معه اعتبار ان التيمم رافع للحدث لان ذلك المنع صار مرتفعاً بالتيمم وارتفاع الاثر دليل على ارتفاع المؤثر لان عدم اللازم يستلزم عدم المزموم فان قيا او كان التيمم رافعاً للحدث كالماء لم يزم تغيره بالاستعمال كالماء فانه تغير بالاستعمال بسبب رفع الحدث قلنا الملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع كيف وقد صرح في المحيطان التراب بصير مستعملاً كالماء حيث كان في صفة التيمم فان التراب الذى على يده يصير مستعملاً بالمسح حتى لو ضرب يديه مرة ومسح بهما وجهه وذراعيه لا يجوز انتهى وثالثاً بانه لو لم يكن رافعاً للحدث لكان الحدث باقياً يلزم اجتماع المسح والمحرم وهو باطل وعن اصلهم الثاني اعنى قولهم انه طهارة ضرورية بان التيمم طهور حال عدم الماء بقوله عليه السلام التراب طهور للمسلم وجعلتلى الارض مسجداً وطهوراً فان المراد به كونه مطهوراً والامانة تقتضى الخصوصية لان طهارة الارض بالنسبة

عن المزيل كالجهل (فاصناف) ايضا كالاول (منها) ما يكون من المكلف الذى يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر الى * والجهل ومنها ما يكون من غيره عليه كالاكراه فى الاول (الجهل) وهو عدم العلم عما من شأنه فان كان مع اعتقاد التقبض مركب والافسيت (وهو) بحسب هذا المقام اربعة اقسام بين الاول بقوله (اما جهل لا يصلح عذراً للجهل الكافر) بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانه مكابرة محضه وعناد ببحث لوضوح البراهين القطعية واورد بان الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وانما ينكره بحود او استكباراً كما قال تعالى ووجدوا بها واستيقنتها انفسهم ظالماً وعلواً ومثل هذا لا يكون جهلاً واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول وردة بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكره لانه قلبى واجاب عن اليراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه ويمجده جهل ظاهراً قول فيه بحث لان ترك الاقرار كالاقرار اسانئى كان الجهل كالعلم جنائى فكيف يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند واما بتعميمه لجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلاً من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار

مسبب عن جهلهم بوجاهة عاقبة من ترك العمل بموجب علم تقيده البراهين القطعية فتدبر (فديانته) اى اعتقاد كافر (في حكم لا يقبل التبديل) كعبادة الاوثان مثلا (باطلة) حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه (وفيا) اى ديانته في حكم (يقبله) اى التبديل (دافعة للتعرض له) لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدعون (و) دافعة (للخطاب) اى دليل الشرع (في حكم الدنيا) لا تخفيفا لهم بل استدراجا ومكرا وزيادة لائمهم وعذابهم كان الخطاب لا يتناولهم فيها كما ان الطيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس (فيثبت) بناء على ما ذكر من دفع الخطاب (تقوم الخمر والضمآن باتلافها وجواز بيعها ونحوها) اى نحو المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير (وصح) لهم (نكاح المحارم) فيما بينهم (ان تدنوا به) اى اعتقدوا جواز النكاح (فيثبت به الاحصان) حتى ان وطئ في ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا النكاح لا يكون الوطئ زنى فيجحد قاذفه (وتجب التفقة) بذلك النكاح ايضا لصحته بذلك المعنى (ولا يفسخ) ذلك النكاح مادام الزوجان كافرين (البرافعة) الامر الى القاضى وطلب حكم الاسلام لا يرافعة احدهما فقط اعلم ﴿٤٥١﴾ ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقد به بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز

السرقه او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعا للتعرض بل المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذى يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام واما ثبت كونه سببا للارث في دينه فلا يثبت سببها في اعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمى في حكمه اذا لم يعتمد على شرع (واما الربا فقد نهوا عنه) جواب اشكال يرد على قولهم ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربا ايضا فاجاب بوجهين الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق في ديانتهم

الى سائر الانبياء ثابتة ايضا واذا كان مطهر اتبى طهارته الى وجود غايتها اعنى وجود الماء وناقض آخر فان قيل سلنا ان موجب طهوريته افادة الطهارة الى وجود الغاية لكن الكلام ليس فيه بل في بقاء تلك الطهارة المفسدة به بالنسبة الى فرض آخر وليس فيما ذكرتم دليل عليه قلنا ان ثبت عدم بقاءها بالمعنى وهو ان اعتبار طهارته ضرورة اداء المكتوبة مع عدم الماء والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها قلنا ان اردتم انها اعتبرت لضرورة المكتوبة الواحدة فقط منعناه بل الضرورة تحصيل الخيرات المشروطة بالطهارة مطلقا كيف وقد جوزتم النواقيل الكثيرة بالتيمم الواحد فعلم ان اعتبارها عند عدم الماء لتحصيل الخيرات مطلقا وان اردتم غير ذلك فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه فان قيل قدورد في حديث مجاهد عن ابن عباس ان من السنة ان لا يصلى بالتيمم الا صلاة واحدة ثم يتيمم للصلاة الاخرى قلنا انه ضعيف متناوئسدا على ما صرح به الحافظ ابن حجر في شرح البخارى فان قيل لو كان رافعا للحدث لما عاد بوجودان الماء ما لم يسبقه الحدث الجديد لان المرفوع معدوم والمعدوم لا يعاد قلنا الشرع اعتبر رافعيته عند عدم القدرة على الماء فالوجود من الحدث عند وجدان الماء هو الحدث الجديد للمعدوم المرتفع والجواب عن قياسهم على طهارة صاحب العذر

ايضا قال الله تعالى واخذهم الربا وقد نهوا عنه واستحل لهم الربا كما استحل لهم الزنا مع كونه محظورا في الاديان كلها و اشار الى الثاني بقوله (واستثنى من العهد) يعنى ان الربا مستثنى من عهودهم قال عليه السلام الامن اربى فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم في حقه وبين الثاني بقوله (واما جهل كذلك) اى لا يصلح عذرا (لكنه) اى هذا الجهل (دونه) اى ادنى من الاول وله امثلة الاول (كجهل ذى الهوى) كالفلاسفة والمعتزلة (بصفات الله تعالى) اى بصحة اطلاقها عليه تعالى وزيادتها على الذات والخلاف في زيادة الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى كالعلم بالمعنى الحاصل بالمصدر وهو الذى يقال له بالفارسية دانس وهو الاثر الحاصل في الفاعل من اتصافه بالمصدر كهيئة المتحركية المحسوسة واما العلم بالمعنى المصدرى الذى يقال له بالفارسية دانستن فتبوتة متفق عليه وموضع تحقيقه علم الكلام (واحكام الآخرة) اى كجهل ذى الهوى بالاحكام المتعلقة بالآخرة كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ما هو المشهور عنهم لكن الزاهدى صرح بالاتفاق فيه وبالرؤية والشفاة لاهل الكبر والعفو ما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار فان جميع ذلك مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والعقول وموضع

استيفائه الكلام ولهذا لم يكن هذا الجهل عنرا لكنه لما نشأ من التأويل للدلالة كان دون جهل الكافر ولما اظهر الاسلام
 لزمن المناظرة معه والازلام فلا يترك على ديانتة فيلزمه جميع احكام الشرع (و) المثال الثاني (بجهل الباغي) وهو الخارج عن طاعة
 الامام بتأويل فاسد وشبهة طارئة (فيضمن) الباغي (بانلاف نفس العادل او ماله) لبقاء ولاية الازلام عليه لاسلامه (الا ان
 يكون له) اي للباغي (منعد) اي شوكة وتظاهر (فيستقط الازلام) لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد ولا يؤاخذ بضمان
 ما تلف منهما لكن يسترد ما كان في يده لانه لا يملكه قالوا المراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على
 ذلك في الحكم لان تبلغ الحجة الشرعية قد انقطع بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق
 الشارع ولا تسقط حقوقه (ويجب) علينا (بمخاربتهم) لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي
 معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما يجب بطريق الدفع
 والعبارة لا تخلو عن الاشارة اليه فتأمل (و) يجب علينا ايضا (قتل اسيرهم) اي من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من وكذا
 حال قوله (وجريحهم) وانما وجب هذا دفعا لشرهم (بلاسقوط الارث) **٤٥٢** (من الطرفين) اي العادل اذا قتل

ان طهارته قد وجدت مع ما ينافيها وهو سيلان الدم بخلاف التيمم اذا عرفت هذا
 فالشرح اشار اول بقوله يرتفع به الحدث الى رد اصلهم الاول وبقوله الى غاية
 وجود الماء الى رد اصلهم الثاني لان ارتفاعه الى تلك الغاية يقتضى عدم كونه
 ضروريا ثم صرح بالاصل الثاني لهم عند نقل خلاف الشافعي وسكت عن
 تصريح الاول للاستغناء عنه فقوله مطلقا صار في مقابلة الاصلين المذكورين
 (قوله عن الماء الى التيمم) لوقال الى التراب لكان اولى وانسب لقول ابي حنيفة
 وابي يوسف من ان الخلفية في الآلة على ما سيصرح به لانه قال الى التيمم امثالا
 لظاهر النص المذكور حيث قال فيه فتميموا بعد ذكر الماء (قوله والا لما كان
 خلفا) اي وان لم يكن حكم الخلف مثل حكم الاصل بل كان له حكم برأسه لما كان
 خلفا بل يكون اصلا (قوله لم يكن خلفا) بل يكون اصلا لا فادته حكما برأسه
 وهو الاباحة مع قيام الحدث (قوله موجود بكماله) فان التيمم لمسا لم يكن
 خلفا عن الوضوء عندهما بل الخلف هو التراب نفسه صار التيمم طهارة كاملة
 مثل الوضوء فلا يلزم بناء القوي على الضعيف في اقتداء المتوضئ بالتيمم حتى
 لا يجوز اقتداءه به (قوله فكان في زعمه اه) هكذا وقع في السخ بالفناء
 والاولى ان يكون بالواو وان يقول بدل قوله ففسدت وان صلته فاسدة على

الباغي المورث له لا يحرم العادل من ارته
 فان الاسلام جا مع القتل حق وكذا
 العكس لكن (لو ادعى الباغي الحقية)
 بان قال كنت على الحق وانا الان على
 الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل
 حق ولو في زعمه حتى لو لم يقل ذلك يحرم
 بالاتفاق وقال ابو يوسف لا يرتد بحال
 لان اعتقاده وتأويله ليس حجة على العادل
 (ولا ضمان لما له المتلف) عطف على
 لاسقوط فان الدار لما كانت متحدة
 حقيقة لاحكامها اذ الديانة مختلفة حيث
 اعتقد كل فريق ان الآخر على الباطل
 ثبتت العصمة من وجه دون وجه فلم
 يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك
 بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه
 ثبت الملك بالاستيلاء التام بلا ضمان

ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من وجه دون وجه لم يثبت
 واحد منهما بالشك وقيد المسأل بالمتلف لانه لو انكسرت شوكة البغاة برد اليهم اموالهم القائمة في ايدينا نظرا
 الى اتحاد الدار حقيقة (و) المثال الثالث (بجهل المخالف في اجتهاده الكتاب) الغير القطعي الدلالة والا فيكفر
 كتزويك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (او السنة المشهورة) كالتحليل
 بدون الوطئ على قول سعيد ابن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة المشهور (او الاجماع) كبيع ام الولد فان اجماع
 الصحابة انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضي في امثال هذه المسائل لا ينفذ وبين الثالث بقوله (واما جهل
 يصلح شبهة) دائرة للحدود والكفارات (كجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) اي غير المخالف للكتاب والسنة
 المشهورة والاجماع (او في) موضع (الشبهة) الاول (بجهل من اقتض بعد عفو شركه) اي اذا عفا احد الوليين ثم
 اقتض الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال (فلا قصاص عليه) لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض
 لا يسقط القصاص فصار شبهة في درء القصاص على قاتل القاتل (و) الذي (بجهل من زنى بجارية امرأته او والده بظن الحبل

ما وقع

فلاحد عليه) فانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في ذره الحد حتى تندرى بها ولا يثبت النسب والعدة بها وان كانا يثبتان بالوطئ
 بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان الاول وهذا ويسمى شبهة الاشتباه وشبهة في الفعل وهو توهم ما ليس دليل الخلل دليله ولا بد فيها
 من الظن ليحقق الاشتباه والثاني يسمى شبهة الدليل وشبهة في المحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الخلل مع تخلف المدلول لمانع
 اتصاله به كوطئ جاربه ابنته ومعدته الكنابات فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة فيه نشأت عن الدليل
 وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني لان المؤثر في الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت بالظن وعدمه ولذلك لم يتعرض له ههنا
 وبين الرابع بقوله (واما جهل يصلح عذرا للجهل مسلم) في دار الحرب (لم يهاجر) اليانافان جهله بالشرايع كلها يكون عذرا حتى
 لو مكث ثم مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب خلافا لفران الخطاب
 النازل خفي في حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر واما جهل الجاهل من قبل خفاء الدليل في نفسه (و) مسلم في دارنا لكن
 (لم يبلغه الخطاب) لعدم انتشاره في دارنا كما في قصة اهل قباء فانهم اذ بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلاة استداروا الى الكعبة
 واستحسنه رسول الله صلى الله تعالى ﴿٤٥٣﴾ عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل

فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
 اى صلاتكم الى بيت المقدس (والمجهل)
 من الوكيل (بانه وكيل او الجاهل من
 العبد بانه (مأذون) فانه لا يصير وكلا
 ولا مأذونا بدون العلم (حتى لا ينفذ
 تصرفهما) قبل ذلك على الموكل والمولى
 حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم
 بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولي
 لان في الاطلاق نوع الزام على المطلق
 ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد
 من التسليم والتسليم والمطالبة والمنازعة
 فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا
 للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع
 لا تلزم في حق المكلف قبل عمله فاولى ان
 لا يلزم حكم العقد على غيره (وكجهلها)
 اى الوكيل والعبد المأذون (بالعزل)

ما وقع في التلويح لان جواب قوله واما اذا وجد هو قوله فلا يصح يعني اذا وجد
 المتوضى ماء يكتفى لوضوء امامه وكان في زعمه ان شرط الصلاة وهو الوضوء
 لم يوجد في حق امامه وان صلاته فاسدة لا يصح اقتداؤه (قوله فلا يجوز
 اقتداء المتوضى بالتيمم) لانه يلزم بناء القوي على الضعيف لان الخلف
 عندهما هو التيمم نفسه لا الالة (قوله وان وجد المتوضى ماء) لان وجدان
 المتوضى ماء لا يستلزم علم الامام بذلك الماء (قوله امكان الاصل اه) وقد تقدم
 ذكر ما يتعلق بهذا فلا نعيد (قوله المركب من الروح والبدن) اختلفوا في الروح
 والنفس الناطقة قيل هما متحدان واليه مال الشارح على ما سيصرح به حيث
 قال السمعاء بالروح وقيل متغايران وقال ابن العربي والحق انها متغايران
 ثم اختلف القائلون بتغايرهما في تعريف كل منهما اما في الروح فقيل هي
 النفس الداخل الخارج من الانسان وقيل هي جسم لطيف يحل في جميع البدن
 وقيل هي الدم وقيل ان الاقوال فيها بلغت المائة حكاه القسطلاني وقال ابن بطال
 معرفة حقيقة الروح مما استأثر الله تعالى بعلمه بدليل قوله قل الروح من امر

من الوكيل (والجبر) من المولى (حتى ينفذ) اى تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت
 العزل والجراد الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد على ان يقضى دينه من كسبه ورقبته (وكجهل المولى
 بجناية العبد) فانه اذا جنى خطأ يتخير المولى بين الدفع والفاء وهو الارش فاذا تصرف في العبد بالبيع ونحوه بعد
 العلم بها يصير مختارا للغاء وان لم يعلم بها وتصرف فلا بل يجب عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله بها عذرا لخفاء
 الدليل لان العبد مستقل بالجناية (و) كجهل (الشفيع بالبيع) اى بيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع
 لان دليل العلم خفي لان صاحب الدار يتفرد ببيعها (ومنها السكر) وهو غفلة سرور سببها امتلاء الدماغ من الابخرة
 المتصاعدة يعطل العقل ولا يزيله ولذا لا يزيل اهلية الخطاب وعده مكتسبا لكون الشرب الذي هو سببه اختياريا (وهو)
 حرام بالاجماع لكنه (اما بطريق مباح) كالسكر بالدواء او بما يتخذ من الجيوب والعسل وبشرب الخمر مضطرا او لجماع
 (فبيع كالاعماء) اى كما يبيع الاعماء (صححة التصرفات) من الطلاق والعتاق والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس
 اللهو حتى يؤاخذ به فصار من اقسام المرض كالصداع فلا يكون المبطل به مخاطبا (او) بطريق (محظور) وهو السكر
 من كل شراب محرم كالخمر والباذنق والمنصف (فلا ينافي) هذا النوع من السكر (الخطاب) بالاجماع لقوله تعالى

يا ايها الذين آمنوا لاتقربوا الصلاة واتم سكرى حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن القرب من الصلاة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به في تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر وكذا ان كان متوجها حال الصحوة لانه يصير في التقدير كانه قال للصاحي اذا سكرت فلا تقرب الصلاة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب (فلا يبطل الاهلية) لان خطاب الشارع بناء عليها (فيلزمه الاحكام) كلهما من الصوم والصلاة ونحوهما (و) يصح (اسلامه كالسكر) لوجود احد الركنين ترجيحاً والعناق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير والصغيرة ونحوها (و) يصح (اسلامه كالسكر) لوجود احد الركنين ترجيحاً لجانب الاسلام فانه يعلم ولا يعلم (لارادته) فلا يبين امره انه استحسانا لعدم الركن وهو تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك تجفري على لسانه عكسه لا يرتد (وحدان اقر بما لا يحتمل الرجوع) كالقود والقذف (او باشر سب الحد) مطلقا بان زنى او قذف حال السكر اما الاول فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وهو السكر واما الثاني فلان السكران اذا باشر سبها هو معصية لم يصلح السكر سبها للتخفيف لكن اقامة الحد ٤٥٤ تؤخر الى الصحوة ليحصل الانزجار

ربي فدل هذا على ان الروح المسئول عنه النبي عليه السلام هو الروح الانساني لا جبرائيل عليه السلام ولا عيسى عليه السلام ولا ملك يقوم وحده صفا يوم القيامة على ما ذهب اليه بعضهم وعلى ان السؤال عن حقيقته لاعتباره تحيزه وعدم تحيزه ولا عن قدمه وحدثه ولا عن بقاءه وعدم بقاءه بعد انفصاله عن البدن على ما ذهب اليه بعضهم واماني النفس فهي عند القائلين بتجردها جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسماني انما تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصريف من غير ان يكون داخل فيه بطريق الجزئية او الحلول واليه ذهبت الفلاسفة والغزالي والارباب مناوِج من الصوفية واختلفت فيها اقوال المتكلمين المنكرين لتجردها اختلافا كثيرا وقال ابن الرواندي منهم انه جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من اول العمر الى آخره وهذا قريب للقول الثاني في الروح وقيل انه قوة في الدماغ وقيل في القلب وقيل انه ثلاث قوى احدها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية والمنتخار عند الجمهور انها

(لا) ان اقر (بما يحتمله) اي الرجوع كاقراءه بباشرة اسباب الحدود والخالصة لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر والسرقه فانه اذا اقر بشئ منها لم يحد لان السكران لا يكاد يثبت على شئ فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله من الاقرار (وحده) اي حد السكر يعني الحالة المميرة بين السكر والصحوة (اختلاط الكلام) هذا متفق عليه في غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد الخالص (وزاد) الامام ابو حنيفة (لا يجب الحد عدم الفرق بين الارض والسماء) يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء

ولا يفرق بين الارض والسماء اذ لو ميز في السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندري به الحدود الاجزاء (ومنها الهزل) فسر الشيخ ابو منصور بما يراجه معنى لاحتيق ولا يجازى بل يرادها له عن افادة الغرض وفخر الاسلام بان يراد باللفظ مالم يوضع له يريد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بقسميه فيتناول وضع المجاز كما سبق تحقيقه في اوائل الكتاب (وهو ضد الحد) وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي او المجازي ويرادفه التلمذة وقيل هو اعم منها والاول اصح (وشرطه التصريح به) اي شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد انهما هازلان في العقد فلا يثبت بدلالة الحال (لا ذكره في العقد) لانه لو ذكر فيه لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلان يعتقد الناس بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرط فيه (وهو لا ينافي الاهلتيين) اي اهلية الوجوب واهلية الاداء (ولا اختار المباشرة والرضى بها بل اختار الحكم والرضى به) يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضى هو اثاره واستحسانه فالمكره على المشتري مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا يرضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر اذ اعرفت هذا فاعلم انه يجب النظر في التصرفات كيف تنقسم بحسب الاختيار والرضى (فالتصرفات اما عقائد) واخبارات او انشآت لان التصرفات ان كانت احداث حكم شرعي فانشاءه والافان كان

القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والافتقار والانشاء امان يحتمل الفسخ اولا والاول ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقدير الثلاثة امان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على ان لم يحضر هما شئ واما ان لا يتفقا على شئ من ذلك وحينئذ امان يدعى احدهما الاعراض والاخر البناء وعدم حضور شئ او يدعى احدهما البناء والاخر عدم حضور شئ فشرع في بيان الاقسام الثلاثة وما يتعلق بها فقال (فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لا بماهزل به) لمافيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار انما كنا نخوض ونلعب قل بالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم الاية فلا يردان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينسأ فيه لعدم الرضى بالحكم (والاسلام هزل لا صحيح) بوجوب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرذرتي جها الجانب الايمان للرضى باحد الركنين فانه يعلو ولا يعلى كما في الاكراه لان الاصل في الانسان التصديق والاعتقاد (واما اخبارات فالهزل يبطلها مطلقا) اى سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح اولا كالطلاق والعتاق واخبارا شرعا ولغة كما ﴿٤٥٥﴾ اذا تواضعا على ان يقر بان بينهما نكاحا او بانهما يتابعان في هذا الشئ بكذا

اول لغة فقط كما اذا اقر بان يزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة الخبر به وصدقته والهزل يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجوز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطالان وبالاجازة لا يصبر الكذب صدقا (واما انشاءت فاذا احتمل) العقد (الفسخ) كالبيع والاجارة ونحوهما (فاما ان يتواضعا) اى المتعاقدان (في اصل العقد) بان يقولوا قبل البيع نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع (فان اتفقا على الاعراض) بان قال بعد البيع ان اقدارنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجهد (صح) البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لا تفاقهما على الاعراض (و) ان اتفقا

الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره وقيل انها الاخلال الاربعة وقيل انها اعتدال المزاج (قوله تعلق الخطاب بفعله) فيه بحث ذكرناه في الركن الثالث فارجع اليه (قوله انه قوة للنفس آه) وهذه القوة هي المرادة بما ذكره فيما سبق انه نور في بدن الانسان اه وقد ذكرنا باقى معانيه ثمه (قوله والمراد بالعلوم النظريات) لان الضروريات لا يتصور فيها الاكساب (قوله او من النظريات المنتهية اليها) اى قطعاً للتسلسل (قوله ولها قوتان) واعلم ان للنفس الناطقة جهتين جهة الى عالم الغيب وهى باعتبار هذه الجهة متأثرة مستفيضة عما فوقها من العقل الفعال وجهة الى عالم الشهادة وهى باعتبار هذه الجهة مؤثرة متصرفة فيما تحتها من الابدان ولا بد لها بحسب كل جهة من قوة ينظم بها حالها هناك فالقوة التى بها تتأثر وتستفيض تسمى قوة نظرية وعقلا نظريا وهى مبدأ الادراكات لها والقوة التى بها تؤثر وتتصرف فيما تحتها تسمى قوة عملية وعقلا عمليا وهى مبدأ الفعل لها واستكمال النفس باعتبار القوة الاولى بحصيل العلوم والادراكات النظرية وباعتبار القوة الثانية بارتكاب

(على بناء العقد عليه) اى الهزل والمواضعة (صار كخيار الشرط لهما) اى للعاقدين (مؤبدا) لوجود الرضى بالمباشرة لالحكم وهو الملك كما في الخيار (ففسد) العقد كما في الخيار المؤبد (لكن لا يملك بالقبض) كما يملك في سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم (فان نقضه) اى العقد الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة (احدهما) اى احد المتعاقدين (انتقض) لان لكل واحد منهما ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدهما لا تبطل خيار الآخر وقد الامام مدة الخيار بثلاثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعند هما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض ولذا قال (وان اجازاه في ثلاثة جاز لان اجاز) اى احدهما (وان اتفقا على ان لم يحضر هما شئ) اى لم يقع في خاطر بهما وقت العقد انهما يتساعا على المواضعة او اعرضا (واختلفا) في الاعراض والبناء (صح) العقد (عنده) اى عند الامام عملا بالعقد الشرعى الذى الاصل فيه الصحة والرزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للمالك والجهد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التى لم تتصل بالعقد (لا عندهما) لان العادة جارية بان يتساعا على المواضعة ثلاثا يكون الاشتغال بها عيبا فان مقصود هما بالتواضع صون المال عن التلف ولان الاصل في العقد وان كان الصحة والرزوم لكن المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح واجب

العين ويكون المهر الفان (فان اتفقا على الاعراض) عن الهزل والبناء على الظاهر (فالمره القان و) ان اتفقا (على البناء) على الهزل
 (قالف) اما عندهما فظاهر كافي البيع واما عند ابى حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه ان البدل في البيع وان كان
 وصفا وتبع بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالاجاب لكتيبه فيجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انا شرع
 اظهار الخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت المحل في الجانبين للتوالد والتناسل (و) ان اتفقا على (ان لم يحضرهما شيء) من
 الاعراض والبناء (او اخلفا) في الاعراض والبناء (فقيل) المهر (الف) وهو رواية محمد بن عيسى عن ابى حنيفة بخلاف بيع لان الثمن مقصود
 بالاجاب فيرجح صحة العقد بالثمن (وقيل) المهر (الفان) وهو رواية ابى يوسف عنه قياسا على البيع (او جنسه) عطف على قوله
 او في قدر البدل اي الهزل اما ان يكون في جنس البدل (في الاعراض) اي صورة الاتفاق على الاعراض (يجب المسمى و) في صورة
 الاتفاق على (البناء) يجب (مهر المثل) اجماعا لانه بمنزلة التزوج بلا مهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا
 الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضع في القدر فان المتواضع عليه قد يسمى في العقد مع الزيادة وبخلاف
 البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه **٤٥٧** لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر (و)

في صورة الاتفاق على (عدم الحضور)
 في صورة (الاختلاف) في الاعراض
 والبناء (روى محمد) عن ابى حنيفة (مهر
 المثل) لان الاصل بطلان المسمى عملا
 بالهزل لثلا يصير المهر مقصودا بالصحة
 بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم
 مهر المثل (و) روى (ابو يوسف) عنه
 (المسمى) قياسا على البيع (وعندهما)
 اللازم (مهر المثل) بناء على اصلهما
 من جميع المواضع بالسبق والعادة
 فلا يثبت المسمى لرجحان المواضع وعدم
 ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم
 التسمية فيلزم مهر المثل (ومنه) اي
 مما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه
 مقصودا) حتى لا يثبت بدون الذكر

بان العقل بالفعل انما هو استعداد لاستحضار الكمال واسترجاعه بعد غيبته وهو
 مقدم عليه لا لاستحصاله ابتداء كالاستعدادين السابقين فلا محذور ومن ثم قيل
 العقل المستفاد مقدم في الحدوث على العقل بالفعل ومؤخر عنه في البقاء وللنظر
 الى هاتين الجهتين جاز تقديم كل منهما على الآخر في الذكر على ما وقع في بعض
 الكتب والشارح نظر الى جهة بقاءه فاخره عن العقل في الذكر واما القوة العملية
 فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع وثانيها تهذيب الباطن عن
 الملكات الرديئة وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس
 بالصور القدسية ولا يكون ذلك الا باعلام الحق ورابعها ما يحل له عقيب
 اكتساب ملكة الاتصال بعالم الغيب والانفصال عن نفسه بالنكبة وهو ملاحظة
 جمال الله وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة
 في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه (قوله خالية عن العلوم)
 نوقش فيه بان النفس الناطقة لا تغفل عن ذاتها اصلا وان كانت في ابتداء
 طفوليتها ويمكن ان يقال المراد انها خالية عن غير ذاتها (قوله تشبهها)

(كالخلع ونحوه) يعني الطلاق على مال والعق عليه والصلح عن دم العمدة (سواء هن لاقى الاصل او القدر او الجنس) كما اذا
 خالع بطريق الهزل بان يقول الزوجان نخالع ولم يكن بينهما خلع او خالع على الفين مع المواضع على ان المال الف او خالع على مائة
 دينار على ان المال الف درهم وكذا في الطلاق على مال والعق عليه ونحوهما (في) صورة الاتفاق على (الاعراض و) الاتفاق
 على (عدم الحضور و) صورة (الاختلاف) في الاعراض والبناء (يلزم الطلاق والمال) اجماعا اما عنده فلترجح العقد على
 المواضع واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر
 الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام فقالت قبلت فعندها يقع
 الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلاثة ايام بطل الطلاق وان اختارت ولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع
 والالف لازم (وكذا في) صورة الاتفاق على (البناء عندهما) يقع الخلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قيل الهزل
 وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق التبعية وفي ضمن
 الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكمن شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لان في كونه
 مقصودا قد بمعنى انه لا يثبت الا بالذکر فان قيل المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه اجيب بان تبعيته في النكاح ليست

في حق الثبوت لانه ثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والناسل للمال وهذا لا ينافي الاصله بمعنى الثبوت بدون
الذكر (ويتوقف) وقوع الطلاق (على مشيتها) اي ارادة المرأة الطلاق (عنده) لا يمكن العمل بالمواضعه بناء على ان الخلع
لا يفسد بالشروط الفاسده بخلاف البيع (وهو) اي الهزل (يبطل الابراء) اي ابراء الغريم والكفيل لان فيه معنى التملك ويرتد باز
قوت فيه الهزل كخيار الشرط (و) يبطل ايضا (الشفعة) اي تسليمها بطريق الهزل بطلها (قبل طلب الموائبة) بمنزلة السكوت
عن طلب الشفعة (و) يبطل ايضا تسليمها بالهزل (بعده) اي بعد طلب الموائبة (التسليم) اي تسليم الشفعة وتكون الشفعة
باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضى
بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضى بالحكم فيبطل به التسليم (ومنها) اي من العوارض المكتسبة (السفه) فان السفه
باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وهو لغة الخفة والحركة وشرا لمعنيين احدهما اسم
وهو خفة تعترى فرحا او غضبا فتحمل على عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف الغته فيتناول ارتكاب كل محظور
والآخر اخص وهو المصطلح ههنا وهو تخصيص العمل بما يخافه من وجهه **٤٥٨** لو ضامه ما قبله وان كان مشروعا
ومحمودا باصله فانه البر والاحسان وان آل

باليهوى (الاولى) يؤيد التسمية الثانية قيد الهوى بالاولى لان الهوى
قد تطلق على الجسم اذا تركب منه جسم آخر كالسرير المركب من الخشب
ولا يتصور خلوها في نفسها عن الصورة لكونها مأخوذة معها فاحترز بالقيد
المذكور عن هذا (قوله الخالية في نفسها) انما قيد بنفسها لان الهوى بالاولى
يستحيل خلوها عن الصور كلها في الخارج الا انها في حد ذاتها خالية عنها
بمعنى انها اذا لوحظت من حيث هي هي تكون خالية عنها بمعنى ليس شيء
من الصور عينها ولا جزءها فان قيل فلم يقيد النفس الناطقة بنفسها حيث لم يقل
خالية في نفسها عن العلوم قلنا ان النفس الناطقة خالية مطلقا عن الصور العلمية
باسرها فلا حاجة الى هذا القيد ولقائل ان يقول لان ذلك كيف انها لا تغفل
عن ذاتها على ما مر (قوله بمنزلة استعداد الطفل للكتابة) وهذا الاستعداد
ليس بمحصل لسائر الحيوانات اذ ليس لها قوة نظرية (قوله ثم اذا ادركت
الضروريات اه) اشار بكلمة ثم الى ان ادراك الضروريات حادث بعد ابتداء
الفطرة فلا بد له من شرط حادث بالضرورة دفعا لترجيح بلا امر جمع في اختصاصه

الى السرف والطغيان (وهو لا ينافي
الاهليتين) اي اهلية الوجوب واهلية
الاداء لكمال العقل والبدن الا ان السفه
يكابر عقله في عمله فلا جرم يتي مخاطبا
بتحمل امانة الله تعالى في مخاطب بالاداء
في الدنيا ابتلاء وبجازي عليه في الآخرة
(و) لا ينافي السفه ايضا (التصرفات)
لانه اذا اتى اهلا لتحمل امانة الله تعالى
ووجوب حقوقه بقى اهلا لحقوق العباد
وهي التصرفات بطريق الاولى (واتفق
على منع مال من بلغ سفها) لقوله تعالى
ولا تؤنوا السفهاء الآية (الى الرشد
عندهما) لانه تعالى علق ايتاء الاموال
اياهم بابتناس رشد وصلاح منهم حيث

قال تعالى فان آنتم منهم رشد اى ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للحال فادفوا اليهم
اموالهم (و) الى (سنه) اى سن الرشد (عنده) اى عند الامام فانه قام السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدية (وهو خمس
وعشرون سنة) فان اقل مدة البلوغ اثنا عشرة سنة واقل مدة الحبل نصف سنة فاقبل ما يمكن ان يصير المرء فيه جدا ذلك وهو
لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو التعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال
بعد خمس وعشرين سنة او نس منه الرشد اولم يؤنس (ثم اختلف) اى بعد الاتفاق على منع مال من بلغ سفها اختلفوا (في حجر
من سفه بعد البلوغ) وهو منع نفاذ التصرف القولى (فمنه مطلقا) اى لم يجوز الامام الحجر على السفه سواء كان فيما يبطله الهزل
ويحتمل الفسخ اولالانه حر مخاطب فنصرفه صادر عن اهله مضاف الى محله فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز
والسفه لا يوجب نقصانا ما فيه بل عدم عمل به مكابرة وترك الواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد
وتصح عبارته في الطلاق والعتاق والتدبر اليقين واقراره على نفسه باسباب العقوبات التي تندري بالسفها مع ان ضرر النفس
اشد من ضرر المال (وجوزاه) اى الحجر (فيما يقبل الفسخ) ويبطله الهزل كالباع والاجارة والهبة حقا له لديته وللمسلمين
اما الاول فلان غاية ارتكاب الكبيرة قتل العبد وعفوها عن المؤمن في الآخرة من الله تعالى وفي الدنيا من

المؤمن حسن وان اصر عليها واما الثاني فثلاثا بضع اموال الناس بسببه فان السفينة باسرافه واتلافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لاستيحاب النفقة من بيت المال اللافلاس فيصير على المسلمين وبالاول على بيت مالهم عيالا والجواب ان النظر له لدننه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائزا واجبا وانما يجوز لو لم يتضمن ضررا فوقه من الحاقه بالصبي والمجنون بابطال عبارته اذ البيان بان فضل الانسان على سائر الحيوان (ومنها السفر) وهو لغة قطع المسافة وشرا خروج من عمرات الوطن بقصد سير ثلاثة ايام ولياليها فافوقها سيرا وسطا (وهو لا ينافي الاهلتيين والاحكام) وهو ظاهر (لكنه سبب التخفيف) اقامة له مقام المشقة اذ جنسه لا تخلو عن مشقة ما اقلها التحرك وامتداده (مطلقا) اى سواء حصل المشقة والا (بخلاف المرض) فان منه ما ينفعه الصوم كالنخمة ومنه ما لا يضره اى لا يوجب ازدياده كابرص الابيض فلم تتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض اصحاب الحديث بل بالمرض الذي يوجب المشقة (فيؤثر في قصر ذوات الاربع) اى يسقط السفر اداء شطر لذوات الاربع من الصلوات حتى لم يبق الاكل مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وغره سواء وعند الشافعي حكمه ثبوت الترخيص للمسافر والاختيار له ان شاء صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع * ٤٥٩ *

ان شاء صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع * ٤٥٩ * كما في الافطار واذافات لزمه الاربع وقدم تمامه في مباحث الرخصة والعزيمة والتقيد بالاداء احتراز عن القضاء فان القصر بالسفر انما ثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كما ان ما فات في السفر لا يقضى في الحضر الاركعتين فان السفر والحضر لا يغيران الفأنة لان ما ثبت في الذمة لا يغير بحال (و) يؤثر السفر ايضا في (تأخير) وجوب اداء (الصوم) الى ادر الكعدة من ايام اخر لاني اسقاطه حتى اذا ادى يقع فرضا (لكنه) اى السفر (لكونه اختياريا) مكسو بالبعد غير موجب لضرورة لازمة تدعو الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم من غير ان تلحقه آفة (لم يحل) الفطر لسافر صام) اى اصح صاعا

بزمان معين وذلك الشرط هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينهما من المشاركات والمباينات يانه ان النفس الناطقة اذا استعملت بعد الفطرة آلتها الظاهرة والباطنة اى الخواس الظاهرة والباطنة في مجالها وادركت بها الجزئيات وتنبهت لما بينها من المشاركات في المباينات استعدت لان تفيض عايتها من المبدأ الفياض صور كلية تجزم بنسب بعضها الى بعض ايجابا ووسلبا اما بمجرد توجه العقل اليها واما بالحدس او بالتجربة الى غير ذلك مما يتوقف عليه العلوم الضرورية وحينئذ فقد حصل لها التصورات والتصديقات البدئية التي هي مبادئ العلوم الكسبية واستعدت بها لاكتساب النظريات استعدادا اكل من اليهوداني (قوله اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم) فيه انه يشعر ان الدرجة الاولى اعنى مرتبة الهولاني حاصلة في البهائم ايضا وليس كذلك على ما صرح به السيد الشريف في شرح المواقف (قوله فكلمة كان البدن اعديلاه) اشارة الى ما ذكره من ان استفادة القابل من المبدأ الفياض يتوقف على مناسبة بينهما وهذه قضية مشهورة يستعملونها في مواضع كثيرة

وهو مسافر (و) لم يحل الفطر ايضا المقيم (صائم سافر في رمضان) قيد للمسئتين وذلك لانعدام الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره فلا يسقطه ما تقرر وجوبه عليه (وان سقط الكفارة) لتكن الشبهة في وجوبها باقتران السبب المبيح بالفطر قبل التقرر في الذمة وهو السفر فانه مبيح في الجملة (بخلاف المرض) اذا تكلف للصوم بتحمل زيادة المرض ثم بدله ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فؤثر في اباحة الافطار (ولا تسقط) الكفارة (اذا افطر المقيم) العازم على الصوم في رمضان (ثم سافر) لانها قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة (بخلاف ما اذا مرض) المقيم العازم على صوم رمضان فافطر حيث لا تجب الكفارة لان المرض سماوي يبين به ان الصوم لا يجب عليه (واحكامه) اى السفر (ثبت بالخروج استحسانا بالاثار) وهو ما روى بطريق الشهرة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعن اصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص المسافر بجاوزتهم العمران والقياس ان لا تثبت احكامه الا بعد مضي السفر لان حكم العسلة لا يثبت قبلها لكنه ترك بما رويناه (وفي الاقامة قبل الثلاثة) اى قبل ثلاثة ايام ولياليها (لا يشترط موضعها) اى موضع الاقامة يعني اذا نوى الاقامة قبل الثلاثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواه ابعدا الثلاثة يشترط موضع الاقامة لانية الاقامة قبل الثلاثة دفع للسفر

وبعد ما رفع له والدفع اسهل من الرفع (ومنها الخطاء) يطلق تارة على ضد الصواب واخرى على ما ليس بهمذنبون ومن قتل مؤمنا خطأ ورفع عن امتي الخطاء وهو المراد ههنا وفسره بالفعل عن قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من تمامه قصد محله وجاز ان تؤاخذ به بدليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا لوجود قصد ما اقله ترك التثبت ولذا عد في المكتسبة (وهو لا يتا فيها) اي الاهلتيين لانه لا يخل بشئ من العقل وقوى البدن (لكنه يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا صدر) الخطاء (عن اجتهاد) فلا ياتم المخطيء بعد بدل الوسع كافي القبله والقنوى (و) يصلح ايضا (شبهه في) باب (العقوبة) من حدود قود (حتى) لو زفت غير امر أنه فوطها على ظن انها امر أنه (لا ياتم) اثم الزنا (ولا يحدو) لورمى الى انسان ظنه صيدا فقتله (لا يقتص) لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المذور ولا ياتم اثم القتل العمد وان اثم ترك التثبت (وان لم ينفك) الخطاء (عن) نوع (تقصير) وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا (يوجب) الجزاء القاصر اعني (الكفارة) فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جنابة فاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر (ولا) يصلح عذرا (في) سقوط (حقوق العباد حتى يلزم ضمان العدوان) فانه لو اتلف **٤٦٠** مال انسان خطاء بان رمى الى شاة طانا

انها صيد او اكل مال انسان طانا انه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل مال لاجزاء فعل فانه مرفوع بالحدث في عمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذور الا ياتي في عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد فعمل انه بدل مال لاجزاء افعال كما ان جزاء صيد الحرم بدل المحل (ووجب الدية) من حيث انها بدل المحل ولذا تعدد بتعدده لا تعدد الفاعل (لكن على وجه التخفيف) حيث وجبت على العاقلة في ثلاث سنين من حيث ان الخطاء عذر فيما هو صلة لم تقابل مالا ومبني الصلة على التخفيف (و) وجب (الكفارة) من حيث انها تشبه جزاء الفعل اذ لا ينفك عن نوع تقصير بترك التثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر الدائر بين العباد والعقوبة (ويصح طلاقه) اي طلاق المخطيء كما اذا اراد ان يقول انت **مذنب** جالس فقال انت طالق لا عند الشافعي لعدم القصد كالنائم والمغمى عليه والاعتبار بالكلام اتما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ عن عقل مقام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة لانه خفي لا يوقف عليه بلا حرج ولم يرقم مقام القصد في النائم والمغمى عليه ولا مقام الرضى فيما يبني عليه من البيع والاجارة ونحوهما لان السبب الظاهر انما يقيم مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه في اذ كر ان الرضى نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من البشاشة في الوجه ونحوها ولما كان عدم القصد في النائم وعدم الرضى في المكره مما لا يعسر الوقوف عليه لم ينجح الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما (ويبغى ان يتعقد بيعه بلا نفاذ اذا صدقه خصمه) يعني اذا جرى البيع على لسانه خطاء بان اراد ان يسبح بقرى على لسانه بعث هذه العين منك بكذا وقال الآخر قلت مصدقا اياه في خطاه يبغى ان يتعديعه يعني لارواية فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ان يتعقد فاسدا (كبيع المكره) لوجود اصل الاختيار فظنرا الى ان الكلام اختياري ويفسد لفوات الرضى (ومنها الاكراه) وهو حقل الغير على ما يكرهه بالوعيد (وهو نوعان) الاول (ما بعدم الرضى) وهو نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر كما مر وظاهر ان الاكراه بعدمه (ويفسد الاختيار)

ومن تلك المواضع ما ذكره في المزاج ان العناصر الاربعة اذا تصغرت وامتزجت وتماست بحيث تفاعل كل منها في الآخر حتى انكسرت صورتها وخرجت عن كيفيتها المضادة واستقرت على كيفية متوسطة وحدانية يوجب ذلك ان تكون لتلك الكيفية المتوسطة نسبة الى مبدأها الواحد وهو العقل الفعال لان الواحد انبى للواحد ثم بسبب تلك النسبة تستحق ان تفيض على ذلك الممتزج صورة كما في المعادن او نفس كما في النباتات والحيوانات ثم كلما كان المزاج اعدل والى الوحدة الحقيقية اميل كانت النفس الفاضلة عليها مبدأها اشبه في صدور الانوار الكثيرة عنها ثم لما كان مزاج المعادن بعيدا عن الاعتدال كانت الصورة الفاضلة عليه من المبدأ حافظة لتكوين العناصر المتداعية الى الافتراق بمقتضى طباعها فقط ولما كان مزاج النبات قريبا منه اليه كانت النفس الفاضلة عليه من المبدأ مبدأ لذلك الحفظ والاعتدال والنشوء والتماء وتوليد المثل ولما كان مزاج الحيوانات اقرب منه اليه كانت النفس الفاضلة عليه مبدأ لما ذكر في النبات مع الاحساس والحركات الارادية ولما كان

مذنب انت **مذنب** جالس فقال انت طالق لا عند الشافعي لعدم القصد كالنائم والمغمى عليه والاعتبار بالكلام اتما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ عن عقل مقام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة لانه خفي لا يوقف عليه بلا حرج ولم يرقم مقام القصد في النائم والمغمى عليه ولا مقام الرضى فيما يبني عليه من البيع والاجارة ونحوهما لان السبب الظاهر انما يقيم مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه في اذ كر ان الرضى نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من البشاشة في الوجه ونحوها ولما كان عدم القصد في النائم وعدم الرضى في المكره مما لا يعسر الوقوف عليه لم ينجح الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما (ويبغى ان يتعقد بيعه بلا نفاذ اذا صدقه خصمه) يعني اذا جرى البيع على لسانه خطاء بان اراد ان يسبح بقرى على لسانه بعث هذه العين منك بكذا وقال الآخر قلت مصدقا اياه في خطاه يبغى ان يتعديعه يعني لارواية فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ان يتعقد فاسدا (كبيع المكره) لوجود اصل الاختيار فظنرا الى ان الكلام اختياري ويفسد لفوات الرضى (ومنها الاكراه) وهو حقل الغير على ما يكرهه بالوعيد (وهو نوعان) الاول (ما بعدم الرضى) وهو نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر كما مر وظاهر ان الاكراه بعدمه (ويفسد الاختيار)

وهو القصد الى احد طرفي الممكن بترجيحه على الآخر والاكراه لابعده لان الفعل يصدر عنه باختياره كما سياتي ولكنه قد يفسده بان يجعله مستندا الى اختيار آخر (بان يكون) الاكراه (اتلاف النفس او) اتلاف (العضو) فان حرمة حرمة النفس (و) هذا النوع من الاكراه (هو الملبى) اي الموجب لاجاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او العضو (و) الثاني (ما يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار) بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده (بان يكون) الاكراه (بحبسه او قيده او ضربه او نحوها) مما يوجب عدم الرضى وهذا يختلف باختلاف الناس فان الارذال ربما لا يعفون بالضرب او الحبس فالضرب اللين لا يكون اكراها في حقهم بل الضرب المبرح وكذا الحبس الا ان يكون مديدا يتخبر منه والاشراف يعفون بكلام فيه خشونة فخل هذا يكون اكراههم قال في المنار ولا يعدم الرضى وهو ان يهتم بحبس ابيه او ابنته اقول عد قسما من الاكراه ثم القول بوجود الرضى فيه مشكل فان من يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضى عنه (وهو) اي الاكراه (مطلقا) اي سواء اعدم الرضى وافسد الاختيار ولا (لا ينافي فيهما) اي اهلية المكروه لنفس الوجوب ووجوب الاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ (و) الاكراه (لا) ينافي ﴿٤٦١﴾ (الخطاب) ايضا اي لا يوجب رفع الخطاب عن المكروه بحال لانه مبتلى في حالة الاكراه كما في حالة الاختيار

مزاج الانسان اقرب الامر جنة الحيوانية الى الاعتدال الحقيقي كانت النفس الفاضلة عليه حافظة لتلك الآثار كلها مع التعقلات الكلية لان شدة المناسبة بالمبدأ تقتضي كثرة الآثار الفاضلة منه عليه ثم لما كانت امرجة افراد الانسان مختلفة متغايرة بحسب الفطرة كانت النفس الفاضلة عليها مختلفة ايضا وباختلافها يختلف العقل الفاضل عليها ايضا فتعذر العلم بان عقل كل فرد هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف ام لا فقد الشارع تلك المرتبة باقامة البلوغ مقامه تيسيرا للامر علينا (قوله من المدركة) وهي الخواص الخمس الظاهرة والخمس الباطنة (قوله اي العقل وحده) ارجعه الى مطلق العقل دون العقل بالملكة لان ما سياتي من الاحكام من خواص مطلق العقل دون العقل بالملكة (قوله اي لان يكون محكوما عليه) اي لان يكون المكلف محكوما عليه والحاكم هو العقل على ما سبق في بحث الحاكم (قوله والا فان لم يشتمل) الاولى ان يقول والافباح على ما وقع في المواقف او يقول اي وان لم يشتمل الى آخره على ما فسره السيد الشريف في شرح

(وان افسده) اي الاكراه الاختيار في بعض صور الاكراه وهو رد على صاحب المحصول حيث قال المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد الاجاء امتنع التكليف (فاذا عارضه) اي الاختيار الفاسد اختيار (صحيح) وهو اختيار الحامل (يرجع) اي الصحيح (على الفاسد) لان الفاسد معدوم في مقابلة الصحيح (ان امكن) ترجمه بان يصح نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه صلى اتلاف مال الغير كما سياتي (والا) اي وان لم يمكن بان لا يصح تلك النسبة كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال كما سياتي ايضا (بقي) الحكم (منسوبا الى) الاختيار (الفاسد) فالتصرفات الصادرة من المكروه كلها منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبه الى الحامل وما لا يمكن فشرع في بيان التصرفات بحسب هذين القسمين فقال (في) الاقوال لا يصلح المتكلم ان يكون (آلة لغيره) المراد بقولنا يصلح آلة للمكروه انه يمكن للمكروه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حل غيره عليه بوعيد تلف صاركائه فعله بنفسه وبقولنا لا يصلح آله انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حل عليه غيره بقصورا عليه في الاقوال لا يصلح المتكلم آلة لغيره اذ لا يصلح ان يتكلم المرء بلسان غيره حسا على وجه لا يبقى للسان المتكلم اختيار اصلا (فاقتصرت) الاقوال باحكامها بالضرورة (عليه) اي على المتكلم (فان كان) القول (مما لا يفسخ) اي لا يحتمل الفسخ (ولا يتوقف

على الرضى لم يبطل ذلك القول والمراد حكمه (به) اى بالاكره (كالطلاق ونحوه) من الامور العشرة التى يجمعها قول القائل
 طلاق عناق والنكاح ورجعة وعفو وقصاص واليمين كذا التذرعظهارا وابتلاء وفى هذه تصحح مع الاكره عدتها عشر
 فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتوقف على الاختيار دون الرضى حتى لو طلق او اعتق او تزوج بالاكره صح لانها لا تبطل
 بالهرول وخيار الشرط مع انها بعد ما ان الاختيار بالاحكام فلان لا يبطل بما لا يعدم الاختيار وهو الاكره اولى (فاذا اكرهت)
 امرأة بوعيد تلف او حبس (على قبول مال الطلاق) اى على ان تقبل من زوجها الخلع او الطلاق على الف درهم مثلا
 فقبلت ذلك منه وهى مدخولة (تطلق) لوجود الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة (بدونه) اى بدون لزوم المال عليها لانه
 موقوف على الرضى ولم يوجد كفاي خلع الصغيرة حيث يقع بالمال (واذا اكره) الرجل على تطليق امرأته (على مال يلزمان)
 اى الطلاق والمال اما الاول فلان الاكره لا يمنعها واما الثانى فلانها التزمته طائفة بازاء ما سلم لها من البيونة (والا) اى وان
 لم يكن مما لا يفسخ ولا يتوقف على الرضى بل يكون مما يفسخ ويتوقف عليه (فسد) اى ينعقد فاسدا اما الانعقاد فليصدوره
 عن اهله فى محله واما الفساد فلعدم الرضى (كالبيع ونحوه) اى الاجارة وامثالها ﴿٤٦٢﴾ (ولا يصح) بالاكره الملبى او غيره

المواقف (قوله دون الغائب) لان الله تعالى منزه عن التضرر (قوله)
 مستفاد من الشرع) اى فلا يصح القياس عليه فيما نحن فيه لان كلامنا
 فيما لا شرع فيه (قوله بان حكم الاصل) اى المقيس عليه اعنى
 الاستقلال بجدار الغير الى آخره (قوله وحكم العقل فيه) اى فى الاصل
 المذكور (قوله وهر جمعه الاباحة) اى فلا يصح تقايله بالاباحة (قوله)
 الا ان يشترط فى الاباحة الاذن) اى فينبذ لا يلزم كون التوقف من قبيل
 الاباحة لكنه يلزم كون المباح حكما شرعيا لا عقليا وكلامنا فى الاباحة العقلية
 لكن هذا اى لزوم كون المباح حكما شرعيا انما يتجه اذا اشترط فى الاباحة اذن
 الشارع واما اذا اشترط فيها اذن العقل فلا يتجه لانه حينئذ تكون الاباحة حكما
 عقليا لا شرعيا (قوله اذ قد تبين بطلانها) اى بطلان ادلة الطرفين فانه ابطال
 دليل الخطر بقوله اجيب بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب ودليل الاباحة
 بقوله واجيب بان حكم الاصل اه (قوله فلا يعتبر ايمان الاول) حتى
 لا يعتبر ارتداده بعد توصيف الايمان (قوله محل امانته) وهو الدين المبين

(الافاريركلها) اى من المالبات وغيرها
 لقيام الدليل على عدم المخبره وهو
 الوعيد (والافعال) بحسب الاكره عليها
 قسما (بعضها كالاقوال) فى عدم
 احتمال كون الفاعل آلة للحامل
 (فيقتصر) على الفاعل ولا يتعدى الى
 الحامل (كالاكل) فان الاكل يفهم الغير
 لا يتصور حتى لا يرجع الى الحامل شئ
 من احكامه المتعلقة به من حيث هو اكل
 كما اذا اكره الصائم صائما على الافطار
 فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما
 ما يتعلق به من حيث انه اتلاف كما اذا
 اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت
 الروايات فى ان الضمان على ايهما (و)
 كذا (الزنا) فان الوطى بالة الغير لا يتصور
 فلوا اكرهه عليه كان العقر على الزانى

لكن لو اتلف الجارية بذلك فيه الاختلاف المذكور (وبعضها لا) اى ليس كالاقوال بل يحتمل كون الفاعل
 آلة للحامل وهو قسما لانه اما ان يلزم من جعله آلة لتبديل محل الجنابة اولا (فان لزوم من آليته تبديل محل الجنابة) (اقتصر)
 الحكم على الفاعل (ايضا) اى كفاي الاقوال ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه
 بالنقص لان تبديل محل الجنابة يستلزم مخالفة الحامل لانه انما جعله بالاكره على الجنابة فى ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم
 بطلان الاكره لانه عبارة عن حل الغير على ما يريد الحامل ويرضاه على خلاف رضى الفاعل وهو فعل معين فى محل معين
 فاذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها وله مثالان لان تبديل محل الجنابة قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول
 (كاكره محرم محرما على قتل صيد) فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجنابة على احرام نفسه فلو جعل
 الفاعل آلة للحامل يلزم الجنابة على احرام الحامل لا الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يحق الاكره (و) الثانى
 وهو ان يكون تبديل محل الجنابة مستلزما لتبديل ذات الفعل نحو (الاكره على البيع والتسليم) اى تسليم المبيع فيقتصر
 التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزوم التبديل فى محل التسليم بان يصير مقصوبا لان التسليم
 من جهة الحامل يكون تصرفا فى ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع

والتسليم غضبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل ممتما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لان عقد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك (والا) اي وان لم يلزم من آليته تبديل محل الجنابة (نسب) الحكم (والى الحامل ابتداء) لانقلان الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض المشايخ (كأنلاف النفس والمال) فانه يمكن للحامل ان يأخذ الفاعل ويضرب به نفسا او ما لا يفتلغه فاذا نسب الى الحامل ابتداء (فوجب الجنابة) من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة (عليه) اي على الحامل (فقط) بلا مشاركة الفاعل في ذلك الموجب فلوا كرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحياة فيقدم على ما يتوسل به الى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل (الا اثم) فانه وان كان موجب الجنابة الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل لا يصلح آلة للحامل في حق الاثم اذ لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة لزم تبديل **٤٦٣** محل الجنابة لانها حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل فبقي الاكراه

واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فللقصد. قتل نفس محترمة واما الفاعل فلا طاعة المخلوق مع معصية الخالق وايشاره نفسه على من هو مثله (والحرمت انواع) لما فرغ من بيان حكم الافعال المكروه عليها في انها بمن تتعلق والى من نسب شرع في بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انها تكون حراما او مباحا او امر خاصا فيه فالحرمت اما ان تحتل السقوط او لا والثاني اما ان تحتل الرخصة او لا فهى بهذا الاعتبار ثلاثة انواع نوع لا تحتل السقوط ونوع تحتل السقوط ونوع تحتل الرخصة فقط والنوع الثالث اما في حقوق الله تعالى او حقوق العباد

والشرع الامين (قوله هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق) المشار اليه بقوله تعالى واذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى (قوله لا كالمالك) بفتح اللام فان الملائكة كلهم اجسام نورانية خالية عن القوى الجسمانية (قوله الامانة المعروضة) واليه الاشارة في قوله تعالى انا عرضنا الامانة (قوله لا يبقى معنى) لان سبب الشيء لا يكون طرفا له (قوله يعنى ان الجنين قبل الانفصال) قال في المغرب الجنين الولد مادام في الرحم قيل سمي بذلك لاستناره وله ذمة صالحة للوجوب له من الارث والوصية وثبوت النسب له للوجوب عليه مما يضر من الحقوق حتى لا يجب عليه الثمن فيما اشترى وياه له واذا ولد فهو منفوس وله بعد الولادة ذمة مطلقة صالحة للوجوب له وعليه لكونه نفسا مستقلا ولذا يقال له منفوس وبصير اهلا لهما حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ لكنه لما لم يكن اهلا للاداء لقصور عقله وضعف بنيتة اخضع واجباته بما يمكن الاداء عنه لان المقصود من الواجب هو الاداء فيما هو ممكن

وحقوق الله تعالى اما ان تحتل السقوط او لا فشرع في بيان هذه الاقسام فقال والحرمت انواع ثلاثة الاول (حرمة لانسقط ولا تدخلها رخصة كالقتل) فانه لو اكره بالقتل او القطع على قتل غيره ولو عبده لا يحل له الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة خوف الهلاك والقاتل والمقتول في ذلك سواء فان استويا لا يحل للفاعل قتل غيره لتخلص نفسه (والجرح) فانه لو اكره بالقتل او القطع على قطع طرف الغير اثم ان فعل لان لطرف المؤمن من الحرمة ما لنفسه كانه قتل بلا كره (والزنا) فانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزنا اثم ان فعل لان فيه فساد الفرائض ان كانت المرأة منكوحه الغير وضياح النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا واما زنا المرأة فيحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الترخيص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها (و) الثاني (حرمة تسقط كالخمر والحزير والبيته فالمجني) من الاكراه بان كان بالقتل او القطع (بيحهما) لانه قد استثنى من تحريم الميتة ونحوها حالة الاضرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فتبقي الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه المجني يخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضرار وان اخضع الاضرار بالمخمصية يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو (فلوا امتنع) المكروه من اكل الميتة ونحوها حتى قتل

(ثم ان علم) اى ان كان عالما بسقوط الحرمة (والا) اى وان لم يعلم بسقوطها (فبرجى) ان لا يكون آثما صرح به في المبسوط
 واما الاكراه الغير الملبى فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملبى لا يحد
 (و) الثالث (حرمة لا تسقط لكنها تختم الرخصة) اى لا يخل متعلقها لكن قد رخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة (وهى)
 اى الحرمة (اما في حقوق الله تعالى) اى متعلقة بها بمعنى كون تركها حراما (التي لا تختمه) اى السقوط (كالتكلم بالكفر)
 اى بكلام يوجب الكفر فان الاكراه عليه اكره على حرام لا تسقط حرمة وهو ترك الايمان الذى هو حق الله تعالى غير محتمل
 للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون
 حراما ابدا الا ان الشارع رخص بشرط اطمئنان القلب بالايمان بقوله تعالى الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان (او) في حقوقه
 التي (تختمه) في الجملة (كالعبادات) فان الاكراه على ترك الصلاة مثلا اكره على حرام لا يخل بالسقوط لان حرمة ترك الصلاة
 من هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلاة حق من حقوق الله تعالى تختم للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا
 الصوم والحج وغيرهما من العبادات (فترخص) في جميع ما ذكر من امثلة * ٤٦٤ * النوع الثالث (بالمجبي) من الاكراه

الاداء فهو واجب عليه والافلا فوجب عليه من حقوق العباد الغرم والعيوض
 المالية والصلة التي تشبه المؤون والاعواض كنفقة القريب والزوجة لاماتشبه
 الاجزية نحو الدية ولا العقوبات نحو القصاص والاجزية كحرمان الميراث بالقتل
 والاجزية ولا الغرامات السلطانية ولا يقع طلاقه وعتقه ويجب عليه ما صح
 ادائه منه من حقوق الله لا ما لا يصح ادائه منه كاذكراه في الكتاب وغير ذلك من
 الاحكام المذكورة في الفروع (قوله جزاء للاحتباس الواجب عليها) ولهذا
 لم يجب عليه نفقة زوجته الناشئة وزوجته الصغيرة التي لم تصلح للجماع (قوله
 اذا لم يوجد الترام) اى بالقضاء او بالرضى (قوله ولهذا لا تجب على
 النساء) يعنى لو قتلت امرأة رجلا خطأ لا يجب عليها شئ من دية الرجل وانما
 تجب على عاقبتها والصحيح انها تدخل في تحمل الدية مع العاقلة ويجب عليها
 حصنة من دية الرجل كما في قاضينجان (قوله وهو المطالبة بالعقوبة) الباء
 صلة المطالبة لا السببية وقوله وجزاء الفعل عطف على العقوبة (قوله وهو
 الذمة) الضمير راجع الى المحل (قوله فانه قاصر العقل كالصبي) لا ينجني عليك

وذلك لان في اجراء كلمة الكفر على
 اللسان قوت التوحيد صورة لامعنى لانه
 يعتقد الوحدة انية والنبوة وما يتبعهما
 بالقلب وهو الاصل لكن لما كان الاجراء
 كفر صورة كان حراما لان الكفر حرام
 صورة ومعنى ولو امتنع بفوت حقه في
 النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان
 حق العبد في النفس وحق الله تعالى
 في الايمان فيرجح حق العبد لو استوى
 الحقان لحاجته وغنى الله تعالى وكيف
 اذا ترجح حق العبد ههنا لانه بفوت صورة
 ومعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلذا
 رخص الاقدام مع كونه حراما (و) اما
 (اذا صبر) حتى قتل فقد (صار شهيدا)
 لا عزاز دين الله تعالى واذ انكلم فقد
 ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر

حقوقه تعالى كافساد الصوم والصلاة وقتل صيد الحرم او في الاحرام (واما في حقوق العباد) عطف على *
 اما في حقوق الله تعالى (كاتلاف مال المسلم) فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق للعبد
 والحرمة متعلقة بتلك العصمة لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تختم الرخصة حتى لو اكره على اتلافه اكرها
 لمجبرا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لكونه مهانا مبتذلا وبالاكراه لا تزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء
 حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا بذله نفسه لدفع الظلم لكنه لما لم يكن
 في معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع عن التزك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا
 ان شاء الله تعالى (وحكمه) اى حكم هذا القسم من الحرمة وهى الحرمة المتعلقة بحقوق العباد (حكم ما في حقوقه تعالى) اى حكم
 حرمة متعلقة بحقوقه تعالى بنوعها في انها لا تسقط ولكنها تختم الرخصة بالمجبي * كما سبق آفا * الخاتمة في الاجتهاد *
 لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث تستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة والاحكام بباب
 الاجتهاد (وهو) في اللغة تحمل الجهد اى المشقة وفي الاصطلاح (استفراغ المجهود) اى بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه
 الجهد عن المزيد عليه (في استنباط الحكم الشرعى الفرعى عن دليله) الالام في الحكم الاستغراق اى كل حكم حكم عن دليل دليل

فيخرج بذل المقلد وتسنعه في معرفة حكم شرعي لانه ليس بذل تمام الطائفة بتلك الحثية وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم غير شرعي او شرعي غير فرعي وهذا التعريف على قول من لا يرى تجزى الاجتهاد كما هو الصواب على ما سياتي ان شاء الله تعالى وانما اقل استنفاغ الفقيه المجهود كما قال القوم لان فيه دورا لان الفقه مرادف للاجتهاد فاخذ الفقيه في تعريف الاجتهاد كما اخذ المجتهد في تعريف الاجتهاد او اخذ الفقيه في تعريف الفقه (وشرط مطلقه) وهو المستقل بالمذهب كابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد رضي الله تعالى عنهم اجمعين وانما قيد بالطلاق لان المقيد يكفي الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها (ان يحوى علم الكتاب) اى القرآن المتعلق بمعرفة الاحكام لامطلقا (بمعانيه لغذ) اى افرادا وتركيبا فيفتقر الى ما يعلم في اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان سليقة او تعاما (و) معانيه (شرعا) سواء كانت مفهومات الالفاظ او منوطات الاحكام (واقسامه) من ان هذا خاص او عام او مجمل او مبين او ناسخ او منسوخ او غيرها وضابطه ان يتمكن

﴿٤٦٥﴾

من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع (و) ان يحوى علم (السنة) المتعلقة بمعرفة الاحكام لامطلقا (بمناها) اى لفظها الدال على المعنى لغذ وشرعية واقسامها من الخاص والعام وغير ذلك كما ذكرنا (وستدها) اى طريق وصولها اليها من تواتر او غيره وهذا يتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والتصحيح والضعيف وغيرها وطريقه في زماننا الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة اليوم (و) ان يحوى علم (موارد الاجماع) ثلاثا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد ومخرجه فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد

انه لم يذكر قوله كالصبي لكان اولي (قوله صحة الاداء من غير لزوم عهدة) حتى صح اداء الايمان بالاتفاق فاذا اقر وقع فرضا ولا يجب تجديده بعد البلوغ الا ان فخر الاسلام اثبت اصل الوجوب بلا وجوب الاداء لوجود سببه وهو حدوث للعالم مع العقل ونفاه شمس الأئمة وقال لا وجوب عليه اصلا نفس الوجوب او وجوب الاداء لكنه لو اقر صح اداؤه ووقع فرضا قالوا والوجه ما ذهب اليه فخر الاسلام (قوله يخرج في الفهم بادنى عقله) هو من الحرج بالمهملة والباء للسببية (قوله لا اول امره) لانه في اول امره عديم القدرتين فالتكليف بخالف الحكمة (قوله ولا اول ما يعقل ويقدر) لان اول ما يعقل ويقدر عليه قاصر فلم يكلفه مرحة له حينئذ (قوله لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاعتمام والاكراه) اى فكذا يجوز ان يوضع وجوب اداؤه قبل البلوغ بعذر الصباحاصلة ان الايمان لو اشتمل الضرر اما ان يكون مشتملا باعتبار وجوب اداؤه او باعتبار نفس اداؤه او باعتبار امر خارج عنه فان كان الاول فهو مسلم ولكن لم نقل به بل بسقوطه لانه يحتمل

في زماننا انما يحصل بممارسة (٣٠) (في) الفروع فهى طريق له في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك وامكن الآن سلوك طريقهم (و) ان يحوى علم (وجوه القياس) بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول والمردود منها (وحكمه) اى اثر الاجتهاد الثابت به (غلبة الظن) بالحكم (على احتمال الخطأ) في ذلك الحكم فلا يجزى في القطعيات اصولا وفروعا فاذا كان فيه احتمال الخطأ (فالمجتهد بخطى تارة ويصيب) اخرى (خلاف للمعتزلة) فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب (بناء) متعلق بقوله خلافا على ان الحكم (عند الله واحد عندنا ومتعدد عندهم) فان المجتهدين اذا اجتهدوا في حادثة واحدة فالحكم عند الله تعالى على رأينا واحد منها وعلى رأيهما ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد (لهم) اولا (انه لو لم تعدد لكلف بغير المقدور) يعنى ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدده لم تكلف بما ليس في وسعهم (و) لهم ثانيا (ان الاجتهاد) في الحكم (نحوه) اى مثل الاجتهاد (في) امر

(القبلة) يعني ان اجتهاد المجتهد في الحكم اجتهاد المصلي في امر القبلة عند التماسها (والحق فانه اى في امر القبلة (متعد ذاتا فاقا) فكذا هنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي ما مور باستقبال القبلة فلولم يكن جمع الجهات بالنسبة الى المصلي الى جهات مختلفة قبلة لما تؤدى فرض من اخطاء واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شئ على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشئ واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه (قلنا) في الجواب عن الاول (التكليف بالاجتهاد لا اصابة الحق) يعني لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له

﴿٤٦٦﴾

السقوط بعد البلوغ بعذر النوم ونحوه فيجوز ان يسقط قبله بعذر الصبا وان كان الثاني فهو ممنوع وحرمان الارث والفرقة مضافان الى كفر الباقي كما ذكر في الجواب الثاني وان كان الثالث فلا يضر كما بينه الشارح (قوله ولا حكم به عقل) هذا عندا لما تريد به واما الاشاعة فقد جوزوا العفو عن الكفر عقلا وان لم يساعده نقل على ما صرح به في سروح اليردوى وقد تقدم ذكره (قوله من الاجانب) اى صح بيعه بغبن فاحش من الاجانب بلا تغرير من الاجانب والافالبيع بغبن فاحش مع التغرير فاسد مطلقا (قوله ولا يملكه الولي) اى لا يصح بيعه بغبن فاحش من الولي ولو بلا تغرير منه (قوله على انه جعل اسما) اى لاصفة لان جمع فاعل صفة فاعلون لافواعل بل هو جمع فاعلة صفة مؤنث (قوله وهو العقل) اى التعقل (قوله فلا يندم) اى اسلامه لا يندم بتبعية ابويه بان ارتدا (قوله بالاطلاق) متعلق بالجنون لا العبادات (قوله بناء للاسقاط على الاصلالة او الامتداد) يعنى انه يبنى الاسقاط على احدهذين الامر بن محمد يبنى على الامتداد فقط (قوله وليس له)

نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او اخطاء والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد ما مور بما ادى اليه اجتهاده واصل ما مور به فهو حق اجيب بانه يكفى في المأمور به ان يكون حقا بالنظر الى المدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد است فراغ الجهد في الطلب فانه ما مور بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام النص على خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم التقليد بغيره فلو كان

اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما وهو

﴿اى﴾

ممتنع والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان الحق في امر القبلة متعدد كيف (ولو تعدد لما فسد صلاة مخالفا لماما حاله) اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة المخالف لاصابها جميعا في جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد صلاته يدل على حقيقة مذهبنا (و) اما (عدم اعادة المخطئ للكعبة) صلاته فليس لاصابته الحق عند الله تعالى بل (لكونها) اى الكعبة (غير مقصودة) بالذات حتى لو سجد لها بكفر ولذا جرى فيه الاتساع بالانتقال من عينها الى جهتها ثم منها الى جهة التحرى والى اى جهة كانت للراكب في التوافل وانما المقصود الجهة التي رضىها الله تعالى وعند حصول المقصود لا بأس بانتفاء الوسيلة (ولنا) ان الحق (لو تعدد لزم الفساد اذ ان تغير الاجتهاد) لان الاجتهاد الاول ان بقى حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه واللازم التسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد (اوصار المقلد مجتهدا) وخالف الحكم الذي اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقى حقا لزم اجتماع المتنافيين واللازم التسخ بالاجتهاد (وهو) اى

الخلاف يتنا ويتهم انما هو (في الشرقيات لا العقليات) كما بحث تعلق بالذات والصفات والافعال من الالهيات والنبوات فان المليون اجمعوا على وحدة المصيب في العقليات (الا عند بعضهم) اي بعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبري والجاحظ فانهما قالوا ان كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام وهو باطل لان المطلوب فيها هو اليقين الحاصل بالدلة القطعية ولا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو ذلك (ثم) المجتهد (المخطيء) في اجتهاده (مصيب ابتداء) اي بالنظر الى الدليل لبذله تمام الوسع فيه وان كان مخطئا انتهاه اي بالنظر الى الحكم (لترتب الحسنه) على الاجتهاد الخطاء حيث قال عليه السلام لعمر بن العاص احكم على انك ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة والحسنة لا تترتب على الخطاء من وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنه للمسئفة الاجتهادية لاللاصابة في الدليل لانا نقول الدليل اذا لم يكن شرعيا فالأخذ به ان لم يؤد الى العقاب كما قيل ودل عليه آية بدر فلا قل من ان لا يؤدى ﴿٤٦٧﴾ الى الثواب (وقيل لا) اي ليس بمصيب ابتداء بل مخطيء ابتداء وانتهاه

وهو اختيار الشيخ ابى منصور (لاطلاق الخطاء في الحديث) يعني ان الخطاء المذكور في الحديث السابق مطلق والمطلق منصرف الى الكامل والخطاء الكامل هو الخطاء ابتداء وانتهاه (قلنا لو سلم الاعتداد به في الاصول) يعني لانسلم اولا ان اقتضاء المطلق الكمال يعتد به في مسائل الاصول فانه امر خطا في لاعتبر به في مقام الاستدلال ولو سلم ذلك (فقد تخلف هنا مقتضاه) الذي هو الكمال (لمانع هو ترتب الحسنه) فان الحديث لما دل على ترتب الحسنه على الاجتهاد ولو خطاء امتنع حمل الخطاء على الكمال اذ لا ثواب على الخطاء من كل وجه (ولا يعاقب) المجتهد (عليه)

اي للامتداد (قوله وهو) اي الادنى (قوله وهو اليوم واللييلة) اي وظيفة الوقت وتذكيره اما باعتبار الخبر او باعتبار المضاف اليه في المرجع (قوله لانه) اي اليوم واللييلة (قوله بان يصير الصلوات ستا) وذلك يكون بدخول وقت السادسة (قوله ووظيفة الصوم) اعنى شهر رمضان الآتى (قوله اضعاف الاصل) لان احد عشر شهرا اضعاف شهر رمضان بذلك العدد (قوله فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر) لا يخفى عليك انه لا يلزم من عدم اعتبار صوم احد عشر شهرا عدم اعتبار الجنون الذي وجد فيه (قوله لانه منافع) متعلق بقوله انما جعل (قوله وليس لازما مساهية الانسان) بل هو لازم لوجوده الخارجى كلزوم السواد للعبثى (قوله الاول ان العرض) اي عرض الاسلام (قوله روايتين متعاكستين) ذكره عند بيان تقسيم الجنون الى متمد وغير متمد (قوله كنفس وجوب الايمان) الاولى ان يقول كوجوب نفس الايمان وهو التصديق كما قال في مقابلة كوجوب اداء الايمان (قوله لا المتناول) اسم مفعول احتزبه عن السكر فانه اختلال

اي على الخطاء ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا وما جورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق عطفاء دليله (الا ان يكون طريق الصواب) والدليل الموصل اليه (ينسا) فاخطاه المجتهد بتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن (وهو) اي الاجتهاد (لا يتجزأ) اعلم انهم اختلفوا في ان الاجتهاد لمن حصل له مناط في مسألة فقط هل يجوز ام لا فاقبل يجوز وقيل لا للمجوز اولا لو زعم العلم بجميع المأخذ لزم العلم بالاحكام كلها لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كمالك في بعض الاحكام لا ادري وثانيا ان امارات غير تلك المسئلة كالعدم في حقها والجواب عن الاول انا لانسلم انه لازمه لجواز ان يعترض ما يمنع من الترتب كعارض الادلة وعدم المجال للقدر الواجب من الفكر بشوشه او استدعائه زمانا وعن الثاني انا لانسلم ذلك

لجواز تعلقها بما لا يعلمه تعلقا لا يظن بالحكم الا بعلمه في المحيط ببعض بقوى احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم
 وفي المحيط بالكل يضعف او ينعدم فيحصل وللثاني ان كلاهما لا يعلمه يحتمل (٤٦٨) كونه مانعا فلا يحصل ظن

عدم المانع والجواب ان المفروض حصول جميع ما يتعلق به في ظنه نفيًا واثباتًا أما باخذه عن المجتهد او جمع اماراتها التي قررها الأئمة وضموها كلا الى جنسه فيحصل ظن عدم المانع وللتردد بينهما توقف ابن الحاجب وترك اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه غير تجزئ (هو الصواب) المروى عن الامام لما مر في حد الفقه ان الفقيه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل وان المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل واقول التحقيق ان الاجتهاد الذي هو الفعالة كالبلاغه وسائر العلوم التي هي عبارة عن الملكات فكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام بل نوع منه من شكر او شكاية او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون بليغا ويجعل قصده للخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب ان يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعي فرعى عن دليله فلا ينافي ذلك صدور لا ادري من المجتهد لما سبق * قدر فعخام الاختصاص * بعون الله الملك العلام * عن نفاس عرائس الكلام * التي رصعتها ماشطة العقل بينان الافهام * وكستها حل البيان والاعلام * ابدى العبارات والسنان الاقلام * ليلة الجمعة السابعة والعشرين من شهر رمضان المبارك سنة بخسين ومائة

العقل آنا فانا لما تناول وهو الخمر (قوله فاني التلويح) يعني انه جعل الذهول والسهو شيئًا واحدا (قوله فتور غير طبيعي) يعرض هذا الفتور بسبب آفة وقعت في القلب او في الدماغ تعطل بها القوى المدركة المتعلقة بالدماغ والقوى المحركة المتعلقة بالقلب عن افعالهما واطهار آثارهما (قوله والامامة) اي الامامة العظمى (قوله والدليلان اللبيان) الدليل اللبي هو الاستدلال بالعلة على المعلول والمراد به هنا هو قوله لانه اثر الكفر ونتيجة القهر اعتبر كلا منهما دليلا لميامستقلا والدليل الثاني هو الاستدلال بالمعلول على العلة والمراد به ههنا هو قوله ولان مجهول لتسببه وقوله وايضا الشرع لم يعتبر انقسامه فان كلامنا الاولين استدلال بالعلة على المعلول وكلامنا الاخيرين استدلال بالمعلول على العلة (قوله المقر بوق نصفه) اي اقران نصفه ملك لفلان وعبده (قوله حيث لم يجعلنا كثر) اي لو ضم الى ذلك المقر مقرر آخر مثله لم يجعل النصفان كثر واحد يعني لو كان نصف ذلك المقر قريبا ونصفه الاخر حرا لجاز ان يجعل نصفه الحر مع النصف الحر من مقرر آخر مثله ضم اليه كثر واحد في قبول الشهادة لكنه لم يجز ذلك فلم يجز (قوله فلا يرد) المورد منصور القا آني شارح المعنى حيث قال قال محمد في الجامع مجهول النسب اذا اقران نصفه عبد لفلان يجعل كله عبدا في شهادته وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف ولم يجعل نصفه عبدا ونصفه حرا حتى لو انضم اليه مثله يكونان كثر واحد في الشهادة كما جعلت المرأة بان بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع احكامه مثل الزكاة والحج والجمعة والحدود والنكاح فعمل منه ان الرق لا يجزئ وفي هذا الاستدلال نظر اذا تدل هذه المسئلة على عدم تجزئ الرق لان الشهادة انما تقبل من حر كامل وهذا ليس بحر فلماذا لا تقبل شهادته وما ذكر من حديث الضم لا يتصور ههنا لان التكلم من النصف الشايع لا يتصور بخلاف المرأة غايبة الامر ان يكون ملحقا بالرق في الشهادة والاحكام لان يكون رقيقا انتهى (قوله فان قيل ملك كل الرقيق حق الله تعالى) الصواب ان يقول رقة الرقيق حق الله تعالى تأمل (قوله لعدم تناف بين المملوكية متعة والمالكية مالا) كان الاولى ان يقول لعدم تناف بين المملوكية مالا والمالكية متعة كما في عبد تزوج امرأة باذن مولاه فلا حاجة الى قوله وبالعكس الا ان يكون ذكره مشاكلة

قد

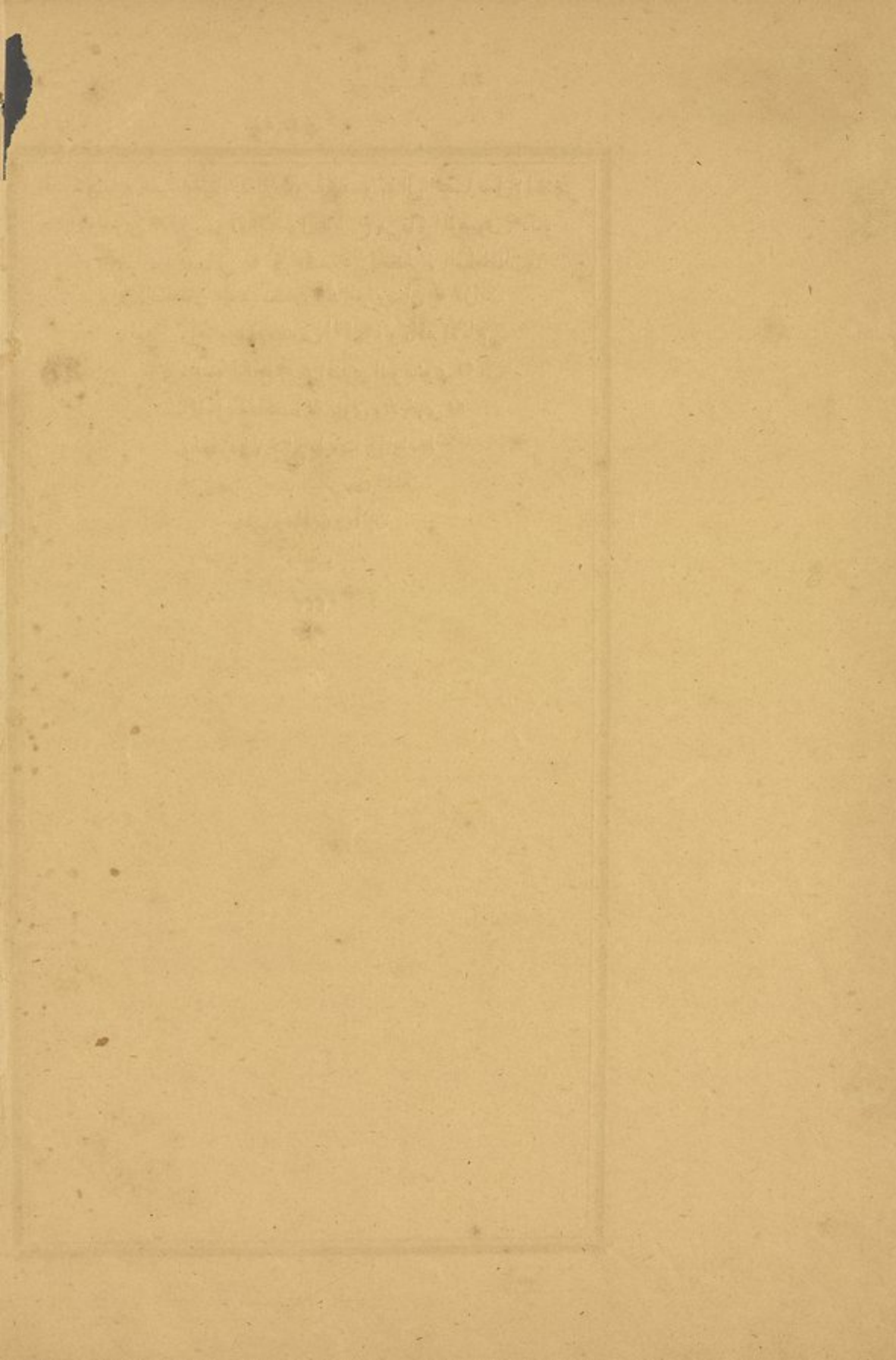
قد كمل طبع هذه الحاشية المرغوبة المنسوبة الى الفاضل المشتهر
 بالازميرى * على مرآة الاصول شرح مرقاة الوصول بحمده
 سبحانه وتعالى * في عصر يمن حضرة السلطان
 ابن السلطان * السلطان عبدالعزيز خان * لازالت
 ظلال رأفته على مفارف العلماء وكافة الانام
 * في مطبعة الحاج محرم افندي البوسنوي *
 بسر المولى مقاصده الدينوي والآخرى *
 وتصادف ختام طبعها في اواسط
 شهر رجب الشريف لسنة
 خمس وثمانين ومائتين

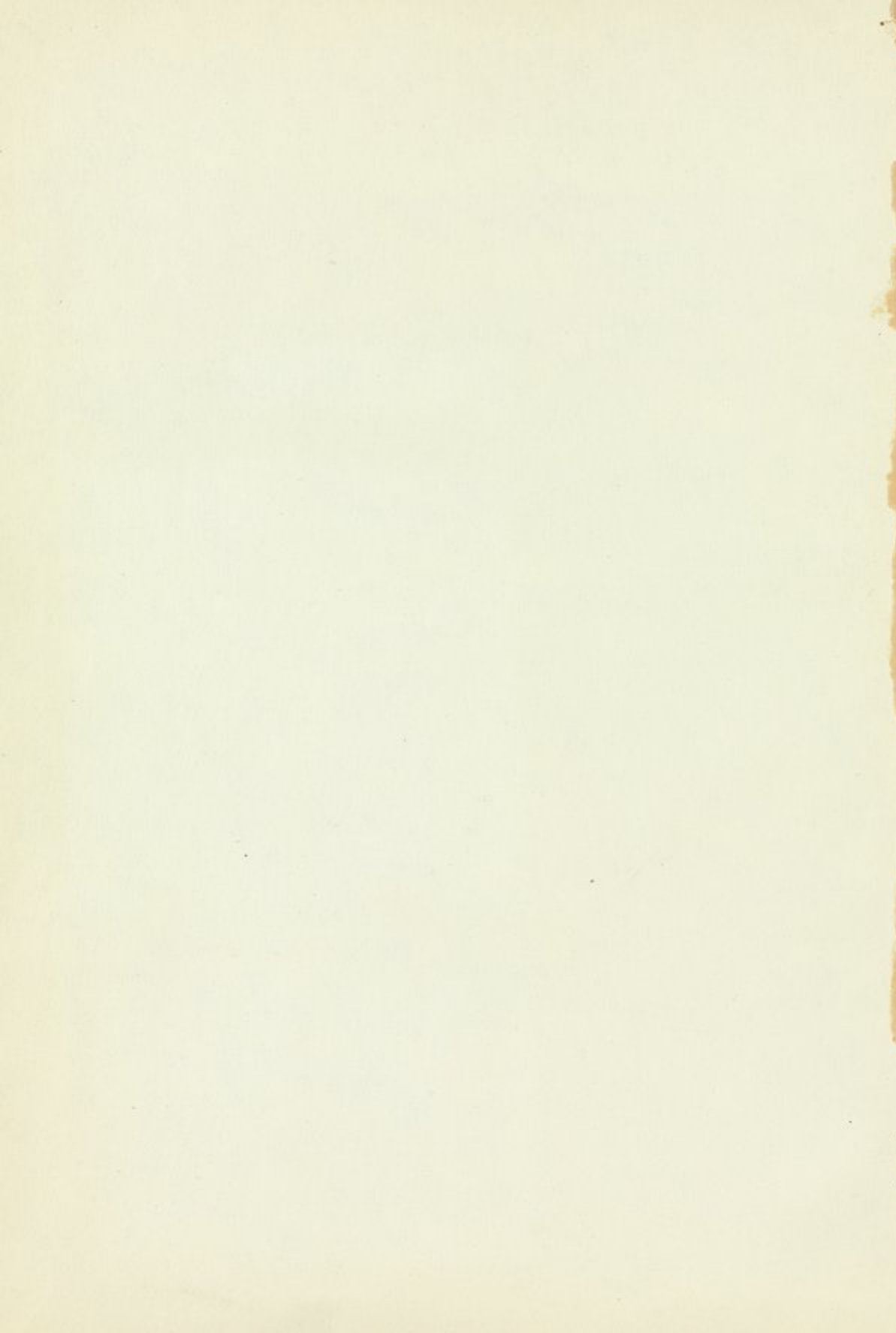
والف

٢٢٢

٢٢

٢





COLUMBIA UNIVERSITY



0026815656

893.799

Su511

2

JUL 16 1965

