

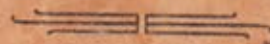
جلد ثانی

توضیح

مع حاشیئتیہ:

التلویح و شرح الشرح

هذا كتاب مليح وتأليف فصيح هو المسمى بالتوضيح شرح للتفيع
قد الفهما سيدنا ومولانا عبید الله بن مسعود الملقب بصدر الشريعة
ابن تاج الشريعة . حاشیئته المسمى بالتلویح الذی الفه مولانا سعد
الملة والدين القفزانى وحاشیئته التی فی هامشه المسمى بشرح الشرح
مؤلفه لیس بمعلوم لکنه المشتهر بین علمائنا بتألیف مولوی شریف
سبب اسنادهم له وجد انه اؤامن مجرته بعد وفاته .



ناشر هذا الكتاب و مؤلف الطبع برادران الكريمين في بلدة قران .

طبع بالمطبعة الكريمة
ببلدة قران .

الركن الثاني في السنة وهي تطلق ام اراد الاشارة بال وجه اختيار لفظ السنة على لفظ الحديث او الخبر وهو ان التصيف ذكر ههنا افعال النبي صلى الله عليه وسلم ايضا فالناسب ان يذكر ما يشتملها ايضا في التحقيق ذكر ههنا اقوال الصحابة رضي الله عنهم لفظ السنة يطلق عليها ايضا وانما قدمه الله على الاجماع لانها اذا كانت متواترة كانت متقدمة على الاجماع ولا يجوز الاجماع على خلاف التواتر من السنة وايضا الاجماع من غير النبي صلى الله عليه وسلم وبعد عهده وانما في زمانه فهو من السنة .

(٢) قوله والحديث مختص على قوله لفظ على اعتبار القصر واعتبار تضمين معنى الاطلاق اي مطلق على قوله محتصا به يعني لا يطلق على فعله ولكنه قد يطلق على قول غيره عليه السلام فان الحديث الموقوف ما روى عن الصحابة ولم يذكر اسم رويوا عن النبي عليه السلام كما يقال روى عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال كذا ولم يذكر انه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ويقال الحديث المرفوع وهو ما اضيف الى رسول الله عليه السلام خاصة .

(٣) قوله في بيان الاتصال المتصل عند اهل الحديث الذي اصل اسناده وكان كل واحد من روايه قد سمعه ممن فوقه حتى ينتهي الى منتهاه وهو قد يكون مرفوعا وقد يكون موقوفا وهو اخس من السنن فهو عندهم الذي اتصل اسناده من روايه الى منتهاه وهو ايضا قد يكون موقوفا واما المتصل عند الاصوليين فهو ما يكون مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم متصل اسناده من روايه من غير نقصان في الناقل ومن غير معارضة بالكتاب او الخبر المشهور او يكونه شاذا في البلوى العلم او باعراض الصحابة رحمه الله تعالى .

(٤) قوله في كيفية الاتصال وهي ان يكون بطريق التواتر او الشهرة او خبر الواحد وان يكون برواية المعروف بالرواية او الفقهاء برواية الجاهل وان يكون مع شرائط الراوي الاربعة كما يأتي اولاً .

(٥) قوله في الانقطاع والارسل عند الاصوليين واحدا المراد ما رفع الى النبي صلى الله عليه وسلم بدون الاتصال في الاسناد او مع النقصان في الناقل او مع معارضة يؤخذ من الاربعة المذكورة من قبل واما عند المحدثين فالارسل ان لم يذكر الراوي اتانبي من سمع من الصحابة والاقطاع ان لم يذكر الراوي الذي بعد اتانبي من فوته او ذكر لفظ مبهم كرجل او شيخ فالاول كما يقال مع عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن ابي اسحاق عن ... عن حذيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان وليتموهما ابكر فتوى امين الحديث فتروى لم يذكر من سمع منه عبد الرزاق وهو نعمان ابن ابي شيبه الجندی ولم يذكر من سمع منه الثوري وهو شريك والثاني كما يقال عن ابي العلاء ابن عبدالله ابن عبد الشجر عن رجلين عن شداد بن اوس عن رسول صلى الله عليه وسلم في الدعاء في الصلوة اللهم اني استنك الثبات في الامر الحديث وقال بعضهم ان كان من سقط ذكره قيل الوصول الى التاني شخصاً واحداً سمي منقطاً فحسبوا كان اكثر من واحد سمي منفصلاً ومنقطاً ايضاً .

الجلد الثاني من التوضيح



بسم الله الرحمن الرحيم

الركن الثاني في السنة وهي تطلق على قول الرسول عليه السلام وعلى فعله والحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب كالحاص والعام والمشارك الى آخرها والامر والنهي ثابتة ههنا ايضا فلان شغل بها وانما بعثنا في بيان الاتصال بالرسول عليه السلام فبعث في الخبر

في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي حمل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ وفي الارسال

الجلد الثاني من التلويح

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله الركن الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الأدلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبعث ههنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام الا انه يبعث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو حمل الخبر وعن من اعلى الى الادنى في المبدأ وهو السماع او المنقوب وهو التبليغ او الوسط وهو الحديث وعن قدامه القادح فيه وهو الطعن وعما يخص نوعاً خاصاً من السنة وهو الفعل وعن مبدأ السنة وهو الوحي وعما يتعلق بها تعلق السوابق كسراقع من قبلها او تعلق اللواحق كالقول الصحابة فاورد هذه المباحث في احد عشر فصلاً .

فصل

(٦) قوله وفي عمل الخبر الماددة التي ورد فيها الخبر في التحقيق ان الخبر يطلق على قول من قال من الاقوال وعلى الاشارات الحالية والدلالة المعنوية كما يقال اخبرني عينك ولكن الحقيقة هو الاول وهو خبره ان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب وقيل ما يشتمل على النسبة الخارجية بين امرين وهي نسبة ما خارج ان طاقته كانت صادرة ان خالفته كانت كاذبة .

١ فصل في اتصال الخبر بدمه على سائر الفصول لانه تقسيم نفس الخبر فيكون مقدا على تقسيم الراوي وبيان شرائطه والاتصال اصل فيكون مقدا على الاقطع ثم الاتصال والاستاد عند الاصولين واحد كما ان الاقطع والارسال عندهم واحد فامر من تعريف الاتصال بعينه تعريف الاستاد فذلك ذكره الشيخ الحسام الملة والدين المسند والمرسل فكان التصل والمنقطع حيث قال السنة نوعان مسند ومرسل اه ثم قال والمسند اقسام التواتر والشهور وخبر الواحد وتخصيص المصنف هذا التقسيم باتصال الخبر دون الاقطع كتخصيص

فصل في اتصال الخبر لا يخبر من ان يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواترهم على الكذب لسكوتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم وتصوير كذلك بعد القرن الاول والا تصوير كذلك بل رواته آحاد الاول متواتر

قول فصل في الاتصال فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفي السنة الامر والنهي بل الفعل ايضا ينقل بالطرف في المذكورة قلت لان المتصنف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصال الامر والنهي به ان الاخبار يكون كلام النبي عليه السلام متواترا ومعنى المتواتر على مقتضى كلامه ما يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواترهم على الكذب لسكوتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يكفل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين قولا من غير دليل وقوله ولا يمكن تواترهم اي توافقتهم على الكذب عند المحققين تفسيرا للسكوت به على ان الاعتبار في كثرة المخبرين بلوغهم حد يمنع عند العقل تواترهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز توافقتهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا واما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتاكد لعدم تواترهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بادية بهوت ما كذبوا لئلا يفتنوا واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتأييد دين موسى عليه السلام فلان سلم تواتره وحصول شرائطه في كل عهد ثم المتواتر لا بد ان يكون مستقفا الى المحسوس معا وغيره حتى لو اتفق اهل العالم على مسألة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان قوله الاول ان المتواتر يوجب عالم اليقين لان اتفان الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا يثبت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واطوائهم مستحيل عقلا ومعنى ان العقل يحكم حكمه اقطعيها بانهم لم يتواطؤوا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للتقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواترهم على الكذب والاعراض ان يقال انا نجهل من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء عليهم السلام بحيث لا يعتمل التقيض اصلا مادامك الاخبار ثم حصول العلم من المتواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الامم لاسم القفاوت مع ان المجموع ليس الانفس الاحاد فجواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالتقيض عند تواترهما وايضا اذا عرضنا على انفسنا وجود الشك وكون الواحد نصف الاثنین نجد الثاني اقرب بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان بينهما فرق وايضا الضروري يستلزم الرفاق وهو متفق في المتواتر لمخالفة السمنية والجموع اجيب اجمالا بان شكك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبهة السوفسطائية وبعضه بان حكم الجملة قد يعالفي حكم الاحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر التقيضين حال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاختطار بالبال وبحود ذلك مع الاشتراك في عدم الاحتمال للتقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز الكذبة والعناد كما للسوفسطائية.

الشيخ ذلك بالسند دون المرسل دليل على انه لا يجري التواتر والشهرة في الاقطع .
 (٢) قوله قوما لا يحصى عددهم في التحقيق اتفقوا ان من شرط التواتر كثرة المخبرين الى حيث يتمتع صدور الكذب منهم واختلفوا في اقل عدد يحصل معه العلم فقول هو خمسة لان ما دونها ينة شرعية يجوز للقاضي ان لا يحكم بها عند عدم التزكية ولو كان العلم حاصل به لما كان كذلك وقيل اثنا عشر بعدد نبي بن اسرائيل قائم حصوا بذلك العدد لحصول العلم بقولهم وقيل اربعون بقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يقد قولهم العلم لم يكن حسيلا لاحتياجه الى من يواتر به امره وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا واما خصم به لما مر والصحيح انه غير منحصر في عدد والاضابط ما حصل العلم عنده والدليل على انه غير محصور بعدد انا تقطع بحصول العلم بالخبر التواتر من غير علم بعدد مخصوص ثم قوله في كل عهد وكذا قوله ولا يمكن تواترهم على الكذب شرط متفق عليه والتواطؤ التوافق كذا في تان المصادر واما قوله لا يحصى عددهم فذهب الجمهور الى انه ليس بشرط وكذا العدالة وتباين الاماكن ليسا بشرط عند الجمهور وذهب بعض الى اشتراط كل منهما قوم اما عدم الاحصاء فلا لهم لو كانوا محصين يتوهم بتواطؤهم على الكذب واما العدالة فهي مهنا بمعنى الاتزان عن محظورات دين الاسلام واما فيضمن الاتزان عن الكفر وهو الاسلام واما في شرائط الراوي فهي بمعنى ان جاز الرجل عن محظورات دينه فلا يلزم الاسلام ثمة فلا ينكسر والنسق مظننا للكذب والمجازفة بشرط عددها وهو العدالة وايضا اتصال الاوطان والمحلات يوم المواقعة على الكذب ونحن نقول ان العلم القاطن يحصل بدون هذه الثلاثة فلا يكون شرطا بعد ترون الاول في المهذب القرن كرويه وامل بك زمانه ومشتاد سال وكونه مني سال والمراد بعد الصعابة مد زمانهم .
 (٣) قوله اولا تصوير اي لا يصير كذلك بعد القرن الاول بلا واسطة اي لا يكون كذلك في القرن الثاني سواء اعقد عليه التواتر بعد القرن الثاني اولا فغير الواحد اقسام ما لم يدخل حد التواتر في قرن اصلا وما دخل بعد قرن الثاني سواء دام ذلك الى زمانا اولا وما دخل في القرن الاول او الثاني ولم يدم ذلك الى زمانا والظاهر ان القسم الثالث غير موجود .
 (٤) قوله بل رواته آحاد اي في القرن الثاني او بعده والمراد بالآحاد غير ما يقوم به التواتر فيدخل الاثنان وما فوق الاثنان اذا لم يحصل به العلم القاطن .
 (٥) قوله له والاول متواتر في ناسج المصادر والتواتر ياتي شذنا فلما تواتر في قسم الاول من القرن الاول الى هذا الزمان تواتر جميع

سجلها بقائهم في الكذب على الاخبارية يسمى متواترا وايضا الاحاد في كل عصر تواتر بعضهم بعضا وتوافقوا الاخبار وايضا الاعصار متواترة متعاقبة في ذلك .

(١) قوله واسم يعتبر فيه المجرور اما ان يعود الى مطلق الخبر لا يترجح حديث على حديث يكون رواية متعددة بعدد دون التواتر فاشهر انه اذا كان راوى اعداهما واحدا والآخر متعددا في القرن الاول لاترجح الثاني على الاول وكذلك خبرا واحدا والى خبر الواحد وتوله اذا لم يصل يدل على انه ترجح البعض على بعض بتعدد الراوى اذا وصل التواتر في التحقيق ان هذا اشارة الى رد من فارق بين الواحد والاثنين مثل الجبائي من المعتزلة قبل خبر الاثنين لاشهر الواحد لان المعاملات قد شرط فيها العدد

والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر

والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شىء مخترع مع تباين مسميهم وطبايعهم

واما كونهم مما يستحيل عقلا والثاني يوجب علم طمانينة وهو علم تطمئن به

النفس وتظنه يقينا لكن لو تأمل حق القائل علم انه ليس يقين كما اذا

راى قوما جلسوا للمأتم يقع له العلم علم عن غفلة عن القائل لانه يمكن المواضع بناء على

انه آحاد الاصل وانما يوجب اى الخبر المشهور ذلك اى علم طمانينة القلب لانه وان كان

في الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول عليه السلام تفرهوا عن وصمة الكذب ثم بعد

ذلك دخل في حد التواتر فوجب ما ذكرنا .

قوله والثاني اى المشهور يفيد علم طمانينة والطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل

لنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمانينتها زيادة اليقين وكما له كما يحصل

للمتقين بوجود مكة بعد ما يشاهدونها واليه اشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي

وان ظنينا فاطمانينتها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد

ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الاعذب ملاحظة كونه آحاد الاصل فالتواتر

لاشبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى

حيث لم يلقه الامة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة اسكونه آحاد الاصل لا معنى

لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن فان قيل هو

في الاصل خبر واحد ولم يضمن اليه في الاتصال بالنبي عليه السلام ما يريد على الظن

فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد قلما اصحاب النبي عليه السلام تفرهوا عن وصمة الكذب

اى الغالب الراجع من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي عليه السلام

ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله في حد التواتر وتلانية الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة

وليس المراد بتفرههم عن وصمة الكذب ان نقلهم صادق قطع بحيث لا يعتدل الكذب والا

لكن المشهور وجبال للعلم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم يتفرها عن الكذب الا انه

دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلاثة فاكثر اخبار الاحاد نقلت بطريق القواتر لتوفر

الدواعى على نقل الاحاديث وترويتها في الكذب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا

لم يكن راويه الاول متفرها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة وان دخل بعد ذلك

في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد .

فاصل البداية وهو اهم اولى بذلك وشرط البعض الاربعة لان البداية اهم من حد الزنا فيكون اولى باشتراط الاربعة وانما ان العدد اذا لم يصل حد التواتر لا يفيد زيادة على الواحد بالاقامة في الاشتراط .

(٢) قوله على شىء مخترع اى على شىء اخترعه اهل الاتفاق واحده .

(٣) قوله مع تباين مسميهم هذا مفهوم من اشتراط الكثرة فبى قلما يكون من التوافق في الهمم والطباع .

(٤) قوله مما يستحيل هذا محل نظر لانه لا يلزم من فرض وقوعه محال ذكره في التحقيق ان يجاب علم اليقين وهو علم لا يكون فيه احتمال الخلاف بعد التأمل حق التأمل مذهب جمهور العقلاء

وذهب السنية وهم قوم من عبدة الاوثان والبراهمة وهم قوم من منكرى الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يفيد العلم لا علم يقين ولا علم طمانينة وانما يفيد ظنا وذهب قوم منهم

النظام من المعتزلة وابو عبدالله البلخي من الفقهاء الى انه يوجب علم طمانينة لا علم يقين والقائلون

باجباب اليقين اختلفوا فذهب الاكثر الى انه يوجب العلم الضرورى وذهب ابوالقاسم الكشي

وابوالحسن البصرى من المعتزلة وابوبكر الدقاق من الشافعية الى انه يوجب العلم الاستدلالي

وان قلت محال من انكر الخبر المتواتر هل يكفر قلنا نعم ذكر في التلويح في آخر ركن الاجماع

ان اجتماع الصحابة بمنزلة الخبر المتواتر يكفر باحداه .

(٥) قوله علم طمانينة في المذهب الطمانينة آرامش ذكر في التحقيق وفي شرح المغني ان شمس

الائمة رحمه الله تعالى نص على ان جاحد الخبر المشهور لا يكفر بالاتفاق .

(٦) قوله للمأتم في المذهب المأتم انجم زمان والمراد مجلس اهل التفجيع اى يتفجعون لاقامة المجلس او عند المجلس الام لتوقيت .

(٧) قوله لانه يمكن المواضمة دليل على قوله علم انه ليس يقين والمواضمة الموافقة على وضع امر كاذب واحدا .

(٨) قوله آحاد الاصل الخبر راوية الاول وكونه آحادا عدم وصول عدده الى حد التواتر

(٩) قوله لكن اصحاب الرسول في التحقيق اتفق عامة السلف وجهاب الخلف على عدالة جميع الصحابة رضوا عنه لثبوتها بتعديل

الله تعالى وتعديل رسوله لكنهم اختلفوا في تفسير الصحابة فذهب عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعية الى ان من ادرك صحبة النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي وذهب الجمهور الاصوليين الى انه اسم لمن اخضع بالنبي صلى الله عليه وسلم وطاعت صحبته معه على طريق التبعية والاختصاص قال صاحب التحقيق وسمعت عن شيبني وهو الامام محمد بن محمد بن الياس الباري خادناها سنة اشروع عن سعيد بن مسيب ان الصحابي من قام مع الرسول عليه السلام سنة او سنتين وغزى معه غزوة او غزوتين متزما من وصمة الكذب في المذهب الوصمة العيب والوصم ايضا .

(١٠) قوله دخل في حد التواتر اراد به دوام تواتر قوم لا يتوهم منهم الكذب الى آخر الاعصار فلا يرد ما تواتر في بعض الاعصار من اخبار الاحاد

والثالث

الصحابة فذهب عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعية الى ان من ادرك صحبة النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي وذهب الجمهور الاصوليين الى انه اسم لمن اخضع بالنبي صلى الله عليه وسلم وطاعت صحبته معه على طريق التبعية والاختصاص قال صاحب التحقيق وسمعت عن شيبني وهو الامام محمد بن محمد بن الياس الباري خادناها سنة اشروع عن سعيد بن مسيب ان الصحابي من قام مع الرسول عليه السلام سنة او سنتين وغزى معه غزوة او غزوتين متزما من وصمة الكذب في المذهب الوصمة العيب والوصم ايضا .

(١٠) قوله دخل في حد التواتر اراد به دوام تواتر قوم لا يتوهم منهم الكذب الى آخر الاعصار فلا يرد ما تواتر في بعض الاعصار من اخبار الاحاد

(١) قوله غلبة الظن الاضافة مبنية على التجريد فان الظن رجحان احد الاحتمالين في قبول الذم ونحوه به اي غلبة احد الطرفين او اضافة بيانية .
(٢) قوله كافية لوجوب العمل في التحقيق ان وجوب العمل بخبر الواحد مذهب جملة الفقهاء واكثر اهل العلم .

والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي نذكرها ان شاء الله تعالى وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا العمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل فلغوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والطائفة تقع على واحد فصاعدا والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وارسل الافراد الى الافاق .

قوله والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون العلم اليقيني وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبها جميعا ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العلم دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يقمعون الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفي اللزوم وهو العلم على نفي اللزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود اللزوم على وجود اللزوم والمصنف منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالأدلة ولا عموم للآيتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة الآية وذلك لان لعل ههنا للطلب والايجاب لا تمنع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحد او اثنان اذ الفرقة هي الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الاحاد يوجب الحذر * وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع بقريظة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقريظة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللاجتهاد فيه مساع وجمال على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثة * واما السنة فلانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هنا صدقة فلم يأكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب وقال هنا هدية فأكل فامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا اولى من الاول لجواز ان يحصل للنبي عليه السلام علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول دون الوجوب * فان قيل هذه اخبار آحاد فكيف يثبت به كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت آحادا الا ان جملة ما بلغت حد التواتر كشجاعة على وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة * وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تعصى وتكرر ذلك وشاع من غير تكبير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الاحاد انما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع ريبه في الصدق .

(٣) قوله وعند البعض منهم الجبائي وجماعة من المتكلمين قالوا يمنع جواز العمل بخبر الواحد في امور الدين بالعقل والسمع اما العقل فيقولون صاحب الشرع قادر على الالتياب بوضع الدليل فما الوجه في التجاوز عنه الى ما لا يقيد غير الظن واما المعاملات فتعجز عن اظهار كل حق لنا بطريق ليس فيه شبهة فتضطر فيها الى الاعتماد على خبر الواحد واما السمع فقوله لانه لا يوجب اه في التحقيق ان المتكلم بالدليل السمي ابو داود والقاشاني والروافضة .
(٤) قوله لانه لا يوجب العلم اه اوجب بانه لو اراد انه لا يوجب شيئا من العلم اصلا فليس الامر كذلك فانه يوجب الظن وهو نوع من العلم قال انه تعالى فان علمتوهن مؤمنات اي ظننتوهن فتسمية الظن علم ادليل انه منه ولو اراد انه لا يوجب علم اليقين او الظانينة فقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم لا يدل على حرمة اتباع ما يقيد الظن بناء على استفاء العلم القطعي اذ ليس المراد بالعلم في الآية العلم القطعي بل مطلق العلم وان كان ظنا بدليل انه تكرة في حيز اني اي ما ليس لك به علم اصلا لا قطعيا ولا ظنا لا يقال ان قوله تعالى ان يتبعون الا الظن الآية يدل على حرمة اتباع الظن فايقيد الظن لا يوجب العلم لاننا نقول التفريع متعلق بان اتباعهم مقصور على الظن وانهم لا يتبعون الدليل القطعي او المراد الظن المخصوص كظن استحقاق الايمان والالوهية او ظن ان الملايكة بنات الله تعالى فلا يلزم حرمة اتباع اي ظن كان .
(٥) قوله ولا تقف الآية في تاج المصادر التفوق والتفوق از بي فرا شدن .
(٦) قوله وعند بعض اهل الحديث في التحقيق انه ذهب اليه اكثر اصحاب الحديث منهم احمد بن حنبل وداود الطائفي .
(٧) قوله فلو لا نفر في تاج المصادر في باب ما كان الماضي بفتح العين والمضارع بكسرها التغير والتفوق يرون شدن .
(٨) قوله والطائفة تقع على واحد قد مر في الناط العموم ان الطائفة كالمفرد ولهذا فسر ابن عباس رضي الله عنه هذه الآية لكن هذا مما لا يساعده الامة في المذهب الطائفة گروه وجه الاستدلال ان الامر بالتفقه ليحذر الناس بما يعلم من امور الدين ويأمرهم بالعمل فلو لم يكن خبر الواحد مفيدا لوجوب العمل لما كان في امر الواحد بالتفقه قائمة .
(٩) قوله في الهدية والصدقة ما يؤتى به الى رجل لتمظيمه يسمى هدية ويطلب الثواب وهذا لاسر يكون العادة الا الى الابد * والفجرة يسمى صدقة ولحمض الوصلة والمؤدة يسمى هبة وايضا النبي عليه السلام كان يقبل اموال رسول الملك اليه بالهدايا ولا شك ان تلك الرسل لم يكن كثرتهم يبلغ حد التواتر .

(١٠) قوله وارسل الافراد الى الافاق لتبليغ الاحكام فبعث معاذ بن ابي سفيان وعبيد بن اسد الى مكة ودحية بكتابة الى قيسر او هرقل بالروم وحذافة السمي بكتابة الى كسرى وعمر بن ابية السلمي الى النجاشي وعثمان بن ابي العاص الى الطائف وغير ذلك مما ذكر في التحقيق .

(١) قوله في الاخبار في احكامه يعني ان العمل اهم من الاعتقاد فهذا يجب العمل بالامر المشهور وبالاجماع المختلف فيه فلا يجب الاعتقاد بهما حتى لا يكفر لاحدهما فاذا كان خبر الواحد مقبولا في حق الاعتقاد كالاتقاد بالامور الآخرة فلان كان مقبولا في حق العمل اولى . (٢) قوله والعقل يشهد بان الكلام في خبر من يمكن كذبه ويتوهم منه ذلك فان خبر من لا يمكن كذبه ويتوهم منه ذلك فان خبر من لا يمكن من الكذب متواترا لا خبر واحد فلا بد من احتمال الكذب فلا يقين لكن بقي منها شئ وهو من المسمى انه يجب منه الظن لاعلام اليقين ولا الطمانينة فشهادة العقل بعدم اليقين لا يكون شهادة بالمسمى اذ لا يدعيها من في الطمانينة ايضا .

والاخبار في احكام الآخرة لا توجب الا الاعتقاد وهي مقبولة ولانه يحتمل الصدق

(٣) قوله والاخبار في الاحاديث ام جواب عما قالوا انها يوجب الاعتقاد فيلزم كونها مفيدة للمعلم اليقيني يعني سلمنا ذلك ولكن ينافي هذا عدم افادة اليقين فان الكل مفيد لغير اليقين او البعض مشهور والبعض خبر واحد والكل يوجب ما دون اليقين فقوله ما ذكرنا اراد به ذلك لان غلبة الظن التي هي دون علم الطمانينة ملا يرد ان هذا الحكم لا يستقيم فيما اشتهر منهما .

والكذب وبالعادلة يترجع الصدق ولنا هذه الدلائل لكن لا نسلم انه لا عمل الا

(٤) قوله ولانها توجب ام عطف بالمعنى على قوله واننا هذه الدلائل اى ولنا ان الاحاديث في امور الآخرة يوجب العلم وهو عقد القلب فيكون لاثبات العمل خبر الواحد فكل خبر الواحد يوجب العمل او يقل المعنى ان العمل يشهد بخبر الواحد لهذه الدلائل ولان اخبار احكام الآخرة يوجب العمل وهو العقد لا يقال من هذه الدلائل ان اخبار الآخرة يوجب الاعتقاد فاذا عطف كون تلك الاخبار موجبا لعقد القلب وهو الاعتقاد يكون المظوف جزاء من المعطوف عليه لاننا نقول وصف كون العقد عملا غير ملحوظ اولا وانما الملحوظ ان ثبوت العمل بخبر الواحد اولى من ثبوت الاعتقاد وانما ثانيا فالوصف المذكور ملحوظ ولكن اولوية العمل بالنسبة الى الاعتقاد غير ملحوظ .

عن علم قطعى والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين والاحاديث في احكام الآخرة منها ما اشتهر

ومنها ما درن ذلك وكل يوجب ما ذكرنا ولانها توجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد

وفي هذا نظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقادات كذلك

فصل في الراوى اما معروف بالرواية واما مجهول اى لم يعرف الا بصحبه واحد يثبت

(د) قوله وفي هذا نظرا والجواب ان عمل الشرع اعتبروا احاديث الآخرة في حق وجوب الاعتقاد ولم يعتبروا سائر اخبار الآحاد وفي ذلك بل اعتبروا وجوب العمل فهذا استدلال باعتبارها في وجوب الاعتقاد على اعتبار سائر اخبار الآحاد في وجوب العمل بواسطة الاعتقاد عمل وايس استدلالا يكون الاعتقاد عملا على اعتبار احاديث الآخرة في وجوب الاعتقاد بواسطة ان اخبار الآحاد معتبرة في وجوب العمل وورود النظر على تقدير الثاني دون الاول .

والمعروف اما ان يكون معروفا بالرواية والاجتهاد كالحلفاء الراشدين والعبادة اى عبد الله بن

مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد ومعاد وابي موسى الاشعري وعائشة ونحوهم رضى الله تعالى عنهم اجمعين .

قوله في الاخبار في احكام الآخرة ولانه يحتمل دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم

(٦) قوله والراوى يعنى ان الراوى بعد ان كان بشراط معتبرة من العقل والاضبط والمداة والاسلام ان كان معروفا بالرواية والفقه يقبل حديثه وانما فلان ذلك لانا لو فرضنا اتفاق بعض هذه الشرايط لا يقبل حديثه .

تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الآخرة من عناب القبر وتفاصيل المشر والصراف

والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل

من الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعادلة يترجع

(٧) قوله بانقته والاجتهاد بيان الفقه وليس بأس آخر ولذلك لم يذكره الشيخ الحسام الملة والدين واكتفى بذكر الفقه .

جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم * وجوابه اننا لا نسلم ترجيح

جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل

لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالمقيضين عند

اخبار العدلين بهما * وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الآخرة منها ما

اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في الفتاوى والفروع

ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود

من احكام الآخرة عقد القلب وهو العمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بان يترجم عقد القلب

في غير احكام الآخرة وهو معنى العلم وقدميين فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الآخرة انما

وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرهما للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفناه في كل منهما قوله فصل حاصله ان الراوى اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس ام لا والا فلانها ان توافق قياسا ما فيقبل اولا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني اولا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لابعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل اويقتل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا يقبل والا فلا .

(٨) قوله والعبادة لا يبعد ان يكون جمع عبد له تخفيف عباده كعبادة وحيدة في تخفيف بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين في التحقيق العبادة اما جمع عبد فان من العرب من يقول في عبد عبد وفي زيد زيد اجمع وصفا كالناية للمرأة وهم عند الفقهاء عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعند المحدثين عبد الله بن زبير مقام عباده بن مسعود رضى الله عنه وهذا دليل ان ابن زبير لم يكن فقها واسم مسعود لم يكن محدثا وابن عباس وابن عمر كانا قهين ومحدثين . (٩) قوله وزيد اراد زيد بن ثابت كذلك في المختصر الحسامى .

وحديثه

وحديثه

وحديته يقبل وافق القياس او مخالفه وحكى عن مالك ان القياس مقدم عليه

ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة ممتمة وهي الاصل وايضا

اذا ثبت ان هذا علة قطعاً لكن يمكن ان يكون في الفرع مانع او خصوصية الاصل اثر

او بالرواية فقط كابي هريرة وآنس فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياساً ووافق

قياساً آخر لكذبه ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب

الرأى وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضاً فيهم فاذا قصر فقه الراوى لم يؤمن ان

ينهب شيء من معانيه فتدخله شبهة زامة يخلو عنها القياس وذلك .

قوله وحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوى المعروف بالرواية والفقهاء سواً وافق القياس

حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او مخالفه حتى يثبت موجه لا وجب القياس وذهب

اصحاب الشافعية الى ان العلة ان ثبتت بنص راجع على الخبر في الدلالة فان كان وجودها

في الفرع قطعياً فالقياس مقدم وان كان ظنياً فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجع فالخبر مقدم

وعن ابي الحسن البصرى انه لا خلاف في تقديم القياس ثبتت العلة بنص قطعى وفي تقديم

الخبر ان ثبتت بنص ظنى او استنبطت من اصل ظنى وانما الخلاف فيما استنبطت من اصل

قطعى واستدل المصنف رحمه الله على تقدم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله

لانه من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة في عارض النقل بحيث

يحتمل الغلط والنسيان والسكران والقياس محتمل باصله اي علقته التى تبني عليها الاحكام فانها

لا يتحقق يقيناً الا بنص قطعى او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجع على محتمله

الثانى انه على تقدير ثبوت العلة قطعياً يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطاً لثبوت الحكم

او خصوصية الفرع مانعاً عنه فيكون نظري الاحتمال الى القياس اكثر فيؤخر عن الخبر الذى

لا يتطرق الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتراً المعنى

وان كانت آحادها غير متواترة فيكون اجماعاً قوله ولكنه اي خبر الراوى المعروف بالرواية

دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التى لا يكون ثبوت اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه

لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اول فلان الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليله

في الجملة وتعيين الوصف الذى به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفى المعارض في

الاصل ونفيه في الفرع واما تانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه

ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوى وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر

لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثاً فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس

بغير الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق

مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وماروى من استبعاد ابن

عباس خبر ابي هريرة في الرضوخ مما سته النار ليس تقديم القياس بل استبعاد للخبر لظهور

خلافه وقد يستدل بان السكران دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا

وخبر الواحد لا يصح ناسخاً للكتاب ويجب بانه لا عوم في الآية حتى يثبت به قياس يعارضه

خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذى يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعياً

وقد سبق ان العام الذى خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس .

(١) قوله وحكى عن مالك رحمه الله تعالى وجهه

انه قد يمكن في الحديث شبهات كثيرة فانه

يجوز ان يكون ساهياً او غالطاً او كاذباً ويجوز

انه لم يمكن من النبي عليه السلام والقياس ما

تمكنت فيه الاشبهة واحدة وهي الخطأ وما فيه

شبهة واحدة اول مما فيه شبهات كثيرة ورد

بانه يقين باصله اصل الحديث من رسول الله صلى الله

عليه وسلم فالحديث بعد ما اضيف اليه عليه السلام

كان يقيناً وليس فيه احتمال الخلاف اصلاً في التحقيق

واحتج الجمهور باجماع الصحابة فانهم كانوا يتكلمون

احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد .

(٢) قوله فان وافق القياس اي جميع الاقيسة

من باب ان الانسان لحي خسر حيث اريد الاستغراق

بالمفرد المحلى بالسلام وانما يقبل ذلك لان الرد

عمل بخلاف الاجماع فبخلاف جميع الاقيسة بخلاف

الاجماع .

(٣) قوله وكذا اذا خالف قياساً لان التعارض

بين القياسين يندفع ترجيح الخبر احدهما .

(٤) قوله لا يقبل عندنا لان القبول قول بخلاف

الاجماع و ترجيح لما يفيد غلبة الظن على ما يفيد

علم اليقين وهو اجماع الصحابة او علم الظمانية

وهو اجماع من بعدهم فيما ظهر فيه خلافهم .

(٥) قوله وهذا هو المراد اه يعنى وقع عبارة

البعض هكذا او ان خالف القياس يقبل ايضا الا

اذا انسداد باب الرأى فالمراد بانسداد باب الرأى

مخالفة جميع الاقيسة .

(٦) قوله كان مستفيضاً في تاج المصادر استفاض

الخبر اي شاع .

(٧) قوله فاذا قصر فقه الراوى فان قلت الكلام

فيما لم يكن الراوى مشهوراً بالفقه فيجوز ان

يكون كاملاً في الفقه ولم يكن مشهوراً وان لا

يكون فقيها اصلاً فقصور الفقه غير لازم هنا

قلنا نعم لكن عدم الشهرة بالفقه مع العكسال

فيه خلاف الظاهر وصورة عدم الفعالة يلزم

الحكم وهو قوت شيء من المعاني فيها بالاولى .

(٨) قوله ام يؤمن ان يذهب المضارع المصدر بان

في محل الرفع على انه مفعول مالم يسم فاعله فهذا

المضارع ان كان مبتدئاً للفاعل فالضرب الى الراوى

وان كان مبتدئاً للمفعول فالجار والمجرور

في محل الرفع وقوله من معانيه اراد المعاني الشرعية

لان المعاني اللغوية لا يدخل في رعايتها الفقه فعلم

اللغة يكفي في ذلك .

(١) قوله حديث المصرات في المذهب المصرات اشترىكه ويراند وشدت تا پستانش بزرگ نماید وفي تاج الصادر الصرية گوسفندرانادوشند تا پستان وی پرشیر شود از هر بیع وفي التحقيق الصرية في اللغة الجمع يقال صريت الماء وصرته اذا جمعه .

(٢) قوله وهو ما روى اه في التحقيق وهو ما روى ابوهريرة رضى الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضىها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر وهو حديث صحيح فخرج في الصحيحين تسك الشافعي رحمه الله فيما قال بخيار من اشترى المصرات فظهر بعد الحلب خلاف ما توهم وعندنا ليس له الخيار من غير شرط لان البيع يقتضى سلامة المبيع ولقطة الابن لا يفوت صفة السلامة واما الحديث فنخالف للقياس على ما قال المصنف رحمه الله تعالى .

(٣) قوله سينة والاحسن ما ذكر في التحقيق من قوله لتخيل المشتري انها غريزة الابن في المذهب الفريز والغريزة اشترى بشار شير .

(٤) قوله من كل وجه متعلق بالصحيح فالقياس عدم ضمان الابن بالتمر بل ان كان مثليا يكون مضمونا بلائان وان كان قيميا يكتفون مضمونا بالقيمة وهذا القياس صحيح من كل وجه اى باعتبار ان ينسب الى السنة والاجماع لذلك .

(٥) قوله بالكتاب اه اما الكتاب فقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واما السنة وهي مشهورة على ما في التحقيق فقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا الحديث واما الاجماع فهو انهم اتفقوا على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين قبل لم لا يجوز ان يكون حديث المصرات من باب الضمان بالقيمة فلما رأى النبي عليه السلام ان قيمة الابن الى ثلثة ايام مقدار قيمة صاع في التمر جعله مضمونا به على ان المراد ورد معها قيمة مثل قيمة صاع من التمر فحينئذ لا يكون مخالفا للقياس فليصح تسك الشافعي رحمه الله تعالى به صلى الله عليه وآله ايضا قيل ان خبر القهقهة مثل حديث المصرات فاه مخالفا للقياس وراويه وهو مقيدا الجهمي ايس معروفا بالفقهاء وابطوا عن ذلك بانه قد روى خبر القهقهة كثير من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن حصين واسامة بن زيد وعمل به كبراء الصحابة والثابتين مثل علي وابن مسعود وابن عمر وجابر والحسن وابراهيم ومكحول فلذلك وجب تقديمه على القياس في التحقيق ان اشتراط قبه الراوى لتقديم خبر الواحد على القياس مذهب عيسى بن ابيان واختار ما القاضى الامام ابي زيد وعند الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن تابعه من اصحابنا ليس بشرط بل يقبل كل خبر عدل ضابط غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة وما ل صدر الاسلام ابواليسر اليه وما ل اكثر العلماء .

١ مثل حديث المصرات وهي ما روى انه عليه السلام قال من اشترى شاة فوجدها مفعلة فهو بخير النظرين

٢ اى ثلثة ايام ان رضىها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمفعلة شاة جمع اللبن

٣ في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينة فيغترقها الحديث مخالف للقياس الصحيح من

٤ كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او بالقيمة حكم ثابت بالكتاب وهو قوله فاعتدوا

عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة والاجماع .

قوله مثل حديث المصرات من صريته اذا جمعه والمراد الشاة القى جمع اللبن في

ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول المصنف

ليظنها المشتري سمينة فيه نظر وكذا المفعلة روى ابوهريرة ان النبي عليه

السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد

ان يحلبها ان رضىها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر ويروى باحد

النظرين ويروى من اشترى شاة مفعلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه

كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب

وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة

ثابت بالسنة وهي قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان

كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان

قيل فيكون ردها الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب

بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكونه بعد فسح العقد ظهور انه تصرف في

ملك الغير بلارضاه لان البائع انما رضى لحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري

فيثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا تكلف ذكره

المصنف رحمه الله وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع

في ضمان العدوان بالمثل او القيمة واوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع

على كون القياس حجة والقول بنفى القياس انه احدث بعد القرن الثالث ويصرح

المصنف رحمه الله في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل

ما اعتدى عليكم .

(١) قوله واما المجهول اه في التحقيق ان ذلك مثل العتبه بن معبد بن عبيد بن قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها روى ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامرته النبي عليه السلام ان يعبه ومثل سلمة بن الحبش بكسر الهمزة لاغير كذا في المغرب واصحاب الحديث يروونه بفتح الباء روى انه قال عليه السلام فيمن وطئ جارية امرأته

فان طأوعته فهي له وعليه مهر مثلها وان استعكرها فهي حرة وعليه مهر مثلها ولم يعمل بهذا الحديث .

(٢) قوله مثل المعروف بالرواية هذا يومه ان التفصيل الجاري في المعروف بالرواية جار هنا حتى لا يقبل حديثه ان كان مخالفا لمجيب الاقضية ولكن هذا وهم محض لان بعد شهادة السلف بحسنه لا معنى لرد و يؤيد ذلك ما ذكر في التحقيق انه مثل المعروف بالفتح والعدالة والضبط فيقبل وتقدم على القياس .

(٣) قوله مع نقل الثقات فيه اشعاره ان لوقيل البعض ورد البعض بدون ان ينقل الثقات عنه لا يقبل وان وافق قياسا و ظاهر كلام صاحب التحقيق ناظرا الى القول قال ان عدل به البعض ورد البعض يقبل لانه لما قبله بعض الثقات المشهورين صار كما يرواه بنفسه وفي هذا الكلام اشارة الى ان مرادهم بما قالوا ان قبل البعض ورد البعض اه بعض المشهورين بالفتح .

(٤) قوله في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها .

(٥) قوله قبله ابن مسعود رضي الله عنه وواقته ان ابن مسعود سئل عن تزوج امرأة ولم يسمها مهورا حتى مات عنها فلم يجب شيئا وكان المسائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتهد فيه برأى فان لم يكن لك صوابا فمن الله فان يكن خطأ فمن ابن ام عدي رأى اماما مثل نسا مالا وكس ولا شطط اى لا تنس ولا تجاوزة حد فقام معقل بن سنان الانجسي وابو الجراح صاحب رواية الاشخصين وقال تشهد ان الرسول عليه السلام قضى على تزوج بنت واشق الاشخصية بنقل اضا لك هذا وقد كان هلال ابن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسر بذلك ابن مسعود رضي الله عنه سرورا لم يكن له من قبل من بعد اسلامه حيث وافق النبي عليه السلام في اجتهاده وقيل الحديث .

(٦) قوله وورد على رضي الله عنه في التحقيق ان وجه الرضا تقرره من المذهب وهو انه لم يقبل قول الراوى بدون ان يخلفه ولم ير هذا الرجل لتخلفه .

(٧) قوله عتيا الاختباء ان يرضه الارض ناصبا ركبته وهو الا .

(٨) قوله وهذا بيان اه شرائط الراوى .

(٩) قوله كابن الاول .

واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية

وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل

البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وفق قياسا كحديث معقل بن سنان في

بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهورا وما دخل بها فاقضى عليه السلام لها مهر مثل

نسا مالا فقبله ابن مسعود وورده على رضى الله تعالى عنهما وقال ما صنع بقول اعرابي بوال

على عقبيه قال شمس الائمة الكردي ان من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول

على عقبيه وهذا بيان قلة احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا طعن من على

رضى الله تعالى عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعائشة ومسروق وغيرهم فعملنا

به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به

الشافعي رحمه الله لما خالف القياس عنده .

قوله واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط

اذ معلوم العدالة والضبط لا بأس بكونه متفردا بحديث او حديثين فان قيل عدالة

جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان

المعاني اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه السلام على طريق التتبع له والاخذ منه

وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبي عليه السلام سواء طالعت صحبته لم لا الا ان الجزم

بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقيون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول

قوله في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها قول خالف القياس عنده

وذلك ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضى او بقضاء القاضى او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالها لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قيل الدخول بها وكهالك المبيع قبل القبض

(الجزء الثاني) توضيح ٢

(١١) قوله لما خالف القياس فالقياس عنده ان لا يجب المهر لان المعقود عليه

(١) قوله فهو مستنكر في التحقيق يسمى هذا النوع متكررا ارمستنكرا لان اصل النفي والحديث لم يبرنوا صحته قال وهو دون الموضوع في احتمال الكذب لان الموضوع لا يحتمل ان يكون حديثا مثل ما روى محمد بن سعيد عن حميد عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انا خاتم النبيين لاني بعدي الا ان يشاء الله فوضع هذا الاستثناء لما كان يدعو الله من الالحاد والزندة ويدعي النبوة واما المنكر فتحتمل ان يكون حديثا وفي كتاب معرفة انواع علم الحديث ان الحديث الموضوع شر الاحاديث الضعيف ولا يحمل روايته لاحد عام بحاله في اي معنى كان الامقرونا يبيان وصفه بخلاف غيره من الاحاديث الضعيف .

(٢) قوله وقد طلقتا زوجها وهو ابو هريرة بن حفص المجزومي روى انه طلقتا ثلاثا فجعل لها ائتمارا من شعيرة ثقة فاستغنتها وكان النبي عليه السلام يثمه مع علي رضي الله عنه الى اليمن فانطلق خالد بن الوليد الى النبي عليه السلام وقال ان عمرو طلق فاطمة ثلاثا فهل لها نفقة فقال عليه السلام ليس لها نفقة ولا سكنى .

وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم

يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثا فرده عمر وغيره من الصحابة وقال

عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لاندري اصدقت ام كذبت

احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابراهيم فيه اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته

بهما حديث قال الله تعالى فاعتبروا وحدثت معاذ في القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب

قوله تعالى اسكنوهن واراد بالسنة ما قال عمر سمعت النبي عليه السلام انه قال للمطابقة الثلاث

النفقة والسكنى ما دامت في العدة وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به في

زمن ابي حنيفة رحمه الله اذا وافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان غالب قال عليه السلام

خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن

الاول الصحابة والثاني التابعون والثالث تبع التابعين * اما بعد القرن الثالث فلا تغلبه

الكذب فلهمنا صح عنه النضا بظاهر العدالة وعندهما لافهنا لاختلاف الوجود .

(٣) قوله وغيره في التحقيق ان اسامة بن زيد وابوسدة عبد الرحمن وابواسق والاسود وسعيد بن المسيب والنخعي والثوري وسروان بن الحكم اضاروا هذا الحديث وكثير من الصحابة كانوا يحضرت عمر رضي الله عنه حين مرده ولم ينكر عليه احد ذلك فدل تركه الانكار على قبول الرد .

(٤) قوله اراد بالكتاب في التحقيق اذ لو كان المراد عين الثمن لثلا الآية والسنة .

(٥) قوله وحديث معاذ له روى ان النبي عليه السلام بعث معاذ الى اليمن فقال له بم تقضى قال اتضى ما في كتاب الله تعالى فان لم تجد من كتاب الله تعالى قال اتضى بما قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد بما قضى رسول الله قال اجتهد برأى فقال النبي عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسولنا لما يرضى رسولنا .

(٦) قوله اراد بالكتاب ام قال الله تعالى اسكنوا من من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن انضيقوا عليهم فالامر بالاسكان دليل وجوب السكنى والنهي عن التضيق دليل وجوب ما ينضيق الامر بدمه والنفقة من ذلك والضيق في اسكنوا من راجع الى النساء في قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتن النساء وهي يتناول المطلقات ولا بما قاله في ذلك على وجوب النفقة والسكنى في المطلقة ثلاثا قبل ان الآية وان كانت عاما لكان قد خص المهر وهو المطلقة الغير المدخول بها فيكون دليلا على وجوب تخصيصه بغير الواحد والمجرب لان اسم ان اسراج الغير المدخول بها من باب التخصيص لم لا يجوز ان يكون من النسخ فيبقى العام في الباقي دليلا قطعا ولو سلم فانما يخص بغير الواحد بعد ما علم بوجود شرائط الراوى وهما يوجد العلم بذلك ذكر في التحقيق اشار ابو جعفر الطحاوي في شرح الامار الى انه اراد بالكتاب قوله تعالى لا يجزوهن من بيوتهن ولا يخرجن ولا شك ان الآية لو دلت انما يدل على وجوب السكنى لا وجوب النفقة .

قوله كحديث فاطمة بنت قيس ولغائل ان يقول هو ما قبله ابن عباس وقال به الحسن

وعطا والشعبي واحمد فكيف يكون مراده الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه

مخالفا لظاهر الكتاب والسنة قوله قال عليه السلام خير القرون الحديث فان قيل وقد

قال عليه السلام مثل امي المطر لا يدري اوله خير ام آخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية

يختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي

عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار اليه

قوله عليه السلام ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا

يدري ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الآخر لايمانه بالغيب طوعا وبرغبة مع انقطاع

زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالقرآن طريق السنة مع فساد الزمان .

(٧) قوله ثم الذين يلونهم اختيار المفرد مرة واختيار الجمع الاخرى لاعتبار اللفظ والمعنى

قوله الذي انا فيهم من باب وخضم كاذبي خاصوا .

(٨) قوله ثم يفشو الكذب في تاج المصادر الفشو اشكارا شذن جيز .

(٩) قوله اما بعد القرن الثالث دليل ان كان ابو حنيفة رحمه الله تعالى من تبع التابعين . (١٠) قوله فلا تغلبه الكذب لعل هذا مخصوص بما اذا اخبر به الاحاد من بعد القرن الثالث فغلبة الكذب في الراوى بعد القرن الثالث وما اذا اخبر به عدد بلغ حد التواتر فينبغي ان يجوز به العمل اذ لا مانع من القبول في الراوى بعد القرن الثالث للتواتر ولا في الراوى في القرن الثالث والايتم ان لا يجوز به العمل في القرن الثالث لذلك المانع .

(١) فتحه — سئل في شرائط الراوي في التحقيق ان قبول خبر الواحد متعلق بشروط ثمانية اربعة في نفس الخبر واربعة فيمن اخبر فالاربعة الثمانية ما ذكره
المصنف رحمه الله تعالى واما الاربعة الاولى قالوا ان لا يكون مخالفا بعموم الكتاب ولا بظاهره فضلا عن ان يخالف النص والمفسر والمحكم وايضا
لا بد ان لا يكون مخالفا للعبارة والاشارة واما الدلالة والاختصاص فقد ذكروا تقدمهما على القياس وام يذكروا التقدم على الخبر الواحد فهذا اشعار بان عدم
مخالفة خبر الواحد لدلالة الكتاب او اختصاصه ليس بشرط في قبوله وثانيها ان لا يكون مخالفا للغة المشهورة وثالثها ان لا يكون في حادثة تتم بها البلوى لان
العادة يقتضى استفاضة نقل ما عم به البلوى ورابعها ان لا يكون متروك الحاجة عند ظهور الاختلاف وهذا انما يكون شرطا عند بعض اصحابنا المتقدمين وخاصة
التأخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث .

(٢) قوله العقل قالوا ان العقل نور يحصل

في النفس الانسانية باسراق العقل الذي اخبر

النبي عليه السلام انه من اوائل المخلوقات فيضئ

به طريق يتد به من حيث يتنهي اليه درك

المواس فيبتدى المطلوب بالقلب .

(٣) قوله والاسلام ذكره بعد العدالة مبني

على ان المراد بها انزجار الرجل عن محظورات

دينه لا انزجار الرجل عن محظورات دين الاسلام

والا فلا حاجة الى ذكر الاسلام .

(٤) قوله اما العقل انما اعتبر اصل العقل لان

الاخبار كلام يتأدى به المقصود من ابراز

معنى في قلب المتكلم وذلك لا يتصور بدون العقل

وانما اعتبر كمال العقل وهو البلوغ لانه قد

اعتبر في الشهادة والاخبار بما هو اصل الدين

اولى بالاحتياط من الاخبار بالمعاملات وقوله ههنا

اشارة الى انه قد يعتبر في بعض المواضع اصل

العقل من غير اعتبار كماله كايان الصبي وانما به بلا

اذن الولي ويصح وشرائه باذنه .

(٥) قوله على ما يأتي في باب المحكوم عليه قال

لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس متدرجا

من النقصان الى الكمال والاطلاع على حصول ما هو

مناط التكليف متعذر قدره الشرع بالبلوغ .

(٦) قوله فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه الاول

متفرع على مجموع الامرين من اعتبار كمال

العقل وتقديره بالبلوغ والثاني على اولهما فالمتوه

من اجتل عقله بحيث يمتلط عقله بحيث يمتلط

كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين .

(٧) قوله كما يحق المستتر راجع الى السماع

بؤيذه ما قل في التحقيق عن الامام محمد الاسلام

ان قال الضبط سماع الكلام يحق سماعه اى على

وجه هو مثل ما يستحسنه السماع فتحق السماع ان

يكون بحيث لا يفتوت شي من الالفاظ والحركات

والحروف والسكتات عن السمع .

(٨) قوله ثم الثبات عليه مع المراقبة في تاج

المصادر البيهقي الثبات استادن المراقبة از كسي

برسيدن فالمراد بالثبات الاستقامة على الحفظ

بكثرة القراءة وتكرار الملاحظة والمراقبة السؤال

بحضرة المحدثين عن صحة ما حفظ وترك الاعتماد

على نفسه وقوله الى حين الاداء الى وقت الرواية

والتحديث .

فصل في شرائط الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر

هنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو

سماع الكلام كما يعنى سماعه ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين

الاداء وكما له ان يضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترامنا

عن ان يعرض رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام ويغشى على المتكلم هجومه ليعيده وهو

يزدرى نفسه فلا يستعيده وفهم المعنى بالنصب عطف على حق السماع في قوله وشرطنا حق السماع

هنا في القرآن لان المعنى في نقله نظمه فلندا يببالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على انه

قد ينقل بالمعنى حتى لو بالغ في حفظه كانت كافية ولانه محفوظ لقوله تعالى وانا له لحافظون

والمراقبة بالنصب عطف ايضا على ذلك احترامنا عن لا يرى نفسه اهلا للتبليغ فيقصر في

مراقبة بعض ما القى اليه واما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه

وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لا يكون الا في النبي عليه السلام فاعتبر ما

لا يوردى الى المخرج وهو

قوله فصل في شرائط الراوي لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل التمييز

ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بانه لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما

على معتقده ولهذا يسأل القاعى عن عدالة الكافر اذا شهد على الكافر عقدت عن المحصم

نعم لو فسر العدالة بمحافظه دينه يعمل على ملازمة التقوى والمروة من غير بدعة ورجل

علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات التي مما يدل

على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بعبء والاجتماع مع الازدال

والاشتغال بالحرف الدينية فلا غفما في شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد

العدالة الكافر كما يخرج البيهقي والفاسق قوله واما الضبط لا يغنى ان الضبط بهذا المعنى

(٩) قوله مجومه في تاج المصادر المجوم ناگاه فسرا جيزى رسيون الازدرا حقيير دانتين .

(١٠) قوله على انه قد ينقله يعنى ليس المعتبر في باب الحديث نقل اللفظ حتى يجوز ترك شي من الالفاظ بيدل على معناه مع انه قد ينقل بالمعنى وترك اللفظ صفة .

(١١) قوله حتى لو بالغ متعلق بالمفهوم يعنى ان المعتبر انما هو نقل المعنى حتى لو بلغ في حفظ المعنى وترك اللفظ رأسا جاز .

(١٢) قوله فيقصر به يعنى ان المراقبة والاحتياط في نقل الحديث لا يوجد له قدر التبليغ فاذا لم يرق نفسه اهلا للتبليغ يقصر في المراقبة واما العدالة انما يشترط ذلك لان المسلم العاقل العاضط قد يكذب فلا بد من اشتراط العدالة ليترجح بها طرف الصدق .

(١) قوله رجحان جهة الدين فهذا يتحقق بان يكون الاجتناب عن الكبائر اكثر من ارتكابها فترك الكبائر بالمرّة غير لازم في العدالة قاله البرجندى اعم قد صرحوا بان ضارب الحمر اذا لم يكن بمدنا يحكون شهادته مقبولة فيلزم العدالة مع ارتكاب الكبيرة احيانا ثم لا يلزم عدم الفرق بين الصغيرة والكبيرة باشتراكهما في ان الفعل احيانا لا يسقط العدالة والمداومة يستعملها ويسكن الفرق بان يكون المداومة المسقط في الصغيرة مقدار عشر سنة واما في الكبيرة فلا بد ان يكون اقل من ذلك كعصف العشرة اربعة اواقل من ذلك .

(٢) قوله من ارتكب كبيرة اختلوا في الكبيرة فهي عند البعض ما علم حرمة دليل قاطع وعن الامام الخلواني ان ما كان شينا بين المسلمين وفيه منك حرمة الله تعالى والدين فهي كبيرة وقيل هي اوجب عليه الشارع حدا او صرح فيه بالوعيد قال المصنف رحمه الله تعالى هي كل ما سمي فاحشة كاللواطه ونكاح المنكحة الابواب وثبت لها بنص قاطع عقوبة في الدنيا والآخره وعدها البعض فقال هي الشرك بالله تعالى والاصرار على المعصية والقنوط من رحمه الله تعالى والامن من عقابه وشهادة الزور وقذف المحصن والسحر واستطالة الرجل في عرض اخيه واليمين الغموس وشرب الخمر وسائر المسكرات واكل مال اليتيم ظلما واكل الربوا والزنا واللواطه والسرقة والقتل وقتل المؤمن وتقطع اليد والفرار عن الزحف وعقوق الوالدين والحداد في الحرم وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنه فهو صغيرة . (٣) قوله سقطت عدالته الظاهر ان الزنا كبيرة يسقط العدالة او المعنى ان ارتكاب كبيرة في زمن يسقط العدالة قريبا من ذلك الزمان اما اذا مضى مدته ينسى العبد بذلك فالظاهر ان يثبت العدالة .

٤٢٦

(٤) قوله اكن خبر المجهول اى خبر من لا

١ رجحان جهة الدين والعقل على داعى الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة

٢ سقطت عدالته واذا اصر على الصغيرة فكنا اما من ابدى بشيء منها من غير

٣ اصرار فقام العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة لسكن خبر المجهول يقبل عندنا

٤ شهادة النبي عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام فانما رطفاه وان كان

٥ الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في اموره

٦ وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر وبشرى وبين المسلمين وثابت بالبيان بان يصفى الله تعالى

٧ كما هو الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل خرجا فيكفى الاجمال بان يصدق بكل ما

٨ اتى به النبي عليه السلام فلما قلنا الواجب ان يستوصى فيقال اهو كذا وكذا فاذا قال نعم

٩ يكمل ايمانه اى لاجل ان الاجمال كافى بفناء على ان المخرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب

الاستيصال وليس المراد بالاستيصال ان نسأله

لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور مفهوم

يعلم بمدالته من القرن الاول قال الحسام الملة والدين والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم يظهر عدالته الا في الصدر الاول وذكر في التحقيق ان القرن الثاني والثالث مثل القرن الاول فيقبل خبر المستور فيها ايضا بشهادة النبي عليه السلام بالخبر لهما ايضا وقد مر الحديث في آخر الفصل الثاني .

(٥) قوله على ذلك القرن والاولى ان يقال لذلك القرن فهداه الشهادة نافعة لهم غير ضارة .

(٦) قوله واما الاسلام في تاج المصادر الاسلام كردن عادن قال العلامة في شرح العقائد ان

ظاهر كلام المشايخ بان المراد بالحداد الايمان والاسلام ان لا ينكح احدهما عن الآخر لا

الاتحاد بحسب المفهوم كما ذكر في الكفاية ان الايمان تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره

ونواميه والاسلام هو الخضوع والاتباع لاولهية وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالاسلام

في اللغة الاتقياء مطلقا وفي الاصطلاح الاتقياء لاولهية الله تعالى وليس عين التصديق والاقرار

الذين هما مفهوم الايمان .

(٧) قوله تصبا وهو ان يبالي كل من الفريقين في ترويح امرهم زعما الآخرين .

(٨) قوله وهو التصديق اى مبنى على خلاف ما هو ظاهر من كلام المشايخ رحمه الله تعالى .

(٩) قوله بنسوة في تاج المساجد التشو باليدن ذكر في التحقيق ان كلام الامور الاربعة على

تسعين ظاهر وباطن والظاهر ما فيه نوع من القصور والباطن ما ليس فيه ذلك فيكون كاملا

والعقل الناصر وهو في حالة العيا والعتة والكامل ما يكون في حالة البلوغ بلافة العتة والضبط الظاهر القاصر حفظ المتن بصيغته ومعناه لغة والباطن الكامل ان ينضم الى ذلك ضبط معناه شرعا والظاهر

من العدالة ما ثبت بنفس العقل والاسلام الهاميين للمر الى الانزجار عن المحظورات والباطن الكامل ما ثبت بالاستدلال يكون الرجل مزجرا عن المحظورات على الاجتناب عن الكذب والظاهر القاصر من الاسلام ما ثبت بين المسلمين ونشأ على طريقهم والباطن الكامل منه ما ثبت بالبيان بان يصفى الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال فالظاهر القاصر من العقل والعدالة غير معتبر في باب الرواية فلا يقبل بمجرد وجود القاصر منها مع وجود الكامل من الضبط والاسلام والقاصر من الضبط وهو ما كان في غير النقيه معتبر في قبول الرواية وغير معتبر في تقديمها على القياس فيهما خالفت جميع الاقضية واما الكامل منه ما كان في الفقه فمعتبر في التبول والتقديم واما القاصر من الاسلام فلا يكتفى به في ظاهر الرواية بل لابد من الكمال وهو البيان اجالا الا ان يظهر الامارات من اقامة الصلوات بالجماعة وايتاء الزكوة واكل ذبيحتنا فحينئذ لا يشترط البيان .

(١٠) قوله الا ان في اعتباره الضمير ارجع الى الثابت بالبيان او تخصيص اضافة الاعتبارية اشعار بمد اعتبار الاسلام الظاهر فيوافق ما في ظاهر الرواية فلهذا قلنا اه فيه نوع اشكال لانه لو اريد ان الواجب في معرفة كمال ايمانه ان يستوصى فهذا غير متفرع على كفاية البيان الاجمالى في الاسلام الغير الظاهر الذى هو الاسلام الكامل بل المتفرع عليه ان يستوصى اجالا فيقال هل يصفى الله تعالى بما هو له من الصفات وهل يصدق بما اتى به النبي عليه السلام من عند الله تعالى ولو اريد ان الواجب في معرفة ايمانه التفصيل بعد العلم بكمال ايمانه بالوصف الاجمالى ان يستوصى تفصيلا فحينئذ قوله واذا قال نعم تكمل اسلامه غير مناسب لذلك بل المناسب ان يقال يزداد كمال اسلامه .

(١) قوله عن صفات الله تعالى اي عن جميع صفات الله تعالى .

وانما علم نفس الايمان فيحصل بان يقال انه التصديق والاترار وهو حاصل لجميع العقلاء فليس فيه عيب وخرق .

(٣) قوله التي يجب ان يعرفها كالوحدانية والقدرة وسائر الصفات السبع النبوية والصفات السلبية .

(٤) قوله تعالى فانتحنون قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فانتحنون الله اعلم بمانهن فان علمتموهن مؤمنات

الآية فلو اريد بالموئنات وصفات الله تعالى

اجملا كما يقال آمنت بالله حكما هو المراد

بالامتنان الاستبصار المذكور ولو اريد مدعيات

الايمان من غير ظهور الوصف الاجمالي منهن

فيجوز ان يكون المراد بالامتنان الاختيار عن

الوصف الاجمالي لكن الظاهر من قوله تعالى فان

علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الحكمة .

لان حل لهم ولاهم يحلون لهن ان المراد

المعنى الثاني اذ لا يحسن تعليق الحرمة بعلم الوصف

التعميلي بعد علم الوصف الاجمالي منهن كما يلزم

على المعنى الاول لتحققها بمجرد العلم بالاجمال .

(٥) قوله فانها قيد بذلك لان العدالة قبل التوبة

متنافية بارتكاب الكبيرة فلا يقبل حديث

المحدود قبل التوبة .

(٦) قوله الى تميز زائد ام لا بد ان يميز

بان من يعرف له الحق هو هذا المدعى عليه ولو

ذكر بالاسم والنسب وبالوصف والكان فربما

لا يعلم القاضي ان الموصوف هو هذا الحاضر في

مجلس القضاء فلا يحمل له الحكم له او عليه والاخبار

المذكور لا يتصور بدون زيادة التمييز الحاصل

بالابصار وفي بعض النسخ الى تميز زائد في تاج

المصادر الخبر خبر ساختن فذلك من جانب

القاضي اذا ذكرها بالاسم بالنسب فيقول

هل المذكور هذا الحاضر .

(٧) قوله ولا يشترط ام لعل هذا مخصوص

بمحقق الله تعالى لان احد الورثة اذا اقر به

على الميت مستغرق لجميع التركة ثبتت في حصة

منها فقط لا في حصة الغير بعدم ولاية فيها فلو

لم يكن الولاية شرطا فيما يلزم الرجل اولا ثم

يتمدى منه الى غيره ينبغي ان يلزم الدين في

جميع التركة مف .

(٨) قوله ورد الشهادة يعني انه ليس لسبب

ان الحد والقذف مع التوبة يورث الاثام بالحد

اذلا اثام مع التوبة فلا يلزم عدم قبول الحديث ايضا بل

انما يكون رد الشهادة لكونه من تمة الحد

وليس عدم قبول الحديث من تمة الحد ليست

هذا ايضا حدا .

(٩) قوله هذا بيان الفرق بين قبول الحديث الى

قبوله وبين عدم قبول الشهادة والاظهر ان

يقال بين قبول وبين قبول عدم قبول وبين

عدم قبول فعلى ما وقع فالعنى بين قبول الحديث

واقبول الشهادة وبين عدم قبول الشهادة وبين

عدم قبول الحديث على حذف المظوف

في الموضعين .

عن صفات الله تعالى او نسأله عن الايمان ما هو وما صفته فان هذا بجر عميق يفرق

فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعاينون صفات الله بل المراد ان تذكر صفات

الله تعالى التي يجب ان يعرفها المؤمنون ونسأله اهو كذلك اي اتشهد ان

الله موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد والله

اعلم بقوله تعالى فانتحنون فاذا ثبت هذا الشرائط يقبل حديثه سواء كان اعنى او عبدا

او امة او محدودا في نفس تائب اخلاف الشهادة في حفرق الناس فانها تحتاج الى تميز زائد

ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة فنعدم بالرق وتقصير بالانوثة فان الشهادة والقضاء ولاية

للمشاهد والقاضي على الشهود عليه والمقضى عليه الا يرى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا

وهذا اي الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فان الخبر لا يلزمه اي الناقل لا يلزم

المنقول اليه شيئا بل يلزم بالتزامه اي يلزم الحكم على المنقول اليه بالقراءة الشرايع ولا انه

يلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير اي يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير

وهو المنقول اليه ولا يشترط مثل الولاية اي لعل الحكم الذي يلزم على الغير بتبعية لزمه اولا

على الشاهد وبالقراءة الشاهد عليه شيئا كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم

الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اي ثبوت هذا الحكم

بالتبعية على الغير اذ ليس الزام على الغير قصدا فلو لم يقبل من العبد والمرأة الشهادة

بهلال رمضان ورد الشهادة ابدا من تمام الحد هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود

في الغنى اذ اناب وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان

عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا له من شهادة ابدا فبعد التوبة لا تقبل

شهادتهم وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء على عدم التهم وقد ثبت عن اصحابه عليه السلام

قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كهائشة رضي الله عنها وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان

رضي الله تعالى عنهما .

الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير تكثير الا ان هذا يفيد الرجحان على ما صرح

به في سائر كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو مذهبنا في الترجيح .

(١٠) قوله فان حديثه ام قول السلام في مطلق الاعمى والمرأة والعمى وان كانوا بعد القرن الاول فقياس من ليس بصحابي على من هو من الصحابة قياس

مع الفارق وهو ما تميزوا به من الكلمات وايضا قبول النبي عليه السلام كان بالوحي فلا يقاس عليه فقوانا وايضا خبر بريرة وسلمان رضي الله عنهما كان

في الصدقة والهبة لا فيما هو اصل الدين .

فصل في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو ظاهر وباطن اما
الظاهر فكلا لارسال، الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوى قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم من غير ان يذكر الاسناد . والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم . والمرسل مقطوع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث الظاهر
لعدم الاسناد الذى يحصل به الاتصال لامن حيث الباطن للدلائل المذكورة فى المتن الدالة
على قبول المرسل ومرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويعمل على السماع ومرسل القرن الثانى
والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله الا ان يثبت اتصاله من طريق آخر كمراسيل
سعيف بن المسيب قال لاني وجدت هامسانيد للجهل بصفات الراوى الذى يصح بها الرواية
وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي رحمه الله ويقبل عندنا وعند مالك وهو فوق المسند .

قوله فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما الامر يرجع الى
نفس الخبر بكونه معارضاً للكتاب او للخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذاً فيمابعهم به البلوى
واما الامر يرجع الى نفس الناقل كمنصان في العقل كخبر المعتز والصبى اوفى الضبط كخبر
المغفل اوفى العدالة كخبر الفاسق والمستور اوفى الاسلام كخبر المبتدع واما الامر غير ذلك
كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحققين ان ذكر الراوى الذى ليس بصحابي جميع
الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فنقطع وان ترك واسطة فوق
الواحد فمعضل بفتح الصاد وان لم يذكر الواسطة اصلاً فمرسل قوله ومرسل القرن
الثاني لا يقبل عند الشافعي رحمه الله الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او ان يرسله آخر
وعلم ان شيخوهما مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده قول اهل العلم او ان
يعلم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل * فان قيل اشترط اسناد غيره باطل لان
العمل حينئذ بالمسند والاربعة الباقية ليس شىء منها بديل وانضمام غير المقبول الى غير
المقبول لا يصيره مقبولاً قلنا المسند قد لا يثبت عدالة روايته فيقبل المرسل
ويعمل به وبانضمام امر الى امر قد يحصل الظن او يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل
يقدم على المسند استدل الشافعي رحمه الله بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوى
متصفاً بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة فى الرواية وعند عدم ذكر الراوى
لا يعلم ذلك فلا يقبل * واستدل القائلون بالقبول بثلاثة اوجه ثالثها يدل على انه فوق المسند
الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة فى البعض * الثانى ان كلامنا فى ارسال العدل
الذى لو اسنده لا يظن انه كذب على من روى عنه واذالم يظن به السكتب على من يجوز
ان يكتب فعلم ظن كذبه على النبي عليه السلام وهو معصوم اولى وقد عرفت ان ليس
النزاع فى مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل .
الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحاً للناقل جزم بنقله من غير اسناد واذالم
لم يكن واضحاً نسبه الى الغير ليعمل الناقل ذلك الغير الشىء الذى عمله هو اى الناقل فالمرسل
يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم
اطاعة الرواة وكيفية الاتصال ويسند الى العدل تحقيقاً للعدل وانه على ثقة فى ذلك المقال .

(١) فصل في الانقطاع قد مر معناه عند
القريتين .
(٢) قوله فكلا لارسال الانقطاع الظاهر ليس له
قسمان الارسال بمعنى عند المحققين والانقطاع
بمعنى عندهم وقد مر فى اوائل الركن فلواريد
بالارسال ما هو عند المحققين يكون للمثل له
قسم آخر كما يقتضيه التشبيه وكذا على تفسير
المصنف يبقى قسم آخر وهو الانقطاع بذكر
الراوى مبيناً فهذا انقطاع ظاهر وليس لعدم
الاسناد ارسالاً لامن حيث الباطن اراد بعدم
الانقطاع الحديث عنه من حيث الباطن كونه
مقبولاً ويكون الدلائل الدالة على قول دالة
على عدم الانقطاع من حيث المعنى .
(٣) قوله مقبول بالاجماع والتحقق وحكى
عن شافعي رحمه الله تعالى انه اذا قال صحابي
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وكذا
يقبل الا ان علم انه ارسله فيدل على ان الاجماع
فى صورة عدم الاعلام بالارسال لا فى صورة
الاعلام ايضاً .
(٤) قوله الا ان يثبتاه فى التحقيق ان الاستثناء
غير مخصوص بالصورة المذكورة حيث يقبل
الشافعي رحمه الله تعالى ذلك فيما اذا تأيد باية
او سنة مشهورة او موافقة قياس او قول صحابي
او ثقة الامة بالقبول او عرف من حال المرسل
انه لا يروى عمن فيه غفلة او اشترك
فى ارساله عدلان ثقتان بشرط ان يكون
شيوخهما مختلفة ثم الثابت اتصاله من طريق آخر
يجوز ان يكون باسناد غير المرسل او باسناد
المرسل مرة اخرى .
(٥) قوله وجدت هامسانيد للجهل فى التحقيق
ان اكثر ما رواه مرسلنا سمعه عن غير رضى
الله عنه .
(٦) قوله وعند مالك رحمه الله تعالى وكذا
عند احمد بن حنبل فى احدى الروايتين عنه .
(٧) قوله وهو فوق المسند فان فى المختصر الحسنى
وهو فوق المسند فان من ام يتضح له الامر
استدل الى من سمعه منه لتعلمه ما يحتمل فقه
يعنى ان الارسال يدل على وضوح الامر عند
المرسل وانه صحيح منه .

(١) قوله لان الصحابة يعني لو لم يكن الارسل افضل من الاستناد لما اختاره عليه الصحابة رضى الله عنه . (٢) قوله ولان كلامنا اه الظاهر انه ايضا دليل على الثبوت وتقريره ان الحديث اذا ذكر فيه السند لا يظن به الكذب لان الكلام فيما يكون الراوى بجميع الشرائط واذا ارسل يكون المذكور في مكان ذلك السند وهو الرسول عليه السلام فينبغي ان لا يظن به الكذب ايضا كما لا يظن الكذب بالنسبة لانه اولى منه بذلك والجواب ان الرسول عليه السلام ليس مذكورا في مكان الراوى وهو مكان الناقلة ل مكانه في المرسل والسند ولا يظن به الكذب فيما لكن السند لا يظن فيه الكذب بالراوى ايضا للعالم بحاله بخلاف المرسل حيث لا يعلم فيه بحال الراوى . (٣) قوله طوى الاستناد اى تركه وعزم اى جزم تصديق الراوى في تاج المصادر الطي در نورد يدن العزم دل بركارى نهادن . (٤) قوله الا يرى انه قيل ان الفرق بينهما ظاهر لان المذكور باظ الثقة او نحوه يعلم بحاله انه ممن لا يرد حديثه ومن لم يذكر اصلا او ذكر لا يثبت هذا النقط لا يعلم انه هل يصح الاعتماد عليه اولاً .

(٥) قوله ولا يعزم عطف على قوله لا يتم قيل هذا منقوض بما روى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي بعصر مع ظهور امره في الكذب وروى الشافعي عن ابراهيم بن محمد بن ابي يحيى الاسدي كان تدرياً رافضياً ورضي بالكذب وروى مالك رحمه الله تعالى عن عبد الكريم عن ابي اية البصري عن تكلموا فيه وروى ابو يوسف ومحمد رحمه الله تعالى عن الحسن بن عمار وعبد الله المحرر وغيرهما من الخروجين كل ذلك في التحقيق والجواب ان الكلام في عزم المرسل لاقى مطلق نقل الحديث وليس شئ من ذلك من باب الارسال فعدم المرسل لا يكون الا بعد الاعتماد وعلى المرورى عنه ذكر في التحقيق انه قال الحسن متى قلت لكم حديثي فلا تقسو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته عن سبعة او اكثر .

(٦) قوله يقبل ههنا ثلثة مذاهب فقال الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله تعالى يقبل بشرط ان كان الراوى المرسل عدلاً وقال عيسى بن ابان بدم القبول الا ان يكون المرسل من ائمة النقل مشهوراً بان الناس يأخذون منه العلم وقال ابو بكر الرازي بعدم القبول الا ان يكون مشهوراً بانه لا يروى الا بعد اعتماد الثقة ولعل قول المصنف وعند البعض بدها يتناول المذهبين فكل من اشتهر بان الناس يأخذون منه العلم واشتهر بانه لا يروى عن غير الدول الثقات يروى الثقات مرسة .

(٧) قوله مثل ارسال محمد بن الحسن المرسل بعد القرن الثالث وفي المختصر الحسامي ارسال محمد بن الحسن رحمه الله تعالى او بتقصان وذلك بانفاً شئ من الشرائط الاربعة المذكورة .

(٨) قوله فاما بمعارضة الكتاب قالوا من ائمة ذلكم راوى انه عليه السلام قال من مس ذكره فليتوضأ فهو بخلاف قوله تعالى فيه رجال يمبون ان يطهروا نزلت في مدح المنظهرين بالاستنجاء وهو لا يتصور الا بمس الفرجين فلو كان المس حدثاً لا يكون الاستنجاء تطهيراً اذا لا يكون التطهير بائبات الحديث فيرد عليه انا لا نسلم ان الاستنجاء لا يمكن بلا مس الفرجين لما

لان الصحابة ارسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما حدثنا عنه لكننا لا نكتب ولان كلامنا في ارسال من لو اسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول اولى بالاعتقاد انه اذا وضح له الامر طوى الاستناد وعزم واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليجهله ما حمله هذا جواب عن دليل الشافعي رحمه الله حيث قال للجهول بصفات الراوى ولا باس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يهتم بالغفلة عن حال من سكت عنه الا يرى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يعزم ما لم يسميه من الثقة ومرسل من هو دون هو لا يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الان يروى الثقات مرسة كما رويوا مسندة مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة او بتقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله تعالى بالنصب اى كمعارضة حديث فاطمة قوله تعالى فنصب قوله تعالى ليكون مغمول المعارضة اسكنوهن اما في السكفي فظاهر واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم جعل عندنا على قراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه وانفقوا عليهم من وجدكم .

قول ولا بأس جواب عن استدلال الشافعي رحمه الله تعالى يعني ان جهول السامع بصفات الراوى لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتمم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمه من عدل وقد يدفع بان امر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن بغير العدل عدلاً قوله الا يرى انه اذا قال اخبرني ثقة يقبل كانه يشير الى ان الشافعي رحمه الله كثيراً ما يقول اخبرني ثقة وحديثي من لانهم الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسماعيل وبين لا يهتم بعيسى بن حسان وذلك مشهور معلوم قوله كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر متهم رواه بالكذب والغفلة والنسيان لالكونه في مقابلة عموم الكتاب والا لما كان لقوله احفظت ام نسيت وصدقتم ام كذبت معنى وايضا لاختفاء في ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث ام لمرضتها وكيف يقبل من الراوى ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول وهو يهراى منه ومسمع .

الاستنجاء بالدر فظاهر وكذلك الاستنجاء بالماء يمكن وذلك بمس الماء على العضو من غير دلك ولو وجب الدلك فليكن يتنجو خرقه ولو سلم انه لا يمكن بلا مس الذكر فليكن تطهير المخرجين بائبات الحدث وهو زوال الطهارة عن اعضاء الرضو التي من الوجه والرأس واليد والرجل ولا استحالة في ذلك وانما الاستنجاء بائبات الطهارة في عضو بائباتها عن ذلك العضو من الائمة قوله عليه السلام الحرم لا يمس عاصيا ولا خارا يمس مخالف عيوم قوله تعالى ومن دخله كان آمناً ومنها قوله عليه السلام لاصولة الا بقائمة الكتاب يخالف قوله تعالى فاقروا ما نيسر من القرآن .

(٩) قوله حديث فاطمة الانقطاع الباطن ثبت باعتبار نقصان الناقل ايضا فيقول عمر رضى الله عنه لاندرى اصدقتم ام كذبت احفظت ام نسيت طعن فيها بانتهاء شرط العدالة والضببط .

وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعى قوله تعالى بالنصب ايضا لهذا المعنى وهكذا الامثلة التي تأتي واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية وعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين وحيث نقل الى ماليس به هود في مجالس المحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد في مجالس المحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما على النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في الميسوط ان القضاء بشاهد ويمين ممتعة واول من قضى به معاوية وكحديث المصراة قوله تعالى فاعتمدوا وانما يرد لتقدم الكتاب متى يكون عام الكتاب وظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونصه

قوله وكحديث القضاء بشاهد ويمين هو ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين الآية وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد يعمل في حق ما هو شهادة ففسره برجلين او رجل وامرأتين وتفسير المجهول يكون بيانا للجمع ما يتفاداه اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا تترتابوا نص على ان ادنى ما ينقضى به الريبة هو هذان النوعان وليس بعد الادنى شيء الثالث ما ذكره المصنف وانما انقصر عليه لانهر بما يمنع الاجمال والمصر فيهما ذكر بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد او الى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم اشارة الى ان يستتبه وادنى معناه اقرب من انقضاء الريب على ما هو المذكور في التفسير قوله وذكر في الميسوط ليس المراد ان ذلك امر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطائه كالبقي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه امر مبتدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروى عن علي رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعى وعن علي رضى الله عنه انه كان يقضى بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية قوله وكحديث المصراة صريح في كونه مخالفا للكتاب لا للمجرد القياس على ما ذهب اليه المصنف فيما نقل عنه قوله وانما يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مندم لسكونه قطعيا متواتر النظم لاشبهه في مقده ولا في سنه لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها مطلقة يعتبر بخبر الواحد اذا كان على شرائط ومن يجعل اليمين قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضة ضرورة ان الظني يضمحل بالنطعي فلا ينسخ الكتاب به ولا يزداد عليه ايضا لانه مزلزل بالنسخ والتبدل على ذلك بقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالفه فردوه واجيب بانه خبر الواحد وقد خص منه البعض اعلى المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسألة الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وقسطه من فيه المحذورون بان في روايته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطه بين الاشعث وثريان فيكون مقطعا وذكر يعقوب بن معين انه حديث وضعه الرزادقة وايراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع او كون احد روايته غير معروف وبالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي اجيب بانه يفيد علم طمانينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بقطعي بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك .

(١) قوله وكحديث القضاء روى ابن عباس رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضا بشاهد ويمين الطالب .
 (٢) قوله بالنصب على انه مفعول المعارضة المقدره الامرين .
 (٣) قوله وهكذا الامثلة من استعمال لفظ الجمع في التثنية والا فلا يبعد ذلك .
 (٤) قوله واستشهدوا الآية قبل الامر باحد الامرين من استشهدا رجلين او رجل وامرأتين وهو في المعنى امر بقبول الشهادتين يدل على ان النهي عن ضد احد الامرين كاستشهاد الواحد رأسا والمحكم يمين الطالب له فيلزم حرمة استشهاد الواحد مع يمين الطالب فيلزم عدم قبول شهادة الواحد مع يمين الطالب فيناقضه الحديث الدال على القضاء بشاهد الواحد مع اليمين المدعى .
 (٥) قوله ولو كانت اليمين اذ قيل ان كفاية اليمين مع الشاهد الواحد اناهي عند تقدير الرجل والمرأتين فذلك لا ينافي وجوب الرجل والمرأتين عند التمكن منه كما ان كفاية الرجل والمرأتين وهي عند تقدير رجلين لا ينافي وجوب رجلين عند التمكن من ذلك .
 (٦) قوله بدعة في المذهب البدعة نوآورد المراد المحدث في الدين زيادة على ما ثبت بالكتاب والسنة .
 (٧) قوله حتى يكون عام الكتاب في التحقيق ان هذا وانما عند الشافعي رحمه الله تعالى وجامعة الاصولين فيجوز تخصيص العموم بخبر الواحد وثبت المعارض بينه وبين ظاهر الكتاب بناء على ان عام الكتاب وظاهره لا يوجبان اليقين عندهم لكن القائلين بعدم اليقين في عام الكتاب وظاهره من مشائخنا رحمه الله تعالى مثل شيخ ابي منصور ومثبه من مشائخ سمرقند فلا يصح انه لا يجوز عندهم تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر فان الاحتمال فيه من حيث النظم والمعنى مجعما وفيهما من حيث المعنى فقط .
 (٨) قوله من خاص خبر الواحد ونصه ليس الفرض من ذلك التخصيص فان المراد بالنص ما فوق الظاهر فيتناول المفسر والحكم فالظاهر من الكتاب كما هو اولى من نص خبر الواحد كذلك اولى مفسره وتحكمه في التحقيق فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب او ظاهره لا يجوز تخصيص العموم وحل الظاهر على المجاز فهذا يتناول اذا خالف المفسر او المحكم من خبر الواحد ظاهر الكتاب .

ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزداد به عليه وأما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد والييمين
 قوله عليه السلام البيئنة على المدعى والييمين على من أنكر وكحديث بيع الرطب بالتمر
 فإنه إن كان الرطب هو التمر يعارض قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها
 وردبها سواء وإن لم يكن يعارض قوله إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم تحقيقه إن
 الرطب لا يغلو من أن يكون تمرا أولم يكن فإن كان تمرا فإن لم يجز بيمه بالتمر يكون
 معارضا لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل بدا بيد والنفل ربوا ولا يقال إنه تمر
 لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول لاعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام
 جيدها وردبها سواء فلدفع هذه الشبهة صرح بما زدت قوله جيدها وردبها سواء .

قوله البيئنة على المدعى والييمين على من أنكر حصر جنس البيئنة على المدعى وجنس
 الييمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد والييمين على المدعى بخبر الواحد
 قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر هو ما روى عن سعد بن أبي وقاص رضى الله عنه
 أن النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال ابنقص إذا جف فقالوا نعم
 قال فلا إذن إلا أنه لما أورد هذا الحديث على أبي حنيفة رحمه الله أجاب بأن هذا الحديث
 دار على زيد ابن أبي عياش وهو من لا يقبل حديثه واستحسن أهل الحديث منه هذا
 الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال أبو حنيفة رحمه الله لا يعرف الحديث وهو يقول
 زيد بن أبي عياش من لا يقبل حديثه كذا في البسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد
 بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الأسرار وغيره أنه يجوز أن لا يكون
 الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف البيوسة ولا نوعا آخر لبقاء إجراءاته عند صيرورته تمرا
 كالحنطة المقامية ليست حنطة على الإطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود
 اجراء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق قوله لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه
 السلام جيدها وردبها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة
 والردائة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز أن يكون المعتبر بعض اختلاف
 الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبديل الاسم والحقيقة في العرف حتى أن الانبات بالتمر لا يعد
 امتثالا لطلب الرطب كالدبيب والعنب فإن قيل فيه دليل على أن علة الاستواء كون
 الوصف ليس من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبديل الاسم والحقيقة في العرف ولو
 سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر .

(١) قوله ولا ينسخ ذلك هذا أي لا ينسخ
 شيء من العموم والظاهر بخبر الواحد وكما لا يجوز
 نسخ العموم به كذلك لا يجوز تخصيصه والفرق
 بينهما أن النسخ لا بد أن يكون بالتراخي وأما التخصيص
 فبالمقارن أو بما لا يعلم فيه المقارنة أو التراخي وأما
 المراد بنسخ العموم قصر العام على بعض ما يتناول
 فشميل التخصيص أيضا .
 (٢) قوله ولا يزداد به عليه فإن قلت لا حاجة
 إلى ذلك بعد في النسخ لأن الزيادة على الكتاب
 نسخ قلنا نعم لكن هذا إنما هو عندنا وأما
 عند الشافعي رحمه الله تعالى فليست الزيادة عليه
 نسخا له فلمكان الاختلاف صرح بذلك .
 (٣) قوله وأما بمعارضة الخبر المشهور وأما
 يرد بذلك انتقادم الخبر المشهور على خبر الواحد
 حتى يجوز تخصيص الكتاب بالمشهور ولا يجوز
 بخبر الواحد .
 (٤) قوله عليه السلام البيئنة على المدعى
 وجه المنازعة أن هذا الحديث يدل على انحصار
 جنس الييمين في النكر وهو المدعى عليه فيعارضه
 ما يدل على جواز يمين الطالب المدعى .
 (٥) قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر المشكوك
 عن سعيد بن أبي وقاص قال سمعت رسول الله
 صلى الله عليه وسلم سئل عن شري التمر بالرطب
 فقال ابنقص الرطب إذا يبس فقال نعم فنهأ عن
 ذلك رواه مالك رحمه الله تعالى والترمذي وأبو
 داود النسائي وابن ماجه فهذا الحديث مردود
 على مذهب أبي حنيفة وهو أن يبيع الرطب بالتمر
 مساويا كيلا جاز لا على قولهما وهو لا يجوز
 بيع الرطب بالتمر لاساويا ولا متفاضلا .
 (٦) قوله فإنه إن كانه قد يقال لوضح دليلكم
 هذا يلزم أن يجوز بيع البر بالدقيق أيضا فلما
 كانا جنس واحد بان يكون الدقيق برا فقدم الجواز
 يخالف قوله عليه السلام والحنطة بالحنطة مثلا
 بمثل وإن كانا من جنس يخالف قوله عليه
 السلام إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم
 وقد ذكر المصنف رحمه الله تعالى في المختصر
 أنه لا يجوز بيع البر بالدقيق .
 (٧) قوله وقوله جيدها وردبها يعني أن الرطب
 بعد ما عارض تمرا فلما أن يكون لاختلاف الصفة
 تأثير في اختلاف النوع أولا يكون فعلى الأول
 يخالف قوله جيدها وردبها سواء وعلى الثاني
 يخالف قوله التمر بالتمر مثلا بمثل .
 (٨) قوله عليه السلام أو قيل إن الحديث
 إنما يدل على عدم اعتبار الاختلاف بالجودة
 والردائة بعد المساواة في القدر والاختلاف بالرطوبة
 والبيوسة وهي ينشئ إلى الاختلاف في القدر
 إذ يبين الرطب ليس من ذلك .

واما بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان فغفاره في مثل هذه المادة مما يجعله العقل فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة فيجوز امتثال هذا الحديث تدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عليه السلام او على ترك الصحابة التبليغ الواجب عليهم فنكون معارضة لدلائل وجوب التبليغ او لدلائل تدل على عدالتهم او تكون معارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا وما باعراض الصحابة عنه نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الثاني وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعاً بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون الانقطاع بنقصان في الناقل والاخر على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للمكتاب او السنة المشهورة او بكونه شاذا في البلوى العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني في الانقطاع الباطن وهذان القسمان وان كان متصانين ظاهرا لوجود الامتداد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم الاول

(١) قوله واما بكونه شاذاً او هذا يدل على ان الشرط الثالث الذي اعتبره صاحب التحقّق في قبول الخبر في جانب نفسه الخبر حيث قال وكانها ان لا يكون في حالة يتم بها البلوى كما ان قوله فلما بعارضة الكتاب يدل على الشرط الاول وتوله واما بعارضة الخبر المشهور يدل على الشرط الثاني واما باعراض الصحابة او يدل على الشرط الرابع وذلك لان الانقطاع امر يقتضى عدم قبول خبر الواحد فاذا كان الانقطاع متحققا بواحد منها كان عدم الكمال شرطاً في القبول .
(٢) قوله كحديث الجهر بالتسمية وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان يخبر باسم الله الرحمن الرحيم ومن ذلك حديث مس الذكر وقد مر .
(٣) قوله امتثال هذا الحديث او قبل لو اريد انه يدل على عدم التبليغ اصلا فظهور الحديث في الجملة بدون الاشتهار لا يتصور بلا تبليغ منه عليه السلام فقد وجد التبليغ ان كان على بعض دون بعض ولو اريد انه يدل على عدم التبليغ على المتعدد فلا نسلم وجوب ذلك التبليغ .
(٤) قوله نحو الطلاق بالرجال او روى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال والعدة بالنساء يعني عدد الطلاق معتبر بحال الزوج ولو كان حراً كان ثلاث طلاقات وان كانت زوجته امة ولو كان عبداً كان له طلقان وان كانت زوجته حرة وعدد العدة معتبر بحال الزوجة ولو كانت حرة تحيض فعدتها ثلاث حيض كوامل ولو كانت امة تحيض وهي حيضتان والحرة التي لا تحيض ثلاثة اشهر والامة التي لا تحيض شهر ونصف شهر والحرة التي مات عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا والامة التي مات عنها زوجها شهران وخمسة ايام فهذا الحديث مقبول عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى كان عدد الطلاق معتبرا بحال الزوج على ما ذكرنا وغير مقبول عندنا لقوله فانهم اختلفوا او حتى كان عدد الطلاق معتبرا بحال النساء .
(٥) قوله فانهم اختلفوا او ذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة رضي الله عنهم الى ان الطلاق معتبر بحال الرجال في الحرة والزينة وهو قول شافعي رحمه الله تعالى وذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما انه معتبر بين رق منهما حتى لا يملك الزوج عليهما ثلاث نكاحات الا اذا كان حريين فاعترضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث وتكلموا في هذه المسئلة بالرأى .

قوله واما بكونه شاذاً عطف على قوله واما بعارضة الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عدم البلوى يعارض الأدلة الدالة على وجوب التبليغ الاحكام وتأدية مقالات النبي عليه السلام او الأدلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للمواجب لم يرد عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للمواجب لم يرد عدم عدالة الصحابة لان ترك التبليغ فان قيل فعلى هذا الا يكون قسماً آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسماً آخر باعتبار انه يحتمل كلاهما مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب اصل قلعه الحديث وايضا ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل واحد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء ولنا قال الله تعالى فاستأخوا اهل الذم والارواح والارواح بالاعتقاد بما رواه عن النبي المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وردوه على ترك الجهر بالتسمية وهو مروى عن ابى هريرة رضي الله عنه وعن انس ايضا الا انه اضطربت رواياته فيه بسبب ان عائشة رضي الله تعالى عنها كان يباليغ في الجهر وحاول معاوية وبنا امية محو اثره فباليغوا على الترك فغضب انس وروى الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن زبير وغيرهم رضي الله تعالى عنهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفى والجهر اثبات فربما لا يسمعه الراوي لا سيما مثل انس رضي الله عنه وقد كان يقف خلف النبي عليه السلام ابعد من هؤلاء وهذا لا ينافي سماعه الفاتحة على انه روى عن انس ان النبي عليه السلام وابا بكر وعمر رضي الله عنهما كانوا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم وايضا روى ان انساً سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيجعل على انه سهواً ومنسوخاً لا يقال لاجماع مع مخالفة بعض الصحابة وكيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم وراوي الحديث زيد بن ثابت لاننا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل على عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوي والافهوه متمسك به لا محالة .

فلقوله عليه السلام يكثركم الاماديت من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فرده فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله فانه ليس بحديث الرسول عليه السلام وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان الادلة

الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض واما الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوى فعيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال

فكخبر المستور الا في الصدر الاول كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق بالجر عطف على قوله خبر المستور والمعتموه وسيأتي معناه في فصل العراض والصبي العاقل والمغفل

الشديد الغفلة لا من غالب حاله التدينظ والمساهل اى المجازف الذى لا يبالي في السهو والخطا والتزوير وصاحب الهوى فانه لا يقبل روايتهم للشرائط المذكورة اى لاشترائط

الشرائط المذكورة في الراوى .

قوله الا في الصدر الاول يعنى القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبى عليه السلام وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل ذلك الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق

قوله وصاحب الهوى وهو الميل الى الشهوات والمستلزمات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه في امر الدين فان تآدى الى ان يجب اكفاره كغلات الروافض والمجسمة والحوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانقفاء الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فلقوله للشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدى الى الكفر او الفسق .

(١) قوله فلقوله عليه السلام يكثركم الاحاديث اى لا يقال ان الحديث يدل على عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وهو خلاف المذهب لانا نقول ان المذهب انما هو نسخ الكتاب بالسنة المشهورة دون خبر الآحاد والحديث المذكور لا يدل على خلاف ذلك لان بنا* المجهول والتكثير في قوله عليه السلام روى لكم عنى حديث دليل على ان المراد حديث فيه ضعف بحيث لا يصح بنسخ الكتاب سواء كان الضعف باعتبار الراوى او باعتبار خفا* فيه وعدم شهرته .

(٢) قوله وانما هو مفترى على صيغة اسم المفعول في تاج المصادر الافتراء* دروغ فرا يافتن .

(٣) قوله لا يناقض اى لا ينافى فلا بد من عدم قبول احد المتناقضين والاضعف اولى بذلك فيبقى الاقوى من الخير المشهور والتفضية العقلية والاجماع في درجة القبول .

(٤) قوله كما قلنا في المجهول لعل الفرق بين المستور والمجهول ان الاول من لا يعلم بحاله هل هو عدل صدق او فاسق كذب واما الثاني فهو من لا يعرف باسمه ولا نسبه ولا يعرف بحاله اذ الاول يطلق على مجهول الاسلام وعلى مجهول الضبط وعلى مجهول العقل كما يطلق على مجهول العدالة واما الثاني فيطلق على مجهول العدالة فقط فيجوز ان يكون المراد بهما واحدا واختيار لفظ المجهول ههنا لانه بهذا اللفظ مذكور فيما سبق وخبر الفاسق غير مقبول لانتفاء* العدالة وكذا خبر المعتموه والصبي لانتفاء* كمال العقل وخبر المغفل لانتفاء* السماع كما هو حقه وخبر المسائل لانتفاء* الثبات على الحفظ والمراقبة في تاج المسائل البيهقي اليقظ يبدار شدن والمراد هناك غابة التنبيه وفيه ايضا المجازفة الجراف بكزراف كارى كردن فارسى معرب وفي المذهب الزور دروغ والتزوير ان يجعل نفسه في الزور وان يكذب .

(٥) قوله وصاحب الهوى الهوى مصدر هوية اذا احبه ثم سمي بالهوى المحبوب وفي المنرب فلان من اهل الاهواء اذا اراد عن طريقه اهل السنة والجماعة وكان من الجهل القبله في المواهب ان كبار فرقة سبيع المعتزلة وهم عشرون صنفاً الشيعة وهم اثنا وعشرون صنفاً والحوارج وهم عشرون صنفاً والمرجئة وهم خمسة اصناف والتجارية وهم ثلثة اصناف والجزيرية والمشبهة وهما صنفان فهم اثنتان وسبعون فرقة فهدم قبول اهل الاهواء* ان كان هوامهم كفرا لا انتفاء شرط الاسلام كبعض الروافض يعتقدون ان الائمة الهة اولادهم يعتقدون انه يخرج امام باطن والامر والنهي منطل الى خروجه اولادهم

يعتقدون ان جبرائيل عليه السلام غلط في الوحي على محمد عليه السلام دون على اولادهم ينكرون امامة ابي بكر رضى الله عنه او ينكرون امامة عمر رضى الله عنه في شرح البرجندى في الشهادات ان الصحيح ان منكر امامة الصديق رضى الله عنه كافر والاصح انكار امامة الفاروق رضى الله عنه كافر وان لم يمكن كفرا فلا تنقاه* شرط العدالة والله اعلم .

(١) فصل في محل الخبر وهو اما حقوق الله تعالى في التحقير انه قال سيد الامام ابو القاسم في اصول الفقه الحق الموجود من كل الوجه الذي لا ريب في وجوده وحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم ولا يختص به احد كحرمة البيت الذي يتعلق به مصاحبة العالم باتخاذ آية للصلوة وصحة الصلاة الرتبة يتعلق بها العلامة الانسان وصيانة الفرائض وارتفاع العقوبة بين العتاش لسبب التنازع بين الدائمة فحق العبد ما يتعلق به نفع الخاص يختص به بعض دون بعض فان قلت حصر محل الخبر في القسدين المذكورين غير مستقيم لان قوله عليه السلام مثل امي كمثل القطر الحديث وقوله عليه السلام السيد من سعد في بطن امه الحديث ونحو ذلك غير وارد في حق الله تعالى ولا في حق العبد حيث لم يوجب شيئا منهما فلذا الكلام محل خبر يكون بوضع الشريعة والمذكور من المواضع لا بوضعها او قول انه نهي عن الامن من الله تعالى بسبب الحسنات وعن الاسب من الله تعالى بسبب السيئات كلا منهما ككفر يوجب الحرمة وهي حقوق الله تعالى .

٤٣٤

(٢) قوله وما كان من الديانات اه لاشك ان طهارة الماء ونجاسته من حقوق الله تعالى يتعلق بها النفع العام للعالم ولكنها ليستا من العبادة وهو ما يتعمله العبد تقربا من الله تعالى ولا من العقوبات وهي ما يفعل على العبد زجرا له من سنة فالخبر في العبادة والعقوبة ليس بطلق حق الله تعالى بل لما هو من الاعمال منه فمل المراد من الديانة حق الله تعالى الغير المتعلق بدعة العبد .

(٣) قوله او المستور في التحقير انه اختلف الرواية في المستور اذا خبر بنجاسة الماء في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى هو كالعدل وذكر محمد رحمه الله تعالى انه كالفاسق وهو الصحيح فاختر المصنف قول محمد رحمه الله تعالى عملا بالقول الصحيح .

(٤) قوله يتحرى اي يعدل بقية الظن .
(٥) قوله اي الاخبار او المناسب لا فراد الضمير وتأنيبه في قوله اخبر بها ان يقال اي الاخبار عن الديانات .

(٦) قوله لا يستقيم اي لا يستديم البتة بالحادثة ان يتقيه من جهة العدل فالاستقامة بمعنى الدوام .
(٧) قوله فاجبنا انضمام التحري فان كان اكثر رأيه انه نجس يتيم ويتوضأ وان اراق الماء تم يتيم كان احوط وان كان اكثر رأيه انه طاهر لا يتيم بل يتوضأ قيل اذا اخبر الفاسق بنجاسة الماء وكان اكثر الراي انه طاهر ينبغي ان يتوضأ ويتيم ايضا عملا بالتشبهين كما هو في سور الحمار يجمع فيه بين التوضي والتيم احتياطا وجمعا بين الادلة واجيب بان التوقف في خبر الفاسق معلوم بانص كذا في التحقير فليس دليلا واما التحري فهو دليل كما مر في امر القبلة وكما اذا شك انه كم صلى تم تحري فليس هذا من باب التعارض بين الدليلين .

(٨) قوله فلا يقبل فيها في التحقير اذا وقع في قلبه صدق الكافر في الاخبار بنجاسة الماء يتوضأ بذلك الماء وان تيم بعد اراته كان ذلك افضل وان تيم من غير اراته وصلى لا يجوز صلواته فقله اصلا يمكن ان يكون المعنى انه لا يقبل لا بدون التحري ولا مع وجوده .

(٩) قوله كالبيئات اكثر عدد البيئات اربعة رجال وهي من الآحاد فان كل ما هو دون عدد التواتر .

(١٠) قوله كحرمة الضرب في التحقير انه عرف بالمعنى القوي للتأديف وهو اظهار التبرم والسامة بالتلفظ بكلمة اذان المعنى الموجب للحرمة وهو الايذاء ثبت في الشتم والضرب .

فصل في محل الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر وهو اما حقوق الله تعالى وهي

اما العبادات او العقوبات والاولى تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكلنا اي يثبت باخبار الواحد بالشرائط المذكورة اي اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكلنا بقوله لكن ان اخبر بها الفاسق او المستور يتحرى لان هذا اي الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدل بخلاف امر الحديث ففي كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فواجبنا انضمام التحري به بخلاف امر الاحاديث فان الذين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلا مرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث فلا اعتبار لاحاديثهم اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا لا يقبل في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري والنانية اي العقوبات كذلك عند ابي يوسف رحمه الله اي تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة لانه يفيد من العام ما يصلح به العمل في الحدود كالبيئات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى ولا تنقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة

قوله فصل في محل الخبر سواء كان خيرا عن النبي عليه السلام اولم يكن والمراد خبر الواحد ولنا حصر المعنى في الفروع والاعمال اذ الاعتقادات لا تثبت باخبار الآحاد لا بتنائها على اليقين قوله واما اخبار الصبي فان قيل ان ابن عمر رضي الله عنه اخبر اهل قباء بتحويل القبلة فاستبأروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا لو سلم ككونه صبيا فقد روى انه اخبرهم بذلك انس فيجتمعا انهما جاء به جميعا فاخبراهم .

وعندنا

(١١) قوله والثابت بخبر الواحد فرقوا بين التواتر والمشهور وخبر الواحد بان التواتر يقطع الاحتمال والمشهور يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل وخبر الواحد لا يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل ولا شك ان خبر الواحد كثيرا ما يكون محكما غير محتمل لمعنى آخر واما الاحتمال فيه من جهة الراي فلا احتمال الناشئ عن الدليل بطلق على ما هو من جهة الراي ايضا .

(١٢) قوله والثابت بخبر الواحد فرقوا بين التواتر والمشهور وخبر الواحد بان التواتر يقطع الاحتمال والمشهور يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل وخبر الواحد لا يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل ولا شك ان خبر الواحد كثيرا ما يكون محكما غير محتمل لمعنى آخر واما الاحتمال فيه من جهة الراي فلا احتمال الناشئ عن الدليل بطلق على ما هو من جهة الراي ايضا .

(١) قوله لتمكن الشبهة في التاويل... كونه حجة على الاطلاق اي في حق جميع الامور من العبادات والعقوبات والعمالات هي اول الكلام فلا دلالة فيها على كونه حجة قطعية يلزم اطلاق الحجية وانما موجبة قطعية مقارنة للشبهة فلا يثبت ما يندري بالشبهات كما لا يثبت الحدود بشهادة النساء والشبهة الثانية.

(٢) قوله فلا يقاس اه لا تناف... وهو ان لا يكون القياس عليه معدولا عن القياس.
(٣) قوله فما كان فيه الزام... مبتدأ ما بعده خبر قوله واما ثبوتها بغير الواحد وليس اما ثبوتها اي فا كان فيه الزام محض منه لا يثبت فاذن ما بعده خبره خبر وانما ليس كذلك والاقوله وما ليس فيه الزام وحينئذ معناه وما ليس فيه الزام منه اه يقتضى ان يكون الخالي عن الازام ايضا في معنى الشهادة هه لان الشهادة مع الازام لفظ الشهادة لا يثبت عن كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة قيل عيه ان المراد بلفظ الشهادة ما يعم لفظ كواهي بالفارسية وهذا الوجه غير جار فيه فقبل ان الاشتراط لان لفظ الشهادة يدل على قصد الازام يستقيم لا فيمن دون العزل والمواضعة فينا كد به الازام.

وعندنا لا يمكن الشبهة في الدليل والمخبر يندري بما هو وانما تثبت بالبينة بالنص اى كان القياس ان لا يثبت العقوبات كالحب ودوا القصاص بالبينة لانهما خبر الواحد فان كل ما دون المتراد خبر الواحد فيكون البينة ايملا فيه شبهة والمخبر يندري بما هو السكت انما يثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بما يثبت يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة واما حقوق العباد فيثبت به يثبت يرويه الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض لا يثبت الا بلفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد والعدد عند الامكان حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن عرفا كشهادة القابلة مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الازام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم اى له حكم هذا القسم لم ينفى من خوف التزوير والتلبيس وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسلات في الهدايا وما شبه ذلك كالودائع والامانات

(٤) قوله والولاية لان الازام لا يستقيم الا فيمن له ولاية ذلك.
(٥) قوله فلا يقبل شهادة الصبي وكذا لا يقبل شهادة معتوه حيث جعلوه مثل الصبي في الاحكام وقوله فيما بعد مع سائر شرائط الرواية ولا شك ان المعتوه لا يقبل خبره كما مر فقد اتفق فيه بعض الشرائط مثل كمال العقل.
(٦) قوله كشهادة القابلة لا يمكن ههنا عدد الشهادة وهو رجلان او رجل وامرأتان.
(٧) قوله مع سائر شرائط الرواية متعلق بقوله والعدد اى لا يثبت الا بالعدد مع سائر الشرائط.
(٨) قوله صيانة لحقوق اه فكل من هذه الشرائط يكون احتمال الكذب في انتفاء كثير مما في وجوده فاذا وجد الكل يكون الصدق اظهر فيلزم صيانة حتى المدعى عليه عن ان يذهب بالباطل في الظاهر.
(٩) قوله والشهادة بهلال الفطر اى فيها الزام عن من يتوب عن الشارع ليحكم بالفطر وابطال لحقه في صوم الفطر واما الشهادة بهلال رمضان فهو اقرار والتزام للصوم قصدا وانما يتحقق الازام تبعا فيشترط في الاولى لفظ الشهادة والولاية وهي متضمنة للاسلام والعقل والبلوغ والحرية والعدالة والعدل واما الثانية فلا يشترط فيها العدد والحرية ولا لفظ الشهادة على باهو اختيار شمس الائمة السرخسي واما الاسلام والعقل والبلوغ فشرط عند الكل والعدالة لم يشترطها الطحاوي وظاهر المدعي انها شرط كل ذلك في شرح البرجندي.

قوله لتمكن الشبهة قد يجاب عنه بانه لا عبرة للشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأى في اثبات ذلك قوله مع سائر شرائط الرواية يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج بكل من القيدين بعد تفرد كل منهما بما عاينه قوله صيانة لحقوق العباد يعنى يشترط الامور المذكورة لئلا يثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل او هو تعاميل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهاد قوله ولان فيه معنى الازام تعاميل لاشترط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا يتضمن الامرين جميعا قوله فيحتاج الى زيادة توكيد اما لفظ الشهادة فلانها تنفى عن كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والافدع واما الولاية فلانها يتضمن كون المخبر حرا عاقلا بالغيا يتمكن من تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجع جانب الصدق بانضمام شاهد آخر اليه قوله والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الازام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشفقة بخلاف الصوم وههنا اظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الازام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد قوله وما ليس فيه الزام ذكره فخر الاسلام رحمه الله في موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالة والهداية من غير انضمام التحري وفي موضع آخر انه يشترط التحري وهو المذكور في كلام الامام السرخسي ومحمد رحمه الله ذكر القيد في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيراً لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المستئلة روايتان.

(١٠) قوله اى له حكم هذا القسم يعنى انه قد شرط فيها ايضا سائر شرائط الرواية ما يعضد ههنا ان يراه كما هو حق الرواية ويعرف انه هلال.
(١١) قوله والرسالات في الهدايا في المهدب الرسالة يتفهم الرسالات جمع وقوله في الهدايا اي في ارسالها.
(١٢) قوله والامانات الامانة التي غير الودية كالعمارة والقطعة وما لقته الربح عليه فلا الزام في شي منها واما الاجارة والرهن فهما معنى الازام.

١ ثبت باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام وللضرورة اللازمة هنا فان اشتراط العدالة في هذه الامور غاية المرجح على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشتغال والعدول الثلث لا ينتصبون دائما للمعاملات الحسيسة لاسيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فانه قد سبق في هذا الفصل في الطهارة والنجاسة ان هذا امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهنا بيان ان الضرورة حاصلت في قبول خبر غير العدول في الطهارة والنجاسة لكن نذكر هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فاما في المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدول ثمة مطلقا بل مع انضمام التحري وقيل هنا مطلقا وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في حقه وحجر المأذون وفسخ الشركة لما ذكرنا في عزل الوكيل وانكاح الولي المبكر البالغة فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمكن له افسخ هذا الانكاح ليس بالزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط اما العدد او العدالة بعد وجود سائر الشرائط انما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وايضا قلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا وكفى فلان او ارسلني اليك ويقول كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخالفة ظهور الكذب ولزوم الضرر في الاولين اشد وقوله رعاية للشبهين اي شبه الالزام وعدم الالزام.

٢ قوله على ان المتعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان او مأذونه او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه وجعله مأذونا لان الانسان قلما يجد المجتمع للشرائط يبعثه لهذه المعاملات او الاخبار الغير بانه وكيل في ذلك وظاهر عبارة اليعض مشعر بالقسم الثاني حيث يقولون الانسان قلما يجد المجتمع للشرائط يبعثه الي وكيله او غلامه قوله وان كان اي المخبر بما فيه الزام من وجه دون وجه فضوليا يشترط اما العدد او العدالة على الاصح وقيل لا بد من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولا لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة رحمه الله حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدول تأثيرا في الاطمينان ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضائعا ويكفى ان يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط اعني المذكورة والحرية والبلوغ لانفيا ولا نبينا فلنا قال فخر الاسلام رحمه الله وغيره انه يعتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة عطف ابي حنيفة رحمه الله حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي واما عقدهما فالكل سواء اي يكفي في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمصنف رحمه الله جزم باشتراط سائر الشرائط لكن لا يفتي انه يحصل به قصور في رعاية شبه عدم الالزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد او العدالة .

(١) قوله ثبت باختيار الواحد اي سواء اخبر بما اخبره او لنفسه بان يقول انا وكيل فلان في تصرف كذا واما المضاربة في مال كذا .
(٢) قوله بشرط التمييز اما اشتراط التحري فيه روايتان كذا في التلويح وسيذكره المصنف رحمه الله تعالى ان التحري ههنا ليس بشرط .
(٣) قوله بهذه الاشتغال الظاهر ان المراد بالاشتغال العاملة التي يعملها الوكيل والمضارب والرسول بالهدية من عنده الودعة والامانة بتدليل قوله للمعاملات الحسيسة يعني لو لم يصح قبول خبر الصبيان والعبيد فلا يقبل خبرها فبذا قال انا وكيل او مضارب او فلا يصح تصرفها فيتعطل الاسر ويجوز ان يكون المراد اخبار الوكيل بالوكالة واعدامه فلم جرا يؤيد بذلك ما ذكر في التحقيق ان الانسان قلما يجد العدل المر بالبالغ المتسام يبعث الي وكيله صبيه وغلامه .
(٤) قوله لاسيما لاجل الغير في المذهب السي حائذ فلا تفتي الجنس وما اجماعية اي لا مثل لها كاتمة لاجل الغير والجملة حال يعني ان عدم الانتصاب لهذه المعاملات اذا كانت للغير اشد واقوى من عدم الانتصاب لها اذا كانت لنفسه واحتمال الانتصاب لنفسه اقرب من الوقوع من احتمال الانتصاب لغيره وربما يذكر سببا في مقام لاسيما فهو اما بتقدير لاسيما كقوله تعالى ففتوه نذكري يوسف اي لا تفتوه نذكري يوسف واما بان يكون موصولة اي لا مثل مامو لاجل الغير والاول ابلغ في النبي .

(٥) قوله من حيث ان الموكل اي من حيث ان العزل تصرف من الموكل في نفسه .
(٦) قوله وانكاح الولي فان قلت لاختصاص الحكم بهذه الصورة فلو انكح اجنبي امرأة فهذا ايضا الزام مع الاجازة وليس بالزام بدونها قلنا نعم لكنه ذكر ذلك ردا على الشافعية فان انكاح الولي المبكر البالغة الزام عنده .
(٧) قوله فان كان المخبر وكيلا اي ان كان المخبر بنحو عزل الوكيل وحجر المأذون وكيلا بالمخبر به او رسولا فخير بذلك فالفضولي ان يخبر به من غير ان يامر المالك .
(٨) قوله بعد وجود سائر الشرائط اي الشرائط المذكورة فيما كان فيه الزام من لفظ الشهادة والولاية والعقل والضبط والاسلام وهذه الثلاثة المذكورة فيما سبق بقوله مع سائر شرائط الرواية ذكر في التلويح قلنا عن فخر الاسلام وغيره انه يحتل ان يشترط سائر الشرائط عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي واما عندهما والكل سواء .
(٩) قوله لان مخالفة لان الاخبار بدون الوكالة والرسالة محتمل ان يكون سبب السماع من غير المالك انه عزل وكيله او حجر مأذونه فحينئذ لا يكون الكذب مع العلم ومكابرة واما الاخبار مع الوكالة والرسالة فالظاهر ان معناه سمعت عن المالك انه وكلي بالعزل فالعادة ان يشتد غضب المالك عن الاخبار مع الوكالة فوق ما في اخبار الفضولي .

(١) فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ اما السماع في كتاب معرفة انواع علم الحديث القسم الاول من اقسام اخذ الحديث والتحمل السماع من لفظ الشيخ سواء كان من حفظه او من كتابه وهذا القسم ارفع الاقسام عند الجماهير والقسم الثاني من تلك الاقسام القراءة على الشيخ سواء كنت انت القارى او قرأ غيرك وانت تسمع وسواء كانت القراءة من الكتاب وسواء كان الشيخ يحفظ ما قرأ عليه او لا يحفظ لكن تمسك اصله هو اوقته غيره واختلفوا في انها مثل السماع من لفظ الشيخ في المرتبة او دونه او فوقه فنقل عن ابى حنيفة وهو رواية عن مالك رحمه الله تعالى اذ غيره انهما سواء والصحيح ترجيح السماع من لفظ الشيخ ثم ذكر في هذا الكتاب المذكور ان بعض الظاهرية يشترط في القسم الثاني اقرار الشيخ عند تمام السماع بان يقول القارى * للشيخ امو كما قرأته عليك فيقول نعم والصحيح اذ ذلك غير لازم وان سكوت الشيخ بمنزلة التصريح بتصديق القارى وهذا مذهب الجماهير والمحدثين والفقهاء وغيرهم والقسم الثالث من تلك الاقسام الاجازة ولها انواع اولها ان يشرح لمعين في معين مثل ان يقول اجزت لك الكتاب الفلاني فهذا اعلا انواع الاجازة المجردة عن المناولة فقد خالف في جواز انظر الرواية بالاجازة وجاءت من اهل الحديث والفقهاء والاصوليين وذلك احدى الروايتين عن الشافعي رحمه الله تعالى وتاثيره ان يشرح لمعين في غير معين مثل ان يقول اجزت لك جميع مسوعاتي او صوبياتي فخلخلاف في هذا النوع اكثر والجمهور من المحدثين والفقهاء على تجوز الرواية بها ايضا وعلى ايجاب العمل بما روى بها بشرط وثالثها ان يشرح للمعين بوصف العموم مثل ان يقول اجزت للمساكين او اجزت لكل احد او اجزت لمن ادرك زمانى واختلفوا في جوازه ورابعها الاجازة للمجهول بالمجهول وذلك مثل ان يقول اجزت لـ احمد بن خالد بن الدمشقي وفي وقته ذلك جماعة مشتركون في هذا الاسم والنسب ثم لا يبين الاجازة منهم او يقول اجزت لفلان ان يروى عنى كتاب السنن وهو بروى جماعة من كتب السنن المروونة بذلك ثم لا يبين فهذا اجازة قادمة لا قائمة لها وخامسها الاجازة للمعدوم واختلفوا في جوازه ومثاله ان يقول اجزت لمن يولد لفلان فان عطف المعدوم على موجود بان يقول اجزت لفلان ومن يولد له كذلك اقرب الى الجواز من الاول وسادسها اجازة ما لم يسمه المخبر ولم يتحمل اصلا بعد لروته المجاز له اذ الجملة المخبر بعد ذلك والصحيح بطلان هذه الاجازة وسابعها اجازة المجاز مثل ان يقول اجزت لك رواية ما اجزى روايته والصحيح ان ذلك جائز القسم الرابع المناولة وهي نوعان المناولة المقرونة بالاجازة فمن صورها ان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه او فرعا مقابل له ويقول هذا سماعى اوروايتى عن فلان فاروه عنى او اجزت لك روايته عنى ثم تمسكه اليه بكتاب او جزء من حديثه فيعرض عليه فيتأمل الشيخ وهو عارف منقطع ثم يعيده اليه ويقول له وقت على ما فيه وهو حديثى عن فلان او روايتى عن شيوخى فيه فاروه عنى او اجزت لك روايته عنى وهذه المناولة المقرونة بالاجازة حال حمل السماع عند مالك رحمه الله تعالى وجماعة من ائمة اصحاب الحديث والصحيح انه منقطع عن درجة السماع وبه قال ابو حنيفة والشافعي واحمد بن حنبل والسيوطى رحمهم الله تعالى والنزقى وسفيان الثورى وابن المبارك ويحيى بن يعقوب واسحاق بن راهويه رحمهم الله تعالى ومنها ان يناوله الشيخ الطالب كتابه ويجزله روايته عنه ثم تمسك الشيخ عنده ولا يمكنه من فيجوز له رواية ذلك عنه اذا ظفر بالكتاب او بما هو مقابل به على وجه شق بموافقته لما تناولته الاجازة والنوع الثانى من المناولة المناولة المجردة عن الاجازة وهي ان يدفع الشيخ اصل سماعه او فرعا مقابل به ويقول هذا سماعى اوروايتى عن فلان ولا يقول اروه عنى او اجزت لك رواية عنى فهذه مناولة مختلفة لا يجوز الرواية

فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ اما السماع فهو العزيمة في هذا الباب وهو اما بان يقرأ المحدث عليك او بان تقرأ عليه فتقول امو كما قرأت فيقول نعم والاول اعلى عند المحدثين فانه ذريعة الرسول عليك السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله كان ذلك احق منه عليك السلام فانه كان مأمونا عن السهو اما في غيره فلاعلى ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التاميم فالهحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا يكون المحافظة الامنه واما الكتاب والرسالة فقائم مقام الخطاب فان تبليغ الرسول كان بالكتاب والارسال ايضا .

قوله فصل في كيفية السماع وهو الاجازة بان يقول له اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب او مجموع مسوعاتي او مقرواتي ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب ولايكفى مجرد اعطاء الكتاب وانما جوز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يبعد راعبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة .

بها القسم الخامس الكتابة وهي ان يكتب الشيخ الى الطالب وهو غائب شيئا من حديثه بخط اوبكتب له ذلك وهو حاضر وبلتحق بذلك ما اذا امر غيره بان يكتب ذلك عنه اليه ولها نوعان المجردة عن الاجازة والمقرونة بها بان يقول اجزت لك ما كتبتك اليك فالاول قد اجاز الرواية بها كثير من المتقدمين المتأخرين والى ذلك قوم آخرون المذهب الاول هو الصحيح المشهور لما فيها من الاشعار بالاجازة وان لم توجد لفظ ثم يكفي في ذلك ان يعرف المكتوب اليه خط الكتاب وان يتم البيئة عليه وذبح غير واحد من علماء المحدثين واکابرهم منهم الليث بن سعد ومنصور الى جواز اطلاق حديثنا واخبرنا بالرواية في الكتابة واما الكتابة المقرونة بلفظ الاجازة فهي في الصحة والقوة شعبة بالمناولة المقرونة بالاجازة والله اعلم القسم السادس اعلام الراوى الطالب بان هذا الحديث او هذا الكتاب سماعه من فلان او روايته مقتصر على ذلك من غير ان يقول اروه عنى او اذنت لك في روايته واختلفوا في جواز الرواية به والمختار عدم الجواز القسم السابع الوصية بالكتاب بان يوصى الراوى بكتاب يرويه عند موته او سفره بشخص فردى عن بعض سلف انه جوز بذلك رواية الموصى له لذلك عن الموصى الراوى وهذا بيد جدا القسم الثامن من الوجازة وهي ان يقف على كتاب شخص فيه احاديث يروى بها بخطه ولم لقه اولفته ولكن لم يسمع منه ذلك الذى وجد بخطه دلالة فيه اجازة فله ان يقول وجدت بخط فلان او قرأت بخط فلان او فى كتاب فلان بخطه اخبرنا فلان بن فلان ويذكر شيخه ويسوق سائر الاسناد والتمن او يقول وجدت او قرأت بخط فلان عن فلان ويذكر الذى حدثه من فوفه وهذا الذى استمر عليه العمل قديما وحديثا وهو من باب المنقطع والمرسل غير انه اخذ شعوبا من الاتصال لقوله وجدت بخط فلان انتهى كلامه فلاخذ الحديث وتحملة ثمانية اقسام ولم يذكر المصنف رحمه تعالى من ذلك الثلاثة الاخيرة لعله لم يعتد بها .

(٢) قوله فتقول امواه قد مر ان هذا غير لازم . (٣) قوله وانا الكتابة والرسالة النجوع قسم واحد من يحمل الحديث فيجوز الكتابة او مجرد الرسالة لا يوجد به الوقوف في المكتوب اليه وقوله فقام مقام الخطاب معناه ان الكتابة المقرونة بالاجازة بمنزلة السماع فدعما المصنف رحمه الله تعالى حيث جعلها من العزيمة على الاجازة مع المناولة حيث من الرخصة وهذا خلاف ما ينهم من شبيههم الكتابة المقرونة بالاجازة في الصحة والقوة فان التشبه به ان لم يكن اقوى فلا اقل من ان يكون مساويا له .

- (١) قوله والمختار في الاولين ان يقول حدثنا ذكر في كتاب معرفة انواع علم الحديث ان رفع العبارات في السماع من لفظ الشيخ سمعت ثم حدثنا وحدثني واما اخبرنا واتبأنا واتبأنا فقبيل في الاستعمال واما القراءة على الشيخ فاجود العبارات فيها واسماها ان يقول قرأت على فلان وانا اسمع فاقتره له واذا استعمل ههنا حدثنا او اخبرنا في القراءة لابد ان يفيد حدثنا فلان قراءة عليه او اتينا قراءة عليه واما اطلاقه حدثنا واخبرنا في القراءة على الشيخ فقد اختلفوا فيه .
- (٢) قوله وفي الاخيرين اخبرنا والصواب ان يقال وفي الاخير اذ لا تمدد بان لا يكون كل منها تسم آخر ذكر في الكتاب المذكور ان المختار ههنا ان يقول كتب الى فلان قال حدثنا فلان وفلان هكذا وكذا وهذا هو الصحيح والله اعلم .
- (٣) قوله فان كان عالما به يعني ان الشيخ لابد ان يكون عالما بما في الكتاب جازما انه حديثه من شيخه ليجوز منه الاجازة المقررة بالمناولة حتى يكون للمجاز له ان يروي ذلك بخلاف ما اذا لم يكن عالما في الكتاب المذكور ان الطالب اذا اتى الشيخ بكتاب فيقول هذا روايتك مناولة واخبرني روايتك فتجيبه الى ذلك من غير ان ينظر فيه ويشقق روايته لجمعية فهذا لا يجوز ولا يصح فان كان الطالب موثوقا بجزه ومعرفة جاز الاعتماد عليه فمع وجوب علم الشيخ بالخبر لابد عند ابي حنيفة ومحمد رحمه الله تعالى علم المجاز له بما في الكتاب خلاف لابي يوسف رحمه الله تعالى والظاهر ان النزاع في العلم الحاصل في زمان الاجازة والمناولة يجب عندهما ولا يجب عندهما في العلم الحاصل في زمان رواية المجاز له والا فابي يوسف رحمه الله تعالى في انكار هذا العلم لا يتسكك بكتاب القاضي لان المكاوب اليه في زمانه يتفد ما في الكتاب عالم به قطعا .

والمختار في الاولين ان يقول حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا واما الرخصة فهي الاجازة والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد رحمه الله خلافا لابي يوسف كما في كتاب القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة امر عظيم مما لا يتساهل فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا امر يتبرك به لا امر يقع به الاحتجاج واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكور اي اذا رأى الخط تذكر الحادثة هذا هو الذي انقلب عزيمة وامام وهو ما لا يفيد التذكر والاول حجة سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله اصلا وعند ابي يوسف رحمه الله ان كان تحت يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاء للامن من التزوير وان لم يكن في يده لا يقبل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان خطا معرفا لا يخاف عليه التبديل عادة .

قوله وهذا امر يتبرك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه قوله وامام يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد المقدم على امامه قوله والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله لان المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبي عليه السلام لاسيما في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي يقبض ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب ولا قرائته ولكن غلب على ظنه ذلك قوله وديوان القضاء هو المجموعة من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعها وقد يقال الديوان لمجمع المحاكم .

(٤) قوله ويجوز ايضا اخبرنا محكي عن قوم من المتقدمين ومن بعدهم اهم جوزوا اطلاق حديثنا واخبرنا في الرواية بالمناولة والصحيح المختار المنع عن اطلاق حديثنا واخبرنا ونحوهما لكن يجوز الاستعمال بتقدير هذه العبارات فيقول اخبرنا او حدثنا فلان مناولة واجازة .

(٥) قوله بمانيه وهو ان الجاهل بما في الكتاب كثير ما يفظظ فاذا روى يقع الخط في بعض احكام الشرع لافي ضمن القياس فالفساد فوق ذلك ويمكن الجواب عن جانب ابي يوسف رحمه الله تعالى ان نفي اشتراط العلم في زمان الاجازة لانا في اشتراط العلم في زمان اوانه المجاز له فالاجازة في الحقيقة بشرط العلم في وقت الرواية فيندفع قوله وفيه فتح لباب التقصير .

(٦) قوله وهذا امر يتبرك به جواب عما يرد عليها انه يلزم كما الغاء الاجازة اذا كان المجاز له غير عالم بالكتاب فان قائمتها انما هي جواز الرواية بما فاذا لم تجز يكون لغوا فاجاب بان الاجازة في غير العالم للتبرك لا للاحتجاج .

(٧) قوله واما الضبط امه الضبط ههنا جزء من الضبط في شرائط الراوي يخرج بعض ما هو معتبر فيه من السماع وفهم المعنى .

(٨) قوله صيانة للعلم يعني اذا كان الكتاب رخصة وغير اصل لم يكثر اشتغال الناس بها مع ان صيانة العلم في الكتابة فاذا كان عزيمة يكثر فيها الصيانة في الكتاب المذكور اختلف الصدر الاول رضى الله عنه في كتاب الحديث فن القائلين بكرامة ذلك عمرو بن مسعود رضى الله عنه وزيد بن ثابت وابو موسى وابو سعيد الخدري في جماعة آخرين من الصحابة والتابعين لقوله عليه السلام لا تكتبوا عني شيئا الا القرآن ومن كتب عني شيئا غير القرآن فليس له اجره مسلم في صحيحه ومن القائلين بجواز ذلك على وابنه الحسن وانس وعبد الله بن عمرو بن العاص في جميع الآخرين من الصحابة والتابعين رضى الله تعالى عنهم محدث ان شاة النبي في اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يكتب له شيئا سماعه من خطبة عام ففتح مكة وهو قوله عليه السلام كتبوا لابي شاة فيظهر من ذلك ان الكتابة لم يكن عزيمة في الاصل .

(٩) قوله تذكر الحادثة وهي انه سمع الحديث من شيخه او تراءى عليه فاقتره فكتب بهذا اللفظ احترازا عن النسيان . (١٠) قوله وامام اذا تذكر الحادثة فالرواية مبنية عليها الامام والمقتدى دون الكتابة فاذا لم يتذكرها فليروي في مبنية على الكتابة دون الحادثة فالكتابة حينئذ يكون مقتدى وهو اماما وعلى الاول علامة للامام .

(١١) قوله وديوان القضاء في المذهب الديوان جاي نشين ديوان والمراد هناك الحرائط التي فيها السجلات والصكوك ونسخ نصب الاوصياء وتقدير النفقات من دونت الكتب اذا جمعتها لان الحرائط المذكورة يجمع الصكوك كما ان ديوان الحساب يجمعهم .

(١٢) قوله لا يخاف عليه التبديل اي تبديل لفظ بلفظ او حرف بحرف او حركة بحركة او ساكن بسكون او تبديل عدم لفظ بوجوده بان زيد في الحديث لفظ لم يكن منه وتبديل عدم حديث بوجوده باختلاف ما لم يصدر عن النبي عليه السلام او تبديل وجود بعدم بترك شيء من الالفاظ او الحروف والحركات .

ولا يقبل

آخرين من الصحابة والتابعين لقوله عليه السلام لا تكتبوا عني شيئا الا القرآن ومن كتب عني شيئا غير القرآن فليس له اجره مسلم في صحيحه ومن القائلين بجواز ذلك على وابنه الحسن وانس وعبد الله بن عمرو بن العاص في جميع الآخرين من الصحابة والتابعين رضى الله تعالى عنهم محدث ان شاة النبي في اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يكتب له شيئا سماعه من خطبة عام ففتح مكة وهو قوله عليه السلام كتبوا لابي شاة فيظهر من ذلك ان الكتابة لم يكن عزيمة في الاصل .

(٩) قوله تذكر الحادثة وهي انه سمع الحديث من شيخه او تراءى عليه فاقتره فكتب بهذا اللفظ احترازا عن النسيان . (١٠) قوله وامام اذا تذكر الحادثة فالرواية مبنية عليها الامام والمقتدى دون الكتابة فاذا لم يتذكرها فليروي في مبنية على الكتابة دون الحادثة فالكتابة حينئذ يكون مقتدى وهو اماما وعلى الاول علامة للامام .

(١١) قوله وديوان القضاء في المذهب الديوان جاي نشين ديوان والمراد هناك الحرائط التي فيها السجلات والصكوك ونسخ نصب الاوصياء وتقدير النفقات من دونت الكتب اذا جمعتها لان الحرائط المذكورة يجمع الصكوك كما ان ديوان الحساب يجمعهم .

(١٢) قوله لا يخاف عليه التبديل اي تبديل لفظ بلفظ او حرف بحرف او حركة بحركة او ساكن بسكون او تبديل عدم لفظ بوجوده بان زيد في الحديث لفظ لم يكن منه وتبديل عدم حديث بوجوده باختلاف ما لم يصدر عن النبي عليه السلام او تبديل وجود بعدم بترك شيء من الالفاظ او الحروف والحركات .

(١) قوله ولا يقبل في الصكوك لكن الظاهر ان يقبل ديوان القاضي لانه ليس في يد الخصم . (٢) قوله اذا علم بلا شك انه خط علم على البناء للفاعل والضمير الى القاضي اولى من رفع اليه الصك سواء كان مقرا كتب نفسه صك افاراه او شاهدا كتب نفسه شهادته في الصك ولفظ الصك يدل عليه التزاما .
 (٣) قوله والنسبة تامة وتام النسبة ان يذكر الاب والجد بالاسم الصريح من غير ان يكون اهما كما يقال زيد بن فلان اوزيد بن عبدالله وابو ماسه عمر وعبد به على اعتبار المعنى الاساقى دون العلم .
 (٤) قوله نضر الله في تاج المصادر التنضير تازه روى كردايندين التميم بنار ونعت برو رذن الوحي نكاه داشتن فهذا الحديث في المعنى امر

بإداء الامن غير تغيير فيكون نهما عن ضد الامور به من الاداء مع التغيير واذا كان النقل بالمعنى اداء مع التغيير يكون منها عنه والجواب ان المراد بقوله كما سمعت عدم التغيير باعتبار المعنى فيدخل النقل بالمعنى عند عدم التغيير في المعنى فيه .
 (٥) قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم من اضافة الصفة الى الموصوف اى الكلمات اليسرة الجامعة للمعاني الكثيرة كقوله تعالى وانحكم في القصاص حيوة اى وانكم في ايجاب القصاص عليكم اذا قتلتم نفسا بغير حق اذ جاز وامتناع عن القتل بغير حق فيحصل لكم حيوة وبقا لسبب ذلك الاذ جاز والنقل بالمعنى اذا كان مخصوصا بالحديث هي من جوامع الكلم لا يجرى في غيرها والا فلا اختصاص هف والجواب منع الاختصاص بل لا يجرى النقل بالمعنى في جوامع الكلم على ما يأتي ويمكن ان يكون مع الكلام ان النقل بالمعنى قد خص منه جوامع الكلم واستثنيت فلا يثبت على وجه العموم والجواب ان الابدعى العموم بل الجواز في الجملة فنخرج جوامع الكلم لا يضربا .

ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى اذا كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه الله يقبل ايضا في الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجعله بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة يقبل وغير مضموم لالمراد من النسبة التامة ان يذكر الاب والجد واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه السلام نضر الله امرأ اى نعم الله سمع منا مقالة فوعاها وادها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عليه السلام اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسى اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك انواع اى الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كما يحتمل الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او جملا او متشابهة او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا ان في الاول اى المشترك ان امكن التأويل فتأويله لا يصير حجة على غيره والغاني والثالث اى في الجدل والمتشابه لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير اى ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته عليه السلام لمعان تقصر عنها عقول غيره .

(٦) قوله وعند عامة العلماء في الكتاب المذكور اذا اراد رواية فاسمه على معناه دون لفظ فان لم يكن عالما عارفا بالالفاظ ومقاصدها خيرا بما يحمل معانيها بصيرا لمقادير التفاوت بينها فلا خلاف انه لا يجوز له ذلك وعليه لا يروى ما سمعه الاعلى اللفظ سمعه من غير تغيير قلما اذا كان عالما عارفا بذلك فهذا مما اختلف فيه السلف واصحاب الحديث وارباب الفقه والاصول فنجزه اكثرهم ولم يجوزوه بعض المحدثين وطائفة من الفقهاء والاصوليين من الشافعيين وغيرهم ومنهم بعضهم في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم واجازة في غيره والاصح جواز ذلك في الجميع .
 (٧) قوله فما كان محكما اى اراد بالمحكم مالا يحتمل التأويل والتخصيص فيتناول المحكم والمفسر المصطلحين والظاهر ما يحتملها فيتناول الظاهر والنس .

قوله لقوله عليه السلام نظر الله امرأ الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز فابده انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعنى يوجد في الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعاني كثيرة لا يقدر غيره على تأدية تلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عليه السلام الحراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والجملة في جواز ذلك ماورد عن الصحابة رضى الله عنهم امر النبي عليه السلام بكندا ونهى عن كندا ورخص في كندا وشاع ذلك من غير تكبير فكان اتفاقا قوله فما كان محكما اى مقضع المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام رحمه الله لاما لا يعتمد الفسخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب .

(٨) قوله وما كان مشتركا اى ولم يذكر ههنا المشكل وهو ما كان خفاه لنفسه وكان مدركا عقلا لان المجتهد نقله بالمعنى اذا كان الوجه العقلي مسلما عند الكل وان لم يكن مسلما عند البعض فعلى قياس ما يذكر في المشترك واما الحثي وهو ما كان الخفاه لمارض فهو اما مدرك عقلا فكالمشكل اولاهو كالمجمل لا يقال لامعنى لذلك

(الجزء الثاني) توضيح ٤

المشترك مع وجود ذكر المجمل اذ لو اريد مشترك كان مدركا عقلا يصح فيه النقل بالمعنى ولو اريد عام مدرك عقلا فهو داخل في المجمل لاننا نقول انما يصح النقل بالمعنى اذا كان القرينة العقلية مسلما عند الكل والكلام فيما ليست كذلك ولا ينبغي ان لو ذكر المشكل مقام المشترك لكان اولى وانسب بقابلة المجمل .
 (٩) قوله ان امكن التأويل هذا اللفظ متبادر في الصرف عن الظاهر والمراد هناك ترجيح بعض المعاني المشاركة بالتأويل لا يمكن نقلها قيل لم لا يجوز ان يكون المجمل مدركا بالنقل فيجرب فيه النقل بالمعنى .

(١) فصل في الطعن وهو في اللغة صرف الرفع استعمال في المعاتبة لمناسبة ان كل منهما ايداً . (٢) قوله كحديث عائشة رضی الله عنها اه قيل ان هذا ليس من باب عمل الراوى بخلاف روايته لان روايتها بطلان نكاح فعل نفس المرأة بغير اذن وليها لا بطلان نكاح فعل وليها الا بعد بغية الاقرب ومن عملها المذكور ليس تصحيح نكاح فعل نفس المرأة بغير اذن الولي بل تزويج الابعد بغية الاقرب على ان عدم الاذن من عبدالرحمن ههنا غير معلوم ثم من ذلك ما روى ابوهريرة رضی الله عنه ان النبي عليه السلام كان يفسل الاثمن ولووع الكلب سبعائم صح من فتواه انه يطهر بالفسل ثنتا فيسقط العدل بما روى ويحمل على الانساح كذا في التحقيق وانا بوجب العمل بخلاف

٤٤٠

رواية جرجاني الحديث لان العمل بالخلاف اما لانه منسوخ اوليس ثابت او بعدم المبالاة بالحديث اوللغة والنسيان فعلى الاولين لا يصح الاحتجاج به وهو ظاهر وكذا على الاخيرين لا تنافاً شرط الراوى العدالة على الاول والاضبط على الثاني فان قيل ان الفسق بعد الرواية لا يوجب اتقافاً العدالة في زمان الرواية والمعتبر انما هو وجود الشرائط في زمان الرواية قلنا ان العدالة امرباطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاقتراز عن محظورات الدين فاذا ظهر عدم الاحتراز بالفسق يعرف انها لم يكن ثابتة من قبل .

(٣) قوله وان عمل بطلانه قياها هذا يتناول ما اذا كان بعد بلوغ الخبر اياه وقيل الرواية لكن لا يصح نفي الجرح في هذه الصورة لما صرح صاحب التحقيق بشيوت الجرح به ههنا .

(٤) قوله لا يكون جرحاً ما في صورة الاولى فلان الظاهر ان العمل لسبب عدم الوقوف واما في الصورة الثانية فبانه لو حمل الامر على العمل بخلاف الحديث بعد الرواية يلزم بطلان الاحتجاج بالحديث لما سبق من قبل ولو حمل على انه قياها يلزم ترك العمل والاخذ بالحديث والاصل ان يكون الحديث حجة فالتالي اولى لموافقة الاصل .

(٥) قوله احدى العشائين المغرب والعشاء اشعار بعدم التمييز عند باختلاف الروايتين واما قوله على رأس ركعتين مع قوله فقام وصلى ركعتين بدل على ترجيح العشاء على المغرب .

(٦) قوله قبل عليه السلام روايتها عنه لم يتم الصلوة قيل ان قولها يعم ليس برواية عن ذى اليمين بل هو اخبار بما علما به ابتداء غاية الامرانه موافق بقوله عليه السلام ثم وجه دلالة ذلك على قوله محمد رحمه الله تعالى انه عليه السلام رد اولاً قول ذى اليمين صريحاً ثم قبله فلو كان الانكار جرحاً لما قبله وفيه نظر لان الكلام في انكار الراوى وانه لا يكون رداً والقضية المذكورة ليست من انكار الراوى .

(٧) قوله ومن ذهب الى ان كلام الناس والا حوط ترك الياً لتلا يلزم ترك الادب بنسبة النسيان الى النبي صلى الله عليه وسلم والمراد مطلق كلام الناس وان كان بطريق النسيان في المحيط اذا تكلم في صلوته ناسياً او عامداً او خاطئاً او قاصداً قليلاً او كثيراً تكلماً بالاصلاح والصلوة او لا بالاصلاح الصلوة فتمد صلوته عدنا فتولاه عليه السلام ان صلوته هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس فلا يستقيم على مذهبه ما ذكر في التلويح ان كلام الناس لا يتقبل الصلوة .

(٨) قوله زعم ان هذا كان قيل اه ذكر في التلويح ان هذا الزعم باطل لان تحريم الكلام في الصلوة كان بيكته وهذه الحادثة كانت بالمدينة لان رواية ابي هريرة وهو متأخر الاسلام قلنا تأخر اسلامه لا يستلزم تأخر الحادثة فيجوز ان يكون متقدماً على اسلامه وقد يحمل الحديث قبل الاسلام وروى بعد ما اسلم وذلك جائز في كتاب معرفة انواع علم الحديث يصح التحمل قبل وجود الاهلية فيقبل رواية من تحمل قبل الاسلام وروى .

فصل في الطعن وهو اما من الراوى او من غيره والاول اما بان يعمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحاً كحديث عائشة رضی الله عنها ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فذكاهما باطل ثم زوجت بعدها ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر رضی الله عنهما في رفع اليدين في الركوع وقال المجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم ارفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التأريخ لا يجرح واما بان يعمل ببعض مما ملته فانه رد مذه للباقي بطريقي التاويل لا جرح كحديث ابن عباس رضی الله عنهما من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقبل المرتدة واما بان انكرها صريحا كحديث ايما امرأة نكحت الحديث رواه سليمان عن موسى عن الزهري عن عائشة رضی الله عنهم وقد انكر الزهري لا يكون جرحاً عند محمد لقصة ذى اليمين وهي ما روى ان النبي عليه السلام صلى احدى العشائين وسلم على رأس الركعتين فقام ذوا اليمين فقال لرسول الله عليه السلام اقصررت الصلوة ام نسيتها فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم ابوبكر وعمر فقال احق ما يقول ذوا اليمين فقلا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل عليه السلام روايتها معه مع انكاره ومن ذهب الى ان كلام الناس يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ثم نسخ .

قوله فصل في الطعن كحديث عائشة رضی الله عنها قد يقال ان غيبة الاب لا يوجب ان يكون النكاح بلاولى لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب قوله وان عمل اى الراوى بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التأريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك قوله عن الزهري عن عائشة رضی الله عنهما ترك بيدهما ذكر عروة وهو الراوى عن عائشة رضی الله عنها قوله لقصة ذى اليمين هو عمرو بن عبدود سمي بذلك لانه كان يعمل بكفها بيده وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان رد المرورى عنه لا يكون جرحاً وذلك ان النبي عليه السلام قبل رواية ابي بكر وعمر رضی الله عنهما انه سلم على رأس الركعتين مع انه انكر ذلك اولاً لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقولهما لا بدليل آخر وكلام النبي عليه السلام انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة فكل في حكم الناس وكلام الناس لا يبطل الصلوة * والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تأويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة وحدث هذا الامر انما كان بالمدينة لان رواية ابوهريرة رضی الله عنه وهو متأخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين وهجرته متأخرة كذا في شرح السنة .

ولان

لان رواية ابي هريرة وهو متأخر الاسلام قلنا تأخر اسلامه لا يستلزم تأخر الحادثة فيجوز ان يكون متقدماً على اسلامه وقد يحمل الحديث قبل الاسلام وروى بعد ما اسلم وذلك جائز في كتاب معرفة انواع علم الحديث يصح التحمل قبل وجود الاهلية فيقبل رواية من تحمل قبل الاسلام وروى .

ولأن الحمل على نسيانه أولى من تكذيب الثقة الذي يروى عنه ويكون جرمًا عند أبي يوسف لأن عمارا قال لعمر أمانتكم حيث كنا في أبل فاجنبت فتمعتك إلى آخره ولم يقبله عمر قال كفا في أبل الصدقة فاجنبت فتمعتك في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال أما كان يكفيك ضرب بقر فلم يتذكره عمر فأم يقبل قول عمار يقال تمعتك الدابة في التراب أي تمرعت ووجه التمسك بهذا أن عمارا لو لم يعكضه عمر في تلك القضية لقبه عمر لعلة عمار فالمانع من القبول أن عمارا حكى حضور عمر وعمر لم يتذكر ذلك فبالأولى إذا نقل عن رجل حديث وهو لا يذكره لا يكون مقبولًا ونقل البغاري في ضعيفه عن شقيق كنت مع عبد الله بن مسعود وأبي موسى فقال أبو موسى ألم تسمع قول عمار لعمر أن رسول الله عليه السلام بعثني وأنا أنت فاجنبت فتمعتك الصعيد فاتين رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فأخبرناه فقال عليه السلام أما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله أفلم تر عمر لم يقع بقول عمار وهذا فرع خلافة ما في شاهدين شهدا على قاض أنه قضى بهذا ولم يتذكر القاضي والثاني أنه ان كان من الصحابي فيما لا يعتدل الحفا يكون جرمًا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلى رضي الله عنهما ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما فيما يعتدل الحفا لا يكون جرمًا كما لم يعمل أبو موسى بعديث الرضوخ على من قهقهة في الصلوة لأنه من الحوادث الغادرة فيعمل على الحفا عنه وإن كان من أئمة الحديث فإن كان الطعن مجملًا لا يقبل وإن كان مفسرًا فإن فسر بما هو جرح شرعًا متفق عليه والطاعن من أهل النصيحة لا من أهل العداوة والعصبية يكون جرمًا والافلا والمليس بطعن شرعًا مفكور في أصول البردوي فإن اردت فعليك بالمطالعة فيه.

(١) قوله ولأن الحمل اه قبل قاذن يلزم القول باتقاء بعض شرائط الراوى وهو الضبط فلا يكون الحديث قوله فتمعتك في تاج المصادر البيهقي التمتع درخاك كريدن التمرع درخاك غلطيدن. (٢) قوله فبالأولى لأن عدم تذكر الحضور في الحديث لا يدل على عدم صدور الحديث منه عليه السلام ولكن عدم تذكر الراوى حديثه يدل على عدم روايته فالأولى إذا كان سبباً لعدم القبول مع عدم الدلالة فالثاني أولى بذلك مع وجود الدلالة.

(٣) قوله نحو البكر بالبكر اه روى عن عبادة بن الصامت عن النبي صلى الله عليه وسلم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ورحم بالحجارة أي حديثنا البكر بالبكر كذا في التحقيق أصح عن الخلفاء رضي الله عنهم أنهم أبو الجمع بين الرجم والجلد بعد علمنا أنه لم يخف عليهم الحديث لشهرته فيهم وكذلك صح عن عمر رضي الله عنه قوله والله لا أتى أبداً بعد ما أتى رجلاً فلحق بالروم مرتداً وقوله على رضي الله عنه كفى بالنبي تنسته فيلزم من ذلك عدم الجمع بين الجلد والتغريب.

(٤) قوله وفيما يشتمل اه من ذلك ما روى النبي صلى الله عليه وسلم رخص للحائض في أن ترك طواف الصدر ثم صح عن ابن عمر رضي الله عنه أنها تقيم حتى يذهب فيطوف فلا ترك العمل بالحديث المرخص بخلافه بعض الصحابة المحمولة على أنه خفي عليه النص ولو بلغه لرجع إليه.

(٥) قوله بحديث الرضوخ وهو قوله عليه السلام إلا من ضحك منكم قهقهة فليعد الرضوخ والصلوة جميعاً.

(٦) قوله بما هو جرح اه احتز بذلك عما إذا فسر بأمر مجتهد فيه كاطمن بالارسال وشرب النبيذ لمن يعتقد إباحته وبركض الدواب وكثر الزواح وتحمل الحديث في الصغر.

(٧) قوله من أهل النصيحة وهما أن يذكر لرجل مصالح أموره أحض الشفقة.

قوله ولأن الحمل على نسيانه أولى من تكذيب الثقة التي تروى عنه فإن قيل إن أريد بالتكذيب النسبة إلى تعمد الكذب فليس يلزم لجواز أن يكون سهواً ونسياناً وإن أريد به إعم من ذلك فلا أولوية لأن المروى عنه أيضاً ثقة قلنا تعارض فبقى أصل الخبر معه ولا به وفيه نظر وظاهر كلام المصنف رحمه الله يدل على أن هذا الخلاف فيما إذا صرح المروى عنه بالانكار والتكذيب ولا يشعر بالحكم فيما إذا توفى وقال لا تذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الأول يسقط بلا خلاف وقيل إن ترجع أحدهما على الآخر في الجزم فهو المعتبر وإن تساوى فقد تساقط فلا يعمل بالحديث فوله ويكون جرمًا عند أبي يوسف لقصة عمار وقد يستدل بأنه يلزم الانقطاع بكون أحدهما مغللاً وجوابه أن عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلاً بحيث يرد خبره وقام بإسليم الإنسان من النسيان ولا غفلاً في أن كل من عمر وعمار عدل ضابط وإيضاع الكل منهما وضبطه يقين فلا يرتفع بالشك قوله ولم يعمل به عمر وعلى رضي الله عنهما فإن قيل قد روى أن عمر رضي الله عنه نفى رجلاً فلحق بالروم مرتداً فعاف والله لا أنفى أبداً أجيب بأنه كان سياسة إذ لو كان حداً لما حلف إذا الحد لا يترك بالارتداد وفيه بحث لأن المسئلة اجتماعية لا قطع بها فيجوز أن يكون بغير اجتهاده بذلك والانصاف أن قصة أعرابي وقع في كوة في المسجد وقهقهة الأصحاب في الصلوة بمحضر من كبار الصحابة وأمر النبي صلى الله عليه وسلم إياهم بإعادة الرضوخ والصلوة ليست أخفى من حديث في تغريب العام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت رضي الله عنه قوله فإن كان الطعن مجملًا بأن يقول هذا الحديث غير ثابت أو مفكور أو مجروح أو رواه متروك الحديث أو غير العدل لم يقبل لأن العدالة أصل في كل مسلم نظراً إلى العقل والدين لاسيما في الصدر الأول فلا يترك الجرح المجهوم لجواز أن يعتقد الجرح مالميس جرحاً وقيل يقبل لأن الغالب من حال الجارج الصدق والبصارة بأسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق أن الجارج إن كان ثقة بصيراً بأسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطاً لذلك يقبل جرحه المجهوم والافلا قوله ومالميس بطعن شرعاً مثل ركض الخيل والمزاح وتعمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وأمثال ذلك.

(١) فصل في افعاله عليه السلام كما تبين الاحكام باقواله عليه السلام كذلك تبين بافعاله في ما حقه بالا قوال لا يناظره فذكرها في ركن السنة لذلك (٢) قوله وواجب
 ابانسة البنافان الشبهة في الدليل انما يكون في علمنا في علمه عليه السلام كذا في التلويح (٣) قوله اما مخصوص لا يستقيم الحصر لان ما وقع لا عن قصد مثل ما يحصل في النوم والاعمال
 والسهو ولا يصح للاقتداء كذا في التحقيق (٤) قوله ووهي فعل من السفر في ذكر العلامة في شرحه للعامة ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعد الاجماع واما
 سائر الذنوب فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة قبل
 ٤٤٢

فصل في افعاله عليه السلام فيما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير
 المقتدى به وهو اما مخصوص به او لانه هو فعل من الصغائر يفعل من غير قصد ولا بد ان ينهه عليها
 لتلايقته بها ففعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة الا بانياته
 على تلك الصفة وعند البعض بل يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله
 وطريقه وعند الكرخي يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به
 والمختر عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقنتى باقواله وافعاله قال الله تعالى
 لبراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والمخصوص به نادر.

قوله فصل في افعاله عليه السلام يعني الافعال التي لم يتضح فيها امر الجبلة كالقيام
 والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له لامته بخلافه فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في
 المباح الذي يقتدى به بمعنى انه مباح لنا ايضا فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به في
 المخصوص والزلة اذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر قوله وواجب وفرض يعني ان فعله عليه السلام
 بالنسبة اليانياته في ذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه صلى الله تعالى عليه وسلم لاستحبابه وفرضا
 والافال ثابت عنده دليل يكون قطعيا لامحالة حتى ان قيامه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا تقرر
 له الخطاء على ما سيأتي قوله ووهي فعل من الصغائر رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء
 هي الزلل من الافضل الى القاضل ومن الاصول الى الصواب لاعن الحق الى الباطل وعن الطاعة
 الى المعصية لكن يعاتبون بجلالة قدرهم ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير
 قوله من غير قصد قال الامام السرخسي رحمه الله اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن
 يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى
 الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يؤخذ عليها
 لانها لا يخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند الثبوت واما المعصية حقيقة فهي فعل
 حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته قوله ففعله المطلق اي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب
 والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبي عليه السلام فيه اربعة اقسام حسب حاصل
 الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عليه السلام والاختلاف في انه
 هل يلزمنا الاتباع او يتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة
 للنبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا واعترض على من ذهب الى التوقف
 باننا اما ان نمنع الامة من الفعل ونمنعهم عليه فيكون حراما او لا فيكون مباحا فلا يتحقق
 القول بالتوقف والجواب اننا لا نمنعهم ولا نمنعهم لعدم علمنا بالحكم في مفهومه لا يتحقق الاباحة
 وقد يقال على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته
 وعلى الثاني انا لانسلم ان الامر في الآية بمعنى الفعل والطريقة بل حقيقة في القول على
 ما سبق وعلى الثالث الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولانسلم انه متيقن
 وايضا فيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد
 بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطاح فلا دليل عليها وان اريد مجرد
 جواز الفعل فلا نزاع للرافعية ويمكن ان يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطاح وتثبت بحكم الاصل

الوحي فضلا عن الصغيرة لكن ما يوجب النفرة كقهر
 الامة والمعجز في الابه والصغائر الدالة على
 الحجة تمتنع قبل الوحي ايضا واما بعد الوحي فهم
 معصومون عن تعدد الكبائر عند الجمهور خلافا
 للحشوية واما سهوا فيجوز الاكثرون واما
 الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجباة
 واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الحجة
 كسرقته لفته والتظن في حجة اذا جاز صدور كل من
 الصغيرة والكبيرة سهوا فالزلة يجوز ان يكون فعلا من
 الكبائر ايضا بفعله من غير قصد يؤيد ذلك
 صاحب التحقيق جعل نيل موسى عليه السلام
 الفطري بالوكر من الزلة والقتل كبيرة فتخصيص
 المصنف رحمه الله تعالى بالصغائر ميل الى ما ذهب
 اليه الافلون من عدم جواز صدور الكبيرة
 عن الانبياء عليهم السلام سهوا.

(٥) قوله ففعله المطلق اراد الاطلاق عن
 الدليل الذي يثبت به الاختصاص له عليه السلام
 او المشاركة بينه وبين امته وعن الذي يثبت صفة
 ذلك الفعل من الوجوب والتدب والاباحة وينبغي
 ان يعلم انه لا بد في محل النزاع من ملاحظة
 قيد آخر وهو ان يكون الفعل من القرب دون
 المعاملات والافعله يدل على الاباحة بالاجماع
 كذا ذكره الامام ابو اليسر رحمه الله تعالى في
 حقه عليه السلام فالجمهور على ان امته مثله
 في الاتيان بنقل ذلك الفعل على تلك الصفة حتى
 يقوم دليل الخصوص وقال ابو الحسن الكرخي
 من اصحابنا وجميع الاشرعية وابو بكر الدقاق
 من اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى
 على انه مخصوص به عليه السلام حتى يقوم دليل
 على مشاركة غيره الله فيه.

(٦) قوله يوجب التوقف عند البعض ولا يثبت
 لنا فيه مناجة الى ان يقوم الدليل على وصف
 الفعل والشركة فيه في التحقيق واليه ذهب عامة
 الاشرعية وجماعة من اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى
 كالغزالي وابو بكر الدقاق وابو القاسم بن كنج.
 قوله ولا يحصل المتابعة كون الفعل على
 سعة الاباحة او التدب ان يكون الفاعل معتقدا
 لذلك اذ لا وجود لهما غير ذلك فلا مقارنة الا
 باعتقاد ولا شك ان المتابعة يحصل بمجرد الفعل
 من غير ذلك الاعتقاد.

(٨) قوله وعند البعض بل يلزمنا اتباعه فيكون واجبا
 علينا وكذلك يكون واجبا في حقه عليه السلام على
 هذا المذهب وبه قال مالك وابن شريح من اصحاب
 الشافعي رحمه الله تعالى وابو سعيد الاصطخري
 والحلابة وجماعة من المعتزلة كذا في التحقيق.

فصل
 (٩) قوله اي فعله قيل قد مر في مباحث الاسرار الضمير ان كان راجعا الى اكثر من فاعله فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد.
 (١٠) قوله وهو الاباحة اي في حقه عليه السلام ولعل المراد بالاباحة مطلق جواز الفعل والا فساواة طرق النهي والترك ليست بثيقة.
 (١١) قوله لكن يكون لنا اتباعه الى ان يقوم الدليل على المخصوص في التحقيق ان هذا مختار القاضي الامام ابو زيد والشافعي رحمه الله تعالى.

(١) فصل في الوحي وهو في اللغة التكلم خفية وفي الاصطلاح ما وُتِع في قلب الانبياء عليهم السلام من الله تعالى سواء كان بلسان الملك أو بإشارته أو بإلهام الله تعالى أو برى النبي عليه السلام واجتهاده . (٢) قوله والقرآن من هذا القبيل فيه اشعار بان هذا القسم يتناول غير القرآن أيضا ولا يحد في ذلك .
(٣) قوله في روعي في المذهب الروع بفتح الراء ييم وبضمها أن دل كة بطيد جو بهر اسد .
(٤) قوله فاتقوا الله الفاء اسببية فصل المفهوم متابعها للتقوى والاجمال او الموت سبب للتقوى والفضل سبب للاجمال في الطلب وهو ان يكون عن تقوى وخضوع وحضور في القلب .

(٥) قوله بالهام الله تعالى في تاج المصادر الالهام در دل افكندن وفي الاصطلاح الفاء معنى

﴿ ٤٤٣ ﴾

في القلب بطريق الفيض سواء كان ذلك المعنى خيرا او شرا لقوله تعالى فاهما فجورها وتقورها وقيل ان الالهام مخصوص بالخير واما ما يجري في الخواص من الشر فوسوسة وانقال بطريق الفيض احتراز عما يقع في القلب بطريق الفكر حيث لا يسمى الهاما .

(٦) قوله وكل ذلك حجة مطلقا أي في حق نفسه عليه السلام وفي حق غيره لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى .

(٧) قوله لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى يعني ان ما يحتمل الخطأ ليس من الوحي فاذا لم يكن له عليه السلام غير الوحي ليس له ما يحتمل الخطأ .

(٨) قوله له العمل بهما أي من غير اشتراط انتظار الوحي في الاجتهاد .

(٩) قوله له ما مور بانظار الوحي وذلك لان العمل بالرأي امر ضروري لا يصر اليه مع احتمال عدم الضرورة فلا بد من الانتظار ليقطع ذلك الاحتمال ذكر في التحقيق ان مدة الانتظار قيل مقدرة بثلاثة ايام وقيل لخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث .

(١٠) قوله لعدم فاعتبروا له هذا مع ما ذكره دليل المذهب الثالث وبدونه دليل المذهب الثاني ذكر في التحقيق ان المذهب الاول مذهب الاشعري واكثر المعتزلة والمذهب الثاني مذهب عامة الاصوليين وعامة اهل الحديث وهو المنقول عن ابي يوسف رحمه الله تعالى من اصحابنا ومذهب مالك والشافعي رحمه الله تعالى والمذهب مما قال به اكثر اصحابنا تمسك الفريق الاول بان الوحي ثابت له عليه السلام في كل وقت فالعمل بالرأي في حقه عليه السلام كاشتهانا بالقياس مع وجود النفس فلا يجوز كما لا يجوز ذلك وضغفه ظاهر فاحتج الفريق الثاني بان الاجتهاد مبنى على العلم بمعاني النصوص ومعرفة طرق الاستعمال والرسول صلى الله عليه وسلم اكمل الناس في ذلك الا ترى انه كان يعام بالتشابه ولا يعلم احد من الامة فلا وجه لمنعه عليه السلام عن ذلك وهو نوع حجر لا يليق بعلو درجته مع اطلاق غيره فيه ودليل الفريق الثالث ما سبق .

(١١) قوله ولحكم داود اه قيل جواز الاجتهاد لني في شرعه لا يستلزم جوازه لجميع الانبياء في شرائعهم وايضا حكومة سليمان عليه السلام وهي كانت في صغر السن لم يثبت انها كانت في زمان النبوة .

فصل في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلاثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه عليه السلام بعد علمه بالمبلغ بآية فالجعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضع له بإشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت الحديث حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطاب. الروح القلب وهذا يسمى خاطر الملك والغالب ماتبدو لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراد الله وكل ذلك حجة مطلعا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير واما الرأي وهو المحتمل للخطأ يكون لغيره له جزه عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل بهما والمختار عندنا انه ما مور بانظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار لعدم فاعتبروا يا اولي الابصار ولحكم داود وسليمان عليهما السلام بالرأي في نفس غنم القوم يقال نفشت الغنم والابل نفوشا أي رعت ليلا بلا راع روي ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة فافسدته فتخاصوا عند داود عليه السلام فعلم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث يفتنعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاة يقرمون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدته ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عليه السلام ان الضرر وقع في الغنم فسلمت الى المهجنى عليه كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عليه السلام انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان .

قوله فصل في الوحي فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه صريحا بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القى الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره واجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لانطقا عن الهوى واستدل ايضا اشارة

(١٢) قوله روي ان غنم قوم اه فان قلت ما جواب المسئلة في منتهنا قلنا ذكر في شرح البرجندي ان الدابة اذا ارسلها ولم يتعطف بيته ويسرة قاصبات شيئا فالتفته على الفور يضمن المرسل سابقا اولم يسق فينهم من ذلك ان من الغنم اذا جعلت في خطرة بحيث لا يخرج منها عادة او كانت الغنم بعد ما جرحت وقتت ساعة او ذهبت الى جانب آخر ثم رجع الى جانب الزرع فالتفته لا يضمن المالك وفي غير هذه الصورة يضمن .

(١) قوله وقوله عليه السلام رأيت لو كان اه
من ان الحديث يدل على ان علمه باجزاء الحج
من الغير حاصل بالاجتهاد قليل لم لا يجوز ان
يكون هذا القياس معلوما له عليه السلام بلسان
لك او اشارته او بالاهام من الله تعالى او يكون اصل
لمحكم معلوما له بلوحى بنية بصورته القياس فلا يلزم
بور الاجتهاد منه عليه السلام .

(٢) قوله فريضة الحج اه فيه نظر لان وجوب
الحج مشروطة باستطاعة السبل فكيف يدرك
فريضة الحج مع عدم استطاعة السبل .

(٣) قوله فدين الله تعالى احق لان دين العبد
زام بحاجة فلذلك يقدم على دين الله تعالى فيما اذا
تشتبا وغير الازام احق بان يسقط بما يسقط
الالزام .

(٤) قوله لو تضرعت بما ثم مجتته في تاج
صادر التضرع اب دردمن كردن الحج اب
دهن يرون يتداخت .

(٥) قوله ولانه اسبق الناس عطف على قوله
موم فاعتبروا يعني اذا جاز الاجتهاد للناس
شرايط فاولى ان يجوز له عليه السلام لا يسبق
ناس علما .

(٦) قوله وانه يعلم التشابه يجوز ان يكون
واو زيادة من سهو النسخ على انه دليل على
قبله وان يكون عطف على انه دليل آخر
نظر في الاول الى ان الاسبق اولى بالحكم
في الثاني ان وضوح الامر يوجب العمل وقوله
المجمل معناه انه يعلمه قبل ان يلحقه البيان بنس
الا فالعلم بعد البيان غير مخصوص به عليه السلام .

(٧) قوله ولانه شاور يعني ان المشاورة لان يعمل
أى الاصحاب فاذا عمل برأيهم فالعمل برأى
سه عليه السلام وهو اصوب الراء اصوب
الجواز .

(٨) قوله نسب له يعني تعيين فلان نفسه نسب
له منه يعني ان النسب واقراءة قد انقلب
صا وعداوة لاجل الاسلام ويجوز ان يكون
اصل نسب له بالياء يعني ذكر فلان لارادة
يب كان له .

(٩) قوله اعز للاسلام في تاج المصادر العز
شارعه بضم العين قلبه كردن والعز مضارعة
سر العين قوى شدن فاللام اما التعدية اى
تفليها او تقوية للاسلام او للاضافة اى
ب اغلب او اقوى للاسلام .

(١٠) قوله واهيب لمن ورائهم في تاج المصادر
يية رسيدين السلام للتعدية اى اشد تهيبا
ورائهم .

(١١) قوله وافل لشوكتهم في تاج المصادر الفل
يمت يرون رفتن ورخته كردن فهو متعدى
سه وفي المهذب الشوكة شدة الناس وفي
من النسخ لشوكتهم فالشوكة قرينة صنيرة
فخذة من جلد ولد المعزوقت ما يرضع
فون استغارة في الشوكة التي كانت لهم .

ولقوله عليه السلام رأيت لو كان على ابيك دين ففضيته الحديث روى ان الخثعمية قالت
بارسول الله ان فريضة الحج ادركت ابى شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة
افتجز ينى ان احج عنه فقال عليه السلام رأيت لو كان على ابيك دين ففضيته اكان يقبل منك
قالت نعم قال فدين الله احق ان يقبل وقوله عليه السلام رأيت لو تضرعت بما ثم مجتته
الحديث روى ان عمر رضى الله عنه سأل النبي عليه السلام من قبلة الصائم فقال عليه السلام رأيت
لو تضرعت بما ثم مجتته اكان يضررك لكن يحتمل في الحديثين ان النبي عليه السلام عامه
بالومى لكنه بينه بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون اقرب الى فهم السامع ولانه اسبق
الناس في العلم وانه يعلم المتشابه والمجمل فمحال ان يخفى عليه معانى النص المراد بها العلل
فاذا وضع له لزمه العمل ولانه شاور اصحابه في سائر الموادث عند عدم النص فاخذ في اسارى
بدر برأى ابى بكر رضى الله عنه روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى يوم بدر بسبعين ابيرا
فيهم العباس عمه عليه السلام وعقيل ابن عمه ابى طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك
واهلك فاستبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها اصحابك وقال عمر
كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله عز وجل اغناك عن
الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من عباس ومكفى من فلان لنسب له فلفضرب اعناقهم
فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأى ابى بكر رضى الله عنه وكان ذلك هو الرأى عنده فمن عليهم
حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم اى لولا
حكم الله سبق في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب احد بالخطأ فكان هذا خطأ في الاجتهاد
لانهم نظروا في ان استبقاءهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فدائهم يتقوى به على
المهاد في سبيل الله وخفى عليهم ان قتلهم اعزل للاسلام واهيب لمن ورائهم وافل لشوكتهم
بان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطأ ولا عجز
بالنسبة الى النبي عليه السلام لوجود الروى القاطع و اشار الى الجواب بان اجتهاده
لا يحتمل القرار على الخطأ فتقريره على مجتته قاطع للاحتيال كالاجماع الذى سنه
الاجتهاد * وبهذا يخرج الجواب عن استدلالهم الآخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز
مخالفته لان جواز المغالفة من لوازم احكام الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله تعالى
واللازم باطل بالاجماع * وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال
بل اجتمه وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار في تقرير القول المختار الى جوابه

فلما نزلت هذه الآية قال عليه السلام لو نزل بنا عناب مانجا الاعمر ولهذه الآية تأويل آخر
 نذكره في باب الاجتهاد ان شاء الله تعالى ومثل ذلك كثير اى مثل ما اخذ رسول الله صلى الله
 عليه وسلم برأى اصحابه كثير وبعض ذلك منكر في اصول البزدوى ومن ذلك ما روى
 ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اراد يوم الاحزاب ان يعطى المشركين شطرا ثمار المدينة
 لينصرفوا فقام سعد بن عباداة وسعد بن معاذ فقالا ان كان هذا عن وصى فسمعا وطاعة وان
 كان عن رأى فلان اعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا
 لا يطعمون من ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين انعطيمهم ثمار المدينة
 لانعطيمهم الا السيف وقال عليه السلام انى رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت
 ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال عليه السلام للذين جاؤا للصلح اذهبوا فلان اعطيهم
 الا السيف واجتهاده لا يحتتمل القرار على الخطأ لكن مع ذلك الوعى الظاهر اولى لانه اعلى
 ولانه لا يحتتمل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتتمل بقاء اى الوعى الباطن وهو القياس
 يحتتمل الخطأ في حالة الابتداء لكن لا يحتتمل القرار على الخطأ فهذا هو المراد بالبقاء والوعى
 الظاهر لا يحتتمل الخطأ اصلا لا ابتداء ولا بقاء فيمكن اقوى ومدة الانتظار ما يرجو نزوله
 فاذا خاف الفتور في الحادثة يعمل بالرأى لما ذكر في هذا الفصل انه مأمور بانتظار الوعى ثم
 العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار وهو ما يرجو نزوله والله تعالى
 اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه وهو الحكم الذى ظهر له بالاجتهاد وحيا لانطقا
 عن الهوى وهذا جواب عن التمسك على المنهه الاول بقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى .

وهو انه مأمور بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضى زمانا *
 واستدل على المغتار بخمسة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عايه لعدم قوله تعالى فاعتبروا
 يا اولى الابصار * الثانى وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام
 ولا قائل بالفرق . الثالث وقوعه منه عليه الصلوة والسلام في قصة الخنعمية وجواز قبلة الصائم *
 الرابع انه عالم يعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذى
 يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الخامس انه عليه السلام شاور اصحابه في كثير من
 الامور المتعلقة بالمحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا للتقريب الوجوه ولتخفيف الرأى اذ لو
 كان لتطبيب قلوبهم فان لم يعمل برأىهم كان ذلك ابناء واستهزاء لا تطيبا وان عمل
 فلا شك ان رأيه اقوى واذا جازله العمل برأىهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى

(١) قوله فلما نزلت الفناء للمعجزة اى قوله
 عليه السلام على فور ما يدل على هذه الآية .
 (٢) قوله ولهذه الآية تأويل اه قال المصنف
 رحمه الله تعالى بالاجتهاد فان الحكم فى الاسان
 من قبل كان اما القتل او الممن فرخص النبي على
 السلام بالقداء ايضا فالمراد بالكتاب الذى
 رخصه القداء وقوله لمسكم الآية يريد القداء
 على ترك العزبة ولا يبنى ان هذا التأويل يد
 على انه عليه السلام ترك المن عليهم فحينئذ لا يست
 قول المصنف فيما قبل فمن عليهم حتى نزل
 (٣) قوله شطر ثمار المدينة فى المنهه
 الشطر نيمه .
 (٤) قوله فسمعا وطاعة اما نصب على المصدر
 اى فسمع ونطيع سمعا وطاعة او خبر كما
 اى كان حكمه سمعا وطاعة او كان مسموعا ومطاعا
 على ان المصدر بمعنى اسم المفعول والسم
 بمعنى الاجابة .
 (٥) قوله فلان اعطيهم اى اعطيهم بتقدير الاستفهام
 على وجه الانكار فى المهذب الدينية الفناء
 والمراد الجزية .
 (٦) قوله قد رمتكم عن قوس واحدة كذا
 عن كمال الاتفاق .
 (٧) قوله ثم قال عمه للذين جاؤا بتقدير حرف النداء
 (٨) قوله واجتهاده لا يحتتمل القرار فى التحقير
 ان اجتهاده عليه السلام لا يحتتمل الخطأ
 اكثر العلماء وعندا كثيرا صحابنا رحمه الله تعالى يحتتمل
 الخطأ لكن لا يحتتمل القرار على الخطأ لان
 نحن مأمورون باتباعه فيما اقربه رأية فلو كان
 قرار رأيه على الخطأ لكننا مأمورون باتباعه
 الخطأ وذلك غير جائز فاقرر عليه رأيه واجتهاده
 كان هو السواب فيوجب علم اليقين فيمكن
 انكاره كفرا ومخالفة حراما بخلاف اجتهاده
 غيره من الامة حيث مخالفته لمجتهد آخر .
 (٩) قوله لانه اعلى فانه من الله تعالى بلا توسع
 الفكر فالالهام فى النبي عليه السلام اولى الالهام
 لان الاجتهاد يكون حجة بطريق الظن واما الالهام
 فليس بحجة اصلا .
 (١٠) قوله اذا سوغ الظاهر ان مضمون الشرع
 علة للجزاء فيرد كما ان الله تعالى جوز الاجتهاد
 لاني عليه السلام كذلك جوز الامة فكيف
 ان اجتهاده وحى يبنى ان يكون اجتهاد الامة
 ايضا وجبا والجواب ان قابلية الحل شرط فى
 تأخير العلة .

(١) فصل في شرائع من قبلها اختلف العلماء في حق الشرائع السابقة في موضعين احدهما ان النبي عليه السلام هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث اولا قال ذلك ذهب ابو الحسن البصرى وجماعة من المتكلمين وابنه البعض مختلفين في ذلك فقبل كان متعبدا بشرع نوح عليه السلام وقبل بشرع ابراهيم عليه السلام وقبل بشرع موسى عليه السلام وقبل بشرع عيسى عليه السلام وقبل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه البعض كالفزالي وعبد الجبار واثنيهما انه عليه السلام بعد البعث وامته هل كانوا متعبدين بالشرائع السابقة فاختلفوا فيه على اربعة اقوال كما ذكره المصنف رحمه الله تعالى .

(٢) قوله هي تلزمنا ذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بشرائع من قبلنا على انها شرعية ذلك النبي ويلزمنا اتباعه فيه لا انه شرعية نبينا عليه السلام .

(٣) قوله فبهديهم اقتده في المذهب الهدى راه راست والمراد شريعتهم والها في اقتده للوقف والا فهو متعدي بالباء فالامر بالاقتداء يدل على الازوم والاضافة يدل على انها يلزمنا على انها شريعتهم لا انها شريعتنا .

(٤) قوله وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه قيل كون القرآن مصدقا للكتب السابقة ودلالته على حقيقة شرائعهم لا يوجب بقاء تلك الشرائع لولا ان يكون حقيقتها بان يكونه مختصة بهم .

(٥) قوله وعند البعض ذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا الى انتهاء كل شرعية بوفات

بيها او بيعة نبي آخر الا ما يحتمل التوقيت الاتساع في التحقيق فملي هذا لا يجوز العمل بها الان يقوم الدليل على البقاء لقوله تعالى لكل

علما منكم شرعة وفي المذهب الشرعة دين لئلا يحاج راه فراخ فاذا كان كل امة منفردة بشرعية اخرى فلا بد من الاختلاف من الاحكام كالباحة

سر في دين وحرمة في دين آخر واهل كل امة يجب عليه العمل بمجيب احكام فيها ويلزم ترك العمل ببعض احكام في ملة اخرى فيلزم ترك الاتباع

شرائع السابقة في الجملة .

(٦) قوله كما كان في المكان اي الاصل الشرائع الماضية المحصوص في الزمان وباعتباره

لما ان خصوصها في المكان وباعتبار المكان في تحقيق ان شرعية شيب عليه السلام كانت

مختصة باهل مدين واصحاب الايكة وشرعية موسى عليه السلام كانت مختصة ببني اسرائيل من بعث اليهم .

(٧) قوله وعند البعض ام فهذا الفريق لم يرقوا بين ما ثبت بكتابتنا وبسنة نبينا وبين ما ثبت بكتب اهل الكتاب وبنقلهم قالوا ان الكل

لزمنا على انه شرعية لنا الا ما ثبت اتساعا .

(٨) قوله وقوله عليه السلام لو كان موسى عليه السلام حيا الحديث في التحقيق ان النبي عليه

سلام كما رأى صحيفة من التورية في يد عمر لانه لو كان اتهم كما تهوكتنا اليهود والنصارى انه لو كان موسى حيا الحديث يحتمل الوجهين

في ما وسعه الاتباعي في ديني على ان دين موسى عليه السلام كان منسوخا والمعنى الاتباعي في دينه

على انه لو كان حيا كان دينه ديني وكان موسى تعالى فعلى الاول لادلالة على ان شرعه شرعا

نبينا وكذا على الثاني لان صدق الجزاء على تقدير صدق الشرط وهو بمجرد فرض ولا تحقق له في الواقع لا يوجب صدقه في الواقع .

(٩) قوله على ان النسخ ام يعني كما ان قوله تعالى فبهديهم اقتده جار في جميع الاصول والفروع من الشرائع السابقة كذلك قوله تعالى مصدقا لما بين يديه جار

الجميع وكونه ناسخا لبعض الفروع لا ينافي كونه مصدقا فيه بما على ان النسخ ليس تغييرا بل هو بيان مدة الحكم وبيان مدة الحكم يدل على صدقه في مدته .

(١٠) قوله والمذهب عندنا هذا قيل ان النسخ في الشرع عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل متأخر وهذا لا يوجب البدء والجهل بالعواقب تعالى عنه علوا كبيرا

قيل انه بيان انتهاء مدة الحكم الشرعي المطلق بدليل شرعي متأخر وهذا يوجب ما ذكرنا فهو المذهب عندنا فما الوجه الصحيح ان الاشارة الى لزوم الشريعة لتقدمه على انه شرعية لنا لا الى ان النسخ بيان المدة في التحقيق انه ذهب اكثر مشائخنا منهم الشيخ ابو المنصور والقاضي امام ابو زيد والشبخان الامام فخر الاسلام

شمس الائمة رحمه الله تعالى وعامة المتأخرين الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه شرعية من قبلنا او ببيان من الرسول عليه السلام يلزمنا العمل به على انه من شرعية نبينا مالم يظهر اتساع قوله شرطنا ان يقص الله تعالى علينا اهم من البيان بالسنة .

فصل في شرائع من قبلنا وهي تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض

لقوله تعالى فبهديهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض لانه تعالى لكل

جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرائع الماضية المحصوص الا بدليل كما كان

في الهمكن وماذكروا وهو قوله تعالى فبهديهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وقوله كما

كان في الممكن اي كان في القرون الاول لكل قوم نبي ويتبع كل واحد منهم نبيهم دون الآخر

وكل من الانبياء محصوص بالممكن المعين فذلك في اصول الدين وعند البعض تلزمنا على

انها شرعية لنا لقوله ثم اورثنا الكتاب الذين الآية والارث يصير ملكا للوارث خصوصا

به فعمل به على انه شرعية لنبينا محمد عليه السلام ولقوله عليه السلام لو كان موسى حيا

لما وسعه الاتباعي وماذكروا غير مختص بالاصول بل في الجميع على ان النسخ ليس تغييرا

بل هو بيان لمدة الحكم المذهب عندنا عند الكن لمالم يبق الاعتماد على كتبهم للتحرير

شرطنا ان يقص الله تعالى علينا من غير انكار .

قوله فصل في شرائع من قبلنا الى آخره قوله ولان الاصل في الشرائع اي شرائع من قبلنا

المحصوص بزمان الا ان يدل دليل على ان الثاني تبع للاول في الزمان وداع ان ما دعى

اليه كلوط لابراهيم وهارون لموسى صلوات الله عليهم كما كان الاصل فيها المحصوص به كان

كشعيب صلوات الله تعالى عليه في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى عليه السلام فبين ارسل

اليهم واذا كان الاصل هو المحصوص فلا يثبت العموم في الامكنة والازمنة والامم قوله وماذكروا

غير مختص بالاصول دفع لما اورده الفريق الثاني من اختصاص الآيتين بالاصول دون

الفروع ولما ورد عليه ان بعض احكامهم مالم يحقه النسخ فلا يقتدى به ويكون غير الالام صدقا

اجاب بان النسخ ليس تغييرا بل بيانا لمدته فما انتوه مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما

بقى لزمنا الاتباع على انه شرعية لنبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم .

١ فصل في تقليد الصحابي يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا
 فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم فعند
 الشافعي رحمه الله لا يجب لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هم وسائر
 المجتهدين سواء لعدم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطئ^٢
 وبصيب عند اهل السنة وعند ابي سعيد البردعي رحمه الله يجب لقوله عليه السلام
 اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا بالنبيين من بعدي تمام الحديث ابي
 بكر وعمر ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم اصوب
 لانهم شاعروا موارد النصوص ولتقدمهم في الدين ولبركة صحبة النبي عليه السلام وكونهم
 في غير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب^٣
 والثاني مذني لافيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ^٤ وبصيب والاقتداء^٥
 في البعض ما ذكرنا اى الاقتداء في بعض المواضع بان نقلهم وتأخذ باقوالهم وفي البعض اى
 في بعض المواضع بان نسلك مسلكهم اى في الاجتهاد ونجتهد كما اجتهدوا وهذا الاقتداء^٦ ايضا
 وهو جواب عن قولهم اصحابي كالنجوم وايضا كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء^٧ به
 واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم اياه
 دخل في جملة من كشرى خالف عالما رضي الله عنه ورد شهادة الحسن له وكان مذهب علي
 قبول شهادة الولد لوالده وابن عباس رضي الله عنه رجع الى فتوى مسروق في الفخر بنديج الولد
 وكان منهجه ان يجب عليه مائة من الابل ادهى الدية فرجع الى فتوى مسروق وهي
 ان يجب ذبح شاة.

قول فصل في تقليد الصحابي يجب اجماعا واختلف في غيرهما محل الخلاف قول
 الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب اوستة
 قوله واما التابعي ما ذكر رواية النوادر وفي ظاهرها رواية لا تقلد ادهم رجال ونحن
 رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لامتمال السماع وزيادة الاصابة في الرأي ببركة
 صحبة النبي عليه السلام وذكر الامام السرخسي رحمه الله انه لا خلاف في انه لا يترك القياس
 بقول التابعي وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم
 مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يعتد به.

(١) فصل في تقليد الصحابي التقليد
 في اللغة جعل شئ* فلاد في العنق وفي الاصطلاح
 متابعة الانسان غيره في قوله او فعله معتقد للحقبة
 من غير نظر الى دليل كانه جعل قوله فلاد في
 عنقه فتقليد الصحابي متابعة في القول او العمل
 وانما ذكر ذلك في آخر ركن السنة لان فيه
 شبهة السماع واحتمال انه من السنة والشبهة ملحقة
 بالحقيقة.
 (٢) قوله يجب اجماعا اى يجب على التابعين
 ومن بعدهم واما على الصحابي فلا يجب متابعة
 الصحابي آخر وان كان اماما او حاكما او متقيا
 ولا خلاف في ذلك على ما في التحقيق.
 (٣) قوله لم يرفعه اى لم يصفه الى النبي
 عليه السلام.
 (٤) قوله سواء فكل ان يجتهد على خلاف
 اجتهاد الصحابي وان لا يتبعه.
 (٥) قوله عند اهل السنة احتراز عن مذهب
 المعتزلة ان كل مجتهد مصيب على ما يأتي في باب
 الاجتهاد.
 (٦) قوله وعند ابي سعيداه في التحقيق انه به
 قال ابو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة
 من اصحابنا وهو مختار الشيخين وابي اليسر وهو
 مذهب مالك رحمه الله تعالى واحمد بن حنبل
 رحمه الله تعالى في احدي الروايتين والشافعي
 رحمه الله تعالى في قوله القديم.
 (٧) قوله وعند الكرخي رحمه الله تعالى اه
 واليه ميل القاضي الامام ابو زيد.
 (٨) قوله وايضا كل ما ثبت به عن الكرخي
 رحمه الله تعالى حيث قال بعدم تقليد الصحابي فيما
 يدرك بالقياس لم يخالف قوله عليه السلام اقتدوا
 بالذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
 لان ما ثبت فيه اتفاقهما مستثنى عن ذلك والمراد
 بالحديث وجوب الاقتداء فيما اتفقا عليه.
 (٩) قوله واما التابعي اه في التحقيق ان التابعي
 اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة وام
 زاجهم في الرأي كان مثل سائر درجة ائمة
 الفتوى لا يصح تقليده وان كان من ظهر فتواه في
 زمن الصحابة رضي الله عنهم فهو كالصحابي كالحسن
 وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وشريح
 ومسروق وعلقمة وعن ابي حنيفة رحمه الله تعالى
 روايتان انه قال لا تقلدوا وهو الظاهر من المذهب
 وانه قال انا اقتدتم وهو منقول عنه في النوادر.

(١) باب البيان ويلحق بالكتاب أى جميع اقسام الكتاب والسنة من الظاهر والنس والمنسور واقسام الحق يلحقها البيان واما المحكم فلا يلحقه البيان كذا في التحقيق وذلك لان المحكم مناه معلوم فلا يلحقه بيان التفسير وليس محتلا للقابل او التخصيص فلا يلحقه بيان التقرير وهو ما يقطع الاحتمال الضعيف ولا يبان التفسير وهو ما يقطع احتمال القوى اذ لا بد من ان

باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو اظهر المراد وهو اما باله نطوق او غيره الثاني

بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيان المعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل

والاول اما ان يكون بلا تغيير او مع الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية

والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لسكن الثاني اكله بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشرك

والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر

الواحد دون التغيير لانه دونه فلا يغيره .

قول له باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو يشارك العام والخاص والمشارك

ونعموهما من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا ان قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف

في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين

كالدليل وعلى متعلق التبيين وعمله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو

ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب المصنف رحمه

الله وحصره في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان

التقرير وذكر فيه وجه ضبط وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل

ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر

الاسلام رحمه الله اعتبر كونه اظهارا لانتها مدة الحكم الشرعى ولا يخفى انه ان اريد

بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام

ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغى ان يراد اظهار

المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان

الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير لانه اخر ذكره لما

فيه من البحث والتفصيل ولم يعد مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية * فان قيل الغاية

ايضا بيان المدة فكيف جعلنا بيان المعنى الكلام لالازمه قلنا النسخ بيان لمدة ابقاء الحكم

للاشياء هو من جملة الكلام ومراد به بخلاف الغاية فانه بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام

حتى لا يقيم الكلام بدون اعتباره مثل واتموا الصيام الى الليل فلها جعل الغاية بيان المعنى

الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة اليها

حيث يفهم من اطلاق الحكم التأييد .

ابقا الاحتمال الضعيف ولا يتصور ذلك عند عدم

الاحتمال وليس محتلا للنسخ فلا يلحقه بيان التبديل

وبيان الضرورة وهو ترجيح احد الاحتمالين

الثابت ضرورة من تصريح بكقوله تعالى وورثه

ابو ادم المثلث يدل على ان الباقي للاب فهذا راجع

الى بيان التقرير واقسام البيان منحصر في خمسة

المذكورة فائفا ما يوجب اتفاق البيان رأسا .

(٢) قوله وهو اما بالنطوق له البيان بالنطوق

ان يكون ما به البيان لفظه ولا يلزم ان يكون اللفظ

دالا على المراد مطابقة او تضامنا والا والنسخ

يدل على بيان المدة التزاما فلا يكون بيان بالنطوق

مف .

(٣) قوله الثاني بيان تبديل حصر بيان اللازم

بالنطوق في بيان التبديل وقد حصروا بيان التبديل

في النسخ وليس النسخ الا بيان مدة الحكم المنشوخ

فبيان اللازم بالنطوق ليس الا بيان المدة المذكورة

لكن قوله كالمدة اشعار بان قد يكون بيان تغيير

المدة ايضا مف .

(٤) قوله كالاستثناء والشرط جعل الامام

فخر الاسلام كلاما من الاستثناء والشرط بيان تغيير

والنسخ بيان تبديل واما شمس الائمة فجعل

الشرط بيان تبديل متابعا للقاضي الامام ابى زيد

ولم يجعل النسخ من اقسام البيان .

(٥) قوله والغاية فان قيل ان الغاية قد يكون

في الزمن وقد يكون في المكان فاقسم الاول مثل

النسخ بيان لانتها مدة الحكم فينبغي ان يكون

ذلك ايضا بيان تبديل لا بيان تغيير فلما اعتبر في بيان

التبديل ان يكون بيان المدة التزاما لا مطابقة

والغاية بيان لها مطابقة والظاهر ان المحصر في

الامور الاربعة غير مقصود لان التخصيص بالكلام

المستقل ايضا بيان تغيير ولذلك لا يجوز متراجعا

عندنا بل لا بد ان يكون موصولا وليس التخصيص

المذكور شيئا من الاربعة المذكورة لعدم استقلالها

وايضا كون الصفة او الغاية تغييرا باعتبار ابطال

اطلاق في الصدر فتذكر المفعول ايضا يطل

الاطلاق كما اذا قيل لا يضرب ثم قيل زيد او قيل

اضرب ثم قيل زيدا فهذا ايضا ينبغي ان يكون

بيان تغيير واعلم ان ابطال الاطلاق بالصفة مثلا

وجهان ان ينتج الحكم بانتفاء الصفة وان يكون

صورة اتفاق الصفة مكتونا عنها لا يثبت فيها

لا وجود الحكم ولا عدمه فالاول عند القائلين

بمفهوم الخالفة والثاني عندنا .

(٦) قوله الثاني بيان تفسيره والصواب ان

يقال قائلان بالفاء ويصكون الجزاء جملة اسمية

(٧) قوله دون التغيير أى لا يجوز بيان التغيير

بمجر الواحد هذا التخصيص اشعار بان بيان التغيير

يجوز بالخبر المشهور يؤيده ما قال المصنف في

النسخ لا ينسخ التواتر بالاحاد وينسخ المشهور

علم الطائفة والثاني دون الاول حتى يكفر جاحده بخلاف الاول .

فلا يجوز تخصيصه بغير الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز تأخير البيان عن وقت

الحاجة لأنه تكليف بما لا يطاق وهل يجوز تأخيره عن وقت الخطاب فبيان التقرير

والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه .

قوله فلا يجوز التخصص اي تخصيص الكتاب بغير الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يخصه لان التخصص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما تناوله والافتقار يجب بان عام الكتاب قطعي اتمن لا الدلالة والتخصص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي اتمن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكيفية وقد استدل بان الصحابة كانوا يخصون الكتاب بغير الواحد من غير تكبير فكان اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصعابي بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي عليه السلام مع انهم كانوا يخصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بغير الواحد والقياس قوله ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتداد به وما روى من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الحيط الابيض من الحيط الاسود ولم ينزل من الفجر فكان احدا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان يأكل ويشرب حتى يتبين فهو ممول على ان هذا الصنع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض قوله فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي رحمه الله والا فعد اكثر المعترلة والحناابلة وبعض الشافعية لا يجوز تأخير بيان المجهول عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان قلت فائدة العزم على الفعل والتمهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمجهول فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبرائيل عليك فاتبع قرآنه وتكرر فيه حتى يتسرع في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التفسير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التغيير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع .

(١) قوله على ما سبق من ان العام عندنا قطعي مساو لخاص فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما .
 (٢) قوله ومتراخيا اتفاقا هذا يخالف ما ذكر في التحقيق ان في جواز تأخير بيان التفسير خلاف للجبائي وابنه ابى هاشم وعبد الجبار ومتابعهم والحناابلة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي كابى اسحاق المروزي وابى بكر الصيرافي والقاضي ابى حامد لان المقصود من الخطاب ايجاب العمل والتكليف به فلو جاز تأخير البيان ادى الى تكليف ما ليس في الوسع والجواب ان القدرة انما يجب في زمان وجوب العمل لافي زمان الخطاب فلو كان زمان العمل هو زمان الخطاب يلزم من تأخير البيان تكليف ما ليس في الوسع في زمان العمل ولكنه ليس كذلك .
 (٣) قوله لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه ثم للتصديق مع التراخي فيلزم تراخي البيان .

(١) قوله وبيان التفسير في التحقيق ان هذا البيان لا يصح الا موصولا باجماع الفقهاء .
 (٢) قوله الاعتدال بن عباس فهو جواز الاستثناء منفعلا عن صدر الكلام وان طال الزمان روى انه قدر زمان التأخير بسنة فان استثنى بعدها بطل لان النبي عليه السلام قال لا غزون قريشا ثم قال بعد سنة انشاء الله تعالى وعن ابن العلاء انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بالابلا وعنه الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا باقومود وبه قال احمد بن حنبل .

(٣) قوله ورأى غيرها لفظ الحديث في التحقيق فرأى غيرها بالفاء ثم الرواية الاولى يدل على خلاف مذهبنا من عدم جواز التكفير قبل الحنت خلافا للشافعي رحمه الله تعالى ولذلك اختصر صاحب التحقيق على الرواية الثانية ثم قيل على الرواية الاولى فليكن معنى الحديث ايجاب العكس بشرط انقضاء مدة جواز تأخير الاستثناء على خلاف الاقوال فذلك انما يوجب عدم جواز التأخير عن المدة المذكورة لا عدم جوازه من زمان الحلف الى هذه المدة وقيل على الرواية الثانية ان القائل بجواز تأخير الاستثناء انما جوز به بشرط عدم الحنت وعدم جوازه مع الحنت بدليل وجوب الكفارة لا ينافي ذلك بالحديث لا يكون ردا على المخالف واستدل في التحقيق بان الشرع حكم بشيوت الاقرارات والطلاق والعتق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء منفعلا لم يثبت شيء من هذه العقود وبها لو صح منفعلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب .

وبيان التفسير لا يصح متراخيا الاعتدال ابن عباس رضى الله عنه لقوله عليه السلام فليكفر عن يمينه الحديث جاء بر وايتين احديهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالندى هو خير والاخرى فليات بالندى هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه التمسك لنا ان النبي عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله تعالى فيبطل يمينه ولا تجب الكفارة وطريقه انه لما جاء في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام اذا تعقبه مغير توقي على الاخير فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر في الشرط اي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والمجزأ كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره .

قوله وبيان التفسير ان كان بمسئلة فسيأتي حكمه وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد في العرف مفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس او سعال او نحوه وعنه ابن عباس رضى الله عنه يجوز متراخيا نهك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صرح الانقصال لما اوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثنى او يكفر فاوجب احدهما لا يعينه اذ لا حنت مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يجعل كلام المصنف رحمه الله الاعلى انه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة اصلا لمعينا ولا مضميرا * فان قيل قدر روى بان النبي عليه السلام قال لا غزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تعالى وايضا سألته اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فقال الله فقال عليه السلام ان شاء الله فقد صرح انفصال الاستثناء بقوله اجيبكم غدا بايام * فالجواب عن الاول ان السكوت العارض يجعل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال جمعا بين الأدلة * وعن الثاني ان قوله عليه السلام ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله اجيبكم غدا بل معناه افعل ذلك اي اعاق كل ما اقول له اني فاعله غدا بمشيئة الله تعالى ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول انشاء الله فعلى هذا يجعل قول ابن عباس رضى الله عنه على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز انفصال الاستثناء نية وان لم يقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الانفصال مشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والا لما كان تغييرا فجوابه انه لما وقع في كلام الله تعالى نعمه على وجه لا يلزم منه ذلك التناقض وذلك لاننا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وسأنا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انقضى انقضى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة * فان قلت فيما معنى التغيير على هذا التغيير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم ذكر المغير فبعد ذكره تغيير المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التغيير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان اولالا للايجاب وبعد البيان صار تصرف يمين ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير .

واختلف في التخصيص بالكلام المستقل فمد الشافعي رحمه الله بصح متراخيا وعندنا لا يكون نسخا اي المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا له اي قوله تعالى ان الله يأمركم ان تدعوا بقرعة نعم الصغراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرعة مخصوصة وقوله تعالى واهلك في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيهما من كل زوجين اثنين واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم نقل انه لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبير لرسول الله صلى الله عليه وسلم ائتت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنوا ما يعبدوا الملائكة فقال عليه السلام لا بل هم عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقتم لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعنى عزيرا وعيسى والملائكة خصت متراخيا اي خص الاتيان تخصيصا متراخيا وهما قوله تعالى واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله بقوله انه ليس من اهلك وبقوله تعالى ان الذين سبقتم لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي بقره شاة ثم نسخ هذا والاهل لم يكن مقفولا ولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له ولو سلمنا تناوله لكن استغنى بقوله تعالى الامن سبق فاريد بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن فلا استغناء متصل وقوله ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القرل وان اريد الاهل ايمانا فلا استغناء منقطع .

قول واختلف في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل للمحقق والتوضيح دون الغتيد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناول به بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستغناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستعمل لهم الجرى على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا صع استدلال الشافعية بقصة البقرة واللفظ بقره نكرة في الانبات فلا يكون من العموم في شئ وجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقره معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقره معينة لان الضمير في قوله تعالى انها بقره صغراء فاقع للبقره الامور بذبحها والمقطع بانهم لم يأمر واثنان بما يتجدد وبان الامتثال انما حصل بذبح المعينة والجواب منع ذلك بل الامور بذبحها كانت بقره مطلقه على ما هو ظاهر اللفظ ولنا قال ابن عباس رض الله عنهم وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا اذني بقره لاجزأتهم ولكنهم شذبوا على انفسهم فشذب الله عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التبيين كان تنقلا وتعالى ثم نسخ الامر بالمطابق وامر بالمعين واعترض بانه تؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكين من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم عاموا ان الواجب بقره مطلقه واطلاق اللفظ كافي في العام بذلك والتفرد انما وقع في التفصيل والتعيين قوله في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيهما نساءك واولادك ثم خص ابنه بقوله تعالى انه ليس من اهلك .

١) قوله لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا الفرق ان التخصيص يوجب صحة التخصيص ثابتا بخبر الواحد والقياس واما النسخ فيوجب عدم صحة ذلك لان العام المخصوص البعض دليل ظني في حق الباقي واما العام المنسوخ البعض فهو دليل قطعي لاشبهه فيه .
 ٢) قوله قصة البقرة قال الله تعالى واذ قال موسى لقومه ان الله تعالى يأمركم ان تدعوا بقره قالوا انتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال انه يقول انها بقره لا فارض ولا بكرعوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لوها قال انه يقول انها بقره صغراء فاتع لونها تسر النظرين وجه الاستدلال انه تعالى خصص البقرة بالصغراء بعد ما ذكرت مطلقا وبعد ثلاثة اسئلة وبعد جوابين فيكون في غاية التراخي قيل عليه ان التخصيص فرع العموم ولا عموم هناك لان قوله تعالى ان تدعوا بقره نكرة ليست في موضع النبي ولا في موضع الشرط ولا موصوفة فيكون خاصا حيث قال المصنف والنكرة في غير هذه المواضع خاصة ولو سلم فليكن من باب نسخ العموم دون التخصيص وقد وجد شرط النسخ وهو التمكن في الاعتقاد والهزة السحرة في المهذب الهزة افسوس كرده الفارض كاويزر البكر كاويزر العوان كاوكنه جوان وانه يير الفاعل سخت زرد .
 ٣) قوله في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيهما الآية والصواب ان يقال في قوله تعالى قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك الامن سبق عليه القول لان المذكور بعده قوله تعالى انه ليس من اهلك انما هو ذلك فهو في سورة هود لا قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك الامن سبق عليه القول منهم وهو في سور المؤمنون ويرد عليه ان التخصيص قد وقع بقوله الامن سبق عليه القول وهو غير مترشح واما قوله ان ليس من اهلك يان التخصيص يان تغيير وذلك يجوز ان يكون متراخيا والمعنى فادخل في الفلك من كل صنف فيه الزوجان الذكر والانثى ذكرا وانثى .
 ٤) قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اسم لها وارادون لو كان هؤلاء آية ما ورودها وكل فيما خالدون لها فيما زفير وهم فيها لا يسمعون ان الذين سبقت الآية فقد توسط بين الآية وما تخصيصها البيان وبعضه والمجموع خمس حمل في المهذب الحصب هيزم وبالضما ايضا وبالظما ايضا الزفير ناله .
 ٥) قوله خصت متراخيا قيل لم يجوز ان يكون قوله تعالى ان الذين سبقت الآية متصلا بما خصه في وقت الزوال ثم بعد الترتيب التاسخين صار متصلا .

١
تحقيقة ان الامل لا يخلو اما ان يراد به الامل ايماننا والاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن لانه
كافر فالاستثناء وهو قوله تعالى الامن سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله تعالى انه ليس من
اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الامل الابن الكافر وان اريد الثاني اي الامل قرابة يتناول
الابن لكن استثنى الابن بقوله تعالى الامن سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء
لابل التخصيص المتراخي بقوله انه ليس من اهلك اي من الامل الذي لم يسبق عليه القول
والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار وقوله تعالى وان تعبدون من دون الله

لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة لان ما لغير العقلاء وانه اوردته تعنتا بالمجاز او التغليب

٢
فقال ان الذين سبق لهم لدفع هذا الاحتمال واصحابنا قالوا كل ما هو تفسير يصح
متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الاموصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا في التخصيص

بنا على انه عندنا بيان تغيير وعندنا بيان تفسير لما عرف ان العام عنده دليل فيه شبهة

فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيريا فيصح متراخيا كبيان المجهول وعندنا
قطع في الكل فيكون التخصيص تغييرا موجه اقول لا فرق عند الشافعي رحمه الله بين التخصيص

والاستثناء بنا على ان العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيريا عندنا لكن الاستثناء

لما كان غير مستقل لا بد من اتماله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما
تغيير وهو لا يجوز الاموصولا .

٣
قوله لان ما لغير العقلاء فدعب البعض وجهه ائمة اللغة على انها تم العقلاء
وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبيرى هذا السؤال وهو من
الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عليه السلام عن تخطئه فالجواب انه انما اوردته
تعنتا بطريق المجاز او التغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوى العقول فغلب
جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايسر انواع من المجاز وقد روى ان النبي عليه السلام
قال ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ففي هذا يكون قوله تعالى ان الذين
سبق لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص العام قوله واصحابنا قالوا ان الخلاف مبنى على ان
التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي رحمه الله ثم رد ذلك بانه
لا فرق عند الشافعي رحمه الله بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء فان كل منهما بيان
تفسير وانما افرقا في جواز التراخي بنا على الاستقلال وعنده واقول المحققون من اصحاب
الشافعي رحمه الله على ان الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من التخصيصات
وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق الحكم الابدع اخراج البعض بسائر
انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض .

١ قوله تحقيقة يمتى يتناول مجازا على اعتبار
التغليب لكن اللفظ متبادر في المعنى الحقيقي .
٢ قوله لان ما لغير العقلاء هذا ينافى ما ذكر
اهل اللغة ان ما يعم العقلاء وغيرهم قوله تعالى له
ما في السموات وما في الارض ومن ختصة بذوى
العقول .
٣ قوله وانما اوردته جواب سؤال مقدر
وهو ان الآية اذا لم يتناول عيسى عليه السلام
فا الوجه في ايراد ابن الزبيرى ما اورد بقوله
انت قلت له فالجواب ان الايراد للتعنت باعتبار
احتمال المجاز بان يكون المراد وما تعبدون
خصوصا من العقلاء نحو عيسى عليه السلام وعزير
والملائكة واحتمال التغليب بان يكون المراد
ما يعم العقلاء وغيرهم بتغليب غير العقلاء
لكثرة لا لاعتبار المعنى الحقيقي
في التلويح روى انما لني عليه السلام قال له ما
اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فحينئذ
قوله وما تعبدون لا يتناول المذكورين قوله
تعالى ان الذين سبق لهم منا الحسى لان اللفظ
مخصوص بالعقلاء وليس ذلك من باب التخصيص .
٤ قوله وانما اختلفوا في التخصيص في التحقيق
انه لا يجوز التخصيص بدليل متأخر عند الشيخ
ابن الحسن الكرخي وعامة المتأخرين من اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى واما عند
بعض اصحابنا اكثر واصحاب الشافعي والاشعرية
وعامة المعتزلة فيجوز تخصيصه متراخيا في التحقيق
انه قال علمنا بنا بناء على اشتراط الاتصال في
التخصيص انه اذا اوصى بانه الانسان بالنس
منه لآخر كان ذلك تخصيصا للانصاء الاول
التناول للحقة والنس بالحقة حتى يكون النس
الآخر وان فصل الانصاء الثاني يكون النس
بينهما لان الثاني لما لم يكن مخصوصا الاول يقع
بيننا معارضة في النس فيثبت المساواة بينهما
في استحقاق النس .

(١) فصل في الاستثناء وهو مشتق من التني في تاج الصادر التني دوتا كردن دوا كردايدن والمعنى الصطلاح يناسب كلامهما قبل ان الاستثناء قول ذوضع محصورة دالة على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول وفيه احتراز عن التخصيص بالدليل العقلي حيث لا يكون قولا وعن التخصيص بالقول اذ ليس له صيغ محصورة وقيل انه لفظ لاستقل بنفسه متصل بحملة بالا

واحدى اخواتها دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به قالوا له ثلاث شروط الاول الاتصال والثاني دخول المستثنى في الكلام الاول والا يكون منقطعا وهو ليس باستثناء حقيقة والثالث ان لا يكون مستغرقا والا فلا يوجد معنى الاستثناء وهو التكلم بالباقي بعد التثنية ثم المشهور ان الاستثناء ليس حقيقة في المنقطع وفي تعريف المصنف ظاهر واما على التعريفين المذكورين في السابق كافي التحقيق ولان الدلالة على عدم الارادة انما يستقيم فيما يصلح الارادة وصلاحيه الارادة بالقول الاول لا يوجد في المنقطع واما على هذا التعريف المتعارف وهو انه اخراج الشيء من متعدد بالا واخواتها لان الاخراج فرع الدخول وهو لا يتصور في المنقطع فالقول بكون المنقطع استثناء حقيقة بخلاف هذه التعريفات وما قيل ان صيغ الاستثناء وهي الاخلا وعدا وما خلا وما عدا وليس ولا يكون وغير وسوى وسوا مجاز في المنقطع لا يستقيم فيس ولا يكون وخلا وعدا وما خلا وما عدا (٢) قوله في الصوب في الصراح صوب فرود آمدن باران في تاج الصادر اليهيى الصوب اربا لا در نشيب آمدن فهو في الاصل بعني النزول لكن يستعمل في الجانب الذي يقصد اليه وينزل فيه كما يقال بحر السطان بحر الخسيس الى صوب العراق .

فصل في الاستثناء وهو مشتق من التني يقال تني عنان فرسه اذا منعه عن المضى في الصوب الندى هو متوجه اليه اعلم ان بعض الناس قسم الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلامهما بما يجب تعريفه به اكفى لهم افعال كذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل وانما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسامته لكن اوردت في ذنابة الاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه اى في حكم صدر الكلام وفي متعلق بالدخول وقوله بعض ما تناوله صدر الكلام ليخرج الاستثناء المستغرق بالا واخواتها متعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا تعريف تفردت به هو اجود من سائر التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها ان اراد حقيقة الاخراج فهو متنع لان اخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع في كلام الله تعالى او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول اى من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضما الاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باقى فمما ان حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج مالولا لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل في المردف فالتعريف الذى ذكرته اولى قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب صدر الكلام اذ لولا لشمول الكل ومع ذلك انه بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض .

(٣) قوله بطريق المجاز والعلاقة ان كلامهما بالا واخواتها والحكم في آخر الكلام على خلافه في اول الكلام .
(٤) قوله في ذنابة بكسر الدال المعجزة طريق سرور الماء في مكان المنخفض كذا في المذهب فهو في آخر ما يسيل فيه الماء والمراد آخر مباحث الاستثناء وفيه تشبيه لهذا العلم بالعلم .
(٥) قوله عن سائر التخصيصات كالتخصيص بالفعل او الكلام المنقول او بتعلقات الفعل من مناعيل الخمسة والحال والتبميز والمجاز والمجرور والشرط والصفة .
(٦) قوله لان من قال اه هذا الدليل لا يثبت المدعى وهو الايجاب الكلى بل انما يثبت الايجاب الجزئى فالعرفان اللذان قلتهما عن التحقيق لا يظهر انه اجود منهما .
(٧) قوله لان الاخراج قد يقال ان الحكم شيئا من النسبة الحكمية التي يوجد في مواضع الشكوك والارهاق ووقوع النسبة اول وقوعها وهو لا يوجد الا مع الظن او اليقين قلتى لو فرض انه داخل في النسبة المذكورة بالاستثناء يخرج عن هذه النسبة لا يلزم التناقض بين صدر الكلام والاستثناء اذ لا بد في التناقض من ملاحظة الوقوع او الا وقوع في الصدر الكلام قبل

قوله فصل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد بالاستثناء صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلانواع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمصنف رحمه الله ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها وعدل المصنف رحمه الله عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه اذا اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل قيمته يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باقى بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحد ودفعه وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس قوله بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع التخصيص اعنى الشرط والصفة والغاية وينال البعض والتخصيص بالمستقل والطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم ونقض للشروع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا ان تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم تناول قوله قالوا تحقيق كون الاستثناء بيان تغيير اما التغيير فبالفطر اى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالفطر الى انه اظهر ان المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل فغير الى الثبوت لبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي .

الاستثناء ولم تلاحظ هنا الا مجرد النسبة الا ترى انه اذا قيل هل زيد قائم ثم قيل زيد ليس قائم لا تناقض فكذا الامر ههنا الحاصل اننا نختار ان الاخراج بعد الحكم بمعنى النسبة ولا تناقض او يختار انه قبل الحكم بمعنى الوقوع او الا وقوع ولا يلزم الاخراج قبل الدخول لان الدخول قد تحقق بالنسبة الى النسبة الحكمية .

١ بخلاف الفسخ فإنه تغيير محض اعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله ففى قوله له على عشرة الاثنية
 لا يخ امان يطلق العشرة على السبعة فحينئذ قوله الاثنية يكون بيانا لها فهو كما قال ليس له على ثلثة
 منها فيكون كالتخصيص بالمستقل فى ان كلامهما يبين ان الحكم المذكور فى صدر الكلام وارد
 على بعض افراده والحكم فى البعض الآخر مخالف للحكم فى البعض الاول ولا فرق بينهما على
 هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا من الفرق
 ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا للحكم الصادر بخلاف التخصيص
 وهذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة الى آخره هو ما قاله شافىنا ان الاستثناء
 عند الشافى رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل المحصور والمراد بالمعارضة ان
 يثبت حكما مخالفا للحكم صدر الكلام وانما قلت ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب
 لانهم ذكروا فى الجواب عنه ان الالف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يعمله اذ لا يجوز
 ان يسمى تسعة الف بخلاف دليل المحصور لان المشركين اذا خص منهم نوع كان الاسم واقعا على
 الباقي بلا خال وهذا الكلام نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة .

قوله واختلفوا في كيفية عمله قد سبق الى الفهم ان فى الاستثناء المتصل تناقضا من
 حيث ان قولك لزيد على عشرة الاثنية اثبات للثلاثة فى ضمن العشرة ونفى لها صريحا
 فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلاثة
 الاول ان العشرة مجاز عن السبعة الاثنية قريبة. الثانى ان المراد بعشرة معناها اى عشرة
 افراد فيتناول السبعة والثلثة معانم اخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم
 الى العشرة المخرج منها الثلاثة فلم يقع الاسناد الاعلى سبعة الثالث ان المجموع اعنى عشرة
 الاثنية موضوع بارزاء سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب هو عشرة الاثنية
 قوله مع فرق آخر هذه مسألة اختلفوا فيها فى ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفى ام لا فعند
 الشافى رحمه الله نعم حتى يكون معنى الاثنية انها ليست على وعند ابي حنيفة رحمه الله
 لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وجعلها فى حكم المسكوت عنه اى اثبات ولا نفى
 بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا للحكم صدر الكلام اتفاقا قوله وهذا المذهب
 ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الالة على ان البعض
 غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة فى حق لزوم الاثنية
 فالاستثناء تصرف فى الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافى رحمه الله بطريق
 المعارضة بمعنى ان اول الكلام يقع لكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال
 على النفي عن البعض حتى كانه قال الاثنية فانها ليست على فلا يارمه الثلاثة للدليل
 المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا فى الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق
 المعارضة بعد الاعتقاد فى نفسه كما فى التخصيص وقد لا يعتد بحكمه كما فى طلاق الصبى والمجنون
 الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو اعتقد الكلام فى نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل
 السبعة فقط لم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا يصلح مسمى للفظ العشرة
 لاحقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد نص فى مدلوله لا يحصل على غيره ولو سلم فالمجاز خلاف
 الاصل فيكون مرادنا من المصنف بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة
 هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قريبة على ما صرح به صاحب
 المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم للعشرة فى التسعة مجاز والا واحدا قريبة المجاز .

(١) قوله بخلاف النسخ يعنى انه وان كان
 بيانا للازم معنى الكلام يرد ان النسخ اذا كان نسخ العموم
 فهو بيان ان المراد هو البعض فى حق الوقت
 المتأخر الذى بعد ورود النسخ والجواب ان
 المراد الفرق بين الاستثناء والنسخ بالايجاب
 الكلى فى الاستثناء ورفع الايجاب الكلى
 فى النسخ فاليجاب الجزئى لا ينافى ذلك .
 (٢) قوله واختلفوا فى كيفية اذكر فى التحقيق
 بان الاختلاف بان عمل الاستثناء عندنا ان يقدم
 الحكم فى المستثنى بعدم الدليل الموجب لان التكلم
 المستثنى فى الصدر وان كان واقعا فى الصورة
 لكن الاستثناء جملة مسكوت عنها فالتكلم به
 فى الصدر غير واقع فى الحقيقة فيكون تكلمه باابق
 بعد الاستثناء واما عند الشافى رحمه الله تعالى
 فعليه ان يتم الحكم فى المستثنى بوجود المعارض
 كاستناع حكم العام فيما خص منه بوجود المعارض
 وهو دليل المحصور فالتكلم بالمستثنى فى الصدر
 وهو دليل موجب للحكم فيه واقع عنده لكن
 الاستثناء وهو دليل ينافى بحكم الصدر فى المستثنى
 يكون معارضا له فاعتبار ان اطلاق العشرة على
 السبعة فى قوله له على عشرة الاثنية غير لازم
 على مذهبه فيجوز ان يكون العشرة فى معناه
 الحقيقى لكن اخرج الثلاثة منها قبل الحكم .
 (٣) قوله فهو كما قال له ليس تقريرا على ما
 قبله قال كون الاستثناء بيانا لارادة ما سوى
 المستثنى من المستثنى منه لا يوجب كونه نفي
 للحكم فى المستثنى اذ لو فرض ان المستثنى مسكوت
 عنه لجاز البيانية المذكورة بل هو لبيان ان نفي
 الحكم من المستثنى معتبر فى هذا المذهب .
 (٤) قوله بخلاف التخصيص اذ قال جابى فى القوم
 وزيد منهم ام يجى كان التخصيص دالا على
 نفي الحكم فى المحصور فيثبت حكما مخالفا لصدر
 الكلام واما اذا قيل وزيد منهم غير معلوم المعنى
 ولا دلالة على النفي فلا يثبت الحكم المخالف
 لصدره ويكن الجواب بان الفرق بالسلب الكلى
 فى الاستثناء وايجاب الجزئى فى التخصيص .
 (٥) قوله لانهم ذكروا اى مشائنا ذكروا
 فى الجواب عن قول الشافى رحمه الله تعالى وفى
 رد مذهبه .
 (٦) قوله بخلاف دليل المحصور يعنى ان
 الاستثناء لو كان منعا بطريق المعارضة يؤدى
 ذلك الى امر باطل وهو اطلاق المستثنى منه كالانف
 على الباقي بعد المستثنى كاستثناء بخلاف دليل
 المحصور اذا كان بطريق المعارضة حيث
 لا يؤدى ذلك الى الباطل فان ما يؤدى هو اية
 اطلاق العام على الباقي بعد المحصور وذلك غير
 باطل .

او اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهنا تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار
 ولا يلزم منه ذهب احد او قبله ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الاثلثة على السبعة فكانه قال على سبعة
 فعصل ثلثة مذاهب فعلى هذين اى على المذهبين الاخيرين يكون اى الاستثناء تكلم بالباقي
 فى صدر الكلام بعد الثنيا اى المستثنى ففى قوله على عشرة الاثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة
 والباقي فى صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال له على سبعة وانما قلنا انه على
 الاخيرين تكلم بالباقي بعد الثنيا اى على المذهب الاخير فلان عشرة الاثلثة موضوعة للسبعة
 فيكون تكلم بالسبعة وما على المذهب الثانى فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة
 ثم حكم على السبعة فالتكلم فى حق الحكم يكون بالسبعة اى يكون الحكم على السبعة فقط
 لاعلى الثلثة لا بالنفى ولا بالاثبات الا ان على المذهب الاخير يكون فيها اذ كان المستثنى
 منه عدديا كال تخصيص بالعلم وفى غير العددي كال تخصيص بالوصف كانه قال جاءنى غير
 زيد لما جمع بين المذهب الثانى والثالث فى ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي اراد ان
 يبين الفرق الذى بينهما وهوان على المذهب الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله
 له على عشرة الاثلثة فهو كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء فى دلالته على كون الحكم
 فى المستثنى مخالفا لحكم الصدر كال تخصيص بالعلم فى نفي الحكم عما عداه وان كان غير
 عددي كجاءنى القوم الا زيدا فهو كقوله جاءنى من القوم غير زيد فيكون فى دلالته على
 كون الحكم فى المستثنى مخالفا لحكم الصدر كال تخصيص بالوصف فى نفي الحكم عما عداه
 فان قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي
 بين الا وغير صفة وعلى المذهب الثانى آكد من هذا اى المذهب الثانى هو ان المراد
 بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب آكد فى دلالته
 على كون الحكم فى المستثنى مخالفا لحكم الصدر من تخصيص بالعلم والوصف فى نفي
 الحكم عما عداهما لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير
 الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلافى جاءنى غير زيد وعلى الاول اى على
 المذهب الاول يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق اى يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين
 احدهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى
 المذهب الاخير يكون كال تخصيص بالعلم او الرصف فلا دلالة لهما على نفي الحكم عما
 عداهما عداها وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم وعلى المذهب الثانى يكون
 آكد من هذا فدلالته على الحكم فى المستثنى تكون اشارة لا منطوقا

قوله او قبله عطف على قوله بعد الحكم اى اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج
 ثلاثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة .

(١) قوله او اطلق عشرة الاثلثة على السبعة فيكون لفظ العشرة حينئذ بمنزلة الزاء من زيد لا يقصد به معنى اصلا بل يرمع على هذا اجل اللفظ الموضوع مهمل .
 (٢) قوله اى المستثنى كلام صاحب التحفة حيث قال فيجعل تكلم بالباقي بعد الاستثناء فلا اختصاص لذلك بالمذهبين الاخرين فعلى المذهب الاول ايضا تكلم بالباقي بعد المستثنى لكنه ليس تكلم بالباقي بعد الاستثناء بل تكلم بالباقي قبل الاستثناء .
 (٣) قوله كال تخصيص بالعلم والاولى ان يقال كال تخصيص باسم الشئ لان قولنا له على سبعة لم يذكر فيه العلم بل السبعة اسم الجنس يتناول كل سبعة كانت ثم افاضة اسم الشئ* علما كان او اسم جنس يتخصص انما هو قول ابى بكر الدقاق وابو حامد المرورى من الشافية وقول بعض الحنابلة والاشعرية واما التخصيص بالوصف فهو قول الشافعى رحمه الله تعالى .
 (٤) قوله فيكون الاستثناء اى ان الاستثناء عند من قال بدلالته على ان الحكم المستثنى مخالف للصدر مثل التخصيص بالعلم عند القائل به فلا يلزم قولنا بهما ثم الفرق بين العددي وغيره يجعل الاول مثل التخصيص بالعلم وجعل الثانى مثل التخصيص بالوصف غير لازم فان قولنا على عشرة الاثلثة كما هو فى معنى قولنا له على سبعة كذلك فى معنى قولنا له على من العشرة غير الثلثة وقولنا جاءنى القوم الا زيد كما هو فى معنى قولنا جاءنى من القوم غير زيد كذلك فى معنى قولنا جاءنى من القوم عمر و بكر وخالد الى آخر اسماء القوم سوى زيد .
 (٥) قوله فلا فرق على هذا المذهب قيل لو اريد بعدم الفرق انه يستعمل كل منهما مقام الآخر مطلقا فهذا غير مخصوص بهذا المذهب ولو اريد به انه يستعمل الا صفة فيما يستعمل غير صفة فهذا منقوض بمثل جاءنى رجل غير زيد حيث ههنا لا يحمل الا زيد على الصفة لا تتفاء الشرط وهو ان يكون الا تابعة لجمع منكور غير محصور ولو اريد انه يستعمل غير صفة فيما يستعمل الا فهذا منقوض بجاءنى القوم الا زيد حيث لا يجوز غير زيد صفة ولو اريد انه يستعمل غير صفة فيما يستعمل الا صفة فهذا غير مخصوص بهذا المذهب ايضا .
 (٦) قوله لان ذكر المجموع او يرد ان الاسناد الى الثانى قدر مشترك بين الثانى والثالث غيرانه فى الثالث ليس بعد الاخراج وفى الثانى يكون بعد الاخراج فالاسناد الى الثانى وهو التخصيص بالعلم او الوصف يدل على الموضعين على ان حكم المستثنى مخالف لحكم المستثنى منه والاخراج يدل فى الثانى على ذلك دون الثالث لان عدمه فيه فالدلالة فى الثانى مرتين وفى الثالث مرة واحدة فيكون الثانى اوكد من الثالث .
 (٧) قوله يكون اشارة اى بطريق وليس المراد بالاشارة ههنا المعنى المصطلح وهو المقابل للعبارة والاقتران والدلالة لان المدلول ههنا ليس نفس الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه .

١- حجته اي حجة المذهب الاول ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع كالتخصيص

فاما اعدام التكلم الموجود فلا واجماعهم اي اجماع اهل العربية وهو عطف على قوله

ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع على انه من النفي اثبات وبالعكس

وايضا لو لا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيداً تاماً

قوله حجته قد احتج الناهبون الى المذهب الاول بانه لا بد ان يواد بعشرة كمالها او سبعة اذ لا ثالث والاوّل باطل للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثاني وايضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله تعالى قلبت فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم باخاره فلافساد وقد اورد فخر الاسلام ثلث حجج من قبل الشافعي رحمه الله في ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولها ذهب المصنف الى ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا على المذهب الاول تقرير الاولى انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم اي القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف التكلم مع عدم حكمه اي الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شائع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يمتنع حكمه في القدر المخصوص فهنا يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء * وتقرير الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف للحكم الصادر فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه * وتقرير الثالثة انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اي اقرار بوجود الباري تعالى ووحدته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانباته حكما مخالفا لحكم الصادر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل بنفي الالهية عما سواه والتوحيد لا يتسم الا باثبات الالهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر لوجود الصانع بحكمه باسلامه ورجوعه عن معتقده فيثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر هذا تقرير المجمع على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حججا على اثباته وايضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فتعين الاول وذلك لانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفي والاخر اثبات بل حكم واحد فقط * اما المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الاعلى الباقي * واما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى وآلة الاستثناء عبارة عن الباقي ولا حكم الاعليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجّة الاولى لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام للتكلم بل قول بان عشرة الاثنية اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاحصر الى التكلم بالاطول .

(١) قوله حجته اي يريد ان في المذهب الاول وجود التكلم مع عدم الحكم في البعض وهذا شائع غير مستحيل واما المذهب الثالث فاعدام التكلم الموجود وهو مستحيل فليل لافرق بين المذهبين في القول لوجود التكلم بلفظ المستثنى منه مع عدم الحكم في المستثنى وفي عدم اعدام نفس ذلك التكلم وانا الفرق بان جعل في الاول لفظ المستثنى منه مجازا في بعض الافراد والاستثناء بيانا لذلك ولم يعتبر ذلك الطريق في الثالث بل اريد الباقي بعد المستثنى لمجموع لفظ عشرة الاثنية فلو اريد اعدام نفس التكلم فلم يوجد في شئ * من المذهبين ولو اريد اعدام حكمه وهو حكم في المستثنى فذلك قدر مشترك ايضا ولو اريد عدم ارادة معنى اصلا من لفظ المستثنى منه على انه صار جز * من لفظ مركب موضوع لعنى مفرد فلا استحالة في ذلك كعبلك وعبد الله وسائر الاعلام المركبة .

(٢) قوله واجماعهم لا يخفى ان للمذهب الاول ثلثة اجزاء ان العشرة مستعمل في السبعة وان الاثنية بيان لذلك وان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه وهذا الدليل انما يدل على الجز * الثالث فقط .

١
 فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية الا النصف
 او التسلسل هذا دليل اورده ابن الحاجب على نفى المذهب الاول والاثبات للمذهب الثاني وهو
 المذهب عندنا ولما وجدته زيفا اورده على طريق الاشكال وببذت فساده وتوجيهه انه لو كان المراد من
 العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا النصف يكون المراد بالجارية
 النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استنفيت نصف الجارية من نصف
 الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد بالجارية فالمراد بالجارية كان النصف
 ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفها بل ربعا
 والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا
 مكايمة ما اورده ابن الحاجب .

قوله فان قيل تقرير السؤال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله
 ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية
 وانما يلزم لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اي
 ما يتناوله اللفظ وهو الجارية بكاملها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض
 ما تناوله صدر الكلام في حكمه * وفيه بحث اما اول فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما
 يتناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض
 الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي اذا كان استثناء مقصلا مثل جعلوا
 الاصابع في اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول على انه
 استثناء متصل وما ذكره المصنف رحمه الله من هذا القبيل لانه اراد بالجارية نصفها مجازا
 واخرج النصف منها باعتبار انها يتناول الكل بحسب الوضع * واما ثانيا فلانه غير اعتراض
 ابن الحاجب هربا عن اشكال الضمير وتقرير اعتراضه انا قاطعون بان من قال اشتريت
 الجارية الا نصفها لم يراد بالجارية نصفها والالزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعاً وايضا
 يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضى ان يراد بها النصف واخراج النصف
 من النصف يقتضى ان يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضى ان يراد به الثمن
 وهكذا الى غير النهاية وايضا انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكاملها لا الى نصفها
 مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المصنف يلزم ان يراد بالجارية
 معناها المجازي وضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخام .

(١) قوله يلزم استثناء اء وذلك لان المراد
 بالمستثنى اما نصف الكل وهو الموضوع له او
 نصف المراد بلفظ المستثنى منه فعلى الاول يلزم
 استثناء النصف من النصف وهو باطل لان
 النصفين ان احدا فاستثناء الشيء عن نفسه
 باطل وان تبايرا فاستثناء الشيء عما لا يدخل فيه
 ذلك الشيء وهو ايضا باطل وعلى الثاني يلزم
 التسلسل لان المستثنى اذا كان بعضا من المراد
 وربع المراد وهلم جرا وهو النصف كان ربما
 من الكل لان المراد هو الباقي بعد المستثنى والباقي
 بعد المستثنى في النصف هو الربع فيكون الربع
 المستثنى بعضا من الربع المراد فيثبت ان المراد
 بلفظ المستثنى هو الباقي بعد المستثنى من الربع وهو
 الاقل من الربع فالمستثنى يكون بعضا من ذلك
 الاقل فالمراد هو الباقي بعد المستثنى من ذلك
 الاقل وهو اقل من ذلك الاقل هلم جرا فيتسلسل
 المستثنيات كربع الكل ثم الاقل والبرادات
 وجزئية المستثنى من المراد ويلزم خلاف المفروض
 وهو ان المراد النصف مثلا فانه يلزم ان يكون
 اقل من النصف بمراتب لا يتناهى .

(٢) قوله فعلم ان المراد اء لان المفروض ان
 المراد هو ما بقي بعد الاستثناء وما بقي بعد الاستثناء
 من النصف والمستثنى هو نصف النصف الذي هو
 الربع دون النصف يرد عليه ان المفروض ان المراد
 ما بقي بعد المستثنى من الموضوع له بعد الربع ثلثة
 ارباع لا الربع ولا يخفى انه يلزم التسلسل على هذا
 الملاحظة ايضا او المفروض ان المستثنى نصف المراد
 فيكون ثلثة اثمان فالمراد حينئذ يكون خمسة اثمان
 الكل فالمستثنى يحكون ثمين ونصف ثمن
 فالمراد خمسة اثمان ونصف ثمن فالمستثنى اذا ثمان
 وثلثة ارباع ثمن هلم جرا .

(١) قوله نلنا الحاصل ان قيل ان اعتبار العشرة مجاز في السبعة يكون الاستثناء من الكل فلا يلزم استثناء النصف اذا اريد نصف الجارية وبعد اعتبار ذلك لا يكون استثناء بل بيان المراد فلا يستقيم حينئذ فرض ان المستثنى نصف المراد .
 (٢) قوله والجواب انه لما كان حاصل الدليل الاول ان مذهبا خال عن المعذور فلا يلزم علينا حال او خلاف الاصل بخلاف مذهبكم فانه يلزم عليكم اعدام التكامل الموجود وهو معذور والجواب بالمتن اي لانسلم عدم المعذور في المذهب الاول لان عدم الحكم في البعض انما لا يكون معذورا فيما كان المستثنى منه غير اسم عدد واما اذا كان اسم عدد فهو معذور انما بان يكون محالا او خلاف الاصل .

والجواب الذي خطر ببالي هو قوله قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد اي الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل والجواب اي عن الدليل على المذهب الاول ان العشرة هذا جواب عن قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وقولهم هو من الاثبات نفى وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدور وقوله عليه السلام لاصلاة الا يطهور هو كقوله لاصلاة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم الذكرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد وقولهم هو من الاثبات نفى جواب عن قوله واجماعهم وقوله لم يحكم عليه اي على المستثنى وانما علمنا قولهم على المجاز لاننا ابطالنا المذهب الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه لابلان نفى وابلان اثبات .

(٣) قوله فيصح كل صلوة بطهور اي يمكن الا لازم باطل لان كل صلوة ملصقة بالطهور اذا كانت بدون سائر الشرائط فيكون غير صحيحة ويمكن ان يجاب عن ذلك بان الحكم في الصدر ليس هو الصحة بل انما هو الامكان في حينئذ يكون الا لازم على تقدير كون الاستثناء اثباتا بعد النفي قولنا كل صلوة بطهور يمكن ان يصح بان يوجد سائر الشرائط ولا بطلان في ذلك او يقال قدر قيدا في الصدر اي لاصلاة بعد وجود سائر الشرائط الا بطهور فيكون الا لازم قولنا كل الصلوة بطهور بعد وجود سائر الشرائط يصح وهذا غير باطل .

قوله والجواب اجاب عن المحجة الاولى بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العام لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا ولما كان هذا ضعيفا بناه على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجري في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اعضائه قال ولو صحت اي الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض * ولا يغني عليك ان هذا دليل مستقل على نفى المذهب الاول ولا بد في جعله جوابا عن المحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثانية بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس مجاز لوجه : الاول انهم اجمعوا على انه استمضاج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الاجماعين متناقض فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وانما عدل المصنف عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني ممنوع ولو سلم فيجوز ان يعمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفى بحسب اشارته على ما صرح به فخر الاسلام من كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله * الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطالنا المذهب الاول بهاسبق من الدلائل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تأويل الاجماع عليه * الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه السلام لاصلاة الا يطهور على ما سيأتي * واعلم ان كلام المصنف مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لابلان نفى وابلان اثبات * وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحماجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلاثة ثم تعاقب بالعشرة الزمخرج منها الثلاثة الحكم بالثبوت وبالثلاثة الحكم بعدم الثبوت .

(٤) قوله لعموم النكرة الموصوفة قيل ان النكرة الموصوفة انما يصح اذا كانت مذكورة وههنا غير مذكورة بل هي مفهومة وايضا القول بالاثبات بعد النفي امر ضروري اتحقق الفرق والاخراج يتقدر بقدر الضرورة واعتبار العموم الذي تدبرها فلا عبرة بها .
 (٥) قوله متعلق بكل فرد فالاستثنى منه جميع احوال كل فرد وهو الكون بالطهور والكون بغير الطهور والمستثنى بعض احوال كل فرد وهو الكون بالطهور .
 (٦) قوله لانا لما ابطالناهم يعني انه ههنا ثلثة احوال كون المستثنى مخالفا للمستثنى منه مع ارادة البعض من انظ المستثنى منه وكونه مسكوتا عنه مع عدم ارادة البعض فاما مع عدم ارادة الكل واخراج البعض قبل الحكم واما مع ارادة الباقي بعد المستثنى من مجموع الفاظ مستثنى منه والاستثناء والمستثنى واما القول بكون المستثنى مخالفا لما قبله في النفي والاثبات مع ارادة الكل من لفظ المستثنى منه فقول رابع غير الثلثة المذكورة ولم يقل به فيكون مخالفا للاجماع فاذا ثبت بطلان واحد من الثلثة يلزم القول باحد الاخرين فيلزم هناك القول بالثاني او الثالث والمستثنى في كل منهما مسكوت عنه لم يحكم عليه بنفي او اثبات فيلزم ذلك فعلى هذا التقرير لا يرد ان ابطال المذهب الاول باعتبار غير جزءه الآخر الذي هو المخالفة بين المستثنى منه والمستثنى في النفي والاثبات لا يوجب ابطال هذا الجزء فليكن الواقع هو القول الرابع المذكور .

ووجه المجاز اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بتقيض حكم الصدر اخص من قولنا
 حكم الصدر منتف عنه وقوله عليه السلام لاصلاة الا يطهور تكلم بالباقي بعد الثنينا وهو لاصلاة
 بغير طهور وليس هو نفيا واثباتا لان تقديره لاصلاة ثابتة الاصلوة ملصقة بطهور فلو كان
 نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة
 وهي عامة لعموم الصفة على ما دللنا عليه في فصل العام فصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة
 وهذا باطل لان الشرائط الاخر ان كانت مفقودة والظهور بوجودها لا يجوز الصلوة وايضا
 صدر الكلام بوجوب السلب الكلي اى كل واحد واحد من افراد الصلوة غير جائزة ثم
 الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور واذا
 كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفي اثباتا

قوله ووجه المجاز اى طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملازم على اللازم
 وذلك لان انتفا حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بتقيض
 حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لاصلاة الا يطهور فان حكم الصدر
 وهو عدم الصحة ينتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بتقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة
 بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بتقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملازم
 فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات
 نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانك اذا قلت لفلان على الف درهم الا عشرة لم يجب
 العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس ينص نافي للوجوب عليه بل
 لعدم دليل الوجوب قوله وليس هو نفيا واثباتا اورد دليلين على ان الاستثناء في مثل
 لاصلاة الا يطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان
 معناها صلوة بطهور ثابتة اى صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى
 كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى
 غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا كرمتم
 رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علته تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى
 شىء آخر غير مسلم في شىء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة

(١) قوله اخص من قولنا حكم الصدر منتف
 عنه والاولى ان يقال اخص من قولنا لم يحكم
 عليه بحكم الصدر واما انتفاء حكم الصدر
 فتبادر في الحكم عليه بالبعض .

يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بظهور جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوة غير جائزة في حال الا في حال اقترانها بظهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوة جائزة في حال اقترانها بالظهور .

(١) قوله يلزم من قولنا انه هذا عمل نظر لان الاستثناء اذا لم يتعلق بالبعض كان معناه لبعض صلوة بظهور ليس محكما عليه بعدم الجواز فللزم فانما يلزم كون بعض صلوة بظهور غير جائز ولا فساد فيه لا كون بعض صلوة بلا ظهور جائز اذ التوجيه المذكور في التلويح ان الاستثناء اذا تعلق بالبعض يلزم ان لا يشترط الظهور في البعض فهذا البعض يلزم ان يكون بلا ظهور وهذا ايضا عمل نظر لان تعلق الاستثناء بالبعض انما يوجب التبعض في الاخراج عن حكم صدر الكلام لا التبعض في شرط بظهور فانه بمنزلة قيد في الموضوع والاخراج بمنزلة محمول في القضية حتى ان قوله الا بظهور بمنزلة قولنا صلوة بظهور خارجة عن الحكم بعدم الجواز وازادة بعض افراد الموضوع دون البعض انما يقتضى التبعض في المحمول دون قيد الموضوع .

فما قدح فيه كثير من العلماء المحققية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حاف لا كرم من رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد واما من حاف لا اجالس الارجلا عالما فانما لا يعنث به جالس عالمين او اكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الارجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق * الثاني ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لاشي من الصلوة بجائزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعنوي المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جائزة الا في حال اقترانها بالظهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا ظهور ضرورة انه لم يشترط الظهور الا في بعض الصلوات وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي عن المصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالظهور وهو باطل لمامر * فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض النفي هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالظهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الثاني مبني على ان يكون قوله الا بظهور حالا والمعنى لا صلوة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالظهور بمعنى ان كل صلوة فهو غير جائزة الا في تلك الحال فانها جائزة حينئذ كما تقول ما جاء في القوم الارا كبين بمعنى جاؤا را كبين لا ماشيين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة الاستثناء يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لامن جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوة بلا ظهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن ان يكون حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة له على ان المشروط بالظهور هو جواز البعض دون البعض * نعم لقائل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دال على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء يوجد ايضا ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالظهور فان فيها ينتفى هذا الحكم وينتفى نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي كما يقال ما جاء في ارا كبا *

فان قيل قوله لاصلاة الا بطهور يشكّل عليكم لاعلينا لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان
التكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة اردتم للمثال لاجالس الارجلا عالما له ان يجالس كل
عالم فقوله لاصلوه الا بطهور عام في زعمكم فيلزم عليكم فسادان احدهما ما ذكرتم انه
يلزم ان يكون كل صلاة بطهور جائزة والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا وانتم
لا تقولون به ولا يشكّل علينا لان التكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء من النفي
اثباتا يصير كقوله بعض صلوة بطهور جائزة وهذا حق قلت المستثنى في كلتا الصورتين اى
في قوله لاجالس الارجلا عالما وقوله لاصلوة الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس من
النفي اثباتا في كليهما لكن في قوله لاجالس الارجلا عالما لا يدخل في الحلف شيء من
افراد العالم ومن ضرورة هذا ان يكون له مجالسة كل عالم فاباحة مجالسة كل عالم لهذا المعنى
لان الاستثناء من النفي اثبات واما في قوله لاصلوة الا بطهور كل صلوة بطهور غير محكوم
عليه بعدم الجواز لانه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا
بل على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات وايضا يجيء في باب القياس ان الفرق
بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون الصلوة الحالية عن الطهور علة لعدم
جوازها فكما غلت عنه لاتجوز فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور
علة للجملة الاثباتية فتعم لعدم العلة .

قوله فان قيل حاصل السؤال انكم قائلون بعموم التكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل
لا اجالس الارجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا
قول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب اننا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا
الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا
اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستأزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فانها هي بالاباحة
الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء
اخرج العلم عن تعريم المجالسة فبقى باح المجالسة بعكم الاصل قوله وايضا لما لم
يسلم الخصم قاعدة عموم التكرة الموصوفة اثبت لزوم العموم في مثل لاصلوة الا بطهور
بطريق الرأى وهو انه سلم في باب القياس ان من مراتب اثبات العلمية بطريق الايمان
ان يفرق بين حكيمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا
ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض فههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران
بالطهور علة للجواز والحلو عنه علة لعدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور
ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظنى وقد عارضه الادلة القاطعة
على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يقتصر الى اشياء اخر على انه لو ثبت العلمية
لم يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط او وجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة بطهور
والحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم
لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شيء آخر .

(١) قوله يشكّل عليكم اى يخفى صحته عليكم
اى عندكم من القواعد ما يقتضى عدم صحته .
(٢) قوله احدهما ما ذكرتم ههنا امران اعتبار
الكلية واعتبار حكم الجواز فزعم الخصم ان الاول
لازم من القول لعموم التكرة الموصوفة والثاني
من القول باباحة مجالسة العلماء في قوله لاجالس
الارجلا عالما فهذا القول يدل في زعمه على القول
بان الاستثناء من النفي اثبات لزم انه مبنى عليه فالفساد
الاول مبنى على القولين والفساد الثاني مبنى
على القول الثاني .

(٣) قوله يدل على علية المستثنى كقوله تعالى
فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم
لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون
فالعفو علة لعدم وجوب نصف المفروض .

(٤) قوله فيكون الصلوة اسم المناسب المنفرع
بما قبله ان يقول فيكون الاتصاف بالطهور
علة بعدم الجواز ووجه ما ذكره ان الطهور اذا
كان علة بعدم الحكم لعدم الجواز فخلو الطهور
علة لانتفاء عدم المذكور فيلزم الحكم المذكور
فهذا من تفريع الحكم المنفرع على امر متفرع
على ذلك الاصل ثم لا يخفى ان هذا الكلام
لا يدخل له في المقصود وهو انه لو كان الاستثناء
من النفي اثباتا يلزم كل صلوة بطهور صحيحة .

(٥) قوله لو كان الاستثناء له للخصم ان يقول
هذامبنى على ان الاستثناء دليل لعلمته والمذكور في
ركن القياس في فصل العلة ان الفرق بالاستثناء
ايما بالعلمية والايما ليس في الدلالة يدل ان المصنف
(رح) ذكر في هذا الموضع ان الغاية والاستثناء
لا يدلان على العلية بعد اثبات الايمان بها ايما .

وقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمناً الا خطأ هو كقولهم وما كان له ان يقتل مؤمناً عمداً لا اذنه كان له ان يقتل خطأ لانه بوجوب اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطأ لأن جهة الحرمة ثابتة فيه بناءً على ترك التروى ولهذا تجب فيه الكفارة ولو كان مباحاً محضاً وجبت الكفارة وهذا دليل تفردت بايراده وهذا اقوى دليل على هذا المذهب والشافعية حملوا الاستثناء في قوله الاخطاء على المنقطع فراراً عن هذا لكن الاصل هو المتصل واما كلمة التوحيد جواب عن قوله وايضاً ولذلك لما كان كلمة التوحيد توحيداً تاماً فلان معظم الكفار كانوا اشركوا وفي عقولهم وجود الاله ثابت مسيق لنفى الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة على الثاني اى على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانما قلنا ان وجوده تعالى ثبتت على هذا المذهب بطريق الاشارة لانه لما ذكر الاله ثم اخرج الله ثم حكم على الباقي بالنفى يكون اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر والاما اخرج منه وضرورة على الاخير اى على المذهب الاخير وهو ان العشرة الاثلاثة موضوعة المسببة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى ثبتت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان ثابتاً في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة وذلك لان تقديره على هذا المذهب لاله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقاً ومفهوماً بل ضرورة فقط .

وقوله وهذا اقوى دليل وللخصم ان يمنع كونه دليلاً ادلاً دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقريفة عدم ظهور ما يصلح استثناءه منه فالارجه ان يقال ان قوله الاخطاء مفعول له او حال اوصفة مصدر مخدوف فيكون مفرغاً والاستثناء المفرغ مقصود لانه معرب على حسب العوالم فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه قوله واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظاهر فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعى انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون السرفى لاجله بل يدعى انه مثلول اللفظ ولزوم وجوده تعالى بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضى ان لا يصير النهى الناقى للمصانع مؤمناً بهته الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بيان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعنى كون الاستثناء من النفي اثباتاً وثبوته بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يوجب اطراداً لانقائه في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بان مبنى الامر على الاعم الا غلب وحكمه باسلامه عملاً بظاهر قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث .

(١) قوله تعالى وما كان له دليل آخر على ان الاستثناء ليس نفيًا واثباتاً للخصم ان يقول قولنا لان يفعل وليس له ان يفعل نقيضان لا يجوز اجتماعهما ولا يجوز ارتفاعهما فالخطأ اما داخل في الاول فيجوز ان يكون المعنى له ان يقتل خطأ واما داخل في الثاني فلا وجه الاستثناء واما غير داخل في النقيضين فيلزم ارتفاع النقيضين والآخران واما ارتفاع النقيضان وعدم صحة الاستثناء في كلام الله تعالى باطل فيلزم الاول وهو جواز ان يكون المعنى لان يقتل خطأ .

(٢) قوله لان جهة الحرمة قيل هنا امران نفس الخطأ وهو امر خارج عن الاختيار فالحكم بحرمة تكليف ما لا يطاق وما يؤدي الى الخطأ من ترك الاحتياط وهو امر اختياري فعدم الاول والثاني وحرمة لا يطاق الاذن بالاول وابطاحه .

(٣) قوله على ترك التروى تفاعل من الروية اى ترك الاحتياط في تاج المصادر البيهقي وفي حديث آخر ترانا الهلال اى تكفنا النظر هل تراه ام لا وفي بعض النسخ على ترك التروى وجه اللفظ اظهر اذ لا مناسبة بين المراد وهو الاحتياط وبين معناه الاصل في تاج المصادر الروى سرباب شدن .

(٤) قوله على هذا المذهب اشارة الى نفي المذهب وانكار ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس .

(٥) قوله فلان معظم الكفار في نفي تامل لان معظم الكفار ولو قيل مراد الخصم لقوله لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيداً تاماً ان التوحيد ما يدل على نفي غيراته تعالى وثبوته صريحاً من غير اعتبار الاشارة والضرورة على تقدير ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتاً او من الاثبات نفيًا لا يكون كلمة التوحيد توحيداً تاماً بهذا المعنى قلنا فحينئذ يمنع بطلان اللازم وهو عدم كونها توحيداً تاماً بهذا المعنى .

(٦) قوله اشارة على الثاني اى اشارة ايضا بعد ثبوت ضرورة وجوده تعالى ثابت على المذهبين الاخيرين ضرورة لما انه ثابت في عقولهم وجوده واما الثبوت اشارة وهو سبب اخراجه عن النفي فهو على المذهب الثاني فقط .

(٧) قوله لان وجود الاله اى مطلق الالهية مع قطع النظر عن خصوص الله تعالى او خصوص غيره تعالى من المبودات الباطنة وذلك مثل ما اذا علم بوجود احد من زيد او عمرو ولا على تعيين في البيت فاذا نفي وجود زيد منه يلزم وجود عمرو قطعاً .

وما قيل عليه اى على المذهب الاخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب نفي المذهب الاخير
انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلثة اى المستثنى منه واداة الاستثناء والاستثنى بل
عهد لفظ مركب من كلمتين كبعليك ومركب اعرب في وسطه ضعيف اذ ليس المراد انه
مركب موضوع مثل بعليك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هناك وضع
كلى اى وضع الواضع اللفظ الذى استثنى منه الباقي وضعا كليا لا وضعاً جزئياً واعلم ان الوضع
على نوعين وضع جزئى كوضع اللغات ووضع كلى

قوله وما قيل حاول ابن الحاجب وغيره رد المذهب الثالث بوجه الاول انا قاطعون 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 لغة العرب اذ لم يعهد مركب
من ثلثة الفاظ ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير
الى جزء الاسم فى مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان
الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق
هذا المعنى فاشار المصنف رحمه الله الى منع الوجه الثانى ونقصه وحله على وجه يندفع به الوجوه
الاربعة * اما المنع فهو اننا لانسلم انه لم يعهد فى لغة العرب مركب من اكثر من كلمتين
فان كثير من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نعره وامثال ذلك * واما النقض فهو
مثل ابي عبد الله عاما مركب من ثلاث كلمات مع ان الاعراب فى وسطه بدليل قولنا جاءنى
ابو عبد الله ورأيت ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله * واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس
فى لغة العرب تركب الموضوع الشخصى من اكثر من كلمتين فمسلم لكن القائلين بان
المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه وضع له بالشخص
بمنزلة بعليك ومعنى كرب بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع
انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم
الفاء وكسر العين يفهم منها المعنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قائم وجعل مرفوعين
فهم منه الحكم بثبوت القيام الى زيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها ارضاع
كلمية وان اريد انه ليس فى اللغة تركب الموضوع النحوى من اكثر من كلمتين فظاهر
الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالفروع سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان
ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى
انه ثبت من الراضع انه اذا ذكر اسم جنس وصف بما يخص بعض انواعه فهم منه ذلك
النوع فالموضوع النوعى كثيرا ما يتركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب فى وسطه كما
ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الفردية لانها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة
حتى يكون كل من المفردات جزءاً من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير
الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدأ فى مثل زيد ابوه قائم مع انه جزء من المركب
الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافى الاخراج المجمع عليه لانه مما يفيد اداة الاستثناء
والمعاني الافرادية ليست مهجورة فى الموضوعات النوعية * واقول اما المنع فجوابه الاستقراء
ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل شاب قرناها فمدفوع بما ذكره فى الكشاف جوابا عما قيل
انه لم يعهد التسمية بثلثة اسما فصاعدا فكيف يكون الكلمات المتهجي بها اسما للسور
وذلك انه قال ان التسمية بثلثة اسما فصاعدا مستفكرة لعمرى وخروج عن كلام العرب
لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت واما غير مركبة منثورة نثر اسما
العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يعكس حكاية كما سموا بتأبط شرا

(١) قوله لم يعهد فى العربية لفظ مركب من ثلثة
قيل هذا منقوض بنحو عبد الرحمن وعبد الكريم
وعبد الشمس وذى اليمين كل منها مركب من
المضاف والمضاف اليه واداة التعريف واجب
بان المراد مركب لا بطريق الاضافة او مركب
من ثلثة كل منها بثلثة احرف او زائد على ذلك
مثل عشرة الا ثمة .

(٢) قوله اعرب فى وسطه اى بدون الاضافة
فلا يتقضى بما ذكر بل المراد ان معناه مطابق له
قيل فحيث لا يكون فرق بين المذهب الاخير وبين
المذهبين الاولين لان مذهب الاخير ان معنى
المجموع مطاق لمعنى السبعة والقائل بالاول والثانى
ايضا قائل بذلك ولوقيل الفرق ان فى المذهب
الاول العشرة بمعنى سبعة والاثنتى بيان ذلك وهذا
القول لم يكن فى المذهب الاخير وان فى المذهب
الثانى العشرة فى معناه الاصلى لكن اخراج الثلثة قبل
الحكم وهذا القول لم يكن الاخيرة قلنا لا بد صاحب
المذهب الاخير من اثبات معنى المجموع ليحكون
هذا المعنى مطابقا لمعنى السبعة فى اثبات ذلك
المعنى اما ان يقول بالاول او الثانى لان القول
بكون العشرة فى معناها واخراج الثلثة بعد الحكم
يكون تناقضا فيلزم عدم الفرق بين الاخير وبين
واحد من الاولين .

(٣) قوله اى وضع اه هذا يدل على ان وضع
الكلى انما فى لفظ المستثنى منه لاقى المجموع
وهذا ميل الى المذهب الاول .

(٤) قوله واعلم ان الوضع اه الوضع الجزئى
وهو الوضع الشخصى ان يكون الموضوع ملحوظا
فى لباس الجزئى كهذا اللفظ وذلك اذ كان الموضوع
الكلى وهو الوضع النوعى ان يكون ملحوظا
فى صورة اسما كى كما يقال كل ما كان على وزن
فعل فهو موضوع نسبة الحدث الواقع فى الماضى
الى مفرد مذكر ثابت لوقوعه منه والوضع
الجزئى قد يكون الموضوع له فيه جزئيا كزيد
وقد يكون كليا كالانسان ونفس الوضع قد يكون
خاصا وهو ان يكون الموضوع له فى صورة امر
خاص كهذا الشخص وهذا المفهوم قد يكون
عاما وهو ان يكون الموضوع له فى صورة امر
عام كما يقال لفظ هذا موضوع لكل مفرد
مذكر مشار اليه حسا .

كلاوضاع التصريفية والنحوية ففي الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات مع انه في حيز المنع نحو شاب قرناها * وبرق نعره * وعبد الرحمن فانه مركب من ثلثة العبد واللام ورحمن لكن في الاوضاع الكلية لانسلم انه لم يعهد في العربية ان معنى المركب من ثلاث كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فان من له يد في الابعاز والاطناب يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذى نطق كل منهما يقوم مقام الآخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذى صهيل وامثال ذلك كثيرة وايضا منقوض بنحو ابي عبد الله فانه مركب من ثلثة الاعراب في وسطه وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا وبعضهم اى بعض مشايخنا كالقاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الاثمة السرخسى رحمهم الله مالوا في الاستثناء الغير العددي الى الثاني بحكم العرف اى الى المذهب الثاني وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وقد فهم هذا من قولهم في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به

وبرق نعره وشاب قرناها وكما الوسمى بزيد منطلق وبيت من الشعر ولاخفاء في ان مثل عشرة الاثثة ليس محكما بل معربا بحسب العوامل * واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب في وسطه ففي غاية الفساد لان ابن الحاجب قد احتزر عنه حيث قال ولا يعرب بالجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المصنف * واما الحل فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث استند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعيا كليا ليس مما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف او يصلح ان يكون مقابلا للمفاهيم الاولين ولكنه لا يفى بالمقصود لان المفردات حينئذ مستعملة في معانيها الافرادية فاما ان يراد بال عشرة في قولنا له على عشرة الاثثة عشرة افراد ويعكم بانباتها وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني فيجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يفنى من الحق شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلثة مجاز للسبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال اطلقها او قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما يقال انها اربعة ضمت اليها ثلاثة وانها ليست باربعة اصلا انها هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مرادة في مثل عشرة الاثثة فان قلت هذا التركيب حقيقة في عشرة وصوفة بانها اخرجت منها ثلثة فكان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلت هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لاعلى انه وضع له وضعيا واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب والشىء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلثة من عشرة حتى تبقى سبعة وقد يضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر * بنت سبع واربع وثلث * هي حنفى المتيمم المشتاق * والمراد بنت اربع عشرة ويعبر عنه بغيرهما كما يقال العشرة جنر المائة وضم الى الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينهى ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني يرجع الى احد هاتين بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي ابطالوا بها المفاهيم.

(١) قوله كلاوضاع التصريفية اما التصريفية فكقولنا كل ما كان على وزن فعل اه واما النحوية فكقولنا كل مرفوع هو موضوع للمتصف بالفاعلية .

(٢) قوله نحو شاب قرناها مركب من الفعل والفاعل وما اضيف اليه وكذلك برق نعره والجواب المذكور فيما سبق يجرى هنا فان المضاف اليه في الاول بحرفين وفي الثاني بحرف واحد وكل منهما مشتمل على الاضافة في تاج المصادر الشيب سفيد شدن بر البروق درخشیدن في المذهب القرن موى سر زان البحر انجا كردن بند بود از سينه ولعل الاول اسم لمن ظهر فيه اثر الشيبة او اثر الضعف والثاني لمن هو في الفتون او السن .

(٣) قوله وقد فهم هذا من قولهم اى معنى ثابت ان القول بانبات الله تعالى بالاشارة في كلمة التوحيد مخصوص بالمذهب الثاني ليس في الاول ولا في الثالث فالقول بذلك قول بالمذهب الثاني وفيه نظر لان المراد بالاشارة في قولهم اثبات الآمة بالاشارة ليس ما ذكره سابقا من الدلالة بطريق المفهوم لا بطريق المنطوق بل المراد الدلالة بالمنطوق لاقتضا وعبارة قال العلامة في التلويح قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالمصدر الا ان حكم المصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة فاذا لم يكن مراد المشايخ بالاشارة ما ذكره المصنف وهو الخصوص بالمذهب الثاني لا يلزم قولهم بالمذهب الثاني بل المتبادر ما ذكر في التلويح اهم قالوا الى المذهب الاول لان الحكم في المستثنى بالاثبات او النفي بدلالة اللغة انما هو فيه دون الذهنيين الاخيرين .

(٤) قوله وهم لا يقولون به اى المشايخ المذكورون لا يقولون به كالتخصيص بالوصف لان التخصيص بالوصف عندهم لا يدل على نفي الحكم في صورة عدم الوصف فلو كان الاستثناء عندهم كالتخصيص بالوصف يلزم عدم دلالة الاستثناء على النفي عندهم هف .

بل شبهوا الاستثناء بالغاية اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المنهج لكن قالوا في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بطريق الاشارة ففهمت من ذلك ان منهجهم هذا لانه لو كان منهجهم هو الثالث وهو ان العشرة الاثلاثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددي على هذا المنهج كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لاله غير الله موجود والتخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة على وجوده تعالى بطريق الاشارة فعلم ان منهجهم ليس هذا الثالث وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس منهجهم هو الاول لان على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بطريق الاشارة فعلم ان منهجهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بعكس العرف وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفي التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلم بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة في العددي ذهبوا الى الاخير حتى قالوا في ان كان في الامة فكندا ولم يملك الا خمسين لا يبحث فعلى المنهج الثالث هو كقوله ان كان في فوق المائة فلا يشترط وجود المائة ولو قال ليس له على عشرة الاثلاثة لا يبارمه شيء فكانه قال ليس له على سبعة .

قوله شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي باستثناء انتهاها اثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاها الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاء في الازيد وما زيد الاقائم مسوق لاثبات محي زيد وقيامه بابلغ وجهه واوكده حتى قالوا انه تأكيد على تأكيد قوله بعكس العرف يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انه انما يصح على المنهج الثاني دون الاول لانه يفيد بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيد اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره وايضا مبني هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المنهج الاول دون الثاني وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المنهجين قوله وهذا مناسب يعني في القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماع الاربعة الاول ما قال علماء البيان في افادة ما والا للقصر مثل ما جاء في الازيد ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى عما سواه وهو معنى القصر الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج اي للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي اي قصد الى الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي في القدر المستثنى وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة .

(١) قوله بل شبهوا الاستثناء في التحقيق ان الحكم بعدم في المستثنى بعدم الدليل الموجب بمنزلة الغاية فان الحكم بعدم فيما وراء الغاية بعدم الدليل الموجب له لا لان الغاية بموجب نفي الحكم عما وراءها فلو كان مراد المشايخ الثلاثة بالتشبيه ذلك فهو لا يتناقض قولهم بكون الاستثناء كالتخصيص بالوصف ولا يتناقض الاختيار المنهج الثالث .

(٢) قوله فلا دلالة له جواب الشرط وهو قوله لو كان منهجهم هو الثالث اه .
(٣) قوله وانهم شبهوا وجه آخر لنفي المنهج الثالث عن المشايخ المذكورين والمعنى انهم قائلون بان حكم المستثنى يخالف بحكم المستثنى منه تقيا واثباتا بدليلهم تشبيهم ذلك بالغاية وقولهم بان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية والقول بخلافه حكم المستثنى بحكم المستثنى منه ليس في المنهج الثالث .

(٤) قوله بحكم العرف يعني ان العرف قد جرى بتقسيم المذاهب في كيفية عمل الاستثناء الى الثلاثة المذكورة فاذا لم يكن منهجهم الاول ولا الثالث يلزم ان يكون بحكم هذا العرف الثاني بعدم المنهج الرابع والمعنى ان العرف الجاري بان مثل هذه العداة قائل بشيء من المذاهب فاذا ثبت عدم القول بالاول والثالث يلزم القول بالثاني ثم الفرق بين العددي وغيره ان دليل قولهم بالمذاهب الثاني وهو القول بان اثبات الآلة بالاشارة موجودة في غيره لا في العددي .

(٥) قوله وهذا مناسب المنهج الثاني مناسب لما قال آه دون الاول والثالث والتخصيص في الاول منطوق لا مفهوم وفي الثالث ليس مدلولاً عليه اصلا فقوله علماء البيان لا يناسب المنهج الثاني وايضا الاخراج ليس في الاول ولا في الثالث فقول اهل اللغة لا يناسب الا الثاني .

(٦) قوله حتى قالوا اه يعني لو كانوا ذاهبين الى المنهج الثاني يجب ان لا يقولوا بذلك بل يلزم الحث في المسئلة الاولى لان الحلف حيث يتعلق بمجموع الامرين من انهما ما فوق المائة وثبوت المائة فاذا اتى الآخر ينتهي بمجموع الامرين فيحث ويلزم التثنية في المسئلة الثانية للدلالة على ثبوت الثلاثة بطريق الاشارة .

لأن الفاسقين ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله وأولئك أي الذين يرمون
والفاسقون هو حكم المستثنى منه ولا شك أن الرماة القائمين داخلون في المستثنى
منه وهو أولئك غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول القوم
منطلقون إلا زيدا فزيد داخل في القوم وغير داخل في منطلقون وقد ذكر في التقويم
وجه حسن لكونه منقطعا فأوردت ذلك في المتن وهو أن الاستثناء المتصل اخراج عن
حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المنكور أن معنى الاخراج هو المنع
عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو أن يذكر شيء بعد إلا
واخوانها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول امرين أحدهما أن
لا يكون داخلا في صدر الكلام والثاني أن يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك
الحكم وحكم صدر الكلام أن من قنفي صار فاسقا وقوله تعالى إلا الذين تابوا لا يخرج عن
عين ذلك الحكم بل معناه أن من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظائره^٧
في القرآن كثيرة منها قوله تعالى وإن تجمعوا بين الاختين إلا ما قد سلف فإن قوله ما قد
سلف أي الجمع بين الاختين الذي قد سلف داخل في الجمع بين الاختين ولكنه غير مخرج من
حكم صدر الكلام وهو المحرمة لأنه حرام أيضا لكنه اثبت فيه حكما آخر وهو أنه مغفور

مسئلة الاستثناء المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظه.

عن حكمهم وهو الفسق كأنه قيل جميع القادفين فاسقون إلا القائمين منهم كما يقال القوم
منطلقون إلا زيدا استثناء متصل بناء على أن زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم
الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم أو الضمير
المستتر في منطلقون بناء على أنه أقرب وإن عمل الصفة في المستثنى أظهر وليس
المراد أن المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم البتة وإذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون
فمعنى الكلام أن زيدا داخل في النوات المعكوم عليهم بالانطلاق فخرج عن حكم
الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم إلا زيدا وكذا الكلام في الآية * وأجاب بعض
مشائخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه أن الفاسق ههنا إما أن يكون بمعنى الفاسق

(١) قوله لأن الفاسقين أي ان يكون سببا
لكون الاستثناء منقطعا كون المستثنى غير داخل
في المستثنى منه لا كونه غير داخل في الحكم
والا فكل مستثنى متصل يلزم أن يكون منقطعا
منه والفاسقون ليس مستثنى منه فلا فائدة في
كون التائبين غير داخلين وأما المستثنى منه
أولئك هم الفاسقون والمستثنى داخل في أولئك
فلزم أن يكون الاستثناء متصلا .

(٢) قوله غير داخلين هذا يناق ما سبق من
قوله وههنا لا يخرج من هذا الحكم .
(٣) قوله وغير داخل في منطلقون أي في الحكم
بالانطلاق ولكنه داخل ضمير منطلقون إذا
كان مستثنى منه ذلك الضمير وأما إذا كان المستثنى
منه القوم فعلى المذهب الثاني ينبغي أن يكون
الضمير راجعا إلى الباقي بعد الاستثناء .
(٤) قوله والمعنى المذكور أن معنى الاخراج هو
والا ظهر أن يقال والمعنى هو المذكور هو المنع
عن الدخول .

(٥) قوله أحدهما أن لا يكون أي ان المستثنى
إذا لم يكن داخلا في المستثنى منه يصح أن يقال
أنه غير ممنوع من الدخول في حكمه لأن المنع
في الدخول إنما يكون فيما هو في معرض الدخول
وهو أن يكون داخلا في المستثنى منه .

(٦) قوله لا يخرج عن عين ذلك الحكم أما
من الاخراج وهو ظاهر أو من الخروج فالمراد أن
الموصول في قوله إلا الذين لا يخرج .

(٧) قوله ونظائره في القرآن كثيرة منها
قوله تعالى أفرايتهم ما كنتم تعبدون أتهم وآباءكم
الاقدمون فأنهم عدو لي الأرب العالمين قالوا أن
القوم كانوا تعبدون الآلهة الباطلة ولم تعبدوا
الله تعالى فليس رب العالمين داخلا في المستثنى
منه وهو الضمير العائد إلى المعبودات الباطلة
فيكون استثناء منقطعا وروى عن مقاتل أنه يجوز
أنهم كانوا يعبدون مع الله تعالى الأصنام فاستثناء
الله تعالى من معبوداتهم يكون متصلا ثم العدد
يقع على الجمع على إرادة الجنس وفي التحقيق لأن
ضمر المدون كان واحدا بكثير .

(٨) قوله وإن تجمعوا بين الاختين إلا ما قد
سلف قيل يجوز أن يكون الاستثناء عن لازم
الحكم المذكور في صدر الكلام وهو العذاب
وعدم المغفرة فإن العذاب لوازم المحرمة فيكون
متصلا .

مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجملة المعطوفة كآية القنفى ينصرف الى الكل عند الشافعى رحمه الله
 وعندنا الى الاقرب لقربه وانصاله به وانقطاعه عما سواه ولان ترفى صدر الكلام ثبت ضرورة
 فيقتدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطى الجملة في الحكم ففى الاستثناء اولى وصرته الى
 الكل في الجملة المختلفة كآية القنفى في غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا وردا
 على سبيل الجزاء بلفظ الانشاء.

قوله مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جملة معطوفة بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في جواز
 رده الى الجميع والى الاخير خاصة واما المخلاف في الظهور عند الاطلاق ومنه ذهب الشافعى
 رحمه الله انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل
 ومنه ذهب ابى حنيفة رحمه الله انه ظاهر في العود الى الاخرة لوجهين الاول ان الجملة الاخرة
 قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجملة نظرا الى مكها وان اتصلت به
 باعتبار ضمير او اسم اشارة * ويحتمل ان يجعل القرب والانصال دليلا والانقطاع عما سبق
 دليلا آخر بمعنى ان الاخرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى
 منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذى هو
 شرط الاستثناء الثانى ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة
 تنفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها والمصنف
 رحمه الله اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر
 الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تنفع بتوقف جملة واحدة قلنا تجاوز الى الاكثر
 ولما كان ههنا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشراك الجملة في الاستثناء اجاب
 بان العطف لا يفيد شركة الجملة التامة في الحكم على ما سبق من ان القران في النظم لا يوجب
 القران في الحكم مع ان وضع العطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك
 في الاستثناء وهو تغيير للكلام لا حكم له اولى قوله وصره الى الكل تنزل بعد اثبات
 المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر الكلام وهو آية القنفى المشتملة على جملة
 ثلث هي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعى رحمه الله
 فى الاحكام على انه جعل جملة ولا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها
 اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون عطفًا على جملة ولا تقبلوا مع انها جملة
 اسمية اخبارية ظاهرها الاستينافى ببيان الحال الفادفين وجرمتهم غير صالحة لان يكون جزاء
 للقنفى وتقييما للحد ولا تقبلوا فعلية طابعية موقفة جزاء للقنفى ووجه الاستدلال انه قبل
 شهادة المحدود فى القنفى بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم
 من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع ولا تقبلوا عن فاجلدوا اذ لو كان عطفًا عليه لسقط
 الجلد من التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لانزاع
 لاحد فى ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعى رحمه الله لم يجعله
 من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لاحرمته فعل
 ولم يسقط عنه الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقط بعفو المقنوف وصرف الاستثناء الى
 الكل عنده ليس بقطعى بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى
 هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقنوف وعند وقوع ذلك
 يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل.

(١) قوله ينصرف الى الكل ام عند الشافعى
 رحمه الله تعالى هذا منقوض بآية الر بواقي الاستثناء
 عنده فيها لم ينصرف الى الجملة الاولى بل الى
 الثانية والثالثة .

(٢) قوله ولان توقف صدر الكلام قبل ان
 توقف ما قبل المغير عليه بعد ثبوت تعلقه به
 اذ لو لم يتعلق به فلا يتوقف عليه وكون التوقف
 ضروريا انما هو بعد اصل التوقف فانبات التعلق
 بكون التوقف ضروريا دور فالاحسن ما ذكر
 في التلويح ان تعلق الاستثناء بما قبله ثبت ضرورة
 انه كلام غير مستقل فيقدر بقدر الضرورة قوله
 فى الاستثناء اولى لان العطف فى المفردات انما
 يقتضى الشركة فى الامر المتقدم لا فى الامر
 المتأخر فاذا اتى الشركة فى المتقدم قولى ان
 يتق فى التأخر .

ثم واولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة بلفظ الاخبار اى صرف الشافعى رحمه الله الاستثناء الى الكل فهى آية القنفى قطع الشافعى رحمه الله قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم متى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل اولئك هم الفاسقون عطفاً على قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا وقوله واولئك لالى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنه والجهل المختلفة فى آية القنفى وهى قوله فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا وقوله واولئك هم الفاسقون ونحن جعلنا الاولين جزءاً لانهما امرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الذمة وجعلنا واولئك مستأنفاً لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروفا الى اولئك ومن اقسام بيان التغيير الشرطى قديم اى فى فصل مفهوم المخالفة والفرق بين الاستثناء يظهر فى قوله بعثت ذلك هذا العبد بالى الانصف العبد انه يقع البيع على النصف بالى لان الاستثناء تكلم بالباقي فكانه قال بعثت نصف العبد بالى ولو قال على انلى نصفه يقع على النصف بخمسائة فكانه يدخل فى البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط لانه بيع شىء من شيئين .

(١) قوله وقد مر يجوز ان يكون المراد انه من مر اول الباب ان الشرط بيان تغيير حيث قال الباقي بيان تغيير كالاتثناء او الشرط والصفة والغاية فالكلام قبل هذه الامور متبادر فى الاطلاق وعدم تفيد الحكم وجريانه على الجميع وسبب هذه الامور بتغير عن الحالة المذكورة وايضا الكلام يتحمل التقيد بهذه الامور وابطادها وهذه تبين محتمل الكلام فظهر كونها بياناً تغييراً .
 (٢) قوله اى فى فصل مفهوم المخالفة حيث قال ان الشرط يوجب عدم الحكم عند عدمه عند الشافعى رحمه الله تعالى وعندنا العلم عند عدم لا يثبت بالشرط بل بالعدم الاصلى .
 (٣) قوله فكانه يدخل اى قبل كل من الاستثناء والشرط بعد ما جعل كالعبد مقابل لكل الالف فلم يدخل الشرط فى البيع لتقسيم الثمن على النصفين ثم يخرج ولا يدخل الاستثناء فيه لذلك ثم يخرج حتى يقع البيع فى صورتين لنصف العبد بنصف الالف .
 (٤) قوله ولا يفسد الظاهر ان يكون البيع لكل الالف مع شرط ان يكون النصف للبايع بلا شىء كما فى الاستثناء فيكون البيع فاسداً للشرط المفسد لكن لما جعل الشرط موجبا لقسمة الثمن يكون بيع شىء من شيئين فيصح .

قوله ثم واولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة مبتدأة غير واقعة موقع الجزاء بل هى ازالة لما عسى ان يستبعد من صيرورة القنفى سبباً للوجوب العقوبة التى تنذر بالشبهات مع ان القنفى غير يحتتمل الصديق والكنب وربما يكون حسبة يعنى انهم الفاسقون العاصرون بهتك ستر العفة من غير فائده مبن على عجزوا عن اقامة اربعة شهور فلهم استحقاق العقوبة ولا يجوز ان يكون فى معرض التعليق لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزال الفسق لان العلة لا يعطى على الحكم بالواو بل ربما يذكر الفاء كذا قيل * وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو لمجرد النسق والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها فى معرض العلة لرد الشهادة مع انه اقرب قوله ومن اقسام بيان التغيير الشرط امانه تغيير فلانه غير الصيغة عن ان تصير ايقاعاً ويثبت موجبهما واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب فى الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخى الحكم كبيع الحمار وبالشرط ظهور ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام شمس الاثمة رحمه الله الى انه بيان بتبديل لان مقتضى انت من نزول العتق فى المحل واستقراره فيه وان يكون علة لحكم بنفسه فى الشرط يقبل ذلك وبتبيين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخباراً بالواجب وقد ذكر فى الاسلام رحمه الله ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد فى بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لاقى الحال ولا فى المال والتعليق يمنع الانعقاد فى الحال لاقى المال قوله ولا يفسد اى البيع الواقع بقوله بعثت هذا العبد منك بالى على انلى نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه على ما سبق من ان كلمة على يستعمل فى الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العتق لان هذا بالتحقيق ليس بيعاً بالشرط بل هو بيع شىء من شيئين اى احد النصفين من نصفى العبد والحاصل انه شرط من وجه فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع .

فصل في بيان التبديل وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه وجوازه ومجمله وشرطه والنسخ والمسخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضاً لمقتضى حكمه ولما كان الحكم الاول مطلقاً كان البقاء فيه اصلاً عندنا لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلاً بالنسبة الى عامنا كالقتل بيان للاجل في حقه تعالى لان المقتول ميت باجله وفي حقه تبديل وهو جائز في احكام الشرع عندنا خلافاً لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلاً وعند بعضهم عقلاً وقد انكره بعض المسلمين ايضاً وهذا لا يتصور من مسلم ان كان المراد ان الشرائع الماضية لم ترتفع بشرية محمد عليه السلام وتلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقفة الى وقت ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرية محمد عليه السلام واوجب الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقفاً لا يسمى الثاني ناسخاً ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخاً بقوله ما نسخ من آية الآية .

النسخ في تاج المصادر البيهقي النسخ زائل كدائيد حكم ونسخه گرفتت وهو اصل واحداً لانه مختلف في قياسه فعند قوم هو الازالة ومنه نسخت الشمس الظل اي ازالته وكذلك نسخت الريح انارهم وعند آخرين للنقل ومنه نسخ الكتاب اي نقل ما فيه الى كتاب آخر .
(٢) قوله وهو ان يرداه وهذا قريب مما قيل ان النسخ في الشريعة عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر وهو لبيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقديره او هانما استمراره لولاه بطريق التراخي فقوله ان يرد دليل شرعي احتراز عما اذا اورد دليل عقلي متراخياً عن دليل شرعي مقتضياً خلاف حكمه كتمسك الفلاسفة في انكار الجنة موصوفة بان عرضها كمرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك او عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الحرق والالتيام وذلك باطل بعد الآيات الدالة على وجود الجنة والنار قوله تعالى اعدت للكافرين واعدت للكافرين فاما من طغى وازاحية الدنيا فان الجحيم هي الأولى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الأولى الى غير ذلك .

قوله فصل النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى آخره ونسخت النحل نقلتها من موضع آخر ومنه النسخات في المواريث لان انتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخياً عن دليل شرعي مقتضياً خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخياً وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضياً خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما ينافيه ولا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلاً وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساق والازالة عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر المبني للفاعل وهو النسخية لا المبني للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجهه لولاه لكن باقياً ثابتاً مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعاً وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فاياما كان لارفع لاننا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال مانظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا النسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون قوله ولما كان الشارع يعنى ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه عندنا قوله ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع في ورود نص يقتضي حكماً مخالفاً لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذي يفهم منه التأبيد ولهذا كان تفصي المخالف عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقفة الى ظهور خاتم الانبياء عليه السلام لا مطلقة يفهم منه التأبيد ولا خفاء في ان قوله تعالى ما نسخ من آية الآية لا ينافي ذلك بل الجواب ان الانساق ان بشارة موسى وعيسى عليهما السلام بشرية النبي وايضا بهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام التوراة والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسراً او مقررراً او مبدلاً لبعض دون بعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأبيد فتبديلها يكون نسخاً ولو سلم فيمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقاً فرجع .

(٣) قوله متراخياً احتراز عن التخصيص فهو ان يرد دليل شرعي متراخياً لادليل شرعي مقتضياً خلاف حكمه وقوله عن دليل شرعي احتراز عما اذا كان متراخياً عن دليل عقلي كالأباحة الاصلية والعدم الاصلية اذا ارتقا بدليل شرعي وقوله مقتضياً خلاف حكمه احتراز عما اذا لم يقتض ذلك فهذا لا يكون نسخاً وكما اذا كان المتقدم موقفاً بوقت والتأخر بوقت بعده .
(٤) قوله بالنسبة الى علمنا هذا يدفع الاحتراز الذي اوردته صاحب الميزان على ما قالوا ان النسخ بيان محض لانتهاء الحكم الاول وفي حق العباد تبديل ورفع للحكم الاول حيث قال ان هذا غير مستقيم لانه يؤدي الى القول بتعدد الحقوق والحق واحد في الشريعات والعقليات ووجه الدفع ان معناه ان كونه تبديلاً ورفعاً انما هو في علمنا لا في الواقع وفي علم الله تعالى وانما يلزم تعدد الحق لو كان بياناً لانتهاء ورفعاً معاً في الواقع في علم الله تعالى واما الجواب المذكور في التحقيق وهو ان الحق واحد بالنسبة الى صاحب الشرع فلما بالنسبة الى العباد فتعدد حتى وجب على كل مجتهد العمل باجتهاده فليس محسناً لانه قول بما ذهب اليه المأثرة من ان الحق يتعدد بتعدد الاجتهادات وترك لما ذهب اليه اهل السنة من ان الحق واحد فاذا تعدد الاجتهادات فالحق واحد والباقي باطل قطعاً .
(٥) قوله لا يهود عليهم اليهود جمع اليهودي كالعرب جمع العربي كذا في المذهب فكذلك جمع الضمير .
(٦) قوله وقد انكره بعض المسلمين لعلمنا انكروا النسخ في شرع آدم فلا ينسخ شرعي نبي آخر وهو

اما

اتفق عليه ولا ينسخ بعض احكامه البعض وهو المختلف فيه . (٧) قوله اذا ثبت دليل على قوله لم يريدوا اوعلى قوله موقت الى وقت وروده فان ايجاب الرجوع الى الشريعة المتأخرة يدل على كليهما . (٨) قوله لا يسمى الثاني نسخاً فالنزع لفظي اتفق الفريقان على جواز بمعنى النسخ بيان انتهاء الحكم المتقدم واختلافاً في تسميته نسخاً .

اما النقل ففي التوراة تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض وادعوا نقله تواترا
ويدعون النقل عن موسى عليه السلام ان لانسخ لشريعته قلنا هذا الدعوى غير صحيح
لوجود التعريف واما النقل فلانه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا
وقبيحا لانه يوجب البدأ والجهل بالعواقب ولنا ان حمل الاخوات في شريعة آدم عليه السلام
وحل الجزء اى حوائله عليه السلام لم يفكره احد ثم نسخ في غير شريعته ولان الامر للوجوب
لالبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليتين بل الدليل الثاني بيان لمدة
الحكم الاول الذى لم يكن معلوما لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب

ليس بعجة عندهم

قوله اما النقل القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام نقلنا تمسكوا بكتابهم
وقال نبيهم وادعوا في كل منوما انه متواتر اما الكتاب فما نقلوا آية في التوراة تمسكوا
بالسبت اى بالعبادة فيه والقيام بامرها مادامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين
السبت وغيره واما قول النبي عليه السلام فما نقلوا عن موسى عليه السلام ان هذه شريعة
مؤبدة الى يوم القيمة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على
كتابهم لما وقع فيه من التعريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن
بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم تواترا وخبر تأييد شريعة موسى عليه السلام
ما افتراه ابن الراندى ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عليه السلام ولو صح ذلك
لاشتهر معارضتهم بمع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه السلام والقائلون ببطلان النسخ
عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه
وقبحه لذاته وهو ممنوع الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث
على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفية اولا فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة
الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البدأ والجهل وكلاهما محالان على الله تعالى
فالمصنف رحمه الله استدل اولا على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم
وهو نسخ بعض الاحكام الثانية في زمن آدم عليه السلام لكن لا يخفى انه لا يدفع القول
بتأبيد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقلى لا يقال الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة
الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سام كانت في حق امة مخصوصة او كانت
موقفة الى ظهور شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشأ عن دليل
فلا يجهل به والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمان من
الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا
على ما ذكره الغوم و اشار نالنا الى بطلان دليلهم الاول بانه لا يمتنع تبدل الافعال حسنا
وقبحا بحسب تبدل الزمان والاحوال والاشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح.

(١) قوله في التوراة قبل ان التراجع في الاحكام
المطلقة عن التوقيت والتأييد والسبت عن الاحكام
المؤبدة عندهم ليس هذا الدليل مطابقا لدعاهم
وايضا يدعون عدم النسخ اصلا وهذا الدليل انما
يدل على عدم النسخ في السبت لعدم النسخ اصلا.
(٢) قوله واما العقل اه اوجب بان النسخ بالمعنى
الذى قلنا به انما يوجب كون الفعل مأمورا به
في الوقت المتقدم وكونه منهيًا عنه في الوقت المتأخر
فلا استحالة في ذلك والبدأ والجهل انما يلزم اذا
كان الحكم الاول ثابتا في الوقت المتأخر ثم ارتفع
وليس كذلك بل هو موقت في علم الله تعالى
بالوقت المتقدم .

(٣) قوله ولنا ان حله في التحقيق وايضا الجمع
بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه
السلام ثم نسخ في التوراة والعمل بالسبت كان
مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام ثم نسخت
الاباحة بشريعة موسى عليه السلام وترك الحقتان
كان جائزا في شريعة ابراهيم عليه السلام ثم نسخ
بالوجوب في شريعة موسى عليه السلام .

مشكل لانه يلزم ان لا يكون نص ما في زمن النبي عليه السلام حجة الا في وقت نزوله فاما بعده فلا والجواب عن هذا اما بالترام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اى فى كل

صورة علم انه لم يغير واما بان النص يدل على شرعية مرجحة قطعاً الى زمان نزول الفاسخ فبهذا يندفع التعارض المذكور اعلم ان فخر الاسلام رحمه الله اجاب عن قولهم انه يوجب

كون الشىء منهياً عنه ومأموراً به بقوله ان الامر للوجوب للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشىء مأموراً به ومنهياً عنه فى حالة واحدة وفى هذا الجواب نظر وهو انه

لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما فى زمن حيوة النبي عليه السلام حجة الا فى حالة نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا قول

باطل وانه اقيدهناه بزمن النبي لان برفاته عليه السلام ارتفع امتثال الفسخ وبقي الشرايع التى قبض النبي عليه السلام حجة قطعية مؤيدة وقد خطر بيدى عن هذا النظر جرابان احدهما

انا نلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة اى كل استصحاب يكون عدم التغيير معلوماً فاما نزل على النبي عليه السلام حكم فثبوتها بالنص وبغاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم يزل

مغير اذ لو نزل لبين النبي عليه السلام فماله يبين علم انه لم يزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما انا لانقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية موجهة

قطعاً الى زمان نزول الفاسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون الشىء مأموراً به ومنهياً عنه فى زمان واحد لان النص الاول حكمه موقت الى زمان نزول الفاسخ فاذا نزل

الفاسخ لم يبق موجب الاول وهذا عين ما ذكر فى اول الفصل انه لما كان الشارع عالمياً بالان الحكم الاول موقت الى آخره فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور الى ان نقول ان البقاء بالاستصحاب وفى هذا حكمة بالغة وهو كالا حياً ثم الامانة وايضاً يمكن حسن الشىء وقبحه فى زمانين.

قوله وقد خطر ببالي لقائل ان يقول الاعتراض انما هو على فخر الاسلام رحمه الله وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلاً وكونه حجة فى صورة ما يكون رجوعاً عن منهبه

فلا يتم الجواب الاول وكذا الثانى لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون دفعا لكلامه لان توجيهها له.

(١) قوله مشكل قد يقال لاشكال لان الاستصحاب ليس منتقياً الاحتجاج عندنا مطلقاً بل انما لا يثبت له البقاء لاثبات امر ولكنه يثبت به البقاء عندنا لدفع امر فالتقود لا يثبت بقاءه بالاستصحاب عندنا لاثبات استحقاته الميراث من مال مورثه ولكنه يثبت لدفع استحقاق ورثته الميراث من ماله فهو لا يرث ولا يرث عنه فبقاء الوجوب لدفع اثبات اباحة الترك يجوز ثبوتها بالاستصحاب.

(٢) قوله فاما بعده فلا يمتثل المعنيين اصلاحهما ان يرجع المجرور الى وقت النزول اى اما بعد وقت النزول فلا يكون حجة والثانى ان يرجع الى زمن النبي عليه السلام اى اما بعد زمن النبي عليه السلام فليس ان لا يكون النص حجة بل يكون حجة لان الدليل على بقاء شريعته بعد وفاته عليه السلام وعدم احتمال النسخ بعد ذلك يدل على بقاء حجة النصوص فليس ذلك البقاء بالاستصحاب يلزم عدمه.

(٣) قوله واما بان النص اه فيه قول بان الامر يوجب التكرار وهو خلاف المذهب لانه اذا دل على شرعية موجب الى زوال الفاسخ يلزم وجوب الاتيان بالامور به فى كل زمان النسخ وهو التكرار.

(٤) قوله لان بوفاته اه هذا انما يستقيم على مذهب جمهور العلماء لانه لا يجوز النسخ بالاجماع واما على مذهب البعض وهو انه يجوز نسخ الكتاب والسنة بالاجماع فلا يستقيم وايضاً قال البعض يجوز نسخ الكتاب بالقياس المستخرج من الكتاب وجواز نسخ السنة بالقياس المستخرج من السنة فعلى هذا يجوز النسخ بعد وفاته عليه السلام.

(٥) قوله قطعية مؤيدة الاول نصب على الحال والثانى على الخبر فان البقاء بمنزلة الحكم والضرورة والمعنى انما يبقى مؤيدة بشرط ان كانت قطعية فهذا احتراز عما اذا كانت غير قطعية كالثابت بالمشكل من غير ان يدرك بالقطع والثابت بالعلم المخصوص البعض والثابت بغير الواحد فهذه يمكن ان لا يبقى بالاجماع المتعقد على خلافها.

(١) قوله وانما هو كوجود الصانع وصفاته الثبوتية والسلبية ومثل بطلان اجتماع النقيضين وارتقاعهما والكل اعظم من الجزء الى غير ذلك .
 (٢) قوله والاخبارات نفس الاخبار بعد ما وجد وانقطع لا يتصور نسخه في زمان الوجود والا يلزم اجتماع النقيضين ولا في زمان المدم اذا لا يتصور دفع الوجود عن المدوم وكذا المخبر به ان كان موجودا كما في الخبر الصادق لافي زمان الوجود ولا في زمان المدم كما مر وكذا ان كان مدموما .

(٣) قوله واما ان يحتمل في التحقيق ان ذلك بعينين احدهما ان يكون في نفسه محتمل الوجود والعدم المشروعية وعدمها فلولم يحتمل المشروعية كالكفر فلا يجرى فيه النسخ ورفع المشروعية وانتهاء المشروعية كالايما لا يجرى فيه النسخ ورفع المشروعية والثاني ان لا يكون ملحقا به ما ينافي النسخ كالتوقيت وكان لا يدصر بمحا والتأيد دلالة .

(٤) قوله كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الآية قال الله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة لا يخفى ان تفوق المؤمنين وغلبتهم على الكفار وان كان مؤيد صريحا لكنه ليس حكما شرعيا من خطاب الله تعالى بمتعلق بافعال مكلفين بالانتفاء او التخيير ولا اثر لخطاب الله تعالى من الوجوب والحرم والندب والاباحة .

(٥) قوله بدلالة انه عليه السلام خاتم النبيين قبل كونه عليه السلام خاتم النبيين ان لا يوجب الاعداء النسخ بشرع جديد من نبى بعد فلم لا يجوز نسخ بعض الاحكام بالاجماع او القياس بعد وفاته عليه السلام كما ذهب اليه كل فريق .

(٦) قوله قبل تمام الوقت بدأ واما بعد تمامه فلا يتصور نسخ الحكم بعد انقطاعه وعدم احتمال بقائه .

(٧) قوله فالذي يجرى فيه النسخ هذا قلما كان المطلق محتملا لانتهاء والتأيد يجرى فيه بيان الانتفاء ولما كان في الظاهر ممتدا الى يوم القيامة يجرى فيه الرفع والازالة فيجرى النسخ بعينه .

(٨) قوله فقط اي لا غيره هذا تأكيد للحصر المفهوم من تعريف السنن اليه بالوصولية التي هي كالام في اعتبار الجنس كانه قيل كلما يجرى فيه النسخ ذلك في التحقيق ان مذهب الجمهور الاصوليون جواز نسخ ما لحقه تأيد او توقيت من الاوامر والنواهي وهو مذهب جماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار الامام ابواليسر لان لفظ التأيد عامة ودلالته ان يدل على ثبوت الحكم في جميع الازمان ولا يمتنع ان يكون المخاطب مع ذلك مريدا لبعض الازمان دون البعض كسائر الفاظ العموم الا ترى ان لفظ

واما عمله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كلاحكام العقلية مثل وحدانية الله

وامانها وما يجرى مجراها كالامور المسمية والاخبارات عن الامور الماضية او الحاضرة او المستقبلية

نحو وجد الملائكة واما ان يحتمل كلاحكام الشرعية ثم هذا اما ان لحقه تأيد نسا كقوله تعالى

وجاعل الذين اتبعوك الآية وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة كالشرائع

التي قبض عليها النبي عليه السلام فانها مؤبدة بدلالة انه عليه السلام خاتم النبيين

او توقيت عدا في تأييد في قوله اما ان لحقه تأيد فان النسخ قبل تمام الوقت بدأ

او يكون الحكم مطلقا عنهما اي عن التأيد والتوقيت فالذي يجرى فيه النسخ هذا

فقط واما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كافي لاماحة الى التمكن من الفعل عندنا

قوله واما عمله اي عمل النسخ حكم شرعي فرعى لم يلحقه تأييد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال ما يودي نسخه الى كتب او جهل بخلاف الاخبار عن محل الشيء او حرمة مثل هذا محال وذلك حرام والمراد بالتأيد دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأييدا لانزويتا فان قيل قد استعمل صيغ التأييد في المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تأييدا يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل يبين انتفاءه فيكون نسخا في حقنا قلنا حقيقة التأييد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة واردة البعض مجاز لا مساغله بدور القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البدأ وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان التأييد قيديا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيديا للواجب مثل صوم الابد فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التأييد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابد يدل على ان صوم كل شهر من شهر رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره منافضه وذلك كما يقول صم كل رمضان فان جميع الرضانات داخلة في هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشئ من الرضانات وتناول الخطاب له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من امثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها .

التأيد تد قصد به المبالغة في العرف كما يقال فلان يكرم الضيف ابدأ وذهب ابو بكر الحفصا والشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان وجماعة من اصحابنا الى عدم الجواز لان نسخ الوقت والمؤيد قبل انقطاع الوقت بدأ يناقض .

وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بدأ ولنا ان عليه السلام امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود هو الاعتقاد فقط او الاعتقاد والعمل جميعا وهنا اى فى صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل جميعا الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قرينة مقصودة كما فى المتشابه وهو اى الاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل فان العمل يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم وغيرها فذبح ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل اى من قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض وعند البعض ليس بنسخ فان الاستغلاف لا يكون نسخا لان الاستغلاف لا يكون الامع تقرير الاصل على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين فان قيل الامر بالفداء حرم الاصل فيكون نسخا هذا اشكال على من ذهب من يقول ان ذبح ابراهيم عليه السلام ليس بنسخ قلنا لما قام الغير مقامه عاد الحزمة الاصلية واما النسخ فهو اما الكتاب او السنة

قوله فذبح ابراهيم عليه السلام ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء بذبح الشاة اما الاول فلغوله تعالى حكاية يا ايت افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مأمورا به ولغوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولو كان المأمور به مقدمات الذبح لما احتج الى الفداء لانه قد اتى بها وايضا لو لم يكن الذبح مأمورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله بذلك واقدمه على الترويع وامرار المدينة على حلقى الولد ونله للجبين واما الثانى فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روى انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتجئ عقيب القطع قلنا هذا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما فى نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لما منع من الخارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ماضى ولنا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه فى المستقبل فان النسخ لا يتعلق على مقدم سابق بل الفرض انه اذا فرض ورود الامر بشىء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يهضى من وقت اتصال الامر به ما نتبع لفعل المأمور به * والماصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر فى الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يوتى بشىء من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجئ وقت الحج والغدا لا تنعجوا ولا تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا يقع هنا ولا يمان للانتهاء وانما هو استغلاف وجعل لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشىء فى قبول ما يتوجه اليه من المكروه يقال فديتكَ نفسى اى قبلت ما توجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج الى قيام شىء مقامه وحيث قام الحنفى مقام الاصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الاثم فان قيل هب ان الحنفى قام مقام الاصل لسكته استلزم حرمة الاصل اعنى ذبح الولد وتحريم الشىء بعد وجوبه نسخا لا محالة فجوابه ان الانساق كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة فى الاصل فراثت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ذبونها نسخا للوجوب .

(١) قوله وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل اى قبل التمكن من الفعل يؤيد ما ذكر فى المختصر الحسامى من قوله والشرط التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة ذكر فى التحقيق ان التمكن من الفعل ليس بشرط عند كثير الفقهاء وخاصة اصحاب الحديث وعند جماهير المعتزلة وبعض اصحابنا رحمه الله تعالى من مثل ابي بكر الحنصلى والشيخ ابوالمنصور القاضى الامام ابي زيد وبعض اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى كالصيرافى وبعض اصحاب احمد بن حنبل هو شرط .

(٢) قوله ولنا انه عليه السلام امر اه ذكر فى التحقيق ان الحديث ثابت مشهور تنقته الامة بالتبول وهو فى معنى التواتر وذلك مذکور فى الصحيحين وغيرهما من كتب الاحاديث ولو قيل ان الحديث كما يدل على عدم اشتراط التمكن من الفعل كذلك يدل على عدم اشتراط التمكن من الاعتقاد لان الامر بخمسين من الصلوة كان للامة وهم اسم يتكفوا من الاعتقاد قبل العلم وكان الخمس قبل علمهم قلنا ان الامر بالصلوة لما كان الامة كان للنبي عليه السلام ايضا فالنسخ كان بعد اعتقاد المأمور .

(٣) قوله وذلك لانه يمكن اه الاشارة الى نسخ الزائد على الخمس قبل التمكن من العمل بمجرد التمكن من الاعتقاد .

(٤) قوله فذبح ابراهيم عليه السلام اه معنى ان امره عليه السلام بذبح الشاة نسخا للامر بذبح اسماعيل عليه السلام كان بعد التمكن من الاعتقاد قبل التمكن من العمل بعدم حصول بعض الاسباب .

(١) قوله لا القياس ذكر في التحقيق انه لا خلاف بين الجمهور ان القياس لا يكون نسخا بشيء جليا كان او خفيا ونقل عن ابي العباس بن شريح من اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى جواز النسخ به لان النسخ بيان كالنسخ فبموجب تخصيصه لا يجوز به التخصيص بمجوز به النسخ فنقول هذا مبني على مذهبهم انه يجوز تخصيص عام الكتاب بمجرى الواحد والقياس لان العام دليل فيه شبهة عندهم واما على مذهبنا فلا يجوز التخصيص بالقياس فلا يلزم جواز النسخ به وانما يلزم على مذهبهم جواز نسخ العموم بالقياس لاجواز غير نسخ العموم لان العام دليل ظني عندهم وليس غيره كذلك فن جواز نسخ الدليل الظني لا يلزم جواز نسخ دليل القطعي تنسك الجمهور بان الصحابة رضوا الله عنهم اجموا على ترك الرأي بالكتاب والسنة وان كانت من الاحاد وكما لا ينسخ القياس الكتاب والسنة كذلك لا ينسخ الاجماع لان الضعيف لا يرفع القوي وكذلك لا ينسخ القياس لان المتقدم اما اقوى او اضعف او متساويان فالاول ظاهر وكذلك الثالث كبطان الترجيح بلا مرجح واما الثاني فبالقياس الراجح المتأخر ظهر ان حكم المتقدم لم يكن ثابت من الاصل فلا يتصور النسخ والرفع وبذلك ظهر ان القياس لا يكون منسوخا ايضا كما ذهب اليه العامة خلافا لاحتياطة وعبد الجار من المعتزلة .

(٢) قوله على ما يأتي اما المراد ما ذكر في ركن القياس انه يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا لانه مثبت له ابتداء فالقياس اذا لم يكن مثبتا بل مظهرا لما ثبت بالنص والنسخ لا بد ان يكون مثبتا لا يتصور به النسخ والمراد ما ذكر في شرائط القياس انه لا بد ان لا يغير القياس حكم النص وهذا انما يقتضى ان لا يكون القياس ناسخا للكتاب والسنة ولا يلزم عدم جواز نسخ الاجماع والقياس بالقياس .

(٣) قوله ولا الاجماع في التحقيق انه يجوز نسخ الكتاب والسنة والاجماع بالاجماع عند بعض مشايخنا رحمه الله تعالى منهم عيسى ابن ابيان واليه ذهب بعض المعتزلة تنسكوا بوجوه الاول ماروي عثمان رضي الله عنه حجب الام من الثلث الى السدس باخوين فقال ابن عباس رضي الله عنه كيف تحجبها باخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة فقال قومك يا غلام اى يحجب قومك يا غلام والثاني ان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات باجماع ائمة في زمان ابي بكر رضي الله عنه والثالث ان الاجماع حجة موجبة للعلم كالكتاب والسنة فكما يجوز النسخ بما يجوز به على انه اقوى من الخبر المشهور وقد جاز الزيادة به على الكتاب وهي نسخ فكندا يجوز

لا القياس على ما يأتي ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة النبي عليه السلام يكون من باب السفة لانه مفقود ببيان الشرائع وان كان بعده فلا نسخ حيفئذ فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او نسخ السنة بالسفة او الكتاب بالسفة او بالعكس وقال الشافعي رحمه الله بفساد الاخيرين

قوله لا القياس لان شرطه التعدي الى فرع لانص فيه قوله فلانسخ حيفئذ اى بعد النبي عليه السلام لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يفتنى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضي الله عنه وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تعجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا للورود دليل شرعى على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين تبين على كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلثة ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام رحمه الله في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكانه اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسفة فلا يتصور ان يكون ناسخا لها ويقصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعى ولا يتصور حدوثه بعد النبي عليه السلام ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم او الاعلى الحظام مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سنن الاجماع الثاني قياسا قلت لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشيء بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ولقائل ان يقول لانسلم ان الاجماع المخالف للنص خطأ وانما

قوله لا القياس لان شرط التعدي الى فرع لانص فيه لقول هذا انما يوجب ان لا يكون القياس ناسخا للكتاب والسنة فلم لا يجوز ان يكون ناسخا للقياس الآخر . ولا الاجماع قيل هذا ليس الا القياس المتفق عليه فبعد ذكر مطلق القياس لاحاجة الى ذكره والجواب ان ذكر القياس في مقابلة الاجماع لما كثر في كلامهم كان المراد غير ما هو متفق عليه فلدفع هذا الوهم قيل ذلك .

(٤) قوله لانه مفقود فيحمل الثابت بالاجماع حينئذ ان كان على انه ثابت بنص منه عليه السلام والاجماع يقرره او على انه ثابت لرضى منه عليه السلام به بعد ما رفع اليه فيكون ثابتا بالسنة ولو لم يكن نص قبل الاجماع اورضى منه عليه السلام بعده فلا عبرة به .

(٥) قوله فلا نسخ قال في الكشف روى ان عثمان رضي الله عنه لما حجب الام عن الثلث الى السدس باخوين قال ابن عباس رضي الله عنه كيف يحجبها باخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس فالاجماع ليسا باخوة فقال حجبها قومك يا غلام فدل على جواز النسخ بالاجماع بقول انما يلزم ذلك اذا ثبت ان النص دل على عدم الحجب بهما ولم يثبت كيف واقل الجمع في الارث اثان قال الشارح المعنى فان قلت سقط نصيب المؤلفة قلوبهم بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضي الله عنه وقال عمر رضي الله عنه متعتان كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فانما هي عنهما متعة النكاح ومتعة الحج وهذا يدل على جواز النسخ بعد النبي عليه السلام قلت اما الاول فنسوخ انما هو من قبل انتهاء الحكم بانتهاؤه عن سقوط ستم ذوى القربى واما الثاني فالمراد انما هي عنهما بل هي بانتساختها في زمان النبي عليه السلام في المغرب المؤلفة قلوبهم قوم من اشراف العرب كان عليهم السلام يعطهم من الصدقات بعضهم دفعا لاذاهم من المسلمين وبعضهم طمعا في اسلامه والبعض لتبنيته بقرب عهده بالاسلام فلما ولي ابو بكر رضي الله عنه منهم ذلك وقال انقطعت الرشى لكثرة المسلمين .

(٦) قوله او الكتاب بالسنة اتول هذا متقوس بقوله عليه السلام كلامي لا ينسخ كلام الله تعالى الحديث في او اخر كتاب الابان من الشكوة .

(١) قوله لقوله تعالى نأت بخير منها قبل لا دلالة فيه على ان النسخ هو الخبر او المثل بل انما يدل على ورد واحد من الحكمين مكان الحكم النسخ ويجوز ان يكون النسخ بغير مادل على الحكم المتأخر قبله بل لا بد من ذلك اذ الجزء متأخر عن الشرط فالايتان باحدهما متأخر عن النسخ فكان النسخ قبيلها بامر آخر فيه فتأمل .
 (٢) قوله والسنة دونه قد يقال المراد بالمائة والخيرية ما هو باعتبار الحكم الثابت بالآية فالخيرية ان يكون الحكم المتأخر اصلح للعباد من المتقدم والمائة ان يكون المصلحة فيها سواء فلو اريد ان السنة دونه في الحكم بان الحكم الثابت بها لا يساوى في المصلحة للحكم الثابت بالكتاب فلا تسلم ذلك ولو اريد انها دونه بحسب الكرامة والشرف فلا يثبت المطلوب .
 (٣) قوله وقوله تعالى قل ما يكوزلى معنى ذلك التبديل ليس من عند نفسه بل انما هو بالوجوه والالهام من الله سبحانه اذ ليس التبديل للهوى بل لاصلاح الدين وليس التبديل في حكم النظم كوجوب القراءة في الصلوة وجواز الصلوة به ونحو ذلك وهذا لا يتناقض في حكم يثبت باعتبار المعنى .
 (٤) قوله ولقوله عليه السلام اعاد اللام لتباين الجنتين كما في قوله فيما بعد ولانه ان ينسخه فالدليل العقلي يبين النقل في الحديث يبين الكتاب جئنا ثم قد ياب عن الحديث بان بناء المفعول قد يقصد به حقايرة الفاعل وتنكير حديث يدل على ضعفه فيحمل على ما اذا كان الراوى مطمونا والحديث من الآحاد .
 قوله اوله صدر الحديث يدل على ان المراد مالم يسمه المخاطبون فلا دلالة على عدم النسخ باسماعه منه عليه السلام فلا يثبت مدعى الشافعي وهو اى لاشي من السنة بنسخ الكتاب وايضا لا يدل على ان السنة الفعلية او التقريرية لا ينسخ اذ لا يطلق عليهما لفظ الحديث . (٦) قوله فقبلوه اى بانه حديث النبي عليه وكذلك قوله فردوه اى لا قبلوه كونه منه عليه

السلام لان حكمه بعد تسليم انه من عليه السلام .
 (٧) قوله ولانه ان نسخ قبل عليه فلا يكون نسخ الكتاب بالكتاب ولا نسخ السنة بالسنة ايضا بمثل ذلك فالظن عن بقول تناقض فيما نقل من الرب تعالى يذم فيما وضع من الشرع .
 (٨) قوله فالتعاون الظاهر ان المراد المعنى الاعام لتناول بصورة يكون احدهما مقويا للآخر بصورة بين الخالين لا يكون مقويا ولا منافيا للاولى ان يقال واجب مكان اولى .
 (٩) قوله واحتج بعض قيل لم لا يجوز ان يكون اللام في قوله للوالدين زائدة تقوية عمل المصدر اى ايصاءهم في امور الاطفال وغيرها ويكون المراد بالوصية ان يامر اهل البيت بحسن المعاملة معهم فاذا لا ينسخ ذلك الاحتجاج وشرح المعنى بان الحديث المذكور حديث الآحاد بنسخ المتواتر به لا يجوز واجيب بان خبر الواحد اذا كان متواترا من حيث ظهور العمل به من غير تنكير نسخ المتواتر والحديث كذلك قيل عليه ان البيضاوى قال في تفسير قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر الآية انه لا ينسخ الآية لقوله عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث لان الحديث من الآحاد وتلقى الامة له بالقبول لا يلحقه بالمتواتر بالحديث من حيث ظهور العمل لا ينسخ المتواتر . قد يقال ان صحة العمل بالحديث انما هو بعد اعتبار النسخ وظهور العمل بعد صحته فيكون متأخرا عن اعتبار النسخ فاذا جعل سببا لنسخ يلزم الدور .
 (١٠) قوله بقوله عليه السلام قد يقال الحديث موقت بوقته بشيوت الارث لان الحكم على المشتق يدل على علية مبتدأ الاشتقاق فلا بد من ثبوت الوارثية للشخص في انتفاء الوصية في حقه فالعنى لا وصية للوارث وقت الارث واما الآية مجمل في حق الوقت فيكون الحديث بيان له فلا نسخ ويمكن ان يقال ان عرض هذا البعض من اصحابنا رحمه الله تعالى للازم على الشافعي رحمه الله تعالى حيث قال ان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم محمول على الاطلاق حتى يكتفى ادى ما يطلق عليه لفظ المسح كشمرة او شعرات وليس بنجمل في حق المقدار والمحل فقوله تعالى كتب عليكم الآية مثل ذلك محمول على الاطلاق في حق الوقت فبمع جميع الاوقات فيلزم النسخ .
 (١١) قوله وبعضهم بان قوله تعالى ان قد يقال معنى الحديث الرجم بشرط الاحسان والمجد بشرط عدمه اذ لا جمع بينهما فلا نسخ لان المجد في غير المحسن يجامع الحبس الى الموت بل الرجم ايضا يجامع بان كان في آخر مدة الحبس .
 (١٢) قوله هذا فاسد اى الاحتجاج باحد الوجهين المذكورين او كل من الاحتجاجين فاسد .
 (١٣) قوله اذ في الاول اه يعنى ان بيان الحقوق في تركة الميت هو حق الله تعالى وكمالهم به باية الوصية ثم فعل بذاته الامور به وهذا عزل للوكيل وابطال لفعله فاية الموارث التي هي الفعل بذاته تعالى وان كان خاليا عن نية الوصية كان نية الله تعالى على كونها يشمل على فاسدة الترك على وجه لا يفتى شىء الوصية قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وقوله تعالى ولا يوهى لكل واحد منهما السدس مما ترك فيكون نية الوصية يندفع ما اورد شارح المعنى حيث قال واجب عن ذلك الاقصاد بان ايجاب حق بسبب كالوصية باية الوصية لا ينافى ايجاب حق آخر لسبب آخر للارث باية الموارث .

لقوله تعالى نأت بخير منها دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه اى دون الكتاب وقوله تعالى قل ما يكون لى ان ابدله من تلقا نفسى ولقوله عليه السلام اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث اوله قوله عليه السلام يكثروا لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف النبي عليه السلام ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذب ربه فلا تصدقه فالتعاون بينهما اولى واحتج بعض اصحابنا اى على جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين اول الآية قوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك ذميرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله عليه السلام لا وصية للوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الآية اول الآية قوله تعالى واللاني ياأذين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد ماء ورجم بالحجارة ولكن هذا فاسد اى مامر من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد فاسد على فساد الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية للوارث نسخت بآية الموارث اذ في الاول فوضها اليها ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم يكون كذلك لولم يكن مستقدا الى نص راجع على النص الاول الذى يجعل مفسوخا به لا يقال فعينتك يكون الفاسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراعى ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبنى عليه فانه يكون مقراخيا لاهماله فيصالح ناسخا .

والى

في حقه فالعنى لا وصية للوارث وقت الارث واما الآية مجمل في حق الوقت فيكون الحديث بيان له فلا نسخ ويمكن ان يقال ان عرض هذا البعض من اصحابنا رحمه الله تعالى للازم على الشافعي رحمه الله تعالى حيث قال ان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم محمول على الاطلاق حتى يكتفى ادى ما يطلق عليه لفظ المسح كشمرة او شعرات وليس بنجمل في حق المقدار والمحل فقوله تعالى كتب عليكم الآية مثل ذلك محمول على الاطلاق في حق الوقت فبمع جميع الاوقات فيلزم النسخ .
 (١١) قوله وبعضهم بان قوله تعالى ان قد يقال معنى الحديث الرجم بشرط الاحسان والمجد بشرط عدمه اذ لا جمع بينهما فلا نسخ لان المجد في غير المحسن يجامع الحبس الى الموت بل الرجم ايضا يجامع بان كان في آخر مدة الحبس .
 (١٢) قوله هذا فاسد اى الاحتجاج باحد الوجهين المذكورين او كل من الاحتجاجين فاسد .
 (١٣) قوله اذ في الاول اه يعنى ان بيان الحقوق في تركة الميت هو حق الله تعالى وكمالهم به باية الوصية ثم فعل بذاته الامور به وهذا عزل للوكيل وابطال لفعله فاية الموارث التي هي الفعل بذاته تعالى وان كان خاليا عن نية الوصية كان نية الله تعالى على كونها يشمل على فاسدة الترك على وجه لا يفتى شىء الوصية قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وقوله تعالى ولا يوهى لكل واحد منهما السدس مما ترك فيكون نية الوصية يندفع ما اورد شارح المعنى حيث قال واجب عن ذلك الاقصاد بان ايجاب حق بسبب كالوصية باية الوصية لا ينافى ايجاب حق آخر لسبب آخر للارث باية الموارث .

١) قوله بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نساءً فوق اثنتين فلهن ثلث ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف ولا يويه لكل واحد منهما السدس مما ترك اذا كان ابوان وابن وبنت يقسّم المال على ثمانية عشر سهماً لكل من الابوين ثلثة ولكل من البنات اربعة وان كان مع ابويه بنت واحدة والاب سهران والام سهم ولابنت ثلثه منهم من السنة واذا كان معها بنتان فالحكم كما في الواحد عند ابن عباس رضي الله عنه لانه اشترط في النس لايتهاما الثلثين التجاوز عن الاثنية وكما في الثلث عند الجمهور لان التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم عما عداه دلالة النص بوجوب استحقاقهما الثلثين لان البنت واحدة اذا استحققت الثلث مع الابن قولي ان يستحق الثلث مع البنت الاخرى وايضا نصيب الابن مع الواحدة من البنات الثلثان وقد كان نصيبه مثل حظ الاثنتين فحظهما الثلثان وفيه نظر لان استحقاقها مع الابن اقوة في الابن يمنع عصوبة الغير وتصيرها عصوبة وتلك القوة لا توجد فيما اذا كانت مع البنت الاخرى وايضا معنى الآية ان الابن اذا كان مع البنتين فنصيبه مثل نصيبهما وهو النصف دون الثلثين وقال عليه السلام لفظ الحديث على ما ذكر في شرح المفاتيح ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الاوصية لو ارث هكذا اورد البيضاوي في انوار التنزيل غير انه لم يذكر فيه لفظ تعالى والمعنى على ما وقع في التنقيح ان الله تعالى بين جميع حقوق كل من كان له حق في تركه الميت غير الوالدين من الورثة اما بطريق العبارة او الدلالة ولم يكن الوصية من ذلك فيلزم ان يصح الوصية لو ارث .

٢) قوله ولان عمر رضي الله عنه قيل هذا انما يقتضى ان لا يكون الحديث ناسخا باعتبار الرجم فليحسب ناسخا باعتبار الجلد والجواب ان الجلد انما يثبت بقوله تعالى الزانية والزاني الآية فالتنسخ باعتبار الجلد بذلك وهذا مبنى على ان تأخير عن قوله تعالى واللاتي بائنين بفاحشة الآية معلوم .

٣) قوله وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة الآية لا يقال انما يثبت به النسخ باعتبار الرجم في الشيخ والشيخة لا الشاب والشابة فيكون الحديث هو النسخ فهما بذلك الاعتبار لا نقول ترتب الرجم على الزنا يدل على حلية الزنا للرجم فثبت الحكم فهما اذا زنيا بدلالة هذه الآية ثم ذكر في الكشف وثان سلطنا ان الرجم ثبت بالسنة فذلك بطريق تفسير المجمل لا بطريق النسخ فان حكم الامساك في البيوت كان موقفا بما هو محل وهو قوله تعالى او يجعل الله لهن سبيلا فان او هذه بمعنى الى ان ثم فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك المجمل بقوله خدا اعني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام واليتيم باليتيم الحديث وتفسير المجمل بالسنة جائز بالاتفاق فاقضى ذلك الحكم بهذا البيان كاتهام الصوم بالليل فلا يكون من باب النسخ .

٤) قوله وكان هذا مما يتلى فالتكاتب المقابل للسنة ثلاثة اقسام لم ينسخ فيه شيء من الحكم والتلاوة وما ينسخ فيه الحكم فقط وما ينسخ فيه التلاوة وما ينسخ فيه التلاوة ليس كذلك فالتكاتب اعم من القرآن فقول المصنف في اول ركن الكتاب اي القرآن تفسير العام بالحاس كالانسان بالفضلا لا تفسير شيء بلفظ اشهر كالتكاتب بالاسد لانه فرع الترادف .

والى هذا اشار بقوله يوصيكم الله في اولادكم وقال عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لو ارث ثم استدلل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله ولان عمر قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى فقوله تعالى فامسكوهن في البيوت لم يفسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وكأن هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى ففسخ تلاوته وبقي حكمه ثم لما بين فساد ما احتج به بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب اراد ان يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب فقال والحجة انه عليه السلام حين كان بمكة صلى الى الكعبة وبعد ما قسم الى المدينة كان يصلي الى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب نسخ بالسنة والثاني ان كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب واعلم انه عليه السلام لما كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة ولا يدري انه كان بالكتاب او بالسنة ثم لما قدم الى المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا

قوله والى هذا يعنى اشار بقوله تعالى يوصيكم الله الى ان الايضاء الذي فوض الى العباد قد تولاه بنفسه لعله بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان المواريث كانه الايضاء وكذا الفاء في قوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لو ارث مشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارني فاكرمه وقد يقال ان الثابت بآية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان المنقضى بآية المواريث انما هو وجوب الوصية لاجوازها والجواز انما انتفى بقوله عليه السلام لاوصية لو ارث ضرورة نفي اصل الوصية لكن لا ينفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع بآية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة قول وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى يعنى ان حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرآنا مقواترا مكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب بالسنة ولذا قال عمر رضي الله عنه لولا انني اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لالتفت الشيخ والشيخة الى آخره بالمصحف .

(الجزء الثاني) توضيح ٩

فيه التلاوة فقط واما القرآن فليس منسوخ منه لانه ما نقل النبي بين دفعتي المصاحف توارا ومنسوخ التلاوة ليس كذلك فالتكاتب اعم من القرآن فقول المصنف في اول ركن الكتاب اي القرآن تفسير العام بالحاس كالانسان بالفضلا لا تفسير شيء بلفظ اشهر كالتكاتب بالاسد لانه فرع الترادف .

٥) قوله على هذا الظاهر الاشارة الى نسخ الكتاب بالسنة ولا يخفى ان قصة تحويل القبلة ليست فيه على ذلك .

(١) قوله وليس هذا بالكتاب اجاعا في كشف المناراته عليه السلام لما عاجر الى المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا وهو ثابت بالسنة اجاعا اذ ليس في الكتاب ما يوهم دليلا عليه الا قوله فتم وجه الله وهذا لا يدل عليه لانها يقتضى التخيير بين الجهات ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فنقول معنى قوله لانها يقتضى ان التخيير ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية فلا يكون ثابتا بالكتاب ولوسلم فالكلام في وجوب التوجه الى بيت المقدس ثم قال شارح المعنى وفيه بحث اذ التعليل بعدمه لان عدمه في الكتاب لا ينافي ثبوته ثم نسخه فلا يثبت الاجماع به ولوسلم فذلك يقتضى ان يكون التوجه الى الكعبة حين كان بمكة ثابتا بالسنة اجاعا بعدمه في الكتاب وليس الامر كذلك بل قد شك في ثبوته بالكتاب على ان الاجماع انما يثبت بالنقل فنقول بثبوته بالكتاب ان يوجد في المنقول لنا تواترا في المصاحف ما يدل عليه او يوجد ذلك في شيء من المصاحف في الصدر الاول وقد ورد شيء من الآثار على ثبوته في الكتاب مع ظهور العمل به كما في الرجم فاذا لم يوجد شيء من الوجوه المذكورين لم يثبت بالكتاب والمراد بقوله اذ ليس في الكتاب انى الوجود بذلك المعنى واما الشك في ان التوجه الى الكعبة قبل الهجرة هل بالكتاب او السنة فبني على انه لم يثبت ان القرآن بل هو يدل على ذلك بشيء من الطرق الاربعة المذكورة من العبارة والاشارة والدلالة والافتضاء اولها واما التوجه الى بيت المقدس فقد ثبت ان القرآن لا يدل عليه بشيء من تلك الطرق وهذا معنى قوله ليس في الكتاب ما يوهم دليلا عليه نعم الفرق بهذا الوجه في معرض الشك لكنه بحث آخر وقوله على ان الاجماع انما يثبت بالنقل فنقول المذكور انما هو سبب لانقاذ

الاجماع وليس دليلا على ثبوته ولوسلم فيجوز ان يكون له نقل لكن ذكر مع ذلك دليلا عقليا ولا يلزم ذكر النقل شهرته في الكتاب .
 (٢) قوله فسخ السنة بالكتاب قال في التلويح فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن فيه بحث لان الاجماع دليل قطعي على ذلك كما قال المصنف ولو اراد ان لا دليل لاهل الاجماع على ذلك فلا نسلم ذلك فيجوز ان يكون لهم نقل عن الائمة الصحابة في ذلك ولم يتجاوز النقل عنهم التواتر بعد الاجماع .
 (٣) قوله فيكون السنة وذلك لان توامها رضى الله عنها المذكور يدل على اباحة الزيادة على التسع له عليه السلام ولم يثبت ذلك بالكتاب فيكون الثبوت بالسنة فهذه السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وفيه نظر لان عدم اطلاقنا بدلالة الكتاب على ذلك بوجه من الوجوه اربعة لا يوجب عدم ثبوته بالكتاب وايضا قد يقال فيمكن ما شاء منهن هو التسع دون الغير وانما يلزم النسخ لو كان واحدة مما شاء غير التسع والجواب ان التسع ثابت قطعا وان فرض انه عليه السلام لم يشأ غير التسع لان الآية مطلق اى سواء شئت غير التسع اولم تشأ والحديث يدل على حل غيرهن على تقدير المشية فيظل اطلاقها ثم لو جعل ما موصولة اشارة الى التسع المعلومات فلا نسخ .
 (٤) قوله ولانه عليه السلام بث اموجه الامكان وما قبله وجه الوقوع فينبغي ان يعكس الترتيب ومعنى مبنيا مطلقا عن ان يكون بالوحى المتلو والا فلا يصح قوله مجازاه ثم قوله في موضعين بيان مدة حكم دليل على ان لا نسخ الاق ما هو مطلق عن التوقيت فلا نسخ في الاحكام المؤبدة كقوله الجهاد ماضى الى يوم القيامة .
 (٥) قوله ويجوز استئناف وليس معطوف على قوله مجاز ولذا غير بلفظ المضارع فهذا دليل على نسخ السنة بالكتاب فيهما من الدليلين التقليديين من نشران على خلاف ترتيب اللغتين . (٦) قوله دون النظم قصده قلب او قصر افرادى المراد الخير بحسب المحكم نظر الى حال العباد لا هو بحسب النظم فقط او بحسبهما . (٧) قوله وان سلم له اى وان سلم ان المراد الخير او المثل في النظم او فيها فالذهب ان السنة ينسخ حكم الكتاب وهو صحيح لانها مثلان فيه لانها ينسخ نظم الكتاب فلا يبطل بذلك فان معناه ما تنسخ نسخا بحسب النظم نأت يميز منها في النظم او مثلها فيه او ما تنسخ نسخا بحسبها نأت يميز او مثل فيها فالسنة انما يلزم ان لا ينسخ النظم او اياهما لا المحكم فقط قيل فاذا يلزم ان يكون نسخ تلاوة قوله تعالى الشيخ والشيخة الآية بالكتاب وليس كذلك ثم ليس المراد من الخبرية في الحكم عند ارادتها من الآية المحقة حتى يلزم ان يكون الحكم في النسخ اما اخف من المنسوخ او مثله كما ذهب اليه البعض لان الشرع قد ورد بنسخ الايداء بالساق في حد الزنا ثابت بقوله تعالى والذنان بايتانها منكم فاذا نزلت قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا الآية ويرجم ما عزر ونسخ اباحة الخير بتعريضها والجلد والرجم اشق وانتقل من الشتم وكذلك الحرمة اصعب واشيق من الاباحة . (٨) قوله فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب قيل فاذا ينسخ نظم قوله تعالى الشيخ والشيخة الآية . (٩) قوله في اثبات الحكم والاظهار ان يقال في مصلحة الحكم وفائدته لينا سبب قوله فيما سبق اى فيما يرجع الى مصالح العباد . (١٠) قوله كالقراءة وجوب قراءة نظم القرآن في الصلوة وهي رأس العبادات من علوشا فيلزم بذلك الرجحان . (١١) قوله ونحوها كحرمة القراءة فاجنبوا المأشئ والنساء ووجوب الايمان به ويكفر الجاحد .

وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب متيقن به اما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فمشكوك فيه وحديث عائشة رضى الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله وقالت عائشة رضى الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله له من النساء ما شاء فيكون السنة ناسخة لقوله لا يحل لك النساء من بعد ولانه عليه السلام بعث مبينا فجازله بيان مدة حكم الكتاب بوحى غير متلو ويجوز ان يبين الله بوحى متلو مدة حكم ثبت بوحى غير متلو وقوله نأت بخير اى فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم وان سلم هذا لكنها انما نسخ حكمه لانظمه وهما في الحكم مثلان اى ان سلم ان المراد الحيدرية من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلان وان الكتاب راجع في النظم بان نظمه معجز وتثبت بنظمه احكام كالقراءة في الصلوة ونحوها .

قوله فنسخ السنة بالكتاب متيقن فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب اليقين كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا يتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهو ثابت بقوله تعالى فيهدم اقدسه قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبي عليه السلام يتوجه بمكة الى الكعبة قوله وحديث عائشة دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف مجرد اخبار الراوى من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللانى اثبت اجورهن و اشار الشيخ ابوا اليسر الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد بمنزلة التأنييد اذ البعدية المطلة تقتناول الابد .

(٥) قوله ويجوز استئناف وليس معطوف على قوله مجاز ولذا غير بلفظ المضارع فهذا دليل على نسخ السنة بالكتاب فيهما من الدليلين التقليديين من نشران على خلاف ترتيب اللغتين . (٦) قوله دون النظم قصده قلب او قصر افرادى المراد الخير بحسب المحكم نظر الى حال العباد لا هو بحسب النظم فقط او بحسبهما . (٧) قوله وان سلم له اى وان سلم ان المراد الخير او المثل في النظم او فيها فالذهب ان السنة ينسخ حكم الكتاب وهو صحيح لانها مثلان فيه لانها ينسخ نظم الكتاب فلا يبطل بذلك فان معناه ما تنسخ نسخا بحسب النظم نأت يميز منها في النظم او مثلها فيه او ما تنسخ نسخا بحسبها نأت يميز او مثل فيها فالسنة انما يلزم ان لا ينسخ النظم او اياهما لا المحكم فقط قيل فاذا يلزم ان يكون نسخ تلاوة قوله تعالى الشيخ والشيخة الآية بالكتاب وليس كذلك ثم ليس المراد من الخبرية في الحكم عند ارادتها من الآية المحقة حتى يلزم ان يكون الحكم في النسخ اما اخف من المنسوخ او مثله كما ذهب اليه البعض لان الشرع قد ورد بنسخ الايداء بالساق في حد الزنا ثابت بقوله تعالى والذنان بايتانها منكم فاذا نزلت قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا الآية ويرجم ما عزر ونسخ اباحة الخير بتعريضها والجلد والرجم اشق وانتقل من الشتم وكذلك الحرمة اصعب واشيق من الاباحة . (٨) قوله فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب قيل فاذا ينسخ نظم قوله تعالى الشيخ والشيخة الآية . (٩) قوله في اثبات الحكم والاظهار ان يقال في مصلحة الحكم وفائدته لينا سبب قوله فيما سبق اى فيما يرجع الى مصالح العباد . (١٠) قوله كالقراءة وجوب قراءة نظم القرآن في الصلوة وهي رأس العبادات من علوشا فيلزم بذلك الرجحان . (١١) قوله ونحوها كحرمة القراءة فاجنبوا المأشئ والنساء ووجوب الايمان به ويكفر الجاحد .

وليس

(١) قوله وليس ذلك في التلويح يجوز ان يكون بطريق الاجتهاد قلنا لو كان الاجتهاد وجباً بينه في صورة الاجتهاد فذاك واز لم يكن وجباً فلا يصدر عنه لقوله تعالى ان هو الاوصى يوصى ولو سلم جواز الاجتهاد منه عليه السلام وبدون الوصي فلا يلزم جريان ذلك في النسخ قلنا في مقام الجواب رداً على الخصم ان قول يجوز ان يكون النسخ بالوصي بل بالاجتهاد منع على المنع داخل في السند كما لا يخفى بعد التأمل فالخصم يقول لا يصح النسخ بالسنة ولا يلزم تبديل من عند نفسه وهو منهي عنه والجواب اما لا نسلم الملازمة فليكن التبديل بالوصي والمعترض يقول لا نسلم الملازمة لجواز ان يكون التبديل بالاجتهاد لم يصح الجواب بوجه آخر وهو ان النسخ بيان المدة لا تبديلاً فلا يلزم فعل ما هو منهي عنه وايضا يجوز ان يكون الحديث مخصوصاً بما سوى المطلقات من الاحكام وهي التي تلحقها النسخ اولاً يمكن معناه قبله يتناولها وغيره فكذلك جعل التاريخ لا يصح النسخ وقد لا يصح النسخ مع العلم بالتاريخ لسبب في الطعن الراوي .

(٢) قوله بدليل سياقه فلنفظ الكثرة يستعمل فيما لا اعتداد بشأته لاحتمال الكذب بل قد يستعمل في الكواذب كقولك لمن قال فلان يقول انت فعلت كذا وكذا هو يكذب القول اي هو كاذب وايضا صيغة المضارع يدل على حصول الكثرة بعد ما لم يحصل في حيوته عليه السلام فيلزم الزيادة على ما صدر عنه عليه السلام فيما نسبوا اليه وهو كاذب فكأنه قال بعض محدثون عن كاذب فاعرضوه ليعلم الصادق والكاذب ثم قوله عليه السلام فاذا روى لكم بصيغة المجهول اشعار بمخارفة الراوي والظن فيه .

(٣) قوله فان من هو مصدق اي فلا يقول المصدق خلاف كلام ربه ولان الله تعالى كذب نبيه .

وليس ذلك من تلقاء نفسه عليه السلام لقوله تعالى ان هو الاوصى يوصى اي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب عن قوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي وقوله عليه السلام فاعرضوه على كتاب الله اذا اشكل تاريخه اولم يكن في الصحة بحيث يفسخ به الكتاب بدليل سياق الحديث وهو قوله يكثروا لكم الاحاديث من بعدى

وما ذكر من الطعن فان في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن ان الكل من عند الله ومن هو مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل

(٤) قوله يطعن في الكل فتقول يزعم ان الكل من عنده فيتهم ربه بالتناقض والكذب والسفه في الصور الاربع وايضا قول يكذب به ربه يزعمه ان الناسخ من عند الله فيها .

وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كفسخ الوصية للوالدين بآية الموارث ونسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضی الله تعالى عنها ما قبض النبي عليه السلام حتى اباح الله تعالى له من النساء ماشاء فيكون قوله تعالى لايجز لك النساء من بعد منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة بقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فروروا الحديث مسئلة بجوز

(٥) قوله بالظن الباطل اشعار بان الطعن الخفي يكون معتبراً كما في حق بعض الروايات .

ان يكون التاسع اشق عندنا لان في ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام كان مخيراً بين الصوم والفدية ثم صار الصوم مقاماً عند البعض لا يصح الا بالمثل والاعف لقوله تعالى نأت بخير منها الآية قلنا الاشق قد يكون خيراً لان فيه فضل الثواب مسئلة لا ينسخ المقواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان بجوز بالاحاد ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر .

(٦) قوله وفيما ذكرناه يقال لعبد السلطان الثلاثي مرتبة علياً عنده لانه يتكلم فوق كلامه وبغير حكمه فكلامه يتضمن المصلحة ويؤدي الى الخير ورأيه سالم عن الخطأ فينتلقه السلطان بالقبول .

قوله وليس ذلك من تلقاء نفسه فان قلت هل يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوصي حيث اذن الله تعالى له في الاجتهاد من غير ان يقرره على الخطأ قوله بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم مني وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقاً

(٧) قوله ونظائر نسخ الكتاب قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث تقفتموهم ينسخ قوله تعالى قل يا ايها الكافرون الآية وكذا آية الجلد وآية الرجم ينسخان قوله تعالى واللذان آتياهما منكم فاذا واما اي بالسان .

(٨) قوله كنت نهيتكم الظاهر ان المراد النهي من عند نفسه لا بالوصي المتلو وكان النهي بالسنة فهذا الحديث ينسخها .

(٩) قوله يجوز ان يحكون اي سواء كان نسخ الكتاب بالكتاب او السنة او نسخ السنة بايها قال الشارح المعنى عبد الرحمن بن محمد بن احمد لانه يجوز ان يكون المصلحة في النقل الى الاشق كما يجوز ان يكون من النقل الى الاخف فالطبيب ينقل المريض من الغداء الى الدواء كما اخرى من الدواء الى الغداء بحسب المصلحة .

(١٠) قوله لان في ابتداء الاسلام قيل كان سبب التخير في الاوائل لخافة ان يرجع الرجل عن الاسلام بشقة الصوم فلما تقرر الدين وامن من ان يرد عنه سقط فذلك من تبيل اتمام الحكم باتهاء السبب فلا يعد نسخاً بالاشق .

(١١) قوله مسألة لا ينسخ المتواتر قال صاحب المعنى ويجوز نسخ الكتاب بغير الواحد قبل حيات الرسول صلى الله عليه وسلم الا ترى ان اهل قباة تحولوا في خلال السلاوة من جهة بيت المقدس الى جهة الكعبة بغير ابن عمر رضی الله عنهما وحده ولم ينكر عليهم ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم بل صدقهم قال عبد الرحمن وقباة بالضم والمدة من قرى المدينة بنون ولا بنون هكذا في المغرب وينسخ بالمشهور اذ بالمشهور وهي التواتر في غير العصر الاول ثبت استناده الى حال حياته عليه السلام بقرنا او الآحاد في تلك الحالة ينسخ المتواتر فكذلك ما ثبت استناده اليانا قينا

(١) قوله فيجوز بما هو متوسط بينهما قبل التوسط بين الأمرين يأخذ من كل بعض حكمه فيكون الحكمين كالتمخيص فانه بين النسخ والاستثناء باعتبار الصفة يشبه الاول وباعتبار الحكم يشبه الثاني وكان حكم التخصيص بين حكميهما فالتمخيص ان كان مجهولا يستعمل النسخ في نفسه ويكون العام المخصوص البعض دليلا قطعيا في الشكل كما كان قبل النسخ وان كان الاستثناء لا يسقط بل يسقط بالاحتجاج بالعام فانه يوجب الحاشية في الباقي بعد الاستثناء وحكم التخصيص الشك في السقوط وعدمه فالعام المخصوص البعض بالتخصيص يكون حجتا باعتبار ان التخصيص كالنسخ ولا يكون قطعيا باعتبار انه كالاستثناء وقد كان حكم النسخ ههنا ان العام حجة قطعية وحكم الاستثناء ان العام ليس حجة اصلا لا قطعيا ولا ظاهريا فالقول بانه حجة ظنية بين الحكمين وان كان معلوما فلشبه الاول يصح تعليل النسخ لكن التعليل النسخ لا يصح بالنسخ الآخر قياسا وتعليل التخصيص يصح به التخصيص الآخر قياسا فاذا صح تعليل التخصيص لا يدري انه لم يخرج بالتعليل فيوجب الجهالة في الباقي فيلزم سقوط الحجية اصلا عن العام وللشبه الثاني لا يصح التعليل فيكون العام حجة قطعية فيقع الشك في العام عند التخصيص فروعى الجانبين وجعل حجة لاقطعا فينبغي ان يكون بين اعتبار كون النسخ بيان مدة الذي يوجد بغير الواحد وبين اعتبار كونه تبديلا الذي يوجد بالتواتر حالة ثالثة مشتملة على بعض من اعتبار الاول وعلى بعض من الاعتبار الثاني هي توجد بما هو بين الاحاد والتواتر وهو المشهور وليس كذلك فالظاهر ان يقال لان البيان المنحصر ثبت بغير الواحد والتبدل المنحصر ثبت بالتواتر فالنسخ الذي بينهما فيه نوع من البيان ونوع من التبدل ثبت بالمشهور الذي بين الاحاد والتواتر .

(٢) قوله اما الحكمم والتلاوة اراد بالحكمم ما يستنبط من النص من الاحكام الشرعية وبالتلاوة ما يتعلق بالنظم من وجوب قراءة في الصلوة وجوازها به وكراة القراءة والمستنبط من النص قد يكون عين ما يتعلق بنظمه كما يدل على وجوب القراءة من الآيات وقد يكون غيره كاية الوصية والارث مثلا والتعلق بنظمه ايضا قد يكون غير المستنبط منه كاية الوصية والارث فاذا انيف الحكمان الى نص بخصوصه يكون بينهما عموم من وجه واذا كان مطلقا عن الاضافة فالتعلق اخص مطلقا عن المستنبط .

(٣) قوله وقد يرفعان ذكر في لفظ الرفع دون لفظ النسخ كما فعل فخر الاسلام حيث قال فانهما نسخت اصلا وحكما اي نسخت صحف ابراهيم عليه السلام تلاوة وحكما اما بصرفها عن القلوب وهو الانشاء او بموت العلماء لان النسخ لا يد ان يكون بدليل شرعي والانشاء والامامة يساهدليل شرعي وما اورد فخر الاسلام رحمه الله تعالى فمحمول على التجوز .

(٤) قوله والانشاء خصه بالذكر لبداهة ان موت العلماء لم يكن عند حيوة بغير العلم .

(٥) قوله قال الله تعالى اه قيل حفظ القرآن يورث قوة في المحافظة فيجوز ان يكون المراد ذلك بعد القراءة لا ينسى شيئا من معلوماتك

بركة القرآن ولوسلم ان المراد لا ينسى شيئا من القرآن فيجوز ان يكون من باب التعليل بالمحال يعني انه تعالى لا يريد ان ينسى بشيئه عليه السلام من القرآن والنيان متعلق بآراده فاذا لم يكن كقول الشاعر: لا عيب فيهم غير ان سيوفهم . بين فلول من القراع الكتاب فلا دلالة في الآية على وجود النسيان في زمنه عليه السلام كيف ولوسلم صدور النسيان منه عليه السلام بطريق التدرج على مقتضى الآية لا يلزم دوام النسيان في كافة من كلمات القرآن ولوسلم فلا يلزم دوام النسيان في تلك الكلمة لجميع المؤمنين في حيوته عليه السلام فالنسيان الذي كلامنا فيه وهو ان يرتفع من بين الخلائق

فيجوز بما هو متوسط بينهما اي بين المتواتر وبغير الاحاد وهو المشهور واما المنسوخ فهو اما الحكمم والتلاوة معا قالوا وقد يرفعان بموت العلماء او بالانشاء كما يحكى ابراهيم عليه السلام والانشاء كل للقرآن في زمن النبي عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الاماشاء الله فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له الحافظون واما الحكمم فقط واما التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص بعلم والحكمم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظائره كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرون ونحوهما

قوله واما المنسوخ لا يغنى ان هذا التفصيل انهما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المقلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد بالحكمم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لابنظمه قوله وقد يرفعان بحث استطرادى يعنى كما يرفع الحكمم والتلاوة بدليل شرعى حتى يكون نسخا وقد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكمم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء او باذهاب الله ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكمم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا احال هذا البحث على غيره قوله سنقرئك فلا تنسى الاماشاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة .

ونسخ

راسا لا يثبت واما الكلام في ذلك بدليل قوله فلما بعد وفاته او النسيان الدائم الى آخر العمر واقع في كثير من الناس بعد وفاته عليه السلام النسيان بمعنى الارتفاع من بينهم اصلا . قوله اقوله تعالى انا نحن نزلنا بنا* الدلالة على ان الارتفاع حفظ جميع القرآن من النسيان الى آخر الزمان بضم الترابين الدالة على ذلك قال شارح المعنى عبد الرحمن معلوم انه ليس المراد حفظ لديه فانه تعالى يتعالى عن الوصف بالنسيان والغفلة فثبت انه اراد الحفظ لدينا يعني ان المراد الحفظ عن النسيان وهذا لا يتصور الا في علم من شأنه النسيان فيكون الحفظ في علم الناس لا علم الله تعالى قيل لم يجوز ان يكون الحفظ في علم الملايكة ونبي الجن فانه يجري فيهم الغفلة والنسيان

(٦) قوله واما الحكمم هذا يجري في الكتاب والسنة جميعا واما القسمان الاخيران فيختصان بالكتاب لانه هو الوحي المقلو دون غيره . قوله ومنه ما المنسوب راجع الى انفراد كل من الحكمم والتلاوة في النسخ ثم معنى نسخ التلاوة اناسا* النظم الا عن قلب واحد او اثنين بحيث لا يبلغ حد التواتر كقراءة ابن مسعود رضى الله عنه نسي الا عن قلبه وكقوله تعالى والشيخ والشبيخة اذا زنا فارجوها البتة نكالا من الله وانه عز رحيم نسي الا عن قلب عمر رضى الله عنه لحكمة لا تنفق عليها فاذا وجد الانساء المذكور لا يتعلق بالنظم احكامه من القراءة في الصلوة ونظائرها المذكورة فيما سبق فقوله لان النص بالحكمم والحكمم بالنص باعتبار الجزئين في حيز المنع اما الجز* الاول فلان اعتبار النص بمعنى عدم نسخ التلاوة بالمعنى المذكور ليس بسبب الحكمم حتى لو نسخ الحكمم بلزم نسخ التلاوة بالمعنى المذكور فسورة الكافرون متواترة النقل يتعلق بها احكام النظم مع ان حكمها منسوخ واما الجز* الثاني فلان اعتبار الحكمم ليس باعتبار النص بمعنى عدم نسخ التلاوة بالمعنى المذكور حتى لو نسخ التلاوة لم يعتبر الحكمم فان الحكمم في آية الرجم باق غير منسوخ مع نسخ التلاوة وقال الامام السرخسى قد ثبت ان اثبات الحكمم ابتداء بوحى غير متلو جائز فلان يجوز بقا* الحكمم بعد ما نسخ حكم التلاوة من الوحي المتلو كان اولي ولا نسلم ان الحكمم لا يبقى بدون النص اذ بنا* الحكمم يستثنى عن بقا* السبب . قوله وسورة الكافرون بنا* ذلك على انها تساهلة والتارككة مع الكافرين لا للاخبار عن المتقدم والتأخر .

(١) قوله ونسخ قراءة كانت هي ، ولما قبل الانسا* وكذا قوله الشيخ والبيعة الابة ونسخ التلاوة بالانسا* قال عبد الرحمن هذه القراءة كانت مشهورة الى زمن ابي حنيفة رحمه الله تعالى ولكن لم يوجد فيه النقل المتواتر والظاهر انه كانت يجرى عليها احكام النظم الى زمانه .
 (٢) قوله ولان حكمه استدلال على جواز كل من القسامين الاخيرين تقريره ان المخالف فيما لا ينكر ان يكون لنص حكمان فينسخ احدهما دون الآخر فيكون النص مع الحكم والحكم مع النص فا تقول من نسخ الحكم فقط او نسخ التلاوة فقط كذلك على ان المراد بالحكم ما يستفاد من النص المتعلق بمعناه وبالتلاوة مما لا يستفاد منه بل من غير ويتعلق بالنظم واما ما يستفاد من النص يتعلق بالنظم فهو غير منسوخ فنسخ التلاوة نسخ احد الحكمين دون الآخر وكذا نسخ الحكم وليس بنسخ احد الحكمين دون الآخر وكذا نسخ الحكم وليس معنى نسخ النص ابطال الحكم رأسا حتى لا يبقى حكم فالتص مع الحكم .
 (٣) قوله كالايجاز هذا لازم للنص غير منفك عنه بخلاف الجواز والوجوب في الحرمة في القراءة .

قالراد ان الاعجاز يتعلق بالنظم لا انه ينسخ ايضا كالجواز واشباهه او المراد انه ينسخ بطريق الانسا* .
 (٤) قوله واما وصف الحكم كصومه المستفاد من الاطلاق بنسخ زيادة النقص وخصوصا المستفاد من مفهوم المخالفة بنسخ بما يرفع واما العموم والخصوص المصرح بهما فهم نفس الحكم لاوصفه .

١
 ونسخ قراءة ابن مسعود رضى الله عنه وهي ثلثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه اى حكم النص على قسامين احدهما يتعلق بمعناه والآخر بنظمه كالايجاز وجواز الصاوة وحرمة للجانب والمأخوذ فيجوز ان يدخ احدهما بدون الآخر واما وصف الحكم عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا .

(٥) قوله عطف اذ العدد العطف في آخر المطرفات وجهان ان يعطف على متبوع الكسرة او يعطف على ما قبله بلا واسطة واما العطف على ما بينهما فلم يسمع في كلام اهل العربية .
 (٦) قوله فقد اختلفوا قال عبد الرحمن الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صوم على صلوة لا يكون نسخا بحكم المزيد عليه اتفاقا لان زيادة حكم في شرع من غير بقى الاول وكذا اذا لم يكن مستقلة لكنها كانت مقارنة لا يكون نسخا اتفاقا كالدعاء في حد القذف مقارنة للجلد انما الخلاف فيها اذا لم يكن مستقلا ولا مقارنة بل يتأخر تأخيرا يصح القول بالنسخ فيه فعدنا نسخ معنى بيان صورة وعند الشافعي رحمه الله تعالى بمنزلة تخصيص العام حتى جواز الزيادة على النص بالقياس وغير الواحد فيه نظر لان الزيادة على الحكم ان ثبت اولا حكم زيد عليه بشيء واما اذا ثبت امران مع الحكم انما هو المجموع وليس احدهما حكم والآخر زائدا عليه ورد الشهادة والجلد كذلك وايضا قوله حتى جواز الزيادة لا يصح التفسير على كونه بمنزلة تخصيص العام لان تخصيصه العام ابتدا قبل ان يخص به نص آخر بل الواحد والقياس لا يجوز وانا يخصص به بعد ما صار مخصصا بالنص فالزيادة على الحكم الثابت بالنص ابتدا بها لا يتفرع على كونه بمنزلة تخصيص وانما المنفرع الزيادة به ثانيا بعد الزيادة بالنص ابتدا فان قيل المراد بقوله حتى جواز الزيادة وهو الزيادة بعد الزيادة بالنص قلنا من امثلة الزيادة على النص بالقياس على ما اختار الشافعي رحمه الله تعالى زيادة الايمان على الرقة في الاعتناق لكفارة اليمين قياسا على كفارة

قوله فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لايعنى ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صاوة سادسة مثلا فلانزاع بين الجمهور في انها لا يكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل ومثاله بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على سعة المذهب * الاول انه نسخ واليه ذهب علماء الحنفية * الثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية * الثالث ان كانت الزيادة نرفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا * الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضى عبد الجبار * الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا * السادس ان الزيادة ان رفعت مكمما شرعا بعد ثبوته بدليل شرعى فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعى انما ذكر لزيادة البيان والتأكيد سواء تعلق بقوله رفعت او بثبوته لار الزيادة على النص الرافعة للحكم شرعى لا يكون الابدال شرعى وكذا ثبوت الحكم الشرعى ثم لا يخفى ان الدليل الذى يثبت به الزيادة ان يكون مما يصلح نسخا هذا تفصيل المذاهب على ما فى اصول ابن الحاجب * وللمصنف رحمه الله عليه مؤاخذتان احدهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع ابي حنيفة رحمه الله لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه وانت خبير بانها لا مؤاخذة في ذلك على ابن الحاجب لماعلم من عاداته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى والثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التى تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلاثة امثلة الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف الثالث التغيير في ثلاثة امور بعد التغيير في امرين كما يقال صم او اعتق ثم يقال صم او اعتق او اطعم وقد فسر في المعصول وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعنى المزيد عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف * ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول ادلو فرضنا كون الفجر ثلاث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم تجب عليه اعادة الصاوة بركعاتها الثلاث بخلاف المثالين الاخيرين اذا و اقتصر على ثمانين جلدا لاتجب الازيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين الاولين اعنى الصوم والاعتناق كان كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه وان اقتصر في

القتل وهذه زيادة ابتدا لا بعد الزيادة بالنص فكيف يكون المراد ذلك اقول زيادة اما متعلقة بالكتابة او بالقراءة او المعنى فالكلام هنا في الثالث وهي اما بالاشارة او بالثبوت والاثبات اما بنسخ المذكور في النص او لجميع افرادها والنسب اما عن غير المذكور او عن بعض افراده المذكور اما الثانى والثالث قياسا من التفسير بل الاول تأكيد المنطوق من حيث الاطلاق والثانى تأكيد المفهوم بخلاف الاول والرابع فان الاول رفع المفهوم والثانى رفع المنطوق من حيث الاطلاق والمراد من الزيادة الغير او النسخ انما هو بها وهذه الزيادة ان كان الاول رفع مفهوم المخالفة وان كان الثانى فهو زيادة الشرط ثم تثبت القسمة بعد قسم من الاول ثالثا لعله مبيها على اصطلاح وهو ان رفع مفهوم المخالفة ان كان زيادة نفس الواجب فهو زيادة جزء وان كان في محله فهو رفع المفهوم .

(١) قوله فيجوز بما هو متوسط بينهما قبل التوسط بين الامرين بأخذ من كل بعض حكمه فيكون الحكمين كال تخصيص فانه بين النسخ والاستثناء باعتبار الصيغة يشبه الاول واعتبار الحكم يشبه الثاني وكان حكم التخصيص بين حكمها فالخصص ان كان مجهولا يستقط النسخ في نفسه ويكون العام المخصوص البعض دليلا قطعا في الشكل كما كان قبل النسخ ولكن الاستثناء لا يسقط بل يسقط بالاحتجاج بالعام فانه يوجب الحاشية في الباقي بعد الاستثناء وحكم التخصيص الشك في السقوط وعدمه فالنام المخصوص البعض بالتخصيص يكون حجتا باعتبار ان التخصيص كالنسخ ولا يكون قطعا باعتبار انه كالاستثناء وقد كان حكم النسخ ههنا ان العام حجة قطعية وحكم الاستثناء ان العام ليس حجة اصلا لا قطعيا ولا ظاهريا فاقول بانه حجة ظنية بين الحكمين وان كان معلوما فلشبه الاول يصح تعليل كما يصح تعليل النسخ لكن التعليل النسخ لا يصح بالنسخ الآخر قياسا وتعليل التخصيص يصح به التخصيص الآخر قياسا فاذا صح تعليل التخصيص لا يدري انه لم يخرج بالتعليل فيوجب الجمالة في الباقي فيلزم سقوط الحجية اصلا عن العام وللشبه الثاني لا يصح التعليل فيكون العام حجة قطعية فيقع الشك في العام عند التخصيص فروعى الجانبين وجعل حجة لا قطعيا فينبغي ان يكون بين اعتبار كون النسخ بيان مدة الذي يوجد بغير الواحد وبين اعتبار كونه تبديلا الذي يوجد بالتواتر حالة تامة مشتتة على بعض من اعتبار الاول وعلى بعض من الاعتبار الثاني هي توجد بما هو بين الاحاد والتواتر وهو المشهور وليس كذلك فالظاهر ان يقال لان البيان المنحصر ثبت بغير الواحد والتبدل المنحصر ثبت بالتواتر فالنسخ الذي بينهما فيه نوع من البيان ونوع من التبدل ثبت بالمشهور الذي بين الاحاد والتواتر .

(٢) قوله اما الحكم والتلاوة اراد بالحكم ما يستنبط من النص من الاحكام الشرعية والتلاوة ما يتعلق بالنظم من وجوب قراءته في الصلوة وجوازها به وكراهة القراءة والمستنبط من النص قد يكون عين ما يتعلق بنظمه كما يدل على وجوب القراءة من الآيات وقد يكون غيره كآية الوصية والارث مثلا والمتعلق بنظمه ايضا قد يكون غير المستنبط منه كآية الوصية والارث فاذا اضيف الحكم الى نص بخصوصه يكون بينهما عموم من وجه واذا كان مطلقا عن الاضافة فالمتعلق اخص مطلقا عن المستنبط .

(٣) قوله وقد يرفعان ذكر في لفظ الرافع دون لفظ النسخ كما فعل فخر الاسلام حيث قال فاعناه نسخ اصلا وحكما اي نسخت صحف ابراهيم عليه السلام تلاوة وحكما اما بصرفها عن القلوب وهو الانساء او بموت العلماء لان النسخ لا يد ان يكون بدليل شرعي والانساء والامانة ليسا بدليل شرعي وما ورد فخر الاسلام رحمه الله تعالى فمحول على التجوز .

(٤) قوله والانساء خصه بالذكر ليدل على ان موت العلماء لم يكن عند حيوة بحر العلوم .

(٥) قوله قال الله تعالى اه قبل حفظ القرآن يورث قوة في المحافظة فيجوز ان يكون المراد ذلك بعد القراءة لا ينسى شيئا من معلوماتك ببركة القرآن ولوسلم ان المراد لا ينسى شيئا من القرآن فيجوز ان يكون من باب التعليق بالمحال يعني انه تعالى لا يريد ان ينسى بشيئه عليه السلام من القرآن والنيان متعلق بآراده فاذا لم يكن كقول الشاعر: لا عيب فيهم غير ان سيوفهم - بين قول من القراء الكتاب فلا دلالة في الآية على وجود النسيان في زمنه عليه السلام كيف ولوسلم صدور النسيان منه عليه السلام بطريق التدرة على مقتضى الآية لا يلزم دوام النسيان في كافة من كلمات القرآن ولوسلم فلا يلزم دوام النسيان في تلك الكلمة لجميع المؤمنين في حيوته عليه السلام فالنيان الذي كلامنا فيه وهو ان يرتفع من بين الخلائق

فيجوز بما هو متوسط بينهما اي بين المتواتر وبغير الاحاد وهو المشهور واما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا قالوا وقد يرفعان بموت العلماء او بالانساء كما يحق ابراهيم عليه السلام والانساء كل للقرآن في زمن النبي عليه السلام قال الله تعالى سفرك فلانسي الاماشاء الله فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انانحن نزلنا الذكر واناله لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص بعلم والحكم بالنص فلان ذلك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظامه كثيرة كوصية الوالد بن وسورة الكافرون ونحوهما

قوله واما المنسوخ لا يغني ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المنقول حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه قوله وقد يرفعان بعث استطرادى يعني كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا وقد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولاخفا في ارتفاع ذلك بموت العلماء او باذهاب الله ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بعث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا احال هذا البحث على غيره قوله سفرك فلانسي الاماشاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة .

ونسخ

راسلا يثبت واما الكلام في ذلك دليل قوله فلما بعد وفاته او النسيان الدائم الى آخر العمر واقع في كثير من الناس بعد وفاته عليه السلام النسيان بمعنى الارتفاع من بينهم اصلا .
 (٦) قوله لقوله تعالى انانحن نزلنا بنا* الدلالة على ان الدراد حفظ جميع القرآن من النسيان الى آخر الزمان بضم القرائن الدالة على ذلك قال شارح المعنى عبدالرحمن معلوم انه ليس المراد حفظ له فانه تعالى يتعالى عن الوصف بالنسيان والغفلة فيثبت انه اراد الحفظ لدينا يعني ان الدراد الحفظ عن النسيان وهذا لا يتصور الا في علم من شأنه النسيان فيكون الحفظ في علم الناس لا علم الله تعالى قيل لم يجوز ان يكون الحفظ في علم الملائكة ونبي الجن فانه يجري فيهم الغفلة والنسيان
 (٧) قوله واما الحكم اه هذا يجري في الكتاب والسنة جميعا واما القسمان الاخيران فيختصان بالكتاب لانه هو الوحي المتلو دون غيره .

(٨) قوله ومنه ما المنسوب راجع الى انفراد كل من الحكم والتلاوة في النسخ ثم معنى نسخ التلاوة قانسا* النظم الاعن قلب واحد او اثنين بحيث لا يبلغ حد التواتر كقراءة ما من مسعود رضى الله عنه نسي الاعن قابه وكقوله تعالى والشيخ والشبيخة اذا زنا فارجوها البتة نكالا من الله واه عز رحيمك نسي الاعن قلب عمر رضى الله عنه لحكمة لا تنفق عليه فاذا وجد الانساء المذكور لا يتعلق بالنظم احكامه من القراءة في الصلوة ونظائرها المذكورة فيما سبق فقوله لان النص بالحكم والحكم بالنص باعتبار الجزئين في حيز النسخ اما الجزء الاول فلان اعتبار النص بمعنى عدم نسخ التلاوة بالمعنى المذكور ليس سبب الحكم حتى لو نسخ الحكم يلزم نسخ التلاوة بالمعنى المذكور فتسورة الكافرون متواترة النقل يتعاقب بها احكام النظم مع ان حكمها منسوخ واما الجزء الثاني فلان اعتبار الحكم ليس باعتبار النص بمعنى عدم نسخ التلاوة بالمعنى المذكور حتى لو نسخ التلاوة لم يعتبر الحكم فان الحكم في آية الرجم باق غير منسوخ مع نسخ التلاوة وقال الامام السرخسي قد ثبت ان اثبات الحكم ابتداء بوحى غير متلو جائز فلان يجوز بقا* الحكم بعد ما نسخ حكم التلاوة من الوحي المتلو كان اولي ولا نسلم ان الحكم لا يبقى بدون النص اذ بنا* الحكم يستغنى عن بقا* السبب .
 (٩) قوله وسورة الكافرون بنا* ذلك على انها للمساهلة والتاركة مع الكافرين لا للاختيار عن المتقدم والمتأخر .

(١) قوله لكن الاخيرين قبل المراد وجوب اعادة الجنس والزيادة بالمشرب اعادة لجنس المجد فالتمثال الثاني ايضا مستقيم
 (٢) قوله لانه على تقدير الزيادة فيه منع لم لا يجوز اجزاء الثلاثة بسلامين كالوتر عند الشافعي رحمه الله تعالى فيؤتى بالفجر كما هو قبل الزيادة ثم يؤتى بالرائد ولوسلم
 انه محال شرطا غير واقع أصلا فليكن حينئذ لازما لمحال آخر وهو الزيادة في الفجر ومثل هذا المنع وارد في قوله لا يجب الاعادة فيما بعد في عشرين في حد القذف .
 (٣) قوله فانه فسر ذكر في التلويح ان هذا التفسير من ابن الحاجب لكن قد وقع في المحصول وغيره من كتب الاصول فينبغي ان يكون فسر مبنيا للمفعول .
 (٤) قوله ان صار الكل اء بان يتحد الكل جنسا ولا يكفي البعض في اداء الواجب فيدخل زيادة الركعة في الفجر وزيادة العشرين في حد القذف ويخرج الزيادة
 في التحيز وزيادة الشرط ورفع المفهوم .
 (٥) قوله لا كالوضوء من زيادة الشرط وكذلك الايمان في الرقبة زيادة الشرط وكذلك التوبة والولاية
 والترتيب في الوضوء واما الفتحة والتمديد
 في الصلوة والتغريب في حد زنا البكر فن زيادة
 الزكن ثم المراد بالطواف الذي زيد عليه الوضوء
 شرط طواف الزيارة زيد بخبر الواحد في المعنى
 ولهذا لم يجعل الطهارة شرطا في طواف الزيارة
 بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلو .
 (٦) قوله واختار البعض حصر المصنف المذهب
 في الستة ذكر في التلويح فلا عن الآمدي
 في الاحكام مذهبنا سابعاً هو مذهب القاضي العبد
 الجبار عبارة الاحكام هكذا ومنهم من قال ان
 كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعياً
 بحيث صار المزيد عليه لوفعل بعد الزيادة على حسب
 ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه وواجب
 استينافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك
 نسخاً او كان قد خبر بين فعلين فزيد فعل ثالث
 فانه يبيحون نسخاً لتحرير ترك الفعلين السابقين
 والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الحد
 وزيادة عشرين جلدة على حد القذف وزيادة
 شرط متصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء
 وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار انتهى كلامه
 والتحقيق ان قول ابي الحسين هو عين مذهب
 ابي حنيفة رحمه الله تعالى على ما ذكره المصنف
 رحمه الله تعالى لان رفع المفهوم ليس بنسخ عنده
 على ما قال وكذلك في قول ابي الحسين لانه
 لا يبدل الا عدماً اصلياً فالبدل للعدم الاصلى
 ليس بنسخ عنده وزيادة الجزء والشرط نسخ عنده
 ابي حنيفة رحمه الله تعالى وكذا عند ابي الحسين
 لان الزيادة بطريق التحيز تبدل حكماً شرعياً وهو
 وجوب الاصل وحرمة تركه والزيادة لا بطريق
 تبدل حكماً شرعياً وهو اجزاء الاصل
 فالبدل للحكم الشرعي نسخ عنده والزيادة على
 النص منحصر في ذلك على ما قالوا فكل زيادة
 هو نسخ عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى نسخ عند
 ابي الحسين وكل ما ليس بنسخ عنده ليس بنسخ
 عنده فالذهب غير المذهب القاضي عبد الجبار
 خمسة ومعه ستة .
 (٧) قوله فان كان بنا* الملازمة على اعتبار
 الحجية والتراخي في الزيادة وقوله والا يجوز دون
 ان يقول والا يكون عدماً اصلياً البتة بعدم
 الجزم بان الزيادة على النص منحصرة في زيادة الجزء والشرط ورفع المفهوم فالبدل حكم شرعي في زيادة الجزء والشرط وعدم
 بان غير الزيادة في الجزء والشرط وعدم منحصر في الرفع يصح ان يقال والا يكون عدماً اصلياً لكنه غير مجزوم به .
 (٨) قوله زيادة الجزء ما يكون ركناً من الواجب اما ركن متصل او متصل فالاول ان يكون مع الجزء الآخر امراً واحداً لا يتأدى الواجب الا بمجموعها
 اوضح وجود كل جزء منفكاً عن الآخر كزيادة عشرين جلدة في حد القذف اولا يصح حتى يوجد جزء منفكاً عن الآخر يلزم الاستيناف كزيادة ركعة
 في النجر والثاني ما يتأدى به الواجب منفرداً كالجزء الآخر كما يتأدى طبيعة الكلية بجزئياتها كمطلق الشهادة يتأدى بشهادة خالد وبكر
 الى غير ذلك فهو في الحقيقة جزئي لكنه جزء المفهوم المراد الذي قد يعبر به الواجب واما بشرط فهو ما يكون خارجاً عن الواجب يتوقف عليه صحته .
 (٩) قوله واما بايجاب شيء زائد على ما كان يؤدي به الواجب وتسميه جزءاً من الواجب حتى صار المجموع امراً واحداً .

لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب اورد ههنا ثلثة
 امثلة فالاول هو زيادة ركعة في الفجر مثلاً وهذا المثل مستقيم لانه على تقدير الزيادة
 ان اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة عشرين
 في حد القذف والشاهد واليهين لا يستقيمان على هذا التفسير فانه فسر تغيير
 الاصل بانه لو اتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة وانما قلنا انها لا يستقيمان على
 هذا التفسير لان في هاتين الصورتين ان اتى به كما هو قبل الزيادة لا تجب الاعادة
 وقيل ان صار الكل شيئاً واحداً كان نسخاً كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف واختار البعض قول
 ابي الحسين رحمه الله وذكر في المحصول واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين رحمه الله
 وهوانه لاشك ان الزيادة تبدل شيئاً فان كان اى الشيء المبدل حكماً شرعياً تكون نسخاً والا
 نعموان يكون عدماً اصلياً فلا ولنا ان زيادة الجزء اما بالتغيير في اثنين او ثلثة بعدما كان
 الواجب واحداً او واحد اثنين فترفع حرمة الترك واما بايجاب شيء زائد

المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب
 استينافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخاً او كان قد خبر بين فعلين
 فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخاً لتحرير ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة
 التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف وزيادة شرط منفصل في شرائط
 الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار هذه عبارة الاحكام وفي معتقد
 الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييراً شرعياً
 بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها ثم لم يجز ولم
 استينافه كانت نسخاً وان فعل بعد الزيادة فصح ولم يلزم استينافه وانما يجب ضم شيء
 آخر اليه لم يكن نسخاً وقال لو خيرنا الله تعالى بين واجبين لكانت زيادة ثالث نسخاً
 لقبح تركهما فظهر ان في نقل ابن الحاجب خلافاً بيننا قوله فانه فسر ينفى ان يكون
 بلفظ المبنى للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسره بهذا التفسير .

الجزم بان الزيادة على النص منحصرة في زيادة الجزء والشرط ورفع المفهوم فالبدل حكم شرعي في زيادة الجزء والشرط وعدم
 بان غير الزيادة في الجزء والشرط وعدم منحصر في الرفع يصح ان يقال والا يكون عدماً اصلياً لكنه غير مجزوم به .
 (٨) قوله زيادة الجزء ما يكون ركناً من الواجب اما ركن متصل او متصل فالاول ان يكون مع الجزء الآخر امراً واحداً لا يتأدى الواجب الا بمجموعها
 اوضح وجود كل جزء منفكاً عن الآخر كزيادة عشرين جلدة في حد القذف اولا يصح حتى يوجد جزء منفكاً عن الآخر يلزم الاستيناف كزيادة ركعة
 في النجر والثاني ما يتأدى به الواجب منفرداً كالجزء الآخر كما يتأدى طبيعة الكلية بجزئياتها كمطلق الشهادة يتأدى بشهادة خالد وبكر
 الى غير ذلك فهو في الحقيقة جزئي لكنه جزء المفهوم المراد الذي قد يعبر به الواجب واما بشرط فهو ما يكون خارجاً عن الواجب يتوقف عليه صحته .
 (٩) قوله واما بايجاب شيء زائد على ما كان يؤدي به الواجب وتسميه جزءاً من الواجب حتى صار المجموع امراً واحداً .

(١) قوله كزيادة الشرط تشبيه في رفع الاجزاء وليس بتمثيل لايجاب شيء زائد لان الكلام في زيادة الجزء وزيادة الشرط ليست من ذلك .
 (٢) قوله يبتنا وينهم لو عاد الى الشافعية بأي عنه قوله فيما بعد هذا تفريع على مذهب ابي الحسين فانه يدل على ان طرف الخلاف اصحاب الحسين ولو عاد اليهم فلا خلاف يبتنا وينهم كما ذكرت فيما قبل ولو عاد الى الفرق الخمس باجمعهم فلا يوجد زيادة مختلف فيها يبتنا وبين الكل ولو عاد الى بعض منهم فرغ المفهوم وايضا مختلف فيه يبتنا وبين بعض منهم لان المصنف رحمه الله تعالى نسم الزيادة المختلف فيها الى اقسام منها رفع المفهوم وذلك ليس بنسخ عندنا كما قال فلو لم يكن نسخا عند بعض منهم فليس من الزيادة المختلف فيها هف والجواب باختيار الشق الاول ان معنى قوله تفريع على مذهب ابي الحسين انه تفريع من الشافعية على المذهب المختار عند الحنفية وهو قول ابي بكر فيكون الزايدا علينا .
 (٣) قوله بثلاثة امور لاشك في عدم صحة الحصر فالتعيز بالزيادة بين الاربعة او الخمسة الى غير ذلك بعد ما كان الواجب ثلثة او احد الامور الثلثة او مفهوما باسرها بين الواحد من الثلثة وبين الاخيرين منهما او بعد ما كان الواجب اربعة او احد الامور الاربعة او مفهوما مرددا بين الواحد والاثنين والثلثة منها او بين هذين منهما وآخرين منهما وكذا التعيز بالزيادة بين الثلثة بعد ما كان الواجب واحدا ايضا من ذلك فلعل بنا الامر على ما وقع في الشرع .

(٤) قوله ترفع حرمة تركه ويلزمه رفع وجوب فعل ذلك الواجب .

فترفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب

ابي حنيفة رحمه الله وتقريره ان الزيادة المختلفة فيما بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة

الشرط اما زياة الجزاء فانما تكون بثلثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب

واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في الثلثة بعد

ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث

بايجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء

الاصل وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط والكل حكم شرعي مستفاد من النص

قوله فترفع اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء امثال الاوامر والخروج عن العهدة ودفع

وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالاقتال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع

وهو عدم توقيفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلى فالارلى ان يقال

انه نسخ لتعريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل ان التخيير بين الاثنين معناه

وجوب احدهما لا بعيثه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيره مما مقامهما ثابت

بحكم النفي الاصلى فلا يكون رفعه نسخا .

(٥) قوله فالزيادة لا يقال فرغ المفهوم ايضا يلزم ان يكون نسخا لانه يجعل غير الممتد

شريكا للممتد في الوجوب او نحوه فلا يشاء امان يكون بالتعيز بين الممتد وغيره فيه او بالجمع بينهما

فيه حتى يكون المجموع امرا واحدا هو الواجب مثلا الاول رفع الوجوب ورفع حرمة الترك

من الممتد والثاني رفع الاجزاء عنه والكل نسخ لانا نقول المفهوم لا يصلح مثبلا للوجوب او الحرمة

او الاجزاء عندنا لعدم الحجية فليس الرفع رفعه اورد في التلويح ان الاجزاء امتثال الامر

والخروج عن العهدة وليس بحكم شرعي ولو سلم فالامثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع

وهو عدم توقيفه على شيء آخر وليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلى فالاولى ان يقال

انه نسخ لتعريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل ان التعيز بين الاثنين معناه وجوب احدهما

لا بعيثه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيره مما مقامها ثابت بحكم النفي الاصلى فلا

يكون رفعه نسخا انتهى فقول الخروج من العهدة ثابت بالدليل الشرعي وهو ثابت بتعريم

الزيادة وان لم يوجد في الشرع دليل على ذلك فلم يحرم الزيادة حكما شرعيا فلا يصح قوله

فالاولى ان يقال له واذا كان الخروج عن العهدة ثابتا بالدليل الشرعي كان حكما شرعيا اذ ليس

معناه غير ذلك ايضا قوله ولو سلم فالامثال له تسليم يكون الامتثال والخروج عن العهدة حكما

شرعيا فلو اراد ان المجموع الامرين لم يرتفع عن الاصلى فهو باطل لان الخروج به عن عهدة

الواجب قد ارتفع حتى لو فعل الاصلى ولم يفعل الزيادة لم يخرج عن العهدة ولو اراد ان الجزء

الاول لم يرتفع فقدم ارتفاع الجزء وثبوته لا يستلزمه عدم ارتفاع الكل وثبوت الكل

فيجوز الارتفاع للمجموع من حيث هو مجموع حتى يلزم ارتفاع الاجزاء التي سلم كونه حكما شرعيا

فيلزم النسخ وقوله لانه مستند الى عدم الاصلى اي ثابت بان الاصل في الامور عدم التوقف على الغير منقوض بان دليل تعريم الزيادة هو الميث دون العدم الاصلى وقوله وهو ليس بمرتفع كيف وجوب احدهما لا بعيثه يستلزم

حرمة تركهما معا وقد ارتفع الاكراهية فكذا الملزوم وقوله ثابت بحكم النفي الاصلى لا بل هو ثابت بنسخ يدل على اجزاء الامرين فيكون رفعه نسخا .

(٦) قوله واما زيادة الشرط هذا يجوز ان يكون بطريق التعيز بين اثنين بعد ما كان الشرط واحدا او بين ثلاثة بعد ما كان بين اثنين وان يكون بطريق الايجاب بشيء زائد فالاول بالنظر الى الشرط السابق وزيادة الجزء بالتعيز فحكمه ماضى واما بالنظر الى الشرط فترفع حرمة بدون الشرط السابق والثاني ترفع اجزاء المشروط بدون الشرط فالمراد بقوله ترفع اجزاء الاصل ذلك .

(٧) قوله مستفاد من النص لعل المراد ما يقابل المحكم من الظاهر والنص والمفسر والخفي والمشكل والمجمل واما التشابهات فلا يستنبط منها الاحكام فيكون هذا بيان بقبول المحل لكن لا بد مع ذلك من بيان الشرط فعينده وهو التمكن من الاعتقاد بالنسخ وان الزيادة بالكتاب او السنة وعل ذلك ههنا محفوظ .

وايضا

وايضا
 (٦) قوله واما زيادة الشرط هذا يجوز ان يكون بطريق التعيز بين اثنين بعد ما كان الشرط واحدا او بين ثلاثة بعد ما كان بين اثنين وان يكون بطريق الايجاب بشيء زائد فالاول بالنظر الى الشرط السابق وزيادة الجزء بالتعيز فحكمه ماضى واما بالنظر الى الشرط فترفع حرمة بدون الشرط السابق والثاني ترفع اجزاء المشروط بدون الشرط فالمراد بقوله ترفع اجزاء الاصل ذلك .
 (٧) قوله مستفاد من النص لعل المراد ما يقابل المحكم من الظاهر والنص والمفسر والخفي والمشكل والمجمل واما التشابهات فلا يستنبط منها الاحكام فيكون هذا بيان بقبول المحل لكن لا بد مع ذلك من بيان الشرط فعينده وهو التمكن من الاعتقاد بالنسخ وان الزيادة بالكتاب او السنة وعل ذلك ههنا محفوظ .

(١) قوله وايضا المطلق اه وجه آخر لزيادة الجزء المتصل وهي ان يكون بايجاب شيء زائد كالمشرين على ثمانين في القذف و لزيادة الشرط يعني ان الدليل الدال على وجوب احدي الزادتين المذكورتين الراجع لاجزاء الاصل يرفع حكم الاطلاق ايضا هو عموم الحكم صورة وجود الزادتين صورة عدمها والاطلاق دليل شرعي في حق العموم فيكون هذا الرفع رقعا للحكم الشرعي بالدليل الشرعي وينا لا تنتاهم فيكون نسخا بهذا الاعتبار ايضا في التلويح قوله وايضا المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود وله حكم معلوم والجواز بما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما يشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فتبوت حكم احدهما يوجب انتهاء الحكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان القيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب عدم الاصل فهو لا يكون حكما شرعيا فتقول هذا الاعتراض وارد على نفسه حيث فسر كلام المصنف رحمه الله تعالى على هذا النمط لاعني ما قال المصنف اذ لم يرد ان القيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بل مراده ما ذكرنا .

(٢) قوله انما كانت ثابتة اه منقوض بحرمه ترك الصلوة والصوم والربضتين مع قيام خلف القضاء وحرمه ترك الجمعة مع قيام خلف الظهر وقوله عنها اي الواجبات المفهومة من حرمة الترك او الضمير للحرمة على تضمين الخلف معنى الوقاية او التباعد ثم لو اراد ان حرمة الترك ثابت بدلالة عدم الخلف فليس الامر كذلك ولو اراد انها مشروط به او بسبب له فلا يلزم انه ليس حكما شرعيا لان ما يقال ان المتبني على عدم الاصل ليس حكما شرعيا معنا ان ما كان الدليل على تبوته عدم الاصل ليس حكما شرعيا .

(٣) قوله والاصل عدمه لو اراد ان الاصل في الواجبات الشرعية الاتيان بينهما وان الاصل عدم الخلف فهذا عدم امر شرعي ثابت بالدليل الشرعي مثبت لوجوب الواجبات فالمتبني عليه حكم شرعي ايضا ولو اراد ان الاصل في سائر الاعمال عدم الخلف عنها فهذا عدم ثابت قبل الشرع لكن الكلام ليس في ذلك بل في الاول .

(٤) قوله وكل حكم اه لو اراد بالبناء عليه الاشتراط به فنقوض بان كون الاحكام الشرعية شرعية ثابتة بالشرع مشروط بعدمها قبل وضع الشرع وهي حكم شرعي ولو اراد التبوت به فلا يتكرر الوسط فلا ينتج القياس .

(٥) قوله هذا تفريع على مذهب اه على بناءه وصلة التفريع محدوفة اي تفريع على عدم شرعية حرمة الترك بناء على مذهب ابي الحسين وهو ان رفع ما ليس حكما شرعيا ليس بنسخ .

(٦) قوله فنص الكتاب اه يعني انه انما وجب الفصل دون حرمة تركه فليس بحكم شرعي فرفعها ليس بنسخ فيجوز بخبر الواحد وقوله على التعمين مما لا ينبغي ان يكون لان النص اذا اوجبه على التعمين فيلزم ان لا يقوم آخر مقامه فبدل النص على عدم الخلف فحرمة الترك المستند الى عدم الخلف نص على عدم الخلف فيكون حكما شرعيا فرفع نسخ فلا يمكن ان يثبت التخبير بين الفصل والمسح بخبر الواحد فلا يصح فيمكن اه .

(٧) قوله عند عدم الرجلين يدل على ان الرجلين هو الاصل والاخيرين خلفان على وجه التخبير والتخبير

وايضا المطلق يجري على اطلاقه كما ذكرنا اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد اثنين واجزاء الاصل احكام شرعية قالوا حرمة الترك التي يرفعها التخبير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذ لم يكن شيء آخر خلفا عنه والاصل عدمه قد ذكرنا ان التخبير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخبير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذ لم يكن شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي وكل حكم مبنى على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا تكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلها ان يثبت التخبير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين هذا تفريع على مذهب ابي مذهب ابي الحسين رحمه الله فنص الكتاب اوجب غسل الرجلين على التعمين فيمكن ان يثبت التخبير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وايضا اوجب النص التيمم على اليقين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخبير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخبير بين رجل وامرأتين وبين اليمين والشاهد قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لانه اي لا بعدم الخلف يعنى عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا

قوله وايضا المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز بما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فتبوت حكم احدهما يوجب انتهاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب الاصل فهو لا يكون حكما شرعيا .

(الجزء الثاني) توضيح ١٠

انما هو بين الاثنين لا الثلاثة فقوله فيما سبق والتخبير في الثلاثة بعد ما كان في الاثنين كالشاهد واليمين يدل على ان التخبير في الثلاثة وان الرجلين ليس هو الاصل وايضا قوله عند عدم اه يدل على عدم التخبير بين الاولين قبل الزيادة وذلك يدل على وجوده قبلها فيلزم التدافع والجواب ان المراد بالتخبير في الثلاثة ليس التسوية بل تجوز امر مكان الآخر سواء كان عند امتناع الآخر كما بين الاولين او مع امكان كما بين الثاني والثالث .

(٨) قوله قلنا اه حاصله لو اردت بقواك وكل حكم مبنى وكل حكم مشروط بعدم الاصل لا يكون حكما شرعيا فنوع ولو اردت كل حكم مثبت به اه فسلم لكن حرمة الترك ليس ثابتا بعدم الاصل بل بالنص . (٩) قوله ليس علة اه اي علية وانما قيل الاولى ان يقال ليس دليلا وذلك لان المقصود سلب عدم الشرعية وذلك بدلالة النص وعدم دلالة عدم الخلف لعلية النص المغيرة للدلالة وعدم علية عدم الخلف المغيرة للدلالة .

١) قوله ولو كان الامر كما توهم اما على البناء للمفعول والمستتر الى الحصم وهم الشافعية فا توهموا ان حرمة الترك في الاعمال لعدم الحلف بها انما يقتضى ان لا يكون حرمة الترك في شئ من الاعمال حكما شرعيا والاحكام لا ينحصر فيها كحرمة الفعل كالوجوب والتدب والاباحة ولوقيل المراد بالاحكام جزئيات مفهوم حرمة الترك دون الغير فتقول بأبي عنه قوله فيما بعد وايضا وجوبها اذا لظاهر ان يكون ذلك بجعل الوجوب داخلا في الاحكام في قوله لم يكن بشئ من الاحكام اه نعم يجوز ان يكون ذلك لا لوجوبه فيها بل لسبب تلازم بين وجوب الفعل وحرمة الترك فاذا كانت الحرمة مبنية على عدم فكذلك الوجوب والا يلزم امكان احد المتلازمين بدون الآخر والجواب عن هذا ان الابتناء على عدم بمعنى الثبوت العلمى بدلالة عدم وعدم ذلك الثبوت بغير دلالة عدم على ما زعم الحصم لان الوجوب لا يتفاء كون الحكم شرعيا انما هو ذلك والعلم باحد المتلازمين من عدم لا يوجب العلم بالآخرته وكذا عدم العلم باحدهما من غير العلم لا يوجب عدم العلم بالآخر منه اذ التلازم الخارجى لا يستلزم التلازم الذهني قابتا احدهما بذلك المعنى لا يوجب ابتناء الآخر قال في التلويح قوله ولو كان الامر كما توهم اى لو كان التوقف على عدم الحلف موجبا لكون الحكم غير شرعى لزم ان لا يكون شئ من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شئ وحرمة تركه يبنى على عدم الحلف وفيه نظر لان ثبوت الحلف لا ينافى الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يرتفعان ولا يجتمعان في شخص واحد فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنسب وحرمة تركهما موقوفة على عدم الحلف ثم قال وايضا لامعنى لتوقف حرمة الزنا والسرة ونحو ذلك على عدم الحلف فن اين يلزم نفي الحكم الشرعى على تقدير ان لا يكون التوقف على عدم الحلف حكما شرعيا فتقول قوله فيه نظر لان المصنف لم يقل ان وجوب كل شئ وحرمة تركه يبنى على عدم الحلف وانما يلزم القول بذلك على تفسير صاحب التلويح قوله ولو كان الامر

كما توهم بما فسروا ليس مراده ذلك بل المراد

ولو كان الامر كما توهم لم يكن شئ من الاحكام الواجبة حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلوة والصوم وغيرها مبنية على عدم الحلف وايضا وجوبها وايضا التخيير ليس باستخلاف اذ في الاول الواجب احدهما وفي الثاني الاصل لكن الحلف كانه هو فلا يكون اى الاستخلاف نسخا وان كان ففي المسح والنيب بخبر مشهور اى وان كان الاستخلاف نسخا ففي مسألة المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ يثبت بخبر مشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا

ما ذكرنا وايضا قوله وايضا لامعنى اه انما يرد اذا كان المراد بالاحكام من قوله لم يكن شئ من الاحكام اه ما يعم حرمة الفعل ايضا وليس كذلك بل المراد جزئيات مفهوم حرمة الترك وان كان لا يلايم ظاهر قوله وايضا وجوبها . ٢) قوله اذ يمكن اه الاظهر ان يقال اذ يلزم ان يقال اذ بذلك ثبت الملازمة المطلوبة وامكان ابتناء حرمة ترك الصلوة والصوم على عدم الحلف لا يكتفى فيها ثم بعد اعتبار لزوم ههنا يرد عنهم قالوا ان حرمة الترك التي يرفعها التخيير يبنى على عدم الحلف فلا يلزم ابتناء كل حرمة الترك على ذلك والجواب ان القيد ههنا هو المرفوعة بالتخيير يساوى المقيد فكل حرمة الترك التي فرضت في العالم يرفع بالتخيير فالحكم على المقيد يوجب الحكم على كل فرد فرد من المطلق ثم لو كان حرمة ترك الصلوة مبنية على عدم الحلف عنها يلزم ان لا يكون تركها حراما لوجود خلف القضاء فذلك يقتضى ما قالوا على ما سر .

قوله ولو كان الامر كما توهم اى لو كان التوقف على عدم الحلف موجبا لكون الحكم غير شرعى لزم ان لا يكون شئ من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شئ وحرمة تركه يبنى على عدم الحلف وفيه نظر لان ثبوت الحلف لا ينافى الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان معا في شخص واحد فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنسب وحرمة تركهما موقوفة على عدم الحلف وايضا لامعنى لتوقف حرمة الزنا والسرة ونحو ذلك على عدم الحلف فن اين يلزم نفي الحكم الشرعى على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الحلف حكما شرعيا قوله وايضا لما جعل الحصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين الفسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطله المصنف بان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور لاعلى التعيين وفي الاستخلاف واحد معين هو الاصل الذى تعلق به الوجوب او لا كالفسل مثلا كالوضوء الا ان الحلف جعل كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب او لا على التعيين .

٣) قوله وايضا التخيير متعلق بقوله قلنا وجه المشاركة ان كل منهما جواب عن الاستدلال على ان التخيير ليس بنسخ فيقول الحصم التخيير استخلاف وهو ليس بنسخ كما في المسح خلف عن الفسل والنيب خاف عن الماء حيث يثبت بخبر الواحد فيها لولا يوجد الماء فوجد بنبيذ التمر وسؤر الحمار او البغل يتوضأ بنبيذ التمر ولا يتوضأ بالسؤر وهو قول ابن حنيفة وعند ابن يوسف رحمه الله تعالى لا يتوضأ بالنبيذ بل يتوضأ بالسؤر ويشتم وعند محمد رحمه الله تعالى يجمع بين الثلاثة كذا في شرح المختصر الوقاية لمولانا عبدالمولى .

وقوله

٤) قوله اذ في الاول اى الواجب في التخيير هو احد الامرين لا يبينه حتى ان الايتان لكل مع القدرة على الآخر يكتفى في اداء الواجب كالتخيير بين الاعتاق والاطعام والكسوة ايا منها بفعل يخرج عن عهدة كفارة اليمين واما الاستخلاف فالواجب فيه هو الاصل يبينه حتى لا يتأدى الواجب عند القدرة عليه الا بالايتان به كلمة الطهور مع النبيذ لا يصح الوضوء الا بالماء وكالفسل مع المسح في نزع الحنف بعض المخرج ينزل منزلة المعجز عن الفسل فتند القدرة على الفسل وهي ان لا يكون الحنف ملبوسا لا يصح المسح . ٥) قوله كانه هو اى الحلف ليس مساعاة باعتبار انه امر برأسه مقابل للاصل حتى يكون الايتان به غير الايتان بالاصل فيكون الاستخلاف رافعا لحرمة ترك الاصل ووجوبه بل باعتبار انه هو الاصل من حيث انه نائب مثابه حتى ان الايتان به كانه عين الايتان بالاصل فلا يكون الاستخلاف نسخا لحرمة ووجوبه لانه لا يوجب جواز الغير مكانه بل انما يوجب جواز غسل الاصل لكن هيئة اخرى وايضا جواز الحلف عند تمدد الاصل ولا امكان له عند التمدر اما طرقا التخيير فشكل امر برأسه مقابل للآخر فيكون نسخا ثم اعلم ان في الشاهد واليمين اعتبارين الاستخلاف بالنظر الى الشاهد من الرجلين والتخيير بالنظر الى الرجل والامرأتين فالفرق بين الشاهد واليمين وبين المسح والنبيذ على الاعتبار الثانى دون الاول قوله في المسح والنبيذ يعنى بخلاف الشاهد واليمين والامر فيه ليس استخلاف بل تمييز ولو سلم فليس غير مشهور وقوله والنبيذ معناه ان الاستخلاف فيه بالنظر الى الماء دون التيمم فانه غير معقول لان الحلف انما هو عند تمدد الاصل حقيقة كالتيمم من الوضوء او شرعا بتوع من المخرج كالمسح من الفسل وليس التيمم اصعب واعسر من الوضوء بالنبيذ في وقت وانما يكون بين النبيذ والتيمم التخيير فقوله تعالى تيمموا صعيدا طيبا اوجب التيمم عند عدم الماء والخبر المشهور زاد النبيذ بطريق التخيير .

١ وقوله تعالى فرجل وامرأتان اي فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا
 ثم اورد الفرع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا يزداد التغريب على الجمل والنية
 والترتيب والولاء على الوضوء وهو اي الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على
 سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل والايمان على الرقبة بالقياس اي لا يزداد قيد
 الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل يرد هنا انكم زدت الفاتحة
 والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم
 فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني
 فقد زدت على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزداد به وهو الوجوب.

٢ قوله وقوله تعالى فرجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف اي فان لم يكن رجلان فالواجب
 رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب وفيه
 بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان فالمستشهد
 رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة
 الحكم بالشاهد واليمين وما يقال ان قوله تعالى فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد وقد
 فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالجملة وايضا قد
 نقل الحكم عن البعثاد الى ما ليس ببعثاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا
 دليل على ان غيره ليس بمشروع فغايبته الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين
 وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التقنين لسكته لا يقضى عدم صحة القضاء بغير ذلك
 قوله فلا يزداد التغريب فقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية
 بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام «ابدوا بما بدأ الله تعالى به»
 وبقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم
 يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب
 مالك بها روى انه عليه السلام كان يوالى في وضوئه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل
 الله تعالى الصلوة الا به والوضوء على الطواف بقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور والطواف
 بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلوة
 الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الاركان في الصلوة بقوله عليه السلام لا عرابي خفي في صلوته
 «ثم فصل فانك لم تصل» فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا
 لان الريادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة
 بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجب بان خبر
 الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصود بالفرضية والوجوب هنا قواف الصحة وعدمها اذ لا نزاع في ان
 ان شيئا من ذلك لا يكفر صاحبه * فان قلت فهلا زيد تغريب العام على سبيل الوجوب
 قلنا لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تعريض على الفساد على مامر * فان قلت
 اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون فرضا لا محالة فيكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل
 قلت النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا
 ولم يشرع فرضا بالاجماع * فان قلت فحينئذ تكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انها متناهيات
 ضرورة ان الفرض ما ثبت بدليل قطعي والواجب بدليل ظني لا قطعي قلت فرض من
 حيث كونها قرآنا وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحثيتين لامنافاة .

١ قوله وتسوله تعالى فرجل وامرأتان يعني
 تعيين رجل وامرأتين عند عدم الرجلين ثبت
 بالكتاب فسوخ الشاهد واليمين ولو كان بالخبر
 المشهور يكون نسخ السنة بالكتاب واثم لا
 يقولون بذلك .

٢ قوله فالواجب هذا اي هذا وهاتان بتقدير
 المعطوف والاشارة الى مجموع الرجل والامرأتين
 او الى شهادتهما لانه مصدر وللخصم ان يقول
 فليكن التقدير فالكافي هذا فاذا لا نسخ واجب
 بان السوق الايجاب فلا يلابسه ذلك وايضا الفاء للسببية
 والظاهر منها الايجاب في التلويع وفيه بحث لان
 اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد
 رجل وامرأتان او المستشهد رجل وامرأتان وهذا
 على تقدير افادة انحصار الاستشهاد في النوعين لا
 ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين فنقول ليس المراد
 ان المدعى عليه يجب عليه ذلك الاستشهاد في حد ذاته
 وانما المراد الوجوب على اعتبار صحة القضاء له
 وذلك مما لا ينبغي ان يشك فيه ثم قوله فليشهد امر
 يدل على الوجوب فهو ايضا مثل قوله فالواجب رجل
 وامرأتان وقوله على تقدير افادته يدل على ان
 التقديرين المذكورين لا يدلان على الانحصار
 وليس كذلك لان تعريف المسند اليه يفيد
 قصره على المسند وقوله لا ينبغي ان يمتنع
 في الاستشهاد الذي يثبت عليه صحة الحكم فالانحصار
 في النوعين بوجوبه لا يكون استشهاد الواحد مع
 اليمين من ذلك فلو صح الحكم بالشاهد واليمين من
 ذلك هف فالانحصار يثبت صحة الحكم بالشاهد واليمين .

٣ قوله فلا يزداد التغريب الاول جزء
 مستقل ليس وصفا بغيره قائما به وما بعده
 متعلق بالمجموع لا بجزء دون جزء من الوضوء
 والوضوء شرط في الطواف الفرض في الحج وهو
 طواف الزيارة لا طواف القدوم وطواف الصدر .

٤ قوله والفاتحة وصف متعلق بجزء من
 الصلوة وهو القراءة والتعديل وصف الركوع
 والسجود والقومة والجلسة وتقديم الاول
 للاستقلال وتقديم النية على الوضوء للجزئية
 والخروج وتقديم الوضوء على الاخيرين لانه
 شرط لهما من حيث انها جزآن من الصلوة
 وقوله والولاء ليس ردا على الشافعي رحمه الله
 تعالى حيث لم يرد فرضا على الوضوء بل هو
 رد على مالك رحمه الله تعالى فذكره في مقام
 الرد على الشافعية استطراد .

٥ قوله يرجع التمهيز الى قوله على سبيل
 الفرضية بخبر الواحد فزيادة كل منهما بخبر الواحد
 والكل فرض عند الشافعي رحمه الله تعالى الا
 الولاء فهو فرض عند مالك رحمه الله تعالى ولا
 يجوز تلك الزيادة عندنا ولا يكون شيء منهما
 فرضا عندنا فالتغريب حرام وما بعده سنة الا
 الاخيرين فهما واجبان فيبقى الزيادة على الفرضية
 في البعض باعتبار نفس الزيادة في البعض باعتبار
 وصف الفرضية .

(١) قوله ويمكن ان يجاب به وقد يجاب بان بيان الجدل من الكتاب بغير الواحد جائز فيكون ذلك من باب البيان فنص القراءة والركوع والسجود محل في حق تعيين ما يقر في الصلاة وكيفية الاركان وانما لم يصير فرضين لكون البيان ظاهرا فاذن النسبة بزيادة مجاز ولا ينبغي ان هذا الجواب لا يكون جوابا الحصر اذ لو فرض ان ذلك بيان على مذهبه لكان بيان تغيير لانه يرفع اجزاء الاصل وبيان التغيير لا يجوز مترائيا ولا يجوز ايضا بغير الواحد واما على مذهبنا فبيان التقرير والتفسير يجوز بغير الواحد مترائيا .
 (٢) قوله لا نعلم قلنا لا يقال انتم قلتم بعدم كمال الاصل بدون الزيادة فيلزم نسخ العكسال لانا نقول انما يلزم ذلك لو ثبت ان الكمال بدون الزيادة حكم شرعي ثابت بالدليل الشرعي قبل تلك الزيادة .
 (٣) قوله وفي هذا المعنى قبل ان العكسال كما افاد اجزاء الاصل بدون الفاتحة والتعديل في حق الدنيا كذلك افاد الاجزاء بدونها في الآخرة وهو البرائة عن الائمه بتركها فكما ان فرضيتهما لرفع الاول نسخ الكتاب فكذا وجوبها لرفع الثاني في نسخ الكتاب ولو قلت ان الثاني عدم اصلي فكذا الاول فان معناه عدم لزوم الزيادة على ان عدم الاصل اذا ثبت بالدليل الشرعي يكون حكما شرعيا .

(٤) قوله لعينه الضمير للوضوء او بشيء من اجزائه .

ويمكن ان يجاب باننا لم نرد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لاننا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ حينئذ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يائمه تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء لان الوضوء ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلاة فلا يمكن ان يكون شرعا من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يائمه تاركه بل لأجل الصلاة به لى انه لا يجوز الصلاة الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لا يصح الصلاة الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلاة التي هي الاصل وهذا سر ان ابا حنيفة رحمه الله تعالى جعل في الصلاة واجبات ولم يجعل تلك في الوضوء فلله دره ما ادق نظره في احكام هذه الشريعة الفراء وهو الذي اصله ثابت وفرعه في السماء .

(٥) قوله بمعنى انه يائمه تاركه قيل لو كان ثمرة الوجوب بينه هذا فقد وجد في النية والترتيب وسائر السنن في الوضوء فان المصنف قال بكونها سنة الهدى في شرحه للوقاية في قوله ومستحبة النيامن او وحكم سنة الهدى العقاب بالترك على ما هو مقرر عندهم والعقاب بالترك يستلزم الائمه بالترك ولو كان غير هذا فلا بد من بيان ذلك والجواب ان المعنى انه لا يائمه تارك شيء من اجزاء الوضوء لأجل نقصان في الوضوء من غير ملاحظة الشرطية كيف ولا يائمه تارك الوضوء رأسا عندما لم يصل وان كان شارفا فيه او ناذر به ذكر المصنف ذلك في نصف الاخير من فصل في دفع العلة المؤثرة من التوضيح وهذا لا يناق الاثمه بالترك مع ملاحظة الشرطية للصلاة كما اذا صلى بوضوء ترك فيه النية مثلا .

(٦) قوله بل لأجل الصلاة اي يكون بعض اجزاء الوضوء واجبا لأجل الصلاة يائمه تاركه فيما ادى به الصلاة ويكون فرضا حتى لا يجوز الصلاة الا به فالواجب الذي هو فرض ليس النية منه قال في التلويح اما كون الوضوء قرينة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بهما يتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القرينة بمعنى انه لا يكون قرينة بدونها وفيه نظر لان اللازم انما هو وجوب النية دون الترتيب .

(٧) قوله فان قلنا الى قوله فمعناه الخ لا يصح الملازمة لان الوجوب قد لا يكون بطريق الفرضية كالفاتحة من الصلاة فلو وجب النية والترتيب في الوضوء كالفاتحة في الصلاة يصح الوضوء شرطا للصلاة لكن مع نقصان كالفاتحة بدون الفاتحة ويصح الصلاة ايضا ناصتا لنقصان شرطها ولو قيل ان المراد انها لا يصح كاملة اي ينتق وصف الكمال فتقول لامعنى لقوله فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلاة فليكن مجزية كما في صورة ترك الفاتحة وقراءة غيرها من القرآن .

قوله بل هو شرط للصلاة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفقاجا للصلاة واما كونه قرينة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بهما يتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القرينة بمعنى انه لا يكون قرينة بدونها وفيه نظر لان اللازم انما هو وجوب النية دون الترتيب .
 (٨) قوله بل هو شرط للصلاة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفقاجا للصلاة واما كونه قرينة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بهما يتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القرينة بمعنى انه لا يكون قرينة بدونها وفيه نظر لان اللازم انما هو وجوب النية دون الترتيب .
 (٩) قوله بل هو شرط للصلاة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفقاجا للصلاة واما كونه قرينة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بهما يتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القرينة بمعنى انه لا يكون قرينة بدونها وفيه نظر لان اللازم انما هو وجوب النية دون الترتيب .
 (١٠) قوله اصله ثابت بالاصل عبارة عن دلالة من الاجتهادات ودقة نظره والفرع ما استنبطه عنهما واتيات الاستحكام والسلامة عن الاختلال والفساد والكون في السماء عبارة عن الروق والارتفاع الدرجة في الدنيا كما هو محسوس وفي الآخرة كما هو معقول على مقتضى الاخبار والآثار والاول علم الاصول والثاني علم الفروع والاول علمه والثاني عمله والاول ما يصدر عنه من العام والعمل والثاني ثمراته من منازل الآخرة فقوله اصله ثابت معناه الظاهر اي هو مسمى باسم الثابت لكن المراد ما ذكرنا من باب التورية والايهام .

(٨) قوله هي الاصل اصالة الصلاة بالنظر الى زيادة النية والترتيب من حيث المشروطة واما الاصل من حيث انه مزيد عليه فهو الوضوء .

(٩) قوله ولم يجعل تلك اي الواجبات المقابلة للفرائض قال في التلويح غسل المرافق ومسح الرأس واجبين في الوضوء ولا يصح ذلك للتصريح في الكتب الحندية في الفقه فرضيتهما وما قيل ان دليهما ظني فليس كذلك عندهم بل هم قالوا ان الدليل عليهما ظني والمعتبر في الفرضية عند مجتهد هو القطعية عند ذلك المجتهد وعدم تكفير الجاحد لانه مخصوص بالفرض المتفق عليه .
 (١٠) قوله اصله ثابت بالاصل عبارة عن دلالة من الاجتهادات ودقة نظره والفرع ما استنبطه عنهما واتيات الاستحكام والسلامة عن الاختلال والفساد والكون في السماء عبارة عن الروق والارتفاع الدرجة في الدنيا كما هو محسوس وفي الآخرة كما هو معقول على مقتضى الاخبار والآثار والاول علم الاصول والثاني علم الفروع والاول علمه والثاني عمله والاول ما يصدر عنه من العام والعمل والثاني ثمراته من منازل الآخرة فقوله اصله ثابت معناه الظاهر اي هو مسمى باسم الثابت لكن المراد ما ذكرنا من باب التورية والايهام .

(١) فصل في بيان الضرورة وهو اربعة لا يمتنع ان تعطل الحكم بل هو يوجد في غير النكاح عليه بيان له فيه وهكذا تصرف يقتضى عدم الايجاب في محله مهما بينه وبين غيره كبيع احد العبدى بعد ما قال احدكما حر بيان الايجاب في الآخر وكذا موت احدهما بعد ذلك وليس شىء من هذه الثلاثة بشىء من تلك الاربعة لان الظاهر ان المراد بالاول ذكر متعدد وتعين حصة البعض يلزم تعيين الباقي والثانى السكوت عن شأته ان يتكلم ولو ادرجت في بعضها على تكلف فيندرج البعض من الاربعة من البعض بذلك حتى يبطل الاربعة .

(٢) قوله ما هو في حكم المنطوق والظاهر انه في ذلك ما اذا ذكر جمع في حكم ونفى البعض حتى تبين الحكم في الباقي كما يقال المال من بين هذه الثلاثة لكن لا يأخذ زيدا ولا يأخذ غير زيد ثم لم يجعل الرابع من هذا القسم بعدم ظهور المقصود فيه حتى يدنو حيث يحتاج الى التعلق ولذا خوفاً فيه .

(٣) قوله للشركة في صدر الكلام حيث قال اتجر من مالى على ان الربح بينى وبينك او قال خذ المال مضاربة في المغرب ضرب في الارض سار فيها ومنه وآخرون يضربون في الارض يعنى الذين يسافرون للتجارة ومنه المضاربة بهذا العقد المعروف لان المضاربة يسير في الارض غالباً طلباً للربح .

(٤) قوله لان المضارب اى لانه لكونه اجنبياً عن رأس المال لا يستحق اصل الربح المتولد منه الا بالشرط فكذلك لا يستحق خصوص حصة منه الا بشرطه ولم يوجد شرط الخصوص فيندفع ما قيل ان الشرط قد وجد في الصدر لان الموجود انما هو شرط استحقاق اصل الربح .

(٥) قوله فانه يستحق بدونه لان الربح اطلاقاً

فكذلك المضارب ويستحق لانه خارج عن عماله حتى اذا خالف رب المال وشرى بدرام المضاربة فكل الربح له غير انه اذا شرى بها و اشار اليها وتقدمها لا يطير له الربح واما اذا اشار اليها وتقدمها غيرها و اشار الى غيرها او اطلق وتقدمها فيحل له الربح ولا يجب عليه التصديق ولو كان استحقاق رب المال بحكم الملك لا يستحق هناك لانه قول استحقاقه انما هو بالنسبة لاجل المضاربة وعدم استحقاق رب المال للمانع ثم مال المضارب وان كان عيناً ربح في ثمنه فظاهر ان الربح نداء ملكه واما اذا كان دراهم غير مشار اليها حين الشراء بها فحل تردد لان الدراهم في العقود غير متميزة وفي المني والزراعة على هذا التفصيل قال الشارح يعنى بيان نصيب من ايس من قبله البذر بيان نصيب صاحبه قياساً واستحصاءً وبيان نصيب من البذر من قبله بيان نصيب الآخر استحصاءً لاقياساً .

(٦) قوله بدلالة حال المتكلم اى من اليه الكلام ومنه يتوقع ذلك فلا يدخل الثالث في الثانى او المراد سكوت المولى والشفيع كيف ما اتفق من غير انتظار الكلام منهما واما سكوتها عند الاختيار منها فن الثانى .

(٧) قوله صاحب الشرع يعم النبي صلى الله عليه وسلم والمجتهدين كسكوت المجتهدين في الاجماع السكوتى .

(٨) قوله يعاينه يحتمل ان يكون صفة لاسم او تمييز والاصواب ان يكون متعلقاً بما على البداية فان المجتهد اذا عين الحكم ثم عين تمييزه وسكت ثبت اعتقاده بالحقية ولكن اذا عين تمييز الحكم بعد سماع الحكم عن اجتهاد غيره ولم يعاين الحكم بان لم يعلم به بطريق الاجتهاد بعد فسكت فيجوز ان يكون السكوت بعدم الاطلاع على حقيقة الامر لاعتقاد الحقية وكذا اذا عين الحكم ثم سمع بالتغيير عن اخبره بان فلان المجتهد غير حكماً كذا وهو هذا الحكم ولم يعتمد على ذلك التغيير حتى لم يحصل له العلم بالغايبه فابيضاً لا يدل السكوت على الرضاء .

(٩) قوله يدل على حقيقته فان الظاهر ان يكون السكوت للرضاء وان احتمل ان يكون مخوف للفتنة اولادهم عن الحكم السابق اولانه لم يتأمل بعد في حق التمييز لتعرف بالحقية والبطلان .

(١٠) قوله موضع الحاجة وهو ان يشاور او يسأل رجل عام عن امر لم يظهر في الدين فالحاجة داعية الى ان يتكلم فاذا سكت بهم انه غير مشروع فيما يمتاز ذلك عما اذا تقدم او المراد سكوت صاحب الشرع مع عدم السؤال وايضا السكوت عنه فيما تقدم التغيير الواقع وهما ليس تغيير او اقاما عند السكوت وفى التلويح كان الانسب ان يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثله فان الامر الذى يعاينه الشارع لو لم يكن حقاً لاحتج الى غيره فنقول الحاجة انما ثبت على ما قال في احتمال دون احتمال في موضع الحاجة ما فيه الحاجة لا محالة .

(١١) قوله ولم يرده احد مع انهم كانوا اصحاب الشارع فهذا مثال لسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه اذ الاصل في الشرع كان يتبعية الودالام فكما يرد الجارية بعينها يرد الولد بعينه فرد القيمة مكان الذات تغييراً .

(١٢) قوله ولم يقض فيه وجهان الضمير بمرضى الله وبلابيه ما بعد ذلك من قوله رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء اولاً على الاستخدام والمراد به اولاً غير عمر رضى الله عنه وثانياً ما يعمله وهذا هو الملايم لما فى المتن من قوله كسكوت الصحابة اى ثم ذلك لانه بمنزلة المقصود بقيمة منافع النصب غير مضبوطة .

(١٣) قوله لما حل الامراض فظاهراً رضى الله عنه عالم بحكم الواقعة وايس السكوت لان يتأمل والخوف .

فصل في بيان الضرورة وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابوا فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب اذا بين تعيين الباقي لرب المال قياساً واستحصاءً وكذا نصيب رب المال استحصاءً للشركة في صدر الكلام اى اذا بين تعيين الباقي للمضارب استحصاءً لاقياساً لان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق بدونه لان الربح نداء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك ولما مضارب اجر عمله هذا هو وجه القياس واما وجه الاستحصاء فمذكور في المتن والثانى ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيقته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البمن في ولد المغرور روى ان عمر رضى الله عنه حكم فيمن شرى جارية فاستولدها ثم استحققت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعقر وكان شاور علياً رضى الله عنه واشتور في الصحابة ولم يرده احد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعدما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما للمولى عليه

قوله للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا قال على ان لنصف الربح فكانه قال ولك ما بقى فهو في حكم المنطوق قوله بدلالة حال المتكلم اى الذى من شأنه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة قوله وكذا السكوت في موضع الحاجة كان الانسب ان يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثله فان الامر الذى يعاينه الشارع لو لم يكن حقاً لاحتج الى تغييره ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل .

(١) قوله لحالها التي اء وهي الرغبة في النكاح فيلزم الاجازة .
 (٢) قوله وكذا النكول جعل بيانا لما هو سببه وهو الخوف عن الالة والبلية اللازمة على اليمين
 الكاذبة وسكذب اليمين يستلزم ثبوت الحق فيلزم الاقرار .
 (٣) قوله اي جعل اقرار الحال الظاهر ان اقرار تغيير لقوله يانا وكان يان لصلة البيان المقدر
 اي جعل يانا لحال في التاكل وهو انه امتنع يان الحال فيرد ان نكولا ليس يانا للامتناع عن اليمين بل هو نفس الامتناع عنهما فالاولى ان يقال وهو انه كاذب
 في الحلف وهو يدل على حقة المدعى .
 (٤) قوله مع القدرة لان الكلام فبين بتوقع منه الكلام .
 (٥) قوله فيدل ذلك قبل الاقرار اخبار بحق
 الآخر على المخبر والامتناع عن اليمين انما يدل على ثبوت الحق دون الاقرار بالمعنى المذكور .
 (٦) قوله وذلك بان يكون قيل يجوز ان يكون ذلك بان شك في
 صحة الدعوى وبطلانها حتى يلزم الشك في كذب اليمين وصدقها .
 (٧) قوله ولا يكون قيل قد يكذب اليمين مع كذب المدعى كيمين حتى المذهب على ان لاشفعة
 الخصم وكذب المدعى لها لانه شافى المذهب
 ولا شفعة للحوار عنده .

وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وكذا النكول جعل بيانا اي
 جعل اقرارا لحال في التاكل وهو انه امتنع عن اداء مالزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل
 ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا
 كان محقا في الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون
 المدعى محقا في دعواه والثالث ما جعل بيانا ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى
 عبده يبيع ويشترى يكون اذنا رفعا للغرور عن الناس وكذا سكوت الشفييع جعل تسليمها
 لانه ان لم يجعل تسليمها فان امتنع المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم
 يمتنع وتصرف ثم ينفق الشفييع تصرفه يتضرر المشتري ايضا والرابع ما ثبت بضرورة
 الكلام نحوه على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون اخر بيانا للاول
 وعند الشافعي رحمه الله المائة مجمة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة

(٨) قوله كالمولى يسكت دخلت اللام على الجملة
 على اعتبار التأويل بسكوت المولى في الشك
 لا يكون ذلك يانا عند الشافعي رحمه الله تعالى
 لان السكوت من النهي يحتمل ان يكون للرضي
 بالتصرف وان يكون الفرط الغيظ وان يكون
 لغة الالتفات الى تعريفه والمجمل لا يكون حجة
 لكن رأى انسانا يبيع ماله فسكت ولم يمه لا ينفذ
 ذلك التصرف مع سكوته .
 (٩) قوله لانه ان لم يجعل قيل دفع الضرر
 عن المشتري ليس فائقا على دفع الضرر عن الشفييع
 فكثيرا ما لا يعرف بحال المشتري فيسكت الى ان
 يتبين انه يتضرر بجواره اولا فاذا ظهر شرارة
 المشتري ينهي ان يسكون له حق الشفعة وان
 لا يبطل بالسكوت .

(١٠) قوله والرابع الخ الرابع قريب من الاول
 كالثالث من الثاني فكل من الاول والرابع بيان
 الكلام غير ان الاول غير محتاج الى التقدير
 بقرينة المذكور بخلاف الرابع وكل من الثالث
 والثاني بيان بدلالة حال المتكلم غير ان الثاني
 غير محتاج الى ضمنية دفع الغرور والضرر
 بخلاف الثالث .

(١١) قوله نحوه على اه الاول مثال للمعدى
 المتقارب لان العادة في التعامل بالدرهم المد
 والثاني للوزني يجري العادة بوزن الدنانير عند
 التعامل في بيعاتها فلا يتسامع والثالث للسكبي
 فالعكس يجري في جميع المتليات واما المعدى
 المتفاوت وهو القيم فلا يجري فيه الحكم نحو
 اء وثوب .

(١٢) قوله كما في مائة وثوب اي فيما اذا كان
 المعطوف عدديا متفاوتا ويسمى قيميا فيجوز
 الحكم وهو الحاجة الى البيان وعدم صحة الاكتفاء
 بالمعطوف في قولنا مائة وعبد بطريق الاولى
 لان التفاوت في افراد جنس العبد انحصر ولذلك
 لا يصح الجبر من القاضى على قسمة العبيد المشتركة
 بطلب البعض من الشركاء عند امتناع الاخيرين
 من ذلك بخلاف الثياب المشتركة والثاة المشتركة
 حيث يصح الجبر من القاضى على قسمتها بطلب البعض
 في الكشف روى ابن سباعة عن ابي يوسف

قوله وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي يوجب الحياء وهي الاجازة
 المثبتة عن الرغبة في الرجال وعبرة بفخر الاسلام ان سكوت البكر في الفكاح جعل
 بيانا لحالها التي توجب ذلك اي السكوت وهي اي تلك الحالة هي الحياء والمقصود
 ان السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل لها من الرضاء والاجازة وقيل معناه
 انه جعل بيانا لحال يوجب ذلك اي كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا على ما
 يمتنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة والصراب ان اللام في قوله لحالها ليست صلة لليبيان
 وانما هو تعليل اذ المعنى جعل السكوت بيانا للرضاء لاجل حال في البكر يوجب السكوت
 وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المصنف رحمه الله انه جعل بيانا
 للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال قوله وكذا النكول جعل
 بيانا للثبوت الحق عليه واققراره به لاجل حال في التاكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده
 من ان البيان يثبت بدلالة حال المتكلم قوله كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع
 ويشترى يكون اذنا فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناه على
 ان العبد مجبور شرعا قلت يترجع جانب الرضاء بدلالة العرف والعادة في ان من لا يرضى يتصرف
 العبد يظهر النهي ويرد عليه والظاهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت
 البيان بدلالة حال المتكلم قوله وعند الشافعي رحمه الله المائة مجمة يعني ليس عطف
 الدرهم عليها بيانا وتفسيرا لها لان مبنى العطف على التقاير ومبنى التفسير على الاتعاد .

لنا

رحمه الله تعالى في قوله بفلان على مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل يان للمائة فيكون من السكل من الثياب والاشياء والقول في بيان جنسها قول المفسر بخلاف
 قوله مائة وعبد حيث لا يجعل يانا لاننا جملنا المعطوف تفسيراً للمعطوف عليه باعتبار الاتحاد وكل مال مجتمع يحتمل قسمة الجميع وهي ان قسم جميع افراده
 قسمة واحدة بطريق الجبر ولا يحتاج الى قسمة اخرى فهي محتملة للاتحاد ولان قسمة القاضى جبرا لا يقع الا فيما هو متحد الجنس والثوب والثاة من هذا القبيل
 كالتمثيل والوزون فيمكن ان يجعل المفسر منه تفسيرا للمعنى بدلالة العطف الموجب للاتحاد واما العبد فانه مما لا يحتمل القسمة مطلقا فلا يتحقق فيه الاتحاد بحسب
 العطف فلا يضر المجمل بالمعطوف فيه مفسرا كذا ذكره شمس الائمة رحمه الله تعالى انتهى كلامه فقوله مطلقا اي لا عند رضاء البعض لا عند رضاء الكل من
 الشركاء او المعنى لا بقسمة الجميع ولا بقسمة كل نوع ولا بقسمة كل شخص

(١) قوله لنا ان حذف المعطوف عليه اذ فيه تسماع اي حذف تميزه والاولى ان يقال بعينه بقريئة المذكور بعده متعارف اذ لا نزاع في اصل الحذف بل في تعيين المحذوف وقوله في العددي فينا اذا كان المعطوف اسم عدد مذكور مع تميزه وللتميز وجه في حذف التميز في قوله بت بائة وعشرة دراهم فليكن المجموع عددا واحدا خمسة عشر وجمع التميز باعتبار الجزء الثاني وعدمه في خمسة عشر لكمال الامتزاج حتى صار بمنزلة الدال من زيد فلا يراعى فيه حكم العددية .

(٢) قوله فينا هو مقدر اسم فاعل اي ما يقدر البديل في الضمانات من غير حاجة الى تقويم المقوم وتقديره المبدل ويحتمل اسم المفعول اي ما هو مقدر معين فيها شرعا بلا حاجة الى تقدير مقدر وعلى التقديرين المراد التثنيات وقوله بخلاف العبد والثوب والاضطر ان يقال بخلاف الثوب والشاة لان المذكور في القياس الشافعي رحمه الله تعالى انما هو ذلك وقوله على انهما لا يثبتان في الذمة اعمد التعيين يعني ان العبد لا يثبت في الذمة اصلا بالتعيين في عقد السلم ولا بدونه واما الثوب فلا يثبت بدون شرائط السلم ومما يثبت فلا بد في كل منهما من تعيين المتكلم بالتفسير ليثبت في الذمة على مقتضى قوله له على وهو الثوب في الذمة واما الشاة فكالعبد في انهما لا يثبت في الذمة بغير السلم وكل منهما يثبت بالاقترار وبالتفسير

في الاقرار المهم قال في التلويح فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلاثة دراهم هو ميمز المعطوف اعني المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان او دنانير او غيرها انتهى فنقول عدم استقامة القياس عدم اشتراك العلة وهو هنا منتف فاعلة عطف المقدر المتعين على العدد المهم الذي لم يذكر له تميز ولا خفا في اشتراك ذلك بينهما وقوله لان المفسر اء لا يوجب نفي الاستقامة بل انما يوجب عدم تعدية الحكم وهو كون ما اضيف اليه المعطوف تفسير الجنس المعطوف عليه لان المفسر في القياس هو نفس المعطوف والجواب عن ذلك ان الحكم هو ان بالمعطف يتبين جنس المعطوف عليه ولا خفا في ثبوت ذلك في طرفي القياس ولو سلم ان الحكم هو كون المضاف اليه تفسيرا فالمضاف في اسماء العدد عين المضاف اليه فيقال في ثلثة دراهم ان الثلثة دراهم والدرهم بئذ فيجوز ان يقال ان الحكم هو كون نفس المعطوف مفسرا وذلك مشترك وقوله قلنا ممنوع اء معناه ان الحكم هو العجاسة بين طرفي المعطف وذلك موجود في كل من طرفي القياس وايضا قال في التلويح وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان اريد ابتناء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا لان سلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل ان يكون المعطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالجزء والشرط وكذا التفسير في مائة وثلاثة اثناب بخلاف مائة ودرهم اذ لا بهام في المعطوف فلا يحتاج الى التفسير فنقول القياس في اللغة على وجهين احدهما ان يبنى على المشاركة في جواهر الحروف كما يقال الكلام في جواهر الحروف مثل الكلم وهو في اللغة بمعنى الجرح فلا بد ان يعتبر في معنى الكلام الجرح او يقال المضاربة من الضرب وهو التأثير المهود الموجب لتألم شخص يتعلق به

لنا ان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف للخفة نحو بيعت بمائة وعشرة دراهم ونظائرهما فيجعل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب على انهما لا يثبتان في الذمة فقوله فيجعل على ذلك اي حذف المعطوف عليه فالمحصل انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضافي نحو مائة وثلاثة اثناب فان الاخير بيان المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز نجعله بيانا للمائة قياسا على العدد والجماع كونهما مقدرين فاذا قال له على مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله على مائة وثلاثة اثناب اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله له على مائة وثوب ومائة وعبد لانجعله بيانا للمائة .

قوله لنا استدلال على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل له على مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه اي حذف تميزه وتفسيره متعارف في العدد اذ اعطى عليه عد مفسر مثل مائة وثلاثة اثناب حتى اذا ذكره يستهجن في العربية تكرارا فصورة عطف غير العدد ايضا يجعل على ذلك اي على حذف مفسر المعطوف عليه بقريئة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالمعد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشايقه العدد بخلاف نحوه على مائة وعبد او ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلاثة دراهم مع مانع آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد والثوب لا يلائم لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا يرتكب الا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف * فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلاثة دراهم هو ميمز المعطوف اعني المضاف اليه لان نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرها * وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان اريد ابتقاء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا لان سلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون المعطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالجزء والشرط فكندا التفسير في مائة وثلاثة اثناب بخلاف مائة ودرهم اذ لا بهام في حق المعطوف فلا احتياج الى التفسير .

والمضاربة المشاركة في التجارة على الوجه المعلوم شرعا فلا بد ان يعتبر كلاما من المعينين في كل من اللفظين وان يمتدح على المشاركة في الهيئة كما يقال هذا اللفظ مثل ذلك في الهيئة فكما انه ماض او مضارع او اسم فاعل الى غير ذلك فكذا هذا او يقال هذا الكلام مثل ذلك في ان المسند اليه محذوف او مذكور او مقدم او مؤخر الى غير ذلك من احوال المسند اليه فكما يقصد فيه الى واحد من المعاني المقصودة عند الحذف مثلا فكذا هذا وانما لا يجوز القياس في اللغة على الوجه الاول دون الثاني وما نحن بصدده من الوجه الثاني فانه مبني على المشاركة في الهيئة والتركيب وقوله وان اريد ابتناء الحكم اء فنقول ههنا ان يثبت مائة درهم ودرهم في ذمة المقر وهذا مبني على ان يكون ودرهم يبا للمميز والبيان يبنى على القياس الشرعي فيقال مائة وثلاثة دراهم فحول على البيان في الشرعي فكندا مائة ودرهم فيكون ذلك من قبيل البيان وقوله يكون المعطف مقتضيا للشركة اء فنقول المعطف انما يقتضى مشاركة المعطوف للمعطوف عليه لا العكس وايضا مشاركة المعطوف له ليس في جميع ما يتوقف هو عليه كقولك له على مائة ودرهم وعبد فاعيد لا يشارك المائة في التميز فالمعطف في مائة وثلاثة دراهم لا يقتضى اعتبار الدرهم في المائة تميزا له وذلك احلى من كل بدعي كان في العالم فكيف يكون المعطف مقتضيا لما ذكره فيكون ذلك الانتضاء علة في القياس المائة على الثلثة واعتبار تميز الثلثة وهو الدراهم في المائة

(١) الركن الثالث في الاجماع تقديمه على القياس مع ان القياس يقتضى العكس اتوقفه عليه لقوته عليه وكونه دليلا قطعيا ثم الاجماع من الجمع كالا كتاب من المكتب فال مجرد تمتد والافعال لازم اى الاجتماع والاتفاق بمعنى التوافق كالاختلاف بمعنى التخالف قال شارح المعنى الاجماع نفسه العزم يقال اجمع فلان على كذا اى عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اى اتفقوا عليه والاول اعم لتصوره من واحدة .

(٢) قوله وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم في شرح المعنى والمراد بالاتفاق الاشتراك في القول او الفعل او الاعتقاد فالاجماع يعتمد بكل من ذلك ويجوز ان يفسر بمعنى يعم لكل وهو السكوت عن الخلاف على وجه يظهر منه الوفاق وايضا فيه احتراز بلفظ المجتهدين بلام الاستفراق عن اتفاق العامة وعن اتفاق بعض المجتهدين فلا عبرة باتفاق البعض وان كان كلا غير الواحد ولا شك ان الاطلاق بجميع المجتهدين في العالم وباتفاقهم وعدم اتفاقهم امر مشكل .

(٣) قوله في عصر يتعلق بالاتفاق والاجتهاد اذا لام بمعنى الموصول وكذلك قوله على حكم يتمثل الاسرين فان الاجتهاد بذل الطاقة وهو يعمدى يعلى بمعنى الى في التلويح وكذا في شرح المعنى ان قائدة هذا القيد الاحتراز عن لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ فمن ذلك يفهم ان سبيل الاجتهاد غير مسدود فان شرط الاجتهاد الاحاطة بعلم الكتاب بمعانيه لغة وشرحا واقسامه المذكورة في كتب الاصول من الخاص والعام والمشارك الى غير ذلك وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس ولم يتم دليل على امتناع حصول الاحاطة المذكورة للناس في زمان .

الركن الثالث في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر

على حكم شرعى بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعى وبعضهم قالوا على امرحتى

بعم الحكم الشرعى وغيره واعلم ان الاحكام امدائية واما غير دينية كالحكم بان السقمونيا

مسهل فان وقع الاتفاق على مثل هذا اولم يقع فهما سواء حتى ان انكره احدلا يكون

كفرا بل يكون جهلا بهنا الحكم سواء وقع الاتفاق اولم يقع اما الاحكام الدينية فاما ان

تكون شرعية او غير شرعية والمراد بالحكم الشرعى ما ذكرت في اول الكتاب انه ما لا يدرك

لولا خطاب الشارع

(٤) قوله قيدوا الاجماع فيه تسامح اى قيدوا تعريفه او اعتبروا فيه الحكم الشرعى .

(٥) قوله وبعضهم لم يحسن هذا البعض لان الكلام فيما هو من ادلة الشرعية ولذلك التقييد بالمجتهدين من امة محمد عليه السلام فلا يكون التعريف مانعا لا يقال لوصح ذلك التعريف بعد التقييد بالحكم الشرعى ايضا لصدقه على الاتفاق فيما ثبت بالكتاب والسنة المشهورة وليس هذا الاتفاق دليلا وانما الدليل الكتاب او السنة المشهورة لانا نقول الحكم على المشتق يدل على علية مبدأ الاشتقاق فالمعنى اتفاق المجتهدين من حيث الاجتهاد وليس الاتفاق المذكور من حيث الاجتهاد بل من حيث التمسك والالتزام لا يقال جوابكم جوابنا لانا نقول انما يكون جوابكم اذا تم ان المجتهد لا يكون الا وهو حكم شرعى وكثير من المجتهدين في الطب وامر الحرب والزراعة والتجارة الى غير ذلك .

قوله الركن الثالث في الاجماع هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اى عزم

والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اى اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة

محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعى والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول

او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستفراق احتراز عن

اتفاق بعض مجتهدى عصر واحتراز بقوله من امة محمد عليه السلام عن اتفاق مجتهدى الشرائع

السابقة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز

عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق

اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح

به انسب بالتعريفات واطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعى وغيره حتى يجب اتباع

اجماع اراء المجتهدين في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع انتم فهو امر

(٦) قوله امدائية الحكم الدينى مائت بخطاب الشارع سواء لم يدرك الا بالخطاب او كان مدركا بالعقل ايضا وعندنا حسن بعض الافعال وقبحها ثبت بالعقل ايضا فاذا ورد على ذلك الخطاب من الشارع كان حكما شرعيا كحكمة زوجة الغير ومال الغير اذا اكله بغير رضاه ووجوب النفقة على الأزواج والاولاد ولو فسر الحكم الدينى بما لا يدرك لولا خطاب الشارع يخرج ما ذكرنا نعم على مذهب الشيبخ الاشرعى

وما

رجه الله تعالى وهو ان حسن كل فعل وقبحه شرعى ثابت بخطاب الشارع دون العقل يصح ذلك لكنه خلاف مذهبنا (٧) قوله حتى ان انكره اه يدل على ان نتيجة الاجماع

على امر انما هو تكفير جاحده فلا قائدة في الاجماع على حكم روى فيه خلاف الصحابة رضى الله عنهم ولا في الاجماع الذى ثبت رسم رجوع واحد منهم فكل منهما

اجماع مختلف فيه فلا يكفر جاحده والا يلزم تكفير الجهاد الذى خالف فيه هف وكيف وان مالكا رحمه الله تعالى قال يجوز نكاح المتعة كما في شرح مولانا فخر الدين الياس

على مختصر الوقاية وهو اجماع مما اجمع الصحابة على فساد كذا قال المصنف (رح) في شرح الوقاية واجماع الصحابة افضل بمراتب الاجماع كما سيأتى في اواخر الركن وكذلك الاجماع السكوتى وهو ان يتكلم البعض او يعمل ويسكت الباقي بعد بلوغ الخبر اليهم مختلف فيه لا يجوز تكفير الجاحد فالاولى ان يقال حتى لا يأتم من يخالف .

(٨) قوله والمراد بالحكم انما قال ذلك اذ لو اريد ما ثبت بخطاب الشارع مطلقا سواء توقف ثبوته عليه ككون صلوة الصبح ركعتين والظهر اربع ركعات والمغرب ثلاث ركعات اولاً بان يثبت بالعقل ايضا فلا يصح تقسيم الحكم الدينى الى الحكم الشرعى وغيره فانه تقسيم الشيء الى نفسه والى جانبته وذلك باطل .

(١) قوله وما ليس الحكم الديني الذي لا يتوقف على الخطاب فدركه اما بالحس او العقل كما يقتضيه السوق فنقول الحكم الديني ليس الا الوجوب والندب والاباحة والمرموق والكرامة التبريرية او التنزيهية والاصحية العقود وفسادها وطلانها وثبوت الملك وصحة التمتع والمنفعة والا كون الشيء ركنا او شرطا وعلة او سببا او غاية مثلا بالقياس الى امر والا كون الامر عبادة او عبودية او صلة الى غير ذلك وكل من ذلك معاني لا يمكن ادراكها الا بالعقل او النقل وانما الدرك بالحس الاخبار وما يتعلق بها كالتقصص الماضية والمستقبلية التي اخبر بها الله تعالى فليس الحكم الشرع نفس الاخبار ولاتك القصص بل وجوب العقيدة بها وذلك يمنع الاحساس به ولو قيل ان المراد ان ما يتعلق مثل الوجوب والكرامة وهو كالتقصص او الاخبار يجب الاعتقاد بها يدرك بالحس فذلك انما يقتضى عدم انعقاد الاجماع على ما يتعلق به مثل الوجوب لاعدم انعقاده على مثل الوجوب والكلام في الثاني .

(٢) قوله وكل منهما يفيد اليقين قيل قد لا يفيد انه كما اذا رأى رجل بغيرا من بعيد فرسا او بقرا او ضأنا او ظبيا او ذئبا صفراوى المزاج الخلو سرا ومدركات بالعقل كثيرا ما يكون ظنا فاذا انعقد الاجماع على المحسوسات والمقولات الغير اليقينية يفيد اليقين فالدليل حينئذ هو الاجماع دون العقل او الحس .

(٣) قوله فان كان ذلك الامر امرا حسيا اه لا ينبغي ان افادتهما اليقين البتة لو تمت يوجب عدم الاجماع كما قال في العقل فالظاهر ان يكون ما قيل ذلك القول دليلا برأيه غير محتاج الى ذلك فينبغي ان يقال وايضا ان كان ذلك الامر امرا حسيا اه .

(٤) قوله فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد صلى الله عليه وسلم ما يكون بطريق الاجتهاد مثبتا لبعض الاحكام الشرعية في شرح المعنى قال عامة العلماء اجماع هذه الامة حجة موجبة

للعلم شرعا حتى يكفر باحده كرامة لهم لا اجماع اليهودى والنصارى وقد وجد منهم الاجماع على الضلالة وذكر في الميزان حكم تخصيص هذه الامة بهذه الكرامة انهم محتاجون الى ذلك دون الامم السابقة لوجود الدليل القاطع حال حيوة رسلهم وبعد وفاتهم يتجدد الرسالة ولا وجه الى ذلك في هذه الامة لكون نبيا خاتم الانبياء بالنس فست الحاجة الى دليل موجب للعلم حتى اذا وقعت حادثة ليست فيها نص قاطع يعلم حكمها بذلك فنقول يتجدد الرسالة لا يقتضى عدم حاجتهم الى الاجتهاد والاجماع اذ المقتضى لذلك انما هو انقطاع دينهم بمجرد وفات نبيهم بحيث لا يبقى سنة اوسنين بعد الوفاة والتجدد لا يوجب الاقطاع وايضا احتياج هذه الامة انما يقتضى اعتبار الاجماع بانه حجة قطعية يفيد اليقين واما تكفير الجاحد فليس للاحتياج فالاحسن ما قالوا من ان الفرق المذكور لاجل الكرامة .

وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس او بالعقل وكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر امرا حسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد عليه السلام ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبار وان كان امرا حسيا مستقبلا كما مور الآخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفة لا يمكن الا بالنقل عن منبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي عليه السلام مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عن من يوقف على الغيب فرجع الى الامر الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا ثم الاجماع يفيد قطعية .

(٥) قوله ولا يشترط له اشتراط الاجتهاد ان يكون جميع المتفقين من اهل الاجتهاد ولا ان يكون بعضهم مجتهدا وايضا لا يشترط عدم مخالفة واحد من المجتهدين فذلك فيما يكون الاتفاق على المجتهد .

(٦) قوله فمعرفة لا يمكن اه فان قيل فيكون مما لا يدرك لولا خطاب الشارع وقد فرض انه ليس حكما شرعيا هف قلنا انما فرض ههنا التوقف على خطاب الصادق المطع على الامور الغيبية من جانب الله تعالى وهو اعم من ان يكون نبيا او غير والتوقف على الاعم لا يستلزم التوقف على الاخص وانما يلزم كونه مما لا يدرك لولا

شرعى والا فلا معنى للوجوب والمصنف خصه بالشرعى زعما منه انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لان العقلى قد يكون ظنيا فيها الاجماع يصير قطعيها كما في تفضيل الصعابة وكثير من الاعتقادات وايضا المحسوس الاستقبالى قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته .

المجر الثاني توضيح ١١

خطاب الشارع اذا كان التوقف ههنا على خصوص خطاب النبي وليس كذلك ولو سلم التوقف على خطاب النبي فهو من حيث انه مخبر لامن حيث انه شارع واضع للشرع والمراد بالتوقف على خطاب الشرع التوقف عليه من حيث انه وضع الشرع ثم المراد ظاهر انه سلب الامكان بالنظر اليه فلا يرد انه يلزم امتناع المعرفة راسا والافلزم الدور او التسلسل قيل لا يمكن لنا المعرفة بالاهاام . (٧) قوله فاجماعهم اه قيل فالاجماع على الشرائع ايضا غير معتبر لان الاجماع عليها من حيث انها مرضية الله تعالى لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب ومن حيث انها منقولة عنه عليه السلام يكون من قبيل الاخبار كالمحسوس الماضى . (٨) قوله من حيث الخ يعنى ان الاجماع من حيث هو اجماع على نفس الامر الغيبى المستقبل غير معتبر ومن حيث هو اجماع على نقله عن يصدق الاخبار عن المستقبل يرجع الى الامر الاول وببارة اخرى من حيث وصف الاجماعية والحكم على حقيقة الشيء من غير الاخبار غير معتبر ومن حيث النقلية والاجماع يرجع الى الامر الاول وانما قلنا على نفس الامر النبي لان الاجماع على وجوب الاعتقاد به معتبر قطعا . (٩) قوله فرجع فذلك لان الجميع عليه حينئذ هو العقل لان الاشارة قد يكون به او القول الصادر عن المخبر الصادق في الماضى وذلك محسوس ماض ثم الامر المحسوس لا ينحصر في الماضى والمستقبل كما اذا اتفق جمع لية الفطر على رؤية الهلال لكنه ايضا من الاخبار . (١٠) قوله فالعقل يفيد اليقين اما قيد للشرط فالمعنى ان كان امرا يدرك بالعقل يقينا فيبقى قسم آخر وهو ان يكون مدركا بالعقل ظنا واما اعتراض لبيان حال العقل المذكور لانه يوجب استلزام الشرط للجزء فذلك محل النع . (١١) قوله فان مستند الاجماع وهو ما غير الواحد والقياس . (١٢) قوله قطعية اى افادة قطعية او حال كون الاجماع حجة قطعية او حال كون الشرعيات قطعية مقطوعا بها وتذكير الضمير في يفيد على اعتبار الثابت بالمستند مطلقا وهو جس يجوز ان يحمل على الجمع ويجوز ان يراد بقوله يفيد يورثه والضمير الى المستند والقطعية بمعنى الفاعلة على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل .

(١) قوله الاول اى اول الابحاث لان نسبة البحث الى الامور يقتضى تعددها بحسب تعدد الامور والمعنى اول الامور وهى المباحث لان البحث اذا كان في امر فذلك الامر مبحث فكانه قال المبحث الاول في بيان ركن الاجماع والركن بمعنى الاصل مقابل للشرط والحكم واما الاصل والسند والناقل فن الشرط ولو اريد المعنى المتعارف وهو الجزء قوله وهو الاتفاق مبنى على التسامح اى والركن موافقة هذا لذلك وموافقة الامر لذلك الى آخر المجتهدين .

(٢) قوله والعزيمة فيها عرفوا العزيمة بان يكون حكما لا يكون حكما يتعلق شئ بشئ آخر كالركنية والسببية والشرطية ونحوها ويكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمية ونحوها ويكون المعنى فيه المقاصد الاخرية ويكون حكما اصليا غير مبنى على الاعذار فان كان حكما غير اصليا مبنى على الاعذار بعد ثبوت باقى القيود فهو الرخصة فالعزيمة ههنا وجوب القول او العمل من الشكل والرخصة وجوب السكوت في الباقي بعد تكلم البعض او عمله وبلوغ الخبر اليه ومضى مدة التأمل فاطلاقه على نفس قول الشكل او عمله او على سكوت او على ثبوت الاتفاق بذلك مجاز ثم العزيمة قد يكون بالتكلم من البعض والعمل من الباقي تركه بالقياس ذكر في كشف اصول الزيدوى ان الاجماع يعتقد باتفاق اكثر المجتهدين ولا يعتبر مخالفة البعض وهو قول محمد بن الجربى الطبرى واحد بن حنبل وقال بعضهم ان كان الاقل بلغ حد التواتر منع خلاف انعقاد الاجماع والا فلا والجمهور على انه لا يعتقد الاجماع ما بقى واحد من اهل الاجتهاد ومخالفا واختار بعض المتأخرين ان قول الاكثر يكون حجة ولكن لا يكون اجماعا .

٤٩٦

فالمبحث هذا في امور الأول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت ذلك إما بالتكلم منهم او بعملهم به والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضى مدة التأمل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رضى الله عنه شارر الصحابة في مال فضل عنه وعلى ساكت حتى سألته فروى حديثا في قصة الفضل لما شاور عمر رضى الله عنه الصحابة في ذلك اشار بعض الصحابة بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلى رضى الله عنه ساكت حتى سألته فقال ارى ان تقسم بين المسلمين وروى في ذلك حديثا فعلم عمر بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهه وجوز على السكوت مع ان الحق عنده خلافهم وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا بان لا غرم عليك وعلى ساكت فلما سألته قال ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما وروى ان عمر رضى الله عنه ضرب امرأة لجنابة فاسقطت الجنين فشارر الصحابة رضى الله تعالى عنهم فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما اردت الا الخير وعلى ساكت فلما سألته قال ارى عليك الغرة ولانه قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس رضى الله عنه ما منعك ان تغبر عمر رضى الله عنه بقولك في العول فقال درته وذكر الامام سراج الملة والدين في شرحه للفرائض ان العول ثابت على قول عامة الصحابة رضى الله عنهم باطل عند ابن عباس رضى الله عنه .

قوله فالمبحث هنا في امور ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه اعنى السند والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالمبحث المعنى الجدى فقال والابحاث ههنا في امور فيهذا الاعتبار صح قوله الاول في ركنه قوله ضرب امرأة لجنابة روى ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضى الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها من ذلك فاملصت من هيبتها اى ارلقت الجنين واسقطته .

(٣) قوله او بعملهم في كثير من النسخ او بعملهم بتقديم الامم على الميم وهذا مشكل وهو ظاهر الا ان يراد ما هو علامة العلم والاعتقاد .

(٤) قوله وعند البعض في شرح المعنى قال عيسى بن ابيان والباقلاني وبعض المعتزلة ويحكى عن الشافعى رحمه الله تعالى ايضا انه لا بد من تخصيص الشكل لان السكوت يحتمل في نفسه والمحتمل لا يكون حجة وهذا لانه يحتمل ان يكون عن خوف او تفكر او اعتقاد ان كل مجتهد مصيب فنقول الكلام فيما لا خوف في الظاهر فجرد الاحتمال على خلاف الظاهر غير معتبر وايضا الكلام في سكوت بعد مضى مدة التأمل فلا يصح ان يقال انه للتفكر واما اعتقاد ان كل مجتهد مصيب فانا يكون سببا للسكوت لمن كان اهل هذا الاعتقاد وهو اهل الاعتزال والكلام في الاجماع السكوتى الصادر من مجتهدى اهل السنة والجماعة وهم قائلون بان المجتهد يخطئ ويصيب نعم يصح ان يقال ان السكوت بعد مدة التأمل كثيرا ما يكون للذهول عن الواقعة وعن فتوى البعض فيها اولئك وعدم ترجيح احد طرفى الصحة والفساد كما روى عن ابي حنيفة انه قال لا ادري ما الدهر وفيه ما فيه .

(٥) قوله وعلى رضى الله عنه ساكت قبل كان سكوته قبل مضى مدة التأمل مع ما يبتنى عن عدم الرضا بما فعلوا والسكوت الذى يعتقد به الاجماع ما كان بعد مضى تلك المدة مع عدم ما يدل على عدم الرضا .

(٦) قوله ولم يجعل سكوته قيل لعلة شافهة للتقرير بتصريح منه بعد ما انعقد عمر رضى الله عنه بموافقته اياه .

(٧) قوله وجوز على رضى الله عنه قبل من اين عرفت انه لم يمكن بصدد التكلم عنها اتهمت المشافهة فيه فلولا يمكن المشافهة التكلم .

وهو

(٨) قوله مع ان الحق قيل لم لا يجوز ان يكون ما اتفق به اختيار الاول بعد جواز كل من القسمة والتأخير عنده فلا يلزم ان يكون الحق عند خلافهم .

(٩) قوله وشاورهم يقال شاور اذا سأل المشورة وشار اذا اجاب بالمشورة والاشارة الى ما هو الصواب قال ارى عليك العزم اى اظن قال مجهول من الارادة بمعنى المعلوم من الظن وذلك اما لرعاية الادب او لعدم القطع وعلى الوجهين يكون اشارة الى العذر عن السكوت ثم جواب على رضى الله عنه على قولهم رضى الله عنهم فانك مؤدب انما يهدر ما وقع على ناس المؤدب والجنين غيره والغرة دية الجنين وهى خمسمائة دراهم فان قيل كيف يصح تأدب الحامل بالضرب ويجب تأخير حدها الى وضع الحمل وانقطع النفاس قلنا اهل ذلك بعدم ظهور الحمل وعدم اجتهاد تلك الستة حيثئذ .

(١٠) قوله ولانه قد يكون للمهابة قبل لو كان مع ما يدل على المهابة فخارج عما نحن بصدهه والا فهى خلاف الظاهر فلا يعتبر .

(١١) قوله كما قيل اى سكوت قيل فيه ما منكم اه ثم لا يبنى ان الاجماع قد انعقد مع سكوت ابن عباس رضى الله عنه في ذلك المقام فلا ينتقض قاعدة انعقاد الاجماع بالسكوت بذلك قال شيخ الاسلام في شرحه للفرائض ولقائل ان يقول الاجماع لا ينسخ الكتاب اه واراد بالاجماع اتفاق الصحابة على القول وايضا كان ابن عباس في ذلك الوقت صيبا وكوته في ذلك الوقت مجتهد غير متيقن والكلام في سكوت المجتهد فلا ينتقض به .

- (١) قوله وهو يدخل اه تد يستوجب النقص جميع نصيبين كزوج وام واخواتين فانت عينة او علاتية فتحرم الاخت راسا وقد يستوجب البعض كما ذكر المصنف ثم تخصيص الاصناف الاربعة اشعار بان ضيق المخرج عن بعض السهام المحوج الى العول انما هو في صورة يوجد فيها واحدة ممنه وايضا لفظ الادخال اشعار بان البعض شغل بعض نصيبين وامل هذا باعتبار الصورة الواقعة في نوبة عمر رضى الله عنه التي وقع خلاف ابن عباس عنها فيها اولاً فلاولى ان يقال وهو يجعل البعض مكان قوله بدحل النقص .
- (٢) قوله واخذاً لاب وام وكذلك اذا كان يدها اخت لاب او بنت ابن او المتعدد من الاصناف الاربعة غير ان في البنت الواحدة وبنت الابن الواحدة لا بد من اب او جد او ولد الام ثلاثا بصير المسئلة روية .
- (٣) قوله والاخت الباقى وهو سهم قيل لعل الوجه في ذلك شدة اتصال التزوج والولادة بخلاف الاخت فانها دونهما وهذا الوجه لا يجرى في البنت .

(٤) قوله قبلوا اى بغير السكوت لان هذا الكلام من الخصم

المنكر قوله لان عقاد بطريق الاجماع السكوت .

(٥) قوله باهله المباحة في مخالفة الرجلين ومخالفتها بطريق الملاعة فيقول كل صاحبه انى صادق فيما أقول على خلاف ما يقول لعنة الله على ان كنت كاذبا .

(٦) قوله ان الذى يجوز الفتح اى على ان الذى اه والكسر تضمن المباحة معنى القول .

(٧) قوله نصيبين وثنا التخصيص بصورة الواقعة والاقتدا بنكر التثنية ونسفا ايضا كالزوج والاثنتين من الاعيان او العلاء .

(٨) قوله فقبل هلا قلت قال في شرح المفتى اى ان ابن عباس اظهر القول في العول فكان ينكره فتقول الظاهر ان مخالفة بدل البلوغ رجوع بعض اهل الاجماع بعد ما انعقد الاجماع ولا عبرة به عندنا حتى لا يفسخ الاجماع كما لا عبرة برجوع الشاهد حتى لا يبطل حكم القاضى .

(٩) قوله وغيره كاصدائة يمنع الرجل عن ان يخالف صديقه فيسكت في امر الدين ايضا اعتمادا على ان الحق لا يخفى فنظره غيره البتة وكالعداوة يمنع التكلم مع العدو ومكر إعادة ادب العاقل وسكوت من اعلى منه وكظهور الامر مع فطنة العاقل بحيث يرجع بما اتى وتأمل كالحلما عن التكلم في الجامع وكالاتياض في الطبع قال في التلويح كاعتقاد حقيقة كل مجتهد وقد مر ما فيه .

(١٠) قوله متمسرة فيه نظرا اذا تعمس في ان يقول كل منهم حق ولا يلزم ان يجتمع الكل وينظر بعضهم بعضا وامل المراد بالتكلم ما يعم العمل مما يتضح به امر الاتفاق فلا يرد ان التمسر في اشتراط التكلم يندفع باعتبار العمل فلا يلزم اعتبار السكوت في شرح المفتى قلنا ان في اشتراط تخصيص الكل امتناع المشروط وهو الاجماع اذ لا يتصور اجتماع علما عصر على قول من سجع منهم الا نادرا وليس المراد بالامتناع الاستحالة فانه متصور لكن لندرته واشتماله على المخرج بين المفتى بالنس الى الحق بالمتنع ولا به صح عن الشافعى ان الساكتين لو كانوا غرا يسرا انعقد الاجماع اذ لا حرج في اعتبار ظهور القول من الاكثر

وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام اولاب مثاله تركت زوجا واما واخذاً لاب وام فعند العامة المسئلة من ستة وتعود الى الثمانية وعند ابن عباس رضى الله عنه للزوج النصف ثلاثة وللأم الثلث اثنان وللأخت الباقى وهذه اول حادثة وقعت في نوبة عمر رضى الله عنه فاشارة لابي العباس رضى الله عنه الى ان يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره احد وكان ابن عباس رضى الله عنه صبيا فلما باع خالف وقال من شاء باهله ان الذى اخصى رمل عالج عددا لهم يجعل في المال نصفين وثلاثا فقيل هلا قلت ذلك في عهد عمر رضى الله عنه قال كنت صبيا وكان عمر رضى الله عنه رجلا مهيبا فهبته وقد يكون للتأمل وغيره اى يكون السكوت للتأمل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار ولنا ان شرط التكلم من الكل مقعسر غير معتاد والمعتاد ان يتولى السكبار الفتوى ويسلم صائرهم .

قوله وقد يكون اى سكوت المجتهد للتأمل وغيره كاعتقاد حقيقة اجتهاد كل مجتهد اذ كون القائل اكبر سنا منه اذ اعظم قدرا او اوفر علما او استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهدوا الحنفية والشافعية رحمهم الله وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن اجماعا ولا يجعل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضى مدة التأمل انما يدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك وان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتى

والمعنى الذى لاجله جعل سكوت الاقل بمنزلة اظهار الموافقة حمل السكوت ان كان الحكم عندهم خلاف ذلك قلنا جعل سكوت الاقل دليل الوفاق مع انعدام تمكنهم من اظهار الخلاف ظاهر اذ الظاهر من التمسر انه يخاف الخلاف مع الجسم الفقير فلان يجعل سكوت الاكثر دليل الوفاق مع تمكنهم من اظهار الخلاف او فنقول اجتماع الكل في مجلس واحد يسمع فيه عنهم قول واحد في حادثة غير مراد باشتراط تخصيص الكل وكذا سماع واحد قول واحد عن كل منهم في حادثة في مجلس اوفى مجالس غير مراد به وانما المراد ان يسمع ذلك من كل منهم سواء كان السامع واحدا او امة وسواء كان المجلس واحدا او امة وانما الممتنع النادر هو الاول والثانى دون الثالث ولو قيل بامتناع الثالث ايضا فنقول فكذا يمتنع الاطلاع لسكوت جميع الباقين بعد سماع القول عن البعض فينبغى ان لا يشترط ذلك ايضا وقوله اذ لا حرج اه لو كان دليلا على اشتراط قلة الساكتين فلا يمتنع الاجماع عند كثرتهم وهذا يناق ما يقتضى قوله فلان يجعل سكوت الاكثر اه وايضا نى الخلاف عن الاقل وجعل سكوته على الوفاق اسهل من نى الخلاف عن الاكثر وجعل سكوته على الوفاق ولا يقاس الاصح على الاسهل .

(١) قوله ولما كانه المفهوم من التعارف في استعمالها ان يكون مدخولها امرا متحققا قطعيا في الماضي سببا لوقوع امر قطعي آخر وهو كون الحكم عند الساكت مخالفا لما قاله الكبار من اهل الاجتهاد وليس مشكوكا فضلا عن ان يظن به فكيف يتيقن به فالاولى ان يقال فلو كان الحكم عنده قبل هذا له انما يقتضى عدم اعتقاد الخلاف لاعتقاد الوقت لاحتمال ان يكون مترددا لم يترجح عنده احد الجانبين فلا يلزم الاجماع .

(٢) قوله والصحابة قبل الازم من الدليل انما هو اعتقاد الاجماع بسكوت الصحابي بعد تكلم العكبار والكلام في مطلق السكوت فلا يثبت المدعى بمومه .

(٣) قوله واما سكتوت على رضى الله عنه جواب سؤال توجه على ما قبله وهو ان الصحابة كيف لا يتهمون بالسكوت مع المغالفة وقد فعل على رضى الله عنه ومعنى الجواب بانه لو لم يكن سكتوت مخالفة فيما حكموا فانه كان حقاعنده وانا حكم بعد ذلك بالاحسن الاصب لا ييطان ما فعلوا وتبدله بنا رأى ولوسلم انه كذلك فالسكوت مع اعتقاد الخلاف قبل انقطاع المجالس مباح وكان فعله كذلك او جواب عن استدلال الخصم على ان الاجماع لا يتقدم مع سكتوت البعض بان عمر رضى الله عنه جعل سكتوت على رضى الله عنه مانعا عن الاجماع حتى رجعت عما حكموا الى ما قال على رضى الله عنه ومعنى الجواب ان الاجماع كان متقدما مع سكتوته واختيار ما قال ليس رجوعا عن ذلك وانا هو اثار الارفق الاصب ولوسلم انه لم يتقدم مع سكتوته فهذا السكوت قد انقطع قبل انقطاع المجالس والكلام في السكوت المتدلى اتياه المجلس فيثبت معنى قوله جائزا انه جائز في ثبوت الخلاف ومنع الاجماع حتى لو سكتت مع عدم الصيانة عن الفتوى بان يتد السكوت الى ما بعد انقطاع المجلس فينقد الاجماع ورجوع البعض لا يضره .

٩٨

ولها كان الحكم عنده مخالفا للسكوت مرام والصحابة لا يتهمون بذلك واما سكتوت على فيمكن عمله على ان ما افتقوا به من امسالك المال اى مال فضل عنده وعدم الغرم عليه اى فى مسألة الاسقاط كان حسنا الا ان تعجل اداء الصدقة والتزام الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان احسن وبعد التسليم اى بعد تسليم ان ما افتقوا به لم يكن حسنا وكان خطأ السكوت بشرط الصيانة عن الفتوى جائز وذلك الى آخر المجالس تعظيما للفتوى وحدث الدررة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم فى مسألة العول اشهر من ان يخفى على عمر رضى الله عنه وكان عين الين للحق وان صح فيعمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان منهبه فان الواجب عليه ان يبين منهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطان اخرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وان ابن عباس رضى الله عنه انما اعتذر عن الكف عن المناظرة الغنى لم تكن واجبة عليه ولما شرطنا مضى مدة التأمل لم يرد الشبهة التى ذكرت وهوان السكوت قد يكون للتأمل مسئلة اذا اختلفت الصحابة فى قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا واما فى غير الصحابة فكندا عند بعض مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة رضى الله عنهم اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل اصلا نظيره انهم

(٤) قوله فيمكن عمله وايضا يمكن عمله على انه كان للشك وقيل الاجتهاد ولا حرمة فى سكتوته كان كذلك .

(٥) قوله عن القيل والقال ومصدران بمعنى القول والقيل القول الضعيف والقال ما قاله اى عن الاقوال المبينة المتفاوتة .

(٦) قوله تعظيما متعلق بحدوث اى ذلك ان سكت او مؤجل الى آخر المجلس تعظيما للفتوى جامع الفتوى فى هذا التأجيل زيادة التأمل من الساكت وزيادة الاستيقان من المستعنى بخلاف التأجيل الى ما وراء المجلس فليس فيه صيانة عن الفتوى .

(٧) قوله لان الخلاف اى معنى فليس محلا للاعتراض فضلا عن التعنيف والتأديب اذ لا مؤاخذه فى الامور المتعارفة خصوصا من هو المبين للحق يرد عليه لانه لا ينافى المهابة للصيانة عن الخليفة سيما اذا كان عظيما مهيبا .

(٨) قوله لانه بيان مذهبه فيجتملى على انه لم يرف حيثئذ مذهب المخالف فلا يكون سكتوته عنه حراما فان قلت فاذن ليس عليه المناظرة فلم يعتذر عن تركها قلت كان له شبهة توجهها عليه ليرفع تلك الشبهة عنه او يظهر حقيقتها بالمناظرة .

(٩) قوله نثلا يكون شيطانا اخرس قال عليه السلام والساكت عن الحق شيطان اخرس .

(١٠) قوله ولما شرطناه لا يقال لو اراد ببدء التأمل ما هو كذلك فى نفس الامر فلا يصرقها الا اليه فكذا السكوت بعدها فلا يصح جملة علامة للاجماع فيما بين العباد ولو اراد ما هو كذلك فى عرفهم فالسكوت للتأمل بعدها يمكن لانا نقول بعد ارادة الشق الثانى ان السكوت للتأمل بعد مدته المروفة خلاف الظاهر فلا نقول عليه واما الجواب عن الشبهة بقول الخصم قد يكون السكوت لانه رضى كالسكوت للحيا والمهابة الى غير ذلك من الاسباب فهو انه كان مع ما يقتضى على عدم الرضا فخارج عما فيه الكلام والا فالظاهر هو الرضا فيضرد ذلك .

لا يكون جامع كافر وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص .

اختلفوا

(١١) قوله اذ لا يجوز اه المجرور المطلق المجتهدين ان علق بقوله فكندا عند البعض والخصوس الصحابة ان علق بقوله وبعضهم خصوا وحيثئذ لابد من ملاحظة التقصر فالعنى لا يظن بهم ذلك لا فى الاجتهادات ولا فى غيرها واما غيرهم من المجتهدين فقد يخطى ويصيب او المعنى لا الجهل عند ظهور القول او العمل من الشكل ولا الجهل عند سكتوت البعض ولا الجهل فى موضع الاتفاق على قول واحد ولا الجهل فى موضع الاختلاف فى قولين او اقوال هذا يستلزم عدم الاختلاف منهم فى موضع اذا حق انما هو احد طرفى الاختلاف فيلزم ظن الجهل بهم وواجب بان الدراد لا يجوز ان يظن بانهم باجمهم انكروا الحق وعلى تقدير حقية القول الثالث يلزم ذلك ويرد حيثئذ على تقديره التماق لقوله وبعض خصوا على المخصصين انه ان لم يجوز انكار المجتهدين فى عصر باجمهم للحق فلا وجه للتخصيص مع اشتراك العلة والا فيجوز خلاف اجماع منهم هو لبطان الاجتهاد على خلاف الاجماع مطلقا سواء كان الاجماع من الصحابة او غيرهم قال عبدالرحمن ولان الدعاب الى القول الثالث انما يجوز لو اممكن كونه حقا ولا يمكن ذلك الا عند بطلان اقوالهم ضرورة ان الحق واحد فيقول يكتفى فى امكان حقية القول الثالث امكان بطلان اقوالهم وذلك مممكن لان كل واحد من الاقوال يمكن بطلانه بلا شك فكندا ما لا يشتمل الا على ما يمكن بطلانه نم بعد ما فرض ان ذلك اجماعا على نقي القول الآخر لا يتصور بطلان المجموع لسكتته اول الكلام .

- (١) قوله اختلفوا الخ قال علي رضي الله عنه انها تمتد باعد الاجلين من وضع الحمل وعدة الوقات وهي اربعة اشهر وعشرا في الحرة ونصف ذلك في الامة
توفيقا بين الآيتين قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازوجا يتربصن بأنفسهن اربعة اشهر وعشرا وقوله تعالى واولات الاحمال اجلن ان بعضن حملن
وقال ابن مسعود رضي الله عنه انها تمتد بوضع الحمل لان الآية الثانية نزلت بعد الاولى على التراخي فنسخها في مقدار ما تناولاه وهو الحمل المتوفى عنها زوجها
والمختار عندنا هو قول ابن مسعود رضي الله عنه نعمتا ثم القول الثالث وهو الاعتداد بالاشهر مبنى على القول بتأخر الآية الاولى مترخية وهو خلاف الاجماع .
(٢) قوله مع الاخوة اى مع بنى الاعيان او العلاء اما بنوا الاعيان مع الجدة فيسقطون بالاتفاق كما اما اذا كان الاب معهم فقال ابو بكر الصديق رضي الله عنه ومن تابعه
من الصحابة رضي الله عنهم بنوا الاعيان والعلاء لا يرثون مع الجدة وهذا قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى وبه يفتى وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه يرثون مع الجدة وهو
قولهما وقول مالك والشافعي رحمهم الله تعالى فله عنده افضل الامرين من ثلث المال ونصيب احدتهم بنوا العلات يدخلون في القسمة لتنقيص منهم الجدة ولا يأخذون مع بنى الاعيان .
(٣) قوله فحرمان الجدة او وكذلك استحقاق الجدة السدس وتعيين الثلث او نصيب احدهم قول ثالث .
(٤) قوله هي القدر مع الجنس المراد بالقدر الكيل او الوزن دون الذراع والعدد وبالجملة شرطية الجنس لاجزأتها من العلة وقوله وعند الشافعي رحمه الله تعالى

الطعم مع الجنس لا يخالف ما في شرحه للوقاية
من ان العلة عنده احد الامرين اما الطعم او الثنية
اذ المراد ان العلة عند عدم الثنية هو الطعم والجنس
شرط لاجزء من العلة لا يقال كيف يصح عند
اختلاف الامة الثلثة وهم ابو حنيفة ومالك والشافعي
رحمهم الله تعالى اجماعا على نفي قول رابع وهم
يسوا من اهل عصر واحد لانا نقول لا يلزم
في الاجماع وجودهم في زمان بل وجود اجتهادهم
واتفاقهم فيه بعبارة في الاجماع وذلك موجود
في عصر الشافعي رحمه الله تعالى ولا يخفى ان الاعتراض
وارد على قول من جعل قوله في عصره في تعريف
الاجماع وحال من المجتهدين طرفا مستقرا اى
كائنين في عصر واحد او جعله طرفا للاجتهاد الا
ان يعم العصر طويلا من الزمان ولم يرد المعية
في الوجود وذلك خلاف الظاهر .
(٥) قوله فاقول بان العلة غير ذلك اى يعنى انه
خلاف الاجماع على قول من يقول ان اختلاف
غير الصحابة ايضا اجماع على نفي قوله خارج به
الاختلاف ومن هذا القبيل قول الشافعي رحمه الله
تعالى لانه ثالث نظرا الى الاختلاف الواقع قبل
عصره في علة الربوا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى
بانها القدر مع الجنس ومالك رحمه الله تعالى بانها
الطعم والادخار مع الجنس ولم يقل احد في
عصرهما قولنا ثالثا .

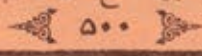
اختلفوا في عدة حامل توفى عنها زوجها فعند البعض تعتك بابعد الاجلين وعند البعض
بوضع الحمل فالأكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجرد
مع الاخوة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجدة قول ثالث
لم يقل به احد واختلفوا في علة الربوا فعندنا العلة هي القدر مع الجنس وعند الشافعي
رحمه الله تعالى الطعم مع الجنس وعند مالك رحمه الله تعالى الطعم والادخار مع الجنس فالقول
بان العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين
فعند البعض للام ثلث الكل في المستلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين
في المستلتين فالقول بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى قول ثالث لم يقل
به احد فاشتغلوا في فسح الذكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لافسخ في شيء منها وعند
البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به
احد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض
غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة واجب فقط فشمول العدم
او شمول الوجود ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لاس
المرأة وعند الشافعي رحمه الله تعالى المس ناقض للخروج فشمول الوجود او شمول العدم
ثالث لم يقل به احد .

(٦) قوله ثلث الكل في المستلتين هذا قول ابى
عباس رضي الله عنه وثلث الباقي فيهما يدل قول
سائر الصحابة في شرح المنى فقول ابن سيرين
للأم ثلث الكل في زوجة وابوين وثلث ما بقي
بعد فرض احد الزوجين في زوج وابوين خلاف
الاجماع فقول المصنف لم يقل به احد اى في زمن
الصحابة وقيل كيف يكون هذا خلاف الاجماع
وايه جزآن وكل منهما يوافق قوله فريق من
اهل الاجماع .

قوله بالعيوب الخمسة وهي الجنام والبرص والجنون والجب والعمنة
في الزوج والرتق والقرن في الزوجة قوله فشمول العدم هو في حكم الغسل ان
لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان يجب غسلها جميعا وفي
حكم النقص شمول الوجود ان ينقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين
وبمس المرأة وشمول العدم ان لا ينقض بشيء منهما .

(٧) قوله بالعيوب الخمسة وهي الجنون والبرص
والجنام والرتق والقرن غدة او عظم او لحمه يمنع ادخال الذكر والرتق ضيق الفرج خلقه بحيث لا يمكن الادخال فهذه
الاشياء اذا كانت في المرأة لا خيار للزوج في الفسخ في واحد منها عند الحنفية وله ذلك في الكل عند الشافعي رحمه الله تعالى والفسخ في البعض دون البعض خلاف الاجماع واما
اذا كانت الثلثة الاول في الرجل فلا خيار للزوج في الفسخ عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى وابي يوسف خلافا لمحمد رحمه الله تعالى ذكر في التلويح ان العيوب الخمسة
في الزوج الجنام والبرص والجنون والجب والعمنة ولو اراد ان العيوب الخمسة التي كلامنا فيها وهي ان يكون خيار الفسخ في الكل عند بعض ولا يكون الخيار في شيء
منها عند البعض فيكون الخيار في البعض دون البعض خلاف الاجماع هي تلك العيوب فليس الامر كذلك فان ابان حنيفة وابي يوسف رحمه الله تعالى قال بالخيار في الجب وفي العمنة
دون الثلثة الاول لعدم اخلاها بالمقصود من النكاح فالتبويض فيها ليس خلاف الاجماع ولو اراد حضر جميع عيوب الرجل على انه خلاف الظاهر فلا حضر وهو ظاهر .
(٨) قوله ويعبر عن هذا اى الاختلاف بالقول لشمول الوجود او لشمول العدم وعند التبويض والتفصيل وقد يتسع في العرف بالاطلاق على الكل فالاختلاف بالاقتوال
سواء كان بالقول لشمول العدم او الوجود او غير ذلك يسمى لا قابلية بالفصل .
(٩) قوله في الخارج اى الخارج الى موضع يمكن غسله سائلا او لشمول العدم
ليس ثالث لم يقل به احد وايضا يشترط عدم تطبخ رأس المخرج تدر الدرهم والا فشمول الوجود ثالث لم يقل به احد .

(١) قوله وقال بعض المتأخرين في شرح التنقي في اصول الامام ابن الحاجب والحصول ان الملقى هو التخصيص وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان كما في مسألة الجدم تمتع لما فيه من مخالف الاجماع والا فبما ذكره في الاحكام فالتفصيل المذكور ثابت في الكتب الثلاثة .
 (٢) قوله ان استلزم ابطال ما اجمعا عليه من الامدى بان ذكره في الاحكام فالتفصيل المذكور ثابت في الكتب الثلاثة .
 (٣) قوله مثل الاول الصورتان الاوليان والظاهر ان الصورة الثالثة ايضا من ذلك اذا فرضنا ان قول الرابع الخارج من الاختلاف هو عليه غير القدر والطعم والادخار لامع الجنس فالاقوال الثلاثة متفقة في ممة الجنس وفيه ابطال لما اجمعا عليه لكن المصنف رحمه الله تعالى لما لم يقيد القول الرابع بلا مع الجنس لم يجعل الثالثة من ذلك ثم الصورتان الاوليان انما يكونان من ذلك بشرط ان يكون القول الثالث فيهما الاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل وحرمان الجدم فلو فرض ان القول الثالث فيهما الاعتداد بخمسة اشهر واستحقاق الجدم ما بين ثلث السكك وثلث ما بقي بعد فرض احد الزوجين فالقول الثالث لا يكون مبطلا لما اتفق عليه قولان .
 (٤) قوله اما لان الواجب الاظهار ان يقال بان الواجب اما كذا واما كذا لان العلة ترديد الواجب بين الامرين لا امر مردد وبين طرفي الترديد والمعنى ان الواجب على كلا القولين يستلزم عدم الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع لان الواجب على قول ابعد الاجلين وظاهر انه يستلزم عدم الاكتفاء وعلى الآخر وضع الحمل واستلزام ذلك ايضا ظاهر .



وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعا عليه لم يجز احدا منه والا جاز مثلا الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منقذ بالاجماع اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فما به الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجدم مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجدم ومثال الثاني الامثلة الاخيرة

قوله وقال بعض المتأخرين ذكر الامدى في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو متمنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا ادليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من امثلة القسامين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قابل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والاملا جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل ففي التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزم من التفصيل بطلان منه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كلى يفيد معرفة احكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر

(٥) قوله فهذا يسمى اجماعا مركبا اي الترديد بين طرفي الاختلاف واطراف الاختلاف المشاركة في امر مستلزما له لا ثبات ذلك الامر يسمى اجماعا لكون المشترك اللازم للاقوال مجمعا عليه ومركبا لتركبه من القولين او الاقوال قال عبدالرحمن في شرح المعنى اعلم ان الاجماع نوعان مركب وغير مركب وسماه البعض بسيطا والمركب اتفاق الطرفين في الحكم بعلمين مختلفتين او اكثر وقال صاحب المعنى انه اجماع اي حجة مثبتة للحكم كغير المركب ومع ذلك بينهما فرق اذ الحكم هنا بصير مختلفا بفساد احد المأخذين كما قال علمائنا رحمه الله تعالى التي ناقض دون مس المرأة وقال الشافعي رحمه الله تعالى بكس ذلك فبين قاه ومس مما ثبت الاتفاض اتفاقا عندنا بالقى وعنده بالنس فلو قدر فساد ككون القى ناقضا فنحن لا نحكم بالاتفاض ثمة ولو قدر فساد ككون المس ناقضا فالشافعي رحمه الله تعالى لا يقول بالاتفاض (ح) فلم يبق الاجماع لان الحكم ينتهي باتهما سببه كاتهما صوم رمضان باتهما وسبب هذا لاجماع صحة المأخذين فلم يبق فساد احدهما بان الكل ينتهي باتنفا جزئه بخلاف غير المركب اذ لو ظهر فساد في سنده لم يبطل الحكم المجمع عليه بوجود الاجماع حقيقة والحاصل ان قوام الاجماع اقوال المجتهدين وبظهور فساد السند لا يبطل شيء من الاقوال فلا يتبقى الاجماع البسيط اما لو ظهر فساد احد المأخذين وهي قول المجتهدين فيبطل بعض القوام في الاجماع المركب وهنا اشكالان احدهما ان الاجماع بعد ما نطق

فانه

لا يبطل رجوع البعض عندنا فلو ظهر فساد احد المأخذين وهو ليس الارجوع قائمه عنه انما يلزم رجوع بعض الاجماع وبذلك لا يبطل الاجماع وثانيهما ان الحكم اذا انتهى باتهما سببه فالسبب في اجتهاد اهل الاجماع هو السند فلم لا ينتهي الاجتهاد باتهما السند ولا يفسد بظهور فساد حتى يلزم بطلان قوام الاجماع البسيط ويمكن ان يجاب عن الاول بان انعقاد الاجماع عند الاختلاف في القولين والاقوال على بطلان قول الخارج عن الاختلاف امر مختلف فيه قال المصنف اذا اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا وقال الشارح البغوي الصحابة اذا اختلفوا في حادثة على قولين او اقوال محصورة كان ذلك اجماعا منهم على ان ما خرج عن اقوالهم باطل بخلاف البعض من انكار الاجماع السكوتي وكذا الاجماع الذي يرجع البعض من اهله اجماعا مختلف فيه كما سيذكره المصنف في شرط الاجماع فاذا اجتمع في امر يكون فيه شبهة الشبهة ولا عبرة بذلك واما الاجماع البسيط لو رجع بعض اهله فبقي الشبهة وهي معتبرة وعن الثاني بان السبب نوحان ما هو سبب البقاء كالوقت من الصوم وسبب الحدوث كالبناء من البناء وما يوجب اتهامه اتمها السبب انما هو الاول دون الثاني والسند من الاجتهاد من الثاني قوله ومثال الثاني الامثلة الاخيرة القول الرابع في العلة انما لا يكون ابطالا لما اتفق عليه الاقوال الثلاثة لو فرض انه قول بعلية غير التدر والطعم والادخار كالدرع والقدر مع الجنس فلعل المصنف لو شرط فيه ذلك حيث جعله من الثاني ومسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين انما يكون من الثاني اذا كان القول الثالث هو قول ابن سريين وهو ثلث السكك في الزوجة وثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في الزوج او عكس هذا اما لو فرض ان قول الثالث هو ان يكون للام ما هو اقل من ثلث الباقي اذ ليس له ما شيء فن الاول لا يطل ما اتفق عليه القولان وهو استحقاق الام مقدار ثلث الباقي البقية .

(١) قوله فانه ليس في كل صورة الخ يعني ان القول الثالث له صورتان كثلث الكل في مسئلة وثالث الباقي في الاخرى وكفسخ النكاح في بعض العيوب وعدمه في البعض وكفصل المخرج وغسل الاعضاء الاربعة او كعدم غسل المخرج وعدم غسل الاعضاء الاربعة وكالاتقاض في خارج غير المخرج من السيليين والاتقاض بالمس او كعدم الاتقاض في المخرج المذكور وعدم الاتقاض في المس وفي كل صورة يوافق مذهبها ويخالف آخر اما مسئلة العلة فان القول الثالث قد لا يتضمن الصورتين كما اذا قيل العلة هو الترع وقد يتضمن الصورتين كما قيل العلة في بعض الاشياء اوفي الاوقات اوفي بعض البلد ان القدر مع الجنس وقد يتضمن الصور كما اذا زيد وفي بعض الطعم والادخار مع الجنس وفي صورة يوافق مذهبها ويخالف الآخرين والقول الثالث الغير الشتمل على الصورتين في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين قد مر وفي مسئلة فسخ النكاح هو بطلان النكاح بالعيوب كلها او بعضها وهو غير الفسخ لان المراد خيار الفسخ والبطلان لزوم الاتقاض بدون الخيار والفعل وقد يتصور في الصورتين الاولين وهما مسئلتها العدة والجد قول ثالث مشتمل على صورتين بكل منهما يوافق مذهبها كما يقال العدة مع عسار الزوجة وحاجتها الى الكفاف ووضع الحمل ومع يسارها بعد الاجتئين وكل المال للجد مع بنى العلاء ويجب المقاسمة مع بنى الاعيان .

(٢) قوله ولو كان مثل هذا الاشارة الى القول الثالث الموافق لكل مذهب في صورة والمخالفة في اخرى لا الى مخالفة مذهب والا فلا حاجة في جانب الجزاء الى فرض الموافقة في مسئلة لان لزوم الموافقة في جميع المسائل لكل مجتهد ثابت سواء فرض سابقة الموافقة في مسئلة اولانم توجه الملازمة انه لم يوافق بعد التبعية والموافقة في مسئلة في الجميع يلزم مخالفتها في الاخرى فيلزم

عليه القول مردود والموافق للمتبوع في الاولى المخالفة له في الاخرى الموافق لمن يقابل المتبوع في الاخرى المخالف له في الاولى وهذا القول مردود مركب من هين المسئلة الاولى يقضى المسئلة الثانية ثم قد يمنع الملازمة بان لا يوجد للمتبوع مقابل موافق في احدي المسئلتين فيثبت لا يتصور العكس وهو توافق التابع المخالف في الاخرى ويخالفه في الاولى اما لتفا الجزئين اذا لم يخالفه احد في شيء من المسئلتين او لتفا الجزئين الاول اذا لم يخالفه احد في الاخرى او الجزئين الثاني اذا لم يخالفه احد في الاولى ثم

فانه ليس في كل صورة الامخالفة مذهب واحد لمخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في مسئلة يلزمه ان يوافق في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود رضى الله عنه الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل فابو حنيفة رحمه الله وافقه في ذلك ولم يوافق في ان المحروم يجب حجب النقصان عنه ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب مفتق اجماعا

المقابل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما تنفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصولي التعرض بتفاصيل الجزئيات * وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل لاننا لانسلم ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لاشي من الشمولين بمجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولنا لثنا فقال ابن سيرين بثلاث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر بالعكس وكنا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم بمجمع عليه وكنا في البواقي مثلا لاجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة رحمه الله ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي رحمه الله واذا صدق انه لاشي اول واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احديهما واجبة اجماعا غاية ما في الامر انه ركبت مغلطة بحسب التعبير عن الامرين به مفهوم يشملهما على سبيل البدل وتكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة والمجموع الاخرة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجمد واما مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولنا بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا لاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلثة الاعلى اعتبار الجنس في العلية.

في الصورتين من ذلك وما ان يكون جمعا عليها او يكون الثانية فقط جمعا عليها يبطل المخالفة في الثانية لانها خلاف الاجماع لا لزوم القول مردود والمذكور اما في الصورة الثالثة وهي ان يكون الاولى فقط جمعا عليها فلا يندري ما وجه بطلانها ويمكن الجواب بان الكلام فيما اذا كانت الاولى والاخرى كلتا محل الخلاف كالمسئلتين المذكورتين بقوله فان عند ابن مسعود رضى الله عنه الى قوله في ان المحروم يجب حجب النقصان عنه قال علي رضي الله عنه في الاولى يا بعد الاجلين وفي الاخرى بعد حجب النقصان قال شيخ الاسلام في شرحه للقرائن قضى على مرضي رضي الله عنه بالنصف للزوج والثالث للاخوات الاخافية عند وجود ابن الكافر فيثبت يكون كل من الملازمة وبطلان اللازم حق ثم في بعض النسخ ان كل مجتهد له وامله بتقدير الهمة للاستفهام على وجه الانكار ثم موافقة مجتهد مجتهد آخر يجوز ان يكون بطريق التقليد وان يكون بطريق الاجتهاد والتوارد على الاستنباط .

(٣) قوله ولم يقل احد بان المجموع لما لم يثبت المدعى وهو بطلان اللازم اجماعا بقوله فان عند ابن مسعود انه لان ذلك انا يدل على بطلانه عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى دون غيره فلا يلزم الاجماع ضم اليه قوله ولم يقل احد اه لثبت الاجماع على بطلان اللازم وعلى جواز موافقة مجتهد مجتهد آخر في مسئلة خلافة ومخالفة اياه في خلافة اخرى وانما يثبت ذلك بهذا القول لان انتفاء المجموع اذا لم يثبت بالاجماع يلزم جوازه فكل ما لم ينقد الاجماع على خلافه فهو جائز لعدم المانع لان الكتاب او السنة المشهورة لا يكون مثبتا كما لم ينقد الاجماع على ثبوته لان كل ما ثبت باحدهما فهو ثابت بالاجماع فلو ثبت باحدهما ما فرض انه لم يثبت بالاجماع يلزم ثبوته بالاجماع هف مما لا ينقد الاجماع على خلافه لا يثبت خلافه بما فلو ثبت انما يثبت بغير الواحد والقياس ويجوز للمجتهد مخالفتها واذا ثبت ان عدم الاجماع على انتفاء المجموع يستلزم جواز المجموع فقدم قول احدهما بالاجماع على الانتفاء وهو سلب كل من يستلزم قول الكل بجواز المجموع وقول الكل بجواز المجموع الاعتداد بوضع الحمل وعدم حجب النقصان بالمحروم اجماعا على جواز موافقة ابن مسعود رضى الله عنه في الاعتداد بالوضع ومخالفة في الحجب بالمحروم فيلزم الاجماع على بطلان لزوم موافقة المجتهد مجتهد آخر في جميع الخلافية بعد موافقة اياه في خلافة وكان اللازم هو ذلك اللازم .

(١) قوله اما عند ابن مسعود رضى الله عنه اه تفصيل لا انتفاء المجموع اى انتفاء المجموع عند ابن مسعود رضى الله عنه لا انتفاء الجزء الثانى وعنده غيره لا انتفاء الاول قوله فلتبوت الثانى اى لتبوت الحجب وتبوت الحجب انتفاء انتفاء الحجب هو الجزء الثانى من المجموع المذكور فهذا داخل فى جزء لم يقل احد بمجموع الاخرين من ان انتفاء المجموع عند ابن مسعود رضى الله عنه بانتفاء الثانى وان انتفاء المجموع عند جميع من هو غير ابن مسعود رضى الله عنه وانتفاء الاول فانهم وان قالوا بالاول لكنهم لم يقولوا بالثانى فلم يثبت ان جميع من هو غير مسعود فى زمانه قالوا بانتفاء الجزء الاول .

(٢) قوله اقول التمسك بالاجماع المركب الظاهر فيما سبق من كلام المصنف ان الاجماع المركب هو الترديد بين اطراف الاختلاف المتشاركة فى امر بان يصح كل طرفة بنفسه مع قطع النظر عن الآخر مستلزما لذلك الامر لا بطلان ما يخالف ذلك الامر وان عدم القائل بالفصل هو الترديد بين طرفي الخلافين اللذين احدهما بشمول الوجود والآخر بشمول العدم لا بطلان التبعض وقد يطلق منهما على الترديد بين اطراف الخلاف لا بطلان القول الخارج عن اقاويل الخلاف ولعل المراد المعنى الاعم اذا الاختصاص للشهرة فى المناظرات بالمعنى الاخص (٣) قوله وابطاله على الوجه الذى اى ان ابطال القول الثالث بالاجماع المركب بالمعنى الاعم وعدم القول بالفصل بالمعنى الاعم على الضابطة المنقول

اما عند ابن مسعود رضى الله عنه فلتبوت الثانى واما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين رحمهم الله وافقوا بعض الصحابة فى مسألة مع انهيم خالفوا ذلك البعض فى مسألة اخرى اقول التمسك بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور فى المناظرات وابطاله على الوجه الذى نقلته عن بعض المتأخرين ليس يعنى بل الحق فى ذلك والله اعلم انه اذا كان الغرض الزام الحصر يكون مقبولا فى هذا الغرض كما يقال فى الوجوب فى الحل ان الوجوب فى الضمار لا يخلو من ان يكون ثابتا او لافان كان ثابتا فى الضمار يكون ثابتا فى الحل قياسا وان لم يكن ثابتا فى الضمار يكون ثابتا فى الحل اذ لو لم يثبت فى الحل يلزم العدم فى الضمار مع العدم فى الحل وهذا منتفى اجمعا فهنا لا يفيد حقيقة الوجوب فى الحل لكن يفيد نفي ما قاله الشافعى رحمه الله فانه لو لم يثبت الوجوب فى الحل يلزم العدم وهو منقطع عند الشافعى رحمه الله اما ان لم يكن الغرض الزام الحصر بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان التفصيل الذى اخفاه بعض المتأخرين وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجر احدائه كلام غير مفيد لانه لا يخفى فى ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا والحصر يسلم هذا المعنى ولكن يدعى ان القول الثالث مستلزم لا بطلان ما اجمعوا عليه فى جميع الصور

عن بعض المتأخرين وهو بطلان القول الثالث فى القسم الاول وهو ان يكون القول الثالث رافضا لما اتفق عليه القولان وعدم بطلانه فى القسم الثانى وهو ان لا يكون القول الثالث رافعا لما اتفق عليه القولان ليس يعنى بل بحق فى القسمين بل انما هو حق فى الاول دون الثانى بعدم امتناع القول الثالث فى الثانى بالنظر الى تلك الضابطة بل الحق فى الاجماع المركب وعدم القول بالفصل فى القسم الثانى على تلك الضابطة انه ان كان الغرض منهما الزام الحصر يكونان مقبولين وان كان الغرض اظهار الحق فلا فما كان الغرض الا لزام كما يقال فى الوجوب فى الحل اى فاختلاف القولين وهما وجوب الزكوة فى الضمار دون الحل وجوب الزكوة فى الحل دون الضمار من القسم الثانى فالقول الثالث وهو عدم الزكوة لاقى الضمار ولا فى الحل ليس رافعا لما اتفق عليه القولان فانه يستلزمه بكل نفسه من غير لاحظة الآخر .

(٤) قوله اذا كان الغرض الزام الحصر وذلك بان يكون الاجماع المركب وعدم القول بالفصل مسلما عند الحصر فيذكره لازام الحصر عليه بذلك .

(٥) قوله فى الضمار وهو المال المضمر المختص عن مالكة بحيث لا يرد كالمذوق فى موضع لا يعرفه والمتقود والساقط فى البحر والدين الذى جده المديون وما اخذه مصادرة والحلى يتزين به من الذهب والفضة وجه القياس اشتراكهما فى عدم التجارة وانتفاء النمو .

(٦) قوله وهذا منتفى اجمعا انتقد الاجماع على وجوب الزكوة فى احدهما دون الآخر فمتى الحنفية فى الحل دون الضمار وعند الشافعية بالمعكس فالوجوب فيهما او العدم فيهما مما خلاف الاجماع ولعل المراد نفس نقي المذهب الشافعى من حنفى اورد هذا الاستدلال لانه اثبات المذهب او المراد بالاجماع ما انتقد بين الفريقين قبل الحنفية والشافعية والا فيلزم الدور لان اثبات المذهب بهذا الاستدلال يتوقف على اجماع الحنفية والشافعية وهو يتوقف على تبوت مذهب كل من الفريقين .

قوله اما عند ابن مسعود داخل فى حيز قوله لم يقل به احد يعنى لا قائل بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المعروم منتفى باجماع ابن مسعود وغيره اما عنده فلان الجزء الثانى اعنى انتفاء الحجب منتفى عند لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعنى كون عدة بوضع الحمل منتفى لكونها بابعد الاجلين والمركب ينتفى بانتفاء احد جزئيه قوله فى الضمار هو المال الغائب الذى لا يرجى فان رجى فليس بضمار وقيل هو ما لا ينقطع به من الاموال .

امانى

(٧) قوله فهذا لا يفيد حقيقة الوجوب اى نفس الوجوب الحقيقية اى الثابتة من نفس الامر اى لا يفيد ثبوته فيها وفى بعض النسخ حقيقة الوجوب وذلك يمنع صحة القياس فى شق الاول بان عدة الوجوب فى الضمار فليكن غير المشترك فى ارادة الله تعالى ويمنع بطلان اللازم وهو العدم فيهما فى الشق الثانى لانه قول ثالث ليس يرافع لما اتفق عليه القولان وهو جائز على الضابطة المذكورة .

(٨) قوله اى ان لم يكن الغرض اى جواز الشرط مضمون ما بعده اى التفصيل ما ذكرته لا ما ذكره بعض المتأخرين وما ذكره قوله فيما بعد فلا بد من صابط الى آخره .

(٩) قوله كلام غير مفيد اى ابطال القول الثالث بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل على التفصيل المذكور كلام غير مفيد للرد على الحصر لان الابطال على ذلك التفصيل مخصوص بما كان بطلانه مسلما عند الحصر وهو القسم الاول ولا يجوز فيها جواز عنده وهو القسم الثانى . (١٠) قوله لكن يدعى اى يدعى المستدل بالاجماع المستدل بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل عموم البطلان جميع الصور ما هو باطل عند الحصر وما هو جائز عنده . (١١) قوله مستلزم لا بطلان اى القول الثالث باطل فى جميع الصور .

(١) قوله اما في مسألة اى ابطال المجمع قد يكون في صورة واحدة بان يكون القول الثالث صورة واحدة وقولا مفردا وهذا في مسألة العدة ومسئلة الجدة اللتين عدنا في التفصيل المذكور من القسم الاول فكانه اراد به القسم الاول وانما قلنا القول الثالث فهما مفردان لانه في الاولى انتقضا العدة بالاشهر قبل الوضع وهو مفرد وفي الثانية حرمان الجدة وهو ايضا مفرد فانه يكون في صورتين بان يكون القول الثالث متضمنا للصورتين وقولا مرصوبا من الجزئين وهذا في مسألة الزوج او الزوجة مع الابوين وما بعدها التي عدت في التفصيل من القسم الثاني فكانه اراد به القسم الثاني وانما قلنا ان الثالث فيها مركب لانه ثلث الكل لزوجة وثلث الباقي في الزوج وهو مركب وكذلك البواقي ويمكن ان يجعل ذلك تفصيلا للاجماع في مسألة ان يكون المجمع عليه واحدا بينه كعدم الانتقضا بالاشهر قبل الوضع وعدم حرمان الجدة من الارث مطلقا والاجماع في مسلتين ان يكون المجمع عليه دائرا بين امرين مبهما كاحد الشولين اما شمول ثلث الكل للصورتين واما شمول ثلث الباقي لهما وقس عليه ما بعد هذه المسئلة .

(٢) قوله في مسألة الزوج ام يبان لتركب القول الثالث وكون الاجماع في المسلتين في مسألة الزوج وما بعدها .

(٣) قوله وفي مسألة الخارج ليس عطفنا على الفسخ ليكون تحت قوله وكذا .

٥٠٣

(٤) قوله فالتقول بان لاشيء اما في القول بان طهارة

المخرج غير واجبة وطهارة الاعضاء غير واجبة فقد

ظهر ان القول الثالث مركب من القولين متضمن

الصورتين .

(٥) قوله وكذا في الحلى والضمار اى احدى

الزكوتين واجبة اجماعا فالتقول بان لاشيء منهما

واجب مبطل للاجماع .

(٦) قوله وكذا القول يعني احد الامرين من

الاعتداد بوضع الحمل وثبوت الحجب المذكور

او الاعتداد بابعد الاحلين وانتفا الحجب ثابتة

اجماعا والقول بالاعتاد بالوضع وانتفا الحجب

مبطل للاجماع وهذا الكلام من المصنف رحمه الله

تعالى لا يوافق ما سبق منه حيث قال ولم

يقل احد بان المجمع المركب الى قوله اما عند

ابن مسعود اه فالكلام السابق صريح في ان

مجموع الاعتداد بالوضع وانتفا الحجب غير منتف

بالاجماع وهذا يستلزم انتفائه بالاجماع فشكل

ما هو مبطل للاجماع منتف بالاجماع وايضا

السابق يدل على ان احدا لم يقل بانتفا المجموع

عند الفريقين اى عند ابن مسعود ومتبعيه وعند

جميع من هو غيره وغير متبعيه والظاهر انهم

قالوا بانتفا المجموع عند فريق الاول بقولهم

بثبوت الحجب فالمنى لم يقل احد بانتفا المجموع

عند جميع من هو غير ابن مسعود ومتبعيه وهذا

يدل على انهم قالوا بانتفائه عند جميع من هو

غير ابن مسعود ومتبعيه وهذا يدل على انهم

اذ لو لم يكن المجموع منتفيا عندهم فلا يكون

المجموع مبطلا للاجماع هـ .

(٧) قوله فالشأن اى ليس الشأن فيما ميزه

بعض التأخرين في تفصيلهم المذكورين فيورد

امتناع قول الثالث بصورة جواز بضابط ابطال

الاجماع وعدم ابطاله بل الشأن في ان تميز بين

صورتي الابطال وعدمه والبعض المذكور لم يفعل

ذلك والمصنف رحمه الله تعالى يدعى انه يفعله وانما

لم يكن الشأن في التميز بين الامتناع والجواز على

الوجه المذكور بظهوره وعدم الحاجة اليه والمراد

اما في مسألة واحدة كما في مسألة العدة وحرمان الجدة واما في مجموع المسلتين
ففي مسألة الزوج والزوجة مع الابوين احد الشولين ثابت وهو ثلث الكل في كليهما
او ثلث الباقي في كليهما فالتقول بثلث الكل في احدهما دون الآخر مخالف للاجماع وكذا في الفسخ
بالعيوب وفي مسألة الخارج من غير السبيلين احدى الطهارتين واجبة اجماعا فالتقول بان
لا شيء منهما واجب مبطل للاجماع وكذا في الحلى والضمار وكذا القول بان العدة المذكورة
بوضع الحمل مع انتفا الحجب المذكور مبطل للاجماع فالشأن في تميز صورة يلزم فيها بطلان
الاجماع عن صورة لا يلزم فيها ذلك فلا بد من ضابط وهو ان القولين ان كانا يشتركان
في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فحينئذ يكون القول الثالث
مستلزما لا بطلان الاجماع والا فلا .

قوله فلا بد من ضابط تقرير كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد هو
حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع فان لم يشتركا في ذلك بان
لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث
القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرير هذا الضابط لا بد من النظر في ان
اى موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي و اى موضع لا يشتركان فيه في ذلك

(الجزء الثاني) توضيح ١٢

بالشأن عظم الامر وعلو مرتبته . (٨) قوله في الحقيقة واحد وهو ان لا يكون امرا مرددا بين الشئين او الاشياء او يكون امرا واحدا بينه .
(٩) قوله فحينئذ يكون لا بد ههنا من قيد آخر وهو ان يكون القول الثالث رافعا لذلك الامر الواحد المشترك والانتفاء ذلك بالقول بالاعتداد بخمسة اشهر في مسألة
العدة ونحو ذلك مما يكون القول الثالث شريكا للقولين في ذلك المشترك فالتقول بخمسة اشهر ايضا يقتضى ان لا تنتقض العدة بأربعة اشهر وعشرة ايام قبل الوضع فلا يبطل
الاجماع وكذلك القول باستحقاق الجدة مع الاخوة اقل من ثلث جميع المال يوجب عدم حرمان الجدة الذي هو المشترك بين القولين من استحقاق الجدة كل المال
واستحقاقه افضل الامرين من ثلث الكل او نصيب واحد من الاخوة فلا يبطل الاجماع .
(١٠) قوله والا فلا اى وان لم يشتركا القولان في امر او كان المشترك واحدا غير حقيقي او كان واحدا حقيقيا ليس من الاحكام الشرعية وهي مالا يدرك لولا خطاب
الشارع على ما مر او كان واحدا حقيقيا من الاحكام الشرعية لكن القول الثالث لا يرفعه فلا يلزم بطلان الاجماع وفيه نظر لان المشترك اذا كان واحدا اعتباريا
يرفعه القول الثالث او واحدا حقيقيا يعرف بخطاب الشارع من غير ان يتوقف عليه بانه قد يعرف بالمقل ايضا كما هو مذهبنا وكان القول الثالث يرفعه فالتقول
الثالث على كلا التقديرين يبطل الاجماع .

فعد ذلك نقول ان المختلف فيه أما حكم متعلق بمحل واحد او حكم متعلق باكثر من محل واحد أما الاول فكمسئلة العدة والمجد مع الاخوة فان القولين يشتركان في ان العدة لا تنقضى بالاشهر وحدها وان المجد لا يحرم وكل واحد منهما امر واحد وهو حكم شرعى .

فنقول المختلف فيه بين القولين الاولين قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد * اما الاول وهو ان يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعى فيبطل الثالث كما في مسألة العدة والمجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسألة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكون بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعى واقتراق بين امرين ومينئذ ان كان الاقتراق مما حكم به الشرع كما في مسألة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في ان باب نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافى الثبوت من الآخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قول بشمول الوجود اعنى ثبوت النسب منهما جميعا او شمول العدم اعنى عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الاقتراق مما حكم به الشرع كما في مسألة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعنى الوضوء او غسل المخرج وعلى الاقتراق اعنى كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافى وجوب الآخر فالقول الثالث ان كان قوليا بشمول العدم اعنى عدم وجوب شىء منهما كان باطلا ومبطلا للاجماع السابق وان كان قوليا بشمول الوجود اعنى وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعى كان القول الثالث مستلزما لا بطلان الاجماع ليس على اطلاقه * واما الثانى وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلف القولين انما يتصور بثلاثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والآخر قائلا بالعكس كقول ابى حنيفة رحمه الله بالانتقاض بالحروج من غير السبيلين لامس المرأة وقول الشافعى رحمه الله بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض بشىء منهما لا يكون ابطالا للحكم شرعى مجمع عليه الثانى ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعى كتسوية الاب والمجد في الولاية كان القول بالاقتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والآخر قائلا بالثبوت في كلتى الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها او بالعدم منهما فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا ويجعل هذه المسئلة ومسئلة مساوات الاب والمجد من القسم الثانى يتبين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعى والثانى ان لا يشتركا فيه واما مسئلة بيع الملقح والبيع بالشرط فلا يخفى عليك انها خارجة عن البحث فالبطالان بيع الملقح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لاتعلق لاحدهما بالآخرى والبحث هو انه اذا سبق في مسئلة اختلاف على القولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا .

(١) قوله فنعد ذلك الاشارة الى تقرر الضابط المذكورة بقوله نقول اه تقسيم آخر للاختلاف على القولين باعتبار متعلق الحكم فهما بعد التقسيم باعتبار المشترك بين القولين ويان ان القسم الاول من التقسيم ثانى اعم مطلقا من القسم الاول من التقسيم الاول وليست الاشارة الى الصورة الثانية في التقسيم الاول حتى يكون تقسيما للقسم الثانى والا فلا يتبع تمثيل القسم الاول منه بمسئلة العدة والمجد لانهما من القسم الاول في التقسيم الاول .

(٢) قوله اما حكم متعلق بمحل واحد لا فرق فيه بين النظائر السبعة المذكورة بقوله نظيره اهم اختلافوا هل للمحل الواحد المتعلق به الحكم المختلف فيه في الاول العدة هل هي ابدالاجلين او وضع الحمل وفي الثانى المجد هل له كل المال او المقتضية وفي الثالث علة الربوا هل هي القدر مع الجنس او الطعام منه او الطعام والادخار منه وفي الرابع للام هل لها مع الاب والزوج او الزوجة ثالث الكل او ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في الخامس النكاح ايفسخ بكل العيوب اولا بشىء منها وفي السادس الفسل هل يجب في المخرج او في اعضاء الوضوء وفي السابع الوضوء دل يقضى بالخروج او المس وكذلك الزكوة في الحلى والاضمار وانما المثال للتقسيم الثانى وهو المتعلق باكثر من محل واحد مجموع مستثنى العدة والمجب وكذلك كل مركب من اثنين اثنين منهما .

(٣) قوله اما الاول وهو ما كان المختلف فيه حكما متعلقا بمحل واحد والمعنى ان القسم الاول يتفاوت بتفاوت صورة ففي بعض الصور كمسئلة العدة والمجد والخارج من غير السبيلين يشتركان في حكم واحد حقيقى شرعى حتى يكون القول الثالث مبطلا للاجماع وفي بعض الصور كمسئلة علة الربوا لا يشتركان في ذلك وفي صورة الاشتراك يلزم ان يكون كل قول ثالث مبطلا للاجماع كالقول بوجوب الطهارتين في المسئلة الثالثة .

- (١) قوله لا يشتركان في امره قيل معية الجنس اما بمعنى الركبة او بمعنى الشربة وكل منهما حكم شرعي على ما سياتي في باب الحكم وواحد مشترك بين القولين وكيف لا يكون حكما شرعيا ولو لا خطاب الشارع لا يدرك المعية وايضا فالفرق بين عدم الربوا بمجرد الجنس بدون القدر والطعم والادخار او بمجرد الادخار بدون احد الثلاثة وبين عدم انقضاء العدة بالاشهر وحدها قتم بان الثاني حكم واحد شرعي مشترك بين القولين فينبغي ان يكون الاول ايضا كذلك والا فيلزم التحكم .
- (٢) قوله ولو جعل مفهومه اه قيل فاذا بقول في مفهوم المشتل على الجنس الغير الخالي عن القدر والطعم مما بوجوده في الربوا حكم واحد حقيقي .
- (٣) قوله فليس حكما شرعيا المنع فيه ظاهر .
- (٤) قوله فالقول بان لاشيء اه سلب كل كل جزئي من النظر ان اريد بالتبعيض تبعيض الفرد من العليمة او سلب كل جزئ منه ان اريد بتبعيض الجزء من الكل والكل بخلاف الاجماع .

٥٠٥

(٥) قوله اما القول بان كل اه فان قيل هذا

ايضا يخالف الاجماع لاتفاق الفريقين في عدم وجوب التطهير في الجملة كما اتفقوا في وجوبه في الجملة وهذا يؤثر في جواز الصلوة بدون المجموع من حيث المجموع قلت في مخالفة مبنى على الضابطة المذكورة وهي كانت حاكمة بان القول الثالث اذا كان رافعا لما اتفق عليه القولان وهو ليس بحكم شرعي لا يحكون مخالفا للاجماع وعدم الوجوب في الجملة ليس حكما شرعيا بل هو ثابت بالعدم الاصلى وكذا جواز الصلوة ثابت بالاباحة الاصلية .

(٦) قوله الافتراق هنا ليس حكما شرعيا بل الحكم الشرعي ما يتوقف على خطاب الشارع والافتراق مركب من الوجوب في احد الامرين وعدم الوجوب في الآخر والجزء وهو الوجوب في احدهما متوقف على خطاب الشارع فكذلك المركب والايلازم وجود الكل بدون الجزء فيكون المجموع ما يتوقف على خطاب الشارع فيكون حكما شرعيا .

(٧) قوله اي لم يحكم الشرع اه هذا الجواب لا يمدى جدوى اذ ليس المراد بالافتراق المناقاة بحيث يلزم من عدم احدهما وجود الآخر حتى يلزم من عدم شرعية المناقاة عدم شرعية الافتراق بل المراد الوجوب في طرف والعدم في الآخر من غير اعتبار المناقاة بين العدمين وذلك لان الكلام في الافتراق الذي ينافيه القول بوجوب الامرين وذلك انما هو المعنى المذكور دون المناقاة في العدم لانا اذا فرضنا وجوب الامرين يصح ان يقال بينهما مناقاة في العدم ولا يجتمعان في العدم ثم المناقاة بالحقيقة المذكورة انما هي بين التقيضين او بين الشيء والاعم من تقيضه وانما المناقاة بحيث يلزم من وجود احدهما عدم الآخر وهي المناقاة بين الوجودين فيبين التقيضين او بين الشيء والاخص من تقيضه والاول مناقاة في العدم والثاني في الوجود ثم ورد على المصنف انك قد قلت بان القول بان لاشيء من التطهير واجب خلاف الاجماع واذا ثبت ان الشرع لم يحكم بالمناقاة بين الوجودين وجوب تطهير المخرج ووجوب تطهير اعضاء الوضوء بحيث يلزم من عدم احدهما وجود الآخر يلزم ان لا يحكم بوجوب التطهير في الجملة لان ذلك يستلزم

واما مسألة الربوا فعلته القدر مع الجنس او الطعم مع الجنس لا يشتركان في امر واحد وهو حكم شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين او احد الامور امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسألة المخرج من غير السبيلين فان الواجب احد الغسلين اما الوضوء او غسل المخرج فهما يشتركان في امر واحد وهو حكم شرعي وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي رحمه الله فالقول بان لاشيء من التطهير بواجب خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب لا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فسهول الوجوب مخالف للاجماع ففقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا اي لم يحكم الشرع بان المغاظة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الآخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا خبرت المرأة ان زوجها الغائب مات فترجعت وولدت فجاء الزوج الاول فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج الاول وعند الشافعي رحمه الله من الاخير فثبوته من كليهما او عدم الثبوت من احدهما منقضى اجماعا ففي هذه الصورة الافتراق حكم شرعي واما الثاني فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة مع العدم في الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلاهما ناقض .

قوله واما مسألة الربوا احد القولين فيها عليية القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس او الادخار مع الجنس وهما لا يشتركان في امر واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العليية حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط نعم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على انه لا ربوا في غير الجنس وهو حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العليية رفع لذلك قوله فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه يصدق لاشيء من التطهيرين بهجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة ابي حنيفة رحمه الله واما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعي رحمه الله فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع .

كون الوجوبين بحيث يلزم من عدم احدهما وجود

١٢ *

الآخر وعدم الحكم بالاجماع يستلزم عدم الحكم بالضرورة واذا ثبت ان الشرع لم يحكم بوجوب التطهير في الجملة فليست بينهما اشتراك في الجملة فليست بينهما اشتراك في الجملة ليس حكما شرعيا والقول الثالث الرفع بمنثل ذلك المشترك ليس مخالفا للاجماع على ما قرر المصنف رحمه الله تعالى والقول بان لاشيء من التطهير واجب قول ثالث كذلك .

(٨) قوله كما اذا خبرت اه الفرق بين هذه المسئلة ومثلتها انه لا يجوز اجتماع الامرين لا في الوجود ولا في العدم وهنا واما في مثلتها فانما لا يجوز الاجتماع في العدم ولا في الوجود ولذلك لا يبطل القول بشمول الوجود بخلاف شمول العدم ففي هذه المسئلة يبطل كل من الشمولين كمسئلة الخروج فيه نظر لان المختلف فيه وهو ان الانتقاش باى من الخروج والمس يتعلق بكل واحد هو الوضوء ولو اعتبر هنا تعدد الخروج والمس فلم لا يعتبر في مسألة الربوا تعدد القدر مع الجنس وفي مسألة وجوب التطهير تعدد المخرج والاعضاء الاربعة .

(١) قوله أو ليس شيء منهما ناقضاً للآخر بينه وبين قوله لا شيء من التطهير واجب جعل الثاني مخالفاً للاجماع دون الأول .

(٢) قوله فإن القول بانتقاض كل منهما دليل على الجزم الأول وأما الدليل على الجزم الثاني من المدعى فإن القول بعدم الانتقاض شيء منهما مخالف بقول أبي حنيفة في مسئلة الخروج ويقول الشافعي رحمه الله تعالى في مسئلة المس وليس منها مخالفة للاجماع وفيها نظر لأن عدم مخالفة الجزم للاجماع كالاتقاض في المس فإن مخالفته إنما هي بقول أبي حنيفة رحمه الله تعالى دون القول الشافعي رحمه الله تعالى لا يستلزم عدم مخالفة الكل كالاتقاض والمس والخروج مما للاجماع وكذا عدم مخالفته كلا الجزمين المنفردين لا يوجب عدم مخالفة له كيف وإن الكل شمول الوجود ولم يقل أحد بذلك بل لزم عليهم القول بعدم شمول الوجود مثل ذلك النظر في الدليل الثاني فتأمل .

٥٠٦

(٣) قوله ولو جعل الحكمان في نسبة الإيجاب

أوليس شيء منهما ناقضاً لآخر فإن القول بانتقاض كل منهما مخالف بقول أبي حنيفة رحمه الله في مسئلة المس ولقول الشافعي رحمه الله في مسئلة الخروج وليس في شيء منهما مخالفة للاجماع ولو جعل الحكمان حكماً واحداً كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول أبي حنيفة رحمه الله وعكسه قول الشافعي رحمه الله فهما لا يشتركان في أمر واحد ولو جعل أحد الافتراقيين مشتركاً فقد مر أنه ليس حكماً شرعياً ولو قيل يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلوة فإن من احتجهم ومس المرأة لا يجوز صلواته بالاجماع إمامنا فللاحتجاج وإمامنا فللمس فالذي يخطر ببالي أن لا يقال إن هذه الصلوة باطلة إجماعاً لأن الحكم عندنا إنها لا تجوز للاحتجاج والحكم عند الشافعي رحمه الله إنها لا تجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الآخر لا نعلق لأحد منهما بالآخر فيمكن أن أبا حنيفة رحمه الله يكون مخطئاً في الخروج مصيباً في المس والشافعي رحمه الله يكون مخطئاً في المس مصيباً في الخروج إذ ليس من ضرورة كونه مخطئاً في أحدهما أن يكون مخطئاً في الآخر وإما أن يكون الثابت عند البعض الوجود في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين .

الكلية وهو انتقاض الوضوء بكل من الخروج والمس إلى المذهبين ثلثة وجوه أن ينسب إلى الجزمين أو يوجب بينهما وهو الانتقاض بالخروج عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى والانتقاض بالمس عند الشافعي رحمه الله تعالى فما قال من عدم مخالفة الاجماع إنما هو بهذه النسبة وإن ينسب إلى الجزمين المدمين وهو عدم الانتقاض بالمس عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعدم الانتقاض بالخروج عند الشافعي رحمه الله تعالى ولم يذكر المصنف رحمه الله تعالى هذه النسبة وإن ينسب إلى المجموع المركب من الوجودي والعدمي فهما قوله ولو جعل الحكمان أن ذلك أن تقول إذا نسب إلى المدمين يكون مخالفاً للاجماع على الانتقاض في الجملة ولما انكر المصنف ذلك لم يذكر هذه النسبة .

(٤) قوله فهما لا يشتركان ليس يشتركان في عدم انتقاض في الجملة ووجود الانتقاض في الجملة فيبطل الأول بالاول والثاني بالتالي من القولين بأن كلا منهما ناقض وإسبى منهما ناقض .

(٥) قوله فقد مر قد مر ما فيها من قوله ولو قيل يشتركان فيكون القول الثاني لا يبطال هذا الحكم المذكور من عدم جواز صلوة المحتجم الناس المرأة مخالفاً للاجماع .

(٦) قوله فالذي يخطر ببالي قيل لوضح ذلك فيجوز مثله في مسئلة العدة فيقال إن عدم انتقاض «نسخة» انتقاض عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالأشهر قبل الوضع عند ابن مسعود لأن الاعتداد بالوضع وعند غيره لأن الاعتداد بأبعد الاجلين فكل من الحكمين منفصل عن الآخر لا يتعلق لأحدهما بالآخر فيمكن أن يكون ابن مسعود رضي الله عنه مخطئاً في الوضع مصيباً في أبعاد الاجلين وغيره مخطئاً في أبعاد الاجلين مصيباً في الوضع أي في إنكاره وليس من ضرورة كونه مخطئاً في أحدهما أن يكون مخطئاً في الآخر ولو قيل إن غير ابن مسعود رضي الله عنه لم ينكر الوضع لأن الوضع إن كان أبعاد الاجلين فظاهر وإن كان بعضاً فاشترط السك يستلزم اشتراط الجزم فلا يكون مصيباً في إنكاره فليس من ابن مسعود رضي الله عنه كالشافعي من أبي حنيفة رحمه الله تعالى في الكون مصيباً في إنكاره مذهب الحنابلة غير قاض بالفرض وهو أن الدليل على اتصال الحكمين جاري في مسئلة العدة كما في مسئلة الاحتجاج والمس فكما أن الصلوة ليست باطلة إجماعاً فكذا انتقاض العدة بالأشهر قبل الوضع ليس إجماعاً ههنا .

قوله ولو جعل الحكمان يعني لو اعتبر التركيب بين الحكمين في كل من القولين ليصير حكماً واحداً يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكماً واحداً لأبي حنيفة رحمه الله والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكماً واحداً للشافعي رحمه الله فهذان لا يشتركان في أمر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته أبطالا للاجماع فإن قيل قد اتفقا على أحد الافتراقيين أعني انتقاض الخروج دون المس أو بالعكس فالجواب مأمور من أنه مع كونه واحداً اعتبارياً ليس بحكم شرعي فإن قيل ينبغي أن يكون القول بشمول العدم مبطلاً للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلوة من احتجهم ومس فالجواب إن بطلانها ليس به مجمع عليه وإنما قال فالذي يخطر ببالي لأن الظاهر أنه لا خلاف في بطلان الصلوة وإنما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحددان لاتغاير بينهما أصلاً وإنما التغاير في العلة .

(٧) قوله وكل من الحكمين له الخصم أن يقول لاندعى اشتراك عدم جواز الصلوة مع جميع خصوصيات يمرض فيه كالمسبية من الاحتجاج أو المس بل اشتراك أصل عدم جواز الصلوة وهذا مما لا شبهة فيه فالقول الثالث المبطل لذلك وهو عدم انتقاض الوضوء بشيء منهما يكون مخالفاً للاجماع .

(٨) قوله فيمكن له في الفرض وهو تنافر الحكمين عند الفریقين غاية ثابتة باحتمال جواز الصلوة في الواقع من غير أن يتأدى إليه الرأي مجتهد ولا يخفى أن هذا الاختلاف للاجماع .

(٩) قوله مصيباً في المس الإصابتة في المس في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى عدم انتقاض الوضوء به في الواقع والإصابتة في الاحتجاج في قول الشافعي رحمه الله تعالى عدم انتقاض وضوءه به في الواقع فمجموع الإصابتين يوجب جواز صلوة المحتجم الناس عند الله .

(١) قوله ويسمى هذا قد مر ذلك بعينه من المصنف في العيوب الخمسة واما ان الاجماع المركب مخصوص بالقسم الاول في تقصيل بعض المتأخرين الذي هو مختص بالصورتين الاولين وهما مسألة العدة وليس من شئ* من الامثلة الاخيرة التي هي مسألة الزوج او الزوجة مع الابوين ومثلة العيوب الخمسة فهذا متبادر من كلام هذا البعض من المتأخرين ولم يسبق من المصنف ما يدل على عدم الاجماع المركب في هاتين المسئلتين ليترجم التدافع بينه وبين قوله واما الاجماع المركب فاعلم من هذا ذلك ثم هذا الكلام يدل على ان عدم القول بالفصل او الاجماع المركب قد لا يكون مع اتفاه قول الثالث

(٢) قوله كمسئلة الزوج الفرق بين المتأخرين ان الاول كل من طرفيه وجود احص من عدم هو تقيض الآخر والثاني كل من طرفيه تقيض من حيث الوجود والعدم احص من حيث التقيض باعتبار قيدهما وهو قولنا في الجيب فيمكن القول الثالث بينهما وهو التبعيض في جواز الوجود والعدم.

(٣) قوله فحينئذ يكون الافتراق الاول ان يقال مكان الافتراق القول الثالث فانه اعم لافتراقه عن الافتراق في القول ببيوت كل من الشمولين على خيار الحاكم في المتأخرين وفي القول بالسدس الام والرابع الى غير ذلك من السهام التي دون ثلث الباقي او بالحرمان في اول المتأخرين .

ويسمى هذا عدم الغائل بالفصل * واما الاجماع المركب فاعلم من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود او شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم ان كانا مشتركين في حكم واحد شرعي فحينئذ يكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي رحمه الله لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم يشتركان في حكم شرعي وهو وجوب المساواة فان الجد كالأب شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة في ان للام ثلث الكل او ثلث الباقي لم يعهد حكما شرعيا فكذلك في العيوب الخمسة المساواة بينهما لم يعهد حكما شرعيا.

واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في احدهما مع العدم في الاخرى وعند البعض الوجود في كليهما والعدم في كليهما كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رحمه الله وجواز كليهما عند ابي حنيفة رحمه الله فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع وكبيع الملاقيع والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند ابي حنيفة رحمه الله دون الاول وعند الشافعي رحمه الله كل واحد منهما لا يفيد الملك فالملاقيع متفق عليها فالقول بافادتهما الملك او افادة الملاقيع لا البيع بالشرط خلاف الاجماع وهذا غاية التحقيق في هذه المسئلة .

(٤) قوله نظيره انه ليس للاب فيه اشعار بان لا يوجد في شئ* من المتأخرين حكم شرعي مشترك بين القولين وليس كذلك فاستحقاق الام ثلث الباقي قطعا مشترك بينهما لان ثلث الكل مستلزم الثلث الباقي اذ الشكل لا يوجد بدون الجزء وكذلك الاستحقاق لما دون ذلك وهو حكم شرعي يعهد مثله في الشرع بل قول المساواة بين الزوج مع الابوين وبين الزوجة معها ايضا حكم شرعي ثابت بالدليل الشرعي الذي هو الاجماع .

(٥) قوله وهو وجوب المساواة في احد القولين في الوجود وفي الآخر في العدم ومع ذلك جعلهما واحدا مشتركا بينهما وعدم جواز الصلوة في مسألة الاحتجام والمس اظهر في ان يكون واحدا مشتركا ولم يجعله كذلك فيكون محكما .

(٦) قوله فالمساواة بينهما لو اريد المساواة في الاخبار فهو اول البحث اذ لا فرق بينهما وبين المساواة وبين الزوج والزوجة مع الابوين في استحقاق الام بينهما بعينه وقد انكر شرعية الثانية ولو اراد المساواة في حكم آخر كالارث مثلا فشرعيتهما لا يوجب الشرعية في المساواة في الاخبار على ان الزوج والزوجة ايضا يستويان شرعا في الارث اذ مات عنهما الولد تاركا ابنا وابن ابن وفي النظر الى اعضاء الآخر وحرمة النظر الى الاجنبي فلوكفي شرعية جنس المساواة بين الاب والجد في شرعية المساواة بينهما في الاخبار وعدمه فلولم يكف شرعية جنس مساواة الزوجين في شرعية مساواتهما في استحقاق الام بينهما معين عند وجودهما مع الابوين .

قوله واما الاجماع المركب فاعلم من هذا ان يسمى عدم الغائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالقبول في احدي الصورتين فقط والآخر بالتبوت فيهما او بالعدم فيهما.

(٧) قوله واما ان يكون الثابت حصر الاختلاف في الوجود والعدم في الموضوعين في الثلثة عتلى لان طرفي الخلاف اما كل منهما شمول وذاليس الاشمول الوجود في جانب وشمول العدم في جانب آخر وهو قسم الثاني او لا فحينئذ اما ان يكون احد القولين شمول اول او الثاني الاول والثاني الاول واما قدم الاول لان التبعيض في الجانبين كالجزء مما كان العموم في احدهما وقدم الثاني لان مقابله للاول اتم واكمل فكل من الطرفين في الثاني يقابل كلامن الطرفين في الاول من الكلية والبعضية .

(٨) قوله خلاف الاجماع في الموضوعين يقتضى شرعية جواز النفل في الكعبة وشرعية عدم افادة بيع الملاقيع الملك وهي في حيز المنع لان الاول بالاباحة الاصلية والثاني بالعدم الاصلية .

(١) قوله ولما الثاني في اهلية من يعتد اهلية الرجل الاجماع ان ينقد الاجماع بانثاته مع الاثنين من مجتهدى اهل السنة والجماعة اوسع الواحد منهم اوب مجرد قوله بشرط عدم مخالفة مجتهد عادل اى غير فاسق ولا مبتدع وان لا ينقد بخالفته وانما قلنا مع الاثنين الى قولنا اوب مجرد قوله لانه ذكر في شرح المغنى وذهب الامام الحرميين ومتموه الى ان عدد التواتر شرط في انعقاد الاجماع لان فيما دونه احتمال التواطؤ على الخطأ كما ان فيه احتمال التواطؤ على الكذب فلا يكون قولهم حجة والجمهور على انه ليس بشرط لانه انما صار حجة كرامة لهذه الامة لا لاقطاع توهم اجتماعهم على الخطأ عقلا ولان الادلة الدالة على حجية لا يمتنع بعدد دون عدد والامة والمؤمنون يصدق على مادون عدد التواتر فلم يبق العباد بالله من المجتهدين الا واحد فقيل قوله حجة لمضمون الدليل السمي وهو انه لا يخرج الحق عن هذه الامة ولان الامة يطلق على الواحد قال الله تعالى ان ابراهيم كان امة فيكون الواحد داخلا تحت النصوص الدالة على عصية الامة عن الخطأ وقيل ليس بحجة لان الاجماع بشرط الاجتماع وهو منتف هنا وهذا يشعر بانعقاد الاجماع من الاثنين وقيل لا بد من ثلثة لان الاجماع مشتق من الجماعة وانقل الجمع الصحيح ثلثة وعبارة التقويم واجتماع علماء الامة حجة وان كانوا ثلثة انتهى كلامه فقوله فلما قلنا للذهاب الثلثة قوله كما ان فيه اى كما ان فيما دون عدد التواتر وهو قوم كثير عادلون لا يقوموا طواؤهم على الكذب اما خروجهم عن حد الاحصاء فقول البعض والجمهور على انه ليس بشرط ولذا لم يذكره الامام السرخسى رحمه الله تعالى وكذا تبين الا ما كان ليس بشرط عند الجمهور انه قول بعض وكذا ما بشرط البعض عددا معينا مثل خمسة او اثنا عشر او عشرين او اربعين او خمسين غير معتبر عند الجمهور وكذا في شرح المغنى لا يحصل القطع في رواية الحديث ولا يكون خبر الواحد حجة غيبة كذلك فيما دونه لا يحصل القطع في اتفاق المجتهدين وقوله والامة والمؤمنون اى المذكور في النصوص الدالة على حجية الاجماع كما سيذكره المصنف انما لفظ الامة والمؤمنون وشيء منهما لا يمتنع بعدد دون عدد وقوله على مادون عدد التواتر اى الى الاثنين والواحد والا فيلزم الاختصاص بالثلثة او الاثنين ههنا اما اطلاق الامة على الواحد فكقوله تعالى ان ابراهيم كان امة اما اطلاق لفظ الجمع فكقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس المراد

نبيهم بن مسعود او اعرابي آخر والناس الثاني اهل مكة وقوله لمضمون الدليل السمي لعل المراد قوله عليه السلام لا يزال طائفة امتي على الحق طاهرين حتى تقوم الساعة وفي ذلك نظر لان عدم خروج الحق عن هذه الامة في الزمان المفروض وهو زمان لم يوجد فيه المجتهدين غير واحد فليكن ببقاء الشرائع الثابتة قوله قلبه فيما بين الناس وليكن اجتهاد خطأ باطلا وقوله لان الاجماع يشعر بالاجتماع لو اراد ان تسمية اجتهاد الواحد في الزمان المفروض اجماعا غير صحيح لفوات المناسبة فقوله تسمية الجنس باسم لا يتدعى وجود المناسبة في كل شخص منه فجنس الاجماع سمي بهذا الاسم لوجود المناسبة في اكثر جزئياته وايضا هذا من المشاحة في الاصطلاح وايضا النزاع انما هو في الحجية وذلك لا يلزم اتفاقها ولو اراد ان المذكور في النصوص الدالة على حجية الاجماع هو لفظ الاجماع وهذا لا يتناول اجتهاد الواحد المفروض فليس الامر كذلك سيذكره المصنف وقوله وانقل الجمع الصحيح هو لفظ المؤمنين في قوله تعالى ويشع غير سبيل من الآيات وقوله عليه السلام ما را ما المؤمنون ههنا فهو عند الله حسن وقوله وعبارة التقويم من انها ظاهرة في اشتراط الثلثة .

١
واما الثاني ففي اهلية من ينقد به الاجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان
٢
الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعى الناس اليها وليس هو من
٣
الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب او السفه وكذا المجنون اعلم ان البدعة لا يدخلون احد الامر بين امانتعصب واماسفه لانه ان كان وافر العقل كان عالما بقبوح ما يعتقد ومع ذلك يعاند الحق ويكابره فهو المتعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلته التأمل واما المجنون فهو عدم المبالاة فالمفتى الماجن هو الذى يعلم الناس الخيل واما عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الرأى كنقل القرآن

قوله وليس هو اى صاحب البدعة الذى يدعى الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة ذرئ المتابعة كالسكفار ومطلق الاسم لامته المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة صاحب البدعة ان لم يكن يدعى اليها ولسكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما يضل فيه واما فيما سواه فيعتقد به والاصح انه ان كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله اصلا والافلاحكم كما ذكر قوله بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بقاء على ميل الى جانب

وامهات

- (٢) قوله ليس فيه فسق لما يذكر في تعريف الاجماع ولا في شرائط الاجتهاد اشتراط العدالة المتضمنة لنفي الفسق والبدعة ولا بد منهما في الحجية اعتبارها في الاهلية ان قلت لاحاجة الى ذكر البدعة بعد الفسق لانها من قلت نعم لكنها ليس فسق نظرا الى اهله على ان السفه منها في كونه فسقا نظر . (٣) قوله فان الفسق اراد به ارتكاب الكبيرة لا على سبيل الندرة فلما ان يكون الارتكاب غالبا على الاجتناب او يساويه او يكون قريبا من المساواة وذلك لان الاكمام على الصغيرة لا يورث الاتهام بالكذب وله ويسقط العدالة علة لما قبله فان المانع عن الاتهام انما هو العدالة فيوجد بزواله ثم العدالة على ما فسروا من تجتنب الكبائر ولم يصر على الصفات غاب صوابه .
- (٤) قوله وصاحب البدعة اى فهو ايضا منهم بالكذب ولما كانت الاضافة استقرائية صح جمع الضمير في يدعون . (٥) قوله وليس هو من الامة على الاطلاق هي من يطلق عليه لفظ الامة بدون قيد كما يقال امة الدعوة في الكفار واهل البدعة فاهل السنة يجرى عليهم لفظ الامة وكذا لفظ الامة المتابعة واما غيرهم فلما يجرى عليهم لفظ الامة الدعوة يعنى ان المذكور في نص الاجماع لفظ الامة على الاطلاق ولا ينطلق على المبتدع فيخرجون عنه . (٦) قوله بالتعصب في تاج المصادر البيهقي التعصب عصبية كرددن يريد الحماية والاعانة كما هو شأن النصيب والمراد ههنا احكام الدين وقوته . (٧) قوله وكذا المجنون اما متعلق بقوله ليس فيه فسق او بقوله ويسقط العدالة بالتعصب وقوله عن احد الامر من ابي ان يكون داخلا تحت تفصيل سقوط عدالة المبتدع وهو قوله ويسقط العدالة اه وعدم خروج المجنون من الفسق يابى ان يجعل مقابلا له بالتعليق على قوله ليس فيه فسق ولعل المراد بالفسق ما هو ظاهر وليس في ضمن التليس والمجون ما هو في ضمن التليس والحاصل ان شرط الاهلية بعد الاجتهاد وعدم الفسق وعدم البدعة وعدم المجنون . (٨) قوله عالما بقبوح ما يعتقد اى ما كان قبل العلم بالقبوح يعتقد حقا حسنا .
- (٩) قوله ويكابره المكابرة انكار ما يعلم قطعا انه حق فكانه المنكر متكبرا بعد نفسه كبيرا عظيما يفعل ما ذا يريد او زاعم انه فعل اسرا كبيرا بذلك الانكار .
- (١٠) قوله الخيل المراد حيلة ام يرخص شرعا كحيلة اسقاط الزكاة واما ما رخصت شرعا كحياة الاستبراء فلا بأس بتعليمها قال شارح المغنى شرط العدالة لان الفسق يوجب رد الشهادة في امور الدنيا فكذا في امور الدين لانها فوق امور الدنيا ولان الفاسق ليس من اهل الكرامة وحجية الاجماع لكرامة اهله .

(١) قوله وامهات الشرائع اي ادلتها كما اذا اخبروا بان النبي عليه السلام قال كذا وفعل كذا واخبروا بان مجتهدى عصر كذا اجموا على حكم كذا اوبان ابا حنيفة رحمه الله تعالى اجتهد في تلك الحادثة ان حكمها كذا والمراد من الامهات العبادات من الايمان والصلوة والزكاة والصوم والحج والمراد ما ثبت بطريق القطع بحيث لم يوجد فيه مخالف .
(٢) قوله داخلون في الاجماع يعنى اذا اخبر العامة وهم غير المجتهدين بالفين حد التواتر او الشهرة مستجمعين شرائط الرواية بأسر غير محتاج الى الرأى يثبت ذلك الامر قطعاً حتى يكفر باحده وان خالف جمع لم يبلغوا ذلك الحد المجتهدين او غير مجتهدين ثبت ان مخالفة بعض العامة في متواتر العامة غير مضر على خلاف مخالفة بعض المجتهدين فيها اتفقوا بطريق الاجتهاد في عصر حيث لا ينعقد الاجماع ولا يثبت قطعاً عند الجمهور ولكن ذهب ابو جرير الطبرى وابوبكر الرازى وابو الحسن الحياطي من المعتزلة الى ان خلاف الواحد لا يمنع انعقاد الاجماع ولا خلاف الاقل بل ينعقد باتفاق الاكثر.

(٣) قوله لا عبرة بهم اي لو كان عصر لم يوجد فيه مجتهد فاتفق العامة بالرأى على حكم لم يثبت اصلاً لا قطعاً ولا ظناً ولو خالف جميع العامة في عصر المجتهدين في حكم اتفقوا عليه بطريق الاجتهاد والرأى لا يحتل امر الاجماع . (٤) قوله قطعية الحكم اي مقطوعته على ان المصدر بمعنى اسم المفعول او كونه قطعياً على ان الها مصدرية لحقت النسوب بمحدثه بالنسبة كراهة اجماع ثلاث يأت . (٥) قوله لا يكون موجبا للقطع بان يكون سند الاجماع خيراً الواحد او القياس فهما يفيدان اصل الحكم لكن بطريق الظن . (٦) قوله والثاني ان الحصر يدل على اهم لم يقولوا بان يكون الاجماع مفيداً للحكم لا بطريق القطع كما قالوا في القياس حتى يكون الاقسام ثلثاً ما يفيد اصل الحكم وما يفيد قطع الحكم وما يفيد تأكيد الحكم (٧) قوله بان يكون سند الاجماع موجباً اذا كان كتاباً او سنة مشهورة او متواترة قيل لا يفتى ان القطع في المفسر فوق ما في النص وهو في النص فوق ما في الظاهر وفيه فوق ما في الحث وفيه فوق ما في المشكل وفيه فوق ما في المعجل ومثل ذلك النسبة بين العبادة والاشارة والدلالة والاقضاء وبين المتواتر والمشهور فانما لا يتصور افادة الاجماع القطعي في سند كان متواتراً مفسراً وفيما دون ذلك يفيد قطعاً لم يكن في السند . (٨) قوله من هذا القبيل نقل القرآن ان يقال القرآن هذا وذلك الى الآخر هذا من القرآن والاجماع على ذلك مستندا الى اجماع قبله ثم ونم الى ان ينتهي الى النبي عليه السلام فالاجماع المتأخر لا يفيد الا لقطع

ثبوت اجماع قبله لا لقطع في المتقول ونقل الامهات بالمعنى الاول مثل ذلك واما بالمعنى الثاني والثالث فالسند فيها الادلة القطعية باعتبار نفسها والاجماع المتقضى باعتبار قطعها .
(٩) قوله ما بقى مخالف اي من اهل ذلك الاجماع وهو المجتهد من عدول اهل السنة .
(١٠) قوله واما الاجماع الثاني فليست كذلك فينعقد مع مخالفة بعض اهل سواء كان من المجتهدين او من سائر الناس قال الشارح المعنى واما فيما يستغنى عن الرأى ويشترك في دركه الخواص والعوام مثل امهات الشرائع كوجوب الصلوة الخمس والصوم والزكاة والحج فاتفق الكل شرط فيه حتى لو فرغ خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجماع الا انه غير دافع وفيه نظر لا يورجى جميع من المجتهدين وبقي في الاجماع مقدار ما ثبت به التواتر يثبت الحكم قطعاً بالتواتر والا فليس التواتر دليلاً قطعياً هف نعم في الاجماع بطريق الاجتهاد لو خالف البعض لا ينعقد الاجماع وان بقي المقدار التواتر اذ لا مدخل للتواتر في الاراء بل في الاخبار ولكن ذلك لا يتصور في الاجماع النقلى ويمكن ان يقال ان عدد ما ثبت به الاجماع اكثر مما ثبت به الاخرى كهلل الصوم

وامهات الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم اي سند الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة توكيد فذقل القرآن وامهات الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد ما بقى مخالف واحد وذلك المخالف او مخالف آخر في عهد آخر لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر المجاهد بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر وبعض الفاس خصوصاً الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول في امور الدين والبعض بعثرة الرسول عليه السلام لطهارتهم عن الرجس

قوله لا يكفر بالمخالفة يعنى في صورة عدم تمام الاجماع بقاء مخالف واحد .
وانظر فالاول مع القيم يثبت بقول فرد عدل بشرط الاسلام والعقل والبلوغ وان كان عبداً او امرأة او محدوداً في القذف ثانياً والثاني بقول الرجلين اورجل وامرأتين بشرط العدالة ولفظ الشهادة وكذا بشرط حرية الشهود وعدم حدهم في القذف وبشرط الاسلام والبلوغ والعقل ايضا وبلاقيم بشرط فيما جمع عظيم يقع العلم بخبرهم ويحكم العقل بعدم تواطؤهم على الكذب فما يعرف بالاجتهاد حتى وما يعرف بالنقل والسماع اجلي فاذا لم يثبت قطعاً بمجتهد خالف فيه البعض واسم ينعقد الاجماع فالولى ان لا يثبت قطعاً متقول خالف فيه البعض ولا ينعقد الاجماع . (١١) قوله فان الحكم قطعي بدونه لان المفروض ان سند الاجماع موجب للقطع فلا يرد انه يجوز ان يكون الاجماع على النقل عن المجتهد بانه اجتهد ان الحكم في الواقعة هذه كذا فان الحكم ليس قطعياً بدون الاجماع لانه خارج عما نحن بصدده اذا كان السند اخبار من قبل عصر هذا الاجماع غير واهل حد التواتر اذ السند لا يوجب القطع والكلام فيما يوجب السند القطع وان كان واصلاً للحكم وهو ان المجتهد المخصوص اجتهد كذا قطعي بالسند بدون الاجماع واما الحكم الذي اجتهد المجتهد فانه وان لم يكن قطعياً بذلك الاجتهاد ولكنه غير مجمع عليه اذ المفروض ان الاجماع على نقل انه مجتهد فلاته لا على نفسه فمخالفة البعض من اهل الاجماع النقلى لا يبطل ذلك الاجماع بسبب عدم القطع بالحكم المجتهد المذكور اذ البطل انما هو مخالفة يوجب عدم القطع بالجميع عليه كيف ولو اتفق الكل ولم يخالف احدها لم يحصل القطع بالاجتهاد المذكور . (١٢) قوله فليس المراد اي من قوله داخلون في الاجماع بل المراد ما ذكرنا . (١٣) قوله بل لا يمكن اه هذا في خصوص القطعيات من الدين واما الاجماع النقلى في الظنيات فلا بأس بالمخالفة . (١٤) قوله بالصحابة اي المجتهدين منهم لان الكلام في الاجماع المقيد قطعية الحكم وهو الاجماع الاجتهادى دون النقلى فلا بد ان يكون مجتهداً وذلك مذهب اصحاب الظواهر تسكوا بقوله تعالى كنتم خيرامة الآية او الخطاب وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم . (١٥) قوله والبعض بعثرة الرسول عليه السلام فسروها باهل البيت وفي المذهب العترة خویشان زديك وذلك مذهب الزيدية والامامية تسكو بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس من اهل البيت والحطأ رجس المراد به ما يعم الافعال الذميمة والاقوال الفبيحة والعقائد الزائمة وسوء الدراية واعوجاج في النهج فهم الاحقا بالافتداء وقوله عليه السلام انى تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى .

(١) قوله والبعض باهل المدينة وهذا مذهب مالك رحمه الله تعالى . (٢) قوله الام يجوز ان يكون حرف التنبيه والاستثناء .

(٣) قوله هذه الامور اى الكون من الصحابة او العترة او اهل المدينة والاشارة الى اصالة في امر الدين والطهارة عن الرجس والسلامة عن الخبث .

(٤) قوله وما يدل على كونه ام ان من الأدلة التي ذكرها المصنف قوله كنتم خيرامة الآية وهو توجب الاختصاص لان المخاطب هو الصحابة قلنا هذا بحسب الظاهر بنا على توهم ان المخاطب ينبغي ان يكون حاضرا موجودا حين الخطاب لكنه غير لازم فاذا كان البعض حاضرا دون البعض يصح التعبير عن الكل بانفط الخطاب كما اذا كان البعض متكلما دون البعض يصح التعبير بصيغة التثنية وايضا كثيرا ما يكون الخطاب الى الغائب بطريق الحكاية قيل لا يوجب النسوس الاختصاص بشئ من ذلك كذلك لا يفيد الاختصاص بالحواس وهم المجتهدون فينبغي ان يدخل في الاجماع جميع العدول من المؤمنين .

(٥) قوله وعند البعض لا يشترط قد مر ان هذا البعض ابو جرير الطبرى وابو بكر الرازى وابو الحسن الخطاب من المعتزلة .

(٦) قوله لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم اى عليكم الاخذ والاتصاف بالسواد الاعظم او عليكم العمل والاعتبار بقوله ويجوز ان يكون عليكم اسم فعل اى التزموا السواد الاعظم على ان الباء زائدة لتأكيد افعال المقول بالفعل والمعنى اذا اختلف الفريقان فوافقوا الاكثر فجعل النبي عليه السلام قول الاكثر دليلا قويا لعل الحديث محمول على التنبه فحينئذ لا يلزم قطعية قول الاكثر حتى يكون اجماعا وايضا الاعظم مطلق حيث لم يقل الاعظم من هذا اوداك فينصرف الى ما ليس له فوق وهو ان يتفق الكل اى عليكم العمل باجماع الكل . (٧) قوله لان الحجية يعنى قوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة يدل على ان اجماع الامة محقق ولا يتحقق اجماع الامة بدون اتفاق الكل ويرد عليه ما ذكرنا من انه يلزم دخول سائر المؤمنين في الاجماع وايضا يرد ان ذلك لا يدل على عدم حجية اتفاق الاكثر بل انما يدل على حجية اتفاق الكل قوله لمار آء المؤمنون حسنا فهو عند الله الحسن لصحة اطلاق جمع القلة على الثلاثة فضلا عن الاكثر يدل على حجية قول الاكثر وكذلك ادلة الثلاثة الباقية المذكورة في التنقيح والمحصل لو اراد بقوله الحجية اجماع الامة انحصار الحجية القطعية في اتفاق الكل فلا نسلم ولو اراد اثبات الحجية لاتفاق الكل بدون الحصر فلا يثبت المطلوب .

٥١٠

والبعض باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة نفى خبثها وان الخطأ خبث الآن

هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشئ من هذا

وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم

وعقدنا يشترط لان الحجية اجماع الامة فما بقى احد من اهله لا يكون اجماعا وربما كان يختلف

الصحابة والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين من هوامة مطلقة

والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام

واصحابه دون اهل البدع واما الثالث ففي شروطه انقراض العصر ليس شرطا عقدنا .

قوله انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد

اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لادخول من يحدث وقيل

جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين

بالاشتراط ينقض الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينقض مع احتمال الرجوع .

وعقد

وكونهم اعظم بحسب المعنى وقد يقال ان المعنى اذا كان اختلف العوام في نقل فخذوا بقول الاكثر فيلزم انعقاد الاجماع النقلي بقول الاكثر ولا خلاف فيه .

(١٠) قوله وهم الذين ام من باب وخضتم كالذين خاضوا اى الجمع او الفوج او القوم او الرهط الذى ام . (١١) قوله طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام

قيل لو اريد بطريقته عليه السلام ما وضعه من الشرائع سواء كان مصرحا به او غير مصرح به حتى يتناول المجتهدات فلا حاجة الى قوله واصحابه شمول الاول

جميع ما ويتناوله الثانى ولو اريد المصريح به من ذلك فعلا او قولاً ولو اريد بقوله طريقتهم كل طرائقهم على الاستقراطية فالمجتهدون بعد الصحابة رضى الله عنهم

ومن تبعهم بعض طريقتهم مجتهداتهم فيخرجون من الامة المطلقة ولو اريد بعض طريقتهم فاهل البدع ايضا كذلك والجواب ان المراد وهو الشق الاول في كل من

التريدين وذكر الصحابة للتبرك وقد يذكر الشئ بمجرد التبرك من غير اعتبار الحكم كقوله تعالى فاعلموا انما غنمتم من شئى فان لله خمسة وللرسول ولذئى القربئى واليتامئى

والمساكين وابن السبئل قالوا ذكر الله ليجرد التبرك . (١٢) قوله واما الثالث ففي شروطه اى في نقي ما هو شرط عند البعض فلا يرد ان المناسب كان ان

يذكر الاجتهاد والعدالة اى عدم الفسق والبدعة والنجون في بحث الشروط لان هذه الامور شروط وجودية لا بد من وجودها ثم المذكور ههنا امران انقراض

العصر على الاجماع وعدم خلاف الصحابة في المجمع عليه واقل الجمع في غير الوصية والارث ثلاثة وفيها اثتان كذا قال المصنف في اوائل فصل الفاظ العموم وايضا

كان المناسب ان يجعل من الشرط العدى كون الاجماع لا بالسكوت بل بطريق القول والفعل وكونه بالاختلاف في القولين او الاقوال نقياً لقول الخار ج عن الاختلاف

فالمذكور للاجماع السكوتى شرطوا الاول والبعض شرطوا الثانى ايضا . (١٣) قوله انقراض العصر فيجرى على الاجماع احكامه في عصر على انعقاده لان

وجوده متيقن فلا يزول بالشك في ان يرجع البعض اولا واما عند من شرط ذلك فلا يجب العمل به في ذلك فلا يكفر جاحده في ذلك العصر والاولى ان يقول

ما قاله البعض من انه لا عبرة بالثبات على ذلك فانه يدل على بقاء الاجماع مع حقيقة الرجوع فمع توهم في عصر الانقراض بطريق الاول واما عبارة المصنف

فانما يدل على البقاء مع احتمال الرجوع لامع حقيقة نعم افاد ذلك في الدليل بقوله حتى لو رجح لا يعتبر عندنا لكنه تطلو .

(١) قوله وعند الشافعي رحمه الله تعالى في شرح المعنى وذهب احمد بن حنبل والشافعي رحمهم الله تعالى في قول وابن خورك الى اشتراط انقراض العصر وهو موت جميع من هو اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة والاجماع على حكم فيها والجمهور على انه ليس بشرط . (٢) قوله لا يعتبر عندنا وذلك لان الاجماع بمنزلة الشهادة فكما انها بعد ما قامت بشرائطها يلزم القضاء بها ولا يبطل القضاء بجموع الشاهد فكذلك الاجماع بعد ما انعقد بشرائطه يلزم الحكم ولا يبطل لزوم الحكم وقطعيته بجموع البعض وكما لا يتوقف بعد الشهادة مع العدالة في الحكم بسبب احتمال الرجوع فكذا لا يتوقف بعد الاجماع الجامع بشرائط في الحكم بالقطع لاحتمال الرجوع ثم انما لا يعتبر رجوع البعض وانما اذا رجع الكل فهذا اجماع على نفي الاجماع الاول فينبغي ان يعتبر . (٣) قوله غير مجتهد فيها اي لم يظهر فيها خلاف من الصحابي سواء اجتهد واحد منهم على وفق ذلك او لا وعلى الاول سواء انعقد الاجماع او لا بان لم يبلغ اجتهاد ذلك الواحد الى غيره من المجتهدين ولم يظهر منهم اجتهاد لا على الوفاق ولا على الخلاف وقيل المعنى غير مختلف فيها

بينهم وهذا المعنى وان كان متعارفا ولكنه قاصر عن افادة المقصود لان الفرض اشتراط عدم خلاف الصحابي رأسا لا في ضمن الاختلاف ولا بان اجتهاد واحد منهم على خلاف الاجماع المتأخر ولم يجتهد غيرهم على خلاف ذلك الواحد حتى لم يقع الاختلاف بينهم والظاهر ان في ذكر الصحابي تخصيص حتى يصح الاجماع عند الشافعي رحمه الله فيما لم يجتهد فيها في زمن الصحابة ولكن قد اجتهد فيها في التابعين ومن بعدهم يؤيد ذلك قوله ولان في تصحيح هذا الاجماع تفصيل بعض الصحابة فاذن ينقض عليهم قولهم لان ذلك المخالف انما اعتبره فانه جار في المجتهدين التابعين وقد صح فيه الاجماع عندكم والجواب بالفرق بان غير الصحابة قد يخطئ في الدليل بان لا يدل في حد ذاته وهو ظنه دليلا وليس حسن الظن بالصحابة ذلك . (٤) قوله لا تمت في تاج المصادر البيهقي العنت دركاري اقتدك اران بيرون توان آمدتفتت زات جست اي لا للجعل والضلال وفي بعض النسخ لا لعينه اي لعين الخلاف من غير نظر الى الدليل سبيل .

وعند الشافعي رحمه الله يشترط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا مسألة شرط البعض كونه في مسألة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتأخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه ودليله باق ولان في تصحيح هذا الاجماع تفصيل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتمد اتفاق اهل العصر وقد وجد دليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التفصيل الذي ذكره الفاضل انهم ان ارادوا بالتفصيل التفصيل بالنسبة الى الدليل فالتفصيل غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا التفصيل بالنسبة الى الواقع فلان سلم امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسألة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله مخطئ وضال اعلم ان الضلال امان يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون الدليل مقرنا بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اي يكون الدليل مقرنا بشرائطه ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله فان اراد بتفصيل الصحابة المعنى الاول فلان سلم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم الدليل مقرنا بشرائطه لا يكون واحد منهم ضالا ومخطئا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على

(٥) قوله ودليله باق لم لا يجوز ان يكون دليلا مقيدا بوقت او علة او بشرط قد انقضت عند الاجماع فيكون لم يبق عنده واجيب بان اجتهاد الصحابي حينئذ يكون مقيدا بذلك فلا يخالف الاجماع بعده والمقدر خلافه ورد ذلك بانه غير لازم فكثيرا ما يستنبط من النص المقيد الحكم العام كما يستنبط من نص الحمر حكم سائر الاشربة المسكرة . (٦) قوله ولان في تصحيح قيل فليكن التصحيح مقيدا بالاجتهاد بالوقت والعلة والشرط المذكور . (٧) قوله لان المعتمد اي لان ادلة حجة الاجماع بعم جميع اقسام اتفاق اهل العصر سواء وجد ذلك الشرط او لا . (٨) قوله نزل نص بعد العمل بالقياس هذا مبني على صحة الاجتهاد من النبي صلى الله عليه وسلم والا فلا يتصور نزول الوحي بعد القياس وقد مر تحصيل ذلك في المتن في فصل تقسيم الوحي الى الظاهر والباطن . (٩) قوله فلا يلزم التفصيل لانه انما يمنع صحة الدليل او يمنع استلزامه الحكم وقد سلمنا لكن

قوله فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا يعني اذا لم يكن على طريق البحث عن المأخذ كما هو دأب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقيقة ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد انه لا يكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله ما يشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد وكان مختلفا بين الصحابة فاجمع القابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد وروى الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا ينفذ فقيل هذا مبني على ان الاجماع لم يعتقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع قوله لكنه لم يبق اي لم يبق دليلا لا يعتد به ويعمل به وبعبارة فخر الاسلام رحمه الله انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجوابه فيما يثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاج المصاحفة وفق الله تعالى ائمة المجتهدين للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا مدة الحكم وقبل المصاحفة .

(الجزء الثاني) توضيح ١٣

(١٠) قوله الضلال اما ان يكون قبل لا ينحصر الضلال فيما ذكر بل قد يكون بالنظر الى المستدل بانه لم يستجمع شرائط الاجتهاد واجيب بان الكلام في ضلال المجتهد وهو ليس الامن يوجد فيه جميع شرائطه . (١١) قوله لان الصحابة اذ فيه تطويل والايجاز ان يقال لان الاجماع لم يدل على ان الدليل . (١٢) قوله لا يكون واحد منهم ضالا ان قلت كيف والدليل المقرون بجميع الشرائط لا بد من ترتب الحكم فاذا تناقوا الحكم تناقوا الدليلان لان التناقى بين اللزومين يسلم التناقى بين اللزومين فكما لا بد من ضلال احدي الطائفتين في الحكم كذلك لا بد من ضلال احدهما في الدليل قلت المراد بالشرائط اصل الدليل كالمتواتر او الشهادة او كون الاحاد برواية من هو جامع بشرائط الراوي من العقل وال ضبط والعدالة والاسلام لاشرائط الدلالة على الحكم واستلزامه اليه فلا يلزم الترتب .

(١) قوله احد الطرفين اى احد طرق الخلاف وفى بعض النسخ احد الطرفين اى على طريق احدى الطائفتين فى الدليل او الحكم .

(٢) قوله لم يبق الا ان يدل على بغيره الحكم او بحيث يترتب عليه الحكم او بحيث يشتمل على جميع الشرائط اذ من الشرائط عدم الاقوى منه .

(٣) قوله فلا نسلم ان تضليله كما لا يمتنع تضليلهم فى الحكم كذلك لا يمتنع فى الدليل فيجوز ان يبلغ الى بعض الصحابة ان الراوى مقبول الرواية لم يظهر بظن فيه بقول العدول الثقات فلا يكون الدليل مقرونا بالشرائط ومعنى التضليل فى الدليل هو الطعن فى الراوى ايضا كما لا يلزم تضليل الصحابة فى الدليل كذلك لا يلزم تضليله فى الحكم فالحكم الذى كان الاجماع على خلافه كان حقا نظرا الى الدليل فبعد ظهور الدليل الاقوى كما لا يبقى الدليل دليلا كذلك لا يبقى حقا وان كان الحكم حقا فى الواقع وبالنظر الى رضا الله تعالى موقتا الى زمان المصلحة فاقتمت تلك المصلحة فى ذلك الزمان وكذا الحكم واتعد الاجماع على خلافه ولزم اتفائه من غير ان يعلم احد منا تلك المصلحة والمجواب يمنع الملازمة غير محتص بالشق الاول من التردد وهو ان يراد تضليل الصحابة فى الدليل وينع بطلان اللازم غير محتص بالشق الثانى وهو ان يراد التضليل فى الحكم .

(٤) قوله ممتنع بل تضليلهم هذا عند القائلين بان اختلاف الصحابة فى القولين نقي للقول الثالث فى جميع الصور لاعتناء من انكر ذلك رأسا ولا عند من فصل كما ذكر وانما الممتنع عند الكل تضليلهم فيما اجمعوا عليه وذلك خارج عما فيه الكلام .

(٥) قوله فاصابة الحق فى بعض النسخ بالواو وهو غلط والا فلا يوجد فى الكلام جواب الشرط او يقع بين الشرط والجزء الواو وكلاهما باطل .

(٦) قوله ومع ذلك اذ دليل على جواز تضليل البعض وما قبله دليل على امتناع تضليل الكل فهما نشران على ترتيب خلاف القائلين دليل فان قلت المنع خاص اى يجوز تضليل بعض الصحابة بعينه لانه فى مقابلة كلام

احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان اراد المعنى الثانى فلان نسلم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لاتعدوهم ومع ذلك لا شك ان احداهم مخطىء نظرا الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا واما الرابع ففي حكمه وهو ان يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جامده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والانابع قلنا

المحص لان فى تصحيح الاجماع تضليل بعض الصحابة اى البعض المعين الذى كان الاجماع على خلاف قوله ودليل المنع انما يقيد امرا مطلقا فبما وهو تضليل بعض ما قلت يكفى فى سند المنع مجرد الملازمة على انه اذا لوحظ مع مقدمات ثبت الخاس وهو قولنا ولا بد من ترجيح البعض الذى خالفه الاجماع لغتت الاجماع وضعف دليله ثم قوله لا شك ان احدهم مخطىء انما هو عندنا واما عند المعتزلة فكل مجتهد مصيب لان المجتهد يخطىء ويصيب ولعل الثانى ببعض تدارك فى الاول من سوء الادب فلا مدخل له فى المقصود .

قوله وهو ان يثبت الحكم اى الحكم الشرعى اذ الحكم الدنيوى لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه السلام وهو ليس بحجة فى مصالح الدنيا لقوله عليه السلام فى قصة التلقيح انكم اعلم بامر دنياكم وربما كان يقرب رأيه فى المردوف بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن فى الدنيوى يجوز مخالفته بعد تبديل المصلحة واما الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان اجماعه ظاهريا لا يكفر جامده وان كان قطعيا فقول يكفر وقيل لا يكفر * والحق ان زعم العبادات الحسنة معام بالضرورة كونه من الدين يكفر جامده اتفاقا وانما الخلاف فى غيره وسيأتى فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع بنبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصه جهنم * وجه الاستدلال انه تعالى اوعد بانابع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التى هو كافر فيحرم اذلا يضم مباح الى حرام فى الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم اذ لا يخرج عنهم لان ترك الانابع

(٧) قوله يقينا ليس المراد عدم الاحتمال الخلاف لعدم احتمال عدم الشيء عند المعاينة بل عدم رضى العقل بنبوت الخلاف حتى ان الانكار يعض مكابرة فالباقين هنا يتناول علم اليقين كما فى الخبر المتواتر وعلم الطائفة كما فى الخبر المشهور الاول فى الاجماع المتفق عليه وهو اجماع لا بطريق السكوت ولا بطريق الاختلاف فى القولين اعترض اليه العصر حتى لم يرجع عنه واحد من اهله ولم يرد فيه خلاف الصحابة والثانى فى المختلف فيه وهو ما سوى ذلك .

(٨) قوله حتى يكفر جامده هذا فى المتفق عليه فاروى عن مالك رحمه الله تعالى انه يجوز نكاح المتمة وقد ذكر المصنف فى شرح الوفاة فى كتاب القضاء فى قوله الا ما خالف الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع ان الصحابة قد اجمعوا على فساده فاحتمل على انه مخالف الاجماع المختلف

فيه وذكر فى التلويح ان للاجماع اذا كان قطعيا فقول يكفر جامده وقيل لا وعل ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى يبان للمذهب المنصور .

(٩) قوله لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين تحريم له وفرض لتركه وتركه انما هو اتباع سبيل المؤمنين كما ان ترك اتباع سبيل المؤمنين ليس الا اتباع غير سبيل المؤمنين فالآية تدل على فرضية اتباع سبيل المؤمنين ثم ان كان هذا تعليلا متملقا بقوله يثبت الحكم يقينا فالظاهر ان هذا المعنى ان الاجماع على حكم يثبت فى العلم اليقيني بهذا الحكم على ان يقينا تميز عن نسبة الى المفعول الفعل فظاهر ان التعليل لا يوجب الحكم فان فرضية المجمع عليه لا يوجب كون الاجماع موجبا للعلم بنبوت ما جمع عليه وان كان تعليلا متملقا بقوله يكفر جامده فلا شك ان نتيجة الحكم معال به فلا بد من ان يقال ولقوله تعالى يعطف التعليل على التعليل المفهوم اى يكفر جامده لانه معلوم يقينا وقطعا كالثابت بالكتاب والخبر المتواتر فيكفر جامده كجامد الثابت بهما ولقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين اى وان كان تعليلا متملقا بمعنى حتى وهو التفرع والاستنتاج فذلك ظاهر ان التعليل لا يوجب ذلك قد يجاب باختيار الشق الاول بان المراد لقوله يثبت الحكم يقينا انه يجمله شيئا يقال فى حقه انه ثابت وفرض معلوم يقينا ولكن لا يخفى ان هذا التأويل بعيد جدا ثم قيل لم لا يجوز ان يكون المراد سبيل المؤمنين غير الثابت بالاجماع وهو ما وضعه الله تعالى بنص الكتاب وبمشافة الرسول عليه السلام بالسنة اتباع غير سبيل وضعه الرسول عليه السلام بالسنة او المراد بالمشافة المخالفة القولية بالمناظرة وبالاتباع المخالفة الفعلية او المراد بالاتباع الالتزام كما هو الظاهر حتى يجوز مخالفة الاجماع لكن لا على طريق الدوامه وايضا قيل لو اراد سبيل المؤمنين الثابت بالاجماع وقد امر النبي صلى الله عليه وسلم باتباعه فيحكون اتباع غيره مشافة الرسول عليه السلام فيلزم التكرار وعطف الشيء على ما هو داخل فيه والاصل ان لا يكون المعطوف داخلا فيما عطف عليه .

١) قوله بل بئس واحد لا يقال تاتى الوعيد لكل من الامر باتباعه يتحقق كل منهما منفردا عن الآخر فلا بد من ان يتفرد كل واحد منهما بدون الآخر ولا يصح
ذلك في شيء منهما اذ النبي عليه السلام امر بتابعة الاجماع فاتباع غير سبيل المؤمنين من مشاققة الرسول والاجماع منقاد على وجوب اتباع النبي عليه السلام فشقاقه
اتباع غير سبيل المؤمنين فينبغي تلازم لانا نقول ثمة التعليق وجوب الوعيد على تقدير افراد كل وهذا لا يستدعي امكان الافراد وهذا ما قاله اهل الميزان
ان مقدم الشرطية قد يكون كاذبا بل ممتمعا على ان

الكلام في الاجماع الاجتهادى والاجماع على
وجوب اتباع الرسول عليه السلام من الاجماع النقلى .
٢) قوله والالام يمكن قبل وكذا لم يكن فائدة
في الضم على تقدير التعلق لكل واحد لان
الاتباع ان لم يكن من المشاققة فلا وعيد الا بسا
فيه خلاف امر رسول صلى الله عليه وسلم وان
كان منهما فتعلق الوعيد بطلاق المشاققة يوجب
التعلق بالاتباع فالعلاقة بالاتباع على الاول ليس
فائدة صحيحة وعلى الثاني ليس فائدة جديدة ثم
لا يصح ان يقال ان الفائدة في الضم المبالغة
في الوعيد حيث جمع بين التولية والاصلاء وجعل
مكان العذاب جهنم وهي طبقة شديدة العذاب
وذمها بقوله تعالى وساءت مصيرا واورد صيغة
المضارع الدالة على الاستمرار لان هذه المبالغات
ان كانت مترتبة باصل المشاققة فلا فائدة والافتراض
على الايقاع فالمبالغة في الوعيد وعيد على الايقاع
فيكون حراما فلا يقدح ذلك بفرض المستدل
وهو حرمة الايقاع ووجوب المجمع عليه .

٣) قوله ومن يشاقق في تاج المصادر البيهقي
المشاققة والشقاق المخالفة. الهدى راه نمودن
در دين ويعدى بنفسه وباللام والى وراه راست
گرفت. التولية روى فرى كردن ويشت
بكراديدن وهو من الاضداد والى كردانيدن
التولى بر كشتن ودوستى داشتن با كسى
وبكار كسى قيام نمودن. الاصلاح در آتش
افكندن فيجوز ان يكون المراد بالتولية
الاعراض اى يول منه ويعرض وقوله ماتولى اى
مادام تولى المشاققة والاتباع اى احبها وقام بها
وبجواز ان يكون ما موصولة بدلا من الضمير
المنصوب اى تعرض عما احبه من المشاققة والاتباع.
المصير ما يصار اليه من المكان والحال اولا وثانيا
واما المرجع فهو ما يصار اليه ثانيا وجعل التولية
جزءا من السببية لانها بمعنى الاعراض عذاب وبمعنى
المجمل والبا سبب العذاب ثم المجموع اما الجزء
واحد لكل واحد من المشاققة والاتباع واما نشر
على ترتيب الف او غير ترتيبه .

٤) قوله واليا اى مالكا متصرفا في المهذب
الوالى كاردار .

٥) قوله فلولا اه اللازمة لان انتفاء الحرمة
يستلزم عدم ترتيب العذاب والفائدة في الضم
انما هو ترتيب العذاب اما بالمجموع هـ لان المشاققة
بنفسها ترتب عليها العذاب او بكل منهما وهذا
ايضا باطل لعدم الترتب بالاتباع ولو قيل فليكن
الاتباع بعد فرض عدم الحرمة مكروها فترتب
عليه العذاب قلنا الحكم الكروه خوف العقاب

بل بكل واحد والالام يمكن في ضمه الى المشاققة فائدة اول الآية ومن يشاقق الرسول من
بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
اى نجهله واليا لما تولى من الضلالة * ووجه الاستدلال انه جمع بين مشاققة الرسول واتباع
غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك ان مشاققة الرسول ومدها توجب الوعيد فلولا ان
الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاققة فائدة فكان الكلام حينئذ

غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه * فان قيل لفظ الغير
مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير
سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب فالما قبل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستغناء
قطعا ولو سام فيكفى الاطلاق * فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذى يمشى فيه وهو غير
مراد اتفاقا وليس حملة على الطريق الذى اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى
من حملة على الدليل الذى اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاققة
الرسول اى مخالفة حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص وحينئذ يلزم التكرار * فان قيل
لو عم لزم اتباع المباحات واستناد الحكم الى الدليل الذى استند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا
خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه
فعل الغير لا لكونه مما ساق اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله تعالى ونبوة موسى عليه
السلام لا يبعد اتباعا لليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصر فان قيل
يجوز ان يراد سبيل المؤمنين في متابعة الرسول عليه السلام او مفاصله او الاقتداء به وفيما
صاروا به مؤمنين وهو الايمان به كيف وانزلت الآية في طعمة ابن ابيرق حين سرق درعا وارتد
ولحق بالمشركين * اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصيات الاسباب
والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت عليه ظوا هرها ولم يصرف عنه قرينة * وقد يقال
ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما ثبت بالاجماع ولولا لوجب العمل بالدلائل
المانعة عن اتباع الظن * واعترض المصنف رحمه الله بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى
به الرسول عليه السلام ويكفى في صحة العطف تغيير المفهومين وجوابه ان لا يمنع ذلك من جهة
انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا يخصص له بما ثبت اتيان الرسول
عليه السلام مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حملة على التكرار وتغيير
المفهومين لا يدفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله تعالى والتنزيل ونحو ذلك

شرعا لا يلزم به شرطا كما في الحرام والترتب لا يوجد بمجرد احتمال ثم تحرير الاستدلال غير محتاج الى قوله ولا شك ان مشاققة الرسول وحدها يستوجب
الوعيد لان عدم الحرمة يستلزم عدم الوعيد على الاتباع بالاستقلال وعدم دخله في الوعيد على المشاققة لان ما ليس بحرام ليس جزءا مما يكون عليه العذاب
فيصح قوله فلولا ان الاتباع اه بدون ملاحظة ذلك .

(١) قوله ركبًا في المذهب الركب يست رأى قد ذكره ههنا مبنى على التجوز اما في الاسناد او العارف .

(٢) قوله كما لو قال من يشاقق اهل قبل لاركا كة بثل هذا الكلام اذا قصد حرمة المعطوف وعند المقارنة مع المعطوف عليه كما يقال من ارتد والعباد بالله وجامع زوجته المؤمنة فعليه عقوبة كذا فصالح الزوجة المؤمنة في حد ذاته حلال لكن يحرم مع الارتداد فليكن الآية مثل ذلك فعيننا انما يلزم حرمة مخالفة الاجماع بشرط المقارنة مع شاعة الرسول فلا يثبت المطلوب وهو محية الاجماع مطلقا ويمكن ان يجاب بان النبي عليه السلام امر باتباع الاجماع فخالفته مشافة الرسول فهو لا يترك عنها فالحرمة بشرط المقارنة يستلزم الحرمة مطلقا لكن يردان الآية ليست دليلا بالاستقلال بل مع ضم ما يدل على امر النبي عليه السلام باتباع الاجماع وبعد ملاحظته لاحاجة الى الاستدلال بالآية ثم لا يقال ان قولكم لكنه يحرم مع الارتداد يفتى على ان الكفار يخاطبون بالشرائع وليس الامر كذلك لان البراد الحرمة في حق المؤاخدة في الآخرة وهي ثابتة اتفاقا على ان النكاح والطلاق من المعاملات وانما الخلاف بيننا وبين الشافعية في العبادات في حق الدنيا فتدنا ليسوا مخاطبين بها في حق الدنيا وعندهم كانوا مخاطبين بالكل في حق الدنيا والآخرة .

(٣) قوله قل هذه سبيلي الاشارة الى التأخر وهو مضمون قوله تعالى ادعوا الى الله الآية هكذا قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني اى ادعوا الى دين الله لوالى معرفة ذاته وصفاته وطلاعة امره ونبيه واصله

ركبًا كما لو قال ومن يشاقق الرسول ويأكل الحبز واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي الآية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي عليه السلام لانه اذا كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه السلام ويكون المعطوف اى الاتباع عين المعطوف عليه وهى المشاققة ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عليه السلام اذ لو كان كذلك كان ما اتى به المؤمنين اى الاتباع عين المعطوف عليه وهى المشاققة ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل النبي عليه السلام غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخل في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع

البيان وهو الدعوة الى ذاته صلى الله عليه وسلم والى اتباعه يستدعى اضافة المبين وهو السبيل اليهم فكانه قال هذه سبيلنا اى سبيلي وسبيل اتبعي واصله السبيل الى شخص يوجب اتباعه اياها وايضا تعيين السبيل لهم وعرضها اليهم اشعار بان عليهم اتباع سبيل فيختاروا هذه السبيل فيكون امرا باتباع السبيل وايضا الدعوة الى دين الله يوجب اجابتهم وهى اتباع سبيل ومذهب في امور الدين .

(٤) قوله ثم سبيل المؤمنين اى جواب سؤال مقدر وهو ان سبيل المؤمنين فليكن عين سبيل الرسول لاما اجموا عليه او ما يشتمل على ذلك فلا يلزم المطلوب وهو وجوب اتباع الاجماع ولا يجوز للخصم ان يقول فليكن سبيل المؤمنين ما ثبت بالقياس لان وجوب اتباع القياس يستلزم وجوب اتباع الاجماع بالطريق الاولى لانه اقيسة متفقة فيكون ذلك اعترافا بما ادعينا على انه لو كان الامر كذلك يلزم الوعيد على مخالفة القياس فيكون حراما فلا يجوز الاجتهاد على خلاف اجتهاد آخر وهو باطل .

قوله ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عليه السلام هذا مما لا حاجة اليه في الاستدلال ادعى تقدير غير ما اتى به النبي عليه السلام لا يفضل اتباع ما اتى به النبي عليه السلام لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول عليه السلام والمحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به وامثال او امره لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى ما القرنة من ان جزء

(٥) قوله لانه اذا كان كذلك قيل لانسان الملازمة لجواز ان يكون ما اتى به النبي عليه السلام تحييرا بين امور كان سبيل المؤمنين واحدا منها فاتباع غيره بان يكون الغير امرا آخر من هذه الامور لا يكون مخالفة الرسول .

(٦) قوله ويكون المعطوف قيل لو فرضنا ان سبيل المؤمنين بعض ما اتى به الرسول صلى الله عليه وسلم لا يستلزم العينية بل يكون المعطوف بعضا من المعطوف عليه كقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ولو سلم فلا استحالة في ذلك والغرض منه الاشعار بان تيسر من وجهين احدهما انه مخالفة الرسول عليه السلام والثاني انه مخالفة المؤمنين .

فان

(٧) قوله ولا يمكن ايضا اى جواب سؤال مقدر وهو ان سبيل المؤمنين اذا لم يكن عين ما اتى به النبي عليه السلام فاتباعه اتباع غير سبيل الرسول عليه السلام فيكون مخالفة الرسول وهى داخله تحت الوعيد فكل من اتباع سبيلهم وعدم اتباع سبيلهم داخل في الوعيد فيحرمان فيجب ان هف تحريم الجواب انه اذا لم يكن سبيلهم عين ما اتى به النبي عليه السلام لا يلزم ان يكون غيره فليكن مشتلا عليه وهو جزء منه فلا عينية ولا غيرية فاذا ليس اتباع سبيلهم الامتثالا على اتباع سبيل النبي صلى الله عليه وسلم لا اتباع غير سبيلهم عليه السلام ولو سميت اتباع غير سبيلهم عليه السلام باعتبار المقارنة القوية بين الكل والجزء فليس ذلك بمشاققة عليه السلام فيدخل تحت الوعيد فان قلت فاذا يكون المشاققة اخص من الاتباع فيكون التردد بين الاخص والاعم على ان ذكر الاعم يغني عن الاخص قلت ذلك جائز عند توهم تخصيص العام بغير الحاصل من الافراد .

(٨) قوله فيكون اتباعه داخله اى يلزم ذلك عند عدم التصريح بالوعيد بترك ما اتى به النبي عليه السلام الذى هو المشاققة وفى الآية وقع التصريح بذلك فيكون هذا دليلا على تخصيص غير سبيلهم بغير ما اتى به النبي عليه السلام ان المتبادر من الغير هو الغير المتناق ولا مناقات بين ما اتى به النبي عليه السلام وبين سبيل المؤمنين وان فرض عدم الاتحاد وعدم الاشتغال والكلية والجزئية .

(٩) قوله فهذا الغير اى لان وجوب الكل يستلزم وجوب الجزء ثم لا يلزم في ثبوت المطلوب التزام جزئية ما اتى به النبي عليه السلام من سبيل المؤمنين كما لا يخفى فاعتبار ذلك مجرد تطويل والتزام ما لا يلزم .

(١) قوله فان شرطه قول لا يفي ان المراد على وجوب ذلك الغير على ما قلتم فلا يخلو اما ان يسع ذلك الاشتراك فيستوي فيه اشتراط الاتفاق وغيره فيمكن الشرط غير الاتفاق فلا يثبت المطلوب اولا يسع اعتبار الاشتراط فيلزم وجوب كل قياس فلا يجوز مخالفته هـ. (٢) قوله فا أتى به النبي عليه السلام وكذلك غير ما أتى به وهو المجمع عليه يكون غير السبيل المؤمنين بعد ما فرض انه مركب منهما فيكون اتباعه داخلا في الوعيد وبذلك يلزم تقض الدليل وتقض المدعى وبما ذكره المصنف رحمه الله تعالى انما يلزم الاول والجواب ان ليس المراد بغير سبيل المؤمنين جميع الاعتبار بل الغير المناق واما الغير اللازم جزأ كان او خارجا فليس داخلا في المراد كيف وحيث يلزم الحرمة الغير اللازم فيلزم حرمة الملزوم فيجب تركها واذا وجب ترك اتباع سبيل المؤمنين وترك سبيل المؤمنين غير سبيل فيجب غير سبيل المؤمنين فيجب ان ويحرم ان هـ. (٣) قوله لان من له اه والجواب عن الاستدلال ان صدقه ليس لعدم غيرية الجزأ بل الغيرية البتة على ان المراد غير مخصوص وهو الخارج عن العشرة. (٤) قوله ليس بقوى اى ليست حجة قطعية وهذا حق لاشبهة فيه بناء على ان الشبهة التي ذكرناها من قبل. (د) قوله فهذه الغيرية كافية لصحة العطف قال في التلويح وجوابه انا لا ننزع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا يخص له بما ثبت اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم به فنقول القول بعموم سبيل المؤمنين لا يصح على ما قال المصنف لا انه مركب مما أتى به الرسول عليه السلام ومن غيره وقد بين الاستدلال على ذلك لان المركب من الامرين

ان كان بحيث يحمل عليه الامران فهو اخص منهما كالانسان من الجسم والحساس او مساو لاحدهما واخص من الآخر كالناطق والحیوان وان لم يكن بالحیثية المذكورة فبإينهما فلا عموم اصلا وايضا اذا كان عاما بالنسبة الى ما أتى به الرسول عليه السلام فغيره اخص من غير المجمع عليه لان تقيض الاعم اخص من تقيض الاخص وتحريم الاخص لا يوجب تحريم الاعم فلا يلزم تحريم غير المجمع عليه فلا يثبت وجوبه بتلك الآية. (٦) قوله كقوله تعالى اطيعوا الله اطيعوا الرسول لا يجوز ان يكون المراد اطيعوا كتاب الله واطيعوا سنة الرسول عليه السلام فلا اتحاد وقوله مع ان اطاعة الرسول عليه السلام لو اراد ان كل اطاعة الرسول اطاعة الله تعالى وبالعكس السكفي فليس الامر كذلك فاطاعة سنته عليه السلام مع العفلة عن انها واجبة بحكم اطاعة الله تعالى اطاعة الرسول وليس باطاعة الله تعالى واطاعة الكتاب فيما لم يرد فيه سنة اطاعة الله تعالى واطاعة الرسول عليه السلام بالمعنى المذكور ومعنى قوله تعالى ومن يطع الله الآية اى من اطاع سنته عليه السلام باعتبار انه واجبة بالكتاب فقد اطاع الله ومن اطاع في تبليغ احكام الكتاب فقد اطاع الله ولو اراد ان بعض اطاعة الرسول اطاعة الله تعالى فلا يثبت الاتحاد ثم الكلام من قوله ومن يشاقق الرسول قال في التلويح ههنا ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما يثبت بالاجماع ولولا لوجوب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فنقول دلالة الالفاظ على معانيها الظاهرة قطعية بحكم اللغة من غير حاجة الى الاجماع ان الاجماع ههنا اجماع نقلي والكلام في الاجماع الاجتهادي فلا دور وقوله لوجوب العمل اه كيف وبعد فرض ان اللازم ظواهر النصوص ظنيات والاجماع على اعتبارها الظواهر لا يوجد ما يوجب العمل بها.

فان شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل المطلوب وان لم يشترط فمع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع فان قيل ان كان سبيل المؤمنين مركبا مما أتى به النبي عليه السلام ومن غيره فما أتى به النبي عليه السلام يكون غير سبيل المؤمنين فانابعه يكون داخلا في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين لان جزء الشئ لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لي غير عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوى لانه يمكن ان يكون ما أتى به النبي عليه السلام عين سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه لان مفهوم مشاققة الرسول عليه السلام غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه الغيرية كافية لصحة العطف كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله تعالى في الوجود الخارجى لقوله تعالى ومن يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله تعالى كلمتم غير امة الآية والخيرية توجب الحقيقة فيما اجتمعوا لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فما اذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا يكونون خيرا لامة على انه قد وصفهم بقوله تعالى تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الاربشء يكون ذلك الشئ معروفا واذا نهوا عن الشئ يكون ذلك الشئ مفكرا فيكون اجماعهم حجة الشئ ليس غيره مع انه امر اتفق على بطلانه جههور المتمسكين به هذه الآية على حجية الاجماع

(٧) قوله كنتم خير امة اوتى في عالم الارواح اوتى في عالم الاعيان لكن في ارادة الله تعالى وعلمه والخيرية في خلوص العقيدة والعمل نظرا الى الله والخلق. (٨) قوله ولا شك ان الامة الضالين لو اريد مطلق الضلال وان كان بحسب الخطأ في الاجتهاد فلا نسلم ذلك فان المجتهد قد يخطئ ويصيب ولو اريد الضلال بطريق القصد فاهل الاجماع على تقدير خطأ الكل في اجتهاد ما اجمعوا عليه ام يضلوا قصدا وايضا لو اريد الضلال قليلا فلا نسلم فقلة الضلال لا ينافى العدالة فكندا لا ينافى الخيرية ولو اريد ما هو فوق القليل ففرض خطاهم قليلا وعدم حجة اجماعهم لذلك لا ينافى الخيرية. (٩) قوله وصفهم اه قيل فليكن المراد بالمعروف والمنكر ما يثبت بالكتاب او السنة لا ما هو بطريق الاجتهاد فانما يلزم ان يكون قولهم حجة فيما يتقنون عن الله والرسول وعلى تقدير العموم فليكن المراد مطلق المعروف او المنكر وان كان بطريق الظن فانما يلزم كون قواهم حجة لكن لا بطريق يلزم القطع وايضا قبل الوصف بالامر بالمعروف انما يقتضى صدور ذلك غير لازم واجب بان صيغة المضارع يقصد بها الاستمرار نعم الامر اما في معنى العموم المشترك او عموم الجواز على اختلاف القولين فيتناول الايجاب والاباحة اى الحمل على المشروع وانبات المشروعية والمعروف بمعنى المشروع يتناول النباح والواجب فثبت باجماع الامة كل من الايجاب والاباحة واما ان كل امر منهم كان بالمعروف فذلك يرد انه لو اريد بالتالي وبالعكس ولو اريد المعنيين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز او بين المعنيين المتشركين في لفظ الامر

وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء والوساطة العدالة ومنه قال اوسطهم وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجريرة والغباء فتوسطه ان ينتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شأنه التعمق كالتفكير في المتشابهات والتفتيش في مسألة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل في المبدأ والمعاد كما هو ادب الفلاسفة والعفة

عليها فان قلت فكذلك ترتيب الشهادة على الوساطة بمعنى الحضور بين المتخاصمين قلت نعم لكنه غير مناسب لمقام المدح على ان الانحصار للشهادة شهادة بمدالة المحضر اذ الشهادة ليست للاجماع ثم يجوز ان يكون الوساطة بمعنى الفضل ومنه قال اوسطهم على ما قال المنسرون في قوله تعالى افظوا على الصلوات والصلوة الوسطى اي الفضلى عندهم والفضل عندهم يوجب التنزه عن الكذب

قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعدبل الله تعالى ثباتي الكذب والميل الى جانب الباطل ولاخفا في انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطابق يتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا ليختارهم المحكيم الحبير للشهادة على الناس قوله وكل الفضائل منحصرة في التوسط تقرير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلث قوى احدهما مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ جناب المنافع وطلب الملاذ من المأكل والمشرب وغير ذلك ويسمى القوة الشهوانية والبهيمية والنفس الامارة والثالث مبدأ الاقدام على الاحوال والشوق الى التسلط والترفيع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلاثة وما سوى ذلك انما هو من تفرعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفي افراط وتفريط همارز يلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ماله وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجريرة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي ك مخالفة الشرائع نعوذ بالله تعالى من علم لا ينفع وتفریطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهو انقياد السبعية للناطق في الامور واقدمها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اى الاقدام على ما لا ينبغي وتفریطها الجبن اى الحذر عما لا ينبغي الحذر عنه واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطق ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة ليسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها الخلاعة والفجور اى الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفریطها الحمود اى السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثار الاخلة فالواسط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلاثة حصلت من امتزاجها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشار بقول عليه السلام خير الامور اوسطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البين الذي هو مركب النفس الناطقة ليصل بذلك الى كمالها الاثني بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعة كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشتراط التوسط في افعالها مثلا تستعبد الناطقة في هواها وتصرفاتها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استرد في سباعا بهيمة للاسطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملها على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والاهلك الكل فقوله النفس الحيوانية اراد ما هو اعم من البهيمية والسبعية واما الكلام في ان هذه الثلاثة نفوس متعده ام نفس واحدة محتلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فهو موضع علم آخر.

(٢) قوله وكل الفضائل منحصرة في التوسط يعني ان الوسطى يجوز ان يكون بمعنى اجتماع جميع الفضائل والكمالات بنسبة انها مبدأ للكل ويتوقف عليها الكل على ان المراد بالانحصار ان لا يوجد شيء من الفضائل بدون التوسط والجامع للفضائل قوله حجة فيلزم حجة الاجماع او المعنى انه تعالى وصفهم بما هو رأس جميع الفضائل والموصوفون بذلك ليس من شأنهم الاجتماع على الخطأ وما قيل ان ذلك كبرى الدليل على ان الوساطة العدالة تقرير العدالة فضيلة وكل فضيلة وساطة فالعدالة وساطة وهي ينمكس الى ان الوساطة العدالة فباطل لان قوله والوساطة العدالة يراد به احد المعنيين ان لفظ الوساطة بمعنى العدالة او ان الوساطة يستلزم العدالة والدليل المذكور لا يناسب شيئا منهما فلو كان عكس الموجبة الكلية موجبة كلية كان مناسباً لثاني ولكنه موجبة جزئية وايضا المراد بقوله كل الفضائل ام ما ذكرنا لا ما ذكره هذا القائل والمعنى الذي ذكرنا لا يناسب الصكرواية.

(٣) قوله فان رؤس الفضائل من المشاهير عند العلماء ان قوى الحيوانية ثلث الوهية والشهوية والغضبية الوهية اذا كملت كما في الانسان يسمى عقلية فالاولى مبدأ الحكمة والثانية مبدأ العفة والثالثة مبدأ الشجاعة على ما قالوا والمجموع مبدأ العدالة كما قال المصنف فدها من تركيب الرؤس وما يتولد من تركيب رؤس مما لا ينبغي ثم المردة ايضا من رؤس الفضائل فام تركه ولو قيل ان العفة فيه مدخلا فكذلك كل من الحكمة والشجاعة بدخل لاخر بان بداته بسبب واحد نهاية الآخر ونهاية الآخر سبب نهايته.

(٤) قوله بين الجريرة والغباوة في المذهب الجريرة كترت فهو معرب قلب الكاف المنخفضة لتقوطة من فوق بثلاث نقاط بالجم ك اللجام معرب لكلام وايضا الجريرة بالفارسية زندو جبرى كرىز لغة اخرى بالفارسية في تاج المصادر البيهقي غباوة درياقت.

(٥) قوله فتوسطه المرور الى التكميل الظاهر ان التكميل ان لم يصل الى الحد المذكور يحصل غباوة وان تجاوز يحصل الجريرة وليست هي تتمق فيبليس من شأنه العنق فيه بل استعمال القوة العقلية على خلاف مقتضى المروة والعفة والشجاعة والعدالة.

(١) قوله نتيجة تهذيب القوة الشهوانية اختيار التكميل في العقلية والتهذيب في الاخيرين اياه بنطاقها في حد ذاتها وليسها في انفسها فنشأ الكمالات انما هو العقل ولولاه لبقينا في الخبت الذاتي . (٢) قوله بين الخلاعة والحمود في تاج المصادر الخلاعة مصدر الخلع وهو الذي خلعه اهله فان حتى لم يطلبو الجناية والحمود فرد نشئت فالمراد بالاول خلو الشهوة وحدتها وبالتالي ضعفها وانكسارها . (٣) قوله بين التهور والجبن في تاج المصادر التهور دركارى شروع كردن نايكدار . والجبن بيدل شدن وانما يحمده فيها وفي بعض النسخ فهما فعلى الاول الضمير الى القوى الثلث وعلى الثاني الى الاخيرين وفيه اشعار بان البراعة في العلم والانفرط في التأمل ليس مما لم يحمده تم المعنى ان المحمود فهما التوسط مع ان الظاهر ان المحمود في الشهوة وهو التهور في الغضب محمودان لان الاول كمال العفة والثاني كمال الشجاعة (٤) قوله لان النفس الحيوانية اى لان المشتل على الشهوية والغضبية اشتغال الموصوف على العفة او المعل على الحال مشتبل في الانسان على القوة العاقلة فلا بد من توسطها فيه لئلا يضعف بالحمود والتهور عن السير بالعاقلة الى الكمات الانسانية ولا يقبل بها العاقلة بالخلاعة والجبن حيث يضعف العاقلة لتحصيلها . (٥) قوله ولا تجمع في تاج المصادر الجبوح والجماح سر كشي كردن اسب ثم التوسط اى نتيجة التوسط في المتوسطات الثلث العدالة فهي مركبة من المتوسطات في المتوسطات الثلاثة فكانها حقيقة الوساطة .

(٦) قوله على الضلالة الظاهر ان المراد جنس ما هو ضلالة في الواقع فيلزم الاتقاء اصلا فلا يرد انه لو اريد الاستغراق فلا ينافيه الاجتماع على بعض الضلالات لانه حينئذ رغب للايجاب الكلي والاجباب الجزئي لا ينافيه ولو اريد المحصة الموهوبة فلا ينافيه الاجتماع على حصة اخرى منها واردة الجنس احتمال واحد من الثلاثة فالراجح عندها لان الراجح هو ما يكون ظاهرا وايضا لا يرد ان المراد فليكن الضلالة بحسب اعتقادهم فيجوز ان لا يكون الجميع عليه ضلالة في اعتقادهم ويكون ضلالة في الواقع بناء على الخطأ في الاجتهاد لانه خلاف الظاهر ما رآه المؤمنون قيل فليكن المراد ما استحبه المؤمنون عن التوافق فهو محبوب ما جور عند الله تعالى فلا يلزم وجوب العمل بالمستحب .

(٧) قوله واما غيره فالمراد ان يكون المراد في الكل خصوص الصحابة او العترة واهل المدينة بدليل نص وقع في كل من ذلك والمراد جميع المؤمنين من الخوادم والعوام او جميع المؤمنين المجتهدين في الاعصار عن آخريهم وقوله في قوله تعالى وجعلناكم امة وسطا العدالة يقتضى الرسوخ على الصراط المستقيم محل نظر لان العدالة انما يقتضى الرسوخ على ما هو الطريق المستقيم عند العادل لا ما هو كذلك في الواقع لجواز الخطأ في الاجتهاد وقد حرفت الشبهة فيما سوى ذلك .

(٨) قوله وما ذكر من اخبار الاحاد في شرح المصاييح قوله انما اجلكم في اجل من خلا من الامم بين صلوة المصير الى مغرب الشمس الحديث انتهى والمعنى ان مدة العمل للامم السابقة كالنهار ولكم كما بين العصر الى المغرب والاجرة سواء وايضا في شرح المصاييح وقد روى محمد بن اسماعيل هذا الحديث باسناده عن سالم بن عبدالله وقال اوتى اهل التوراة التوراة فعملوا حتى اذا تصف النهار ثم عجزوا فاعطوا قيراطا قيراطا ثم اوتى اهل الانجيل الانجيل فعملوا الى الصلوة

هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والحمود والشجاعة نقيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن وانما يحمده منها التوسط لان النفس الحيوانية هي مركب للروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا تجمع بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع اى المحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فهنا افسر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضى الرسوخ على الصراط المستقيم وتنقى الزيف عن سواء السبيل وقوله عليه السلام لان اجتماع امتي على الضلالة وقوله عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه واما غيره من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة ليست بقوية وما ذكر من اخبار الاحاد

قوله واما غيره من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خير امة اوتيت الاية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله لن يضرركم الا اذى وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطأ في الاجتهاد بعد بئل الوسع لا ينافي كون المؤمنين العالمين بالشرايع الممثلين للواوهر خير الامم ولان المعروف والمنكر ليسا على العموم اذرب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الرأي والاجتهاد لا يلزم ان يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الاية فلان العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد اذ لافسقى فيه بل هو مأجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة الكل من الاحاد وبعد التسليم لادلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر قوله وما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجة اجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطأ مع اختلاف العبارات وكون كل منها خبرا واحدا قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يفتى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعى تواتر معناه .

العصر ثم عجزوا فاعطوا قيراطا ثم اوتى القرآن فعملنا الى غروب الشمس فاعطينا قيراطين وايضا في شرح المصاييح قوله مثل امي كالمطر لا يدري اوله خير ام آخره وانما شبه امته عليه السلام بالمطر بمعنى شبه نعمهم في الدين بتنع المطر في الذرع لامن حيث ان التردد في فصل الاول لانهم افضل من القرن الثاني بلا خلاف بل التابعي افضل من بعدهم لقوله عليه السلام خير الناس قرني ثم الذي يلونهم بيان شبههم بالمطر المطر بنت الذرع في الاول وبنسبه في الثاني ولا يدري ان نعمه في الاول اكثر ام في الثاني فكذلك القرن الاول مهدوا قواعد الشريعة واساسها والقرن الثاني خطوها وهملوا بضمونها الى قيام الساعة فلا يدري ايضا ان نفع قرن الاول اكثر ام نفع القرن الثاني وايضا في شرح المصاييح قوله يؤد واحد لور آتى باهله وماله يعني تميز احدهم ان يكون مفدى اهله وماله لو اتفق رؤيتهم اى وايضا في شرح المصاييح قوله لا يزال عن امي قائمة باسم الله تعالى لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي امر الله وهم على ذلك انتهى فهذه الاحاديث يدل على خيرية هذه الامة وخيريتها يقتضى الصواب فيما اجتمعوا عليه وفي شرح الغنى قال عليه السلام لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يقوم الساعة حتى يحى المسيح الدجال من خروج من الجماعة قدر شبر فقد خلع ربة الاسلام عن عنقه هلكم بالسواد الاعظم الى غير ذلك من الاحاديث التي لا يحصى والآحاد وان لم يتواتر فقد تواتر قدر المشترك وحصل العلم به كشجاعة على رضى الله عنه وسخاوة حاتم .

(١) قوله فبلوغه أى يعنى ان التواتر في القدر المشترك بينهما الذى هو كون اتفاق مجتهدى عصر حجة قطعية غير معلوم وهذا لا ينافى ثبوت التواتر في القدر المشترك بينهما بالاخر كخبرية هذه الامة او عدالتهم الثابتين بالكتاب وامل مراد شارح المعنى ذلك مما نقلت عنه آتفا .
 (٢) قوله قطعية الدلالة على هذا المدلول وهو كون الاجماع دليلا قطعيا ثم لا يكفى مجرد قطعية دلالة الادلة بل لا بد ان يكون قطعية الرواية ايضا والا فقوله عليه السلام لا يجتمع ائمة على الضلالة قطعي بالدلالة والاعتراض عليه كما ذكره شارح المعنى انه خبر الواحد فالحاصل ان قوله كنتم خير امة اخرجت للناس قطعي الرواية غير قطعي الدلالة والحديث المذكور بالمعكس فشى* منهما لا يفيد القطع .

(٣) قوله ما سنع لحاطرى في تاج الصار البيهقي
 سنعلى رأى اى مرض .

فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جامد فيجب ان يكون الدلائل الدالة على انه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فاننا اذكر ما سنع لحاطرى فاقول القضايا المتفق عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا يضاهاى المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطئهم على الكذب مما يعيله العقل اذ لو لا ذلك يلزم القدح في المتواترات وان كانت ثابتة عندهم فعلم العقل به ان لم يتوقف على السمع فان كان حكما واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بديهية او كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا في اعتقادهم الا انه خطأ فوقوع الخطأ بعينه لم يقن به عليه احد من الانبياء عليهم السلام والحكماء والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة

(٤) قوله فاقول القضايا المتفق عليها لا مدخل هذا التفصيل الى قوله فان استنبط المجتهدون او في الاستدلال على حجة الاجماع .

(٥) قوله نوعان فان قيل المحصر منقوض بما اتفق عليه اهل الظلم او جماعة من عدول العامة وبما ثبت بالوحى في عصره من دون غيره من الانبياء عليهم السلام اذ ليس مما اتفق عليه بالاجتهاد قلنا قد اعتبر في المقسم قيد وجوب القبول من غير وحى لكن بقى ما اتفق عليه جميع الانبياء اجتهادا وجميع العلماء دون غيرهم لعدم الاطلاع لدقته وليس من امور الدين كتواوين الحكمة والهيئة او غيرهم من العلوم فليس من القسم الثانى .

(٦) قوله جميع الناس اى عقلا منهم .
 (٧) قوله بضامى المتواترات بل ابلغ منها لاشتغالها على الزائد على ما في التواتر من اتفاق جمع يستحيل الاتفاق منهم على الكذب .

(٨) قوله يلزم القدح في التواترات لان امكان الكذب فيها هو اولى بالصدق يقتضى امكانه فيها دونه هو التواتر بالطريق الاولى على ان امكان الكذب فيه عند اهل التواتر يوجب امكانه عند غيرهم بالطريق الاولى فالاولوية التواتر في عدم الاعتماد وعدم وجوب قبول السامعين اياه ثبت من وجهين واما المجربات ففى ما يحصل العلم بها بشكر المشاهدة وهى اعم من التواترات .

(٩) قوله فان كان حكما واجبا الواجب ثلثة الواجب بحكم العقل ما يمتنع عدمه وعند العقل كقولنا ما فوق الواحد نصف مجموع طرفية والواجب في نفس الامر ما يمتنع عدمه وفي الواقع ولكن العقل قد يمنع عدمه وقد لا يمنع والواجب في اعتقاد اهل التواتر قد يجب في الواقع وقد لا يجب والثالث هو الاعم ثم الثانى والتقدير بقوله على تقدير تصور الطرفين يدل على ان المراد الواجب العقلي لان الواجب في نفس الامر قد لا يتقيد بذلك فحينئذ يلزم الوساطة بين القسمين لان الواجب في الواقع اذا اتفق عن الوجوب العقلي ليس واجبا على تقدير تصور الطرفين وليس واجبا في اعتقاد اهل الاتفاق مع سكون الاعتقاد خطأ وظاهره انه ليس من القسم الثالث وهو ان لا يكون واجبا اصلا .

قوله فاننا اذكر قد ذكر المصنف رحمه الله ما سنع له على قطعية الاجماع ستة اوجه ما صل الاول ان الله تعالى حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شىء من احكامه مهما ولا شك ان كثيرا من الحوادث مالم يبين بصريح الوحى فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحى 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 ويقينيا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى يوم القيامة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباطه من جميع المجتهدين والادلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وحينئذ لان جميع البعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البينة هنا غاية تقرير هذا الكلام ولقائل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدى كل عصر لجواز ان يكون الحكم المدرج في الوحى مما يطالع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا اكمال الدين هو التخصيص على قواعد

(١٠) قوله فهو المطلوب كان المطلوب ما اتفق

عليه جميع الناس يقينى فاذا وجب ذلك في نفس الامر بحكم العقل كان يقينا وامل المراد باليقين ما هو مصطلح اهل الميزان وهو اعتقاد الشىء بانه كذا وليس الا كذا اعتقادا مطابقا لنفس الامر وليس المراد العلم القطعي يدل مطلقا سواء موافقا للواقع اولا والا فقوله في نفس الامر غير لازم اعتباره .
 (١١) قوله فوقوع الخطأ أى يعنى ان هذا باطل لاستلزامه عدم تنبيه الانبياء على الخطأ وهذا يوجب عدم الاعتماد على حكم العقل اصلا لان عقل الانبياء عليهم السلام اكمل العقول وهم الاعتماد على الاكمل يوجب عدم الاعتماد على ما دونه ثم هذا الدليل لا يجرى فيما اذا اتفق جميع الناس في عصر ليس فيه نبي فلو كان النوع الاول اهم من ذلك فلا يتم الدليل وان كان مبيانا له فلا يتم المحصر .

يوجب

- (١) قوله يوجب ان لا اعتمادا عليه فليكن تلك القضية عقلية محضة ظنية مبنية على الدلائل الظاهرة العقلية ككثير من قواعد الحكمة والهيئة فعدم الاعتماد على العقل في حكم مثل ذلك لا يوجب عدم الاعتماد عليه في القضايا العقلية القطعية فلا يصح قوله اصلا ولو اريد عموم النبي في الشكيات فلا بطلان في ذلك .
- (٢) قوله وايضا الحكم الضروري الخ لو اريد بالضرورة ما يقابل الكسبي النظري فمعناه ليس كذلك ولو اريد معنى آخر فلا استحالة في بطلانه على انه بالمعنى المذكور ايضا قد يكون كاذبا كالعالم البديهي يكون الشبح المرئي من بعيد انسانا وهو بقر .
- (٣) قوله وان لم يكن واجبا اصلا اي لا في نفس الامر ولا في اعتقاد اهل الاتفاق من جميع الناس على ما لم يجب في اعتقادهم وامر اتفاق فيلزم ان لا يكثر والحال ان اتفاق الناس على حكم غير متوقف على السمع كثير فليس ما لا يجب اصلا وفيه نظر لانه لا يلزم ان يكون جميع افراد ما اتفق عليه الناس وهو غير متوقف على السمع يقينا فليكن البعض اتفاقا غير واجب اصلا اذ الدليل انما يبطل كثرة هذا القسم دون وقوعه فضلا عن الجواز فحينئذ لا يلزم ان يكون جميع افراد ما اتفق عليه الناس مطلقا يقينا وهو المدعى فينبغي ان يحجر المعنى بطريق آخر وهو ان يرجع الضمير في قوله بل وقع الى الحكم بما لم يجب لا في نفس الامر ولا في اعتقادهم لا الى اتفاق الناس فيما لم يجب اصلا والمعنى ان الحكم المذكور لا يقع عن الكثير فضلا عن الاكثر فضلا عن الجميع .
- (٤) قوله ولولا ذلك الاشارة الى عدم الكثرة

يوجب ان لا اعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم الضروري ليس معناه الا انه ما يقع في العقول وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا والاتفاقي لا يكثر ولولا ذلك يلزم القدح في المجرىات وان توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله بان يعكف بامتناع الكذب من قائله فهو المطلوب وان لم يعكف فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب باطل لما مر * فان قلت لم لا يجوز ان واحدا من اهل الشوكة حكم به واتبعه مقابوه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما نشاهد من الرسوم والعادات قلت كلامنا فيما يعتقد الناس انه حسن او قبيح عند الله فلا يرد ذلك على ان الانبياء واهل الحق لم

يخافوا ان يعنتهم الناس على ترك الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقدوا

العقائد والتوقيف على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة في القرآن * والمصنف رحمه الله جعل القضايا المتفق عليها نوعين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والغاي ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عليه السلام في عصر وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا يدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الاول تطورا وتفصيلا لادخل له في المقصود الابيان ان ما اتفق عليه المجتهدون

(الجزء الثاني) توضيح ١٤

- وهو انه يلزم القدح في المتواترات ثم حاصل الكلام ان ما اتفق عليه الناس ان لم يثبت يلزم القدح في المتواترات او ثبت فهو المطلوب ولا وجه الى ذلك التفصيل .
- (٧) قوله فان قلت متعلق بقوله باطل يعني عدم الحكم بوجوب ما اتفق عليه الجمهور واوجبوا قبوله قد لا يكون باطلا بان يكون الاتفاق مبنيا على حكم واحد من اهل الشوكة او بقوله لما مر وكان معناه يلزم القدح في المتواترات وذلك باطل فالمعنى قد لا يبطل القطع في المتواترات اذا كانت مبنية على حكم اهل الشوكة ولا يصح الجواب عن ذلك بانه خارج عما فيه الكلام وهو ما اتفق عليه جميع الناس لان الواحد من اهل الشوكة المذكور لا يجوز ان يكون آدم عليه السلام اذ ليس من شأنه العبادة وان يكون بعده فالاتفاق ليس اتفاق جميع الناس لانا نقول المراد ما اتفق عليه جميع الناس من زمان الحكم به لامن اول الدنيا .
- (٨) قوله قلت كلامنا هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فلم لا يجوز ان يكون ذلك كذلك فحكم واحد من اهل الشوكة بان امرا كذا حسن او قبيح عنده
- (٩) قوله على ان الانبياء يعني ما فرض متقفا عليه باتفاق جميع الناس حتى الانبياء واهل الحق لا يصح ان يكون مبنيا على حكم وهو الشوكة باطلا في حد ذاته اذ لا يجوز من اهل الحق القول بالباطل مخافة من تعنت الناس على ترك الرسوم فهو خارج مما نحن فيه وهو المفروض المذكور قيل عليه لم لا يجوز ان يكون بعض الامور غير معلوم لحقيقة لاهل الحق لعدم الوحي من الله تعالى فيه وعدم توقيفهم على الاجتهاد فيه فليكن سورة النقص من ذلك حتى وافق اهل الحق سائر الناس المشتمل على العدول والنفقات اعتمادا عليهم .

(١) قوله ما نحن بصده وهو ما اتفق عليه جميع الناس ولم يقدح فيها محل التردد وبعم الثابت بالكتاب او السنة من المتواترات الماضية لا يحتمل الكذب لكنه ليس باعتبار انها متواترات بل باعتبار انها ثابتة بهما وهو ترفع الاحتمال المذكور .
(٢) قوله على امر اى على تقدير حادثة .
(٣) قوله فهذا من خواص امة محمد عليه السلام اى الاجتهاد ويجوز ان يكون في تلك الامة دون غيرهم بدليل قوله فيما بعد فلا بد من ان يكون الخ اذ المعنى ان الاتفاق بطريق الاجتهاد مخصوص بهذه الامة فقوله فانه خاتم النبيين الخ دليل على الاختصاص دون كون الاجماع حجة قطعية وانما الدليل على ذلك قوله تعالى وما تفرق الدين الآتية .

(٤) قوله وقد قال الله تعالى اليوم اه لعل جواب سؤال وهو ان الحاجة الى الاجتهاد والاجماع قد كانت في الامم السابقة ايضا لامتداد الامة بين وقت النبي الى نزول نبي آخر كما صحت الرواية في ذلك وايضا روى ان كثيرا من الانبياء لم يكونوا صاحب شرع جديد فقد كان لا يزول الوحي بعد الرسل السابقة في الجملة فاجاب بانه قد ورد النص على اكمال دين هذه

٥٢٠

ما نحن بصده ولا اكمال بدون الاجتهاد وانما الاديان السابقة فلم يوجد على اكمالها الدليل ليلزم الاجتهاد فيها بعد الانبياء وايضا قوله عليه السلام علماء امتي كانوا بنى اسرائيل لم يرد مثله في الامم السابقة الماضية فيلزم الاختصاص بهذه الامة .

(٥) قوله ولو لم يعلموا لانهم الملائمة لجواز ان يكون هو نفس الاحكام الصريحة فيكون كاملا وان لم يقع اجتهاد وانما الحكم في سائر الحوادث فليكن بالشرائع الماضية وبالاباحة الاصلية او بعدم اصل او غير ذلك من الاحكام الظاهرة عند العقل بدون الاجتهاد وايضا لو كان الكمال بالاجتهاد فيكون بعد يوم نزول الآية وهذا يناق ظاهرهما وهو ان الكمال يوم النزول .

(٦) قوله فان استنبط المجتهدون اه من قوله فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده اه ثم قال وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قوله مجتهد واحد في عصر لا يجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بيّنة على الحكم في ذلك العصر فتقول ثمرة القطع امران وجوب العمل والتكفير بالانكار والثاني غير مراد بدليل ان الكلام في مطلق الاجماع وان كان مختلفا فيه وليس في ذلك الكفر بالانكار فاذا ثبت وجوب العمل لا معنى للانكار القطع وقوله لو صح ما ذكره اه لانهم الملائمة لان القول يكون اتفاق جميع بيّنة على الحكم لا يستلزم القول بكون قول الواحد بيّنة ليكون حجة قطعية على ان حجة القول من المجتهدين في عصر لم يوجد فيه غيره من المجتهدين ليست باطلة عند بعض على ما في شرح المعنى .

(٧) قوله يجب على اهل ذلك العصر لان المجتهدين من اهل العصر يلزمهم القبول وغيرهم لا يعلمون في الحوادث برأى نفسه بل برأى العلماء القبول عليهم ايضا لانهم يلزمهم العمل برأى انفسهم وفيه نظر لانه لا يوجب التكفير بالانكار وانما يوجب وجوب العمل فقط .

(٨) قوله فاتفقوا صار بيّنة الفاتحة لتبلي كقوله عليه السلام لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة مليا وليست للتفريع لان قبول اهل العصر لا يبرر الاتفاق بيّنة بل يؤكد كما ان قبول القاضي يؤكد البيّنة واذا كان بيّنة قبل القبول فقوله تعالى ولا تكونوا الآيات بدل على وجوب القبول في عصر الاتفاق وبعده قوله فلا يجوز اى لا يجوز في هذا العصر بعد ذلك الاتفاق مخالفة اهل الاجتهاد لان الحكم بعد ماوجب بقضاء القاضي لا ينقض رجوع الشاهد واذا لم يجز المخالفة من الخواص لم يجز من العوام بالطريق الاولى او المعنى لا يجوز بعد ذلك العصر مخالفة القياس او مخالفة المجتهدين .

(٩) قوله ولقوله تعالى ولا تكون الآيات قيل لم لا يجوز ان ينخص بما ينزل من الله تعالى من الآيات والمعجزات .

(١٠) قوله وقوله تعالى وما تفرق الذين اه قال القاضي البيضاوي وما تفرق الذين اتوا الكتاب بالاحترار على الكفر اى عن وعيدهم عما كانوا عليه بان آمن بعضهم او ردد في دينه او عن دعواهم بالاحترار على الكفر اى عن وعيدهم بالاحترار فلا يصح الاستدلال بالآية بشيء من المعاني الثلاثة فلا بد ان يراد بالتفرق الاختلاف في نبوة محمد عليه السلام وصدق دعوته الى الاسلام وحقيقة دينه على انها تفريع عليهم بالاختلاف في الحق بعد ثبوته بالبيّنة فيكون نهيا عن ذلك قبله يمكن ذلك مخصوصا بالاغلاب في مجزع الدين او في ما ثبت بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان الله عز وجل راعى الوسىء المؤمن والمؤمنة .

الامن بعد ما جاءتهم البيّنة

في عصر يجب في ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليهم بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الامر بمغزلة المتواترات والمجربات .

وايضا

قوله فاتفقوا صار بيّنة الفاتحة لتبلي كقوله عليه السلام لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة مليا وليست للتفريع لان قبول اهل العصر لا يبرر الاتفاق بيّنة بل يؤكد كما ان قبول القاضي يؤكد البيّنة واذا كان بيّنة قبل القبول فقوله تعالى ولا تكونوا الآيات بدل على وجوب القبول في عصر الاتفاق وبعده قوله فلا يجوز اى لا يجوز في هذا العصر بعد ذلك الاتفاق مخالفة اهل الاجتهاد لان الحكم بعد ماوجب بقضاء القاضي لا ينقض رجوع الشاهد واذا لم يجز المخالفة من الخواص لم يجز من العوام بالطريق الاولى او المعنى لا يجوز بعد ذلك العصر مخالفة القياس او مخالفة المجتهدين .

قوله ولقوله تعالى وما تفرق الذين اه قال القاضي البيضاوي وما تفرق الذين اتوا الكتاب بالاحترار على الكفر اى عن وعيدهم عما كانوا عليه بان آمن بعضهم او ردد في دينه او عن دعواهم بالاحترار على الكفر اى عن وعيدهم بالاحترار فلا يصح الاستدلال بالآية بشيء من المعاني الثلاثة فلا بد ان يراد بالتفرق الاختلاف في نبوة محمد عليه السلام وصدق دعوته الى الاسلام وحقيقة دينه على انها تفريع عليهم بالاختلاف في الحق بعد ثبوته بالبيّنة فيكون نهيا عن ذلك قبله يمكن ذلك مخصوصا بالاغلاب في مجزع الدين او في ما ثبت بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان الله عز وجل راعى الوسىء المؤمن والمؤمنة .

(١) قوله وايضا قوله تعالى فلولا نزلنا نورا لولا حرف التحضير في الماضي للتقديم في تاج المصادر البيهقي النفاذ والتفوق رسيدن النور عليه كردن كسى را در حسب وفي شرح المصنف للوقاية التفرخروج الجراج من منا والمراد ههنا الخروج الى العلماء للتنقذ ويلزمه المعنيان الاخرين قبل لم لا يجوز ان يكون الامر بالتنقذ بعض العبادة كالامر بصلاة الجنازة ولو سلم انه للتبليغ فليكن الاتباع مندوبا غير واجب فان ايجاب الصدقات للفقراء لا تتفاهم لا يوجب عليهم الاتباع ولو سلم فليكن الاتباع واجبا فيما يبلغ من الاحكام الثابتة بالوحي دون ما ثبت بالاجتهاد مع الاتفاق او بدونه ولو سلم فليكن ذلك مخصوصا بالقرن الاول وهم الصحابة رضئ الله عنهم ولو سلم فليمكن ذلك في الاجماع القول دون الفعلي او السكوتي فلا يلزم حجة الاجماع مطلقا ثم قوله يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة المتفهمة يدل على حجة القياس نظرا الى منبع القياس فان من تابع ابي حنيفة رحمه الله تعالى يلزم اجتهاده قال في التلويح لقاتل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى ينهم مخالفتهم تقول لا ورود لهذا الاعتراض على المصنف رحمه الله تعالى لانه لم يجعله بنفسه حجة على ذلك بل مع ما سبق من قوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات حيث قال فانفاهم صار بيته على المحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا فحينئذ قوله وايضا قوله تعالى فلولا نزلنا نورا لولا حرف التحضير في تاج المصادر البيهقي النفاذ والتفوق رسيدن النور عليه .

(٢) قوله ان كانوا اه اشارة الى اختلاف التفسيرين فقال البعض المراد المجتهدون وقال الآخرون المراد المحكم وعلى كلا التقديرين يلزم حجة الاجماع لا يمتحن ان الاستدلال بهذه الآية مبني على ان الاختلاف بين القولين اجماع على القول الثالث والا فيجوز ان يكون المراد معنى آخر لا يلزم فيه حجة الاجماع فحينئذ لو لم يكن الاجماع المركب حجة فلا تثبت به المطلوب فلا بد هناك من ثبوت حجيته فلا يتم الاستدلال بالاجماع فيلزم الدور . (٣) قوله فاذا اتفقوا اه اما اذا اختلفوا في حكم فلا يجب على احد اطاعة الكل لان الجمع بين الاحكام المتباينة ليس في وسع احد والتكليف بما لا يطاق غير جائز ولا اطاعة هذا البعض دون غيره بدون مرجح واعتقاد حجة مجتهد في حكم ليس مرجحا له في سائر الاحكام فيجوز موافقة المجتهد في امر دون آخر هذا للمجتهد واما العموم فليس لهم العمل بقول المجتهد في صورة دون صورة .

(٤) قوله وان كانوا هم المحكم اه يريد ان اتباع المحكم لانابعهم الاجماع يستلزم اتباع الاجماع قبل فاذا اتبع حكم عصر مجتهدا دون الباقيين يلزم على الناس اتباعه ومخالفة الباقيين وليس الامر كذلك .

(٥) قوله فان لم يكونوا مجتهدين ههنا صور اربع الحكم في عصر اما حكمهم مجتهدين او بعضهم مجتهدون دون بعض وعلى كل تقدير اما ان يكون الاجتهاد في ذلك العصر منحصر في الحكم لا يوجد في غيرهم او غير منحصر فيه فتقوله ان لم تكونوا اه يحتتمل الوجوه ان الواحد من الحكم مجتهد سلبا كليا وان لا يكون الصورة الاولى وهي ان لا يوجد بشيء من الحكومة والاجتهاد دون الآخر وان لا يكون الصورة الثانية وهي انحصار الاجتهاد في بعض الحكم دون غير هذا البعض وان لا يكون الصورة الثانية وهي انحصار الحكومة في بعض المجتهدين دون غير هذا البعض وان لا يكون الصورة الرابعة وهي العموم من وجه بين الحكومة والاجتهاد ثم قوله يجب عليهم السؤال ظاهر في الايجاب الكلي فانما يترتب على الوجه الاول

وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة المتفهمة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحى صريح واهموا اقوامهم به يجب قبوله فانفقوا صار بيته على المحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فارادوا الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكم فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعاموا المحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون فاذا سألوهم وانفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال فائدة فيجب على الناس اطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر

قوله وايضا قوله تعالى فلولا نفر الآية لقاتل ان يقول هذا لا يفيد الاكون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بيته على المحكم في ذلك العصر .

واثبات على احد الاحتمالين وهو ان لا يكون البعض مجتهدا ولا يكون الاجتهاد منحصر بان يوجد في غير الحكم دون احتمال الآخر وهو ان يكون البعض مجتهدا ولا ينحصر الاجتهاد واما الاحتمال الثالث وهو ان لا يكون بعض منهم مجتهدا ويكون الاجتهاد منحصر فيهم فهو غير معقول اذا التحصر لابد فيه من الجزئين الثبوت والاتقاء فلا يوجد مع انعدام الثبوت ويترتب على الخامس ايضا على احتمال وهو ان لا يكون بعض منهم مجتهدا ويكون غير الحكم مجتهدا في الجملة دون الاحتمالين ان يكون بعضهم مجتهدا فلا يكون غيرهم مجتهدا وان لا يكون بعضهم مجتهدا ولا يكون غيرهم مجتهدا اصلا واما الوجه الثاني فقيه ثلاث احتمالات انتفاء كل من المحصرين وانتفاء انحصار الحكومة فقط وانتفاء انحصار الاجتهاد فقط فعلى الثالث لا يترتب اصلا وكذا على الثاني واما الاول فان كان بعض الحكم مجتهدا فلا يترتب وان لم يكن واحد منهم مجتهدا فيصح الترتب واما الوجه الرابع فعلى اربعة احتمالات التباين الكلي بين الحكومة والاجتهاد والعموم من وجه بينهما والمساواة وان يكون الحكومة اعم من الاجتهاد مطلقا وانما الترتب في الاحتمال الاول دون الثلثة الآخرة وقوله ولم يعاموا المحكم المذكور لم يكن له مدخل في الحكم وهو وجوب السؤال فلا وجه للتقديم به وان كان له مدخل فيه فنقول فليكن الاحكام غير مجتهدين عالمين بالمحكم فلا يلزم وجوب السؤال لما فرض ان الجهل بالمحكم له مدخل فيه وايضا قبل ان قوله يجب عليهم السؤال لو اراد انه يجب عليهم ذلك في جميع الاجامات فالمنع ولو اراد انه يجب عليهم في اجماع عرضت حادثة عليهم فانما يلزم حجة ذلك الاجماع لاجتماع الاجامات .

(٦) قوله فاسئلوا اهل الذكر اه اهل العلم يذكرون العلم للمتعلمين والاحكام الدينية للمستفتين بل لم لا يجوز ان يراد اهل القرآن ان كنتم لا تعلمون بما ثبت بالكتاب . (٧) قوله فيجب على الناس قبل انما يلزم اطاعة الحكم فيما امروا ونهوا فلا يجب متابعتهم في جميع الافعال والاقوال والمقائد فلا يلزم ان يجب على الناس قبول ما يجب على الامام بقوله فالوالى تديكون شافى المذهب والرية حتى المذهب ولو سلم فوجوب القبول بتبعية الحكم لا يلزم وجوب القبول مطلقا ولا يثبت حجة الاجماع مطلقا بل بشرط ان يقبله الوالى . (٨) قوله لما سر من قوله نصار اتفاهم بيته فلا يجوز المخالفة بقوله فلا تكونوا الآية .

(٦) قوله فاسئلوا اهل الذكر اه اهل العلم يذكرون العلم للمتعلمين والاحكام الدينية للمستفتين بل لم لا يجوز ان يراد اهل القرآن ان كنتم لا تعلمون بما ثبت بالكتاب . (٧) قوله فيجب على الناس قبل انما يلزم اطاعة الحكم فيما امروا ونهوا فلا يجب متابعتهم في جميع الافعال والاقوال والمقائد فلا يلزم ان يجب على الناس قبول ما يجب على الامام بقوله فالوالى تديكون شافى المذهب والرية حتى المذهب ولو سلم فوجوب القبول بتبعية الحكم لا يلزم وجوب القبول مطلقا ولا يثبت حجة الاجماع مطلقا بل بشرط ان يقبله الوالى . (٨) قوله لما سر من قوله نصار اتفاهم بيته فلا يجوز المخالفة بقوله فلا تكونوا الآية .

(١) قوله يدل على انه لا يلتقى قبل الدلالة مبنية على ظاهر الآية وهو غير مراد لما نشاهد من الارتداد بعد الايمان فالمعنى ما رضى بالاضلال بعد الهداية ولو سلم المعنى ما يضل في حكم بعد الهداية فيه لانه ما يضل في امر اصله بعد الهداية في حكم مخصوص فيجوز من العلماء المهديين في اكثر الاحكام خلافا للحق اجتهادا في البعض الآخر .
 (٢) قوله ونفس وما سويها في المذهب النفس مردم وجان وخون وآب ويصح ارادة كل من ذلك لكن قوله فاهما على الآخرين استخدام وما يحتمل المصدرية والموصولية فعلى الاول الضمير الى الله تعالى .
 (٣) قوله يدل على ان النفس الزكية هذا مبنى على ان قوله تعالى قد افلح من زكاهما حال من الضمير المفعول في الهما فكانه قيل لهم النفس حال كونها مزكاة تركية يوجب كون الزكي مفلحا والانفاد دلالة

في الآية على ترتب الالهام على التزكية لكن القاضي البيضاوي قدس سره قال وهو جواب القسم وحذف اللام للطول ولو قيل ان الفناء في قوله تعالى فاهما ترتب الالهام التوبة وهي التزكية اي التبرئة عن الدنائب الجسمانية من الشهوة والغضب والوهم وما يتولد منها من الفسادات او المراد الانما بالمعلم والعمل وليس التسوية بمعنى تخليق البدن وتصويرها بصورة المشتملة على مصالغ النفس فيقال فيجئنا لاحاجة الى ايراد قوله تعالى قد افلح على انه خلاف الظاهر ولو قيل ان المراد بالافلاح ما هو بالالهام فيقال بعد انه خلاف المتبادر فلا حاجة الى ايراد ما قيل هذه الجملة ثم قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بالالهام الاعلام بطريق الافعال المشتملة على الخير والشر ليعلواها بحسب التقدير الازلي فيستحقون ثواب الخير وعقاب الشر لا الاعلام بوصف الخيرية في البعض والشرية في البعض بطريق الاجتهاد والمراد الاعلام بالخير والشر عند النفس لانهما هو كذلك في الواقع ولو سلم فلا يلزم اخبارهم بعين ما لهم انه تعالى .

وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم يدل على انه لا يلتقى في قلوب قوم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى ونفس وما سويها فاهما فجورها وتقويها قد افلح من زكاهما يدل على ان النفس المزكاة ياهما الله الخير والشر لاسيما عند الاجتماع والنفس المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل وايضا العلماء اذ قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع انفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاجابهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بان قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لو لذلك لا يكون كلامهم الا كاذبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث

قوله وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما الآية لقائل لمن يقول المراد عدم الاضلال بالاجراء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطأ لجماعات العلماء وايضا هذا لا ينفي وقوع الضلال والنهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع الاضلال من الله تعالى وايضا لو اجري على ظاهره لزم ان لا يخطأ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين من عصر قول وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها الآية الوارد للمقسم ومعنى تفكير نفس التكنيف وقيل المراد نفس آدم عليه السلام ومعنى الهام النجور والتقوى افهامها وتعريف حالها والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تركيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدميسها انقضائها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف يجمع المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر والعجب من المصنف كيف رد استدلالات القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية وورد ماسح له مما دلالة فيه على المطاوع بوجه من الوجوه والمناق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق له في آخر عهد ولا يوجد في النسخ القديمة وقد يقال ان مراد الاستدلال بجموع الآيات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع

(٤) قوله وايضا العلماء حاصله ان القائلين بقطعية الاجماع بلغوا غاية حد التواتر وقولهم بذلك مستلزم الاخبار بكون الدليل على قطعية قطعا فيثبت قطعية الاجماع قطعا بالدليل القطعي وانما لم يكتب يلوغ القائلين غاية التواتر واعتبر استلزام الاخبار المذكور لانه لو لم يعتبر ذلك فانبات القطعية لتواتر القول بها فلما ان يكون اثبات بالاجماع او بالتواتر فعلى الاول يلزم الدور على الثاني هذا تواتر بالاجتهاد بل في الاخبار وفيه نظر لانه لو اريد ان القول بحجية الاجماع من الجميع مستلزم لاخبارهم بكون الدليل الواحد المعين كهذا الدليل اود ذلك الدليل قطعا فلا نسلم ولو اريد ان قول كل واحد واحد بها مستلزم لاخباره بكون الدليل عنده قطعا فاخبار كل بقطعية دليل آخر فلا تواتر في شيء من ذلك ولو قيل ان القدر المشترك بين الادلة وهو قطعية الاجماع او قطعية الدليل عليها متواتر فلنا كل منها بالاجتهاد فان قطعية دليل كل عنده باجتهاده فالقدر المشترك ليس قطعية الدليل مطلقا بل القطعية بالاجتهاد فلا تواتر في غير الاخبار والنقل ولو جعل ذلك اجماعا فالدور .

لا يمكن

(٥) قوله فاخبارهم ام هذا التنزيح مبنى على اهم فلوان الاجماع حجة قطعية قطعي وان الدليل على الحكم القطعي قطعي ولم يذكر الاول فيما سبق بل المذكور ان العلماء قالوا ان الاجماع حجة قطعية فلا يلزم اخبارهم بان قد وصلوا الى دليل قطعي على حجية الاجماع .
 (٦) قوله اذ لو لا ذلك ام هذا اذا نكر الكذب بعدم مطابقة الخبر لا اعتقاد الخبر لان عدم وصولهم الى الدليل القاطع يوجب عدم اعتقادهم بان كون الاجماع حجة قطعي والاخبار بان قطعي يخالف الاعتقاد واما اذا نكر بعدم المطابقة للواقع فلا يلزم الكذب لجواز ان يكون له دليل قاطع لا يطاقون عليه .

(١) قوله لا يمكن نواطوهم اى امكانا عاديا لو بود الامكان المقتضى قطعا .

(٢) قوله لا يفيد القطعية عندهم وفيه نظر لان المجتهدين قد كانوا يختلفون في الفرض والحرام فهذا غير ثابت تصريح بالنسب بل بالقياس عند البعض وكل ما ثبت به الفرض والحرام وهو دليل قطعي والجواب ان المراد انه لا يفيد القطع عند الجميع بل لو افاده انما هي عند القائل ولو قيل لم يجوز ان يكون القائل هو الجميع قيل لانه حينئذ يكون اجابا والفرض خلاف ذلك ولو قيل لم لا يجوز ان يكون الدليل اقبسة متعددة فعند كل فريق الدليل القاطع خلاف قياسه قيل لانه حينئذ يكون هو الاجماع في القدر المشترك بين الاقبسة .

٥٢٣

(٣) قوله بقى الدليل الذى هو الوحي الاسمية حال من الفاعل اوصفة له ان لم يقصد التعريف كقوله ولقد امر على اللثيم بسبى ولا بد ان تخصيص الوحي بما سوى خبر الواحد لانه مثل القياس لا يفيد القطع .

(٤) قوله وحيا متواترا اراد بالتواتر ما يعم الشهرة لان الدليل القطعي لا يلزم فوق الشهرة قال في التلويح ان هذا الاستدلال جيد من المصنف رحمه الله تعالى الا ان حاصله راجع الى ما سبق من الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والمصنف رحمه الله تعالى قد منع ذلك والمعنى انه استدلل بما لا يتم عنده فنقول ما سبق هو قوله وما ذكر من اخبار الآحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم فامتنع المصنف هو تواتر اخبار الآحاد المدودة التي ذكرها بعض المستدلين بالمعنى وهو حاصل ذلك الاستدلال ليس راجعا الى تواتر تلك الاخبار بحسب المعنى بل انما هو راجع الى تواتر الوحي الوارد في ذلك اعم من ان يكون كتابا او سنة حيث قال وصار كان كل واحد قال انه وصل الى من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة قطعية .

(٥) قوله اخص الاجماع بل هو اسمها لتناول اجماع قوم ليس فيه من العترة واهل المدينة احدكما في عصر لم يوجد فيه مجتهد من العترة واهل المدينة ولوقيل المراد الخصوص من وجه قلنا فادلتهم يدل على مطلوبنا يحمل نظر لجواز ان يكون دليل الاعم اخص من الشيء من وجه مخصوصا ببادء اجتماعها غير جار في مادة افتراق ذلك الشيء . ويمكن ان يجاب بان قوله فادلتهم اه الدائم قائلون بالعترة او اهل المدينة قائلون بعدم اقطاع الاجماع الى عصر معين كما اننا نقول بالاقطاع بذلك فلا يتصور عندهم اجماعها بدون اجماعهم من غير العكس فيلزم عندهم بدليهم حجة اجماعنا ثم اخصية اجماعنا عندهم ولزوم حجيته بدليهم عليهم انما ثبت اذا كان معتقدهم ان الاجماع عندنا لا يتعمد مع مخالفة مجتهد من اهل البدع واما اذا اعتقدوا ان اهل البدع غير داخليين في اجماعنا وعند القائلين بالعترة وهم الزيدية والامامية يتحقق اجماعنا مع مخالفة مجتهدى الزيدية والامامية بدون اجماعهم فلا لزوم عليهم نعم عند القائلين باهل المدينة وهم مالك واتباعه اجماعنا اخص من اجماعهم فيثبت الالزام

لا يمكن نواطوهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور بقى الدليل الذى هو الوحي فصار كان كل واحد قال انه وصل الى من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة قطعية واذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع الذى ندعى انه حجة اخص الاجماع فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع العترة حجة * ونحن لانكتفى بهذا بل نقول لابد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فادلتهم تدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله على السلام يد الله على الجماعة وقوله عليه السلام من خالف الجماعة قدر شهر فقد مات

اه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لدلالة للمجموع ايضا قطعا قوله وايضا العلماء استدلال جيد الا ان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والمصنف رحمه الله قد منع ذلك * ثم لما كان هذا مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع نواطوهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بان ما ندعى كونه حجة اخص الاجماع لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل * وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطالع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا تدل ادلتهم على مطلوبنا لان دليلهم هو اشمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والافتقار خالف كثير من اهل الهوى والبدع .

(٦) قوله يد الله على الجماعة اى فعلهم فعل الله عليهم لان اهل البدع خارجون من اجماعهم ايضا فكما يتحقق اجماعنا مع مخالفة اهل البدع فكذلك يتحقق اجماعهم فا قالوا قال الله يرد عليه انه اذا اتفق المجتهدون على حكم وخالف واحد او اثنان يلزم انقاد الاجماع منه .
(٧) قوله قيد شهر في المهذب قيد قوس وقيد رمع اى مقداره يرد عليه فلا يجوز للمجتهد مخالفة سائر المجتهدين من اهل عصره اذا اتفقوا على حكم هف قيل لم لا يجوز ان يراد بالجماعة في الحديث الجماعة في الصلوة اى نعمة الله وثوابه نازلة على المصلين بالجماعة ومن خالف الجماعة من الصلوة الحديث (وفي بعض النسخة قدر) .

(١) قوله ميتة جاهلية بكسر الميم في المذهب الميتة مردار التشبيه في الكفر لو اريد المخالفة الاعتقادية الاجماع التعلبية في استحقات العقاب لو اريد المخالفة في العمل مطلق الاجماع اولى الاعتقاد عن الاجماع الظني وفي تسميتها لو اريد مطلق المخالفة .

(٢) قوله وقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم اى الزموا سواد الاعظم آخذين به او عاملين به او عليكم الاخذ بالسواد الاعظم ثم وجوب اتباع الفريقين يستلزم اتباع الجميع فيما اجمعوا لايخفى ما في الحديث من الدلالة على انعقاد الاجماع باتفاق الاكثر على حكم اتفق بخلافه الاقلون وهذا خلاف المذهب ثم المناسب بقوله في الاحاديث كثيرة ان لا يقتضى بذكر الثلثة لان اقل

الكثرة ثلثة ومن هذا القبيل قوله تعالى من خرج من الجماعة قدى شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه وقوله عليه السلام لا يزال طائفة عن امتى على الحق حتى يقوم الساعة حتى يجيئ المسيح الدجال ذكر في شرح المغنى .

(٣) قوله فالنرض من هذا الاشارة الى الكلام الطويل الذى اوله قوله وايضا العلماء اه وآخره هذا الكلام .

(٤) قوله اجماع الصحابة الخ اراد الاجماع القولى والفظي دون السكوتى لان من الصحابة دون الاجماع القولى او الفظي من بعدهم ذكر في شرح المغنى ان هذا ظن البعض وصرح بان

الاجماع السكوتى من الصحابة مقدم على الاجماع بالنص ممن بعدهم وفيه نظر لان المختلف فيه لا يساويه المتفق عليه فضلا عن ان يفضل منه

ثم قائمة الترتيب بين الادلة الترجيح عند التعارض ولا تعارض من الاجماعين بديل ان الاجماع ليس ينسخ كما مر في فصل النسخ والتعارضان لا بد ان يكون احدهما ناسخا والاخر اذا كان متراخيا

قال شارح المغنى ذكر في الميزان وكذا لا يتصور التعارض بين الاجماعين لان الاجماع متى انعقد لا يتصور انعقاد آخر بخلافه ويمكن ان يجاب بان

البعض قالوا بالتعارض بين الاجماعين حتى قال الامام فخر الاسلام في آخر بحث الاجماع حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان يجتمع اولئك على

خلافه فينتسخ به الاول اعتبارا بقول البعض كذا في شرح المغنى فعمل بيان الترتيب مبنى على قول هذا البعض وايضا يمكن ان يجاب بان

الفرض من بيان الترتيب ان يحكم ببطان القسم الثانى اذا كان على خلاف القسم الاول وبطان القسم الثالث اذا كان على خلاف واحد من الاولين

ورد ذلك بان فردا من الثانى اذا كان مخالفا لفرد آخر منه فالمتاخر باطل فلا اختصاص لذلك بالقسم الاول وليس هذا من ثمره الترتيب بوجوده

بدونه .
(٥) قوله فهذا اجماع مختلف فيه وهذا في احد قسميه وهو في ما روى فيه خلاف البعض دون البعض واما ما روى فيه خلاف الكل فباطل بالاتفاق ثم قال في شرح المغنى اجماع الصحابة

مثل محكم من الكتاب والتسواتر من الاخبار فيفيد علم اليقين فيكفر جاحده واجماع

من بعد الصحابة فيما لم يسبق فيه خلاف بمنزلة الصحيح المشهور من الحديث حتى لا يكفر جاحده ولكن يجوز به الزيادة واجماعهم فيما سبق فيه خلاف بمنزلة الصحيح من الاحاد حتى كان موجب للعمل دون العلم ولعل الفرق بين الثالث والثانى عدم تضليل الجاحد في الثالث وعدم الزيادة به ووجودهما في الثانى .

(٦) قوله وفي مثل هذا الاجماع يريد الاجماع المختلف فيه مطلقا وانما يجوز التبدل في عصر او عصرين لشبهة الاختلاف واما بعد مامضى في العصرين فيصير مؤكدا مشهود به باهل المصرين كالدعوى مع الشاهدين فلا يجوز التبدل .

(٧) قوله والاجماع الذى وهذا اعم من وجه من الاقسام الثلاثة المذكورة ثم الاجماع السكوتى والاجماع المركب وهو الاختلاف القولى نفيًا للقول الثالث والاجماع في عصر انعقاده ايضا مختلف فيه كما مر فجهة الاختلاف خمس فما اجتمعت فيه الخمس اولى بجواز التبدل مما اجتمعت فيه الاربع وما فيه الاربع اولى بذلك مما فيه الثلث وقس على ذلك .

ميتة جاهلية وقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان الادلة الدالة

على انه حجة قد وصلت الى العلماء بحيث يوجب العلم اليقيني ثم الاجماع على مراتب

اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روى

فيه خلافهم فهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبدل في عصر واحد

وفي عصرين والاجماع الذى ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا

قوله ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة الآية والحبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الحبر المشهور يضل جاحده والثالثة لا يضل جاحده لما فيه من الاختلاف

قوله وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبدل ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز

والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه المصنف رحمه الله وهو ان الاجماع القطعى المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثانى على حكم يروى فيه خلاف من

الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهى مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوصى يوجب امتناع النسخ فمختص بما يتوقف على الوصى والاجماع ليس كذلك والمصنف رحمه الله قد تحاشى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبدل محافظة

على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به .

واما

قوله ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة الآية والحبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الحبر المشهور يضل جاحده والثالثة لا يضل جاحده لما فيه من الاختلاف

قوله وفي مثل هذا الاجماع يريد الاجماع المختلف فيه مطلقا وانما يجوز التبدل في عصر او عصرين لشبهة الاختلاف واما بعد مامضى في العصرين فيصير مؤكدا مشهود به باهل المصرين كالدعوى مع الشاهدين فلا يجوز التبدل .
(٧) قوله والاجماع الذى وهذا اعم من وجه من الاقسام الثلاثة المذكورة ثم الاجماع السكوتى والاجماع المركب وهو الاختلاف القولى نفيًا للقول الثالث والاجماع في عصر انعقاده ايضا مختلف فيه كما مر فجهة الاختلاف خمس فما اجتمعت فيه الخمس اولى بجواز التبدل مما اجتمعت فيه الاربع وما فيه الاربع اولى بذلك مما فيه الثلث وقس على ذلك .

(١) قوله واما الخامس ففي السند والناقل جمعهما للمشاركة في السببية والسندية فالاول سبب وسند باعتبار الابتداء والثاني باعتبار الانتهاء .

(٢) قوله يجوز ان يكون لا يقال والاظهر ان يذكر لفظ الوجوب مكان الجواز لامتناع قطعية السند لانا نقول اضافة الجواز الى كل واحد من الامرين وانا يذكر الوجوب عند الاضافة الى احد الامرين على ان شارح المعنى صرح بجواز ان يكون سند الاجماع قطعيا حيث قال اما الداعي سواء كان قطعيا او ظاهريا فلا بد منه عند عامة العلماء وذلك اما نص الكتاب كلاجماع على تحريم الامهات قال الله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الاية ثم في المصدر نظر لان الدليل الظني غير منحصر في خبر الواحد والقياس

٥٢٥

واما الخامس ففي السند والناقل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد والقياس عندنا

وعند البعض لا بد من قطعي قلنا يكون الاجماع لغواح وكونه حجة ليس من قبل

قوله واما الخامس ففي السند والناقل جمعهما في بحث واحد لانهما سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من الدليل او اشارة لان عدم السند يستلزم الخطأ اذ الحكم في الدين بلا دليل خطأ ويمتنع اجماع الامة على الخطأ وايضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كلاجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا * ثم

اختلفوا في السند فنذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كلاجماع على خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيته رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا افلانرضاه لامر ديننا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول شمس الاثمة ان المذكورين خالفوا في الظني قياسا كان او خبر واحد ولم يجوزوا والاجماع الا عن قطعي لانه قطعي لا يبدئى الاعلى قطعي لان الظن لا يفيد القطع *

وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اى سنده بل هو حجة لئانه كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان منهجهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعيا بالدليل القطعي * فان قيل هذا يقتضى ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذى هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التأكيد ليس بمقصود اصلى بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظاهريا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة * واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور فيه نزاع لان اثبات الثابت محال .

(٣) قوله بكون الاجماع لغوا لا يقال لم لا يجوز ان السند قطعيا متواترا او مشهورا كان دلالة على الحكم ظاهريا لا قطعية يفيد الاجماع القطع فيه فلا يكون لغوا لانا نقول المراد بنا ثبوت ما هو قطعي الوجود وقطعي الدلالة مما ظنى الدلالة غير خارج عما قلنا بجواز سنده للاجماع ثم لو كان مراد من شرط القطع ظني الوجود فقط فلا نزاع في المتواتر والمشهور ظني الدلالة فعند الفريقين يكون مستندا واما النزاع في خبر الواحد فانه ظني الوجود والقياس فان التعليل بالمشترك ظني الوجود واما قطعي الوجود والدلالة فظاهراته ليس سند الاجماع الذى كان مثبتا للحكم عند الفريقين .

(٤) قوله وكونه حجة استدل النظام والقاشاني على ان الاجماع لا يعتمد خبر الواحد والقياس بانهما لا يوجيان العلم فكذا ما يصدر عنهما اذ الفرع لا يكون اقوى من الاصل وهذا مبنى على ان الحجة والقطعية ناشئة من جانب السند وهو الدليل على الحكم قبل انعقاد الاجماع عليه فاجاب المصنف بان حجته ليس من قبل دليله اى سنده الذى هو دليل الحكم بل بعينه كرامة لهذه الامة ويمكن ان يقال ان حجته ليس من قبل السند بل من قبل الدليل على حجته فانما يجب قطعية الدليل دون السند استدل قوم على ان الاجماع يجوز ان لا يكون من دليل بان توفيق الله تعالى الامة لاختيار الصواب بلا دليل وخلق العلم الضرورى فيهم بالحق ليس بمتنع وبان الاجماع حجة في نفسه فلزم بنقدا الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة فلا فائدة في الاجماع والجواب عن الاول ان الحكم في الامور الدينية من غير دليل اصلا

خطأ واجماع الامة على الخطأ متنع فلا نسلم قولهم ليس بمتنع وعن الثاني ان السند يفيد العلم الغير القطعي والاجماع يفيد العلم القطعي فهو الحجة القطعية لا السند فالذهب الصحيح المختار عند الجمهور ان الاجماع مثبت للحكم الشرعي لا يتصور بدون السند ولا يتصور فيه قطعية السند باعتبار الوجود والدلالة في الشكل وباعتبار الوجود والدلالة في الاجماع المذكور .

دليله بل لعينه كرامة لهذه الامة واما الناقل فكما ذكرنا في نقل السنة

الركن الرابع في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلته متحدة لا تترك

قوله واما الناقل نقل الاجماع اليها قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي رحمه الله وجوب العمل بخبر الواحد يثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عليه السلام واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان من يتمسك به في حق العمل واستدل بان نقل الظنى مع تغلل الواسطة بين الناقل والنبي عليه السلام يوجب العمل ففعل القطع اولى واجيب بان خبر الواحد انما يكون ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والافه في الاصل قطعى كلاجماع بل اولى اذلا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع عن النبي عليه السلام حجة قطعاً قوله الركن الرابع في القياس * هو في اللغة التقدير والمساوات يقال قست الفعل بالفعلى اى قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان اى لا يساوى وقد يعدى بعلى لقضيين معنى الابتداء كقولهم قاس الشى على الشىء وفى الشرع مساوات الفرع للاصل فى علة مكه وذلك لانه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم فى ذلك المحل لثبوته فى محل آخر يقاس هذا به فكل هذا فرعاً وذلك اصلاً لاحتياجه اليه وابتدائه عليه ولا يمكن ذلك فى كل شيئ بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك فى الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها فى الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصى لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم فى الفرع وهو المطلوب وقد وقع فى عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلته متحدة * واعترض عليه بانها مفقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم فى الاصل ولو سلم فالثابت فى الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فالمصنف زاد تقييد العلة بما لا تترك به مجرد اللغة احتراماً عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الاصل بانثبات حكم مثل حكم الاصل فى الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما سيشرح اليه .

(١) قوله واما الناقل فكما ذكرنا فى نقل السنة كما ان نقل السنة يكون بالتواتر والشهرة والآحاد فكذلك نقل الاجماع فالاجماع غير السكونى عن الصحابة اذا نقل متواتراً بكفر جاحده وان كان سنده قياساً كاجماعهم على خلافة ابي بكر رضى الله عنه قياساً على انه امامته فى الصلوة قالوا رضى رسول الله لامر ديننا افلا نرضاه لامر ديننا واذا نقل مشهوراً لا يكفر جاحده بل يضل واذا نقل احاد لا يكفر جاحده ولا يضل لكن لا يجوز الترك ويوجب العمل به كما فى خبر الواحد وكذلك الاجماع الغير السكونى فيما لم يرد فيه خلاف بعد عصر الصحابة فى التواتر والشهرة والسكونى خبر الواحد وحكم هذه الامور واما الاجماع المختلف فيه فلا يكفر فيه وان نقل اليها متواتراً .

(٢) الركن الرابع فى القياس فى تاج المصادر البيهقى القيس والقياس اذانه كردن چيزى باچيزى وبعدى الى المفعول اتانى باباً وبعلى قال عبد الرحمن القياس نوعان عقلى وهو ما استعمل فى اصول الديانات وقيل فى حقه هو رد فائب الى الشاهد ليستدل به عليه وشرعى وهو القياس فى احكام الموادث التى لا طريق الى معرفتها سوى الشرع وتقول القياس قد يكون بمعنى القاعدة كالقياس النحوى او الضرفى ويكون بمعنى حكم العقل عن دليل سواء كان من الادلة الشرعية او غيرها وبمعنى مطلق الدليل وهذا فى عرف المنطق وبمعنى الدليل الشرعى المقابل للكتاب والسنة والاجماع وبمعنى القياس الحلقى المقابل للاستحسان وهو القياس الحلقى والمعنى الثانوى وهو التقدير مرعى فى الكل كما يظهر بالتأمل (٣) قوله تعدية الحكم اه فهذا المعنى لا يفتك عن تقدير الفرع بالاصل فسمى قياساً والتعبير بلفظ الاصل والفرع باعتبار ما يثول اليهما كقوله عليه السلام من قتل قتيلاً فله سلبه . (٤) قوله متحدة اى واحدة مشتركة بينهما باعتبار النوع .

(١) قوله بمجرد اللغة سواء كان الإدراك بمجرد العقل أو بهما ولو كان من الإدراك بمجرد اللغة سواء كان بمجرد العقل أيضا حتى يحصل الشكل منهما على الأفراد أولا فهو دلالة النص ثم كان تعريف القاضي الإمام هكذا تعدية حكم الأصل بعلية إلى فرع هو نظيره واعترض عليه صاحب الميزان بأن حكم الأصل من الحل والحزمة وعلية وصف الأصل والانتقال على الأوصاف والتعدية محال وبأن القياس يجري بين المدعومين كما يقاس عدم العقل في المجنون بعدمه في الطفل في حق سقوط الخطاب بجماع المجز عن فهمه وأداء الواجب وذكر الأصل والفرع في المدعوم فاسد إذاً الأصل اسم لشيء يبتنى عليه غيره والفرع اسم لشيء يبتنى على غيره والمدعوم ليس بشيء ولأن الأصل سابق والفرع لاحق ولا يوصف المدعوم بالسبق والتأخر وأوجب عن الأول بأن البراءة من التعدية أثبتت مثل حكم الأصل في الفرع من الحل والحزمة ونحوهما وهذا مفهوم هكذا التركيب من غير قرينة نطقية كقولك ضربته ضرب زيد غلامه يفهم منه أن المراد مثل ضربه وعن الثاني بمنع جريان القياس بين المدعومين والمذكور في المثال عدوى ولا مدعوم ومنع تعبر الأصل والفرع بالشيء بل تعبر ما يبتنى وأنه أهم من الشيء هكذا كاه في شرح المعنى فنقول الاعتراضان وأردان على تعريف المصنف وأما الثاني فظاهر فكذا الأول في حق الحكم وأما في حق العلة فبني على اعتبار

الإضافة إلى الأصل وذلك غير صريح في كلام المصنف رحمه الله تعالى ولكنه مراد قطعا فأورد الجواب عن الأول بقوله أي أثبت حكم مثل حكم الأصل الخ ولم يذكر الجواب عن

الثاني استغناء بقوله والمراد بالأصل المقيس عليه إذ المقيس لا يلزم أن يكون شيئا بمعنى الموجود ولا أن يكون الأول متقدما والثاني متأخرا وأيضا قد مر في صدر الكتاب أن الأصل ما يبتنى عليه غيره فلا حاجة إلى ذكر

بمجرد اللغة أي أثبت حكم مثل حكم الأصل في الفرع والمراد بالأصل المقيس عليه وبالفرع

المقيس وقد قيل عليه إن التعدية توجب أن لا يبقى الحكم في الأصل وهذا باطل لأن التعدية

في اصطلاح الفقهاء المعنى الذي ذكرنا

هنا والفرع يعرف بالقياس ثم قول القاضي بعلية يجوز أن يكون المجزور عائدا إلى الحكم وإذا عاد إلى الأصل فالظرف يجوز أن يكون مستقرا حالا من الحكم وعلى التقديرين لا يرد الاعتراض الأول في حق العلة وقوله هو نظيره مما لا حاجة إليه لأن التعدية إلى الفرع إذا كان بعلة الحكم في الأصل ولا بد أن يكون الفرع نظير الأصل في الاشتغال على العلة وقول صاحب الميزان والانتقال على الأوصاف بقول المذكور في التبريد لفظا تعدية ومعناه التبادر التسرية والسراية أن يؤخذ في محل ما يجانس الموجود في محل يلائمه وأما الانتقال فهو أن يزول الشيء عن مكان وثبت في مكان آخر فلا يلزم على صاحب التبريد القول باتقافا وصف الشيء وقوله كما يقاس به وأما القياس بين الموجودين وهما المجنون والطفل وأما يكون عدم العقل علة في القياس والعجز المذكور علة العلية وقوله وذكر الأصل قول فإذا تقول في قولهم الأصل في المسكنات والمحدثات عدم في قولهم وجود المعلول فرع لوجود العلة والوجود من المقولات الثانية التي هي معدومات وقوله والمدعوم ليس بشيء لو أريد أنه لا يصح إطلاق لفظ الشيء على المدعوم فهذا داخل في الاصطلاح ولو أريد أنه ليس بشيء بمعنى الموجود أو ما يساوي الموجود فلا يلزم عليه الإطلاق لفظ على المدعوم وقوله ولا يوصف المدعوم أه تقول فكيف يصح قولهم الممكن الموجود وجوده مخفوف بوجودين والممكن المدعوم عدمه مخفوف بامتناعين وقولهم وجوب وجوده عن العلة بحيث يستحيل تخلفه عنها وجوبه السابق ووجوب وجوده بعد ما وجد بحيث يمتنع عدم وجوبه اللاحق قولهم امتناع الممكن المدعوم من عدم علة وجوده امتناعه عن السابق وامتناعه بعد ما عدم امتناعه اللاحق وكل من الوجود وعدم الوجود والوجوب والامتناع معدوم وقوله والمذكور في المثال عدوى المدعوم مالا وجود له في الخارج لا وجودا نفسيا ولا وجودا رابطيا وعدوى ما لا وجود له فيه وجودا نفسيا ولكن له وجود رابطي وهذا معنا ما قالوا أن العدوى ليس ظرف وجوده ولكنه ظرف الاتصاف به .

قوله والمراد بالأصل المقيس عليه فإن قلت تفسير الأصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسيراً للأصل والفرع بل بيان لما صدق عليه أي المراد بالأصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه لأنفس الحكم ولادليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثل إذا قسمنا النيرة على البهر في حرمة الربوا فالأصل هو البهر والفرع هو النيرة لا بقائهما عليه في الحكم لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المدعوم على المدعوم لأن الأصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره المدعوم ليس بشيء لانا نقول لفظة ما عبارة عما هو أعم عن الموجود والمدعوم أعني المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن كافي في الشئئية .

(الجزء الثاني) توضيح ١٥

ولو أريد أنه ليس بشيء بمعنى الموجود أو ما يساوي الموجود فلا يلزم عليه الإطلاق لفظ على المدعوم وقوله ولا يوصف المدعوم أه تقول

فكيف يصح قولهم الممكن الموجود وجوده مخفوف بوجودين والممكن المدعوم عدمه مخفوف بامتناعين وقولهم وجوب وجوده عن العلة بحيث يستحيل تخلفه عنها وجوبه السابق ووجوب وجوده بعد ما وجد بحيث يمتنع عدم وجوبه اللاحق قولهم امتناع الممكن المدعوم من عدم علة وجوده امتناعه عن السابق وامتناعه بعد ما عدم امتناعه اللاحق وكل من الوجود وعدم الوجود والوجوب والامتناع معدوم وقوله والمذكور في المثال عدوى المدعوم مالا وجود له في الخارج لا وجودا نفسيا ولا وجودا رابطيا وعدوى ما لا وجود له فيه وجودا نفسيا ولكن له وجود رابطي وهذا معنا ما قالوا أن العدوى ليس ظرف وجوده ولكنه ظرف الاتصاف به .

(٢) قوله والمراد ليس هناك دور والمراد ذات الطرفين وهو المذكور في النص والمسكوت عنه أو المراد الوصف بحسب اللغة وإنما التوقف القياس المصطلح .

(٣) قوله وقد قيل حاصله أن تعدية الوصف إلى محل آخر أن كان مع الزوال عن المحل الأول يلزم أن لا يبقى الحكم في الأصل وإن كان مع الثبوت في الأول يلزم قيام العرض الواحد بالمحلين كلاهما باطل . (٤) قوله في اصطلاح الفقهاء لفظ الفقهاء متبادر في أهل الفروع ولكنه اصطلاح في المجتهدين والقائمين لأن الفقهاء والاجتهاد والقياس بمعنى واحد فكما يعرف من كلام الأصوليين وأما لفظ الأصول فمعناه الباحث عن قواعد علم الأصول وهو غير الفقهاء بالمعنيين ولا يخفى أن هذا الاصطلاح اصطلاح أهل الأصول ولكن لما كان اصطلاح الأصول موافقا لكلام أهل الاجتهاد صحت الإضافة إليهم .

(١) قوله وايضا لا تشعر اقوى الدلالات الايجاب ثم الدلالة ثم الاشعار فاذا لم يكن ادنى الراتب فكيف يكون اعلاها .

(٢) قوله الا يرى والجواب ان هذا ليس الاستعمال لا بحسب اللغة بل بحسب الاصطلاح الصرف والنحو في الفعل المتعدى خصوصا لا في لفظ المتعدى مطلقا ولو سلم فانما يدل على وجود حكم وهو التأثر في المتعدى عنه ووجود حكم آخر وهو التأثر في المعدى اليه لاعلى وصول حكم في المعدى عنه الى المعدى اليه بعينه كما هو هنا .

(٣) قوله فالمراد ههنا جواب سؤال تقريره

بمد ما قطع النظر عن الجواب بان المراد اثبات

حكم مثل حكم الاصل في الفرع واجب بان

التعدية لا يدل على الزوال وعدم البقاء بل

يدل على نفي الاختصار على المعدى عنه فيلزم

عدم اختصار حكم الاصل عليه فيثبت في الفرع

ايضا فيلزم قيام العرض الواحد الشخصي بالمحلين

وهذا باطل وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم

اذا اريد عدم اختصار شخص حكم الاصل

عليه وليس المراد ذلك بل المراد ان لا يقتضى

ذلك النوع من الحكم اه .

(٤) قوله ولا حاجة اه لا يقال هذا يدل على

امكان ان يقال ذلك لكنه غير ممكن لان الحكم

اذا كان متحدا في الامرين مشتركا بينهما فتعديته

من احدهما الى الاخر اما بشخصه بقيام العرض

بالمحلين او بنوعه فيكون تحميلا للحاصل وهو

ايضا محال لانا نقول بعد اختيار الشق الثاني ان

توصيف الحكم بوصف الاتحاد وليس باعتبار ما

هو قبل التعدية بل باعتبار ما بثول اليه فلا يلزم حصول

النوع في الآخر قبلها يلزم بما يحصل الحاصل .

(٥) قوله لان التعدية اه اما التعدية اللغوية

فلا ناهي اما ازالة الحكم الواحد الشخصي من محل

الى محل آخر فيلزم الاتحاد الشخصي المستلزم

الاتحاد من حيث النوع واما عدم اقتصار ذلك

النوع من الحكم على الاصل وعلى التقديرين

هذا لازم قطعا واما الاصطلاحية فلا ناهي اثبات

الحكم المماثل بحكم الاصل في الفرع فلا بد من

الاتحاد من حيث النوع ايضا .

(٦) قوله من حيث النوع هذا يتأني ما يقول

المصنف رحمه الله تعالى ان شرط العلة التأثير

وهو ان يعتبر الشارع جنس الوصف اى العلة

او نوعه في جنس الحكم او نوعه من حيث انه

يدل على ان التعدية قد يكون مع المماثلة الجنسية

بين حكمي الاصل والفرع وهذا يدل على لزوم

المماثلة النوعية .

(٧) قوله وانا الاختلاف قيل كيف المحصر

ويبينها اختلاف باعتبار الوصف اى الاصاله

والفرعية وباعتبار الثبوت اى النسب او الاجماع

او القياس والجواب ان هذين الاختلافين مبينان

على الاول .

(٨) قوله احتراز عن دلالة النص لا يقال

لا حاجة الى ذلك مع ان ارادة القيس عليه والقيس

من الاصل والفرع لانا نقول قد مر ان المراد

بهما الذات دون الوصف وانا الاحتراز قوله هذا القيد واجب يعني ان الاحتراز عن دلالة النص واجب بمثل هذا القيد وليس المراد ان عين هذا القيد واجب حتى

لو قيل مكانه لا بدلالة النص لجاز قسم من ترك مثل هذا القيد بعله اراد بالاصل ما ثبت فيه الحكم النص قطعا او بالاجماع وبالفرع ما ليس كذلك فالاثبات

بدلالة النص ليس تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لان التعدية من الاصل هو التجاوز الى غير الاصل والتعدية الى الفرع ان يكون المعدى اليه غير ثابت

فيه الحكم قطعا ولا يخفى ان الثابتة بدلالة النص قطعي فلا يوجد هناك التعدية المذكورة .

(٩) قوله على الفرق وهو ان الاول دليل قطعي والثاني دليل ظني والفرق في الواقع يوجب الفرق في التعريف لئلا يلزم الانتقاص منعا .

وايضا لا تشعر بعدم بقاءه في الاصل بل تشعر ببقائه في الاصل في وضعها اللغوي الأيرى

ان تعدية الفعل هي ان لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا كما هو

متعلق بالفاعل فالمراد هنا ان لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت

في الفرع ايضا ولا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا تمكن الا وان

يكون الحكم متحدا من حيث النوع وانما الاختلاف يكون باعتبار المعل وقوله لا تذكر

ببجرد اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق

بين دلالة النص والقياس

قوله بل تشعر ببقائه في الاصل فيه بحث لان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء

متجاوزا لشيء ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح التصريف مجاز او منقول

وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق

ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد باذنه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع

وذلك لانه مبني على ان يكون التعدية حقيقة ههنا وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية

في الاحكام والانتقال على الاوصاف .

وبعض

(١) قوله جعلوا العلة ركن القياس في المذهب الركن دود مان و جانب وفي المصنف ركن الشيء جانبه الاقوى لغة وفي حرف النفاذ ركن الشيء بالوجود لذلك الشيء الابه كالقيام والركوع والسجود للصلاة يقول الركن في العرف هو الجز اعظم وقد يكون بمعنى الجز مطلقاً وههنا لا يصح شيء من المعنيين لان المراد بالعلة اما العلم بها او الاعلام بها وهو معنى يتبين ان العلة في الاصل هذا اما العلم فنخرج عن القياس واما الاعلام فعين القياس على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى فالمراد ههنا هو ما يتوقف عليه الشيء فيصح الاطلاق على العلم بالعلة اذ لا وجود للقياس بدونها ولا يصح الاطلاق بهذا المعنى على ما هو عين القياس لبطان توقف الشيء على نفسه واما التفسير بمعنى يصح به الاطلاق على عين الشيء فنرى موافق كما هو المتعارف فالمراد بالعلة ههنا العلم بها بدليل حمل الركن عليها على ان المصنف صرح بذلك فيما بعد حيث قال اى العلم بالعلة لا يتبين المذكور فالعلم ببعض اصحابنا جعلوا العلم بالعلة ما يتوقف عليه القياس بمعنى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع ايضا فلا معنى لاختصاص الجعل بالعلم بالعلم الذين قالوا ان القياس يتبين ان العلة في الاصل هذا فصدق الكلام ان يقال بعض الاصحاب جعل التبيين تعريفاً للقياس والتعدية حكمه ثم ههنا ثلثة امور التعليل بهذه العلة والتسوية بين الاصل والفرع فيها والتعدية بها قد قيل بان التعريف هو الاول وبانه هو الثالث ولم يقبل انه هو الثاني مع انه اوفق بما قيل ان التعليل شرط القياس والتعدية حكمه ويجوز ان يكون القياس بمجموع الثلثة او الاثنين وهو على ثلثة اوجه والاطلاق على سبعة احتمالات .

(٢) قوله ليثبت تمة التعريف اى تبينا يترتب عليه ثبوت الحكم في الفرع وهذا انما هو بعموم العلة اليه فكانه قيل يبين ان العلة ما يتم الفرع من ذكر احد المتلازمين واردة الآخر وقول المصنف فيما بعد وانما قلنا ليثبت الحكم اه دليل على ان اعتباره لاخراج التعليل بالعلة القاصرة عن تعريف القياس فيكون من جملة التعريف الذي ذكره فخر الاسلام قال في التلويح ذكر فخر

الاسلام ان ركن القياس ما جعل علماً على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظراً له في حكمه بوجوده وقال فخر الاسلام اما بحكم الثابت لتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأى على احتمال الخطأ اشهر وفي الكشف لما لم يكن القياس وجوداً لا بمعنى الذى هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركناً فيه وانما سماه علماً لان الموجب في الحقيقة هو انه تعالى والتعليل امارات على الاحكام في الحقيقة لا موجبات وايضا في الكشف الضمير في قوله وحكمه راجع الى النص وفي وجوده راجع الى ما والبا لسببية بمعنى وجعل مما لا نص اى النصوص عليه في حكمه من الجواز والفتاد والحل والحرمة اسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وايضا في الكشف في قوله الى ما لا نص فيه وزاد القاضي الامام ولا اجماع ولا دليل فوق الرأى وقول قوله مما اشتمل عليه النص الظاهر الاشتغال بطريق الدلالة على العلية وايضا الظاهر ان النص الثانى هو الاول لانه معاد بالامم فيلزم ان لا يكون التعليل في القياس بحض العقل وان لا يكون بنص آخر نص الحكم هف وقوله نظيره في حكمه الضميران لاجل الحكم المفهوم من حكم النص من غير حاجة الى تكلف الاستخدام كما فعل صاحب الكشف وقوله ليثبت يدل على تأخر ثبوت الحكم في الفرع عن التعدية والاثبات فيه وقوله ولا دليل فوق الرأى امل المراد به خبر الواحد على ان المراد بالنص ما يكون متواتراً ومشهوراً والا فلا دليل غير النص والاجماع في الشرع غير الرأى والقياس او المراد بالرأى

وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبين ان العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع ذكر فخر الاسلام ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يتقوم به الشيء والحكم هو الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذى يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة اى العلم بالعلة ثم التعدية هى اثر القياس فالقياس هو تبين ان العلة في الاصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع

قوله وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علماً على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيراً له في حكمه لوجوده فيه وقال اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأى على احتمال الخطأ وهذا صريح في ان العلة ركن والتعدية حكم فيه واشارة الى ان القياس هو التعليل اى تبين ان العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع فذهب المصنف رحمه الله الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اى ما يتقوم به ويتحصل وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط الاركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفض انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعله العلم بالعلة لان نفس هذه الامور اربعة ما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام ان من جملة شروط القياس تعدية الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولانص فيه وشروط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثره واجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط له وان التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا القياس نفسه.

ليس جنس الرأى بل المراد الرأى المخصوص وهو القياس الواقع في هذا الموضوع فغيره قياس آخر في هذا الموضوع فيلزم اشتراط القياس في حكم بعدم قياس اقوى منه فيه في اعتقاد ذلك القاس فلو وجد عند الاجتهاد قياسان على الخلاف وكان احدهما اقوى لا يجوز له العمل بغير الاقوى ثم المنقول عن الامام فخر الاسلام صريح في ان التعدية حكم ثابت بالتعليل واما التعليل وهو تبين ان العلة هذا عين القياس اوجزته واخرجة عنه فلم يظهر ذلك منه نصاً غير ان الركن في العرف هو الجز اقوى فالظاهر ان القياس هو مجموع التعليل والتعدية ولكن الثاني لما ابقى على الاول فيكون الاول اقوى .

(٣) قوله والتعدية حكمه الظاهر ان الضمير الى القياس وقد عرفت ان فخر الاسلام لم يذكر ذلك . (٤) قوله فالركن ما يتقوم اه هذا التعريف يتناول العلة والجزء والحقيقة والماهية ولو سلم ان تعريف الركن عند فخر السلام ذلك لا يلزم عليه القول بان القياس تبين ان العلة هذا اذ لو فرض ان القياس هو التسوية بينهما في العلة او مجموع التعليل والتسوية او مجموع الامرين مع التعدية او نفس التعدية فيصح ان يقال للتعليل مدخل في تحقق القياس .

(٥) قوله والحكم هو الاثر الثابت بالشيء عرضه من ذلك الثابت ان التعدية خارج عن القياس عند فخر الاسلام رحمه الله تعالى وهذا انما يلزمه لو قال ان التعدية حكم القياس ولم يقل بذلك كما عرفت قوله اى العلم بالعلة لا يجزى ان هذا لا يناسب قوله فالقياس تبين ان العلة هذا .

(٦) قوله ثم التعدية اه هذا خلاف ما هو صريح في كلام فخر الاسلام وقد مر .

(٧) قوله فالقياس هو تبين اه في التفریع نظر اذ لو فرض ان التسوية بين الاصل والفرع في العلة ايضا فيصح ان يقال ان العلم بالعلة قوام القياس وما هو متحقق به .

(١) قوله فانبات الحكم في الفرع فيه نظر لان ترتب الثبوت على الشيء لا يتلزم ترتب الاثبات على ذلك الشيء فلا يلزم حصول الاثبات نتيجة القياس الذي هو التبيين وهذا اذا قرئ على صيغة الثلاثي المجرد .

(٢) قوله وانما قلنا اى قلنا ذلك ليخرج التعليل بالعلة القاصرة عن القياس قبل قد خرج التعليل بالوصف القاصر بذكر العلة فانه ليس بعلة لان شرط العلية التأثير وهو اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه وذا لا يتصور بدون عدم الوصف وم الوصف . ورد النص والاجماع والجواب ان المراد بالوصف القاصر ما لم يوجد فيه نص ولا اجماع فيجوز ان يوجد في غير مورد النص المعلل او الاجماع المعلل به بان يكون ذلك الغير مورد النص او اجماع آخر فالقصور لا يتناقض مع العلية فلا منافاة بين العلية والقصور فذكر العلية لا يخرج الوصف القاصر ولو سلم فلاخراج بذلك انما هو بعد العلم باشتراط العلية بالتأثير بالمعنى المذكور ولم يتبين ذلك بعد على ان المراد بجنس الوصف او نوعه ما هو اعم منه لانه مع قطع النظر عن خصوصية المحل فلا يلزم من عموم النوع عمومه وانما يلزم لو اريد منه

٥٣٠

فانبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والغرض منه وانما قلنا ليثبت

الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو منذهب الشافعي رحمه الله تعالى

لا يكون هذا التعليل قياسا وهذا احسن من جعل القياس تعدية وانباتنا للحكم في الفرع

لان اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لابد وان تكون خارجة عن المعلول

وعلة اثبات الحكم في الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة

ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا لانه مثبت له ابتداء

اي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا فيما ذكرنا من

اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لا ان القياس مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم

هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لامثبات

قوله وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تفسير التعدية باثبات

الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الندة هو القياس

ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا فيه قوله لان مثبت الحكم هو الله تعالى

غير واف بالمقصود لانه ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم

بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسى

والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع ثبت بالنص او الاجماع الوارد في الاصل والقياس

بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح ثم الاظهر ان يفسر

التعدية بالابانة والاطهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله ان القياس ابانة مثل

حكم احد المذكورين بمثل علمته في الامر .

واصعاب

(١) قوله وهو يفيد اى القياس ليس دالا على الحكم ابتداء بل الدال عليه ابتداء هو النص او الاجماع الواقع في حق الاصل فيدل على الحكم في الفرع لالة خفية والقياس يظهر تلك الدلالة حتى يحصل غلبة الظن بان حكم الفرع ثابت بالنص او الاجماع فيما قلوا ان النص مثبت للدعي والقياس مظهر لا مثبت معناه ذلك وانما ثبت فانه هو الله تعالى دون الادلة .

(٢) قوله هذا المعنى اى افادة غلبة الظن وعدم الاثبات ابتداء بالمعنى الذى ذكرته .

(٣) قوله لان مثبت الحكم هو الله تعالى لاشك ان هذا لا يناسب الدعوى وهو ان القياس ليس مثبتا كسائر الادلة اى ليس دالا على الحكم ابتداء لان للاختصاص الاثبات الحقيقي وإيجاب الشرائع فيه سبحانه لا يتناقض ثبوت الاثبات للحكم وهو الدلالة ابتداء في القياس كيف ولو كان متناقضا لثبوت ذلك في غيره تعالى يلزم ان لا يكون النص من الكتاب والسنة وان لا يكون الاجماع ايضا مثبتا هـ .

من عموم النوع عمومه وانما يلزم لو اريد منه قطع النظر عن المحل ثم لابد ههنا من اعتبار قيد آخر وهو ان يكون التبيين بالرأى لا بمحض اللغة ليخرج عن تعليل النصوص .

(٣) قوله كما هو منذهب الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثنية وهي مقتصرة عليه اذ لم يخالف غيرهما ثمنا قال صاحب الكشف

التعليل اعم من القياس عند الشافعي وعين القياس عندنا ولعل ثمرة التعليل بالوصف القاصر ان لا يعلى بالوصف الموجود فيما لا نص ولا اجماع فيه فلا يقاس بنا فيه النص او الاجماع فيكون الحكم مقتصرا على المورد .

(٤) قوله وهذا احسن اى تعريف القياس بأنه يتبين ان العلة في الاصل هذا احسن من تعريفه بالتعدية المذكورة .

(٥) قوله لان اثبات الحكم قبل معناه ان يثبت الحكم من غير مجتهد معال باثباته من المجتهد والاول التقليد والثاني الاجتهاد اذ القياس ههنا بمعنى التعليل او التسوية محازا وذا لا يتناقض ان يكون اصطلاحا في الاثبات .

(٦) قوله والعلة لابد ان المراد بالعلة الدليل فلا يرد ان العلة المادية والصورية ليستا خارجتين عن المعلول قبل فكما يقال ان الاثبات معلل بالقياس فكذلك يقال ان القياس يتبنى على التعليل ولا بد من التقدير بين الشيء وما يتبنى عليه .

(٧) قوله وعلة اثبات الحكم اى قبل هذا يدل على خلاف المطلوب وهو ان القياس التعليل وتبيين العلة في الاصل ما هي ويلزم من ذلك ان القياس والتسوية بين الاصل والفرع في العلة واجب لتاويل بان المراد ان علة اثبات الحكم في الفرع

نما هي التعليل التعدى الى الفرع وتبين ان علة في الاصل هو الامر الموجود في الفرع ايضا الفرض من ذلك ان القياس لا يطلق على التعليل قاصر لان كل قياس علة اثبات الحكم في الفرع كل علة اثبات الحكم في الفرع هو التعليل

تعدى فكل قياس هو تعليل متعدى .

(٨) قوله وهو يفيد اى القياس ليس دالا على الحكم ابتداء بل الدال عليه ابتداء هو النص او الاجماع الواقع في حق الاصل فيدل على الحكم في الفرع لالة خفية والقياس يظهر تلك الدلالة حتى يحصل غلبة الظن بان حكم الفرع ثابت بالنص او الاجماع فيما قلوا ان النص مثبت للدعي والقياس مظهر لا مثبت معناه ذلك وانما ثبت فانه هو الله تعالى دون الادلة .

(٩) قوله هذا المعنى اى افادة غلبة الظن وعدم الاثبات ابتداء بالمعنى الذى ذكرته .

(١) قوله واصحاب الظواهر تعريض بان لاحكامهم من دقائق المعاني واسرار الباطني ولم يتأملوا في زوايا القرآن ولم يتعمقوا في زوايا الفرقان ولزمهم انكار الحديث الذي صدر بطريق الرأي والاجتهاد وكذلك انكار العلوم العقلية فهم مثل داود الاصفهاني ومتبعيه وقوم من المعتزلة مثل النظام والقاشاني فقالوا انه ليس بحجة تمسك بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب ومنزل ذلك من الآيات . (٢) قوله فبعضهم قال في التلويح ان هذا البعض هم الخوارج . (٣) قوله وبعضهم على ان لا عبرة قال في التلويح ان ذلك اما الامتناع عقلا فالذهاب الى ذلك بعض الشيعة والنظام واما الامتناع سمعا فالذهاب اليه دواود الاصفهاني تمسك القائلون بالامتناع عقلا بان القياس دون البياني

لاحتتماله الخطأ فلا يلقى بالحكم ان يبين احكامه في حق العبادا دون البيانيين مع قدرته على البيان بالاغلي وهوانس والجواب ان لا يقتضي الحكمة بيان بعض الاحكام بطريق الحنفاً تحقياً للابتداء واظهارها لفضل العلماء بالعلم والتأمل في النصوص لاستخراج المعاني الودعة فيها التي نطقت بها الاحكام ولو كان مقتضى الحكمة البيان بالاغلي فقط يجمل الدلائل كلها جلية قطعية الدلالة والثبوت ولم يردن مؤول ولا عام مخصوص ولا خبر واحد كذا في شرح المعنى .

(٤) قوله لهم قوله تعالى قال الفريق الاول يريد بالشيء في الآية الاعم من الشرعيات والمحييات والعقليات والفريق الثاني يريد به الشرعيات فقط قيل لو ارادوا ان لا مدخل للعقل في استنباط الاحكام واستخراجها بعد ما ثبت في الكتاب بطريق الحنفاً اما لعدم ثبوت الاحكام فيه على وجه الابهام والحنفاً اولم يدع طريق العقل الى درك مخفيات النصوص فذلك مكابرة ولا دلالة في الآية على ذلك ولو ارادوا ان العقل لا يثبتها ابتداء فنحن قائلون بذلك فلا خلاف وبعبارة اخرى لو اراد المستدل ان كل شيء يبين في الكتاب صريحاً فليس كذلك ولو اراد ان يكون البيان في البعض بطريق الابهام فذلك لا ينافي حجية القياس على معنى انه بيان بحكم النص المومي اليه به . (٥) قوله ولما كان قبل الدليل منقوض بالسنة والاجماع موجب لانكارها ايضا وام ينكرهما ولا يصبغ الجواب بانها من الكتاب فان حجةها انما هي به لان القياس ايضا كذلك فيما لا يوجد فيه منع ظاهر لانه مظهر لما في الكتاب ثم ان الآية يحتمل الوجود ان يكون قوله تبيانا حالا من الكتاب على ان المراد خطاب جميع من يصلح التبليغ من المؤمنين والعلماء والمجتهدين وان يكون مفعولا له فاذا كان بيان بعض الاشياء بالكتاب وبعضها بالقياس لا يجوز ان يقال ان نزول الكتاب لبيان كل شيء وان يكون حالا من الكتاب وكونه تبيانا بان يكون في البعض بطريق الابهام وعلى الوجود لا يلزم نفي القياس .

(٦) قوله وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين الاستتناء من اهم الاسوال المتعلق بالخبر اي موجودا كانتا بحال الاحلا كانتا في كتاب مبين او من اعم الاخبار اي شيئا الا كانتا في كتاب مبين لان اعم الظروف اي

واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل املا وبعضهم على ان لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم حينئذ وان كان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تعالى تبيانا لكل شيء

قوله اصحاب الظواهر نفوه اي القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظر على المنظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرهما من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج وبيدعي انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني والمنكور في الكتاب ادلة المنهوب الاخير ولم يتعرض للاولين لاننا قطعهم بان الشارع لو قال اذا وجدت مسارات فرغ الاصل في علة حكمه فانبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لان نفسه ولا غيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لثلا يغاير الوقائع عن الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكليةاتها متناهية يجوز التفصيل عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهر راني والقاشاني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المصنف حيث استدلل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع قوله المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس رضي الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصر الكائنات على ماهي عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله تعالى ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين على ورق في قوله تعالى وما تنسقط من ورقة الا يعلمها اي ما يسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رضي الله عنه بمنبت وغير منبت ولا معنى حينئذ لتعميم المراد في مثل قولهم ماترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك يحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو ان كل شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظ على ما ذكر في قوله تعالى تبيانا لكل شيء فعلم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه لوضع تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة فان قيل الكل في القرآن الا انه لا يعلمه الا النبي عليه السلام او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس فيعرفه المجتهد .

موجودا في محل الا في كتاب مبين لانها يوجدان من محل آخر ايضا لكنهما ليسا في حالتي الكينونة في كتاب مبين وعدم كينونة فيه الا بالاولى وايضا ليسا من الشيين الكائن في الكتاب وغير الكائن فيه الا الاول قبل الرطب واليابس حقيقتان في الاجسام واستعمالهما في الاحكام انما هو على التجوز فلا يلزم ابطال القياس على اعتبار الحقيقة والجاز خلاف الظاهر . (٦) قوله المراد بالكتاب لايحتمل ان وصفه بالابانة سواء كان يعني الظهور او يعني التبيين الصق بارادة القرآن فان اللوح مكتوم عنا غير مسوع لنا .

- (١) قوله فاسوا لم يكن قبله لا يجوز ان يكون الراد ما يمكن اصلا لا ينس الدليل القطعي ولا بعينه فلا يلزم بطلان القياس الذي كلامنا فيه وهو قياس ما قد كان للمعنى بما كان باللفظ.
- (٢) قوله لم يزل من الافعال الناقصة امر اسه مستقيا خبره اى استخدام استقامة امرهم وهو السبي والتسرى السبيات .
- (٣) قوله اولاد السبايا في التلوين السبايا جمع سبية بمعنى مسبية يعنى انهم اتخذوا الجوارى سر ياتهم فولدت لهم اولادا غير نجبا* والاولى ان يقال اتخذوا السبايا لانه مشتق على امرين اصل التسرى والوطى* الحرام لان المسبية اما لم يكن ملكا لاحد بان كانت حرة او كانت مال الغير فان السبي اليهود لم يكن على الوجه المشروع والثانى يوجب الدم والاضلال والاول ان كان سببا لوم فلما قلنا ادخل في ذلك وان لم يكن فلا لوم فيما قال بخلاف ما قلنا ثم ذكر في الصحاح السرية الامة التى بونها بيتنا وهو فعيلة منسوبة الى السر وهو الجبايع والاختفا* لان الناس كثير ما يسرما ويستترها عن حرة وانما ضمت سببية لان الابنية قد تغير في النسبة خاصة وكان الاحتش يقول انها مشتقة من السرور لانه يسر به والنجبا* جمع النجيب وفى المذهب النجيب بسريك بخت النجب والتجانب جمع .
- (٤) قوله فاسوا الضمير الاولاد يعنى ان القياس كان فعل من لا يبايأ به في الزمان السابق واسر اذلالهم واما اعزتهم فلم يفعلوه صيانة لاصل دينهم اوليى اسرائيل المشروع ويمكن ان يجاب عن استدلالهم بالحديث بان نقي قياس الاقوام السابقة لا يوجب نقي قياس هذه الامة لكرامتهم وحاجة اليهم واما الامم السابقة فلم يحتاجوا لتجدد الرسالة بعد وفات انبيائهم كما ذكروا في الاجماع .
- (٥) قوله ولان العمل بالاصل ممكن اه يمكن

٥٣٢

وقوله عليه السلام فاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا لفظ الحديث هكذا لم يزل امر

بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فاسوا الى آخره ولان العمل بالاصل ممكن

وقد دعينا اليه قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما اى دعينا الى العمل بالاصل

وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما

على طاعم يطعمه الا ان يكون ميقة او دما مسفوفا الآية وكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى

محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم حق الشارع وهو قادر

على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف الضمير يرجع الى الالتيات اى

اثبات الحكم المذكور

قوله اولاد السبايا جمع سبية بمعنى مسبية يعنى انهم اتخذوا الجوارى سر يات فولدت اولادا غير نجباء قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احقرار عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال اليها وهذا يخالف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الالتيات بقطعي .

في

لانا نقول ذلك مبنى على عدم الوسطة بين الحرام والمباح وما سلمناه ولقائل ان يقول الاصل في الاشياء الحل ما لم يقل دليل الحرمة عليه قال المصنف في شرحه للوقاية في قوله وما ليس بمحدث ليس بنجس في كتاب الطهارة في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميقة الآية الى قوله تعالى اودما مسفوفا لما حكم بحرمة المسفوح بقى غير المسفوح على اصله وهو الحل فاذا لم يكن التحريم فيما سوى الامور المعدودة يلزم الاباحة فلا وساطة ثم يمكن الجواب عن اصل الاستدلال بان سوق الآية انما يدل على اباحة سائر المظومات وحل اكلها ولا يلزم ثبوت الاباحة والدعوة الى الاباحة في جميع ما ليس فيه دليل قطعي فلا يلزم الاستغناء عن القياس راسا كما ادعاه الخصم .

(٦) قوله وانما دعينا اليه كما ان الامر يكون للوجوب والاباحة والتدب كذلك الدعاء يكون لثلاثة فاذا قيل امره بكذا اودعائه الى كذا يجوز بالقرينة ارادة كل منها فالمراد بالدعاء ههنا الاباحة اذ العمل بالاباحة ليس بواجب ولا مندوب فحينئذ يلزم الركاكة في المعنى لان اباحة الشيء ان يكون العمل به مباحا والدعاء الى اباحته ايضا ان يكون العمل به مباحا في اضافة الدعاء الى الاباحة ايضا تحصيل الحاصل .

(٧) قوله ولان الحكم فيه دليلان فكونه حق الله تعالى وكون القياس تصرفا في حقه تعالى دليل وسياى ما فيه من ان التصرف باذن الله تعالى جائز والقدرة على البيان القطعي وكون القياس امرا فيه شبهة دليل آخر وفيه ان ما يوجب بطلان القياس انما هو وجوب البيان القطعي دون القدرة عليه وذلك باطل اذ لا يجب على الله تعالى امره .

(٨) قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة الظاهر ان المراد انه لا يجوز اثبات الحكم بالقياس لانه امر فيه شبهة فالقياس حينئذ غير اثبات الحكم لان مثبت الحكم ليس بنفس اثباته فتكون التعاليل او التسوية في العلة او المركب ويحتمل ان يراد انه لا يجوز القياس لانه اثبات بالتعليل والتسوية وفيها شبهة فحينئذ يكون عين الالتيات فالاول على

ما نقل عن فخر الاسلام والثاني على ما نقل قاضى الامام في تعريف القياس . (٩) قوله الى الالتيات يجوز ان يرجع الى الوصول .

تحرير الاستدلال على وجهين اى العمل بالاباحة الاصلية ممكن وقد دعينا اليها بقوله تعالى قل لا اجد الآية اوى العمل بها واصل في الادلة الشرعية هو الكتاب يمكن وقد دعينا اليه بقوله تعالى اطعوا الله واطعوا الرسول الآية ونحوه مما يدل على وجوب العمل بالكتاب بقوله قال الله تعالى قل لا اجد الآية يان لاصل المدعو اليه وعلى الاول كان يانا للدعوى بقول المستدل الآية يدل على عدم التحريم فيما سوى الامور المعدودة فيكون مباحا لعدم الوسطة بين الحرام والمباح فكل ما لم يوجد فيه الدليل القطعي كمقدار مسح الرأس مثلا يعمل فيه بحكم الاباحة فله متوضى ان يسح اى مقدار يريد من الرأس مما يشقق به معنى المسح فلا حاجة الى القياس فنقول في الجواب لان سلم عدم الوسطة لان الحرام ماتبين فيه الحرمة والمباح ماتبين فيه الاباحة فا هو محرّم لم يبين فيه احد الطرفين يكون واسطة وايضا اوحى لفظ الماضى اى ما اوحى الى من اول زمان النبوة الى زمان التكلم ليس فيه محرّم غير ذلك الامور فيمكن ان يوجد محرّم آخر في وحي غير ذلك ولو سلم ان المراد جميع ما اوحى من اول النبوة الى آخر حياته صلى الله عليه وسلم فيجوز ان يكون المراد بالوحي خصوص الكتاب ولو سلم عمومها السنة فيجوز التخصيص بما سوى الاجماع فيجوز ان يوجد محرّم آخر بالاجماع فلا يلزم اخصار المحرم في تلك الامور لا يقال اذا اخصر المحرم في الوحي مطلقا في عدة امور يكون ما سواها مباحا فلو وجد بالاجماع محرّم آخر يلزم نسخ الوحي بالاجماع ولا نسخ بالاجماع

(١) قوله ولأنه طاعة أى كل الأحكام طاعة الله تعالى من حيث الاعتقاد أذ لو أريد بعض الأحكام لا يلزم نفي القياس مطلقاً .
(٢) قوله والمراد بالحكم هنا أربعة أشياء الحاكم هو الله تعالى والحكم وهو الوجوب والحرمة ونحوهما من الندب والاباحة والكراهة والتنزيهية أو الإيجاب والتحریم الى غير ذلك والمحكوم عليه وهو الانسان والمحكوم به وهو الاعمال كالصلاة والصوم والاكل والشرب والهبة والبيع الى نحو ذلك فالمراد بالحكم هنا المحكوم به أى فعل الانسان بقوله كالمقدورات فالتقدير فى العمل دون الوجوب والحرمة مثلاً وانما يتقدران بالفرض سبب تقدير الفعل وايضا طاعة الله تعالى انما هو العمل دون الحكم بمعنى الوجوب أو الحرمة .

(٣) قوله ولا مدخل لو أريد ان لا مدخل له فى شىء من الأحكام فالمنع ولو أريد خصوص المقدورات فلا يلزم المطلوب وهو بطلان القياس رأساً .
(٤) قوله وسائر المقادير كالصوم قدر ثلثين وفى خصوص رمضان وفى خصوص النهار وكالزكاة قدرت فى مقدار مخصوص يسمى نصيباً وفى حول دون الاقل والاكثر وكالحج قدر له اركان مخصوصة من الاحرام والوقوف برفة وطواف الزيارة وقدر له وقت معين وقدر للطواف عدد وهو سبعة اشواط وكذلك عدد الطلاق وعدد الزوجات ومقدار الديات والمجذبات فى الحدود ومقدار الكفارات وعدد الدولو فى بئر سقط فيها نجس الى غير ذلك .

(٥) قوله ونحوهما كالتنزيهية بقره رأى الحاكم وما بئر يجب نزع كاه منها ولا يمكن ان يقدر بقول ذى بصارة ومهر مثل من لم يسم لها مهراً .
(٦) قوله بالاصل أى ما هو الحق والمرضى عند الله . (٧) قوله وهى من حقوق العباد وفيها نظر كالبئر فيها النجس فالاول ان يقال وهى من حقوق العباد او يدرك بالمقل او الحس حتى انه يصح القياس بمجرد كل من الامرين عند المحصم ولا يصح عند انتفاء الامرين معا بان يكون الحكم من حقوق الله تعالى غير مدرك بالمقل او الحس .

(٨) قوله تدرك قبل هذا يتأق ما سبق من ان العمل بالاصل لا يمكن لان عدم الامكان اما

٥٣٣

عدم الطاقة او لعدم الدرك والاول باطل لوجود الطاقة فى تعيين امر الحرب والقيم بعد العلم فيلزم الثانى وهذا يتأق به واجب بان هذا مبنى على تفسير الاصل بالمعنى المذكور وليس المراد ذلك بل المراد حكم يقابل حكم القياس قبل عليه ان اصالة ذلك الحكم لا دليل عليه والجواب الصحيح ان قوله فان العمل بالاصل لا يمكن وهى من حقوق العباد وهى تدرك بالحس او العقل فقوله بخلاف امر الحرب جواب سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأى اتفاقاً فصح اثبات بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور وكذا امر القبلة أى يدرك بالحس او العقل او بالسفر او بمعاذة الكواكب ونحوهما والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية اعلم ان النص المتمسك به للفقهاء هو قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والمراد بالاعتبا الاتعاظ بالقرون الخالية يدل عليه سياق الآية وقوله تعالى وشاورهم فى الامر محمول على الحرب أى ان تمسك به احد على صحة العمل بالرأى فى الاحكام الشرعية نقول انه محمول على امر الحرب .

قوله بخلاف امر الحرب حاصله اننا لا نمنع العمل بالرأى والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركة بالحس والابالعقل اذ لو ادرك به لصار قطعياً .

الله تعالى مع الحكم غير مدرك بالعقل مانعاً عن القياس على الاقراد فاذا صح القياس لكل من الثلاثة السابقة وامتنع بكل من الاثنين الاخيرين يلزم اجتماع التفتين فيما يمكن العمل بالاباحة الاصلية ولكنه من حقوق العباد او كان مدركاً بالعقل فيما لا يمكن ولكنه حتى الله تعالى وغيره مدرك بالعقل ثم بعد ما تبين ان المحصم جعل فى استدلاله كلام الامرين المذكورين مانع القياس ظهر انه لا يصح ما ذكر فى التلويح فى قوله بخلاف امر الحرب من قوله حاصله أى يمنع القياس فى حق الله تعالى الغير المدرك بالعقل او الحس المتنع فيه العمل بالاصل فذلك لا يستفاد من الاستدلالات كما مررت ولا من الجواب المذكور وهو قوله بخلاف امر الحرب اه فذلك حاصل أى شىء ثم الاستدلال بقوله ولان الحكم حق الشارع اه جار فى امر الجهاد وقيم التلغات وامر القبلة وقد يختلف الحكم .

(١٠) قوله او بالسفر الظاهر انه نشر على ترتيب الف والحق ان الادراك بكل منهما ادراك بجموع الحس والعقل .

(١١) قوله ونحوهما كاخبار من رأها ويقال له بالفارسية قبله نى . (١٢) قوله الاتعاظ فى تاج المصادر البيهقى الاتعاظ بندقر فتن .

(١٣) قوله بالقرون الخالية أى بالاقوام الماضية فى المذهب القرن قروه وهيزاد ويحتدل المعنى الثانى ايضا أى امتنعوا بوقائع السلف وبجازاتهم فى الطاعة والمعصية ثم لا يتحقق ان الاتعاظ هو ان يقيس الرجل حاله بحال الغير فى الخير والشر والمولى اذا اذن عبده فى نوع عم اذنه فيعم الامر مطلق القياس المساوى لما هو فى امر الدين . (١٤) قوله ان النص لأم الجنس فى المسند اليه لاقادة القصر على المسند يؤيد ذلك قوله فيما بعد أى ان تمسك به وقوله للفقهاء لأم للاستفراق فلا يحل بذلك القصر ان تمسك البعض بغير ذلك ايضا . (١٥) قوله ان تمسك وجهه التمسك ان المشاورة انما يطلب للاطلاع على الآراى والعمل بأى رأى كان اصوب عنده فيلزم صحة عمل الرجل رأى غيره ورأى نفسه ووجه عدم صحة التمسك ان الكلام انما هو فى الرأى فى الشرائع فلو قصد ذلك فى قوله وشاورهم يلزم صحة الاجتهاد فى زمن النبي عليه السلام ولم يسمع الشرائع فى ذلك الزمان اذ منته عليه السلام .

(١) قوله ولنا قوله تعالى فاعتبروا لا يقال لا يصح ان يراد القياس في الشرعيات والافباطلاق النص يلزم عموم الازمنة والاوقات فيلزم صحة الاجتهاد بين الامة في حيوته عليه السلام لاننا نقول الدلائل على عدم صحة ذلك يوجب استنتا ذلك واما المشاورة فطلب الرأي من الامة في حيوته عليه السلام فلا يصح استنتا هذا الزمان .
 (٢) قوله فاعتبروا يا اولي الابصار حج بصر بفتحتين وهو العلم في المهذب البصر دانس الابصار جمع وفي تاج المصادر اليهقي البصارة والبصر دانستن وينادل شدن .
 (٣) قوله رد الشيء في تاج المصادر الرد باز كردايندن فاللفظ يقتضى سابقية المصاحبة والمشاركة مع النظر فكانه اشعار بان الاصل في النظرين ان ايجادا في الحكم .
 (٤) قوله لا بخصوص السبب هو ان الغرض الامر بالاتعاظ . (٥) قوله والنظف عام فان الاعتبار المطلق وحكم المطلق ان يجري على اطلانه حتى يتم جميع الافراد وللخصم ان يقول لانسام العموم بل يكون مشتركا بين الاتعاظ على انه مشتق من العبر وهو البكاء وبين القياس على انه مشتق من العبور والمشارك
 اذ اخص باحد المعنيين بقربة لا يراد به الاخر
 والسوق قرينة على الاتعاظ فلا يراد القياس .
 (٦) قوله والتركيب يدل على التجاوز في تاج المصادر العبور برآب گذشتن .
 (٧) قوله فيدل قيل لم لا يجوز ان يكون الاشتقاق من العبر بفتحتين فيكون المعنى هو التاثير والاتعاظ دون القياس في تاج المصادر العبور آفرد آوردن .
 (٨) قوله لكن ثبت القياس قيل كون الاتعاظ خصوصا عن الموضوع له اذا المستعمل فيه لا ينافي تكون القياس ورد الشيء الى النظر جزأ اولازما للمراد حتى يكون ثابتا بالاشارة ايضا فانها يعم المراد والجزء واللازم والجواب ان الكلام على سبيل التنزل .
 (٩) قوله والشوكة في المهذب الشوكة شدة الابس والحد في السلاح وفي القرآن غير ذات اي ذات السلاح وفي التاج الشوكة فخاردت كسى كردن فالمراد منها الشجاعة والغلبة والسلطنة وكثرة المال .
 (١٠) قوله ليكف وهذا مفهوم من السوق من غير ان يصرح به فاذا جعل سببية فعل الجزاء سببا للاعتبار يلزم الامر بذلك الفعل ان كان الجزاء جزءا لفعل ذلك الفعل والنسب عنه ان كان شرا ليكف عنه .
 (١١) قوله فالخالص ومثل هذا الكلام وان شاع في الفدلكة وهو تخيص الكلام بعد تطويله واجباله بعد تفصيله لكنه ههنا لبيان المراد وابطاحه يعنى فخالص مامر ومعناه ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه لان الامر بالاتعاظ بعد ترتيب الجزاء بفعل اعلام بان مثل ذلك الفعل منا سبب مثل جزائه وامر بالعلم باستحقاقنا الجزاء عند الحكم بوجود الفعل فينا قائم بالجزاء وهو الحكم واجب بعد العلم بالفعل وهو العلة فكما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالحكم في الحيات فكذلك في الشرعيات .
 قوله ولم يذكر الضمير بحكمه على اعتبار السبب او العمل على انه راجع الى العلة او يكون الى الله سبحانه اي العلم بالعلة وهو الفعل يوجب العلم بحكمته تعالى بخير ان خيرا فخير وان شرا فشر .
 (١٢) قوله فكذا في الاحكام الشرعية فيه نظر لانه لو اريد ان سوق النص يدل على ان العلم بالعلة يوجب العلم بالحكم مطلقا سواء كان في المحسوسات او الشرعيات ولكن السوق له الكلام هو ايجاب العلم بالعلة العلم بالحكم في المحسوسات فيكون ثبوت القياس بالاشارة لا بالادلة ولو اريد ان السوق يدل على الايجاب في المحسوسات ولكن العلة في الايجاب محسوسة موجودة فيما هو في الشرعيات فنقول لو قلت ان علة ايجاب العلم بالعلة العلم بالحكم مفهومة بمجرد اللغة فظاهر البطلان ولو قلت انها ليست كذلك فيلزم ان لا يكون ثبوت القياس بالادلة بل بالقياس فيلزم الدور ثم يمكن اثبات الدلالة بطريق آخر فقال دلت الآية على الامر بالاتعاظ لعله دفع المضرة اللازمة على تقدير عدم الاتعاظ وهي ان الرجل يعمل ما يترتب عليه مثل الجزاء القرون الحالية وانه يهلك بالاغتزار بالقوة والشوكة نكاحا وجدت العلة في شيء يوجد الامر فيثبت الامر بالقياس بوجود العلة وهي دفع المضرة اللازمة على تقدير عدم القياس من العمل بها لا يرضاه الله تعالى ومن عدم ظهور بعض الشرائع التي بها قيام امور الدنيا وصلاح احوال الآخرة سم التعليل المذكور يعرفه من السوق وكذا كل من له زاد في دركه .

ولنا قوله تعالى فاعتبروا والآية والاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبارة لعموم اللفظ لا بخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره فاشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعمد فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلامه والقياس يكون ثابتا بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلامه سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة اي ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره فالآن نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص التي تسمى فعوى الخطاب وطريقها اي طريق دلالة النص في هذه الصورة ان في النص ذكر الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يتقرب عليه مثل ذلك الجزاء فالخالص ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت

قوله ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبارة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبر بالدار وهل يمكن حدوثها بغير صانع فما ظنك بالعالم ولا يفهم احد من مثل اعتبار قس النذرة بالمنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على ان القصة المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي * وفيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضى العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ القصة السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما ينتفى فيه

وهذا

بالملة يوجب العلم بالحكم مطلقا سواء كان في المحسوسات او الشرعيات ولكن السوق له الكلام هو ايجاب العلم بالعلة العلم بالحكم في المحسوسات فيكون ثبوت القياس بالاشارة لا بالادلة ولو اريد ان السوق يدل على الايجاب في المحسوسات ولكن العلة في الايجاب محسوسة موجودة فيما هو في الشرعيات فنقول لو قلت ان علة ايجاب العلم بالعلة العلم بالحكم مفهومة بمجرد اللغة فظاهر البطلان ولو قلت انها ليست كذلك فيلزم ان لا يكون ثبوت القياس بالادلة بل بالقياس فيلزم الدور ثم يمكن اثبات الدلالة بطريق آخر فقال دلت الآية على الامر بالاتعاظ لعله دفع المضرة اللازمة على تقدير عدم الاتعاظ وهي ان الرجل يعمل ما يترتب عليه مثل الجزاء القرون الحالية وانه يهلك بالاغتزار بالقوة والشوكة نكاحا وجدت العلة في شيء يوجد الامر فيثبت الامر بالقياس بوجود العلة وهي دفع المضرة اللازمة على تقدير عدم القياس من العمل بها لا يرضاه الله تعالى ومن عدم ظهور بعض الشرائع التي بها قيام امور الدنيا وصلاح احوال الآخرة سم التعليل المذكور يعرفه من السوق وكذا كل من له زاد في دركه .

وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظنتم ان يخرجوا الى حال كونهم بحيث يظنون انهم لا يخرجون وقوله وظنوا عطف على الحال وقوله من الله متعلق بانتمهم او بخصوصهم على انهم جمع حصين مصدر اضيف الى الفاعل في تاج المصادر الحصن بالضم والسكر منه شدن زن فنه اشعار بانهم ليسوا في عداد الرجال فالرجل من يعمل بامر الله او جمع حصن صفة مشبهة عمل باعتبار الاصل وان صار كالاسم للحصار المحصين المحكم مشتق من الحصانة في التاج الحصانة استوار شدن حصار وصل بن على تضمين معنى المنع .
 (٣) قوله حصونهم يمكن ان يراد ما يعم الحصار والصلاح والقوة البدنية اي ما يحسن به النفس ويصان فيلزم الاعتبار بالقوة والشوكة . (٤) قوله من الله اي من اهلاكم ايهم بتسلط المؤمنين عليهم ونصرهم يخرجون بيوتهم لا بد ان يراد بالتخريب ما يصح وصله بقوله بأيديهم وبقوله بأيدي المؤمنين عليهم ونصرهم مع صدوره عن الكفار اي ان يتسببون بتخريب بيوتهم اه اذ لو كان المراد بالتخريب عين اصل معناه ويكون الاستناد الى الفاعل حقيقة نظر الى قوله بأيديهم ومجازا نظر الى قوله وبأيدي المؤمنين او كان المراد اصل معناه باعتبار الاول والتسبب باعتبار الثاني يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فتخريب البيوت بأيديهم يجوز ان يكون لمصلحة احكام الحصار وبأيدي المؤمنين لتخريب الديار ويجوز ان يراد بتخريب البيوت اهلاكها ارادة المزموم يذكر اللازم فقد اشتمل النص على ذكر الهلاك على الوجهين .
 (٥) قوله فانهم الله اي عذاب الله وهو الاضطراب الى جلا* الوطن وقذف اي الفناء في قلوبهم الخذف يخرجون بيوتهم بجلائها لثلا يسكننا المؤمنون او قطعنا للعلاقة عن الوطن لثلا يرجعوا اليه .
 (٦) قوله معناه اجتنبوا لا ترجيح له على مثل قولنا تبوه وهو مناسب تمام الوعد والوعد واما الاجتناب ولا يستعمل الا في الثاني .
 (٧) قوله جعل القضية وهي سببية الاعتراض للهلاك والترتب بينهما .
 (٨) قوله وانما تكون لانسلم الحصر بصحة العلية بمجرد فرض ان كلما وجد السبب وجد المسبب ولو سلم فلا يلزم فرض العموم في السبب والمسبب في تلك الكلية فلو خصا بالاغترار والهلاك المذكورين ايضا يصح العلية ولو سلم العموم في الاسباب والمسببات غير الشرعية مطاقا فابضا لا يلزم من العلم بالعلم الشرعية العلم بالاحكام الشرعية فلا يلزم القياس .
 (٩) قوله هذا الحكم الجزئي يجوز ان يراد قولنا كلما علم بوجود الاعتراض علم بوجود الهلاك او كلما وجد الاعتراض وجد الهلاك او كلما وجد الاعتراض من المخاطبين وجد الهلاك عليهم فيلزمهم الاعتراض والاجتناب عن الاعتراض .
 (١٠) قوله يثبت وجوب القياس قيل بل يثبت انما يثبت صحة القياس دون الوجوب وانما يثبت الوجوب بما ذكرنا من قولنا ثم يمكن اثبات الدلالة اه وطريقة الثبوت انه اذا ثبت الكلية فيلزم انه اذا علم بوجود العلة الشرعية في موضع علم بوجود حكم الشرع فيه واذا علم بوجود الحكم يصح اثباته فيه محل توقف اذ لا بد من عدم مخالفة النص والاجماع .
 (١١) قوله وهذا المعنى يفهم وهذا من فهم لازم للازم لما وضع له القنظ منه قالنا للتعليل وهو ملزوم للكلية وهي بهذا المعنى اي ثبوت القياس ولا ينبغي ان هذا الطريق انما يثبت الاشارة لا الدلالة وهي دلالة النص على ثبوت حكم المنصوص في المسكوت بملته المفهوم بمجرد اللفظ وانما يثبت الدلالة ما ذكرنا .
 (١٢) قوله اتفاقا اي عند المتبين للقياس وثقافته عند فناه كذا في شرح المعنى . (١٣) قوله في القياس الذي يعرف اه التقييد يدل على اطلاق القياس على دلالة النص ايضا ويجوز ان يكون صفة كاشفة عما هو معتبر في حقيقة الموصوف ذكرها للاشعار بما هو سبب الخلاف . (١٤) قوله استنباطا سواء كان الاستنباط من نص كان القياس فيه او من غيره .
 (١٥) قوله اي يعوا ويجوز تقدير الشراء والمبادلة وسائر ما يدل على هذا المعنى .

(١) قوله وهذا المعنى الاشارة الى مضمون قوله فكذا في الاحكام الشرعية . (٢) قوله قال الله تعالى اول الاية هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظنتم ان يخرجوا الى حال كونهم بحيث يظنون انهم لا يخرجون وقوله وظنوا عطف على الحال وقوله من الله متعلق بانتمهم او بخصوصهم على انهم جمع حصين مصدر اضيف الى الفاعل في تاج المصادر الحصن بالضم والسكر منه شدن زن فنه اشعار بانهم ليسوا في عداد الرجال فالرجل من يعمل بامر الله او جمع حصن صفة مشبهة عمل باعتبار الاصل وان صار كالاسم للحصار المحصين المحكم مشتق من الحصانة في التاج الحصانة استوار شدن حصار وصل بن على تضمين معنى المنع .
 (٣) قوله حصونهم يمكن ان يراد ما يعم الحصار والصلاح والقوة البدنية اي ما يحسن به النفس ويصان فيلزم الاعتبار بالقوة والشوكة . (٤) قوله من الله اي من اهلاكم ايهم بتسلط المؤمنين عليهم ونصرهم يخرجون بيوتهم لا بد ان يراد بالتخريب ما يصح وصله بقوله بأيديهم وبقوله بأيدي المؤمنين عليهم ونصرهم مع صدوره عن الكفار اي ان يتسببون بتخريب بيوتهم اه اذ لو كان المراد بالتخريب عين اصل معناه ويكون الاستناد الى الفاعل حقيقة نظر الى قوله بأيديهم ومجازا نظر الى قوله وبأيدي المؤمنين او كان المراد اصل معناه باعتبار الاول والتسبب باعتبار الثاني يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فتخريب البيوت بأيديهم يجوز ان يكون لمصلحة احكام الحصار وبأيدي المؤمنين لتخريب الديار ويجوز ان يراد بتخريب البيوت اهلاكها ارادة المزموم يذكر اللازم فقد اشتمل النص على ذكر الهلاك على الوجهين .
 (٥) قوله فانهم الله اي عذاب الله وهو الاضطراب الى جلا* الوطن وقذف اي الفناء في قلوبهم الخذف يخرجون بيوتهم بجلائها لثلا يسكننا المؤمنون او قطعنا للعلاقة عن الوطن لثلا يرجعوا اليه .
 (٦) قوله معناه اجتنبوا لا ترجيح له على مثل قولنا تبوه وهو مناسب تمام الوعد والوعد واما الاجتناب ولا يستعمل الا في الثاني .
 (٧) قوله جعل القضية وهي سببية الاعتراض للهلاك والترتب بينهما .
 (٨) قوله وانما تكون لانسلم الحصر بصحة العلية بمجرد فرض ان كلما وجد السبب وجد المسبب ولو سلم فلا يلزم فرض العموم في السبب والمسبب في تلك الكلية فلو خصا بالاغترار والهلاك المذكورين ايضا يصح العلية ولو سلم العموم في الاسباب والمسببات غير الشرعية مطاقا فابضا لا يلزم من العلم بالعلم الشرعية العلم بالاحكام الشرعية فلا يلزم القياس .
 (٩) قوله هذا الحكم الجزئي يجوز ان يراد قولنا كلما علم بوجود الاعتراض علم بوجود الهلاك او كلما وجد الاعتراض وجد الهلاك او كلما وجد الاعتراض من المخاطبين وجد الهلاك عليهم فيلزمهم الاعتراض والاجتناب عن الاعتراض .
 (١٠) قوله يثبت وجوب القياس قيل بل يثبت انما يثبت صحة القياس دون الوجوب وانما يثبت الوجوب بما ذكرنا من قولنا ثم يمكن اثبات الدلالة اه وطريقة الثبوت انه اذا ثبت الكلية فيلزم انه اذا علم بوجود العلة الشرعية في موضع علم بوجود حكم الشرع فيه واذا علم بوجود الحكم يصح اثباته فيه محل توقف اذ لا بد من عدم مخالفة النص والاجماع .
 (١١) قوله وهذا المعنى يفهم وهذا من فهم لازم للازم لما وضع له القنظ منه قالنا للتعليل وهو ملزوم للكلية وهي بهذا المعنى اي ثبوت القياس ولا ينبغي ان هذا الطريق انما يثبت الاشارة لا الدلالة وهي دلالة النص على ثبوت حكم المنصوص في المسكوت بملته المفهوم بمجرد اللفظ وانما يثبت الدلالة ما ذكرنا .
 (١٢) قوله اتفاقا اي عند المتبين للقياس وثقافته عند فناه كذا في شرح المعنى . (١٣) قوله في القياس الذي يعرف اه التقييد يدل على اطلاق القياس على دلالة النص ايضا ويجوز ان يكون صفة كاشفة عما هو معتبر في حقيقة الموصوف ذكرها للاشعار بما هو سبب الخلاف . (١٤) قوله استنباطا سواء كان الاستنباط من نص كان القياس فيه او من غيره .
 (١٥) قوله اي يعوا ويجوز تقدير الشراء والمبادلة وسائر ما يدل على هذا المعنى .

(الجزء الثاني)

توضيح ١٦

علم بوجود حكم الشرع فيه واذا علم بوجود الحكم يصح اثباته فيه بتلك العلة وهو القياس وقد قلنا لو ثبت لانه لا يلزم الثبوت لان قولنا واذا علم بوجود الحكم يصح اثباته فيه محل توقف اذ لا بد من عدم مخالفة النص والاجماع .
 (١١) قوله وهذا المعنى يفهم وهذا من فهم لازم للازم لما وضع له القنظ منه قالنا للتعليل وهو ملزوم للكلية وهي بهذا المعنى اي ثبوت القياس ولا ينبغي ان هذا الطريق انما يثبت الاشارة لا الدلالة وهي دلالة النص على ثبوت حكم المنصوص في المسكوت بملته المفهوم بمجرد اللفظ وانما يثبت الدلالة ما ذكرنا .
 (١٢) قوله اتفاقا اي عند المتبين للقياس وثقافته عند فناه كذا في شرح المعنى . (١٣) قوله في القياس الذي يعرف اه التقييد يدل على اطلاق القياس على دلالة النص ايضا ويجوز ان يكون صفة كاشفة عما هو معتبر في حقيقة الموصوف ذكرها للاشعار بما هو سبب الخلاف . (١٤) قوله استنباطا سواء كان الاستنباط من نص كان القياس فيه او من غيره .
 (١٥) قوله اي يعوا ويجوز تقدير الشراء والمبادلة وسائر ما يدل على هذا المعنى .

(١) قوله ولما كان الامر والوجوب ايضا يلزم وجوب المائلة فتقيد الجواز بها يوجب انتفائه بانتفائها فيلزم وجوبها من وجوده اما عند القائل بمفهوم المخالفة فظاهر واما عندنا فلان السكوت في موضع الحاجة بيان للضرورة كسكوت الصحابة رضي الله عنهم عن قيمة منفعة البدل في ولد المغرور ولما استحق وحكم بقيمة الولد .
 (٢) قوله بصرفه فكأنه قيل سواء بين البدلين في بيع الحنطة قوله مثلا بمثل نصب على الحال اي يبعوا حال كونها مثل الحنطة في القدر بمثلها فيه فقوله عليه السلام بمثل بدل من قوله بالحنطة او على البدل او على المصدر بتقدير المضاف اي يبيع مثل بمثل .
 (٣) قوله بصرف الايجاب اي قبضوا الرهان اذا ارتبتم .
 (٤) قوله حتى بصير القبض قبل فلا يجب الشيء عند العقد ولا يكون شرطا فيه كوجوب دفع بدل البيع .
 (٥) قوله والمراد اي المراد المثل بحسب القدر دون الجنس والا فلا حاجة الى التقييد دون النوع والصفة لما ثبت من عدم اشتراط ذلك او المعنى المراد ما به المائلة وهو مفهوم التزام القدر .

ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله مثلا بمثل اي يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قوله تعالى فرهان مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن فيكون هذه الحالة شرطا والمراد بالممثل القدر لانه روى ايضا كميلا بكيل ثم قال عليه السلام والفضل ربوا اي الفضل على القدر لانه فضل خال عن عوض فعلم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناهما بالحنطة وايضا حديث معاذ رضي الله عنه عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبي عليه السلام لما بعث معادا الى اليمن قال له بم تقضى قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضى بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اجتهد برأى قال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسول

قوله ولما كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المنكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لسكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة مفتقيا بعكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان يبيع الحنطة مباح الا ان رعاية المائلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب * فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المائلة ولا اخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المائلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا قوله وايضا حديث معاذ فانه مشهور يثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الحفية الدلالة او الحكم بالبراهة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ رضي الله عنه قلت الاستنباط بالنصوص ما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراهة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الي محرمات الآيات فيبقى القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع ليقاءم كثير من الاحكام وهي التي تبتنى على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكى على الواحد حكى على الجماعة .

(٦) قوله لا يروى في غلبة الظن دون القطع اذ يلزم التوفيق بين الروايتين ولو سلم فنه الرواية لم يبلغ حد الشهرة والتواتر فيوجب واعراب كيلا بكيل اعراب مثلا بمثل .
 (٧) قوله اي الفضل على القدر يجوز ان يراد التقدير او القدر او ما يقدر به لجواز اضافة الفضل الى كل من ذلك .
 (٨) قوله فتحكم النصاء كل من الوجوب والحرمة حكم النص ومنطوقه لكن الظاهر ان السوق الاول فيكون الاول عبارة والثاني اشارة فكذلك التخصيص مع التلازم بينهما والظاهر من قوله ثم الحرمة مخرمة الفضل ويجوز ارادة حرمة العقد او حرمة البدلين .
 (٩) قوله على فوتها يجوز ان يقال الحرمة بناء على وجوب المساواة كما يجوز ان يقال وجوب المساواة والقدر والجنس داعين اليه بل انما يمتقان المساواة وانما الداعي اليه النظر الى حال المتعاقدين واحتياجهما الى البدلين فلا يثبت علة القدر والجنس ويمكن اثباتها بطريق آخر فيقال ان قوله عليه السلام والفضل معناه الثابت بشهادة رواية كيلا بكيل ان الفضل بحسب القدر ربوا والحكم على المقيد بغير علة القيد فيثبت علة القدر والفضل بالقدر لا يتصور الا في الجنس لان المتخالفين اذا فضل احدهما على الآخر يقابل الفضل فيثبت علة الجنس ايضا على ان الجنس علة باجماع الحنفية والشافعية والمالكية كما مر في الاجماع بالاختلاف في القوانين على نفي القول الثالث لا يقال ان رواية كيلا بكيل دليل على اعتبار خصوص الكيل فلا ربوا في الموزونات لانا نقول هي له دليل على ان المراد بقوله مثلا بمثل القدر والقدر الجاري في الحنطة عرفا وشرعا الكيل والوزن فيما المراد دون الزرع والعذيقيند يكون معنى قوله والفضل ربوا ان الفضل بالقدر مطلقا ربوا لا يقال فعلى هذا علة القدر والجنس يثبتان بالنسب فيثبت الحكم في الذرة يكون دلالة النص لا القياس لانا نقول لا بد في الدلالة ان يكون العلة المفهومة بمجرد اللغة وللعقل مدخل تام في فهمها فالعلة بالاستنباط .
 (١٠) قوله اذ بهما تقدم الظرف على الفعل لقادة القصر ليلزم انحصار العلة فيهما فليل ان المساواة بحسب المعنى انما هي المساواة بحسب المائلة والقيمة على ما هو المتعارف وقد لا يتحقق بهما كما اذا كان احدهما جيدة والاخرى ردية ومكنتز ومختلضة والمساواة او الصورة المشتملة على المجاسة والمساواة بحسب الكمية بتدقيق بدوئها بين الحفنتين فلو اريد بالمساواة المعنوية الكمية فقد يتحقق بدوئها .
 (١١) قوله عطف ام اي وايضا لنا حديث معاذ او العطف على قوله عليه السلام اي نظير القياس قياس سائر المكيلات والموزونات على الحنطة في الربوا علة القدر والجنس في قوله عليه السلام ام وقياس غير معاذ لفامته لعلية الاحتياج مع شرائط القياس في حديث معاذ رضي الله عنه في غاية البعد .
 (١٢) قوله اجتهد برأى للخصم ان يقول بعد تسليم ان المراد بالرأى ليس دلالة النص والحق منه وليس ما هو ظني الدلالة منه او ظني الوجود الاول كالعلم بخصوص البعض والمشكل والكتابة والثاني كغير الواحد فالقياس في حيواته عليه السلام من السنة التقريرية فهو لا يقبل الا ان يرجع اليه عليه السلام ويقبله والكلام فيما يقابل الادلة الثلاثة ولا يصح الاستدلال

بما

(١) قوله بنا يرضى به رسوله اى رسول الله وما يرضى به الرسول يرضى به الله تعالى فهذا شهادة منه عليه السلام بحقه قياس بماذ فيكون قهرا له ولو كان المراد رسول الرسول فما يرضى به معاذ رضى الله عنه انما هو الحق بدليل انه عليه السلام اختاره للبت . (٢) قوله وقد روينا متعلق بقوله لنا قوله تعالى اما حالا او عطف وقد مر مثل ما فيه اذ الكلام في القياس منا . (٣) قوله في آخر ركن السنة وهذا في فصل تقسيم الوحي الى الظاهر والباطن وقد ذكر بعد هذا الفصل سبعة فصول في هذا الركن فكيف يكون في آخره وهو قول عليه السلام قاس الحج بالدين في صحة الاداء عن الغير والقبة بالصفحة في عدم افساد الصوم تقول لم لا يجوز ان يكون الحكم عنده عليه السلام ثابتا بالوحي ولكنه بين على صورة القياس تقريبا الى فهنا فلا يلزم القياس وعدمها بل المراد مخالفتهم سبب القياس فكل فريق كان يقيس على خلاف قياس الحميم ويستنبط حكما آخر حتى يوجد الاختلاف فيلزم صحة القياس .

﴿ ٥٣٧ ﴾

(٤) قوله اشهر اى بعد من الحفاء مشهورا غاية الشهرة او اشهر من الخفي خفا قليلا على ان المصدر بمعنى اسم المفعول فيكون مشهورا كل الشهرة لان ما دونه مخفي في الجملة بمعناه قيل فيلزم ان يكون جميع الاشياء ثابتة في الكتاب بمعناه فجميع الاحكام اما ثابتة بالدلالة او القياس هف .

(٥) قوله لان التبيان في تاج المصار البيهقى البيان والتبيان وهو شاذ هويدا شدن وفي موضع آخر منه التبين والتبيان هويدا شدن وهويدا كرددن وفي اصطلاح اهل العربية البيان منطلق فيصح معرب عما في الضمير والتبيان منطلق فيصح معربا عما في الضمير مع دليل وبرهان فعلى اعتبار اللغة كل من اللفظ والمعنى يوصف بكل من البيان والتبيان بمعنى الظهور وكذا بالتبيان بمعنى الاظهار فاللفظ يظهر المعنى والمعنى يظهر لوازمه وعلى اعتبار الاصطلاح فلا يوصف بشئ* منهما الا اللفظ فهو يوصفه بهما واما المتعلق بمعنى وقوع الفعل على المفعول به فالبيان لا يوصف به الا على اعتبار الاول لا بالقياس الى اللفظ ولا بالقياس الى المعنى لانه فعل لازم والتبيان يوصفه على الاعتبار الاول بالقياس الى كل منهما وعلى الاعتبار الثانى فكل منهما متعلق باعتبار وصفه الاعراب عما في الضمير وهو اظهاره بكل من اللفظ والمعنى لان المضمر في الباطن قد يكون لفظا وقد يكون معنى غير لفظ فلا فرق بين اللفظ والمعنى في تعلق البيان والتبيان بمعنى التوصيف او نسبة الفعل الى المفعول بهما وفي عدم تعلقهما بما فن اين ذلك الفرق ولوقيل ان البيان افادة الحكم باللفظ والتبيان افادته بالتعليل المعتمد في الحكم المفاد باللفظ والتعليل بمعنى النص فنقول هذا الاصطلاح مما لا يساعده اللغة ولا اصطلاح العربية .

(٦) قوله بمعنى النص وهو ما يعتبره العقل في مدلوله بعد اقتضائه اياه اجالا فقوله تعالى وحرم الربوا يقتضى علة من غير تعيين فالعقل يبينها بانها القدر والجنس .

(٧) قوله بطريق التبيان اراد به الافادة بالتعليل .

(٨) قوله فكل شئ يكون الكون صفة شئ فيكون نكرة موصوفة فتعم ويتصور تحته

الافراد فيصح ادخال الكل المفيد الاستغراق

* ١٦

بما يرضى به رسوله وقد روينا ما هو قياس عنه عليه السلام في آخر ركن السنة وهو قوله عليه السلام ارأيت لو كان على امبيك دين وحديث قبلة الصائم وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه اى في القياس اشهر من ان يخفى ثم شرع في جواب الدلائل المذكورة على نفى القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص دال على حكم المقيس بطريق التبيان واما قوله تعالى ولا تطب ولا يابس الآية فكل شئ يكون في كتاب الله بعضه لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى وفي ذلك تعظيم شأن الكتاب والعمل به لفظا ومعنى اى في العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكره والقياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فعواه واخراج

قوله وقد روينا في آخر باب السنة احاديث يدل على انه عليه السلام كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهى وان كانت اخبار آحاد الا ان جملة الامن بلغت حد التواتر وهى انه عليه السلام كان يعمل بالقياس فيكون حجة وربما يجعل وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام بعلمها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كانت لذكر العلة فائدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام بعلمها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معافانها اوقع في النفس وادخل في القبول فلا يلزم ان يكون دليلا لصحة القياس قوله وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك احادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير تكبير وهذا رفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من دم الرأى عن عثمان وعلى وابن عمر وابن مسعود رض الله تعالى عنهم انما كان في البعض لكرنه بمقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع الايسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها للخصوصياتها

عليه والا فشى* نكرة لا يراد به الافراد واحدا فلا معنى للاستغراق الا بالمجاز بارادة الجنس فيكون النكرة في معنى المعرفة .

(٩) قوله بعضه لفظا اما تميز متعلق بالكتاب او البعض اما حال متعلق بالبعض اى ملفوظا او مفهوما وهذا التقسيم يتفق ما سبق من قوله فيكون الكتاب تبيانا بمعناه لما عرفت من لازمه وضمير بعضه راجع الى مفهوم كل شئ وهو الاشياء .

(١٠) قوله وفي ذلك تعظيم قيل كيف والحكم الثابت بالقياس قد يخطأ فلو قيل انه ثابت بمعنى الكتاب يلزم تخلفه الكتاب هف والجواب ان التخلف في ثبوته بالكتاب واما بعد الجزم بذلك فلا تخلفه فهم لا يلحق بالكتاب .

(١١) قوله عن اعتبار فعواه لفظ الفجوى في اصطلاح الاصوليين موضوع للدلالة المقابلة للاتضا* والبارة والاشارة فاستعماله هنا في الحكم الثابت بالقياس بطريق الاستعارة .

- (١) قوله الدرر المكفونة الدرر جمع الدر بالهمزة والكسرة يوشش الكسرة ووراء كونه كذا في المذهب أي الدرر المستورة في الكسرة فيه تشبيه للقرآن بالجبل في العظمة والارتفاع والصلابة والاستحكام والاستقامة وفي الكون منبع الخير والبركة والحياة فالجبل منها الماء والقرآن منه العلم والعمل .
- (٢) قوله ظهر أو بطنا ظهر القرآن لفظه وبطنه معناه أو الأول ما يدل عليه اللفظ والثاني ما يدل عليه المعنى أو الأول ظواهره والثاني خفياته كالنفس والمعكم وكالمشكل والمجمل .
- (٣) قوله لكل حد مطلقا يجوز أن يكون مفعلا من الطلوع مصدرا ميبيا أو اسم زمان ومكان ومحل طلوع حدود القرآن في المعاني الجليلة والحقبة والاحكام الظاهرة والباطنة عقول الأركياء وأفهام الاتقياء وأن يكون بكسر اللام أو فتحها بعد ضم الهمزة من الاطلاع بتخفيف الطاء أو تشديدها فالطلع بالكسر والتخفيف وجوه اعتبار المعاني ودلائله أو القياس وكذا افتتح مع التخفيف أو التشديد والاحتمال الرابع هو القياس .
- (٤) قوله دقيق التأويل مفعول العارفين أي التأويلات الدقيقة الحفية والتأويل إرادة المعنى الغير المتبادر وأن كان مع إرادة المتبادر أيضا وفي الاصل الصرف عن المتبادر .
- (٥) قوله لكشف المشتق الوصوف لا يعمل ولعل وجه ذلك أن القيد فيه إلى الذات دون معنى الحديث والعمل بناء على ملاحظة ذلك .
- (٦) قوله الاستار جمع الستة بالكسر أو الفتح الأول اسم والثاني مصدر .
- (٧) قوله وتصبيهه التصبب التشدد وفي المخالفة والتكلف في أن يجعل نفسه مساويا لمن هو اعلى منه فالراد اما تعصب بعضهم مع بعض أو تعصب كاهم معنى .

الدرر المكفونة عن بعار معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل حد مطلقا وقد وفق الله العلماء الراسخين العارفين دقائق التأويل لكشف قناع الاستار عن جمال معاني التنزيل وانكاره عليه السلام لقياس بني اسرائيل بنفاه على جهلهم وتعصبهم لا يقدح في قياسنا والعمل بالاصل أي في الاستصحاب عمل بلا دليل لان وجود الشيء ادر عدمه في زمان لا يدل على بقاءه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وقل لا اجد ليس أمرا به أي بالعمل بالاصل بل بالعمل بالنص أي بل هو امر بالعمل بالنص وهو خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمة فيما أوحى إلى النبي عليه السلام يكون حلالا لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمة فيما أوحى إلى النبي نجرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص والظن كافي للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف في حقه تعالى بآذنه ولا يعمل به أي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها .

قوله لان وجود الشيء أو عدمه في زمان لا يدل على بقاءه فيه نظر لاننا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة ووجود بغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزبيق مع انه لا دليل عليهما الا ان الاصل في الوجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملية الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة .

فصل

- بقوله تعالى قل لا اجد فيما أوحى إلى محرما الآية وايضا قيل احتمال العدم بعد الوجود لا يتناقض غلبة الظن بالبقاء وبهذا القدر يوجد الدلالة .
- (١٢) قوله ليس أمرا به أي بعد تسليم انه امر بما سوى المحرمات المذكورة فيه فليس ذلك من حيث انه عمل بالاباحة الاصلية بل من حيث انه عمل بالنص الدال على اباحته فنقول ليس مقصود المخالف ذلك بل ان الآية يدل على اباحة ما سوى هذه الامور فما ليس فيه دليل قاطع لاحاجة فيه إلى القياس بل يعمل بالاباحة الثابتة بذلك الآية .
- (١٣) قوله وهو خلق لكم ما في الارض يدل على حل الانتفاع بالجميع وهو لا يلزم ان يكون بلا كل فدلالة الآية على الامر باكل ما سوىها ليس باعتبار انه عمل بالنص والجواب ان الانتفاع في النص مطلقا فالظاهر ان يتناول جميع وجود الانتفاع ومنها الاكل .
- (١٤) قوله ونحن نقول أيضا اما المشاركة الفائزين في قول واحد وهما نحن ومنكر القياس أو المشاركة القولين في قائل واحد فالقول الآخر هو جواز القياس في الجملة وهذا أكد ان حل ما سوى الامور المذكورة في الآية عندنا بالنص قيل فيلزم ان يكون كل قياس مثبتا اما للتدب أو الاباحة دون الحرمة وهذا ظاهر دون الوجوب لاستلزامه الحرمة وهي خلاف النص هف كقياس سائر الكليات والوزونات على المنطة في وجوب المساواة وحرمة الربوا .
- (١٥) قوله ولا يعمل به حاصل الجواب لو اردت ان لا مدخل للعقل في درك شيء من الاحكام فباطل ولو اردت ان لا مدخل للعقل في درك جميع الاحكام فلا يقدح فيما تقول به من العمل بالقياس فيما يدرك بالعقل .

بعضهم مع بعض أو تعصب كاهم معنى .

(٨) قوله أي في الاستصحاب تفسير الاصل والعمل بالاصل فالاصل هو الحكم في الزمان المتقدم والاستصحاب جعل الزمان المتأخر مصاحب للمتقدم مشارك له في حكمه .

(٩) قوله عمل بلا دليل قيل هذا انما يكون جوابا عنا دون الشافية لانهم قائلون بحية الاستصحاب بل لا يصح عندنا ايضا لانا نحن قائلون بالاستصحاب حجة للدفع ولا يكون حجة للاثبات وغرض الخصم بقوله العمل بالاصل يمكن ان الحكم الثابت بالدليل فيما تقدم من الزمان لا يعتبر بدون ما يفتيه والاستصحاب دافع للقياس بدون الحاجة فيعمل به من غير حاجة إلى القياس فالعمل بالاصل بهذا الوجه دليل وهو الاستصحاب وتظير ذلك من توضحا بعد ما مضى زمان طويل يشك هل بقي وضوئه أولا يصح صلواته وكذا من احدث بعد طويل الزمان يشك هل له وضوء أولا لا يصح صلواته اعتبارا للاستصحاب .

(١٠) قوله لان وجود الشيء هذا مقفوض بصورتي الوضوء والحديث المذكورين وايضا الدليل ان كان مطلقا في حق الزمان فيعم الازمنة عملا باطلاقه فيكون دليلا في حق الزمان المتأخر إلى قيام الساعة وان كان مقيدا بالزمان المتقدم فلا استصحاب وهو خارج عما نحن بصدده .

(١١) قوله فان الممكنات هذا مخصوص بالممكن الحوادث والحكم ليس كذلك اما الايجاب والتدب والاباحة والتحریم والكراهة فن الله تعالى فظاهر انها كذلك واما الوجوب والحرمة ونحوها فلا ينفك الاثر عن التأخير وانا الحوادث وجوب الاداء فلا يقدح بها في الكلام وهو الاستصحاب بالاباحة الاصلية المدلول عليها

(١) فصل شرطه الظاهر كما يقتضيه المقام ان الاضافة استقرائية اى جميع شرائط هذه الاربعة يرد عليه ان المصنف ذكر في شرح قوله في اوائل الكتاب في تعريف علم الاصول العام بالقواعد لو خالف القياس اجماع المجتهدين يكون باطلا ثم ذكر في الموضوع المذكور في الصفحة الاخرى ان كونه الشيء علة بشيء آخر لا يمكن اثباته بالقياس ثم في تلك الصفحة بصفحة الاخرى قريبا من ذلك قال فان المقويات لا يمكن اثباتها بالقياس فن شرائطه ان لا يكون مخالفا للاجماع وان لا يكون حكم الفرع علة ولا عقوبة .

(٢) قوله مخصوصا به ويجوز ان يكون الضمير للموصوف المقدر اى امرا مخصوصا به خمس الاصل به فيكون موافقا لما نقل من عبارة فخر الاسلام ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنس آخره والاولى تبديله بقولنا بدليل ليتناول الاجماع لانه لو كان مخصوصا بالاجماع فتعميمه بالقياس لا يجوز ولا يخفى انه لاحاجة اليه مع اعتبار الشرط بل مع قوله لانص فيه اى في الفرع لانه لودل نص على الاختصاص المحكم بالاصل فهذا النص في الفرع دال على النقي عنه . (٣) قوله كشهادة اى كقبول شهادة الفرد منه فهو مخصوص به لقوله عليه السلام من شهد له حزيمة فحسبه مع ما يدل على وجوب نصاب الشهادة قبل لم لا يجوز ان يكون من موصولة لاشراطية قصد بها تعريف المهد فيكون عبارة عن الشخص المين وهو النبي عليه السلام فالعنى ان شهادة الفرد يكفي في حق النبي عليه السلام فلا اختصاص بحزيمة في الكفاية روى ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من اعرابي واوقاه ثمنها ثم حجد استيفا الثمن وجعل يقول هلم شهيدا فقال صلى الله عليه وسلم من يشهد لي فقال حزيمة بن ثابت انا اشهدك انك اوقيت الاعرابي ثمن الناقة فقال صلى الله عليه

وسلم كيف تشهد لي ولم تحضرا فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم انا نصدك فيما تأتينا من خبر السماء افلا نصدك فيما تخبر به من خبر اداء ثمن الناقة فقال صلى الله عليه وسلم من شهد له حزيمة فحسبه (قال العلامة حافظ الدين انما اختص بهذه الكرامة لاختصاصه من بين الحاضرين بفهم جواز الشهادة فرسول عليه السلام بناء على قوله) كذا في المبسوط وروى ابو داود والسجستاني في سننه ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من اعرابي فاستتمه لقبض ثمن فرسه فاسرع النبي صلى الله عليه وسلم المشى وابطأ الاعرابي وطفق رجال يعترضون الاعرابي فيسأون لا يعلمون ان النبي صلى الله عليه وسلم ابتاعه حتى زاد بعضهم الاعرابي في السوم على ثمن الفرس فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان كنت مبتاعا هذا الفرس فابتهه والابتهه فقال النبي صلى الله عليه وسلم حين سمع من الاعرابي ذلك او ليس قد ابتهته منك فقال الاعرابي والله ما يابتهك فقال النبي صلى الله عليه وسلم بل ابتهت منك فطفق الناس يلوذون بالنبي والاعرابي وما يتراجمان وطفق الاعرابي يقول هلم شهيدا يشهد اني تمد يابتهك فن جا من المسلمين قال الاعرابي وبيك ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن ليقول الاحقا حتى جا حزيمة بن ثابت فاستمع بهما فطفق الاعرابي يقول هلم شهيدا يشهد اني ابتهتك فقال حزيمة انا اشهد انك قد ابتهت فاقبل النبي صلى الله عليه وسلم على حزيمة فقال بهم تشهد قال بتصديقك يا رسول الله فجعل النبي صلى الله عليه وسلم شهادة حزيمة بن ثابت شهادة رجلين في المهذب اللوذ بناء كاه

فصل شرطه اى شرط القياس اعلم ان للقياس اربعة شرائط اولها ان لا يكون حكم الاصل

اى المقيس عليه مخصوصا به اى بالاصل ينص آخر كشهادة حزيمة والاحكام المخصوصة بالنبي

عليه السلام وان لا يكون اى حكم الاصل معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثاني وهو اما

بان لا يدركه العقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سننه كأكل الناس

قوله فصل في شرائط القياس عبارة فخر الاسلام رحمه الله في الشرط الاول ان لا يكون

الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اى لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اهتمت حزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عليه السلام بكنهه او كندا وفي الكشاف اياك نعبد ومعناه نخصك بالعبادة لان عبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم ما زيد الاقائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يعمل الاستعمال الشائع على الغلب فلذا غير المصنف عبارة فخر الاسلام رحمه الله الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بحزيمة لقوله عليه السلام من شهد له حزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عليه السلام انه اوقى الاعرابي ثمن ناقته وانواعا بايع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك لتخصيص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول بناء على ان خبره بمفرده المعاينة قوله وان لا يكون الى آخره اى معدولا به لانه من المعدول هو لازم ولا يبعد ان يجعل من المعدل وهو الصرف فيكون متعديا .

وفي تاج المصادر البيهقي اللوذ بنه كرسى . (٤) قوله معدولا في التاج المعدول بكشدتن ويعدى بن قلنقى معدولا به قال عبد الرحمن في شرح المعنى الشرط

الثاني ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس اى عادلا على سننه وما لا عن منهاجه او يكون المعدول مصدرا كالمقول والمجلود بمعنى اسم الفاعل او يكون المجرد بمعنى الزيد فيه اى الاعدال او ضمن معنى الحكم اى محكوما عليه بمدوله عن القياس ولا منع من ان يكون تقديره معدولا فيه اى ما يعدل في الحكم به عن القياس .

(٥) قوله لا يدركه العقل اى ولكن ليس مخالفا بحكم العقل فيكون مقابلا بقوله او يكون مستثنى عن سنة فالتمس الثاني ما لا يدركه العقل ويكون مخالفا بحكم العقل وشارح المعنى حصره في القسم الثاني حيث قال بان لا يعقل معناه اصلا او يخالف القياس من كل وجه فان كان موافقا له من كل وجه يجوز القياس عليه كالمستحسنات كذا في التحقيق وذلك غير شديد لان ما لا يدركه العقل ما ذا علة ان لم يكن مخالفا للعقل فلا يصح فيه القياس فانه مبنى على استنباط العلة وفي الاحكام واصل الامام ابن الحاجب زاد تاسا ثالثا وهو ما يعقل معناه ولكن لا يظن له سواء كان له معنى ظاهر كخص السفر او غير ظاهر كالقسامة .

(٦) قوله كاكل الناس لافرق بينه وبين شهادة حزيمة فان عدم الاطعام له باكل الناس مخصوص بضرورة انسان بالادلة القطعية على ان الاكل يوجب الاطعام وشهادة حزيمة مستثنى عن سنن القياس ومخالف للطريقة السلوكية والقاعدة المستمرة بزيده ما قال فخر الاسلام كان الاعرابي مخصوصا بانص مع انه معدودا في امثلة هذا الشرط .

(١) قوله ينافي ركن الصوم له ومثله اركان الكف عن الاكل والكف عن الشرب والكف عن الوطى والنية شرط قالا كل ينافي ركننا من الصوم قال عبدالرحمن قول صاحب المغني وعدم فساد الصوم له جواب عما يقال قد عديتم بقاء الصوم من الاكل ناسيا الى الوقاع ناسيا ولا تعدية الا بالتعليل فاذا كان ثبوت ذلك بقوله عليه السلام في حق الناسي تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك معدولا به عن القياس كيف يصح التعليل والتعدية فاجاب بان ذلك ليس بطريق التعدية بل بدلالة النص لان الجماع معنى في الاكل من كل وجه بحيث يعلم بقينا انهما لا يفترقان الا في الاسم وفيما لا يكون مناطا للحكم فهما متساويان في حكم الصوم اداء او فسادا فان قيام الصوم بالكف عنهما لانه ركنه وفواته بالاقدم على واحد منهما لفوات الركن وتقول معنى الحديث على ما يقتضيه السوق ان الانتفاع بالفطرات نعمة ناشئة من الله تعالى لا يوجب عدم فساد الصوم لكنه ذكر عليه السلام الاكل والشرب دون الوطى لاستحسان ذكره على ان حديث العسيلة اشعار باستعمال الاطعام والسقي في الوطى ايضا فيمكن ان يكون مرادا في هذا الحديث بطريق الصوم الجواز ولوسلم فالسوق يدل على ان العلة هي النسيان وهو جار في الوطى ناسيا ثبوتها بدلالة النص.

(٢) قوله وهو محقق النظر اى الحكم بثبوت حقيقة الفطر او المعنى الحكم بان الفطر قد حق وثبت وفي بعض النسخ وهو محقق الفطر تحمل الصورة المصدر اى الحكم بتحقيقه والمضارع فالضير للقياس او السنن او الاكل .

(٣) قوله واذا كان مستثنى اى لا يقال قد يكون الشئ خارجا عن طريق القياس من حيث الظاهر وهو ان يكون الدلائل الظاهرة مقتضية بعدم ذلك الشئ مع انه داخل فيه من حيث الباطن بان يكون دليل حق على وجوده فيثبت بصح القياس لانا نقول المراد بالاستثناء عن سنن القياس مخالفة من كل الوجوه الظاهرة والباطنة فذلك خارج عما نحن بصدده .

فانه ينافي ركن الصوم اى المعدول عن القياس باحد الامرين اما بان لا يدرك العقل حكم الاصل اى لا يدرك علمه وحكمته كاعداد الركعات اذ يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس اى عن طريق القياس المستمرة كأكل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل ناسيا وكتقوم المنافع في الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لانه اى التقوم يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض وان منع استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض اى المنافع لا شك في استحالة بقاءها

(٤) قوله فلا يصح قياس الاكل خطأ ولما ذهب الشافعي رحمه الله تعالى من عدم فساد الصوم بالاكل خطأ وكذا بالاكل مكرها قياسا على الاكل ناسيا .

(٥) قوله وكتقوم المنافع في الاجارة يثبت بالنص قوله تعالى فاتوهن اجورهن وفي صحيح البخاري حدثنا يحيى بكسر حذتنا الليث عن عقيل قال ابن شهاب اخبرني غزوة بن الزبير ان عائشة رضيت الله عنها زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت واستأجر رسول صلى الله عليه وسلم وابوبكر رجلا من بني الذر بثلث مائة دينار وهو على دين كنفار قريش فدفعنا اليه راحلتيهما وواعده غار ثور بعد ثلث ليال براحلتيهما صبح ثلاثا وايضا في الصحيح حدثنا يوسف بن محمد قال حدثني يحيى بن سليم عن اسماعيل بن امية عن سعيد بن ابي سعيد عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام قال قال الله تعالى ثلثة انا خصمهم يوم القيمة رجل اعطيت ثم غدر ورجل باع حرافا كل ثمنه ورجل استأجر اجيرا فاستوفى منه ولم يعطه اجره وايضا في حديثنا محمد بن يوسف رحمه الله تعالى حدثنا سفيان بن حميد الطويل عن انس بن مالك رضي الله عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم فامر له بصاع او بصاعين من طعام وايضا في حديثنا موسى بن اسماعيل حدثنا وهيب حدثنا بن طاوس عن ابيه عن ابن عباس رضي الله عنه قال اجتمعت النبي صلى الله عليه وسلم واعطيت الحجام اجره حدثنا

قوله فانه ينافي ركن الصوم فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء الصوم الناسي في الاكل انما يكون باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل قوله وكتقوم المنافع جعله من امثلة المعدول عن سنن القياس لان القياس عن سنن القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تبقى عن التعادل ولا تماثل بين ما يبقى وبين ما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة بقوله تعالى وآتوهن اجورهن وقوله تعالى اخبارا على ان تأجرني ثمانى مجعج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعله فخر الاسلام رحمه الله من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني يغنى عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الامدنى في الاحكام من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لانعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة حزيمة وحده ولا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات وانيهما مآشرع ابتداء ولا نظيره فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر اولا كضرب الدية على العاقلة .

فالقياص

مسدد حدثنا يزيد بن زريع عن خالد بن عكرمة عن بن عباس رضي الله عنهم قال اجتمعت النبي صلى الله عليه وسلم واعطيت الحجام اجره ولو علم كراهيته لم يعطه حدثنا ابو نعيم حدثنا مسعر بن عمرو بن عامر قال سمعت انسا رضي الله عنه يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم يحتجم ولم يكن يظلم احدا اجره .

(٦) قوله والاحراز يعتمد البقاء فيه نظر لان الاحراز هو الاستفتاء ولنظ الحديث كما سبق آتفا يدل على الاستفتاء في المنافع ولو اريد به غير الاستفتاء فذلك يمكن في التقوم بدلالة الحديث من غير حاجة الى الاحراز بمعنى غير ذلك .

(٧) قوله وان منع استحالة بقاء الاعراض وذلك كالا لوان والاشكال والصلابة واللين والحرارة والبرودة والعلم والشجاعة والجدود والمهبة واضدادها .

(٨) قوله فمثل هذه الاعراض المعتبرة في الاجارة كالخدمة والحمل على الدابة وسكنى البيت مما لا يجري فيه النع وان منع فهو مكابرة محضة فيه نظر لان السكنى والحمل مجرى فيها الامتداد والبقاء .

(١) قوله فالقياس قبل فليكن المقدم والتقوم نظرا الى حق الانتفاع او نظرا الى جنس الانتفاع كالانتفاع بهذه الدار مطاوعا سواء كان بالسكنى او بجعل المنافع فيها او نوحه كالسكنى وهي ما فيه والجواب انها لا وجود اصلا وانما الشرع يعتبر وجود حق الانتفاع من غير ان يكون له حقيقة واوردوا للمستثنى عن سنن القياس احكاما منها جواز صرف الكفارة الى المكفر كما في حديث الاعرابي الذي واقع امراته في نهار رمضان عمدا فاعطاه النبي صلى الله عليه وسلم ما يكفر به فذكر حاجته وقوله عليه السلام كل انت وعمالك فانه ثبت خارجا عن سنن القياس لان التكفير انما يقع بما عليه من بدني او مالي بما لا يقع له لانه شرع زجرا والزجر في الاول لا في الثاني ذكر في المشكوة في باب تنزيه الصوم في الفصل الاول عن ابى هريرة رضى الله عنه قال بينما نحن جلوسا عند النبي صلى الله عليه وسلم اذا جاء رجل فقال يا رسول الله هلكت قال مالك قال واقتت على امرأتى وانا صائم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تجد رقبة تعتقها قال لا قال عليه وسلم ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال هل تجد طعام ستين مسكينا قال لا قال اجلس ومكث النبي صلى الله عليه وسلم فبينما نحن على ذلك اتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر واخرج المكييل الفخم قال ابن سائل قال انما قال خذ هذا فتصدق به فقال الرجل اعلى اقممى يا رسول الله فوائه ما بين لا يبيتها يريد الحرمين اهل بيت اقمم من اهل بيتي فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى مدت اتيابه ثم قال اطعم اهلك متفق عليه قوله هلك الشئ من الحزن قوله بعرق العرق زنبيل منسوج من خوص كذا في النهاية خوص برك خرما كذا في الصراح قوله السكيل زنبيل كذا في المهدب قوله الفخم سطر كذا في الصراح قوله لا يبيتها لا يبيها لا يبي المدينة الالابة واللوبة الحرة وهي الارض ذات الحجارة

الاسود والمعنى ليس بالمدينة احوج منى كذا في المغرب قوله متفق عليه اي صحيح البخارى وصحيح المسلم ومنها يجاب الطهارة بالتهمة في الصلوة فهو مخالف للقياس لان الطهارة انما يزول بالحدث وهو بخروج النجس ولم يوجد الا ان الشرع جعلها حدثا في الصلوة المطلقة فلم يكن الحاق غيرها بها حتى لو ارتد في الصلوة العياذ بالله لم ينتقض الطهارة وان كان اعظم جناية من التهمة ولا تسمية حكمها الى الصلوة الجنائز وسجدة التلاوة وايضا النص كان في حق البالغ حتى لا تعدى المحكم الى الصبي على ما اختاره المصنف رحمه الله تعالى حيث قال في شرحه للوقاية حتى لا ينتقض الوضوء فقهة الصبي وعليه جمهور المشايخ وايضا النص كان في حق المتوضى دون المغتسل فلا تعدى اليه المحكم فلواغتسل وقام الى الصلوة ففقهه فيها لا ينتقض الوضوء كذا في المحيط وحكى شمس الائمة عن بعض المشايخ انه اذا ضحك حتى مدت نواجزه ومنته من القراءة والتسيب فهو حدث كذا في الخلاصة فلاشك انه يلزم القياس في المدلول به عن القياس ومنها حل الذبيحة المتروكة عليها التسمية بطريق النسيان فالقياس يقتضى الحرمة لا تفتاء شرط المحل قال الله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ولكن الحل ثبت بقوله عليه السلام كلوه فان تسمية الله في قلب كل امرء مسلم فلم يجز تعدية المحكم الى متروك التسمية عمدا كما فعل الشافعي رحمه الله تعالى .

فالقياص يقتضى عدم تقوم كل ما لا يبقى فاذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لا يقااس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في الاجارة وان يكون المعنى حكما شرعيا هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهي هذه ثابتا باحد الاصول الثلاثة اي

الكتاب والسنة والاجماع من غير تغيير

قوله وان يكون المعنى فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لاتعدية لما ليس بثابت قوله باحد الاصول الثلاثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتعدت العلة في القياسين فنكسر الواسطة ضائع وان لم يتعد بطل احد القياسين لا بتدائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس النرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة السكيل والجفيس ثم اريد قياس شئ آخر على النرة فان وجدت فيه العلة اعنى السكيل والجفيس كان ذكر النرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على النرة لانقضاء علة الحكم قوله من غير تغيير اي لا يغير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تغييره او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المعنى وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع

(٢) قوله لا يقااس تقوم المنافع رد على الشافعي حيث قال ان فاضب الدار ضمن قيمة منفعة سكانها سواء استوفها او عطلها وهي اجر المثل وعلى مالك رحمه الله تعالى حيث قال بالضمان في صورة الاستيفاء دون التعتيل .

(٣) قوله وان يكون المعنى اه اذ لولا ذلك يكون ظليا ثابتا بمحض العقل فيكون القياس الى محض العقل فلا يكون دليلا شرعيا وايضا القياس ليس مثبتا بل مظهرا لما ثبت شرعا ولولا ذلك لا يكون مظهرا قال في التاويج فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لاتعدية لما ليس بثابت فنقول هذا مبني على اشتراط التعدية ولا يصح ذلك اذ واشترط في القياس تعدية مثله فالتمسك ولو اشترط تعديته بذلك القياس فالدور فليس المراد بالمعنى الا ذات الحكم بدون اعتبار وصف التعدية .

(٤) قوله ثابتا اشعار بعدم النسخ اذ لا ثبوت مع النسخ .

(٥) قوله باحد الاصول الثلاثة احتراز عما اذا كان ثابتا بالقياس وفيه نظر لان سند القياس يجوز ان يكون خبر الواحد فلم لا يجوز ان يكون القياس وما قيل ان العلة لو اتحدت في القياسين فذكر الواسطة ضائع وان لم يتحد بطل احد القياسين لا بتدائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم فمردود بان المجتهد قد يكون مطلعا على الحكم بقياس من قبله وعلى علمه ولم يكن مطلعا على النص الذي هو مأخذ الحكم فيقيس بالعلمة قياسا مستندا الى قياس وذكر الواسطة ليس بضائع وايضا قد يستنبط مجتهد علة ومجتهد آخر علة اخرى ولم يحكم بان الثانية غير التي اعتبرها الشرع وايضا ان يكون كل من الامرين علة الحكم ككل من القدر والجفيس علة بمحرمة النساء ثم الظاهر ان القياس المستند الى التواتر والاجماع المتفق عليه فوق ما يكون مستندا الى الشهور والاجماع المختلف فيه وهو اجماع غير الصحابة رضى الله عنهم وكل منهما فوق ما يستند الى خبر الواحد وما في حكمه وهو الاجماع فيما روى فيه خلاف الصحابة فالاختلاف فيه من وجهين وكيف لا والقياس مظهر لا مثبت فالحكم هو حكم الاصل .

(١) قوله بالمعنى أى المعنى المقدر أى ثابتا بأحد الأصول الثلاثة معدى من غير تغيير أى إذا شرط لابد أن يكون فى حيز الخبر وأما فى حيز الاسم فالسوق يقتضى معاومته قبل هذا الكلام هف ولو جعل المعنى المذكور خبرا على أن الاسم المستتر الراجع إلى الحكم فاندول عن تكبير الخبر وهو الأصل وعدم موافقة الأخبار ثمرها وتكبير أو الفصل بين العامل والمعمول أى ذلك قبل ويحتمل أن يتعلق بقوله ثابتا على أن المراد الثبوت فى القياس وبالتفكير عما هو عنده فى القياس عليه والى بمعنى مع والفرع هو القياس فيما يبتنى على غيره يسمى فرعا له والنظارة والتكارة والشبهة فى الدلالة على ذلك الحكم أى ثابتا بدون التغيير فى القياس بأحد الأصول مع قياس هو نظير ذلك

الأحد ثم يرد على التحرير الأول أن قوله من غير تغيير إلى فرع هو نظيره مما لا حاجة إليه لأن القياس على ماسر أما اثبات حكم الأصل فى الفرع متحدة فلا بد من عدم التغيير والى ليس اثبات حكم الأصل ومن النظارة والى فلا اتحاد فى العلة وأما تبين أن العلة فى الأصل هذا يثبت الحكم فى الفرع والمراد حكم الأصل فأبضا لابد من عدم التغيير لئلا سر ومن النظارة والى فلا يثبت الحكم فى الفرع بالتعليل.

إلى فرع متعلق بالمعنى هو نظيره أى الفرع يكون نظيرا للأصل فى الحكم ولأنص فيه أى فى الفرع والمراد نص دال على الحكم المعنى أو عدمه لأطلاق النص فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا وإنما لا يثبت اللغة بالقياس لما بينا فى الحقيقة والمجازان فى الرفع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما فى القارورة والخمر

(٢) قوله ولا نص فيه لعل المراد به الدليل التلظى الدال على نفي حكم الأصل فى الفرع فيدخل فيه الإجماع وذلك لأن القياس كما لا يجوز على خلاف التواتر والمشهور كذلك لا يجوز على خلاف الإجماع والدليل الذى يدل على ثبوت الحكم فى الفرع سواء كان قطعيا كالثلاثة المذكورة أو ظاهريا كخبر الواحد لأن القياس فيما فيه دليل على الحكم غير منيد وإنما خصصنا الثانى بالثبوت لأن القياس على خلاف الآحاد من السنة جائز.

قوله إلى فرع متعلق بمعنى أى وإن يكون المعنى حكما موصوفا بما ذكره معنى إلى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعمله بالمعنى المذكور إما اللفظا فللفصل بالاجنبى وأما معنى فلأنه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الأصل ولا اشتراط كون الأصل حكما موصوفا بما ذكر فى جميع الصور لأن معناه حينئذ أنه يشترط أن يكون الحكم المعنى إلى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا بأحد الأصول الثلاثة قوله فلا يثبت اللغة بالقياس يعنى إذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد فى غيره لا يصح لنا أن نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا أو شرعيا أو عرفيا وذلك كإطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المصنفون بالتصور والى الحاق بالقياس الشرعى وإيجاب بانه يشترط فى الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة إطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لاغير وبان العلة فى حجية القياس الشرعى هو الإجماع ولا إجماع ههنا ويرد على المتمسكين بقوله تعالى فاعقبوا بآبائى الأبرار على ما حققه المصنف رحمه الله من دلالة النص وجوابه أنا لا نسلم أن رعاية المعنى سبب للإطلاق بل هى سبب للوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق ولانزاع فى صحة الإطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب إليه الشافعى رحمه الله من استعمال الفاظ الإطلاق فى العتاق وبالعكس لاشتمالهما على إزاله الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزانى فانما هو قياس فى الشرع دون اللغة أو هو قول بدلالة النص وكذا إيجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم أن أمثال ذلك قول بغير بيان القياس فى اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو أن اشتراط كون حكم الأصل شرعيا إما أن يكون فى مطلق القياس وهو باطل لأن قياس السماء على البيت فى الحدوث بجماع التأليف وقياس كثير من الأغذية على العسل فى الحرارة بجماع الحلاوة وإمثال ذلك مما ليست بأقيسة شرعية لا يتوقف على كون حكم الأصل شرعيا وهو ظاهر وأما أن يكون فى القياس الشرعى وحينئذ لا معنى لتفريع عدم جريان القياس فى اللغة على ذلك وهو أيضا ظاهر والتحقيق أن هذا شرط للقياس الشرعى على معنى أنه يشترط فيه كون حكم الأصل حكما شرعيا إذ لو كان حسيا أو لغويا لم يجز لأن المطلوب إثبات حكم شرعى للمساواة فى علة ولان تصور الإبهن لك فلوقال النبيذ شراب مشتد فتوجب الحد كما يوجب الاسكارا وكما يسمى خمرها كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبنى على أن القياس لا يجرى فى اللغة ولا فى العقلية من الصفات والأفعال وفائدته تظهر فيما إذا قاس النفى بالنفى فإذا لم يكن المقضى ثابتا فى الأصل كان نفيا والنفى الأصلى لا يقاس عليه النفى الطارى وهو حكم شرعى ولا النفى الأصلى لثبوتيه بدون القياس وبالإجماع وقد يذكر فى كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لابد ميان المقضى فى الأصل وما ذلك إلا ليكون النفى حكما شرعيا وقد سبق نفي من ذلك فى فصل المطلق والمقيد .

(٣) قوله فلا يثبت اللغة قيل كيف وقد يقال ما عني عنه الرجل إذا لم ينفعه كما يقال خاب الرجل إذا لم ينل ما طلب فلا غناء بمعنى النفع كما أن الحية بمعنى عدم التيل إلى المطلوب وهذا قياس والجواب أن المراد قياس اللفظ بالآخر فى اعتبار جنس معناه بعله أن تركيبه من حروف كذا مثل الآخر لكن لا ينجح أن اللازم عدم القياس مطلقا وأما الاعتراض بأن اشتراط الحكم الشرعى فى القياس الشرعى لا يوجب اشتراط فى القياس الفئوى أيضا فلا يصح التعريف المذكور فدفع بان المراد فلا يثبت شرطا كون اللفظ بمعنى كذا بالقياس الشرعى يبتنى عليه الحكم الشرعى الآخر كالحذ فى غير الخمر من الاشربة وفى الواوطة لدخولها تحت لفظ الخمر والزنا ثم التحق أن القياس فى اللغة باعتبار هيئة تركيب الكلمات كما يقال المظهر هو زيد مثل الواجب هو الله تعالى وينيد القصر وباعتبار الهيئة اجتماع الحروف كهيئة الماضى والمضارع واسم الفاعل والمفعول إلى غير ذلك قياس صحيح وإنما لا يصح القياس فى متن اللغة وباعتبار جواهر الحروف كما يقال اشمار صبح أن يكون بمعنى الثوب الداخلى المتصق بالبدن لأن فى ظاهر البدن شمرة يقارن ولا يصح أن يكون بمعنى العلامة لعدم اشتغالها على الشمرة.

(٤) قوله قد لا يراعى المعنى والى قال دور أو التسلسل فلفظ ج موضوع لانه يناسب معنى د ود موضوع ل لانه يناسب معنى س وهلم جرا فيتسلسل ولو قيل أن س موضوع له لانه يناسب معنى ج فيدور .

لكن

(٥) قوله كوضع الفرس قيل لم لا يجوز أن يكون الوضع لمناسبة المعنى أى الدابة المخصوصة بمعنى الفرنسية فإن فيها من الفراسة ما ليس فى غيرها من الدواب على ما قيل وأيضا الابل يجوز أن يكون من الابل وفى تاج المصادر الابل بسنده كردن چهار پای بكياء ترازآب والمناسبة أن الابل يأكل كلاً المبول أو أنها يأكل قليلا ويعمل كثيرا وهى كافية فى معاش مالكها وقصة ابن ناقة صالح عليه السلام مشهورة .

١) قوله لكن رعاية المعنى ان يكون وجود المعنى في شيء سببا لوضع اللفظ له فوضع القارورة للزجاجة لوجود معنى القرار فيها ووضع الحجر للتفريق لوجود معنى المخاضة وهو الامتزاج والاختلاط والاختفاء فالمقل يحتج بامتزاج الاوهام الباطلة والخيالات الفاسدة فكما وجد المعنى يصح وضع اللفظ ولكن لا يصح الاطلاق بمجرد وجوده بل لا بد من الوضع لنفس المطلق عليه اولمفهوم كلى هو من افراده سواء كان الوضع لتناسبة اولاً لتناسبة وسواء كان الوضع شخصياً او نوعياً بان يقال مثلاً كل لفظ وجد فيه الصارف عن معنى الاصل الذي وضع له اللفظ وضعاً شخصياً فهو موضوع لما يناسبه بقربته تيمناً بهذا وضع نوعي في قولنا رأيت الاسد في الحمام فلا يصح اطلاق القارورة على الذي لوجود معنى القرار بل فيه من الوضع له او بما هو فرد منه لاصحة الاطلاق رعاية المعنى لاصحة الاطلاق ان يجعل وجوده سبباً لاصحة الاطلاق مستلزماً لها وعدم رعايته ان لا يطلق اللفظ على بعض ما وجد فيه المعنى والحاصل ان وجود المعنى يستلزم صحة الوضع لا وجوده ووجود الوضع يستلزم صحة الاطلاق لوجوده فظاهر ان وجود المعنى لا يستلزم لوجود صحة الاطلاق ولا لصحته .

٢) قوله لا لاولوية وضعه وكذا الاولوية ان يوضع بهذا المعنى ذلك اللفظ من بين سائر المعاني .

٣) قوله فلا يطلق على سائر الاشربة رد على الشافعي رحمه الله تعالى جعل كل مسكر في معنى الحمر من المحرر كل ما يسكر كثيرة من الاشربة بمحرم قلبه وكثيره ويتعلق به الحد اذا كان الشارب مختاراً .

٤) قوله ان اطلق مجازاً لو اريد ما يقابل الكناية فلا نسلم المحصر فليكن بطريق الكناية ولو اريد ما لا يقابلها بل يعمها وهو ان يطلق اللفظ على غير ما وضع له سواء كان مع القرينة الصارفة عن الموضوع له كما في المجاز اولاً كما في الكناية فلا نسلم قوله لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة فان المتعمد انما هو الجمع بين الحقيقة والمجاز دون الجمع بين الحقيقة والكناية فليكن احدهما مراداً بطريق العبارة والآخر بطريق الاشارة .

٥) قوله وان اطلق حقيقة اه ولم يقل وايضاً لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة الاخرى لان ارادة المعنيين الحقيقيين لا يكون اذا كان اللفظ مشتركاً واما اذا كان موضوعاً لمفهوم كلى مشترك بينهما فارادتهما في ضمن ذلك المفهوم جائز ولقائل ان يقول فكذلك ارادة المعنى المجازي مع الحقيقي في ضمن الثالث المتناول لهما بطريق عموم المجاز جائز فلم يستبعد ويستحب ان يجاب بان وجه الصحة

في الجمع بين الحقيقيين متعدد احدهما باسم والثاني ان يراد المعنى المجازي المتناول لهما بطريق عموم المشترك فلذلك لم يستبعده واما وجه الصحة في الجمع بين الحقيقة والمجاز فواحد فيكون مستبعداً بالنظر الى الجمع بين الحقيقيين .

٦) قوله وكذا الزنا على اللواطه رد لما قال ابو يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى وكذا الشافعي رحمه الله تعالى كذا في المحرر ان اللواطه في معنى الزنا يحد فيها حد الزنا وعليه الجمهور كذا في شرح المعنى ثم انما يتحد حد الزنا في اللواطه بمنع اطلاق الزنا عليها اذا كان ثبوته فيها بطريق المنطوق وليس كذلك بل انما هو بدلالة النص كذا في شرح المعنى وقد ثبت ذلك في التنقيح في دلالة النص .

٧) قوله ولا يقال عطف على قوله فلا يثبت نشراً على ترتيب الف فالمسلم اصل في حكم الظهار والذي فرع والعهة اهلية الطلاق واهلية الحرية التي هي موجب الظهار فقتاسه الشافعي رحمه الله تعالى بالمسلم تلك العلة في المحرر ويصح الظهار من كل زوج مكاف يستوى الحر والعبد والمسلم والذمي والفحل والحصى .

لكن رعاية المعنى انما هي للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على اللبن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لا لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ كالحمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على سائر الاشربة لانه ان اطلق مجازاً فلانزاع فيه لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا على اللواطه ولا يقال النمي اهل للطلاق فيكون اهلاً للظهار كالمسلم هذا تفريع قوله من غير تغيير لان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنقضي بالكفارة وفي النمي حرمة لا تنقضي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها وكذا تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب في العدييات حرمة مطلقة

قوله لكن لا يعمل اي لفظ الحمر على سائر الاشربة مجازاً عند ارادة معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازاً على شراب يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز .

(الجزء الثاني) توضيح ١٧

٨) قوله لان الحكم اي حكم الظهار الحرمة وليس ذلك مطلقاً بل الحكم على الاول الحرمة وعلى الثاني الكفارة .

٩) قوله وفي الذي حرمة لا تنقضي بها وفي شرح المعنى فكذلك لم يجز تعدية حكم الظهار من المسلم الى الذي لكونه تغييراً من الحرمة المتناهية بالصوم الى الغير المتناهية به في الذي يدل على ان الكفارة بالصوم لا يجوز من الذي لا يملك من اهلته في المحرر بشرط في الصيام ثلثة الامور الاسلام والنقاء عن الحيض والنفاس فلا يصح صوم الكافر اهلياً كان او مسرماً واما الكفارة بالاعتاق والاطعام فيجوز قال في المحرر يجب على المظاهر الكفارة اذا عاد ولم يستثن الذي بعد ما حكم بصحة الظهار منه .

١٠) قوله لعدم اهليته لما لو اريد عدم الاهلية عند الحنفية فذلك لا يقتضي عدم انتهاء الحرمة بالكفارة عند الشافعي رحمه الله تعالى ولو اريد عند الشافعية فليس الامر كذلك قال في المحرر في فصل كفارة القتل ويجب على الذي والعبد وكذلك ان تلت الصبي وقال المصنف في باب المحكوم به وحقوق دائمة بين العبادات والعقوبات كالكفارات فلا يجب على السبب والصبي خلاف للشافعي رحمه الله تعالى فيهما ولا شك ان الوجوب على الصبي باعتبار معنى العقوبة دون العبادات لانه غير مكلف بها فاولى ان يجب الكفارة على الكافر عنده زجراً وعقوبة ثم قال ولا تجب الكفارة على الكافر بوصف العبادات وهي فيها غالبية الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالبية فهذا يدل على وجوب كفارة الظهار على الكافر الذي والحاصل ان الحرمة بالظهار كما كانت منتهية بالكفارة في المسلم فكذلك في الذي عند الشافعي رحمه الله تعالى نعم ان الكفارة في الاصل باحد امور الثلثة من الاعتاق او الصيام او الاطعام وفي الفرع بالاعتاق والاطعام دون الصيام وهذا القدر لا يتفاوت الحكم الا ترى ان الحكم في الاصل كما اذا ثبت بالحكم من المتواتر او الاجماع المتفق عليه هو الوجوب او الحرمة المنتهى الى تكفير الجاحد وليس في الفرع كذلك وذلك مطرد في جميع الاقبسة .

١١) قوله وكذا تعليل اهل الطعم علة الربوا عند الشافعي رحمه الله تعالى الطعم من الجنس في المطعومات والثمنية مع الجنس في الايمان وعند مالك رحمه الله تعالى الطعم والادخار مع الجنس فالمراد تعليل الربوا بما دخل فيه الطعم وخرج عنه التندر من المكيل والوزن فيتناول مذهب الشافعي ومالك رحمهما الله وكل من المذهبين يوجب حرمة الفضل وتحقق الربوا في العدييات المطعومة كالجوز والبيض ومذهب الشافعي رحمه الله تعالى فقط في غير المطعومة اذا كان ثمناً كالفلس حرمة مطلقة من التقييد بدم التساوي .

(١) قوله وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي اي مقيدة بان يكون الفضل فضلا بالمعيار الشرعي وفي العدى مطلقة عن هذا القيد مقيدة بان لا يكون الفضل بالمعيار الشرعي وحرمة الفضل الظاهر لا بالمعيار غير حرمة الفضل الظاهر بالمعيار فقد تنبه حكم الاصل وهو المنطوق في الفرع وهو العدى فلا يرد ان العدى يتضمن المطلق فالطلق ايضا حكم الاصل لان المطلق ههنا بمعنى المقيد بنائى قيدا في جانب الاصل .

(٢) قوله حتى لوروى التساوى رعاية التساوى ان يكون العقد خاليا عن الفضل بالمعيار سواء لم يوجد فضلا اصلا او وجد لكن لا بالمعيار كما في بيع حفنة بمحفتين والفضل بالمعيار ان يكون احد البدين نصف صاع فهو معيار شرعى قدر به صدقة الفطر والاقل من نصف صاع ليس بمعيار اذ لا تقدير في الشرع بما دون نصف صاع فحينئذ يكون الفضل ربوا وان كان حفنة وان كان كل من البدين اقل من نصف الصاع فلا يحرم الفضل وان كان مثل البديل الآخر كذا ذكر مولانا عبد العلى البرجندي في شرحه للمختصر .

(٣) قوله وهو الحنطة والشعير ان قلت هذا بناقيا سابق من قوله فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيات والموزونات اعتبرناها بالحنطة حيث يدل على ان الاصل انما هو الحنطة فقط قلنا ان الحنطة اصل من قوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا يمثل من حيث العبارة والشعير والتمر والملح اصل من حيث الدلالة اذ الشكل كيلي اولراد ههنا ان الامور الاربعة اصل بالنظر الى قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بنقل والفضل ربوا كذا في شرح المختصر .

٥٤٤

(٤) قوله ولا يمكن ان يريد ان المراد بعدم التساوى ما يكون اعم من التساوى تقابل العدم والملكية فانما يقيد بالعدم ما يمكن فيه رعاية التساوى والعدييات لا يمكن فيها ذلك فلا يقيد الحرمة فيها بعدم التساوى .

(٥) قوله في الاصل اي الامور الاربعة فصيح القصر بقوله انما هو بالكيل ولو اريد باصل الشرع وهو اصل الامور او الاصل في الربوا لا يصح ذلك القصر لان التساوى في الشرع في الذهب والفضة اللذين هما اصلان في الربوا انما هو بالوزن .

(٦) قوله والعدييات ليست بكيلى فلا يجزى فيها التساوى الذى في الاصل ولا يقيد فيها الحرمة بعدم التساوى الذى قيد به الحرمة في الاصل فلا يثبت حكم الاصل بعينه فيها .

(٧) قوله والتساوى بالعدد اه فيه اشعار بان التساوى بالعدد لو كان معتبرا في الشرع لكان الحكم في الامور الاربعة معدى الى العدييات بعينه وليس الامر كذلك لان قيد الحرمة بعدم التساوى كيلا كما يقابل التقيد بعدم التساوى عددا ثم قيل ان العدد قد عد مساويا في باب القرض والسلم حتى اذا قرض الدين او الاجر او الفلوس او الجوز او البيض يجب ما يساويه عددا وكذا اذا اسلم فيها ثبت في الذمة العدد المسمى ويجب ما يساويه عددا قال في التلويح قيل على قوله والتساوى بالعدد اه ان التساوى بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة قول ان اريد ان التساوى بالوزن جارى في العدييات المعلومة التي كان الكلام فيها بحسب ما هو الاصل فيها فالاصل فيها انما هو العدد دون الوزن ولو اريد انه جار فيها بحسب الجمل والاعتبار فسيب عدم اعتبار ككيل فيها ليس عدم جريانه فيها بحسب الجمل والاعتبار بل عدم جريان بحسب الاصل فكما لا يعتبر فيها التساوى كيلا لا يعتبر وزنا وعلى تقدير اعتبار التساوى وزنا فالحكم فيها الحرمة المنتهية بالتساوى وزنا وفي الاصل الحرمة المنتهية بالتساوى كيلا فيتغيران ايضا فلا تعدية .

وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوى حتى لوروى التساوى لانبقى الحرمة في الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوى في العدييات لان التساوى في الاصل انما هو بالكيل والعدييات ليست بكيلى والتساوى بالعدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخطأ على النسيان في عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره لانه ليس نظيره لان عنده دون عن النسيان ولا يصح ان كان في الفرع نص هذا بيان تفريع قوله ولا نص فيه لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل والضائر في قوله ان كان وفي قوله فلا حاجة اليه وفي قوله يبطل يرجع الى القياس .

قوله وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوى يعنى ان الحكم في الاصل حرمة تنتهى بالتساوى بالكيل فان قيل قد اثبت الحرمة في بيع المقلى بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لا تنتهى بالكيل قلنا يبطل لان انتهاء الكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلى والطعن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتهما مقناهية بالمساراة كيلا اعنى قبل القلى والطعن قوله والتساوى بالعدد غير معتبر شرعا قيل عليه ان التساوى بالوزن معتبر شرعا هو كاف في انتهاء الحرمة قوله لان عنده اي عن الخطأ دون عن النسيان لا يمكن الاحتراز عن الخطأ بالثبوت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوى محض جبل عليه الانسان قوله لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض عليه بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافى صحته والاستدلال به قصد الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص والاجماع والقياس قوله وان كان مخالفا يبطل كقياس القتل العمد على الخطأ واليمين الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف للماروى انه عليه السلام قال غموس من الكبائر لا كفارة فيه من وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق .

وان

بحسب الجمل والاعتبار بل عدم جريان بحسب الاصل فكما لا يعتبر فيها التساوى كيلا لا يعتبر وزنا وعلى

تقدير اعتبار التساوى وزنا فالحكم فيها الحرمة المنتهية بالتساوى وزنا وفي الاصل الحرمة المنتهية بالتساوى كيلا فيتغيران ايضا فلا تعدية .

(٨) قوله لان عنده اي العلة هو العذر الكامل الذى لا يمكن الاحتراز عنه فالنسيان لا اختيار له فيه فوجد العذر واما الخطأ وهو ان يكون ذا كرا للصوم ويفعل ما يؤدي الى الافطار فهو باختياره وكان له الاختيار والقدرة على التحرز ولم يفعل فلم يوجد العذر فكذلك الاكراه سواء كان ملجئا وهو ان يكون الاكراه بما يوجب تلف النفس والعضو او غير الملجئ وهو ان لا يكون متفالا للنفس او العضو ولكن مما يوجب ما يعدم الرضا لان الاختيار باق على وجه الصحة في الثاني وعلى وجه الفساد في الاول ومع بقاء اصل الاختيار لا يوجد العذر الكامل . (٩) قوله ولا يصح ان كان في الفرع اه اراد بعدم الصحة ما يعنى البطلان كما اذا كان القياس مخالفا للنص المتواتر او المشهور وعدم ايجاب اولوية الحكم نظرا الى ضده كما اذا كان مخالفا لخر الواحد وعدم الاظهار كما اذا كان موافقا للنص بطريق عموم المجاز فلا يلزم بطلان القياس راسا حتى لا يكون معاضدا لما ثبت بالنص مؤكدا اليه فيندفع ما ورد في التلويح في قوله فلا حاجة اليه فان اعترض بان عدم الحاجة لا ينافى الصحة والاستدلال به قصد الى تعاضد الادلة اذا اراد بعدم الحاجة عدم الحاجة الى الاظهار بالقياس ثم ذكر في الكشف واختيار مشايخ سمرقند على ما يشير اليه كلام صاحب الميزان انه يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه تأكيد للنص على معنى انه لو لالنص لكان الحكم بالتلويح قوله من غير ان يثبت زيادة معناه الزيادة على النص القطعي . (١٠) قوله والضائر ولم يذكر الضمير في قوله لانه يجوز ان يكون ضمير الشأن وقوله ان كان اراد كان في موضعين . (قد سقط من بعد الى قوله صلاح العرف)

وان لا يغير اى القياس حكم النص هنا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمايك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارتها اطعام عشرته مساكين فكنا شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل يخالف اطلاق النص وكذا السام الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عليه السلام الى اجل معلوم وايضا لم يعده اى الشافعى رحمه الله كما هو فى الاصل فهنا بيان ان فى قياس جواز السلم الحال على المؤجل فسادين احدهما انه مغير للنص والثانى ان الحكم لم يعد كما هو فى المقيس عليه بل عدى بنوع تغيير وقد بينا فى الشرط الثالث بطلان هذا ادنى الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه ليتمكن تحصيله فيه وهنا اسقطه فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله عليه السلام لا تتبععوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء فانه بيع القليل والكثير فخصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى بالتعليل بالتقدير اى قلتم ان علة الربوا هى التقدر والجنس والتقدير اى السكيل غير موجود فى بيع الحفنة بالمفنتين فلا يجزى فيه الربوا فهنا التعليل مغير للنص وكذا فى دفع القيم فى الزكوة اى غيرتم النص وهو قوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشىء دون القيمة وفى صرفها الى صنف واحد اى غيرتم النص الدال على صرفها اى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات

قوله وان لا يغير حكم النص فالاطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمايك فاشترط التمايك قياسا على الكسوة تغيير الحكم النص وكذا نقييد رتبة الكفارة بالمؤنفة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر فى ان المراد تغيير حكم نص فى الجملة سواء كان هو النص فى حكم الاصل او غيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله تعالى او تحريم رتبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى هذا التقييد لان اشتراط عدم النص فى الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه وهنا النص دال على عدم الحكم المعدى فى الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرتبة الكافرة وان لا يشترط التمايك والايمان وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم فى الفرع ولا على عدمه وفيه نظر وعبر فخر الاسلام رحمه الله عن هذا الشرط بان يبقى الحكم فى الاصل على ما كان قبله ثم قال وانما اشترط ذلك لان تغيير حكم النص فى نفسه بالرأى باطل ثم مثل بهذه الامثلة وغيرها قصد الى ان فيها تغيير النص بالرأى فقوم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلن على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المغير فى هذه الامثلة انما هو حكم النص فى الفرع لاقى الاصل قوله وكذا السلم الحال فى الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعى رحمه الله السلم الحال قياسا على المؤجل بجماع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد وردد هذا القياس بوجهين احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا او الزاما ولا عبرة بالقياس المغير لحكم النص الا ان مخالفة المفهوم سيما فى خبر الواحد غير قادمة فى صحة القياس عند الشافعى

للفقراء والمساكين الآية بالتعليل بالحاجة اي قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا
 المعنى موجود في دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير خلقنا لتحصيل جميع الاشياء
 التي تمس بها الحاجة وفي دفع عين الواجب تندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى
 ذلك الشيء بل يحتاج الى غيره وقد قلتم عد الاصناف لبيان موقع الحاجة والعلة هي دفع
 الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد يوجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة في الصورتين مغير
 لحكم النص وفي جواز غير لفظ تكبيرة الافتتاح اي غيرتم النص وهو قوله تعالى وربك فكبر
 بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باي لفظ كان نحو الله اجل ونحوه وفي ازالة
 الجبث بغير الماء اي غيرتم النص وهو قوله عليه السلام الماء طهور وقوله عليه السلام حثيه
 واقرصيه ثم اغسله بالماء قلنا المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان المراد
 التسوية الشرعية في قوله عليه السلام الاسوا بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعمات
 التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فلان سلم انه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتل
 حيوانا الا بالسكين فان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل
 حيوان لا يقتل بالسكين كالقملة والبرغوث لا يدخل تحت النهي .

رحمة الله وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسام فيه ليس كذلك
 لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل
 مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعنى السلم المؤجل يشمل على جعل الاجل
 المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا
 الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدي الحكم
 من غير تغييره وقد يقال ان معنى اقامة الخلق مقام الاصل هو جعل الخلق كانه هو الاصل
 فباعتبار حقيقة الاصل يكون تعنيق ذلك لا تغييرا ويكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل
 دون الخلق وعدولا عما هو خلاف مقضى العقد اعنى الاجل وربما يجب بان اقدامه على
 عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق الحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق
 للشرب في جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع المخرج في احضار المبيع ولغيره من الاغراض
 فلا يكون الحاجة ضرورية .

وانما كان تغييرا اذا كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيم اي انما كان التعليل في دفع القيم تغييرا للنص اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لاحق للعباد فيها وانما هي حق الله تعالى لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه تعالى وعدارزاق الفقراء بقوله الاعلى الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء ما لامسى ثم امر باداء تلك المواعيد وهي الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون مقصدا للامر بالاستبدال كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يأمر بعض وكلائه بادائها من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال فكنا ههنا فثبت هناك حكمان جواز الاستبدال وصلاحيه عين الشاة لان تكون مصروفة الى الفقير فالحكم الاول ثبت بدلالة النص واما الحكم الثاني المستفاد من قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة فقد علمناه بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلت لهنه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم تكن في الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة سالمة للصرف الى الفقير للحاجة يكون قيمتها سالمة ايضا لهنه العلة بالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل يكون التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل يكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار

قوله وانما كان تغييرا وجه السوء انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلته دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد واجباب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ابقا لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم لا غفرا في ان مواعيدهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغا اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها ايسر على من وجبت عليه الزكوة لان الاتاء من جنس النصاب اسهل ويك اليه اوصل ولكونها معيارا لقياس الواجب اذ به يعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فامعنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع بحكم آخر وهو كون الشاة سالمة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الحاجة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالاحراق وايضا عمال التصرفات انما تعرف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا علمناه بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته لتعدى الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها سالمة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فصار الحاصل ان ههنا حكما هو وجوب الشاة وآخر هو

صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعلناه بالتقوم وعديناه الى سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى بابتداء يد الفقير قال عليه السلام الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ففي حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفي حال بقاء يد الفقير تصير للفقير فقوله صلاح الصرف اى صلاح المعمل وهو عين الشاة مثلا للصرف الى الفقير وقوله ليصير مصروفا علة غائية للصلاح اى صلاحية الشاة للصرف الى لفقير لقصير مصروفا اليه بدوام يده فقوله الى الفقير يتعلق بالصرف وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح وبدوام يده يتعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا صر فهذا الحكم هو الحكم الثانى المذكور وفي قوله ان الصدقة واقعة في الابتداء الله وفي البقاء مصروف الى الفقير بيان ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه وهذه المسئلة مع هذه العبارة من مشكلات كذب اصحابنا في الاصول

جواز الاستبدال ونالناه وصلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اى صلاحية الشاة للصرف وليس فيه اى في هذا الحكم تغير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اى بدلالة النص الامر بافناء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه اى في ذلك الحكم الآخر تغيير النص اصلا اذ لانص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والمتمنع هو التغيير بالتعليل لامة فقوله بالنص خبر صار ومجما على حال او هو خبر صار وبالنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المصنف رحمه الله صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة * ولما كان هذا محالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام رحمه الله حيث جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة التقوم اوردها وشرحها تنبيها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهي التقوم وان المستبدل به يجوز ان يعتبر نفس القيمة وحينئذ لامعنى للتعليل بالتقويم وان يعتبر ماله القيمة فتعلل بالتقويم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها * فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دال على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دال على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لامعنى 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 كانت هذه الصلاحية باطلقة 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 الزكوة لم يجز فالماصل 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 وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لولم يكن في جنس الواجب ما يصح لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدرهم والدينار والمخاوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق .

(١) قوله صلاح الصرف حكما شرعيا وقد فرض ان الصيرورة بعد ابتداء يد الفقير الذى به يقع لله تعالى في الشاة وذلك بعد دفع الشاة وقوله بابتداء اليد متعلق بالوقوع او بالصرف بدلا من قوله بعد الوقوع وقوله ليصير يجوز تعليقه بالصرف والمصروف على الافراد او الاجتماع بطريق التنازع وبالصيرورة وقوله بالتقوم ذكر السبب مكان المسبب وهو دفع الحاجة وقوله الى سائر الاموال اى اذا جمعت بدلا من الشاة لان التعدية انما هو الى القيمة دون مطلق الاموال .

(٢) قوله قال عليه السلام ظاهر الحديث ينافى المطلوب فالعنى الصدقة بعد الدفع الى الفقير يقع في كف الرحمن قبل ان يقع في كف نفسه ثم لا يخفى ان القول بابتداء يده الله تعالى غير لازم في صحة تغييره بدون اذن الفقير فيكفى ان يقال بوقوعه ثم الله تعالى عند التوبة او الافراز او البعث الى المصرف فيبقى ظاهر الحديث محفوظا .

(٣) قوله علة غائية قبل الصلاح فعل غير اختياري والمعلل بالامانة الافعال الاختيارية والجواب ان الغائية باعتبار الصلاح وخلق الصلاحية باعتبار ان في الصيرورة مصلحة العباد ومع تنزيه تعالى عن الحاجة اليه .

(٤) قوله فقوله الى الفقير يجوز ان يراد ذلك اللفظ في الموضين فالرأى بالصرف ما يكون اصل حروفه الصاد والراء والفاء بذلك الترتيب فيتناول الصرف والمصروف .

(٥) قوله وليصير يتعلق بتكرار محض فهذا الحكم المذكور في عبارة فخر الاسلام هو المذكور في قول المصنف رحمه الله تعالى واما الحكم الثانى المستند ام .

(٦) قوله وهذه المسئلة اى الجواب عن السؤال الثانى مشتمل على الاشكال في جميع الكتب الاصول وقد عرفت اشكاله في هذا الكتاب بما ذكرت عن الاعتراض في المتن والشرح او المعنى ان الجواب بان التغيير انما هو بالنص دون التعليل المذكور بطريق الاخلاق فيما ذكره من كتب اصحابنا رحمه الله تعالى في الاصول .

وذكر الاصناف لعد المصارف فان قوله تعالى انما الصدقات الآية ذكرها ان اللام للعاقبة
 للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم حينئذ دفع ملك شخص الى
 شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد بهما
 الجمع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع تبطل الجمعية ويراد به الجنس وايضا
 في هذا الموضوع لو اريد الجمع لكان المراد جمع ما استغرقا فعنه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء
 والمساكين وهذا غير مراد اجماعا ادليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع
 الفقراء بحيث لا يعرم واحد على انه ان اريد هذا يبطل مذهب الشافعي رحمه الله واذا لم
 يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فيراد ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير
 ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون
 لعد المصارف والتكبير لتعظيم الله تعالى فاداء القيمة وذكر لفظ آخر يكونان في معنى المنصوص
 اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانهما في الاحاديث الالهية الكبرياء
 رذائى والعظمة ازارى فالكبرياء صفة هى لله تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة
 الازار فالاول ادل على الظهور والثاني على الباطن فلا يكون الله اعظم واجل بمعنى اكبر
 لسكنا نقول قوله تعالى وربك فكبر لا يراد به قل الله اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر

قوله وذكر الاصناف وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على
 صرفها الى الكل بعله الناجية وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة موقفا لجميع
 الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من
 ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقراء بقاء بدوام اليد فيكون اللام
 للعاقبة دون التمليك وانما حال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار
 اليه الا عند ظهور القرائن وقد يمكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف
 انما هى هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون
 للمصرف اليهم سواء صرف اولم يصرف فبالصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما
 يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيفيد ان الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى
 البعض صرف ملك الشخص الى غيره * ثم تقرير المصنف رحمه الله لا يخلو عن ضعف لانه قد
 سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلما معنى
 لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع بطلان الجمعية اولا وبتعذر الاستغراق ثانيا
 فى العبارة تسامح وايضا المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا يتفاوت
 بكون الفقراء للجمعية او للجنسية فلا مدخل لما ذكره من ان الفقراء للجنس في اثبات كون
 اللام للعاقبة دون التمليك لجواز ان يلزم المحصم بطلان الجمعية وينهى كون الزكوة ملكا
 للجنس المذكورة فلما دفع له الاما ذكرنا قول على انه ان اريد هذا اى توزيع جميع
 الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي رحمه الله لانه لا يقول بوجود
 الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جميع منها فان قلت اذا كان للاستغراق كان
 المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجمع على الجمع قلت
 لانه ربما يدعى ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع فان مقابلة الجمع بالجمع
 يقتضى انقسام الاحاد الى الاحاد فابطل ذلك ايضا وسكت عما هو ظاهر البطلان .

(١) قوله لعد المصارف اى لبيان من يجوز
 اليه الصرف لا لبيان وجوب الصرف للجميع
 فى الصرف الى البعض لا يلزم تغيير النص وهذا
 القدر تم الجواب من غير حاجة الى قوله فان قوله تعالى اه
 لكن يرد عليه ان ذكر الاصناف اذا كان بعد
 المصارف فلا يبا طلاقها تدل على جواز الصرف
 الى الكل والى البعض فلا حاجة فى اثبات جواز
 الصرف الى البعض الى التعليل قلنا نعم لكن
 التعليل لو ثبت ان علمنا فعلوه فلا لزوم المحصم
 ايضا بل بان وجوب الصرف الى الكل لمة الاحتياج
 (٢) قوله ان اللام للعاقبة كما قيل البناء للخراب
 والحياة للممات اى ينتهى آخر امر البناء والحياة
 الى الخراب والممات استمرت هذه من قولك
 سويت السرير ليجلس عليه السلطان فاخر الفعل
 ينتهى الى الغاية اى غايية امر الصدقات الصرف
 الى الفقير واردة معنى التعليل اظهر كالاختصاص
 فانها لا يجوز الاغتيا ولوسلم ارادة التمليك فالمنى
 ملك ايم بيقا ايديهم لان الزكوة قبل الدفع ملك
 للمزكى وفى ابتداء دفع ملك الله عز وجل على ما
 يقتضيه الحديث المذكور عن قريب فلا يلزم من
 الدفع الى البعض قبل الدفع الى البعض او متأخر
 فيلزم تقدم الممول او مقارن فيلزم التحكم اذ
 ليس احدهما بالعلية اولى والجواب ان تأخير المولى
 الشرعية ليس بمعنى الايجاب والتحصيل حتى يمنع
 التقدم والتخلف انتهى فيقول قوله فيلزم تخلف
 الممول الا لزم غير باطل كما اذا قال لعبد ان
 جاني صديقي فلان فانت حر فلا يوجب علة العتق
 وقد تخلف الممول وتأخر الى زمان الشرط فيمكن
 هناك ايضا لمة شرط متأخر يكون الممول متأخرا
 الى زمانه وقوله فيلزم تقدم الممول لان سلم استحاطة
 اللازم كما اذا فصب عبدا فاعتقه ثم ضمنه المالك
 قيمة العبد ثبت له الملك المستند حتى يصح العتق
 والضمان علة الملك فتقدم قبل العتق والضمان وقوله
 حتى يمنع التقوم والتخلف يدل ذلك على ان امتناع
 تقدم الممول على العلة يتوقف على كون العلة
 موجودا محصلا للممول وليس كذلك فالالات
 وشرايط الابداء متقدمة بالضرورة على الممول
 ويمتنع تقدم الممول عليها مع ان تأخيرها ليس
 بطريق الابداء وعلى امتناع التخلف يتوقف على
 ذلك وليس كذلك فالجزء الاخير من العلة المؤثرة
 يمنع تخلف الممول عنه وهو ليس بوجوده .

لا يفيد معنى فمعناه وربك فعظم اى قل او افعل ما فيه تعظيم الله والفرق الذى ذكره
 بين الكبيرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله
 بالتعظيم والاجلال، اثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على انه ليس
 لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لاسيما اذا كانت من جنس واحد فاذا كان المقصود
 التعظيم وكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله فاذا القيمة راجع الى مسألة
 دفع القيم وانما ذكره ههنا لان فيه وفي مسألة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى
 المنصوص فلهذا جمعتهما في سلك واحد واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها اعلم
 انه ان اورد الاشكال على قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور
 فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله عليه السلام حثيه واقر صبه ثم
 اغسله بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس مقصودا بالذات وانما لا يزول الحدث
 بسائر المائعات لسكونه غير معقول في الاصل وهو الماء بخلاف الجذب فان ازالته معقولة ولا يضر
 ان يلزمها امر غير معقول دفعا للحرج وهو ان لا يتنجس كل ما يصل اليه ولان الماء مطهر
 طبعا فيزول به كلاهما وغيره كالحل مثلا قالع يزول به الجذب لا الحدث فان قيل لما كان
 ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيهم قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة .

قوله واستعمال الماء لازالة النجاسة بمعنى ان المقصود هو ازالة النجاسة بالاستعمال بدليل
 جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الماء آلة صالحة للازالة حكم شرعى معلل
 بكونه مزيلا فيعدى الى كل مائع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل
 وعدم تنجس الآلة بالملاقات والالما وجدت الازالة بل الزيادة . فان قيل بل الحكم بطهارة
 المحل الخاصية في الماء اذ لو كان لازالته لوجب ان يشاركه جميع المائعات المزيلة في رفع الحدث
 قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث به معنى زوال المانع الشرعى ليس بمعقول اذ العضو طاهر لا يتنجس
 به شىء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحا
 لا يبالي بخبثه ولا يباحق به صرح بخلاف سائر المائعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة
 بالفرق بعد تحقق العلة وهى الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الجذب * فان قلت قد
 ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على
 الاعضاء الاربعة واما ازالة الحدث فمعقول قلت يأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام
 رحمه الله ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهر الى
 النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى
 النية * فان قيل هب ان قلع الجذب وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول
 وهو عدم تنجس الماء باول الملاقات قلت لا بأس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم
 لضرورة دفع الحرج قوله وهو ان لا يتنجس كل ما يصل اليه لئلا ينفى الشمول لالشمول النفسى
 قوله لان الماء مطهر طبعا تعليل معقولى ازالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته
 وسرعة نفوذه وسهولة فروجه فيزول به الحدث والجذب جميعا بخلاف سائر المائعات فانه مطهر
 باعتبار القلع والازالة فيزول به الجذب لا يتناثه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته
 ثبوتا وزوالا .

فصل العلة قيل المعروف ويشكل بالعلامة اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي
المعرف اى ما يكون دال على وجود الحكم وقالوا العلة الشرعية كلها معارف لانها ليست
في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله قلنا يدخل العلامة في تعريف العلة ولا يبقى الفرق بينهما
لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة اليها مضافة الى العلة كالملك الى الشراء والقصاص
الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين
العللة والعلامة وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة اعلم ان البعض عرفوا العلة
بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض اطلقوا
تعريف العلة بالمؤثر بانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلة الشرعية كلها معارف لان الحكم
قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا اننا ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله
القديم فان ايجاب الله القديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر
في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله رتب بالايجاب القديم الوجوب
على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر
بنذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلة العقلية والشرعية

قوله ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده كالاذان
للصلوة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه قيل
والجامع لخروج المستنبطة عنها لانها عرفت بالحكم لان معرفة عليية الوصف متأخرة عن طلب
عليته المتأخرة عن معرفة الحكم فاعرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم
الدور وجوابه ان المعروف للعللة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعللة المتأخر عنها هو حكم
الفرع فلا دور فان قيل هما مثلان فيشتركان في الماهية ولو ازمها قلنا لا يفتنى كون احدهما
اجلى من الآخر بعراض قوله بل في الوجوب الحادث لقائل ان يقول الوجوب الحادث
على ما زعمتم اثر للخطاب القديم وثابت به فكيف يكون اثرا لشيء آخر وهو
فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تأثير الخطاب القديم فيه انه
حكم بقرئته على العلة وثبوتها عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم
ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد .

فكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بنواتها يجعل العلة الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للامراق عندهم بالنات بلاخلق الله تعالى الاحتراق فان القتل العمى بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشئ فيخلق الاحتراق عقيب ماسة النار لانها مؤثرة بنواتها يجعل العلة الشرعية كذلك بانهم حكم انه كلما وجد ذلك الشئ يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب ماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة والجماعة على ما عرف في الكلام الا ان يقال بالنسبة اليها فان الاحكام تضاف الى الاسباب في حقا فاننا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول ميت باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهنا معنى كونها مؤثرة وقيل الباعث لاعلى سبيل الايجاب بعض الناس عرفوا العلة بالباعث بمعنى ما يكون باعنا للشارع على شرع الحكم كما في قولك جئتكم لاكمال الاكرام باعث على المهجى والقول العمى باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لاعلى سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى عندهم اى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم هذا تفسير الباعث لاعلى سبيل الايجاب والمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل العمى والعدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة بهذا المعنى من جلب نفع اى الى العباد او دفع ضرر اى عن العباد وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة وما بعد من الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم

قوله وكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بنواتها يجعل العلة الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا ينهض اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتأثير قلت معنى تأثيرها بنواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمى والعدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل ما تحقق عندهم انه علة * قوله * كلما وجد ذلك الشئ يوجد عقيبه لوجوب فان قلت كثير من العلة الشرعية مما كانت محتقة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها لوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شئ جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشئ وبشر اذ طه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع لاحكام بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشئ قوله الا ان يقال بالنسبة اليها معنى ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع العلة موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد .

فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى
وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا وايضا لو لم يفعل
لغرض اصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى
به من عدمه امتنع منه فعلة وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا في ذاته وقد
قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وهنا راجع الى العبد واجابوا
عن ذلك ان تعصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا
له الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون
فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب غير مرضى لانا لانسلم انه ان استويا
بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا ولا نسلم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون
الاولوية بالنسبة الى العباد مرجعا وكون العلة هكذا يسمى مناسبة اي كونها بحيث تجلب
النفع الى العباد او تدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعاً ويدفع
ضرراً وقد قال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد
ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما المصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب
الاخلاق فالوصف المناسب كالدلو وكشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة
رياضة النفس وقهرها او دنيوية وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب
والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد

قوله ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي عليه السلام باهتداء الخلق
لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه السلام بقصد بقاء الخلق وانكار اللازم
انكار للملزوم لانقضاء الملزوم بانتفاء اللازم قوله والوصف المناسب ما يجلب نفعاً
او يدفع ضرراً قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضى الى ما يجلب للانسان
نفعاً او يدفع عنه ضرراً وفسر النفع بالثبوت او ما يكون طريقاً اليها والضرر بالالام او ما يكون
طريقاً اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول
من يجعل الاحكام الثابتة بالمفروض متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يأتي ذلك *
وقال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني
اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلاً
الى تلك المصلحة عقلاً ويكون تلك المصلحة امراً مقصوداً عقلاً ولا يخفى ان ما ذهب اليه
الجمهور من ان القتل العمد العدوان ووصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار محرمة الخمر
ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل

وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقه والغصب مثلاً والزنا
 وحر بية الكافر والاسكار واما محتاج اليها كباقي تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر
 والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية
 لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو لالي بدل واما ان لا يكون ضرورية ولا محتاجا
 اليها بل للتحسين كحرمه الفاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الأدمى فلا يحسن
 تناولها والاقتناعى ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تأمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها
 فمن حيث انها نجسة تناسب الأدلال والبيع يقتضى الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من

صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لحفاؤها وعدم
 انضباطها بل في الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها اى يدور الوصف
 مع الحكمة او يغلب وجودها اى وجود الحكمة عنده اى عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم
 على الوصف يكون محصلاً للحكمة دائماً او فى الاغلب كالسفر مع المشقة اى ليس المراد ان
 المشقة هى الحكمة بل الحكمة هى دفع الضرر ودفع الضرر انما يتحقق فى صورة وجود الضرر
 ووجود الضرر لا يتحقق الا وان تكون المشقة موجودة ثم المشقة غالب الوجود فى السفر فقرتب
 الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلاً للحكمة التى هى دفع الضرر فى الاغلب

مثلاً ما يجلب نفعاً ويدفع ضرراً ولا هو ملائم لافعال العقل ولا هو مقصود من وجوب القصاص
 فلما قال المصنف رحمه الله وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقى واما افتناعى فاحاله على الغير
 لما انه لا يستقيم على تفسير المصنف رحمه الله بل على التفسير الذى ذكره الأمدى فى الاحكام
 وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما
 يصاح ان يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة
 فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء
 النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم فى القصاص حيوه ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام
 ابو زيد رحمه الله بهذا المعنى اى المناسب هو الذى اذا عرض على العقل انه يلزم من
 ترتب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه يقبله وانما عدل عنه الأمدى لانه انما يصلح
 للنظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا ما لا يتلقاه عقلى بالقبول فلا يكون مناسباً بالنسبة
 الى وليس الاحتجاج بقبول الغير على اولى من العكس ويمكن ان يقال المراد عامة العقول
 ولذا ذكر بلفظ الجمع .

وهذا يبحث الاول الاصل في النص عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعاليه عليه السلام دل على ان هذا النص معال وان عدم نجاستها معال بالطواف لان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض محتمل وعند البعض هي معللة بكل وصف الايمان لان كل وصف صالح لهذا اي للتعليل والنص مظهر للحكم والعلة داعية جواب عن قوله ان النص الموجب للحكم بصيغته لا بالعلة اي نعم ان النص موجب للحكم بصيغته بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لانه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب آخر عن قوله ان النص موجب بصيغته اي نعم ان النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لاني الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لاني الاصل وعند الشافعي رحمه الله المعللة لكن لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر فلعل بكل وصف يازم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك اي مع ما قاله الشافعي رحمه الله من الدليل على ان هذا النص معال في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة.

قول الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسبت ذلك الى الشافعي رحمه الله وقد اشتهر فيما بين اصحابنا ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قيل التعليل والتميز من دليل يدل على ان هذا النص الذي يريد استخراج علة معال في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالتزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل * وجه الاول ان النص يوجب للحكم بصيغته لا بعلمه اذ العلة الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمرة المجاز من الحقيقة فلا يباصر اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو محال لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التباين والتمايز في الجملة واما البعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل للعلة وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرفع البعض * فان قيل ههنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يرا ذلك وصف على الاطلاق فيلزم تعدية الحكم الى جميع الاحمال اذ ما من شيئ الا وبينهما مشاركة في وصف ما او يرا ذلك وصف صالح للعلة واضافة الحكم فيفضي الى التناقض اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجي فان لم يتعرض ههنا لهذا القسم * ووجه الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كالمخالفة نص او اجماع او معارضة او صاف * ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر بوجوب القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد بوجوب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة في الفرع لاغترافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتميز الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلقد اقتصر المصنف رحمه الله على جواب الدليل الاول * ووجه الرابع ظاهر ولقائل ان يقول لانسان ان التعليل بالقاصرة توجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في النصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف ثبت التعدية بالمتعدية ويكون القاصرة لثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتهم من ان نص الربوا في التقدين معال عند الشافعية بالثمنية مع تعد وجوب التعيين الى المطعوم.

نظيره في حديث الربوا ان قوله عليه السلام يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربوا ايضا لانه لما شرط تعيين احد البديلين احترازاً عن بيع الدين بالدين فانه عليه السلام نهى عن بيع الكالى بالكالى شرط تعيين الآخر احترازاً عن شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعدداً حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعاً وشرط الشافعي رحمه الله التقابض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللاً في ربوا النسيئة نعاله في ربوا الفضل ايضا لانه اثبت منه لان الربوا هو الفضل الحالى عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه نسيئة فشبهة الفضل قائمة لاحقيقة الفضل .

قوله نظيره اى نظير الاصل المنكور في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله عليه السلام يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا ايضا اى وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البديلين احترازاً عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البديلين جميعاً احترازاً عن شبهة الفضل الذى هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازاً عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعدداً عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لابعينه مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعي رحمه الله تعالى التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللاً في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل وهو مبنى تعدية وجوب المماثلة اشد ثبوتاً وتحقيقاً من ربوا النسيئة وهو مبنى تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللاً في ربوا الفضل وكونه معللاً في ربوا النسيئة مستنداً الى الاجماع او النص وهو قوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة وان النسيء عليه السلام نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللاً في الجملة قد يكون نصاً او اجماعاً وقد يكون تعليلاً آخر وينتهى بالآخرة الى نص او اجماع قطعاً للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذى اوردته المصنف رحمه الله من لزوم التسلسل او استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللاً وتقرير جوابه انا نشترط في العلة التأثير اى اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه فكما ثبت علمية الوصف ثبت تأثيره وكما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللاً في الجملة ضرورة انه قد اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه والجنسه وعلة الجنس علة للنوع وربما يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللاً فاثبات ذلك به دور

هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو ككون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يقوقف يثبت ان بعض التعليلات لم يقوقف على هذا وبه ك ان يجاب عن هذا باننا لما شرطنا في العلة التأثير وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع منس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التأثير الا وان يثبت ككون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما يثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه ثبت ان هذا النص من النصوص المعللة الثاني يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالغمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى يجب الزكوة في الحلى والربوا عند وعارضا كالكيل للربوا فان الكيل ليس بلامر حسا للعدو والشعير فانهما قد يباعان وزنا وجليا وخفيا على ما يأتي واسما اى اسم جنس كقوله عليه السلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض وحكما كقوله عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين قاس النبي عليه السلام اجزاء قضاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما

قوله هذا ما قالوا انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل في ربوا النسبية كافي في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على من ذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير قوله الغائي اشارة الى نفى شرائط اعتبارها بعضهم في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليبا منصوصا عليه ليس بهركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاك يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالتحفي كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه يأتي في فصل الاستحسان وهو ان الحفي قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى ولا يغير المنصوص لما سيأتي مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والالكنت العلة صفة زائدة على المجموع ضرورة اننا نعقل المجموع ونجهل كونه علة ببناء على التهور او الحاجة الى النظر والجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تقم بشيء من الاجزاء لم تكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر بخلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا يدخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع وحينئذ ان لم يكن له جهة واحدة فظاهر وان كانت ينقل الكلام اليها الى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل * والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الا قضاء الشارع بثبوت الحكم عند رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعله الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تغلف المعلول او متاخر فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس امدهما اولى بالعلية والجواب ان تأثير

يجوز عليها اتفاقا لأن الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لا وانما يجوز

التعليل للاعتبار اذ ليس للعبه بيان لمية احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لانفحص

في هذا اى في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشىء اذ الفائدة

الفقهية ليست الا اثبات الحكم

قوله لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن استدلال المحصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الشىء ولا شىء ههنا يثبت بها سوى الحكم ولذا يعنى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهى موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التمدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة * فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن علل او لم يعلل فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى عليه الوصف كونه باعنا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا للحكم الفرع * وقيل حكم الاصل مضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كافي في القياس قوله وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة اى وانما جاز التعليل بغير المنصوص لان الشارع لما امر بالاعتبار المبني على التعليل مع قدرة المنصوصة كان ذلك اذنا ببيان لمية الاحكام لاجل القياس فبقى بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع قوله اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم لقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الادعان وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا يد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن * وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الادعان وشدة الاطمينان وايضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد عليه الوصف القاصر وترجع عند ذلك بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم على ما زعم المصنف واما عند عدم رجوع ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدى .

(١) قوله يجوز عليها اتفاقا لان عدم الجواز انما هو بالقياس وهو على خلاف النص باطل فيجوز التعليل القاصر بالنص لبيان اللمية والتقريب الى القول .
(٢) قوله سواء كان معقول المعنى او لا ارادوا بمعنى النص علة فالمعقول المعنى ما يكون معللا بما يوافق حكم العقل سواء كان التعليل بالنص او لا وغيره قسمان ما لم يكن معللا اصلا او ما كان معللا بامر لا يدرك بالعقل .

(٣) قوله اذ ليس للعبه ام فيه نظر اذ لا يمنع من ان يتأمل العبء في الآيات واسرارها ودقائقها واستنباط العلل والعم (٤) قوله لمية احكام الله تعالى اللم هو علة الشىء في نفس الامر والان علة بحسب العلم اى ليس للعبه بيان كون الاحكام لمية ببيان اللم او بيان علة لمية للاحكام قالوا * حيثند نسبة الطبيعة الى الفرد والتا * لتأثيره على الاول ايا * لنسبة المعلول الى العلة والتا * لمصدرية كالتا * في الفاعلة .

(٥) قوله اى في الاعتبار ويجوز ان يكون الاشارة الى بيان اللمية اى بعد ما فرض انه ليس للاعتبار لا ينحصر فائدة التعليل في بيان اللمية يلزم من انتفاءه عدم الفائدة رأسا .

(٦) قوله ليس بشىء هذا اذا كان المراد ان فائدة التعليل في حكم مخصوص بصير هذا الحكم اقرب من القبول فلم لا يجوز ان يكون المراد تغير حكم آخر ثابت بالقياس وتعليل آخر ثبت تأثيره بذلك التعليل اقرب الى القبول فان ذلك ايضا فائدة فقهية .

(١) قوله فان قيل بناء الاعتراض على ان اشتراط عموم العاقر غير مورد النص مرجح لاشتراط تعدية الحكم اليه وهذا باطل لان العموم قد يوجد بدون التعدية ولو سلم لزوما فهو لازم متأخر وتوقف الشيء على اسر لا يوجب التوقف على لازمة المتأخرة كيف ولوازم الشيء لوازم متأخرة عن علية المستزمنة ولا يتوقف الشيء على لوازمه المتأخرة ثم للخصم ان يقول لو كان اشتراط العموم في التعليل بناء على توقف التعدية التي ليس للتعدية فائدة سواها علية يلزم اشتراط وجوب الوصف فيما ليس فيه مانع عن التعدية لانها يتوقف على ذلك ايضا . (٢) قوله في هذه المسئلة اي مسئلة اشتراط التعليل بعموم الوصف وعدم اشتراطه . (٣) قوله توها منهم ان الحق ان الحق ان يتفكروا في الاستنباط بمجرد ملاحظة المناسبة بين الاوصاف والحكم في الاصل من غير ملاحظة التعدى والانتضا من الوصف ثم اذا حصل غلبة الظن بان العلة هذا الوصف وبشت التعليل بالنظر الى ان العلة متعدية او قاصرة فعلى الاول يتمدى الحكم وعلى الثاني يقتصر على الاصل فاذا كان الحق ذلك يلزم عدم توقف التعليل على ملاحظة تعدى الوصف او قصوره فلا يشترط له العموم .

فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على علمه بان الوصف حاصل في الغير اي التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص * واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة واستبعدوا منهج ابي حنيفة رحمه الله فيهما توها مفهوم ان الحق ان يتفكروا اولاً في استنباط العلة ان العلة في الاصل ماهي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل اي حاصلة في غير صورة الاصل بقعدى الحكم والاقلال يقتصر الحكم على مورد النص او مورد الاجماع يقتصر الحكم اما توقف التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلامعنى له * فاقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير عند ابي حنيفة رحمه الله وعلى الاكتفاء بالاغالة عند الشافعي رحمه الله ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يصل غلبة الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدري ان الشارع اعتبره اولم يعتبره وعند الشافعي رحمه الله لما كان مجرد الاغالة كافيها يحصل الوقوف على العلة مع الاقتصار على مورد النص * فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا النى ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحة عند * وثمة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد

(٤) قوله اما توقف التعليل على التعدية كما هو التوهم او على العلم بالعموم كما هو الحق .
(٥) قوله هذه المسئلة مبنية لو اراد بالبناء التوقف فسئلة اشتراط عموم الوصف في التعليل به عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لا يتوقف على اشتراط التأثير عنده لجواز ان يكون التعليل صحيحا في وصف لم يعتبر في الشرع جنبه في الحكم الملل به ولا يكون صحيحا في وصف قاصر فيلزم اشتراط عموم الوصف غير المورد بدون اشتراط التأثير ولو كان الاشتراط الاول متوقفا على الثاني لم يوجد بدونه هف ولو اراد ان اشتراط العموم يلزم اشتراط التأثير على ان بناء على الشيء لم يستعمل بمعنى لزومه فليس الامر كذلك ايضا لجواز ان يكون التعليل بالوصف القاصر صحيحا ولا يصح التعليل بدون التأثير فيثبت الاشتراط بالتأثير وعدم الاشتراط بالعموم ولو كان لازما له يمتنع انعدام اللازم مع وجود المزموم وذلك لان التأثير اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فذلك بعد تسليم انه يوجب وجود جنس الوصف وجنس الحكم في غير مورد النص الذي كان الكلام في تعليله فوجود جنس الوصف بل وجود نوعه في شيء لا يوجب وجود عينه فيه والا فيلزم المساواة بين الاعم والاخص هف نعم جواز التعليل بالوصف القاصرة يلزم عند الشافعي رحمه الله تعالى من ابتناء التعليل على الاغالة فان الاغالة كما يكون في الوصف المتمدى كذلك يكون في وصف القاصر .

قوله فان قيل تقرير السوءال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعديه العلة لم يكن تعديتها موقوفة على صحتها الامتناع الدور واللازم منقفل للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوفة على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معينة لادور تقدم اذ العلة لا يكون الامتعدية لا ان كونها متعدية يثبت اولانم تكون علة قوله هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير فيه نظرا لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع .

(٦) قوله وعلى الاكتفاء بالاغالة اه وهي ان يكون الوصف بحيث اذا لوحظ مع الحكم يوتغ في الخيال انه علة او يقال هي كون الوصف بحيث يوتغ الحكم في الخيال ويقر به الى القول .
(٧) قوله اعتبار الشارع وهو الله تعالى وذلك الاعتبار يثبت بالنص او الاجماع .
(٨) قوله لان نوع العاة يريد ان اقتضاء الوصف على المورد مستلزم للاقتصار نوعه وجنسه عليه واقتصارها عليه يوجب عدم دراية اعتبار

وغلب

الشارع احدهما في جنس الحكم او نوعه فلا يوجد التأثير وغلبة الظن بالعية في قوله مستلزم لاقتضاء نوعه اه منع فهو ظاهر وكذا في قوله يوجب عدم دراية اه منع لجواز ان يكون في المورد حكم آخر من جنس ذلك الحكم قد علل بجنس ذلك الوصف بنص او اجماع والايجاب المذكور مبنى على امتناع ذلك وهو موم .
(٩) قوله اولم يعتبره قيل اذا لم يوجد في الصورة الاخرى فالعلم بعدم اعتبار الشارع في تلك الصورة حاصل قطعا لانه لا يتصور الاعتبار مع الاندما ولوقيل المراد لا يدري ان الشارع لم يعتبره في المورد فنقول تقرير الكلام هكذا اذا لم يوجد في الصورة الاخرى لا يدري عدم اعتبارها في المورد وهذا لا يخفى عن الزكاة والجواب ان المراد بقوله لما لم يوجد لما لم يحصل العلم بوجود احدهما فحينئذ يكون المراد بانتصار الوصف عدم العلم بالعموم سواء كان في الواقع عاما او مقتصرا . (١٠) قوله او الاجماع سند الاجماع ان كان نصا فوردته مورد النص وان كان قياسا فوردته المقيس والوصف في كل منهما يجوز ان يكون مقتصرا عليه اما نص عند عدم التعليل فظاهر وانما يمتنع مع ملاحظة التعليل واما المقيس فابضا يجوز انتصار الوصف عليه بمعنى انه لا يتجاوز في غير المقيس عليه . (١١) قوله افاد عدم فيه ما فيه .

(١) قوله وغلب على ظن المجتهد ذهب الرأى الى امر بطريق الجواز والفاق وبارق التساوى بينه وبين ضده وهو الشك وبطريق الضعف والرجوحية هو الوهم فلو اريد المعنى الاول فلا معنى لعدم منع التعليل بالمتعدى عندنا لانه يلزم حينئذ ضعفه ومرجوحيته و ترجيح المرجوح باطل وكذا لو اريد المعنى الثاني لبطلاق الترجيح بلا مرجح ولو اريد الثالث فلا معنى لمنع عنده اذ الضعيف لا يمنع القوى فحل الخلاف ليس امرا واحدا فالاولى ان يقال اذا وجد القاصر والمتعدى فلا يتقرر غلبة الظن الاصلى عليه التمتع عندنا واما عنده فيجوز ان يتقرر على العلية القاصر ثم الظاهر ان المراد بالظن الرأى دون غلبة الرأى التي هي المعنى الحقيقي والافتقار الظن هي اغلبية احد الطرفين وارجوحة على الآخر وليس المراد ذلك لان المنع عند الشافعي رحمه الله تعالى يتحقق بمجرد الرجحان من غير حاجة الى الارجحية .

(٢) قوله فانها مجرد وهم لو اريد انه كذلك عند المجتهد فليس كذلك ولو اريد انه كذلك بحسب الواقع فالمعتبر انما هو اعتقاد المجتهد وقوله فلا يمارض دليل على عدم ارادة المعنى الثاني لان المنع من المعارضة انما هو مجرد الوهم عند المجتهد .

(٣) قوله المتعدى المؤثر ليس المراد المعنى المصطلح وهو ما اعتبر جنس القريب او نوعه في جنس الحكم القريب او نوعه بالنسب والاجماع لان عموم محل النزاع ما اذا اجتمع وصف قاصر مع وصف متعدى ملائم غير مؤثر واستمر في المصنف ينافي ذلك فالخاص ان وصف التأخير لم يعتبر في محل النزاع فعينئذ ينبغي ان لا يذكر وصف التأخير بعد ما وقع يراد ما هو بصدد التأخير في وجود الحكم في غير مورد النسب فهذا هو المتعدى واما القاصر فليس كذلك .

(٤) قوله كما ان توهم بشرط جزائه قوله فهذا المعنى ويجوز الفتح والتشديد على حذف الخبر بظهور المراد اى لا يمارضها او الخبر قوله فهذا المعنى اه مثل قوله تعالى واعلموا ان ما غنتم من شيء فانه خمسه على ادخال الفاء على خبر ان المفتوحة وان منعه بعض النحاة .

(٥) قوله الا اذا كان متعلق بقوله وعندنا لا بقوله فكذلكها لانه مجرد الوهم لا يمارض غلبة الظن اصلا وعند ثبوت علية القاصر بالنسب ليس الثبوت بمجرد الوهم .

(٦) قوله حرمت الخمر ايتها فيه مناقشة دفنها ان المراد بالوصف القاصر ما لا يوجد في غير المورد سواء كان عينه او جزاؤه او خارجه والحديث يدل على عدم صحة قياس سائر الاشربة على الخمر في الحرمة .

(٧) قوله فان قيل تعليلكم بالثمنية اى يعنى ان النسب ورد في المضروب وعلتم بالثمنية ذكر في الهداية انه عليه السلام كتب الى معاذ رضى الله عنه ان خذ من كل ما مأتى درهم خمسة دراهم ومن كل عشرين مثقالا من ذهب

وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدى ام لا فعندك يمنع وعندنا لافانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا يعارض غلبة الظن في علية الوصف المتعدى الموهوم كما ان توهم ان لخصومية الاصل تاثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدى الموهوم فكذلك هذا الا اذا كان الوصف القاصر يثبت عليه بالنسب كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فعينئذ يثبت عليه ويكون مانعا من علية وصف آخر فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكوة في المضروب لتعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلى * فان قيل تعديته الى الحلى لا تدل على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التأثير قلنا معنى قولنا ان الثمنية علة للزكوة في المضروب هو ان كون الذهب والفضة خلقا ثمينين دليل على انهما غير مصروقين الى الحاجة الاصلية بل هما من اموال التجارة خلقة فيكونان من المال القامى وتأثير المال النامى في وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فتكون علة موهومة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة للماء لا للثمنية .

قوله ويكون مانعا من علية وصف آخر قيل عليه لاتزام في العلة فيجوز ان يثبت بالنسب او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة .

نصف مثقال فهذا النسب في مطلق الذهب مضروبا كان او غير مضروب وفي الفضة المضروبة درهما ثم قال بعد صحفة وفي تير الذهب والفضة وحليتهما واولاهما الزكوة وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجب في حلى النساء وخاتم الفضة للرجال لانه مبتذل في مباح به فتشابهه بشتاب البذلة ولنا ان السبب مال نام وذليل النماء موجود وهو الاعداد للتجارة خلقة والدليل هو المتغير بخلاف الثياب فالنسب هنا معتل بدليل النماء وهو الثمنية الاعداد للتجارة لتعدية الحكم الى الفضة الغير المضروبة درهما من الثبرو الحلى واما التبر والحلى من الذهب فداخلان الى النسب فلا حاجة الى التعليل .

(٨) قوله بل متعد الى الحلى اى ما هو من الفضة بقول ثبوت حكم الزكوة في الحلى غير محتاج الى التعليل والتعدية بقوله تعالى والذين يكتنون الذهب والفضة ولا يتفقوا في سبيل الله فبشرهم بعداب اليم نزلت في الزكوة والذهب والفضة غير مقيد بالضرب فيتناول الكل انما قلنا انها من الزكوة لما ذكر في المشكوة عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الآية والذين يكتنون الذهب والفضة كبر ذلك على المسلمين فقال عمر رضى الله عنه انا افرح عنكم فانطلق فقال يا بني الله انه كبر على اصحابك هذه الآية فقال ان الله لم يفرض الزكوة الا يطيب ما بقى من اموالكم وتقبله عليه السلام ما من صاحب ذهب وفضة لا يؤدي منها حقها الا اذا كان يوم القيمة صفحت له صافيح من نار فاجى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباهه او جنبه وظهره الحديث فالحديث يتناول الحلى وغيره اذا عرفت ذلك فالتعليل بالثمنية ان كان لتعدية حكم الزكوة الى الحلى فذلك غير جائز لان من شرائط القياس والتعدية ان لا يكون في الفرع نص وان لم يكن كذلك فيجوز تم التعليل الى التعدية والتعليل بالوصف القاصر كذلك فيجوز .

(٩) قوله فان قيل لعله استفسار هل وجد هناك التأثير اولا فالتمدية الى الحلى لا يدل على التأثير فيحتاج الى السؤال والا فان كان ابطالا لتعليل فهو في غاية الزكوة لان عدم دلالة التعدى الى الحلى على التأثير لا يوجب عدمه وهو ظاهر وان لم يكن ابطالا فالوجه الثالث غير ظاهر .

(١٠) قوله وقد جعلتم هذه الجملة اى جعلتم اشتراط التعدى و عموم الوصف مبنيا على اشتراط التأثير وجعلتم صحة التعليل بوصف مبنيا متوقفا على تأثيره فلا بد ههنا من التأثير .

(١١) قوله قلنا يمكن تقريره على وجهين احدهما ان يكون الثمنية علة من حيث انها نماء في الحال فالعلة ههنا النماء وقد اعتبر الشارع النماء في وجوب الزكوة اعتبار نوعها في نوع الحكم وهذا هو المناسب بقوله فيما بعد فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية والآخر ان الثمنية علة باعتبار نفسه وهى من جنس النماء وقد اعتبر الجنس في نوع الحكم وهو وجوب الزكوة فقد وجد التأثير .

(١٢) قوله كون الذهب والفضة فالاولى ان يقتصر بذكر الفضة لما ان التعليل في المضروب من الفضة واما الذهب فالمضروب وغيره منه داخلان في النسب كما مر فلواجب التعليل لتعدية الحكم الى حلى الفضة في الذهب لا جرى فيه مطلقا من غير تقييد بالمضروب فقوله علة للزكوة في المضروب اى في الدراهم ثم معنى قوله معنى قولنا ان العلة والداعى الى قولنا بعية الثمنية للزكوة في المضروب دلالة الثمنية على ان الحجرين من اموال التجارة وسببتهما النماء على ما هو المتعارف ان يطلقون لفظ المعنى ويزيدون العلة والداعى والا فالدلالة فالسببية المذكورتين ليست عين علية الثمنية للزكوة ثم الحاجة الاصلية له تدخل في بقاء النفس والنسب كالاكل والشرب واللبس والسكنى والنكاح ولوازمه وقوله من اموال الباقي اضافة بيانية والا فظهر ان يقال من المال الباقي .

(١٣) قوله له جنسه اى الجنس القريب لانه هو المتبر في التأثير .

(١) قوله اختلف في وجودها اسند النقل الى الغارف وهو ظاهر او الى المصدر بتضمين معنى الاثبات اى اثبت الاختلاف في وجودها ثم ذلك الاختلاف اما بين الاصل والفرع باعتبار وجود العلة في الاصل والعدم في الفرع وحيثه لاحاجة الى بيان ذلك بعد ما تبين انه لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة اوبين العلة باعتبار امر كان فيها في الاصل وبين نفسها باعتبار امر آخر كان فيها في الفرع فالتكفير بالاعتناق موجود في الاخ وابن العم ووجوده في الاصل وهو ابن العم باثبات العتق بعد الملك فهو بفعل من الدوى ووجوده في الفرع وهو الاخ بثبوت عند الملك بغير فعل الدوى فيكون التكفير بالاعتناق بالاعتبار الاول مغايرا لنفسه باعتبار الثاني اوبين المحكمين فالتأمل اذا نظر الى وجودها في الاصل يحكم بانها بخصوصية كذا واذا نظر الى وجودها في الفرع يحكم بانها بخصوصية اخرى كما اذا نظر الى وجود التكفير بالاعتناق في ابن العم يحكم بانها باثبات العتق بعد الملك واذا نظر الى وجوده في الاخ يحكم بانها بثبوت العتق عند الملك وعلى الاخيرين لاشك ان الاختلاف

باعتبار المجموع الوجودي فلا يناسب ما يدل على احد الامرين وهو لفظ او .

(٢) قوله كابن العم الظاهر ان علة المحكم وهو عدم العتق اذا ملك في ابن العم ليس التكفير بالاعتناق بل هي عدم علة الوجود العتق وهي القرابة المحرمة وذلك لم يوجد في الاخ بوجود القرابة المحرمة .

(٣) قوله وكقوله ان تزوجت العلة في عدم صحة الايجاب عند عدم النكاح تعليق الطلاق بالزوج وذلك موجود في الاصل بان نسب الطلاق في الحال لامن يتصف به في الاستقبال وموجود في الفرع بان نسب الطلاق الى المتصف به في الاستقبال لافي الحال بل بعد وجود وصف الزوج .

(٤) قوله او ثبت عطف على اختلف فيكون صفة للعلة ولعل العائد موضع الظاهر موضع المضمر اى مع الاختلاف فيها والعائد في الجملة التي وقعت صفة لا يلزم ان يكون ضمير كما قال المحقق الارى مولانا عبد الغفور لجواز حصول الرباط بغير الضمير كما في الخبر البتداء والحاصل انه اذا ثبت حكم الاصل بالاجماع واختلف في العلة فقال البعض انها هو ذلك الامر وقال الآخرون انها غير ذلك الامر لا يجوز التعليل ولعل ذلك ثبوت الاصل بالاجماع لا للاختلاف في العلة لوجود التعليل في الربوا مع الاختلاف في ان العلة هي القدر مع الجنس او الطعم مع الجنس فلو كان مجرد الاختلاف بدون ثبوت الاصل بالاجماع موجبا بعدم جواز التعليل لما جاز تعليل الربوا في قوله عليه السلام الخطة بالخطة الحديث .

(٥) قوله وله مال بغير قيد بذلك اذ لو لم يبق عنه المال الوافي اولم يكن له وارث غير السيد بفعل قاتله حرا كان او عبدا .

(٦) قوله جهالة المستحق لا يدري انه هو المولى او الوارث لاختلاف وقع فيه بين الصحابة رضى الله عنهم انه مات حرا كان او عبدا فبلى الاول المستحق للخصاص هو الوارث وعلى الثاني السيد .

(٧) قوله يقع به الفرق اى يقع فيه الفرق بين الاصل والفرع لما روى يوجد مع ذلك الوصف في احدهما دون الآخر فلا يردان التعليل في المثال

مسئلة ولا يجوز التعاميل بعلة اختلف في وجود ما في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ

انه شخص يصح التكفير باعتناقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه

لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعتناقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك

في الاخ وكقوله ان تزوجت زينب فكذا تعلبني فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التي

انزوجها طلق لاننا منع وجود التعليق في الاصل او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف

في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبيد فلا يقتل به الحر كالمكاتب اى مكاتب قتل وله

مال يفي ببديل الكتابة وله وارث غير سببه فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه

عبدا مسئلة ولا يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتناقه

كما اذا ادى بعض البديل فقول ادا^٦ بعض البديل عوض مانع *

قوله وان ارد اعتناقه يعنى ان اراد انه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتناق قصدي

واقع بعد الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف في الفرع اعنى الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك

قوله او ثبت عطف على اختلف اى لا يجوز التعليل بعلة اختلف في علمتها مع الاجماع

على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهول

بان مستحق استيفاء القصاص هو السيد ام غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل

يفى ببديل الكتابة ام لا قوله ادا^٦ بعض البديل عوض والعوض مانع من جواز التكفير

وهو موجود في الاصل دون الفرع فان قامت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق

اذا ادا بعض البديل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي لم يولد شيئا فكيف يجعل علة

قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالبا^٦ في قوله بوصف

ليست صالحة للتعليل بل هي با^٦ المصاحبة وحيث لا اشكال .

الثالث

المذكور بوصف الكتابة وما به الفرق اما هو اداء بعض البديل فلا يصح التمثيل . (٨) قوله ادى بعض البديل اى والحال انه لم يرد الى الرق بالعجز . (٩) قوله مانع لانه يوجب نقص في الرقة ولا بد في التكفير من الرقة الكاملة واما الكتابة فلا يوجب الا العتق بحسب اليد وذا لا يوجب النقص في الرقة ثم الضامير في قوله كقوله في الاخ انه شخص وقوله كقوله ان تزوجت زينب وقوله كقوله مكاتب فلا يصح كلها راجعة الى الشافعي رحمه الله تعالى في المحرر من ملك وهو اهل التبرع احد اصوله وان خلا او فروعه وان نزل عتق عليه فهذا يدل على عدم جريان الحكم في الاخ والاخت وفروعهما وايضا فيه مخالفة الاجنبية بالطلاق انو وهذا تعلق طلاقها بالنكاح وغيره وايضا فيه لا يقتل حر برزق فانا كان او مديرا او مكاتبا او ام ولد وايضا فيه فلا يجزى اعتناق ام الولد والمكاتب كتابة صحيحة عن الكفارة .

الثالث نعر في العلة بامور اولها النص اما صريحا كقوله تعالى كيلا يكون دولة يقال صار الفى ء دولة بينهم يذب ولونه بان يكون مرة لهنا ومرة لذلك وقوله تعالى لدولك الشمس وقوله تعالى فبما رحمة من الله وغيرهما من الفاظ التعليل او ايماء بان يترتب الحكم على الوصف بالفاء في ايهما كان نحو قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله عليه السلام لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملييا والحق ان هذا صريح لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام فعنه لانه يحشر وكذا في لفظ الراوى نحو زنى ما عزم فرجم او يترتب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم او يقع جوابا نحو واقعت امرأتى في نهار رمضان فقال اعتق رقبة

قوله الثالث لا شك ان كون الوصف الجامع علة حكم خبرى غير ضرورى فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لخالها ولما يتعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة النص والاجماع والمناسبة * ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح له مراتب * منها ما صرح فيه بالعلة مثل لعلة كذا ولأجل كذا وكى يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا ويكفنا وان كان كذا فان هذه الحروف قد يجىء لتبديل العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب * ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل زلموهم بكلومهم ودمائهم فانهم محشرون واوداجهم تشعب دما واما في الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متأخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملامظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء للمتعميق ودلالته على العلية استدلالية * ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوى مثل سهى فسجد وزنى ما عزم فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفى الظهور * واما الايماء فهو ان يقرن بالحكم ما لو لم يكن هو ونظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لثلا يلزم اخلا السوال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السوال مقدر في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتناق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدره فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقنى ماء وكحديث الخيمية فانها سألت النبي عليه السلام عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الآدمى فنبه على كونه علة للنفع والالزم العبث والايما ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عليه السلام فانه يحشر ملييا من قبيل التصريح على ما ذكره المصنف رحمه الله دون الايماء على ما وقع في الموصول * واما كلمة ان يدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمدكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر رحمه الله انها في مثل هذه المواقع يقع موقع الفاء ويعنى غناها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطالبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة ان مع الفاء اوبدونها قد يورد في امثلة التصريح وقد يورد في امثلة الايماء ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان الفاء و ايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما ما ذكره المصنف رحمه الله في تعليل ان من احتمال كونها على حنف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح .

- (١) قوله تعرف العلة اى مطلق العلة واما العلة التي بها اثبات الحكم في النسخ فلا يعرف بالنص او الاجماع بل الاستنباط بشرط المناسبة .
- (٢) قوله كقوله تعالى كيلا يكون دولة اى نسبة الغنائم بين الفرق المذكورين لئلا يكون في ايدى الاغنيا الذين لا يحتاجون اليه بل يقمى الى ان يموتوا في ايديهم فياخذ الآخرون كذلك ثم كذلك حتى يكون دولة بينهم اى ما يتناوبوا فيه ياخذ البعض بعد ما تركه البعض في المذهب دولة لغة في الدولة ويقال ان الدولة بالضم في المال والدولة في الحرب والقسمة .
- (٣) قوله صار الفى * وهو القيمة الغنمية .
- (٤) قوله وغيرها من الفاظ التعليل كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى لاجل الرأفة على العاقبة وقوله خاشعا متصدعا من خشية الله وقوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله عليه السلام ان امرؤ دخل النار في هرة اى لاجلها .
- (٥) قوله او ايماء * في التحقيق وفي شرح المعنى او بطريق التنبيه والاشارة وليس المراد بالاشارة المعنى المصطلح بل المراد وهو الايماء .
- (٦) قوله نحو السارق والسارقة اى الذي سرق والتي سرقته قد تضمن البتداء معنى الشرط فيصح دخول الفاء في الخبر لتأكيد الترتب المشعر بالعية ولكن الفاء ليست للتعليل كاللام ونحوها ومثل ذلك قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه .
- (٧) قوله لا تقربوه طيبا لعل الحديث فيمن مات محرما فكما انه في حيوته لا تطيب فكذلك بعد المات وقوله ملييا اى محرما .
- (٨) قوله والحق ان هذا ليس من ترتب الحكم على الوصف بل من ترتب الوصف على الحكم بطريق التعليل على ما يقتضيه سياق الكلام وضواء واما ان الفاء اما ان يكون للتعليل وهو مستفاد من احدهما فليس كذلك لانه لو قيل لا تقربوه طيبا هو يحشر يوم القيمة ملييا يفهم التعليل .
- (٩) قوله لان الفاء سكت من ان لا كتفا با سياتى والمعنى ان الفاء مجردة عن ان التعليل .
- (١٠) قوله فصارت التذكير على اعتبار حرف الفاء اول لفظ الفاء .
- (١١) قوله وكذا في لفظ الراوى كان ماسبق في لفظ الشارع وهو انه تعالى ورسوله وذلك في لفظ الراوى ومثل ذلك في قوله سمى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد ذكره في التحقيق .
- (١٢) قوله او يترتب الحكم على المشتق لوقال فيما سبق بان يترتب الحكم على الوصف ساكتا عن كون الترتب بالفاء اوبدونها لا يستغنى عن ذلك وعمما ما بده وهو قوله او يقع جوابا في الكل ترتب الحكم على الوصف لكنه فعل ما فعل للتفصيل .

(١) قوله اويكون بحيث الضمير اما لضم او الوصف او الكلام . علقا نحو انها من العوائين عدم التعديل بما يدل على كونه مما يدل على انه ليس بضم اي كما يقال المرة ليست بنجسة انها من الطوائين قائلنا المجرد الفرض اذ الكلام في التعليل المنصوص عليه .
 (٢) قوله والحق بل الحق ان التعليل مستفاد من السوق وطرز الكلام لامن لفظ بيته اذ لو قيل ليست بنجسة ما هي من الطوائين يستفاد التعليل فذلك يكون التعليل بطريق الايحاء .

(٣) قوله فاما ان تحكون لو سلم ان لفظ

بيته بمعونة المقام للتعليل لا يلزم التصريح به والا فقله زنى ما عز فرجم سمى عليه السلام فسجد ليس من الايحاء لان العاء بمعونة المقام يدل على العلية .
 (٤) قوله نحو اريت لو كان على ابيك دين يريد انه لو لم يكن التعليل مرادا لا يقيد الكلام وفيه نظر لجواز ان يكون الفائدة التقريب الى الفهم بابراز الغريب في صورة المايوس ثم مثل ذلك قوله عليه السلام اريت لو تفضلت بقاء الحديث .
 (٥) قوله اويفرق عطف على قوله بان يترتب لاشكائه داخل في الترتيب على المشتق فلا مقابلة وقوله بحسب وصف اى وصف واحد لكن على اعتبار بالوجود والعدم اذ المعنى يفرق بين الشيتين بان يحكم على كل بحكم آخر بحسب وصف آخر وقوله مع ذكرهما الضمير للشيتين او الموضوعين كما تبين فعهما .
 (٦) قوله نحو الفارس الفارس من يقطع المسافة بالفارس والراجل من يقطعها بالراجل فيجوز ان يكونا بمعنى النسبة اى صاحب الفرس وصاحب الرجل واخذ منهما مصدران كالفارس والراجل بالمعنيين المذكورين اى قطع المسافة على الوجهين ثم اشتق منهما الفارس والراجل .
 (٧) قوله فيرجع ويجوز ان يرجع الى الوصف والحكم اذ الوصف والشئ* والحكم والشئ* .
 (٨) قوله فان تخصيص القائل فالكسوت عن غير القائل في موضع الحاجة الى البيان بمنزلة البيان فكأنه قيل القائل لا يرث وغير القائل يرث فهذا مثل للفارس سهمان وللراجل سهم فبدل على العلية وجبت الحاجة الى اعتبار سابقة الارث .
 (٩) قوله من قبل ان تسوهن المراد بالس الحلو الصحيحة لا الوطى فانه غير لازم كفاى اكمال المهر ولا مطلق المس فاهدون القدرة على الوطى كالحس مع المانع عنه حسا او شرعا او طبعا كمرض يمنعه وصوم رمضان وصلوة فرض واحرام وحيض وغاس لا يوجب الاكمال .
 (١٠) قوله حتى يطهرن فالطهر علة محل القربان قال انه تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فترق بين حالتى الحيض والطهر بحرمة الوطى ودواعيه في الاولى وحلها في الثانية بطريق جعل الطهر غاية الحرمة .

بيته بمعونة المقام للتعليل لا يلزم التصريح به والا فقله زنى ما عز فرجم سمى عليه السلام فسجد ليس من الايحاء لان العاء بمعونة المقام يدل على العلية .

(٤) قوله نحو اريت لو كان على ابيك دين يريد انه لو لم يكن التعليل مرادا لا يقيد الكلام وفيه نظر لجواز ان يكون الفائدة التقريب الى الفهم بابراز الغريب في صورة المايوس ثم مثل ذلك قوله عليه السلام اريت لو تفضلت بقاء الحديث .

(٥) قوله اويفرق عطف على قوله بان يترتب لاشكائه داخل في الترتيب على المشتق فلا مقابلة وقوله بحسب وصف اى وصف واحد لكن على اعتبار بالوجود والعدم اذ المعنى يفرق بين الشيتين بان يحكم على كل بحكم آخر بحسب وصف آخر وقوله مع ذكرهما الضمير للشيتين او الموضوعين كما تبين فعهما .

(٦) قوله نحو الفارس الفارس من يقطع المسافة بالفارس والراجل من يقطعها بالراجل فيجوز ان يكونا بمعنى النسبة اى صاحب الفرس وصاحب الرجل واخذ منهما مصدران كالفارس والراجل بالمعنيين المذكورين اى قطع المسافة على الوجهين ثم اشتق منهما الفارس والراجل .

(٧) قوله فيرجع ويجوز ان يرجع الى الوصف والحكم اذ الوصف والشئ* والحكم والشئ* .
 (٨) قوله فان تخصيص القائل فالكسوت عن غير القائل في موضع الحاجة الى البيان بمنزلة البيان فكأنه قيل القائل لا يرث وغير القائل يرث فهذا مثل للفارس سهمان وللراجل سهم فبدل على العلية وجبت الحاجة الى اعتبار سابقة الارث .

(٩) قوله من قبل ان تسوهن المراد بالس الحلو الصحيحة لا الوطى فانه غير لازم كفاى اكمال المهر ولا مطلق المس فاهدون القدرة على الوطى كالحس مع المانع عنه حسا او شرعا او طبعا كمرض يمنعه وصوم رمضان وصلوة فرض واحرام وحيض وغاس لا يوجب الاكمال .

(١٠) قوله حتى يطهرن فالطهر علة محل القربان قال انه تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فترق بين حالتى الحيض والطهر بحرمة الوطى ودواعيه في الاولى وحلها في الثانية بطريق جعل الطهر غاية الحرمة .

قوله واعلم ان في هذه المواضع فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتسكون بمسلك الايحاء لا يدعون انه يدل على العلية قطعاً حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئاً آخر قادماً في كلامهم بل يدعون فيه الظل وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرها سواء في ذلك وما التعليل بالعلة القاصرة التى لا يمكن بها القياس فجاز اتفاقاً في المنصوصة اى التى يدل عليها النص صريحا وايحاء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والقاتل لا يرث ولل فارس سهمان فمقصودهم بيان وجود دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس اولم يمكن .

لكن

(١١) قوله لجواز البيع اى مع الفضل في بعض هذه حرف الشك دخل على الكلية فيلزم سلب العموم وهو دائر بين عموم سلب وهو ظاهر وخصوصه لكن الثاني متيقن فلذلك اختاره ثم الاشارة في قوله واعلم ان في هذه المواضع الى مواضع الايحاء اذ لا معنى بقوله ان سلم العلية اشارة الى المنع فيما صرح فيه بالعبارة فتخصيص البعض معها في عدم تسلم العلية لو كان على اعتبار عدم الظن فذلك مكابرة اذا الظن ثابت في الكل ولو كان على اعتبار عدم القطع فلا وجه للتخصيص لانه جار في جميع صور الايحاء* .

(١) قوله لكن يمكن قيل وذلك في قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى يمكن ان يكون العاقبة في وجوب القصاص ما يشتمل عليه القتل العمد الذي هو المراد في الآية بدليل قوله عليه السلام العمد اود في هتك حرمة النفس وان نسب الحكم اليه ومثل ذلك كل ما نسب فيه حكم الى علة يمكن ان يكون العلة ما يشتمل على علة فلا قطع بالعلل الشرعية اصلا فقوله تعالى لدولك الشمس يمكن ان يكون العلة شرف الوقت وحضور القلب فيه وقوله كيلا دولة يمكن ان يكون العلة ما يشتمل عليه التحرر عن حكون الشيء دولة بين الاغنيا من قيام مصالح الفقراء وقدرتهم بذلك على اقامة امور الدين والدنيا .

(٢) قوله كمنك حرمة الصوم الى اداء رمضان فهو اعظم وحرمنه اتم من غيره ولذلك لا يجب الكفارة في غيره .

(٣) قوله مثلا اشارة الى ان في الواقعة امر آخر يصلح العلية كالجنابة والدنس والبعد عن الله تعالى والصوم تهذيب النفس وتقرب الى الله تعالى .

(٤) قوله لكن بعض تلك العلل بل كل تلك العلل لا يمكن بها القياس اذ لا بد فيه من العلة الغير المنصوصة ليمتاز عن دلالة النص فلو ثبت حكم بالعلل المنصوصة بطريق الايضا ينهي ان يقال انه ثابت بالدلالة لانهم مثلوا بالدلالة بقوله تعالى

ولا تقل لهما اف وقالا يذل على حرمة الضرب والضرب بشيء يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم على كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التأنيف لاجله ولاخفا ان الدلالة على العلية في الصورة المذكورة للايضا اظهر منها في قوله تعالى ولا تقل لهما اف .

(٥) قوله ان كانت علة اي بالنسب والافلاشك انها هي العلة شرعا .

(٦) قوله لا قياسا لان ثبوت الحكم بالقياس بان يوجد العلة في غير المنطوق ولا يتصور وجود

السرقه في غير السارق والسارقة وكذلك الحشر في يوم القيمة مليا لا يوجد في غير من مات محرما فالماخ من القياس هنا امر ان كون الوصف قاصر او بوثته هلته بالنسب واما في قول الراوي زنى

ما عر فرجم فالماخ هو الامر الثاني دون الاول لان وصف الزنا غير قاصر على ما عر ونحوه وهو قول الراوي سمي عليه السلام فسجد ويجوز ان يراد بنحوه كلما كان العلة فيه وصفا متعددا

وان كان قول الشارع دون الراوي فيندرج فيه نحو اريت لو كان على ايك دين .

(٧) قوله فاستخرجه بمحمل المعاني اي استخرج ان المراد بنحو ماذا او استخرج وجه عدم القياس به او استخرج نحو ذلك

(٨) قوله وايضا النص عطف على قوله لا يمكن بها القياس من حيث المعنى فكانه قيل لا عبرة بشيء من العلل في هذه المواضع في باب القياس لانه لا يمكن القياس في بعضها ولا يثبت العلة في البعض ثم اعلم ان العلة في القياس لا بد ان يكون الوصف متعددا قاصر وان يكون وصف متعددا لا قاصر وان يكون امر واحد مفردا او مركبا لا متعددا يكون كل منهما علة في حكم واحد وان يكون ثابتا بالاستنباط لان النص او الاجماع اذا التايت لعلته ثابتة بالنسب او الاجماع ثابت بها لا بالقياس وكل علة ثبت بالاستنباط يكون قياس ولذلك كل تعليل قياس عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى تعليل اعم من القياس فاذا ثبت بالاستنباط علة الوصف القاصر ولا العلل المتعدد وكل منهما

لكن يمكن ان يكون العلة شيمثا يشتمل على الواقعة كمنك حرمة الصوم مثلا لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقه ان كانت علة فكما وجدت يثبت القطع نصا لا قياسا وكذا في زنا ما عر ونحوه فاستخرجه وايضا النص يدل على ترتيب الحكم على تلك القضية في واقعت امر اتي ونحوها لاعلى كونها مناطا فانه يمكن ان يكون هتك حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية وثانيها الاجماع كجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال وثالثها المناسبه وشرطها الملازمة

قول وثالثها المناسبه وهو كون الوصف بحيث يكون ترتيب الحكم عليه مقصدا ليجلب نفع او يدفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوه الميوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطب وقد اضرب كلام القوم في بحث المناسبه واقسامها وما يتعلق بها * وللمصنف رحمه الله في تحقيق هذا المقام تعليق اورد فيه غاية ما ادى اليه نظره فنهج نوره ونزيب عليه نبينا من كلام القوم يطالعك على اختلاف كلماتهم في هذا المقام عسى ان تفوز في اثنائها بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام رحمه الله ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لابد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لابد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدلته بالاجتناب عن محظورات الدين فكندا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملايمة ومن عدلته بوجود التأثير فالتعليل لا يعقل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملايما وبعد الملايمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا وعيلا عند اصحاب الشافعي رحمه الله فالملايمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفي ولم ينفسخ ومعنى الملايمة الموافقة والمناسبه للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائبا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى ابياء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملايمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعملون بالواصف الملايمة للاحكام لا الغايية عنها فظهر من هذا معنى الملايمة هو المناسبه وانها تقابل الطرد اعنى وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملايمة او تأثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبه هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وهو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لمحرمه الحمر بخلاف كونها مانعا فتنفي بالزبد

ثبت بالنسب كقوله عليه السلام حرمت الحمر لعينها وكقوله القائل لا يرث مع النصوص الدالة مع ان الرق والكفر وكذا الايمان بالنظر الا المورث الكافر واختلف الدارين وبنوه المورث موانع عن الارث سواء كان النص دالا صريحا او اينا . (٩) قوله وثالثها المناسبه قد سبق في المصنف رحمه الله تعالى ان المناسبه كون الوصف بحيث يكون ترتيب الحكم عليه جالبا لنفع او دافعا بضر وعند القاضي الامام ابي زيد كونه بحيث لو عرض على العقول لتفتحه بالقبول قال في التلويح وقد يفسر المناسبه بالوصف الملازم لا افعال العقلاء في العادات وقد مر ذلك في التحقيق قال الفزالي رحمه الله تعالى الراد بالمناسبه ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا احست اليه الحكم انتظم وفي التحقيق ولا يصح العمل بالوصف قبل الملازمة كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد قبل ثبوت الاهلية وانما يعرف ذلك اذا كان موافقا لعلل المنقولة من السلف اتمى فالمناسبه والملازمة لعلل في افعال العقلاء بمنزلة صلاحية الرجل الاخبار والملازمة لعلل الشرعية بمنزلة الاهلية لشهادة والتأثير بمنزلة العدالة .

وهي ان تكون على وفق العلة الشرعية واظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه مقصفا لمصلحة فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا وكلمة هذا اشارة الى كونه مقصفا لمصلحة لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى الاستدراك يتعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد هنا

ويحفظ في الدين وان من المناسب ملائمتها وغير ملائم فخلط المصنف رحمه الله كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون مقصفا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة شرط زائد على ذلك فلا بد ان يفسر بما يغايرها ويكرن اخص منها وقد فسرهما القوم بكون الوصف على وفق العلة الشرعية وظن المصنف رحمه الله ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم فالمراد الجنس الذي هو اخص من كونه مقصفا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة ما وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لابد من خصوصية اعتبر بها الشارع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن لحفظ مصلحة النفس مثلا وكما كان الجنس اقرب الى الوصف اى اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول اخرى لكونه بالتأثير انسب والى اعتبار الشرع اقرب * قال الامدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا يناط الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس القياس مؤثرا يكون علقته منصوطة او مجععا عليهما او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومفه ملائمتها اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه * وما ذكره المصنف رحمه الله من المراد بالملائم كانه يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلاثة ملائمتها وقال ايضا الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمنكور من كلام المحققين من شارح اصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل يقترب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم وايضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لانبص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه * فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الاتهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ظنه المصنف رحمه الله .

(١) قوله وهي ان تكون على وفق العلة في التحقيق اتفق جمهور الفقهاء من السلف والخلف ورضي الله عنهم ان المراد بصلاح الوصف ملائمة اى موافقة ومناسبة الحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون آبيا عنه فلم يفرق بين الملائمة والمناسبة .

(٢) قوله واظن ان المراد موافقة الوصف للعلة الشرعية باعتبار ذاتها مجانسة ايها باعتبار وصف عليتها مجانسة ايها ومجانسة الحكم احكامها .

(٣) قوله هنا احتراز عن مسئلة التأثير فالتأثير فيها الجنس القريب ثم ههنا احتمالات اى يكفى الجنس البعيد في الطرفين اى الوصف والحكم فلا بد في التأثير من الجنس القريب في احد الطرفين اى الوصف والحكم فلا بد في التأثير من الجنس القريب في احد الطرفين وذلك على ثلاثة اوجه او المعنى يكفى البعيد في احد الطرفين فلا بد في التأثير من الجنس القريب فيهما او يكفى البعيد في خصوص الوصف او في خصوص الحكم ولم يبين ان المراد ماذا .

(٤) قوله بعد ان يكون اخص والا فاما ان يكون مبيانا باللبانة الكلية او مساويا على التقديرين لا يجوز اشتراط المناسبة وهي تضمن الوصف المصلحة بالملائمة اذ لابد ان الجامع الشروط المقيد مع الشرط والقيد ان يكون بحيث قد يوجد بدون الشرط واللامعني لاشتراط احد المتساويين بالآخر كاشتراط الانسان بالناطق وبالعكس .

(٥) قوله فان هذا اى مجرد المجانسة للعلة الشرعية في تضمن المصلحة من غير زيادة المجانسة على ذلك مرسل متروك لا يلتفت اليه في باب القياس .

(٦) قوله كما كان لان المتجانسين في الجنس القريب اقل تفاوتا من المتجانسين في الجنس البعيد والاقول تفاوتنا من الشيء اقرب ان يكون حكمه فالتعليل المجانس القريب من التعليل الثابت بانص او الاجماع اقرب ان يكون في حكمه بالقياس الى المجانس البعيد ثم اذا كان احد القياسين بحيث اعتبر جنس علي القريب في جنس حكمه البعيد والآخر بحيث اعتبر جنسهما البعيد في جنس القريب يكونان متساويين .

(١) قوله لثبوت الولاية عليه اى على الصغير في النفس في حق النكاح فعليه الصغير للولاية في المال ثابتة بالاجماع ثابتة بالنسبة وهي تتضمن مصلحة الصغير ودفع المضرة اللاحقة له عند عدم تعرض المولى وبالولاية التأثير لان الصغير في الموضعين نوع واحد وكذا الولاية في المال والنفس من نوع واحد والمشاركة في النوع يتضمن المشاركة في الجنس البعيد فيلزم الملازمة والتأثير .
 (٢) قوله لما فيه بقصد بئس هذه العبارة معنيان احدهما ان العجز علة لعلة الصغير للولاية وهو الظاهر والآخر ان العلة في الصغير في الحقيقة هو ما تضمنه من العجز لانفسه فيكون من باب واقعت امر في وهو الملازم بقوله فيما بعد فان العلة في احدي الصورتين العجز والاول اقرب لان الكلام في العلة للنسبة والملازمة لا فيما يشتمل عليها فقوله كالصغير انما يصح على الاول .
 (٣) قوله لما فيه من الضرورة في الصغير ضرورة عجز الصغير عن اقامة مصالحه وضرورة تحصيل المصالح وفي الطواف ضرورة العجز عن حفظ الماء عن المرة وضرورة دفع الحاجة التي يكون الى الماء .

(٤) قوله وفي الاخرى الطوف والاحسن ان يذكر في مقابلة الطوف الصغير اوفى مقابلة العجز في الصغير العجز في الطوف .

(٥) قوله وهو الضرورة فيه تسمع اى الاشتغال على الضرورة قبل لا ينفذ المشاركة في الضرورة لانها ليست اخص من تضمن المصلحة ولا بد في الملازمة في مجانسة العلة الشرعية في الاخص من ذلك لان كل ما تضمن المصلحة يقرب عليه الحكم تضمن ضرورة حفظ تلك المصلحة عن الفتور .

(٦) قوله في حق الرخص يدل على ان الولاية والطهارة في المسنين المذكورين رخصتان كون عدم الولاية والتجاسة عزيمة وذلك لان العزيمة على ما سياتي هو الحكم الاصلى الغير المبني على اعتذار العباد والرخصة ضد ذلك .

(٧) قوله كما يقال هذا القياس غير صحيح بالنسبة الدال على ان الخمر حرام اذ قال عليه السلام حرمت الخمر لعينها وقد صرح متمامعلة بما يقتصر عليها والتعليل بالقاصر يمنع التعليل بالمتعدى فلا يتصور تقوية الحكم بنسبة التمر والزبيب مطبوخ اذنى طبخة حلال وان اشتد عند ابي حنيفة وابو يوسف رحمهما الله وحرام عند محمد رحمهما الله تعالى وهذا في ظاهر الرواية وروى هشام عن ابي حنيفة وابو يوسف رحمهما الله انه لا يحمل ما لم يذهب ثلثاه بالطبع فهذا القياس مبني على قول محمد رحمهما الله تعالى اوعلى ما في النواذر عنهما .

(٨) قوله والعلة اه للخصم ان يقول بل العلة انها تجاسة غليظة كالم والنيذ ليس كذلك .

(٩) قوله والشرع اعتبر جنس هذا الاشارة اما الى الوصف وهو دعا القليل الى الكثير او الى الحكم وهو قيام القليل مقام الكثير وكونه في حكمه اى اعتبر الشرع جنس الوصف في جنس الحكم في الخلوة والجماع فالخلوة تلذذ قليل والجماع تلذذ كثيرا و اعتبر جنس الحكم بسبب جنس الوصف فيها ثم الانسب ان يدل في مقام التمثيل الملازم المجرد عن التأثير وهذا المثال ليس كذلك اذ ادعا القليل الى الكثير

والملازم كالصغير فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة فان العلة في احدي الصورتين العجز وفي الاخرى الطوف والعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدي الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يدفع به الضرورة فالماصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكمه يدفع به الضرورة اى اعتبار الضرورة في حق الرخص وكما يقال قليل القبيح يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حمل حد الشرب على حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعي مقام المدعو اليه وقد قال على كرم الله وجهه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هنى واذا هنى افترى وحد المفتريين ثمانون فاذا وجد الملازمة يصح العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا كانت مؤثرة فالملازمة كاهلية الشهادة والتأثير كالعدة .

قوله والملازم كالصغير في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يدفع به الضرورة واعتراض المصنف رحمه الله بانه يجب في الملازم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا فالاولى ان يقال المجانسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء الى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مانع بتعذر الاحتراز عنه من تطهير العضو كالصغير عن تطهير العوض فالوصف الشامل للصورتين دفع المخرج المانع عن تطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذي يدفع به المخرج المذكور .

وكذا قيام القليل مقام الكثير في الموضعين من

(الجزء الثاني) توضيح ٢٠

نوع واحد وكذلك المثال الاول على ما بيناه . (١٠) قوله وكذا حمل حد الشرب على الحد الهدي وحد الخمر والسكر في الحرثان سوطا لاجماع الصحابة رضي الله عنهم فالمراد شرب الخمر وان قلت والشرب البالغ الى حد السكر فيجعل الداعي الى القذف في حكمه بئلة الدعا بالاجماع فعليه الدعا لاقامة الداعي مقام المدعو اليه ثبتت باجماع .
 (١١) قوله وقد قال على رضي الله عنه لعل سند الاجماع هو ذلك القياس .
 (١٢) قوله واذا سكر هنى في تاج المصدر اليهقى الهدو والهداء يهوده كفتن .
 (١٣) قوله فاذا وجد فقد تحقق ان المجانسة لعمال الشرعية بمجرد تضمن المصلحة غير معتبر اصلا في الحكم ولا في وجوبه والمجانسة في الاخص من ذلك بلا واسطة وهو الملازمة معتبرة في الصحة دون الوجوب والمجانسة في الاخص من ذلك لا يترتب القوة لسبب القرب في المجانسة .
 (١٤) قوله فاللازمة كاهلية الشهادة تشبيه لا تمثيل فكما يصح القضاء بمجرد الاملية من غير وجوب فكذلك يصح القياس بمجرد الملازمة من غير وجوب .

١ وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملايم بشرط شهادة الاصل وهي ان يكون للحكم
 اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض بمجرد كونه مخيلا
 ٢ اى يقع في الحاضر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا يسمى بالمصالح المرسلة
 ٣ اى الاوصاف التى تعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا يسمى بالمصالح المرسلة وتقبل عند الغزالي
 اى المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذى
 اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة

قوله وعند بعض الشافعية يعنى ان القائلين بوجود العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب
 العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول بمعنى ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن
 المناقضة اعنى ابطال نفسه باثر اوصاف او اجماع او ايراد تغلف الحكم عن الوصف فى صورة
 اخرى وعن المعارضة اعنى ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير
 تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة فى ذكر الخيل فلانجب فى انائها بشهادة
 الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفى فى ذلك اعلان وذلك لان
 المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض المزكين واما العرض
 على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمصنف رحمه الله
 فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وفرقة
 يوجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا اى موقعا فى القلب خيال العلية والصحة والاوصاف
 التى تعرف عليتها بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور فى اصول الشافعية
 ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة فى الاصل بمجرد ابتداء المناسبة بينها وبين
 الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم الى مؤثر وملائم
 وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا اولا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع
 وهو المؤثر اولا بل يترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يغفلوا اما ان يثبت بنص او اجماع
 اعتبار عيئه فى جنس الحكم او اعتبار جنسه فى عين الحكم او اعتبار جنسه فى جنس الحكم
 اولا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا باجماع
 ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه الى ما لم يعلم الغاؤه
 والثانى ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه فى جنس الحكم او جنسه فى عين الحكم او فى

١ قوله وعند بعض الشافعية اه ولا يصح
 ان يظن انه لا خلاف بيننا وبين هذا البعض
 لان شهادة الاصل على ما فسره المصنف رحمه الله
 تعالى هو التأثير وعندنا يجب العمل بالملائم
 بشرط التأثير وانما قلنا ذلك لان الحكم اذا
 كان له اصل معين من نوعه يوجد فيه نوع
 الوصف او جنسه لا يلزم ان يكون اعتبار الوصف
 فى الاصل بان يثبت بالنص او الاجماع انه علة
 فيه والتأثير لا يوجد بدون ذلك فهو اعم من
 شهادة الاصل من وجه لاجتماعها فيما اذا
 كان للحكم اصل من نوعه اعتبر فيه نوع
 الوصف او جنسه واقتراق التأثير فيما اذا كان
 له اصل من جنس اعتبر فيه الوصف نوعا
 او جنسا واقتراق الشهادة فيما اذا كان له اصل
 من نوعه يوجد فيه نوع الوصف او جنسه
 ولم يثبت اعتبار الوصف فى الاصل بمجرد
 كونه اى كون الملائم لا مطلق الوصف فيما
 سبق من ان الشافعي رحمه الله تعالى يكتب بالاخالة
 معناه انه بعد وجود الملائم يكتب بها من غير
 اشتراط التأثير.

٢ قوله اى يقع بالنص بتقدير ان يقع
 فانه تفسير الكون (٣) قوله وهذا يسمى بالمصالح
 المرسلة اى الوصف الملائم المخيل الذى لم
 يوجد فيه شهادة الاصل بالمعنى المذكور باعتبار
 جزئياته يسمى بالمصالح لاشتغالها بالمصالح وبالمرسلة
 لانها مرسلة متروكة لا يعمل بها عندنا واما
 الوصف المخيل المجرى عن الملائمة فلا يعمل به
 اتفاقا وان كان متضمنا لمصلحة وقد مر ذلك
 فى المتن حيث قال فان هذا مرسل لا يقبل اجماعا
 فالاشارة الى المتضمن للمصلحة مطلقا من غير
 تقيده بالاخالة وعدمها ثم الظاهر ان الاخالة
 اخص مطلقا من تضمن المصلحة لانه لا محالة انه
 اذا لوحظ الوصف مع الحكم علم ان فى ترت
 الحكم عليه قائمة فيها مصلحة المبادىع فى الخيال
 نه علة له واما تضمن المصلحة فيجوز ان يكون
 مما عرفه البعض دون البعض.

٤ قوله اى الاوصاف اه ليس تفسير الاسم
 الاشارة للوجهين احدهما انه لا يلائم السوق
 لانه فى بيان الوصف الملائم المخيل دون مطلق
 الاوصاف المخيلة والثانى ان تفسير المفرد بالجمع
 لا يتم الا بنوع من التكليف فهذا بيان للكلام
 المطلوب المحفوظ ههنا فكأنه مثل الاوصاف
 المخيلة يسمى بالمصالح المرسلة فكذا الوصف
 الملائم المخيل.

٥ قوله وتقبل عند الغزالي الضمير الوصف
 الملائم المخيل المذكور فقوله اى مصالح المرسلة
 اللام للعلم اشارة الى المذكور فى قوله وهذا
 يسمى بالمعنى المرسلة فيلزم التقييد بالملائمة والمعنى
 يجب القبول عند الغزالي والا قبول الوصف
 الملائم فى حق صحة العدل لا يحتص بالغزالي

فى
 رحمه الله تعالى اذ الحنفية والشافعية متفقون على ذلك وانما الخلاف فى حق وجوب العمل عند الحنفية لا يجب بدون
 التأثير بمجرد شهادة الاصل فعند الشافعية يجب بشرط احد الامرين على الخلاف بينهم .

في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي رحمه الله وهو ان الشرع اعتبر نفسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك الجنس الابدع اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كقتل الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع للجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق

جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك فهو القريب فان كان غربيا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي رحمه الله بقبوله بشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان يكون ضرورية لاحاجية وقطعية لاطنية وكلية لاجزئية اى مختصة بشخص فقطح القلعة ليس في محل الضرورة وخوف الاستيلاء من غير قطع لايحوز الرمي لكونه ظفيا والقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض لايحوز لان المصلحة جزئية فالملائم كعين الصغر المعتبر في جنس الولاية اجماعا وكجنس المخرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجنابة العمدة وان المعتبر في جنس القصاص والقريب كما يعارض بنقيض مقصود الفار فيحكم بارت زوجه قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا له وجه مناسب وفي ترتيب الحكم عليه تعصيل مصلحة هي نهية عن الفعل المحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنفس او اجماع وما علم الغاؤه كتعيين ايجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتكاف كالمالك فانه مناسب لتعصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له * قال الامام الغزالي رحمه الله من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي اصل في القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الحمسة الضرورية وكل ما يتضمن حفظ هذه الحمسة الضرورية وكل ما يقويها فهي مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى المخيل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الاحاجية او التعسينية لايحوز الحكم بمجرد ما لم تعضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأى واذا اعتضد باصل فهو قياس * واما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان يؤدي اليها رأى مجتهد وان لم يشهد له اصل معين كما في مسألة القتل فاننا نعلم قطعا بادلة خارجة عن المحصر ان تغليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزة عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من السموات الواردة في المنع عن القتل بغير حق كما نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الحكم الكلي على الجزئي وان حفظ اصل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سمينا مصلحة مرسله لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لاحصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات سمينا مصلحة مرسله لاقياسا اذ القياس اصل معين * وقال بعد ما قسم المناسب الى مؤثر وملائم وغريب ان المعنى المناسب اربعة اقسام ملائم يشهد له اصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا يلائم ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب شهد له اصل معين لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد .

(١) قوله في اثبات الحكم متعلق بقوله اعتبر الشرع او بقوله لمصلحة اى لمصلحة كائنة في اثبات الحكم او بها على التنازع وهذا يحتمل الوجوه اى في اثبات عين الحكم او نوعه او جنسه الغير الابدع او جنسه الابدع والاول باطل لان الكلام في الحكم الذي كان التعليل لاثباته وهذا لا يتصور ان يكون مما اعتبر الشارع فيه جنس الوصف الابدع بان ثبت بالنس والاجماع ان الجنس المذكور علة فيه لانه ثابت باحدهما قطعا فلا معنى للتعليل للاثبات والثالث بعيد عن الفهم والرابع الابدع قمتين الثاني فاذا كان اعتبار الجنس الابدع في نوع الحكم موجبا للارسال المنفق عليه يكون منافيا للمدرك لانها مقبول اتفاقا في صحة العمل غير مرسله فلا بد في الملائمة من الجنس الغير الابدع في جنس الحكم الغير الابدع فان كان الجنس البعيد معتبرا في الجنس البعيد فلائمة بدون التأثير وان كان القريب معتبرا في القريب فلائمة مع التأثير .

(٢) قوله اذا كانت المصلحة اذا وجدت المصلحة الضرورية بدون التأثير وشهادة الاصل يجب العمل عند الغزالي والفريق الثاني من الشافعية ولا يجب عندنا وعند الفريق الاول منهم واذا وجدت الملائمة مع الاخالة بدون المصلحة الضرورية القطعية بدون التأثير وشهادة الاصل يجب العمل عند الفريق الثاني لا عند الغزالي ولا عند الفريق الاول ولا عندنا فالغزالي ليس داخلا في واحد من الفرق الثلاث وكلية الضرورية الكلية كما لم يزم واهم لم يكن لا بد منه اصلا كالمحافظ على الاسلام والمسلمين .

(٣) قوله كقتل الكفار في نواح المصادر التترس سيردار شدن وتعدي بابا فالوصف الملائم المخيل ههنا التترس بالمسلمين وصيرورتهم ترسا للكفار والحكم جواز الرمي اليهم حينئذ والمصلحة الضرورية صيانة الدين وعامة المؤمنين اذ الكلام فيما اذا كان الكفار على شرف الاستيلاء بالرأى عدم ذلك .

(٤) قوله فانه لم يوجد اعتبار الشرع قد يقال اذا جمع من الكفار في دار الاسلام والعياذ بالله من شرهم فيحضوا ابايل المسلمين في الصحراء فادركهم جماعة المسلمين وكانوا بحالة لو لم يستولوا عليهم لحقهم جمع آخر من الكفار فيقبلون عن المسلمين فيكون اطلاق تلك الايل بالرأى والسيف بناههم يتضرروا مستويين على الكفار ويدفونهم فانحصن بلال المعصوم من جنس التترس بالنفس المعصومة واتلاف المال المعصوم من جنس اتلاف النفس المعصومة والاولى اخص من الهمة من الضرورة والثانية اخص من استباحة المحرمات وقد اعتبر الضرورة جنسا بعيدا التترس والاستباحة جنسا بعيدا لاتلاف النفس المعصومة

والجنس الابدع هي المتضمن للمصلحة في ترتيب الحكم عليه والمتحصل للمصلحة في ترتيبه على الوصف والاول اهم من ان يكون ضرورة او اخالة من الضرورة والثاني اهم من ان يكون استباحة المحرم او غير ذلك كتحريم الرجم والقتل والجنس والاخص من الجنس البعيد يقرب بتحقيقه التأثير فليس المثال من المصالح المرسله .

(١) قوله لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات واعلم انه قيد المصلحة في التلويح بان هذا اعتبار للجنس الابعد وهو غير كاف في الملازمة والجواب ما حققنا آتيا .
 (٢) قوله لانه صيانة الدين هذا يدل على ان وضع المسئلة فيما اذا كان الكفر على شرف الاستيلاء على جميع بلاد اهل الاسلام او بالاستيلاء على بعض البلاد لا يلزم استيصال الدين ولا قتل جميع المؤمنين في الهداية واذا دخل المسلمون دار الحرب فخاصروا مدينة او حصنا دعوهم الى الاسلام فان ابوا كفوا عن قتالهم وان امتنعوا دعوهم الى دار الجزية فابوا استعالة عليهم وخاربوهم ونصبوا عليهم الجانيق .
 (٣) قوله مصلحة كلية اي حصول الاستخلاص انهم له والضرورة فيه اتم .
 (٤) قوله لا يحمل رمى الترس لعل المراد لا يحمل الرمي بنية الترس والاقاربي الى الترس بنية الرمي مباح كما مر لا يخفى رمى الترس في موضع المسئلة ايضا ليس بنية بل بنية كافر وراءه فلامرئ بين الموضع وبين مسئلة القلعة .
 (٥) قوله وبالقطعية يعلم تسلطهم الظاهران المعنى لا يحمل ايضا هتار رمى الترس وفيه ما فيه والجواب ان المراد بيان ما ذهب اليه الغزالي دخل الرمي الى الترس في هاتين الصورتين عند الحنفية لابق ذلك .
 (٦) قوله لان المصلحة غير كلية ولان الشكل مساوية في عصاة الدم واستحقاق الخلاس من غير الفرق فترجيح البعض ترجيح بالمرجح وفي مسئلة الترس فارق بين الترس وبين سائر المسلمين وايضا في مسئلة السفينة صيانة الدين والضرورة الكلية انما هي بها . (٧) قوله والتأثير عندنا هذا يدل على ان التأثير عندنا غيرنا غير معني آخر قلعه ارا بالمعنى الآخر الاخالة عند الفريق من الشافعية وشهادة الاصل عند الآخرين والمصلحة الضرورية القطعية الكلية عند الامام الغزالي قال في التلويح انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع باعتبار الوصف في عين ذلك الحكم وكذا قال الامام الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القاشين انتهى وذلك لانه كما وجد التأثير بهذا المعنى وجد الاخالة وشهادة الاصل فيكون التعليل مقبولا عند الفريقين وكذا عندنا وهو ظاهر فالتأثير بالمعنى الاخص ليس بشرط عند واحد من الفريقين بل امر يوجب قوة القياس ورجحانه على غيره ويجوز ان يكون قول الامام مبنيا على انه اراد بالمؤثر المعدل والمعدل مقبول اتفاقا لكن العدالة عند الحنفية بمعنى وعند الشافعي رحمه الله تعالى بمعنى آخر في شرح المعنى لا خلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى في اشتراط الصلاح والمناسبة والملائم وكذا في اشتراط العدالة وانما وقع الخلاف في تفسيرها فنحن بالتأثير اي ظهور اثره في الحكم الممثل اما بالنص او الاجماع وقال بعض الشافعية والمراد

لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تقرر الكفار بجمع من المسلمين ونحن نعلم ان تركناهم استولوا على المسلمين وقتلواهم ولو رمينا الترس بخلص اكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس وتكون قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس عامة المسلمين برمي الترس تكون قطعية لاطنية كحصول المصلحة في رخص السفر فان السفر مظنة المشقة وتكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة ما لو تقرر الكافرون في قلعة بمسلم لا يحمل رمي الترس وبالقطعية ما لم نعلم تسلطهم ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم يكن المصاحبة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لانه على تقدير ترك الطرح لانهاك الجماعة مخصوصة وفي الترس لو تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى والتأثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبر نوعه او جنسه في نوعه او جنسه اي نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه

قوله لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات اورد المصنف رحمه الله عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار للجنس الابعد وهو غير كاف في الملازمة فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول الفجع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكليف الشرعية مبنية على ذلك قوله والتأثير عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعي رحمه الله اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي رحمه الله المؤثر مقبول باتفاق القاشين وقصر ابو زيد الدبوسي رحمه الله القياس عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة عرفي بها انه من قبيل الملازم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقر به مفكروا القياس اذلا فرق الابتعاد المحل الثاني ان يظهر تأثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تأثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملازم وخصصنا اسم المؤثر بما يظهر تأثير عينه الرابع ان يظهر تأثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسبات الغريب ثم للجسمية مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقترب مقدم على الابعاد في الجنسية فالمصنف رحمه الله اخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقرب ليميز عن الملازم على ما سبق واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكندر المخصوص بالحمر والحمرمة المخصوصة بها فيوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف

وكذا في اشتراط العدالة وانما وقع الخلاف في تفسيرها فنحن بالتأثير اي ظهور اثره في الحكم الممثل اما بالنص او الاجماع وقال بعض الشافعية والمراد عدالته يكونه بخيلا وقال بعضهم الاخالة ليست بشيء من عدالته بالعرض على الاصول ومعناه ان العامل بقوانين الشرع فان وافقها وسلم من مناقضة اهل او معارضة صار معدلا اراد بانناقضة الاعتراض والبطان سبب الاقوى المخالف من الاصول وبالمعارضة مخالفة لاساويه قوة وضعفا ولا يخفى ان ذلك لا يقتضي شهادة الاصل بالمعنى المذكور .

والمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع
 وكقوله عليه السلام رأيت لو تمهضت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع
 فان للجنس وهو عدم دخول شيء اعتبارا في عدم فساد الصوم وكمياس الولاية على
 الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر هذا نظير اعتبار النوع في الجنس
 ولنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور الهرة
 نظير اعتبار الجنس في الجنس فان الجنس ضرورة اعتبارا في جنس التخفيف .

والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعليية الضرورة المتخفيف فإضافة النوع
 الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية اي النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب فهو
 نوع لمطلق الوصف والحكم وقد بين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب
 احقاراً عن الانواع العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة
 الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى التام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم
 المطلوب كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف او الحكم
 مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص
 الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع
 آخر وجنسهما لعجز 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
 من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ
 من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل
 وعن محل الفعل وعن المخرج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف
 والاحكام والا فتعقيق الانواع والاجناس باقسامها مما يتعسر في الماهيات الحقيقية فضلا
 عن الاعتباريات فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص او اجماع علمية ذلك
 النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى
 النية او عليية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف لعدم فساد
 الصوم او عليية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عن من لا عقل
 له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط
 الزكوة او عليية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي بتأثير العجز
 بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة المتن ففي بعضها نظراً لما
 سيأتى من ان السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب
 والضرورة للطواف ليست كذلك بل قد عرفت انه ليس بملائم فضلا عن المؤثر .

(١) قوله والمراد فيه أربعة احتمالات الجنس القريب في الوصف والحكم ما اولى احدهما اولى خصوص الوصف اولى خصوص الحكم ولم يشين ان المراد ما ذا .
 (٢) قوله نظير اعتبار النوع في النوع فجنس السكر افساد العقل وفوقه افساد القوة الحيوانية وفوقه افساد الشيء وجنس الحرمة دافع فساد العقل وفوقه دافع فساد
 القوة وفوقه دافع الفساد ثم تبين الجنس والنوع بحيث يتميزان ولا يصدق احدهما على الآخر مشكل فكل كلي فوقه وتحت كلي فهو جنس نظراً الى السافل
 ونوع نظراً الى العالى ولو اريد بالنوع ما لا يكون
 تحت كلي فهو آخر فلا يصح قوله كالسكر
 في الحرمة نظراً لاعتبار النوع في النوع اذ تحت
 السكر الكلي وهو السكر بالشراب المحرم
 والسكر بالشراب المباح وتحت الحرمة كلي الحرمة
 الثابتة بالكتاب والسنة او الاجماع والقياس .
 (٣) قوله رأيت لو تمهضت شبه النبي عليه
 السلام القيلة بالتمهضت في عدم اتصال الداعي
 الى ما يوجب افطار به وهو الشرب والانزال
 بالاختيار والدخول فلذلك يلزم الفساد اذا قيل
 وانزل مع عدم الدخول .
 (٤) قوله نظير اعتبار الجنس في النوع مجرد
 اعتبار والا فقول عدم لدخول كليات كالامساك المطلق
 والامساك عن الفساد والامساك عن افساد
 العبادة والعبادة اما مالية او بدنية اعم من الصوم
 والامساك عن افساد الصوم قد يكون بعدم الدخول
 وقد يكون بعدم الخروج كالامساك عن التقبوء
 الشيء الكثير كما ان تحت عدم فساد الصوم
 كليات باعتبار الكراهة وعدمها واعتبار كون
 الصوم فرضاً او اجاباً او غلاً واعتبار كونه اداء
 او قضاء او كفارة . قوله وهو عدم دخول اي عدم
 دخول مطلق سواء كان عدم دخول بشيء
 في الصائم او عدم دخول بشيء منه في الغير وقوله
 في عدم فساد الصوم اي كما اذا ذاق الطعام
 ولم يأكل .
 (٦) قوله وكمياس الولاية اه الولاية في التكاح
 على البكر الصغيرة ثابتة اجماعاً لما نه عليه السلام
 تزوج عائشة رضيت الله عنها بتزويج ايها
 رضيت الله عنه وهي كانت بكراً صغيرة قال النبي
 عليه السلام البكر يزوجه ابوها وهو يعم البالغة
 والصغيرة وكذا على الثيب الصغيرة قياساً على
 البكر الصغيرة يرد عليه ان الحكم في الفرع
 ثابت بقوله عليه السلام التكاح الى العصبات
 من غير فصل من البكر والثيب وشرط القياس
 عدم النص في القياس
 (٧) قوله لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة
 لوجه التقييد بجريان الحكم على الصغير والصغيرة
 البكر والثيب الا انه يزيد الاشارة الى صحة
 قياس الولاية على نفس الثيب الصغيرة على الولاية
 على مال الثيب الصغيرة كما يصح القياس على الولاية
 على نفس البكر الصغيرة كل من القياس باعتبار
 التأثير الصغير في القياس عليه للاخر وكطهارة
 سور الهرة فيه نظر لان الكلام في وصفه عرف
 عليه بالناسبة مع الملازمة والتأثير بسبب اعتبار
 جنسه في جنس الحكم وكثيرة الطواف علة قد
 عرفته بالنص كما مر .

(٨) قوله فان الجنس ضرورة اي المشتل على الضرورة لان كثيرة الطواف ليس من الضرورة نفسها بل المشتل عليها فلا بد من اثبات اعتبار الجنس
 المشتل على الضرورة في جنس التخفيف .

وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض فاستخرج كالمصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية والجنس اعتبارا في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا

قوله وقد يتركب بعض الاربعة لاخفاء في ان اسام المفرد اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم وحيث ان يلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لاغير واما الثلاثي فاربعة لانه يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي وذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس واما الثنائي فسته لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد يتركب مع كل من الثلاثة الباقية ويصير اثنا عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة فيسقط سبعة بموجب التكرار او نقول اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا لاضيفا حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا الجنس الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر مؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخر ويا كالحرمة او دنيويا كالحمد * ثم لما كان السكر مظنة للقتل صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتييم عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز الحكمي بحسب المعنى يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا افامه لاحد العناصر مقام الامر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب نشق النباتات وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اي في التيمم من حيث انه تيمم * والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذالم يجد الماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بحسب المعنى

(١) قوله وقد يتركب اي قد يجتمع بعض الاقسام مع بعض في بعض المواضع كالسكر مع الحرمة اعتبر جنس السكر وهو ضعف من القوة العاقلة في جنس الحرمة وهو العكف والمطلوب فالمجنون محجور عن التصرفات لا يصح بيعه وهبته وكذا نوع السكر معتبر في جنس الحكم بنص يدل على حرمة صلوة السكران قال الله تعالى لا تقربوا الصلوة واتم سكارى وحرمة الصلوة غير نوع حرمة الشرب اما قوله عليه السلام ارايت لو تمضت فجنس عدم دخول بشيء معتبر في جنس الحكم اذلا يفسد الصلوة اذ ادخل بشيء في فم الصلي ولم يأكله وكذا نوع الوصف معتبر في جنس الحكم وهو عدم فساد العبادة الوضوء عبادة لا يفسد بالقبلة بدون الدخول ثم اعلم انه كما اعتبر في غير المقيس والمقيس عليه نوع الوصف او في نوع الحكم يلزم فيه اعتبار الجنس من الجنس اذ لا يوجد النوع بدون الجنس فالتركيب من الاربعة لازم في القسم الاول ومن الاثنين في الثاني والثالث واما الرابع فان كان الجنس قريبا او متوسطا فتركيب والا فلا .

(٢) قوله فاستخرج اي استخرج كيفية التركيب عددا للاقسام وامثلة يوجد فيها التركيب .
(٣) قوله كالمجنون مثلا اي وكذلك المتوه والسهة والنمى عليه والزيق .

وقس عليه البراقى والمركب ينقسم بالتقسيم العقلى احد عشر قسما واحدا منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة وستة مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلثة ثم المركب من اثنين ثم ما لا يكون مركبا .

عن استعمال ما يعقاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تأثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اى في عدم استعماله دفعا للملاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث هو التيمم * والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القران والجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى اعتبار الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تأثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلوة او خارجها والجنسه وهو الخروج من السبيلين تأثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تأثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا * واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الهرة فان الطرفين علة الطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين وفسه وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كإبار الفلوات * والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كإفطار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الإفطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية الذكاح في المجهنون جفونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمى بسبب عدم العقل علة لولاية الذكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما في اليد وهى آلة التطهير مؤثر في وجوب ازلتها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجهنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز لتحلل في القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكره المصنف رحمه الله قوله ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع يعنى ان قوة الوصف انما هى بحسب التأثير والتأثير بحسب اعتبار الشارع وكلها كثر الاعتبار قوى الآثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لسكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقربه منك والقياس اذلا فرق الابتعاد المعجل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه .

(١) قوله وقس عليه البراقى اى بواقى الامثلة وهى ثلثة قدس تحقيق الاثنين منها وهما الاول والثاني واما الرابع فجنس الطوف وهو الخروج معتبر في نوع الطهارة كما في التيمم ونوعه وهو كثيرة ورود الرطاف والاستحاضة معتبر في نوعها كما في وضوء صاحب العذر حكم اصحته مع وجود الحدث .
 (٢) قوله احد عشر قسما وباعتبار كون الجنس قريبا ومتوسطا يكون الاقسام اثنين وعشرين وباعتبار ان القرب او المتوسط في الوصف او الحكم يزيد على ذلك فتأمل .
 (٣) قوله اقوى اى باعتبار نفس التأثير لان سبب التأثير اذا كان امور اربعة فهو اقوى مما اذا كان اقل من ذلك واما قلنا باعتبار نفس التأثير لان المركب من الاثنين بل المفرد اذا كان مشتتلا على المصلحة الضرورية القطعية الكلية يكون اقوى من المركب من الاربعة الغير المشتمل عليها .
 (٤) قوله ثم ما لا يكون مركبا فالمراد ان كان اعتبار نوع في نوع دون المركب وان كان اعتبار جنس في جنس مع اعتبار نوع في جنس او اعتبار جنس في نوع لان اعتبار الجنس في الجنس لما كان مثبتا للتأثير منفردا كان مثل اعتبار النوع في النوع فاذا انضم مع ما يماثله في ذلك كان اقوى كما ان العدلين مثل الزاهدين في قبول شهادتهما فاذا انضم معهما عدلان آخران كان المجموع اقوى حتى يقبل شهادة الاربعة في الحد وثبت بالزنا ولا يقبل شهادة الزاهدين .

وقد سمي البعض اول الاربعة غريبا والثلاثة ملائمة ثم لا يخلو من ان يكون له اصل

معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ويسمى شهادة الاصل وهي اعم من اولي

الاربعة مطلقا اي شهادة الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار

جنس الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم

فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه

كلما وجد له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع

الوصف او جنسه في نوع الحكم وبينهما وبين اخيري الاربعة عموم وخصوص من وجه

اي قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من اخيري الاربعة وقد يوجد واحد من اخيري

الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة ويسمى

عند البعض تعليل لاقياسا وعند البعض هو قياس ايضا

قوله وقد سمي البعض ذكر في بعض اصول الشافعية ان المناسب الغريب ما يؤثر

نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربو فان نوع الطعم وهو الاقتيات

مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالحضرات

والملائم هو الاقسام الثلاثة الباقية قوله ثم لا يخلو اي الحكم بعد التعليل لا يخلو من

ان يكون مقرونا بشهادة الاصل اولا يكون ففي الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان

يكون للحكم المعلى اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد

انه لا يخلو من ان يكون له اصل اولا يكون لما ذكر ان كلامنا اعتبار النوع في الجنس

واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلامنا اعتبار

النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص

المطلق واما اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد

يجتمعان وقد يفتقران وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي

اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلى مقيس والاصل

الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه

في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق

لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استقلا لا بعلة مستنبطة بالرأى بمنزلة

ما قال الشافعي رحمه الله ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون

قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم وقال شمس الاثمة رحمه الله الاصح عندى انه

قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى

عن ذكر لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد

تسميته قياسا على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله بل عند البعض يكون التعليل بالوصف

المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر وميمتك يصح ان يعمل قوله ثم

لا يخلو من ان يكون له اصل معين على ظاهره .

(١) قوله قد سمي البعض وذلك القرابة وقلة وقوعه اولاه لكمال قوته غريب فيما بين المفردات لا بماثله غيره منها .

(٢) قوله والثلاثة ملائمة لكونها ملائمة موافقة للتعريف في الشرع فالملائم له معنيان احدهما اعم من المؤثر والآخر اخص منه .

(٣) قوله ثم لا يخلو من ان يكون اي مطلق الحكم لا يخلو عن هذا القسم اي قد يكون بحيث يكون له اصل معين من نوعه فلا يلزم التزام الحذف في الكلام بان يقال اصله لا يخلو من ان يكون اصله اولا يكون قوله وهو اعم من الاربعة

تنية الاول وفي هذه العبارة سقم لانه قصد زيادة موصوف اسم التفضيل على ما اضيف اليه كما يدل عليه الشرح وشرط صحة الاضافة عند ذلك القصد ان يكون الموصوف بعضا من مفهوم

المضاف اليه نحو زيد افضل الناس من غيره من الناس ثم المراد العموم بحسب التحقيق والوجدان دون الصدق والحمل لان اعتبار الوصف في الحكم جملة علة في ثبوته وهذا بيان وجود الوصف في الحكم بحسب الحمل فلاشئ من اعتبار الوصف

في الحكم بوجوده فيه وبالعكس (٤) قوله يمكن لا يلزم لجواز ان لا يكون ذلك الاصل المعين معللا او يكون معللا بما يكون يبين جنس الوصف او ينجسه الاجم

(٥) قوله وبينهما وبين اخيري الاربعة اعلم ان اعتبار النوع او الجنس في الجنس فيه وجهان اعتبارهما في الجنس مطلقا سواء كان متحققا ضمن النوع اولا في ضمنه واعتبارهما فيه من حيث انه متحققا في ضمن نوعه فشهادة الاصل اعم من وجه من كل منهما بكل الاعتبارين فليتأمل فانه حق قسم النسبة بينها وبين جميع المركبات غير المركب من اخيري الاربعة انما اعم مطلقا من الجميع وبينها وبين المركب بين الاخرين عموم من وجه والقسم الاول من شهادة الاصل وهو ان يوجد جنس الوصف في نوع الحكم فيه وجهان اعتبار الجنس مطلقا سواء كان لاق ضمن نوع الوصف اوف ضمنه واعتباره من حيث انه لاق ضمنه فعلى الوجه الاول يكون اعم مطلقا من القسم الثاني وعلى الثاني اعم من وجه منه واما الاربعة المفردة مما فيه الجنس باعتبار اطلاعه اعم مطلقا مما فيه النوع واعتبار تقدمه بياته فالاول باعتبار الاول اخص من الكل وكل من الثاني والثالث اخص من الرابع والثاني اخص من وجه من الثالث واعتبار الثاني كل يبين غيره منها .

(٦) قوله واحد من اخيري الاربعة ينبغي ان يقال في الموضوعين كل واحد من اخيري الاربعة كما عرفت .

(٧) قوله لاقياسا فالتعريف المذكور فيما سبق لاقياس لا يكون مانعا عند هذا البعض .

وأذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غربيا ايضا اعلم ان التعليل باولى
الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفقا
والتعليل باخيري الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفقا واذا وجد بدون شهادة
الاصل فعند البعض قياس وعند البعض لا يسمى تعليل لكنه مقبول اتفقا وانما الخلاف
في تسميته قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاولين لانها اعم من كل منهما مطلقا
وقد توجد بدون اخيري الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون
التأثير لا يقبل عندنا ويسمى غربيا اي يسمى الوصف الذي يوجد في صورة يوجد فيها
نوع الحكم من غير تأثير غربيا فالغريب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر
نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك
الحكم لكن لا نعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا

قوله واذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير يعني ان شهادة الاصل قد توجد بدون
كل من الانواع الاربعة للتأثير وحيث يسمى الوصف غربيا لعدم تأثيره فلا يقبل عندنا
اي لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التأثير او المراد به انه لا يقبل ما لم يكن
ملائما فان قلت الملائم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة
فالغريب لا يكون ملائما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس الغريب في الجنس الغريب
على ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر في الملائم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى
غير المؤثر يجوز ان يكون ملائما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من
الوصف احدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى اول
الاربعة غربيا والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه او نوعه
في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاوة في نظر الشارع وهو مردود اذا لم
يكن ملائما خلافا لاصحاب الطرد و اشار المصنف رحمه الله في اثناء كلامه الى اثبات شهادة
الاصل بدون التأثير بانها قد توجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع
لكونها اعم منهما مطلقا وبدون الاخيرين يعني اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونها
اعم منهما من وجه فتوجد بدون التأثير في الجملة لانحصاره في الانواع الاربعة وما يتركب منهما
وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع
فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فبمجرد ذلك
لا يلزم ان يوجد بدون التأثير.

(١) قوله وان وجد شهادة الاصل اه شهادة
الاصل على ما سبق ان يوجد الجنس او النوع
في نوع الحكم من غير تقييد الجنس بالقرب او البعيد
الغير الا بعد ثبوت يمكن ان يكون وجودها
بدون التأثير بان يوجد الجنس الا بعد او البعيد
في نوع الحكم سواء كان بطريق الاعتبار اولا
وبان يوجد الجنس القريب او النوع في نوع الحكم
بدون الاعتبار وتعليل الشرع فقد ظهر
ان شهادة الاصل يوجد بدون الملازمة ايضا اذ
لا بد في الملازمة من اعتبار الجنس البعيد ولا يكفي
بمجرد الجنس البعيد ولا اعتبار الجنس الا بعد فهي
اعم من وجه من الملازمة وكذا من التأثير.

(٢) قوله لا يكون حجة عندنا اي لا يكون
حجة موجبة واما عند الشافعية اذا كان مع الملازمة
بمكون الحجة موجبة وكذا عندنا حجة مصححة
مع الملازمة .

(٣) قوله ويسمى غربيا لان شهادة الاصل بدون
التأثير قليلا ما يكون والقريب بهذا المعنى يبين
القريب بالمعنى الاول وبجامع المرسل بمعنى اعتبار
الجنس الا بعد في حكم نوعه او جنسه وبجامع
المصالح المرسله بمعنى الاوضاع التي يعرفها عليتها
بجهة كونها محبلة .

(٤) قوله فالغريب نوعان فيه تسمع اذ لا يصح
ان يقال ان العين توتان الشمس والبصرة وانما
يقال بها عينان او المسمى بالعين نوعان .

(٥) قوله وهو الوصف جرى الغريب اولا
على قسم من التأثير وثانيا على قسم من التعليل
او على قسم من شهادة الاصل والكل يشتمل
على الوصف فسمى به مجازا .

وانما اعتبرنا التأثير لانه اى القياس امر شرعى فيعتبر فيه اى فى القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره الشارع او اعتبر جنسه ولان العلة المنقولة ليست

الا مؤثرة كقوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات عليكم وقوله فى الاستحاضة انه

دم عرق .

قوله وانما اعتبرنا التأثير فى العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعى فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين رضى الله تعالى عنهم كلها مبنية على العلة المؤثرة واجيب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضى الا ان يكون له اصل فى الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب فى نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسرتم به التأثير فممنوع ولم لا يكفى الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل بغير المؤثر ايضا وعن الثانى بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علة معقولة مناسبة وليس النزاع فى ذلك بل فى التأثير بالمعنى المذكور ولا يفتى ان فى كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم بالتأثير فى هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف المناسب ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذى ذكره المصنف رحمه الله اولا وميئذ يتم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر فى كلامهم فى هذا المقام ومن تقرير التأثير فى الامثلة المذكورة فى قوله عليه السلام انها من الطوافين لجنس الطواف وهو الضرورة له اثر فى الشرع فى التخفيف واثبات الطهارة ورفع النجاسة كمن اكل الميتة فى المغصمة فانه لا يجب عليه غسل اليد والقدم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سوءها الا بعرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للعرج كما فى حل الميتة وفى قوله عليه السلام انها دم عرق انفجر لانفجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عذبه وهو معنى النجاسة اثر فى وجوب الطهارة وفى عدم كون انفجار الدم حيضا وفى كونه مرضا لازما موهرا فى التخفيف اما فى وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما فى عدم كونه حيضا فلان الحيض دم ثبت عادة راتبة فى بنات آدم خلقها الله تعالى فى ارحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موقعا فى الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما فى كونه مرضا فلانه ليس فى وسعها امساكه ورده فيكون له تأثير فى التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة فى وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تفرغ للصلوة قطعاً وفى قوله عليه السلام ارأيت لو تميمضت بماء ثم مجتمه اكلن يضر لك عدم قضاء الشهوتين اثر فى عدم انتقاض الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست فى معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست فى معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج فى فرج ولا معنى لعدم الانزال فى المسئلة المذكورة ليس التأثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب .

(١) قوله لانه امر شرعى قيل كونه امرا شرعيا انما يقتضى حكم الشرع لصحته وذلك لا يتوقف على تعليل الشارع نوع الحكم او جنسه بنوع الوصف والجنس فقوله اعتبار الشرع لو اريد معنى ذكره فلا نسلم لزومه ولو اريد الحكم بالصحة فلا يثبت المطلوب .

(٢) قوله او اعتبر جنسه اى جنسه القريب فى نوع الحكم او جنسه مطلقا فى نوع الحكم او جنسه القريب اذ التأثير لا يتصور مع بعد الجنس فى الطرفين كما سبق ثم استدلل فى شرح المعنى هكذا لانه لا يكون علة بذاته بل يجعل الشارع اياه علة فيحصل الرد منه مع قيام الملازمة فلا بد من دليل يتعرف به اعتباره فى الشرع بعد الملازمة وذلك لظهور اثره فى موضع من المواضع .

(٣) قوله ولان العلة اى العلة الثابتة بالنص وقوله الصحابة مؤثرة معتبر اما جنسها او نوعها فى جنس الحكم او نوعه فالعلة المستتبطة لا بد ان يكون على طريقها .

(٤) قوله انها من الطوافين قد مر ان جنس الطواف معتبر فى جنس طهارة سؤر الهرة .

(٥) قوله وقوله فى الاستحاضة ذكر فى شرح المعنى روى ان قاطمة بنت جحش سألت النبي عليه السلام عن دم الاستحاضة فقال عليه السلام انها دم عرق توشأ لوقت كل صلوة فهذا اشارة الى احكام ثلثة وجوب الطهارة ووجوب الصلوة والاكتفاء بوقت صلوة وقد بسط باوصاف مؤثرة فوجوب الطهارة بعلتها دم وهو اسم للمائع النجس وللنجاسة اثر فى ايجاب الطهارة على ما عرف وجوب الصلوة بعلتها دم عرق وهو اشارة الى انه غير متبادر فاجاب الصلوة معه لا يؤدى الى الحرج المسقط لهما بخلاف دم الحيض والاكتفاء بالوقت بعلة الانفجار وهو السيلان الدائى وله اثر فى التخفيف تقول معنى كلامه ان الدم علة لوجوب الطهارة ولنوعه كالدّم الخارج من غير القبل ونجسه كالنجاسة الخارجة من بدن الانسان اعتبارا فى نوع الحكم وهو وجوب الطهارة وكون الدم دم عرق لادم حيض علة لعدم سقوط الصلوة ولذلك اعتبارا فى جنس الحكم كعدم سقوط عبادة الصوم وكذا فى جنسه البعيد كعدم سقوط المشروع من الجماع وكذا تنوعه وهو كون الدم دم العرق الغير الخارج من القبل اعتبارا فى عدم سقوط الصلوة والصوم والجماع والانفجار والدوام علة للتخفيف وعدم الوضوء الاخر فالطوف من جنس الانفجار وطهارة السؤر من جنس التخفيف قد اعتبر الطوف فى الطهارة ورواية الحديث فى الكشف هكذا قال صلى الله عليه وسلم بقاطمة بنت جحش حين سألت عن دم الاستحاضة انها دم عرق انفجر توشأ لوقت كل صلوة .

(١) قوله ولا تجار الدم اراد بالانجار السيلان والاستمرار والدوام كما في شرح المنق لان التاجر في وجوب الطهارة وان كان تخفيفا بمجرد السيلان وفي عدم كونه حيا بمجرد كونه من العرق دون الرحم لكن في كونه مرضا لازما انما يتحقق بالاستمرار والدوام وقوله وهو النجاسة لم يقصد به القصر وان كان هيئة التركيب بعدم الحاجة اليه على انه لا يصح قصر النجاسة على الدم المنفجر من العرق وانما قال ذلك ليصح قوله تأثير في وجوب الطهارة وقوله وفي عدم كونه حيا إشارة الى وجوب الصلوة وقوله في التخفيف إشارة الى الاكتفاء بوضوء واحد في الوقت مع ظهور الحديث وحاصله ما نقلت عن شرح المنق .

(٢) قوله وقوله عليه السلام ارأيت لو تضرعت وغيرها من اقيسة الرسول صلى الله عليه وسلم كقوله ارأيت لو كان على ايك دين قضيتها كان يقبل منك فوصف الدينية علة لصحة الأداء عن الغير ونوعه قد اعتبر في جنس الحكم وهو صحة الأداء عن النفس وفي جنس تفريغ الذمة كما بالبراء وكذا جنسه وهو كون الامر بما يحتاج الى ادائه الانسان كاليبيع والشكاح قد اعتبر في نوع الفعل من الغير حتى يصححان من الفضولي ثم ذلك يدل على ان الحديثين الاولين ايضا من الاقيسة وفيه نظر .

(٣) قوله والصحابة رضوا الله عنهم قال علي رضي الله عنه اذا شرب سكرنا واذا سكر هندی واذا هندی افترى وحد المفتري نمانون جليدة اقام الداعي مقام المدعو اليه في مقدار الحد كما انهم شرب القليل من الخمر مقام السكر في اصل الحد بعله ان القليل دأى الى السكر فالوصف وهو كونه امرا داعيا الى امر قد اعتبر في الحكم وهو كون الداعي في حكم المدعو اليه وجريان الحكم على الداعي ايضا في الخلوة مع الجماعة واورد في التلويح مثلا آخر وهو انه اختلفوا الصحابة رضوا الله عنهم في الحد مع الاخوة واحتج كل فريق بتشليل مشتمل على معنى مؤثر وهو القرابة من الجانبين والاتصال بالبيت بطريق الجزئية فقال علي رضي الله عنه انها كمثل الحد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع

انفجر ولانفجار الدم من العرق وهو الفجاسة تأثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيا وفي كونه مرضا لازما فيكون له تأثير في التخفيف وقوله عليه السلام ارأيت لو تضرعت بماء الحديث وغيرها من اقيسة الرسول عليه السلام والصحابة رضوا الله عنهم

قوله وغيرها اي وكغيرها المذكورات من اقيسة النبي عليه السلام واقيسة الصحابة رضوا الله تعالى عنهم كما قال النبي عليه السلام في تحريم الصدقة على بنى هاشم ارأيت لو تضرعت بماء ثم مجتمعت اكنت شارية كذا اوردته فخر الاسلام رحمه الله وغاية تقريره ان هذا تعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة الاوزار والاثام فكانت وسغا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعاني الامور فكذلك حرمة الصدقة على بنى هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعاني الامور وكما اختلفت الصحابة رضوا الله تعالى عنهم في الحد مع الاخوة واحتج كل فريق بتمثيل مشتمل على معنى مؤثر وهو القرابة من الجانبين او الاتصال بالبيت بطريق الجزئية فقال علي رضي الله تعالى عنه انما مثل الحد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين والاصل لان النص بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضى رجحان الاخ على الحد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا * وقال زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه مثل الحد مع الحافد كمثل نهر ينشعب من واد ينشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهر ينشعبان من واد فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضي الله عنه لا يقضى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الابا ابا اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصل بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب بقول الظاهر ان الوصف على قول علي رضي الله عنه مساواة الجهتين والحكم المساواة بين الجد والاخوة في الارث رعاية للجانبين فلو روعي جهة البعضية يحرم الاخوة كما في الاب مع الاخوة ولوروعي جهة القرب والبعد يحرم الجد كما في الاب مع الجد فينصف الميراث بين الجد والاخ ونوع الوصف معتبر في نوع الحكم قال الله تعالى ولا يوه لكل واحد منهما السدس وكلا بين والاخوين يستويان في النسبة والارث وكذا في جنس الحكم كما اذا ادعى رجلان عينا في يد ثالث يزعم كل انا له واقاما البينة قضى بها الحديث تسمي بن طرفه ان رجلين اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثافة واقام كل واحد منهما البينة قضى بينهما نصفين

والظاهر ان الوصف على قول زيد بن ثابت رضي الله عنه كون الاخوة اقرب الى الميت من الجد اليه والحكم حجب الاخوة الجد كالأب يحجب الجد وابن الابن الاثرية فقد اعتبر النوع في النوع واما على قول ابن عباس رضي الله عنه فالوصف مماثلة الجد ابن الابن والحكم حجب الاخوة وقد اعتبر جنسه في نوع الحكم فالجد يحجب اولاد الام كالأب وفي جنسه وهو يمنع الام عن الاولوية كالأب ويمنع الصغير والصغيرة عن فسح النكاح عند البلوغ اذا نكحها الجد كما اذا نكحها الاب وفي شرح شيخ الاسلام الهروي للفرائض اختلف الصحابة في مسألة الجد مع بنى الاعيان والمالات قال ابو بكر الصديق ومن تابعه من الصحابة رضوا الله عنهم بنوا الاعيان وبنو المالات لا يرثون مع الجد وهذا قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى وبه يفتي وجه هذا القول ان الجد في الانتساب الى الميت كما ان الابن فينبغي ان يكون الجد بمنزلة الاب عند عدمه كما ان ابن الابن يقوم مقامه عند فقدان الابن وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه يرثون مع الجد وهو قولها وقول مالك والشافعي رحمه الله تعالى وجه ذلك ان الجد والاخوة جميعا يرثون الميت بواسطة الاب واليه ذهب شمس الائمة السرخسي فعندهم لاجد مع بنى الاعيان والمالات افضل الامر من المقاسمة ومن ثلث جميع المال والمقاسمة ان يجعل الجد كواحد من الاخوة وروى عن علي رضي الله عنه انه يقول ستلوني عن الفصلات الا عن مسألة الجد وذلك لان الجد كالأب في حجب اولاد الام وفي عدم خيار البلوغ للصغير والصغيرة اذا نكحها الجد وفي عدم ولاية الام عنده وبشبه الاخ ويقارن الاب في انه اذا كان للصغير جده وام يفرض النفقة عليهما اثلاثا كما اذا كان الاخ مع الام وفي ان الصغير لا يهيمه لما بادلام الجد كما انه يصير كذلك بايدان الاب وفي انه لا يجر ولاء النفقة الى مواله فنقول هذا ينافي ما في التلويح من ان قول زيد بن ثابت ان الجد لا يحجب بالاخوة كما تبين .

(٢) قوله فلا مسح أى مسح الرأس مسح (٢) قوله فلا يمسح كتمسح الخفف وللخصم ان يقول بل العلة في مسح الخفف في عدم التثليث بل في عدم الاستيعاب ايضا المخرج والتحرز عن البلل الكثير المؤدى الى فساد الخفف والى تنجسه ما غيرت النجاسات اليابسة . (٣) قوله لم يستوعب عمله أى عمل مسح الخفف وهو الخفف او عمل ما يقوم المسح مقامه وهو غسل الرجل ثم ذلك يدل على ان العبرة في التأثير انما باعتبار نوع الوصف او جنسه في النوع او الجنس سواء كان ذلك الاعتبار في المقيس عليه او غيره لا بان يكون الاعتبار المذكور في غير المقيس عليه والا فلا تأثير ههنا بثبوت اعتبار المسح في التخفيف وعدم الاستيعاب في مسح الخفف فانه هو المقيس عليه فقد عرفت ان اشتراط التأثير لا يقتضى الوصف التمدي كما قلنا فيما سبق في قوله وهذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى ثم لو قبل هذا التعليل في محل النفس كما ثبت ان النبي عليه السلام توضأ مرة مرة وقال وهذا وضوء من لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به وتوضأ مرتين مرتين وقال هذا وضوء من يضاعف له الاجر مرتين وتوضأ ثلاثا ثلاثا وقال هذا وضوءى ووضوء الايتيا من قبلى فمن زاد على هذا او تمس قد تمسدى وظلم والظاهر من لفظ التوضى الايتيان باركان الوضوء فيلزم بتثليث المسح قلنا ان انس رضى الله عنه توضأ ثلاثا ثلاثا ومسح رأسه مرة واحدة وقال هذا وضوء رسول صلى الله عليه وسلم فهذا يدل على ان المراد بالتوضى في النص المذكور هو غسل المغسولات فانما يلزم بتثليث الغسل دون المسح .

وعلى هذا قلنا مسح الرأس مسح فلا يمسح كتمسح الخفف لان كونه مسحا مؤثرا في التخفيف حتى

لم يستوعب عمله واما قوله ركن فيمس تثليله كما في سائر الأركان فغير معقول وكذا جعلنا

الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد

ظهر تأثيره أى تأثير المتعين في عدم التعيين في الودائع والمغسوبات فان رد الوديعه والمغسوبات

واجب فلا يجب عليه رد غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول

هذا الرد هو رد الوديعه فان ردها مطلقا يصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعه وفى

الغفل فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا يصرف الى الغفل لتعيينه ففى رمضان

يصرف الى صوم رمضان لتعيينه فان فرض رمضان فيه كالفعل في غيره

قوله وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التأثير جزئيا في اقيستنا في المسائل المختلف فيها

فعللنا بالعلل المؤثرة فان للمسح اثرا في التخفيف فانه يسر من الغسل ويتأدى به الفرض

ولا يشترط فيه استيعاب المعل كما في المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار

وابطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال ان الركنية تنبىء عن القوة

والحصانة ورجوب الاحتمياط فيناسب التكرار ليحصل باليقين اربظن قريب منه وكذا

الصغر في اثبات الولاية فان ولاية الفكاح لم يشرع الاعلى وجه الفطر للمولى عليه باعتبار

عجزه عن مباشرة الفكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض

في رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو للتمييز

بين العباداة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المقرامة فحيث لا نزاعم لاحاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تأثيرها في ايجاب التعيين .

وبعض

قد يجب عليه رد الستمار او المتأجر او المرهون او القطة او ما اتى الربح في حرزه كثوب القام الربح في داره وليس بشيء من ذلك ودية لانها امانة تركت للحفظ ولا فصبا لعدم التمدي من الآخر .

(٨) قوله ولما كان هذا الرد متعينا قبل لو كان تعيين العمل في حد ذاته موجبا بسقوط وجوب التعيين فمن اسم يفته واجب من الصلوة اذا اراد ان يصلى صلوة في وقتها لا يجب عليه التعيين بالتعميم .

(٩) قوله وفى النقل يعنى انه لاحاجة الى التعيين في النقل اجنبا قال في المحرر ويجب التعيين في صوم الفرض فهذا يدل على عدم اشتراط التعيين في النقل عند الشافعي رحمه الله تعالى ايضا .

(١٠) قوله في غير رمضان أى في يوم لا يكون فيه نذر معين فحينئذ ينصرف الى النذر المعين .

(١١) قوله لتعينة أى بحسب الاصل وهو ان الانسان عليه ترك ما يوجب القضاء او الكفارة حينئذ لا يزاحم النقل القضاء او الكفارة في حق الوقت لينصرف اليها بنا على رجحان الواجب على النقل لكن بقي الشبهة في حق النذر المطلق فنسبته ونسبة النقل الى الوقت على السواء فلا يتمين للنقل الا ان يقال انه فلما يكون بخلاف النقل والقليل كالمقدم قوله فان فرض رمضان تعليل على التعيين أى فرض رمضان فيه مثل النقل في غيره في عدم المعارض لاولى لما سر يلزم التعيين .

(٤) قوله فغير معقول فيه نظر لان الركنية قد اعتبرت في التثليث كما في غسل الرجل او سائر المغسولات ووجودها معه اكثر من وجود المسح مع التخفيف .

(٥) قوله بخلاف البكارة يعنى نحن قسنا النبي الصغيرة على البكر الصغيرة بعلة الصغر والشافعي رحمه الله تعالى قاس البكر البالغ على البكر الصغيرة بعلة البكارة والمؤثر انما هو الصغر دون البكارة فان قيل علة البكارة باعتبار انها يوجب حيا مانعا عن الاقدام الى المقدم بنفسها فيكون من باب العجز فيكون مؤثرا لا اعتبار جنس العجز في الولاية كما في المجرى قلنا نوع الصغر معتبر في الولاية في حق المال واعتبار النوع اقوى من اعتبار الجنس وفيه نظر لان اعتبار جنس العجز في الجنون كان من الولاية في حق النفس وايضا هو عين نوع الحكم في قياس البكر البالغ على البكر الصغيرة واما اعتبار نوع الصغر في الولاية في المال فاعتبار النوع في جنس الحكم في قياس الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة دون نوعه وهو الولاية النفس واعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في النوع متساويان .

(٦) قوله في الودائع والمغسوبات يريد ان احدهما اصل قيس عليه صوم رمضان والآخر مظهر

لتأثير العلة بسبب اعتبارها في الحكم اذ لا يد في القياس من امرين احدهما اصل والآخر مظهر

لتأثير .

(٧) قوله ملا يجب عليه رد غير هذا تركيب

توضيحي أى رد موصوف بغايرة رد الوديعه

على ان الاشارة الى رد الوديعه والمعنى يجب

عليه رد الوديعه من حيث رد الوديعه لا

من حيث انه اداء بواجب آخر انما اذا كان

التركيبي اضافيا فيرد ان الغاصب او المودع

قد يجب عليه رد الستمار او المتأجر او المرهون او القطة او ما اتى الربح في حرزه كثوب القام الربح في داره وليس بشيء من ذلك ودية لانها امانة تركت للحفظ ولا فصبا لعدم التمدي من الآخر .

اسم يفته واجب من الصلوة اذا اراد ان يصلى صلوة في وقتها لا يجب عليه التعيين بالتعميم .

(٨) قوله وفى النقل يعنى انه لاحاجة الى التعيين في النقل اجنبا قال في المحرر ويجب التعيين في صوم الفرض فهذا يدل على عدم اشتراط التعيين في النقل عند الشافعي رحمه الله تعالى ايضا .

(٩) قوله في غير رمضان أى في يوم لا يكون فيه نذر معين فحينئذ ينصرف الى النذر المعين .

(١٠) قوله لتعينة أى بحسب الاصل وهو ان الانسان عليه ترك ما يوجب القضاء او الكفارة حينئذ لا يزاحم النقل القضاء او الكفارة في حق الوقت لينصرف اليها بنا على رجحان الواجب على النقل لكن بقي الشبهة في حق النذر المطلق فنسبته ونسبة النقل الى الوقت على السواء فلا يتمين للنقل الا ان يقال انه فلما يكون بخلاف النقل والقليل كالمقدم قوله فان فرض رمضان تعليل على التعيين أى فرض رمضان فيه مثل النقل في غيره في عدم المعارض لاولى لما سر يلزم التعيين .

(١) قوله وبعض العلماء فيه تحقير اهم بنا* على عدوهم عن الطريق المستقيم وهو اثبات العلة اما بالنص والاجماع او المناسبة بشرط الملازمة والتأخير .
 (٢) قوله فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان يتصور قسم آخر او كان الواسطة بحيث يبطل بدليل ابطال بعض الاقسام فعدم الحصر ان يوجد قسم آخر من غير ان يدل على بطلانه الدليل .
 (٣) قوله بالاجماع قيل لا يتصور منه الاجماع لانه اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصمته على حكم شرعي والعدومات كذلك وكذا ما يتنى عليها ليست حكما شرعيا او لعدم ثابت بان الاصل في الامور هو عدم والحكم الشرعي ما لا يدرك لولا خطاب الشارع قال المصنف في النسخ قلا عن ابي حسين قال كان الشيء المبطل حكما شرعيا يكون نسخا والافيجوز ان يكون عدما اصلا فلا والحجوب ان المراد بالاجماع الاتفاق من اهل الاجتهاد سواء كان على حكم الشرعي بالمعنى المذكور او غير ذلك مما يتعلق به امر الدين .
 (٤) قوله لانه يمكن ان يثبت عدمه وايضا يمكن ان يثبت عليه الغير بالعقل كما قال في التحقيق فان من المعلوم انه لا يدخل لو صف الاعرابي المذكور في قوله عليه السلام للاجماع في نهار رمضان اعترق ريق في الحكم فان الترتي والهمدى فيه سواء ولا يعني الحرمة ولا لوقوع الا بل فان الكفارة يجب على العبد وازنا وبالوطى الامة اه .
 (٥) قوله بعد ما ثبت تعليل هذا النص اى ثبت بدليل ينتهي الى النص والاجماع ان هذا النص معمل في الجملة قيل ذلك التعليل الذى كلامنا فيه وانا قال ذلك لما سبق ان شرط التعليل عندنا ان يكون دليل يميز بعض الاوصاف عن البعض تحريزا عن الترجيح من غير مرجح وان يكون دليلا على ان هذا النص معمل في الجملة كما مر في نص الربوا .
 (٦) قوله فهذا اجماع في هذا الاجماع ضعف لان اختلاف غير الصحابة على قولين انما يكون اجماعا على نفي قول الثالث على قول بعض مشائخنا وايضا شرط كون الاختلاف على القولين اجماعا على نفي القول الثالث على ما قرر المصنف ان يكون القول الثالث مبطلا لشيء كان امرا واحدا حقيقيا حكما شرعيا اتفق عليه القولان وقد اتفق الشرط لوقتنا ان علة الامن عن كمال الشهوة فانه قول ثالث مبطل ان علة الولاية اما الصغر والبكارة وهذا ليس امرا واحدا حقيقيا كما قال المصنف في ركن الاجماع ولو جعل مفهوم احد الاسمين او احد الامور واحدا فذلك ليس باسم واحد في الحقيقة ولوقيل ان ما اتفق عليه القولان هو عدم علة غير الصغر والبكارة فهذا وان كان واحدا لكن ليس حكما شرعيا .

وبعض العلماء امتحوا بالتقسيم فيه اى على العلة في القياس وهو ان بقول العلة اما هذا وهذا او هذا والاخير ان باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان يثبت عدم علية الغير اى غير هذه الاشياء التى ردد فيها بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما

قوله وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السير والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها لينتج علية الباقي فيكون هناك مقلمان * احدهما بيان الحصر ويكفى في ذلك ان يقول بعثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره ادلو وجد لما خفى عليه اولان الاصل عدم الغير وحينئذ للمعتز ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل علية والا لما يثبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه * وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفى في ذلك ايضا الظن وذلك بوجوده الاول وجود الحكم بدونه في صورة قلو استقلال بالعلمية لا تنفى الحكم بانقضاءه الثاني كون الوصف مما علم الغاوة في الشرع اما مطلقا كالاختلاف بالطول او القصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفى للمستدل ان يقول بعثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه عدل اخبر عما لا طريق الى معرفته الاخبره وحينئذ للمعتز ان يدعى ذلك في الوصف الذى يدعى المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح * والمتمسكون بالسير والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفى عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم * ولوسلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والماق الفرد بالاغم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم الغير بنص او اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بيناه واما على ما ذكر المصنف رحمه الله فيكون هذا من المسالك القطعية بمفردة النص والاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا السلام في تنقيح المناط * قال ابن الحاجب ان الاغالة هي المناسبة وهي المسمى بتفريج المناط اى تنقيح ما عاق الشارع الحكم به وماله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فيتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علة وذكر الامام الغزالي رحمه الله ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اى علة امان يكون فيه تحقيقه او تنقيحه او تحريجه امان تحقيق المقاط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الضر 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 بخلاف الاوصاف التى لا تدخل لها في الاعتبار كما بين في قصة الاعرابي ان لا تدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او من الاعرابي الى غير ذلك حتى يتعين وطىء المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقربه اكثر مفكرى القياس فهو دون الاول واما تفريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذى دل النص او الاجماع عليه دون علة كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولهذا انكره كثير من الناس .

(١) قوله وبنتيغ المناط دعاف على قوله بالتقديم في تارة المصادر التتبع بك برامق خوب سخن ووزرا از استخوان بيرون كردن وايضا فيه النوط والتواط
 جيري ازجاي دراويشمن فييان الشى* والاستدلال عليه تسوية له ونشره له والعلة ما يتعلق به الشى* ويدور عليه وبين الطريق عموم من وجه فاذا رد وبين
 اوصاف بعضها فارق وبعضها مشترك فبين بطلان الكل الا الواحد المشترك ليثبت عليه يوجدان مما واذا لم يلتفت الى الفارق وكان بطلانه واضحا فردد بين
 المشتركات وبين بطلان الكل غير الواحد يوجد الاول بدون الثاني اذ بين عليه مشترك ما بابطال كل ما هو فارق من غير ترديد وتعين يوجد الثاني بدون الاول .
 (٢) قوله يكون مرجعها فيقال ليس العلة هذا اذ ليس فيه نص ولا اجماع ولا مناسبة او ملائمة او تأثير بل هي ذلك لوجود واحد من الثلاثة مع الشرائط .
 (٣) قوله ففسره بعضهم بانه وجود المحكم قيل فيلزم الدور لان المطلوب وهو ثبوت المحكم في الفرع يتوقف على القياس وهو يتوقف على التعليل بهذا
 الوصف وهذا يتوقف على الدوران وهو ثبوت في جميع المحكم صور الوصف يتوقف على ثبوته في صورة هي الفرع وهذا الاعتراض مثل ما نقل عن السلطان ابي
 السعيد بن ابي الخير انه فعله في المشكل الاول على ابن سينا ابي العلي الحكيم وذلك مشهور والجواب ان العلم بالدعي لازم للعلم بالدليل من غير توقف لجواز تمدد
 الادلة فانما يتوقف على دليل مادون هذا الدليل والمقول عن ابن سينا انه قال صورة التتصيل وهي ثبوت الاكبر للاصغر منفردا بعينه يتوقف على صورة الاجماع
 وهي ثبوت اكبر له في ضمن افراد الاوسط لا بعينه وكلا الجوابين مجرى هنا فالعلم بصحة التعليل لازم للعلم بان حكمه كذا دائر على وصف كذا من غير توقف
 بعدم انحصار الدليل في الدوران او يقال صورة التتصيل وهو وجود المحكم مع الوصف في الفرع بعينه يتوقف على صورة الاجمال وهو وجوده معه فيه لا بعينه
 بل ملحوظ في ضمن امر كل واحد منهما يوجد المحكم في جميع ما يوجد فيه الوصف ويصح ان يقال المراد بالدوران وجود المحكم مع الوصف في جميع
 صور وجود الوصف غير صورة الفرع في شرح المغنى وعند عدم النص والاجماع الدال على العلية اختلفوا فيما يصح دليلا عليها فقال اهل الطرد
 مجرد الاطراد اى وجود المحكم عند وجود

وبنتيغ المناط وهو ان يبين عدم علية الفارق في ليثبت عليه المشترك الفارق هو الوصف الذى

يوجد في الاصل دون الفرع والمشتك هو الوصف الذى يوجد فيهما وعلمنا وانا رحمهم الله

لم يعرضوا لهذين فان على تقدير قبولهما يكون مرجعها الى النص والاجماع او المناسبة

وبالدوران وهو باطل عندنا ففسره بعضهم بانه وجود المحكم في كل صور وجود الوصف

وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص في الحالين اى في حال وجود الوصف

وحال عدمه ولا حكم له

قوله وبالدوران احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران المحكم معه اى ترتبه

عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعندما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم

مع السكر فان المحرم يحرم اذا كان مسكرا وتزول حرمة اذا زال اسكاره بصيرورته خلا وشرط

البعض وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اى للنص وذلك

لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت

نظيره

الاسهال على شرب السمونيا وذلك يدل على
 ان الدوران مجموع الطرد والعكس واذا لم يعتبر فيها معنى معقول من تأثير واخالة لم يعتبر في الدوران ذلك ثم وجود الطرد بدون التأثير بمعنى ان يدل نص
 او اجماع على ان جنس الوصف او نوعه علة في جنس المحكم او نوعه امر ممكن واما بدون الاخالة فلا يتصور اذ الطرد مستلزم لهما نعم ينفك الطرد عن الاخالة
 التي كانت في نفس الوصف مع قطع النظر عن الاطراد لكن من شرط الاخالة لم يقدها بذلك بل اراد مطلق الاخالة وقوله ولم يشترط فيها اه ولو اريد بكونها
 معقولة المعاني كونها موجبات للاحكام فلم يقل احد بشرط ذلك ولو اريد كونها عللا وامارات موافقة لتعليل اثابت بالنص والاجماع ان الشارع اعتبره فكيف
 لم يشترط ذلك وان الشارع فلا بد ان يكون عين ما عينه الشارع او ما يوافق وقوله وبلاطراد يحصل الظن بالعلية لو اريد انه يحصل ذلك
 بمجرد الاطراد فليس كذلك الا ترى انه كما وجد المعلول وجد العلة ولا يحصل الظن بان المعلول علة ولوليد انه يحصل ذلك بشرط التأثير والمعنى المعقول فلا نزاع
 ولا يلزم ثبوت العلية بمجرد الطرد وقوله وهذه قضية ان يكون المدار علة للدائرة مستمر او المعنى دلالة الدوران على ذلك امر مستديم بوجود ذلك في نفس الامر
 وقوله اذا دعي انسان الخ لو اريد ان الدعاء المذكور ليس مؤثرا في النضب فلا نسلم ذلك ولا شك فيه ولو اريد انه مؤثرا فيه فليس الظن بمجرد الدوران وهو المطلوب .
 (٤) قوله وزاد بعضهم الظاهر ان المراد انهم زادوا في التفسير حتى ان معنى الدوران مجموع الطرد والعكس ويحتمل ان يكون المراد زادوا في الحجية حتى ان
 الدليل بمجموع الاسمين واما الدوران فهو الامر الاول والاعتراض على ذلك ان كل علة تامة بالنسبة الى المعلول كذلك دائرة عليه ان وجد وجدت وان انعدم
 انعدم والحال ان العلة علة والمعلول معلول .
 (٥) قوله قيام النص في الحالين اى قيام النص الدال على وجود المحكم في حال انعدام المحكم

بانعدام الوصف وقيام النص الدال على عدم المحكم في حال وجود المحكم بوجود الوصف .
 (٦) قوله ولا حكم له حال من النص والمجرور يعود اليه .

(١) قوله نظيره فيه نظر اذ ليس المحكم يوجد في كل صورة وجود الوصف فلا يجب الوضوء اذا كان الحدث وام بصل ولم يمس المصحف ولم يفعل سائر ما يجب فيه الوضوء كالسجود للتلاوة وصلوات الجنائز ثم حل في التلويح بنقل آخر حيث قال بشرط البعض وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعيين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد وسمى خمرًا وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة عليية الاسم وتعيين عليية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص فقول الشارح الحمر حرام وهو منصوص في قوله تعالى قل لا تجد فيما اوحى الآيات وتعيين اضافتها الى وصف اشتداد العصير وقوله فان الحرمة تثبت ام ينبغي ان لا يكون كذلك بل الاوفق للممثل له ان يقال فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد مع زوال اسم الخمر كما في الطلاء وهو ماء عنب طيب فذهب اقل من ثلثيه واكثر من النصف وفي النصف وهو ما ذهب بالبطخ نصفه والباقى وهو ما ذهب به اقل من النصف والنص يدل على عدم الحرمة عند عدم الاسم على قياس ما قالوا في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الآيات وقوله عند زوال الشدة والاسم معناه عند زوال المجموع بزوال الجزء الاول وبقاء الثاني وهو الاسم والنص يدل على ثبوت الحرمة مع الاسم على ما قالوا في الآيات المذكورة وقوله فاذا كان الاسم قائما في الحالين اى في حال ثبوت الحرمة وعدمها وقوله والا لما تخلف اى والا لما تخلف الحرمة عن الاسم بانعدامها مع وجود الاسم كما يقتضيه النص ثم المثال المذكور لا يصلح مثلا لما وجد فيه الحكم عند وجود الوصف وانعدم عند انعدامه مع قيام النص في الحالين ولا حكم له في حال عدم الشدة مع عدم الحرمة لا يتصور قيام النص الدال على ثبوت الحرمة في هذه الحالة بنا على وجود اسم الخمر .

(٢) قوله لا يجب الوضوء اى وان نذر ان يتوضأ لكل صلوة لان الوضوء كما لا يجب بالشروع كذلك لا يجب بالنذر وسيأتى في ذلك تقسيم المعارضة في فصل دفع العلة المؤثرة من التنقيح .

(٣) قوله واذا تمد اى عن الصلوة بان فرغ او عن القيام الى الصلوة بان ترك .

(٤) قوله يجب اى في الجملة كما اذا اراد صلوة الجنائز او سجود التلاوة او مس المصحف .

(٥) قوله فاما قد وجدناه قيل كيف يدور وجوب الوضوء مع الحديث وكثيرا ما يكون الرجل محدثا ولا يجب عليه الوضوء قد مر .

(٦) قوله كلما وجد القيام وذلك لان اذا وان كانت ادات الاهمال لكن مهملات العاوم كليات .

(٧) قوله وكما لم يوجد حرف الشرط كما في قوله تعالى اذا قمتم الآيات وقد يقصد به الجزاء لازم للشرط وهو الكلية الاولى وقد يقصد به تقييد الجزاء بالشرط وهو الكلية الثانية لكن اراد احدهما بطريق المنطوق بناق ارادة الآخر بذلك الطريق والاي لم يجمع بين الحقيقة واليجاز واما الجمع بين المعنيين المتشاكين فلواريد الآخر ايضا واما بطريق المفهوم او بطريق عموم الجواز او عموم المشترك .

نظيره ان المرء اذا قام الى الصلوة وهو مقوض لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث فاما قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدمه والنص موجود في الحالين اى حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انسه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وهو وجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على الصوم الاصلى

(٨) قوله اما عند القائلين اعلم انه لو اريد المعنى الاول يكون الآيات بمنزلة قولنا القيام الى الصلوة يلزمه الوضوء لو اريد المعنى الثاني فهو بمنزلة قولنا يجب الوضوء عند القيام الى الصلوة فالاول يفيد اختصاص لزوم الوضوء بالقيام الى الصلوة عند البعض قال المصنف في فصل مفهوم المخالفة منه تخصيص الشيء باسمه سوا كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفي

للعصير اذا اشتد ويسمى خمرًا وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة عليية الاسم وتعيين عليية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص .

الحكم عما عدا ذلك الشيء عند البعض والثاني يفيد اختصاص وجوب الوضوء بصورة القيام الى الصلوة عند الشافعي رحمه الله تعالى قال في ذلك الوضع ومنه التعليق بالشيء يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي رحمه الله تعالى .

(٩) قوله فلان الاصل اى الاصل عدم وجوب الوضوء وانما كان الوجوب للقيام فاذا لم يوجد القيام لم يوجد وجوب الوضوء وفيه نظر لانه لا يصح الحصر في قوله وانما كان الوجوب الخ لان الوضوء وقد يجب لمس القرآن وسجود التلاوة وتوصلوا للجنائز فهما غير داخلين في الصلوة لان مطلق الصلوة انما هي ما يشتمل على الركوع والسجود معا .

(١٠) قوله على ما مر قال المصنف ونحن نقول ايضا بعدم الحكم عند عدم الوصف لكن بنا على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا ثم قال في التعليق بالشيء وعندنا العدم لا يثبت بالتعلق بل يبقى الحكم على العدم الاصلى ثم قوله فلان الاصل هو العدم على ما مر يدل على ان الكلية الثانية وهي قوله كلما لم يوجد القيام الى الصلوة لم يجب الوضوء ليست حكما شرعيا بل يكون عدما اصليا وفيما مر رح بذلك كما ذكرنا وحيث لا يكون موجبا للنس لان كل ما هو موجب للنس يكون حكما شرعيا فجعل المصنف ذلك موجبا وحكمه قيام النص في حال الوجود يبقى بذلك فكيف يجعل دليلا عليه .

(١١) قوله وموجب النص غير ثابت في الحالين عطف على معمولي ان في قوله لان النص والايجاز في الدليل ان يبذل ذلك بقولنا والكلية الاولى غير ثابتة عند عدم الحدث والكلية الثانية غير ثابتة عند وجود الحدث واردة مس القرآن وفيما ذكره غاية التلويح .

(١٢) قوله فان ظاهر النص قيد بالظاهر ولم يقل ان النص يوجب انه اذا وجد القيام لما قال في فصل قصر العام على بعض ما يتناوله ان المخصوص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظيره دليل فيه شبهة فهذا يدل على النص لم يوجب انه اذا وجد القيام الى الصلوة مع عدم الحدث وجب الوضوء ثم ذلك ان كان تكرير بقوله لان النص يوجب انه كلما وجد القيام اه لكن زيد فيه امران قيد الظهور وقوله مع عدم الحدث لكن جعل هذا الحكم بل جعل الحكم الاول ايضا حكم النص مجازا كما ان دخول المستثنى بعد الاستثناء يجب بحسب المحكم مجازا .

الحكم عما عدا ذلك الشيء عند البعض والثاني يفيد اختصاص وجوب الوضوء بصورة القيام الى الصلوة عند الشافعي رحمه الله تعالى قال في ذلك الوضع ومنه التعليق بالشيء يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي رحمه الله تعالى .

(٩) قوله فلان الاصل اى الاصل عدم وجوب الوضوء وانما كان الوجوب للقيام فاذا لم يوجد القيام لم يوجد وجوب الوضوء وفيه نظر لانه لا يصح الحصر في قوله وانما كان الوجوب الخ لان الوضوء وقد يجب لمس القرآن وسجود التلاوة وتوصلوا للجنائز فهما غير داخلين في الصلوة لان مطلق الصلوة انما هي ما يشتمل على الركوع والسجود معا .

(١٠) قوله على ما مر قال المصنف ونحن نقول ايضا بعدم الحكم عند عدم الوصف لكن بنا على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا ثم قال في التعليق بالشيء وعندنا العدم لا يثبت بالتعلق بل يبقى الحكم على العدم الاصلى ثم قوله فلان الاصل هو العدم على ما مر يدل على ان الكلية الثانية وهي قوله كلما لم يوجد القيام الى الصلوة لم يجب الوضوء ليست حكما شرعيا بل يكون عدما اصليا وفيما مر رح بذلك كما ذكرنا وحيث لا يكون موجبا للنس لان كل ما هو موجب للنس يكون حكما شرعيا فجعل المصنف ذلك موجبا وحكمه قيام النص في حال الوجود يبقى بذلك فكيف يجعل دليلا عليه .

(١١) قوله وموجب النص غير ثابت في الحالين عطف على معمولي ان في قوله لان النص والايجاز في الدليل ان يبذل ذلك بقولنا والكلية الاولى غير ثابتة عند عدم الحدث والكلية الثانية غير ثابتة عند وجود الحدث واردة مس القرآن وفيما ذكره غاية التلويح .

(١٢) قوله فان ظاهر النص قيد بالظاهر ولم يقل ان النص يوجب انه اذا وجد القيام لما قال في فصل قصر العام على بعض ما يتناوله ان المخصوص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظيره دليل فيه شبهة فهذا يدل على النص لم يوجب انه اذا وجد القيام الى الصلوة مع عدم الحدث وجب الوضوء ثم ذلك ان كان تكرير بقوله لان النص يوجب انه كلما وجد القيام اه لكن زيد فيه امران قيد الظهور وقوله مع عدم الحدث لكن جعل هذا الحكم بل جعل الحكم الاول ايضا حكم النص مجازا كما ان دخول المستثنى بعد الاستثناء يجب بحسب المحكم مجازا .

(١) قوله فعلم بهذا على الحدوث لا يقال عليه الشيء لاسر حكم واثبات الاحكام بالاستصحاب غير جائز والاثبات بالعدم الاصلى اثبات بالاستصحاب وقد تبين ان هذا الاستدلال يتضمن على اعتبار عدم الاصلى فيكون اثبات الحكم بالاستصحاب وهو غير جائز لانا نقول اننا لا يجوز اثبات بالاستصحاب بان يكون دليلا مستقلا وهنا ليس كذلك على ان القائل بالدوران الذي هو المستدل يجوز ان يكون قائلا بحجية الاستصحاب فبني الامر على مذهبه .

(٢) قوله اذ لولا ذلك قيل فليكن التخلف بسبب استساخ عموم المحكمين بنص آخر فيجوز ان لا يكون شيء منهما معالا او يكون التعليل بما يشاوى الحدوث وجودا وعدما او بما هو اعلم منه وجودا او يكون عدم تأثيره عند عدم الحدوث لا يتفاء الشرط او ثبوت مانع . (٣) قوله وقوله عليه السلام لا يقضى القاضي يعني حرمة القضاء دائر مع شغل القلب وجودا وعدما مع انتفاء حكم النفس في حالتي الوجود والعدم لحكم المنطوق كما وجد الغضب حرم القضاء والمفهوم حقيقة عند القائل بالمفهوم او مجازا وعندنا كما لم يوجد الغضب يحل القضاء والاول منتف عند عدم الشغل والثاني عند وجوده وفيه نظر لان المفهوم عند القائلين ليس ما ذكر بل حل القضاء في الجملة عند عدم الغضب ثم المراد شغل القلب عن القضاء فلا يرد انه قد يحل القضاء مع الشغل لغير القضاء لكنه مع الحضور باسم القضاء .

(٤) قوله اهم الضمير للفرق الثلاثة القائلين بالتقسيم والقائلين بتفويض المناط والقائلين بالدوران لان السوق في الكل والتكلم يتكرون المعنى المقول وهو التأثير ويجوز ان يكون للفرق الثالث خصوصا لان مرجع امرى الاولين الى القول بالتأثير . (٥) قوله فلا حاجة الى معنى يعقل الظاهر ان كلام جميع القائلين بالدوران وحيث مثل دفع العلة الطردية بما دفعنا به بعض اقبسة الشافعي رحمه الله تعالى كما ابي في فصل دفع العلة الطردية فبهم ان الاقبسة المذكورة بينة على العلة الطردية فيلزم القول الشافعي رحمه الله تعالى بالطرد والدوران فجموع الكلامين يدل على ان الشافعي رحمه الله تعالى قائل بعدم حاجته الى شيء من المعاني المعقولة فقوله معنى يعقل نكرة في

سياق التي وايضا نكرة موصوفة بصفة عامة وكل من الامرين يوجب اعادة العموم كما تبين في الفاظ العموم وليس كذلك حيث قال المصنف فيما تقدم في هذا الفصل عن قريب وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصل وعند البعض بمجرد كونه محملا فذلك يدل على اشتراط الملازمة مع الاخلافة في العلة عند الشافعي ولا شك ان ذلك معنى معقول فيلزم قوله بالحاجة الى بعض المعاني المعقولة ويؤيد ذلك ما في شرح المغني من قوله ولا خلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى في اشتراط الصلاح وكذا في اشتراط العدالة وانما وقع الخلاف في تشهاده .

لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم بهف اعلمية الحدوث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص اصلا وقوله عليه السلام لا يقضى القاضي وهو غضبان فانه يعقل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يعقل عند شغله بغير الغضب لهم ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا نعم في حقه تعالى اما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلة كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلة والشرط

قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عنك من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حيثئذ موجب لانفيا ولا اثباتا ولا تناولا اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلوة بل قعد لم يتناول النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب قوله فانه يعقل القضاء وهو غضبان يعني ان النص قائم في حال الغضب بدمون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وايضا النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بنوع جوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية او بالنصوص المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا .

قوله فاما قوله فاما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلة كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلة والشرط

(٦) قوله فاما قوله فاما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلة كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلة والشرط

(٧) قوله الى البيع قد وجد التأثير في البيع والقتل لا يعتبر جنسي المبادلة والاتلاف في جنسي المحكمين بين ملك البضع والضمان في التسكاح والغضب مع الهلاك .

(٨) قوله مع ان المعقول اي نضيف القتل بالقصاص وموت القاتل الى القتل الاول ونقول انه يوجد به وان كان موت القاتل بطريق القصاص بالاجل في الحقيقة او المعنى يجعل القتل المتقدم علة للقتل المتأخر والقصاص سبب ان موت القاتل

والوجود

الاول صادر من القاتل في الظاهر وان كان باجله في الحقيقة وقوله باجله الضمير راجع الى الله او الى المقتول اي يصنع الله تعالى في الاجل والوقت المقدر له .

(٩) قوله فلا بد من التمييز قائمة التمييز ان يضاف الحكم الى ما يبين انه علة لاشترط وان لا يضاف الى ما يبين انه شرط وثمره ذلك يظهر فيما اذا شهد اربعة بالزنا واثان بالاخصان فرجم ثم رجعوا يضمن شهود الزنا الدية لاشاهد الاحصان لان الرجم مضاف الى الزنا دون الاحصان وفيما اذا شهد رجلان على اليمين كقوله ان قدم زيد من سفرة فعبده حر و آخران على وجود الشرط وهو قدوم زيد لحكم بالعتق ثم رجعوا فالضمان على شاهدي اليمين والتعليل دون شاهدي وجود القدوم لان العتق مضاف الى اليمين لا الى القدوم قبل التمييز بين العلة والشرط انما يجب في حق الاحكام الثابتة في الشرع ليجرى في الوقائع والحوادث على حسب العلية والشرطية لافي حق استنباط الاحكام بالقياس والتعليل فبنا الاستنباط والتعمية من الاصل الى الفرع على الشركة علامة الحكم بينهما وكون الوصف علامة يتحقق بالدوران وهو مجموع الطرد والعكس سواء سميت الوصف علة او شرطا او علامة اوسيا فلواريد لقوله فلا بد من التمييز بين العلة والشرط التمييز في باب الاقبسة فلا نسلم ذلك ولواريد التمييز في غير هذا الباب فلا يتنع في محل النزاع وهو العلة في باب القياس وايضا التمييز بينهما لا يتحقق بما شرطتم من اعتبار الجنس او النوع في جنس الحكم او نوعه لجواز ان يكون فردا من النوع علة لفرد من نوع الحكم ويكون فردا آخر منه شرطا لفرد آخر من نوع الحكم وايضا قد جعلتم ترتيب الحكم على المشتق في نحو اكرم العالم دليلا على علية الوصف كالعالم بالحكم كالا كرام فتم يتكرون الدوران وهو ترتيب الحكم على الوصف وجودا وعدما وذلك الترتيب انما هو ترتيب من الشارع ولا شك ان الترتيب بحسب الوجود والعدم اقوى دليلا على العلية من الترتيب بحسب الوجود فقط .

(١) قوله والوجود هذا انما يكون حجة على الفرق الاول من القائلين بالدوران دون الثاني والثالث . (٢) قوله وقد يقع في العلامة في نظر لان المحصن لا يقول بان العلامة في الحكم الثابت بالقياس غير العلة . (٣) قوله ولا يشترط لها يعني ان بين العلة والدوران عموم من وجه لتتحقق الدوران بدونها في العلامة وتحققا بدونه كما في صورة تخالف الحكم عن العلة لما عرفت وتحتكما معا كما في الحديث وشغل القلب بالنسبة الى الوضوء وحرمة القضاء فلا يتصور ان يدل احدهما على الآخر ولا يصح الاحتجاج باحدهما على الآخر . (٤) قوله لا يقدح فيها كالتفصيل لعل للقصاص وقد تخلف فيما اذا قيل الرجل ابنه لما عرفت حرمة الابوة .

(٥) قوله ثم العلة التقيب لان تفصيل المذكور

وهو ان العلة بسيطة عند القائل بالتخصيص ومركبة من عدم المانع عند القائل بعدمه انما هو بعد ثبوت تخلف الحكم عن العلة او لتفاوت بين الكلامين فالتقدم لبقاء العلة بعد التختاف والتأخر للتفصيل .

(٦) قوله بتخصيصها اي تخصيصها على العلة بمادة دون اخرى او تخصيص حكمها على تقدير المضاف او تخصيص المادة والمحل من بين امثالها بالحكم

والعلة على ان التخصص يعني التميز وذلك كثير وقيل اي تخصيص الوصف بتأويل الصفة والعلة بالعلة وعدم جزئية شي منها من عدم المانع او وجود الشرط وهذا خطأ لان التقيدين المتعديين

(٧) قوله مع عدم المانع مغالطة المركب من عدم اذ لا وجود للعدمات وانتفاء الجزئ مستلزم لانتفاء الكل والعدم لا يؤثر في الوجود لان التأثير في الوجود وصف ثبوت ثبوت الشيء فرع ثبوت المثبت له والاحكام من الوجودات فلا يجوز في عللها التركيب من عدم المانع .

(٨) قوله فلان الشيء فيه مصادرة على المطلوب فالوجه ان يقال لان التخصص لا يتصور بدون تخلف الحكم ونفس التخصص لا ينافي العلة عند القائل به فكذا لازمه والا فيلزم تخلف اللازم

عن الملزوم ثم العلة المستقلة لا يتصور فيها تخلف الحكم هو المقرر عند اهل الكلام فالتخلف لا يتصور الا مع نقصان العلة والنقصان مستلزم لتركيبتها مع

اسر آخر فيلزم جزئيتها من العلة فالقول بجزئية الوصف من العلة لازم على القائلين بالتخصيص ايضا

(٩) قوله واما عند من لا يقول بجواز التوفيق بين القوانين والجمع بين الفريقين بان التخصص في الناقصة ودمه في التامة او يقال في الوصف مع قطع النظر عن وجود الشرائط وعدم الموانع وفيه معهما واعل الحق انما هو ذلك .

(١٠) قوله في كون الوصف فمقوله لا يقدح فيها لا يقدح في علة على انها اهم من العلة التامة والناقصة الاول بالنظر الى الفريق الاول والثاني الى الثاني فلا يرد انه لو اريد في العلة لا يستقيم بالنظر الى الفريق الثاني وانما يستقيم نظرا اليه في الجزئية من العلة ولو اريد في الجزئية لا يستقيم نظرا الى الفريق الاول ولو اريد المعنيان يلزم الجمع بين المعنيين المختلفين في لفظ واحد .

(١١) قوله ولا يشترط رد على الفريق الثاني والثالث حيث شرطوا في العلة الجزئية الثاني من الدوران وهو العكس كما ان قوله ولا يشترط امارد

والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا يشترط لها ايضا اي لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية لان التخلف لمانع لا يقدح فيهما ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلية اما عند القائلين بتخصيص العلة فلان الشيء يمكن ان يكون علة والحكم تخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع والوصف يكون جزءا للعلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيهما ان التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزءا للعلة ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة اخرى .

قوله والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق اتفاق كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه الاحتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما في المتضادين او تأخر كما في المعلول او غيرها كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بعصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا ادعى انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا يأتي منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق ويدعون به بذلك الاسم ويجب عنه بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا اتفاقا ظهر غير ذلك اما بانه بعينه فلم يوجد واما لان الاصل عنده لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربها يقال ان هذا انكار للضرورة وقدح في جميع التجريبات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد تجرى مجرى المثل ان دوران الشيء مع الشيء آية كون المدار علة للتأثير ويجب بان الاحكام العقلية لا يختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد فتع لهاب الجهل والتصرف في الشرع قوله ولا يشترط لها ايضا زيادة تنبيهه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بهلزم للعلية فكذلك ليس بل لازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بنا على مانع او على عدم تمامها حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها بنا على ثبوتها بعلة اخرى كالحديث يثبت بخروج النجاسة والذوم وغير ذلك وقد يقال في تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا لمالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد

(الجزء الثاني) توضيح ٢٢

على الفرق الثالث حيث شرطوا الجزئية الاول وهو الطرد وهذا يدل على ان العلية قد يوجد بدون العكس وهو عدم الحكم عند الوصف وقد يقرر اجتماعهما في الحدث بالنسبة الى وجوب الوضوء والشغل بالنسبة الى حرمة القضاء وان الكلي العدم عند العدم يوجد بدون العلية في الشرط فينبغي عموم من وجه ايضا فلا دلالة لاحدهما على الآخر . (١٢) قوله قد يوجد كالبيع علة الملك وهو يوجد بغير البيع كالارث والهبة والوصية والصدقة وكون الشيء لنا الملك فان قلت اذا جاز وجود الحكم بالعلل المتعددة فيجوز التليل بالتعدد فالعلل بالوصف القاصر لا ينع التليل بالتمتعدي هف قلت جواز التعدد في مطلق العلل لا يوجب في العلل المتعددة في باب القياس وانما المنع المذكور فيما هو معتبر في القياس وفيه نظر لان السوق في علة اهتبرت في القياس كما يؤيد ذلك قوله في باب القياس بعد سطر .

(١) قوله وقيام النص رد على الفريق الثالث حيث شرطوا في علية الوصف الدائر عليه الحكم ذلك . (٢) قوله فكيف يجعل اصلاى فكيف يجعل مجموع الدوران وقيام النص في الحالين مع عدم حكمه ضابطة ومعيارا به يعرف صحة التعليل والقياس والتأدير لا يصلح دليلا على التادر والتعليلات فابة الكثرة وانما قلنا ان المجموع تادر لان فلة الجزء يستلزم فلة الكل قال في الكشف على ان من شرط صحة التعليل ان يبقى الحكم في النصوص بعد التعليل على ما كان قبله فاذا علل على وجه لا يبقى للنص حكم بعده يكون ذلك الآفة فساد القياس لادليل محتوكيف يجوز ان لا يبقى للنص حكم بعد التعليل وليس المقصد بالتعليل الا تعدية حكم النص الى محل لا نص فيه فاذا لم يبق له حكم فاقى شىء يتمدى الى الفرع اقول مراد من شرط في صحة التعليل كون الوصف بحيث يوجد الحكم به بخلاف النص وينعدم الحكم بعده بخلاف النص ان الوصف لا يبد ان يكون كذلك قبل التعليل ليتصور به التعليل في نص من النصوص وهذا لا ينافي اشتراط صحة التعليل مقبر للنص من النصوص والتغير الحاصل قبل التعليل لا ينافي عدم التغيير بعده بسببه وايضا هذا لا ينافي حصول المقصد في التعليل وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لان تغيير حكم نص ما بالوصف قبل التعليل لا يستلزم تغيير حكم الاصل وعدم بقائه ليمتنع التعدية فقوله فاذا علل على وجه لا يبقى للنص حكم بعد يدل على ان تغيير حكم النص بالتعليل لازم على الفريق الثالث وليس كذلك كما عرفت .

(٣) قوله لانه ثبت الحدت اى تقييد نص الوضوء

وقيام النص في الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا في باب القياس وايضا هو غير مسلم في آفة الوضوء لانه ثبت الحدت بالنص لان ذكره في المحلف ذكر في الاصل ولان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدت ولما كان الماء مطهرا دل على قيام النجاسة فاكتفى فيه اى فى الماء يعنى فى ايجاب الوضوء بدلالة النص اى على وجود الحدت واختار فى التيمم التصريح اى بوجود الحدت وهو قوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط الى قوله فقيموا .

بالحدت فمضى النص كما وجد القيام الى الصلوة مع الحدت وجب الوضوء ولا قيام لذلك عند عدم الحدت ولا حكم له والا يلزم الحدت عند عدم الحدت هف وقوله بالنص اى نص التيمم وهو قوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط الى قوله فقيموا . (٤) قوله لان ذكره لم لا يجوز ان يكون الحدت من شرائط الخفية كالمجز عن الماء فكانه قبل التيمم بخلاف الوضوء بشرط الحدت فعند عدم الحدت لا يخلف الوضوء لوجود الاصل حيث لا يلزم من اعتباره فى التيمم اعتباره فى الوضوء وايضا التية شرط فى التيمم وليس بشرط فى الوضوء فليكن الحدت ايضا كذلك ثم قيام النص فى الحالين له جزا ان له قيامه فى حال عدم وقد تعرض لا بطلانه وقيامه فى حال الوجود ولم يتعرض لذلك وذلك لانه مبنى على اعتبار المفهوم وهو قولنا كما لم يوجد القيام الى الصلوة لم يجب الوضوء وهذا غير مسلم وذلك معلوم لاجابة الى البيان .

قوله وقيام النص اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص فى الحالين من غير حكم امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر فى احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبتنى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريقى الفطرة ايضا فى محل النزاع فاننا لانسلم فى المثالين المذكورين قيام النص فى الحالين مع عدم حكمه اما فى الآفة فلاننا لانسلم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدت وانما يلزم ذلك لولم يكن النص مفيدا بالحدت ومقيدا بوجود الوضوء بشرط وجود الحدت وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدت فى وجوب البديل وهو التيمم بقوله اوجاء احد منكم من الغائط اشتراط له فى وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البديل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بعمله بان يجب فى حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدت عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضوء بالماء مرتب على الحدت وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضوء عند كل قيام وفى كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضرار اى اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدت فعلى الاول يكون ذكر الحدت بطريق دلالة النص واما على الثانى فالظاهر انه من قبيل المضرر واطلاق دلالة النص عليه اما لغوى بمعنى انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او التلميب او اعتبار ان القيام من المضع انما يدل على النوم دلالة لاعبارة وهذا انسب فان قيل للبديل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب ان يصرح بالحدت فى وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة فى وجوب التيمم فلم عكست اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكيمية المفترقة الى ازالتها بغسلها فاجاب استعمال القرب فانه ملوث لا يقتضى سابقة حدث فصرح معه بالحدت الثانى ان فى ترك التصريح

(٥) قوله ولان المعنى اى يجوز ان يكون المراد ذلك فلا يلزم الحكم بوجود الوضوء فى جميع اوقات القيام الى الصلوة وان لم يكن عدتها فحينئذ لا يرد ان ذلك امر لا يدل عليه النص فيجوز عند العقل ارادة الاطلاق . (٦) قوله والنوم اى النوم المضاجع وهو بطريق الاضطجاع دليل الحدت . (٧) قوله ولما كان الماء مطهرا قبل وصفه تطهير ليس لازما لاستعمال الماء كما اذا استعمل للبريد او القرية فلا يدل على ما هو من لوازم التطهير . (٨) قوله قيام النجاسة اراد ما يعم النجاسة الحقيقية والحكمية الشرعية كالجناية والحدت فمضى الآفة اذا قمتم الى الصلوة وكان فى الاعضاء المخصوصة حدث او خبت فاغسلوها فلا يوجب الآفة الوضوء عند عدم احد الامرين وان قلت فعلى هذا يلزم قيام النص فى حال عدم الحدت ووجود الحدت قلت نعم لكن لا نسلم انه لاحكم له

وايضا

(٩) قوله اى فى الماء والاطهر الاصح ان يقال اى افادة اعتبار الحدت فى النص فاذا قيل اكتفى فيه هكذا كان المعنى المتبادر امكن فى افادته هكذا ولما كان السوق فى اعتبار الحدت بدون ذكره فالاصح ما ذكرنا . (١٠) قوله بدلالة النص لو كان قوله فاكتفى فى جزا لما عطف على الجزاء فالعنى بدلالة نص الوضوء حيث اشتمل لفظ الغسل وهو استعمال على العضو او غيره على الماء على التيبه بالحدت ولو كان متعلقا بقوله لان ذكر الحدت ام مع ما عطف عليه فالعنى بدلالة كل من نصى الوضوء والتيمم على ذلك والاول اقرب والثانى اضبط ثم دلالة نص الوضوء عليه بطريق الاقتضاء ودلالة نص التيمم بطريق القياس فليس بشىء منهما بدلالة النص المقابل لعبارة والاشارة والاقتضاء . (١١) قوله واختار فى التيمم التصريح لو قيل ان التيمم انما شرع خلفا عن الوضوء فى التطهير فلا بد مما يظهر عنه من حدث او جناية فنص التيمم ايضا يجوز ان يطوى فيه ذكر الحدت فما الوجه فى اختيار التصريح قلنا دلالاته على اعتبار الحدت بواسطة اعتبار التطهير وهو غير مذكور فى النص .

(١) قوله وايضا فيه اى في الاكتفاء بالدلالة وعدم التصريح بذكر الحدث ابناء الى كون الوضوء عند عدم الحدث سنة وذلك لان ظاهر اللفظ يدل على الوجوب فاذا ارتفع الوجوب بالادنى الباقية لذلك يصرف ظاهر اللفظ الى ما هو اقرب من ذلك وهو العكس سنة حفظا له عن الالغاء حسب ما امكن .
 (٢) قوله بخلاف الغسل يعنى لم يكتف في نص الغسل بذكر الجنابة في نص التيمم كما اكتفى في نص الوضوء بذلك الحدث في التيمم لان الابعاء الى ان الغسل في كل صلاة مندوب وسنة كالوضوء غير مقصود قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين وان كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم مرضيا او على سفر او جا احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا . (٣) قوله وهذا وجه آخر اشارة الى قوله وايضا فيه ابناء . (٤) قوله والتصريح به في التيمم فيه نظر لان الذكور ليس وجها للتصريح بالحدث في التيمم . (٥) قوله والغضب لا يوجد اه عطف على قوله وايضا هو غير مسلم اى ليس هناك قيام النص في حال عدم الشغل ولا حكم له لانه وان سلم ان المنطوق انه كلما وجد الغضب لا يحل القضاء لكن لا يخلف ذلك عند عدم الشغل بان يوجد

الغضب بدون الشغل فالجواب في الآية منع المنطوق وفي الحديث منع تحلقه بعد تسليمه ثم فيه نظر لان الغضب ثوران النفس لاجل الانتقام وذلك يوجد كثيرا ما بدون شغل القلب عن القضاء وان كان مع الشغل بما هو سبب الغضب فله مع ذلك حضور تام بالدعوى والشهادة وشرايط صحتها حتى يصح القضاء .

(٦) قوله به بعد سكونه الضير للغضب او الشغل .
 (٧) قوله هذا منع قوله اقول كيف يمنع ذلك ومرجه الى الشرطية اى لو اجتمع الغضب مع فراغ القلب يحل القضاء مع الغضب وصديق الشرطية لا ينافى بطلان المقدم فذلك صادق قطعا ومنه مكاربة .
 (٨) قوله اما حال وجود الوصف اراد بالوصف فراغ القلب الذي يزعم انه علة حل القضاء وهو ضد الوصف الدائر علة حكم النص وهو عدم حل القضاء وجودا وعندما الذي هو المتبادر من لفظ الوصف مهنا وهو الشغل فهو وصف الحكم في المنطوق وهو عدم الحل والفراغ وصف في الحكم المفهوم وهو الحل فان المفهوم على ما زعم كلما لم يوجد الغضب حل القضاء لما كان وجود كل منهما مستلزما بعدم الآخر صح ان يراد لوجود احدهما عدم الآخر وبالعكس فالعنى اما حال عدم وصف الشغل وقس عليه قوله واما حال عدم الوصف اى اما عدم تلف حكم النص وهو كما لم يوجد الغضب حل القضاء حال وجود الشغل بعدم تسليم ذلك الحكم .

(٩) قوله فتند بالدلالة قيل قتم بالدلالة المجازية في آية الوضوء على عدم وجوب الوضوء عند عدم القيام باعتبار ان الاصل عدم الوجوب وابعاه الترك فلم لا يقولون بالدلالة المجازية في حديث القضاء على عدم حرمة القضاء باعتبار ان الاصل هو الاباحة .
 (١٠) قوله عدم الحكم كان الحكم عدم الحل وعدم عدم هو الحل وابعاه القضاء قوله عند عدم الوصف اى عدم الفراغ ووجود الشغل .
 (١١) قوله بين المنطوق وهو في الحديث الغضب والمسكوت عدم الغضب مع وجود الشغل ويمكن

وايضا فيه ايماء اى في النص اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه اثما بظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس بسنة لكل صلاة وهذا وجه آخر لتترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم والغضب لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فما ذكر ان النص قائم في الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الوصف فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون النفس عن الغضب كما ذكر في المتن واما حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوى بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل عند شغل القلب بغير الغضب فيثبت التساوى بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص حينئذ الا على عدم الحكم عند عدم الوصف فيبطل قوله ان النص قائم في الحالين ولا حكم له .

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 الصلوة بدون الحدث فيجعل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الذنب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الابعاء في الغسل لانه لايسن لكل صلاة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبنى على ما يعقبره البلغاء في ترا كيبهم من الرموز لاعلى ان يتناول الامر للمحدث ايجابيا ولغيره ندبالانه لا يبراد من اللفظ معناه المختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة لا الحدث قلت هو مبنى على التقدير اى ولو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم في الحديث فلانا لانسلم انتفا حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى الممتملى غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب مادام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفى بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرح بعالم العلم ايضا زيادة لتحقيق المقصود يعنى لانسلم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع .

اجزاء هذا الجواب في آية الوضوء فيقال المنطوق وهو القيام الى الصلوة مساو للمسكوت وهو عدم القيام مع وجود مس القرآن او سجود التلاوة او صلوة الجنائز في غير النصوص وهو الصلوة المطلقة فلا يفهم كلما لم يوجد القيام الى الصلوة لم يجب الوضوء . (١٢) قوله وقد ذكرتم قيل بمجرد ذلك لا يثبت عدم الدلالة على المفهوم لجواز ان يكون هذا الحكم بعد ورود النص وثبوت منطوقه ومفهومه سبب نص آخر يدل عليه فذلك النص الآخر صار المفهوم منسوخا وايضا بشرط المفهوم عند القائلين به عدم ظهور مساواة بين المنطوق والمسكوت عنه في علة الحكم لثبت في المسكوت بدلالة النص او القياس وبمجرد ثبوت الحكم في المسكوت لا يوجب ثبوت اصل المساواة في العلة لجواز ان يكون الثبوت لا بالتعليل فضلا عن ظهور المساوات ولو سلم الثبوت بالتعليل فيمكن بالاستحسان والعلة الخفية فلا يلزم ظهور المساواة في العلة فلا يثبت انتفاء الشرط مفهوم المخالفة . (١٣) قوله عند عدم الوصف اى الوصف الذي رتب عليه الحكم في النص وهو الغضب . (١٤) قوله فيبطل قابطلان في حال وجود الشغل باعتبار عدم قيام النص اذ لا يصح كلما لم يوجد الغضب يحل القضاء وفي حال عدمه باعتبار عدم تلف الحكم عن الغضب لان الغضب لا يوجد بدون الشغل والله اعلم .

فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة كأحداث تصرف موجب للملك اى لا يجوز

بالتقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت الملك

قوله فصل ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان التعديدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعى رحمه الله فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعديدية الحكم من المعمل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعند الشافعى رحمه الله يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام فى التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثانى اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعديدية حكم مشروع معلوم بصفته الى محل آخر يماثله فى التعليل فالتعليل مخفى بالتعديدية لا يجوز لاثبات سبب او وصفه لانه اثبات الشرع بالرأى ولا لاثبات شرط الحكم شرعى او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخ له بالرأى ولا لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالرأى فلا يجوز شىء من ذلك الا اذا وجدته فى الشريعة اصل صالح للتعليل فيعمل فيتعدي حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفه او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمه وغيرها فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولا لاثبات حكم شرعى مثل الوجوب والحرمه بطريق التعديدية من اصل موجود فى الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق واختافوا فى التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعديدية من اصل ثابت فى الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشىء سببا او شرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شىء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشىء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنى ويجعل النية فى الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية فى التيمم فذهب كثير من علماء المذاهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام رحمه الله واتباعه فلما احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط فى انها تجوز ان يثبت بالتعليل ان وجد لها اصل الشرع وتمتنع ان لم يوجد وقال صاحب الميزان لامعنى لقول من يقول ان القياس حجة فى اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد بمعرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جائز فى الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا فى الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور فى الجميع وان اراد ان القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء فى انه لا يثبت فيه شىء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور فى اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فما بين القوم ومسطور فى كتبهم .

(١) قوله لا يجوز التعليل لاثبات علة الحكم ملاحظته على ثلاثة اوجه احدها انها علة له والثانى انها علة له بما عدى بها من الاصل الى الفرع والثالث انها علة بهذا الحكم المخصوص عدى هذا الحكم بها من هذا الاصل الى هذا الفرع اوالى فرع ما قياس الوصف على العلة بالاتبارين الاواين غير ممتنع كما يقال الشراء علة الملك والاثبات مثله فهو ايضا علة الملك اوقال القدر والجنس علة الربوا عدى الربوا من الحنطة الى الذرة والجنس يقطع مثل المجموع فهو ايضا علة ربوا النسبية يعدى الربوا النسبية من الحنطة الى الارز لكن قياسه عليهما بالاتبار الثالث ممتنع سكما يقال القدر والجنس علة الربوا فى الحنطة عدى بها الربوا الى امر والقدر مع الطعم او الجنس مثل الطعم مثل القدر مع الجنس فذلك ايضا علة الربوا فى الحنطة يعدى به الربوا الى امر آخر وسبب الامتناع انه يلزم التعليل بالمتعدد فى باب القياس وذلك غير جائز .

(٢) قوله كأحداث تصرف اى كأحداث الحكم بطريق التعليل بان يقال تصرف كذا كاتاه الحجر الى البيع مثل الشراء فى امر كذا وهو العلة فى افادة الشراء الملك فكذا الا لفايد الملك .

(٣) قوله باقياس لعل صورة القياس ان يقال الجنس بانفراد كالتقدير بانفراده فى الجزئية من علة الربوا فكما انه يؤثر فى تحريم النساء فكذا هذا فى الهداية قال الشافعى رحمه الله تعالى الجنس بانفراده لا تحرم النساء وهذا يدل على ان القدر بانفراده يحرمه عندنا اوقال الجنس بانفراده كالطعم بانفراده فى الجزئية من علة الربوا عنده والطعم بانفراده يحرم النساء فكذا الجنس بانفراده اوقال الجنس بانفراده كالتيمم بانفراده فانها تحرم النساء فكذا هذا فى المحرر اذا بيع مطعوم بمطعوم نظر ان كانا من جنس يشترط فيه ثلثة امور المائلة فى القدر والحلول فى العوضين والتفاضل قبل التفرق وان كانا من جنس كالحنطة والشعير سقط اشتراط المائلة وروعى الشرطان الآخران ثم قال والحكم فيما اذا بيع النقد بالنقد فى اشتراط الامور الثلثة عند التجانس واشتراط الشرطين الآخرين عند عدم التجانس بان يبيع الذهب بالفضة على ما ذكرنا فى بيع المطعوم بالمطعوم وذكرنا فى حاشية الحلول ان لا يكون نسبة فى الذمة وان المراد من النقد كونه ذهباً او فضة فيدخل فيه التبر المضروب والحلى والاوانى لاقولس .

(١) قوله أي بدون الكيل والوزن واما ان اتدر وهو الكيل والوزن بانراده يجرم النساء وهو ثابت بالنص وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعدان يكون يدا بيد .
(٢) قوله وهو قول الراوي نهى له قول هذا انما يدل على حرمة النساء لا عية الجنس بانراده لها .

(٣) قوله والمراد بالرية الظاهر ان المراد بالرية شبهة الربوا الفضل كما في البيع بطريق التضمن كبيع الصبرة من الحنطة بصبرة منها فقيه شك في وجود الفضل وعدمه فان الربوا هو عين بها تفضل احد البدلين على الآخر ولا يطلق على وصف به فضل احدهما على الآخر كوصف الحيادة في مقابلة الرذاعة فشبهة الربوا شبهة الزيادة في العين وذلك في البيع تخمينيا واما شبهة الزيادة في الوصف كما اذا بيع كبر بركر منه ولم يدر حالهما ايها جيد وايها ردى فقيه شبهة الربوا فاراد به خلاف الظاهر وكذا شبهة حرمة كما في بيع النقد بالنسيئة اراد به خلاف الظاهر فتبوت حرمة النساء بهذا النص اما بالدلالة او القياس لا سبيل الى الاول اذ ليس فيه تعليل يفهم بمجرد اللغة ولا بد في الدلالة من ذلك كما تبين في تعريف القياس فيلزم الثبوت بالقياس فلا يندفع الاشكال .

وقولنا الجنس بانفرا ديجرم الفساق بالنص وهو نهى عن الربوا والريبة جراب اشكال وهو انكم اثبتتم بالقياس شيئا وعلته لحرمة النساء وهو الجنس بانفرا دة اي بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص وهو قول الراوي نهى النبي عليه السلام عن الربوا والريبة الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفرا دة موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثل عندهما اي ثابتة بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد حينئذ اشكال وصدقها بالجر اي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام والاثبات الشرط او صفته كالشهود في النكاح هذا نظير اثبات الشرط وككونهم رجالا او محتلمة نظير اثبات صفة الشرط واثبات الحكم او صفته

(٤) قوله وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا بيع هبدا قيمة الف بعد قيمته فان بوجود الجنس والزيادة فينبغي ان لا يجوز البيع هف
(٥) قوله وككون الاكل والشرب او رد في الهداية بوجود الكفارة حديثين احدهما قوله عليه السلام من افطر في رمضان فعليه ما على المظاهر والثاني حديث الاعرابي ولفظه في الهداية هكذا قال يارسول الله صلى الله عليه وسلم هلكت واهلكت فقال عليه السلام ما ذا صنعت فقال واقت امرأتى في نهار رمضان متمعدا فقال عليه السلام ائتق رمية فقال لا امك الارقيني عنده وقال صم شهرين متتابعين فقال هل جاني ماجا في الامن الصوم فقال اطعم ستين مسكينا فقال لا اجد فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يؤتى بفرق من تمر ويروى بقرق فيه خمسة عشر صاعا وقال فرتها على المساكين فقال والله ليس بيني وبينك احد الا حوج حتى ومن عيالي فقال كل انت وعيالك تجزيك ولا تجزي احدا بعدك وليس وجوب الكفارة بالاكل والشرب في شيء منها بدلالة النص وانما ثبت بالاول بطريق العبارة ان لم يكن السوق لخصوص الجماع وبطريق الاشارة ان كان واما بالثاني فلا يثبت بطرق الدلالة ايضا اذ ليس في النص تعليل يفهم بمجرد اللغة .
(٦) قوله اي ثابت بدلالة النص فيه نظر لان الضرب بالمثل لقتل قصدا داخل في القتل قال الله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى قال عليه السلام الممدقود فذلك يتناول الضرب بالمدد والمثل الا ان ابخيفة رحمه الله تعالى خص ذلك بدليل قوله عليه السلام الا ان قتيل خطأ العمد تقتل السوط والمعصاة فاراد بخطأ العمد الضرب بالمثل وحمل الكلام على التنبيه ومالم يرد ذلك وحلاه على الظاهر .

قوله وقولنا الجنس قد توهم ورود الاشكال بانكم اثبتتم بالقياس عليه مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثل لوجوب القصاص عند اي يوصف ومحمد رحمه الله فاجاب بان الم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاول ودلالة في الاخيرين على ما سبق في بحث دلالة النص * ولم يورد فخر الاسلام رحمه الله في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبنى على ان القياس لا يجري في الحدود والكفارات لاعلى انه لا يجري في الاسباب والشروط لان منهج فخر الاسلام رحمه الله انه يصح اثبات السبب والشرط بالرأى والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل ه وانما وقع ذلك للمصنف رحمه الله من اصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثل اشكالا فاجاب باننا لانبين سببية القتل بالمثل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد العمد وان سواء كان بالسيف او بغيره فالسبب واحد لاغير * واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردتها فخر الاسلام رحمه الله مثلا لا اشكالا فقال اما تفسير القسم الاول اي بيان اثبات الموجب فمثل قولهم في الجنس بانفرا دة انه يجرم النسيئة وهذا خلاف وقع في الموجب فلم يصح اثباته ولا نفيه بالرأى اذ لا نجد اصلا نقيسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربوا حكما يستوى فيه شبهة بجهتته لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الربوا والريبة وللجماع على حرمة البيع مجازة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما في رأى المتبايعين ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لسكته يثبت بصنع العمد فاعتبر كما في بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لا يمكن الاحتراز عنه بخلاف الفضل من جهة الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كان العلة هي القدر والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شرط العلة فانبتنا به شبهة الربوا احتياطا فيثبت سببية الجنس بجرمة النسيئة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل .

(٧) قوله في الانعام وهي الاجناس الاربية من الابل والبقر والضأن والمز فعلة الزكاة النصاب وصفتها السوم وهو الاكتفاء بالرعى في اكثر الحول .
(٨) قوله كالشهود في النكاح اراد ما فوق الواحد او اعتبار ما في بعض الصور من الجمعية كرجل وامرأتين او اعتبار جنس النكاح .

(١) قوله كصوم بعض اليوم لا نظيره في الشرع واما ترك الاكل في يوم الاضحى الى ان يحلى فليس بصوم بعد اشراط التوبة وذلك سنة حتى ان الصحابة رضوا الله عنهم يستعملون صيامهم عن الاكل حتى الرضاع الى ان يصلوا وقيل هذا في حق من يضيء لياكل اولاً من اصبحته واما في حق غيره فلا وفي الكافي يستحب ان يكون اول تناول من القرابين والمذكور في الهداية ان ترك الاكل الى اداء الصلوة مستحب . (٢) قوله وكهفة الوتر ككونه واجبا وسنة وكونه ثلث ركعات او خمس او غير ذلك وكونه بسلام او سلامين . (٣) قوله ولان فيه اى فيه نصب الشرع ببعض الرأى اذ الكلام فيما ليس له اصل فقوله تعالى فاعتبروا الآيات وكذا حديث خالد مخصوص بما اذا كان له اصل . (٤) قوله اما اذا كان له اصل اراد بالاصل نظير من جنسه ثبت في الشرع كالوتر نظيره صلوة المغرب وكهفة اليهود في النكاح نظيره صفة اليهود في سائر الامور وكالجنس بانفراد نظيره الثنية بانفرادها على حرمة النساء فكل منهما جزاء فكل منهما جزاء . (٥) قوله تعالى ان لا يتبين الا بالقبض ولا بد ان يكون المعقود عليه متعينا وكل من بدلى الصلوة في ذلك سواء فلا بد من القبض فيهما وقياسا اقوى من قياس الشافعي رحمه الله تعالى لانه بوافق عموم قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا .

(٥) قوله هذا ما قالوا مثل هذه العبارة يستعمل للشك وعدم القبول التام .
 (٦) قوله انا قلت هذا اى اسندته القول اليوم واحلت الامر عليهم لا الى نفسى لما فيه من شك منى وقوله عن اصول فخر الاسلام فسمع الضمير في قالوا لان فخر الاسلام قل ذلك عن العلماء اولاً به شيخ كبير يتبعه العلماء في زمانه وبعده .
 (٧) قوله وانا انكرنا اى انكرنا القياس في هذه الجملة اذا لم يوجد للقياس اصله او انكرنا الجملة اذا لم يوجد لواحد منها اصل او انكرنا كل واحد منها اذا لم يوجد له اصل .
 (٨) قوله في الشرعية اى فيما بين الاحكام الشرعية والاصل ان يقال في الشرع او الشرعية .
 (٩) قوله فلا معنى لتخصيص هذه الامور لعل وجه التخصيص ان الحكم منحصر في الاثنين ما لا يكون حكماً يتعلق بشيء بشيء وما يكون كذلك والثاني اما ان يكون الشيء المتعلق ركناً او هاتاً او سبباً او شرطاً او علامة فاراد بالحكم القسم الاول وبالعلمة ما يعم العلة والسبب وبالشرط ما يعم الشرط والركن والعلامة فكل من العلة والسبب مؤثر وكل من الشرط والركن والعلامة كالاحصان للرجم يتوقف عليه وجود الشيء فجميع ما ثبت بالتعليل منحصر فيما ذكره فالتخصيص في الحقيقة ليس بتخصيصاً بل تميم وتخصيل في الجملة .
 (١٠) قوله والحق يحتمل ان يكون رداً لكلام فخر الاسلام حيث يدل على ان اثبات العلة بالتعليل اذا كان له اصل يكون مقبولاً فالخامس ان في الشق الاول لا يكون اثبات العلة بالقياس وان كان التعليل مقبولاً وفي الشق الثاني لا يكون التعليل مقبولاً .
 (١١) قوله يصلح يجوز تذكير الضمير على ان الضمير للمعنى الآخر اى يصلح للكون معلا به والتأنيث على انه لعلية اى يصلح للكون معلا بذلك المعنى الآخر .
 (١٢) قوله لان العلة فيه ان كون ذلك المعنى علة لعلية شيء في حكم كالاتمة والتأنيث على كون الصغر علة للولاية على النبي فضل الصغيرة في النكاح لا يوجب كون ذلك المعنى علة في هذا الحكم فظاهر ان علة الولاية هو الصغر دون موافقة التعليل به للتعليلات الشرعية والاتمة والتأنيث هو ذلك الموافقة .
 (١٣) قوله فلا اى فلا يحكم بعلية شيء اصلاً بطريق القياس بل اما بالنسب او الاجماع . (١٤) قوله لانه لا يكون تعليلاً بالمرسل قد مر ان المرسل نوعان لا يقبل اتفاقاً وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الا بعد وهو المتضمن للمصاحبة ونوع يقبل عند البعض وهو الوصف الملائم والملائم الذي اعتبر الشرع فيه البعيد وهو الاخص من المتضمن للمصلحة والمخيل ان يقع في الحاضر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وعلية كل منهما بمعنى اما الثاني فلللاتمة واختاره واما الاول فللتناسبته وموافقته العلة الشرعية في الجنس الا بعد فالاول لا يصلح التعليل اصلاً لا في حق صحة العمل ولا في حق وجوب العمل والتأنيث لا يصلح في حق وجوب العمل فمعنى قوله يكون تعليلاً بالمرسل ان اذا لم تثبت عليتها لمعنى يصلح للتعليل في حق وجوب العمل فغاية الامر انه يكون التعليل بالمرسل بمعنى الوصف الملائم والمخيل ولا عبرة به فانه مختلف فيه غير مقبول عندنا واما التعليل بالنسب الغير الملائم وهو المرسل اتفاقاً والتأنيث المناسب ما يبعد من الاعتبار فلا حاجة الى الذكر .

كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم وكهفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم ولان فيه نصب الشرع بالرأى فلا يجوز ابقاً اماً اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام اى عند الشافعي رحمه الله فان له اى لاشتراط التقابض عند الشافعي رحمه الله اصله هو الصرف والجواز بدونه اصله اى الجواز البيع بدون التقابض عندنا اصله هو بيع سائر السلع فالمحصل ان اشتراط التقابض عند الشافعي رحمه الله وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدي به هذا ما قالوا انما قلت هذا لاني نقلت هذا الفصل عن اصول الامام فخر الاسلام رحمه الله ولم ادر ما مراده فان اراد ان القياس لا يجري في هذه الاشياء اصلاً فهذا لا يصح وقد قال في آخر البابي وانما انكرناه هذه الجملة اذا لم يوجد لها اصل فلو وجدنا في الشرع اى فيما بين الاحكام الشرعية والاصل ان يقال في الشرع او الشرعية .
 قوله فلا معنى لتخصيص هذه الامور لعل وجه التخصيص ان الحكم منحصر في الاثنين ما لا يكون حكماً يتعلق بشيء بشيء وما يكون كذلك والثاني اما ان يكون الشيء المتعلق ركناً او هاتاً او سبباً او شرطاً او علامة فاراد بالحكم القسم الاول وبالعلمة ما يعم العلة والسبب وبالشرط ما يعم الشرط والركن والعلامة فكل من العلة والسبب مؤثر وكل من الشرط والركن والعلامة كالاحصان للرجم يتوقف عليه وجود الشيء فجميع ما ثبت بالتعليل منحصر فيما ذكره فالتخصيص في الحقيقة ليس بتخصيصاً بل تميم وتخصيل في الجملة .
 قوله والحق يحتمل ان يكون رداً لكلام فخر الاسلام حيث يدل على ان اثبات العلة بالتعليل اذا كان له اصل يكون مقبولاً فالخامس ان في الشق الاول لا يكون اثبات العلة بالقياس وان كان التعليل مقبولاً وفي الشق الثاني لا يكون التعليل مقبولاً .
 قوله يصلح يجوز تذكير الضمير على ان الضمير للمعنى الآخر اى يصلح للكون معلا به والتأنيث على انه لعلية اى يصلح للكون معلا بذلك المعنى الآخر .
 قوله لان العلة فيه ان كون ذلك المعنى علة لعلية شيء في حكم كالاتمة والتأنيث على كون الصغر علة للولاية على النبي فضل الصغيرة في النكاح لا يوجب كون ذلك المعنى علة في هذا الحكم فظاهر ان علة الولاية هو الصغر دون موافقة التعليل به للتعليلات الشرعية والاتمة والتأنيث هو ذلك الموافقة .
 قوله فلا اى فلا يحكم بعلية شيء اصلاً بطريق القياس بل اما بالنسب او الاجماع . (١٤) قوله لانه لا يكون تعليلاً بالمرسل قد مر ان المرسل نوعان لا يقبل اتفاقاً وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الا بعد وهو المتضمن للمصاحبة ونوع يقبل عند البعض وهو الوصف الملائم والملائم الذي اعتبر الشرع فيه البعيد وهو الاخص من المتضمن للمصلحة والمخيل ان يقع في الحاضر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وعلية كل منهما بمعنى اما الثاني فلللاتمة واختاره واما الاول فللتناسبته وموافقته العلة الشرعية في الجنس الا بعد فالاول لا يصلح التعليل اصلاً لا في حق صحة العمل ولا في حق وجوب العمل والتأنيث لا يصلح في حق وجوب العمل فمعنى قوله يكون تعليلاً بالمرسل ان اذا لم تثبت عليتها لمعنى يصلح للتعليل في حق وجوب العمل فغاية الامر انه يكون التعليل بالمرسل بمعنى الوصف الملائم والمخيل ولا عبرة به فانه مختلف فيه غير مقبول عندنا واما التعليل بالنسب الغير الملائم وهو المرسل اتفاقاً والتأنيث المناسب ما يبعد من الاعتبار فلا حاجة الى الذكر .

قوله والحق في مسألة اثبات العلة انه ان ثبت علمية شيء بالحكم ببناء على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثراً او ملائماً فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر والملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشئيين وقد ثبت علميته بما هو من مسالك العلة فيكون العلة واحداً تتعدد باعتبار المحل مثلها اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة ببناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علمية ذلك الشيء للحكم مبنى على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلمية الحكم لعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب ولما لاثمته وهذا هو المختلف في من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأنيث او الملائمة .

قوله لان العلة فيه ان كون ذلك المعنى علة لعلية شيء في حكم كالاتمة والتأنيث على كون الصغر علة للولاية على النبي فضل الصغيرة في النكاح لا يوجب كون ذلك المعنى علة في هذا الحكم فظاهر ان علة الولاية هو الصغر دون موافقة التعليل به للتعليلات الشرعية والاتمة والتأنيث هو ذلك الموافقة .
 قوله فلا اى فلا يحكم بعلية شيء اصلاً بطريق القياس بل اما بالنسب او الاجماع . (١٤) قوله لانه لا يكون تعليلاً بالمرسل قد مر ان المرسل نوعان لا يقبل اتفاقاً وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الا بعد وهو المتضمن للمصاحبة ونوع يقبل عند البعض وهو الوصف الملائم والملائم الذي اعتبر الشرع فيه البعيد وهو الاخص من المتضمن للمصلحة والمخيل ان يقع في الحاضر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وعلية كل منهما بمعنى اما الثاني فلللاتمة واختاره واما الاول فللتناسبته وموافقته العلة الشرعية في الجنس الا بعد فالاول لا يصلح التعليل اصلاً لا في حق صحة العمل ولا في حق وجوب العمل والتأنيث لا يصلح في حق وجوب العمل فمعنى قوله يكون تعليلاً بالمرسل ان اذا لم تثبت عليتها لمعنى يصلح للتعليل في حق وجوب العمل فغاية الامر انه يكون التعليل بالمرسل بمعنى الوصف الملائم والمخيل ولا عبرة به فانه مختلف فيه غير مقبول عندنا واما التعليل بالنسب الغير الملائم وهو المرسل اتفاقاً والتأنيث المناسب ما يبعد من الاعتبار فلا حاجة الى الذكر .

- (١) فصل القياس جلي وحق فالحق يسمى بالاستحسان وهو في اللغة طاب الحسن وعد الشيء واعتقاده حسنا وفي الاصطلاح اسم لدليل يعارض القياس الجلي الذي سبق اليه الافهام وانما سمي بذلك للتمييز بين نوعي القياس والتبنييه على ان العمل به حسن . (٢) قوله لكنه فيه استخدام او المراد يرجع الضمير مفهوم الاستحسان دون اللفظ كما هو المراد بالذكر اولا بلفظ وقوله وهو اعم اراد العموم مطلقا ولو اطبق عن قيد الحق واريد العموم من وجه لكان له وجه .
- (٣) قوله على غير القياس الحق وهو الحكم المستحسن المنسوب يطلق عليه المصدر فيقال هذا الحكم قياس وذلك الحكم استحسان واسم المفعول المستحسن في الفجر طوال المنصل وقوله فيما بعد والمستحسن بالقياس الحق يعنى بالاستحسان بغيره والدليل على الحكم المستحسن كالاتر والاجماع كما يأتي .
- (٤) قوله كما ذكر في المتن قال لانه اما بالاتر كالتسليم اى لان الحكم الثابت بالاستحسان امانات بالاتر والاجماع او القياس الحق فالمنع ان الاستحسان اما اثر واجماع .
- (٥) قوله وهو دليل يقابل القياس اى يعارضة وسيأتي ان المعارضة قد يكون بين المتساويين قوة وبين اسريين احدهما اقوى بوصف هو تابع فلامعارضة بين النص والاجماع وبين القياس الجلي لرجحانهما وكونهما اقوى بوصف غير تابع واما القياس الحق فيعارض الجلي لانهما متساويان او احدهما اقوى بوصف هو تابع فالتعريف لا يصدق على النص من الكتاب والسنة ولا على الاجماع وانما يصدق على القياس الحق فقط . (٦) قوله الذى يسبق اليه الافهام اى يذهب الذهن اليه قبل ان يذهب الى ما يخالفه والافهام الداهية اليه اكثر مما يذهب الى ما يخالفه فاعتبار لفظ الجمع فيه دون الاستحسان يدل على ذلك المعنى والمراد ان الذهن لا يذهب الى المخالف في زمانه ولا قبله والافهام الداهية الى المخالف لا يساوى الافهام الداهية اليه ولا يكون اكثر منها فيصدق التعريف على القياس فيما لا يعارضه استحسان اصلا .
- (٧) قوله وتعريفه الصحيح في التحقيق قبل هو العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه وليس بجامع اولم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاتر والاجماع او الضرورة وقبل هو تخصيص قياس بدليل هو اقوى منه وليس صحيح لانه يشير الى اختصاص العلة وليس كذلك وعن الشيخ ابى الحسن الكرخي هو ان يمدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما في نظرنا الى خلافه بدليل اقوى يقتضى العدول عن الاول واعتراض عليه بانه يلزم ان يكون ما قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى في بعض المواضع ترك الاستحسان بالقياس ترك الدليل الاقوى بالاضعف وانه غير جائز واجب عنه بان المتروك سمي استحسانا لانه اقوى من القياس نفسه ولحكن اصل بالقياس معنى آخر صار ذلك المجموع اقوى من الاستحسان فترك العمل به واخذ بالقياس وقال بعض اصحابنا الاستحسان المعنوي هو القياس الحق كما اشير اليه في الكتاب وانما سمي به لانه في الاكثر الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ منه مستحسنا فنقول وقوله وهو العدول بموجب تخلف الحكم عن العلة في القياس الاول فيلزم اما تخصيص العلة او تركيها من عدم المانع والاستحالة في ذلك على ما ذكر المصنف وقوله وليس بجامع الجواب ان التعريف للمعنى الاخص وهو القياس المقابل لقياس الجلي وقوله الاستحسان الثابت بالاتر دليل على اطلاق لفظ الاستحسان على الحكم ايضا وقوله او الضرورة لو اريد به ما يقابل الكتاب والسنة والاجماع

فصل القياس جلي وحق فالحق يسمى بالاستحسان لكفه اعم من القياس الحق فان كل قياس حفي استحسن وليس كل استحسن قياسا حفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الحق ايضا كما ذكر في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الحق وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تعبيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا .

قوله فصل في الاستحسان هو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشأها عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبني الطعن من الجانبين على المرأة وقلة المبالاة فان القائمين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون به ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتمتعون بما حسنه وقال النبي عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي رحمه الله انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقذ في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقذاح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس

او القياس فذلك باطل لانحصار ادلة الشرع فيها ولو اريد قياس جلي كان التعديل فيه بالضرورة او قياس حفي كذلك فلا خروج عن التعريف او العدول عن موجب قياس الى الضرورة بذلك المعنى عدول عن موجب قياس الى القياس اقوى على ان المصنف جعل الضرورة مقابلا للقياس الحق كما سيأتي عن قرب فالمراد ما يندرج تحت نص او اجماع سبب الاشتغال على الضرورة وقوله ليس تصحيح لانه يشير لاحفاء ان ذلك التعريف يستلزم احد الامرين من تخصيص العلة او تركيها من عدم المانع فلواراد انه يستلزم الامر الاول فلاهم ولو اراد انه يستلزم احد الامرين فلا استحالة في ذلك لان القول بالاستحسان يستلزم ذلك لامحالة فلو استحال ذلك يلزم استحالة القول بالاستحسان هف وقوله واعتراض عليه هذا الاعتراض وارد على التعريفين الاولين ايضا وقوله تركت الدليل الاقوى خبر كان وقوله الاستحسان المعنوي الاستحسان الحقيقي هو القياس الحق واما الاتر والاجماع والضرورة فيطلق عليها لفظ الاستحسان مجازا وقوله في الكتاب اى في المختصر الحسامي حيث قال قدما على القياس الاستحسان الذي هو القياس الحق اذا قوى اثره وفي التلويح قيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك فنقول الاعتراض الوارد على تعريف الكرخي كما ذكر صاحب التحقيق وارد على ذلك ايضا والنسخ او تخصيص اذا وردا على خبر الواحد والعام بخصوص البعض يدخل في هذا التعريف وايضا قال في المختصر الحسامي وقدما القياس بصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وحقى فسادة فيصدق التعريف المذكور على ذلك القياس ويخرج عن التعريف ذلك الاستحسان فلا يكون جامعا ولا مانعا وايضا في التلويح وقال ابو الحسن البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد وغير شامل شمول اللفاظ بوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطارى على الاول احتراز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى المحسوس بقوله وهو في حكم الطارى عن القياس فيما قالوا تركنا الاستحسان بالقياس فالتعريف غير ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى سنة .

(١) قوله وهو انه دليل يقع لو اريد تعريف خصوص القياس الخ فالمراد بالمغايبة المراضة على ما سر ولو اريد تعريف مطلق الاستحسان المتناول للآثر والاجماع والضرورة فالمراد توارد الامرين اللذين يقتضى كل خلاف مقتضى الآخر في محل واحد .

(٢) قوله لان نبوته اى ثبوت الاستحسان بمعنى الحكم عملا باستحسن الثابت بالاستحسان بمعنى الدليل فيكون من باب الاستخدام حيث اريد بالدفع في قوله وهو حجة الدليل ولو اريد بالمجرد الحكم او المعنى لان ثبوت حكمه بتقدير المضاف والاظهر ان يقال لانه من الدلائل الجوع على حجة من الاثر والاجماع .

(٣) قوله الى الاستحسان لالى القياس الخ والجلي . (٤) قوله وقد انكر بعض الناس قال عبد الرحمن ونقل عن الشافعي رحمه الله تعالى انه قال من استحسنت فقد شرع وهو بعيد لانه قال استحسنت في التمتع ان يكون ثلثين درهما واستحسن ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلثة ايام واستحسن ترك شئ للمكاتب

من نجوم الكتابة فيقول اطلاق لفظ الاستحسان

على الحكم لا يوجب القول بالاستحسان الذي

وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الخ وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير

للقياس الخ وهو حجة عندنا لان ثبوتها بالدلائل التي هي حجة اجماعا ضمير هو راجع

الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه

التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروه من حيث المعنى فباطل ايضا لاننا نعنى

به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الخ ويعمل به اذا كان اقوى

من القياس الخ فلما عني لانكاره لانه اما بالآثر كالسلم والاجارة وبقا الصوم في النسيان

واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحيض والآبار واما بالقياس الخفى

الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك *

وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال السكرخي رحمه الله

هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه بوجه هو اقوى وينحل

فيه التخصيص والنسخ * وقال ابو الحسين البصري رحمه الله هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد

غير شامل شمولى اللفاظ بوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطارى على الاول * واحقرز

بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارى عن القياس فيما

اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس * واورد على هذا التفسير ان ترك الاستحسان

بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر

الى القياس يصير به اقوى * ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد

يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبعا عند الغير وكثر استعماله

في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين

المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معنى . وبعد ما استقرت الاراء على انه

اسم لدليل متفق عليه نصابا او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس

سبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع

من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس الخفى خاصة كما غلب

اسم القياس على القياس الخفى تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان

على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الخفى شائع ويرد عليه انه لا عبرة

بالقياس في مقابلة النص والاجماع بالانفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك

به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع .

على الحكم لا يوجب القول بالاستحسان الذي

عنده الخصم دليلا خامسا مقابلا للكتاب

والسنة والاجماع والقياس وطعن ابي حنيفة واصحابه

حيث قالوا به وقال لانه يشتهى وانواع الهوى

وشهوة النفس فكان باطلا كذا في التحقيق .

(٥) قوله لانه اما بالآثر الاثر قول الصحابي

والخبر قول الرسول عليه السلام فاسلم ثابت

يقول الصحابي نهى النبي صلى الله عليه وسلم

عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم

ونبوته باية المداينة انما هو بقول ابن عباس

رضي الله عنه اشهد ان الله تعالى احل السلم

المضون وانزل فيها اطول آية وتلاها وهي

في آخر البقرة يا ايها الذين آمنوا اذا تدابرتم

بدين الى اجل مسمى فاكتبوه الآية فالتدابين

لا يلزم ان يكون بطريق السلم فليكن بطريق

الافراض والبيع بالنسيئة ولو سلم فالامر بالكتابة

عند حادثة لا يوجب جوازها شرعا كقوله

تعالى وان طائفتان من المؤمنين اختلفوا فاصلحا

بينهما والثبوت بها ثبوت الاثر وهو قول ابن

عباس رضي الله عنه .

(٦) قوله والاجارة قال في الهداية القياس

ياي جواز لانه المقود عليه المنفعة وهي معدومة

الا اننا جوزناه لحاجة الناس اليه وقد شهدت

بصحتها الآثار وهو قوله عليه السلام اعطوا

الاجير اجره قبل ان يحج عرقه وقوله من

استأجر اجيرا فعمله اجره فهذا يدل على ان

الاثبات بالضرورة والآثر وان الاثر يطلق على

قول النبي عليه السلام ايضا .

(٧) قوله وبقا الصوم في النسيان قال في الهداية

والقياس ان يفطر وجه الاستحسان قوله عليه

السلام للذي اكل او شرب ناسيا تم على صومك

فانما اطعمك الله وسقاك فالآثر هناك ايضا

اطلق على قوله عليه السلام .

(٨) قوله كالاستصناع بلاجل كذا في الهداية

ولو كان الاستصناع باجل فهو سلم ثابت بالآثر

فالاستصناع بلاجل ان كان مما يجري فيه التعامل

نابت بالاجماع السكوني حيث كثر التعامل

وسكت المجتهدون في العصر فيلزم القبول من الكل

وان لم يكن مما يجري فيه التعامل فلا يجوز

بدون العمل الاجل .

(٩) قوله واما بالضرورة اى بما يدل على اباحة

القياس الخ قد يكون اثرا وقد يكون اجما وفيه نظر اذ لا

يتصور القياس في مقابلهما فان شرط القياس عدم

مخالفتها والجواب ان المقابلة معتبرة بالنسبة الى اصل

القياس وعدم المخالفة انما هو شرط لقبوله لا لاصله

كطهارة الحيض في الهداية والتقدير العظيم الذي لا

يتحرك احد طرفيه بحريك الآخر اذا وقعت نجاسة في احد

جانبه جار الوضوء من الجانب الآخر وبعضهم قدر

المساحة عشر في عشرة بذراع الكرياس توسعة للامر على

الناس ولم يذكر فيها لذلك نص او اجماع واما في الآثر

فقال كان نزع ما فيها من الماء طهارة لها باجماع السلف

ومسائل البئر مبنية على اتباع الآثار دون القياس .

وذكروا

وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الخ وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير

للقياس الخ وهو حجة عندنا لان ثبوتها بالدلائل التي هي حجة اجماعا ضمير هو راجع

وذكروا له اى للقياس الحفى قسمين الاول ما قوى اثره اى تأثيره والثانى ما ظهره بحدته وخفى
فساده اى اذا نظرنا اليه بادى النظر نرى صحته ثم اذا تأملنا حق التأمل علمنا انه فاسد
وللقياس اى للقياس الجلى قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفى صحته فاول ذلك راجع
على اول هذا اى القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوى اثره راجع على القسم الاول
من القياس الجلى وهو ما ضعف اثره واعلم اننا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلى
واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الحفى فلتنس هنا الاصطلاح لان الاستحسان هو الاثر
لا الظهور وثانى هذا على ثانى ذلك اى القسم الثانى من القياس وهو ما ظهر فساده وخفى
صحته راجع على القسم الثانى من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفى فساده

قول وذكروا له قسمين الصحة تقارب الاثر والضعف تقارب الفساد وبهذا الاعتبار
يتحقق تقابل القسمين فى كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة فى الاستحسان
ظهورها بالنسبة الى فساد الحفى وهو لا يذانى خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس
والمراد بخفاء الصحة فى القياس الجلى خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق
يررثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعيين
العمل بالراجع وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام رحمه الله انه الاولوية حتى
يجوز العمل بالمرجوح .

(الجزء الثانى) توضيح ٢٣

(١) قوله ما قوى اثره لعل المراد بالآثر المنسر بالتأثير هو المعنى المذكور فيما سبق من اعتبار النوع او الجنس فى النوع او الجنس فكل من القوى الاثر
والضعيف الاثر اما حقيقى كاعتبار النوع فى النوع واعتبار الجنس البعيد فى الجنس البعيد واما اضافى وله درجات والظاهر ان المراد الاضافى لانه اعم فالحكم
فيه اشمل ثم معنى قوى الاثر على ما قال فى التحقيق ما قوى اثره بالنسبة الى مقابلة من كل وجه فى الظاهر وفى الحقيقة ومعنى القسم الثانى ما قوى اثره بالنسبة
الى المقابل فى الظاهر فقط وفى الحقيقة يكون فاسدا مخفيا بسبب انضمام معنى الآخر الى القياس الجلى وفى التحقيق ان احد وجهى القياس الجلى ما ضعف
اثره وقد بالنسبة الى مقابلة من كل وجه والثانى ما ظهر ضعفه وقد اثره بالنسبة الى مقابل فى الظاهر ولكن انضم اليه معنى خفى هو المؤثر فى الحكم
فاندفع به الفساد وقوى القياس فاعلم ان
هنا تسعة صور لان الاستحسان اما قوى
بالنسبة الى القياس او مساو له او ضعف بالقياس
اليه وكل من ذلك اما بحسب الظاهر والحقيقة
او بحسب الحقيقة او بحسب الظاهر فالقوى بحسبها
فقط مساويا كان فى الظاهر او ضعيفا يبنى ان
يكون راجحا على القياس هذا حكم الاربع
والقوى بحسب الظاهر فقط ان كان مساويا
فى الحقيقة فلا رجحان من احد الطرفين وان
كان ضعيفا فيها يبنى ان يكون مرجوحا والقياس
راجحا وهذا حكم الثلثة والمساوى بحسب الحقيقة
والظاهر لارجحان فيه من احد الطرفين
والضعيف بحسبها مرجوح والمذكور من تلك
الصور على التفسير المذكور صورتان فلذلك قال
المصنف ذكروا له قسمين اشارة الى عدم
الضبط .
(٢) قوله قول ذلك راجع المراد بالرجحان
ان يعمل به ويترك ما يقابله قال فى التحقيق ولا شك
ان القياسين اذا تمارضا فى حادثة يرجح احدهما
ويترك العمل بالآخر ونفط المغنى والمختصر
الحسامى هكذا ولما صارت العلة علة باسرها
قدمنا على القياس الاستحسانى الذى هو القياس
الحفى اذا قوى اثره ونفط التقديم يبنى عن
ترك المقابل كقولهم بنو الاعيان بقسمون على
بنى العلات والذين مقدم على الارث فى الكشف
ذكر شمس الائمة فى اصول النفاة ان بعض
التأخرين من اصحابنا ظن ان العمل بالاستحسان
اولى مع جواز العمل بالقياس فى موضع الاستحسان
وشبه ذلك باطرد مع المؤثر وقال العمل بالمؤثر
اولى وان كان العمل بالطرده جائز قال شمس
الائمة وهذا استحسان وهم عندى فان اللفظ
المذكور فى عامة الكتب انما تركنا هذا القياس
والمترك لا يعمل به .
(٣) قوله لان المعبر هو الاثر اى المعبر هو
قوة الاثر لا ظهور الاثر قال فى التحقيق العبرة
بقوة الاثر وصحته دون الظهور فان الدنيا ظاهرة
والمعنى باطنة وقد يرجح الباطن بقوة اثره
وهو الدوام والخلو والصعود على الظاهر بضعف
اثره وهو الفناء والكدر وكذا العقل راجح
وان كان باطنا على البصر وان كان ظاهرا بقوة
اثر ادراكه وضعف اثر ادراك البصر بالنسبة
اليه ومثل ذلك فى شرح المغنى ووزاد عليه

حيث قال روى عن على بن ابي طالب لو كانت الدنيا من ذهب والآخر من حطب لاختر العاقل الحرف الباقى على الذهب الثانى فكيف والامر على العكس
فى المهذب الحرف آنسكه هيج جيزندان كه جه كويد از برى ويجوز ان يكون تصحيفا والاصل من حرف لاختر العاقل الحرف الباقى وايضا فى المهذب الحرف
يا بان فراخ وهامون وروزون خانه .
(٤) قوله وثانى هذا على ثانى ذلك لان الامر جيتذ يكون على العكس فالاستحسان يكون قياسا جليا لظهور اثره والقياس قياسا خفيا لحفاء اثره والاستحسان
يقدم من حيث هو استحسان وانما يترك من حيث انه قياس فى مقابلة الاستحسان .

(١) قوله فالاول اي رجحان الاول من الاستحسان على الاول من القياس . (٢) قوله طاهر استحسانا لكنه مكروه بتوضأه بلا كرامة عند عدم غيره ومع الكراهة عند وجوده كذا في الخزانة . (٣) قوله لانها تشرب بمنقارها تأنيث الضمير لان الطير جمع طائر كذا في المذهب يعني ان المنقار عظيم لا يتولد منه اللعاب كالشفة فانصاه بالماء لا يوجب اختلاط اللعاب بالنجس بخلاف الشفة . (٤) قوله تؤدي في الركوع قال في التحقيق الركوع لا ينوب عن سجود التلاوة الا بشرطين احدهما النية والثاني ان لا ينحل بينهما فاصل وذلك مقدار ثلث آيات فتقول لا بد من شرط ثالث وهو ان لم يقرأ آية السجدة خارج الصلاة وذلك لان صاحب التحقيق ذكرهما اذا قرأ آية السجدة خارج الصلاة وركع بها لا يجوز لان الركوع خارج الصلاة ليس بقربة فلا ينوب عما هو قربة ففعل مراده ان الركوع لا ينوب عن سجود التلاوة في الصلاة ولم يذكر اعتمادا بنا سبق وعند البعض لا بد من شرط رابع وهو ان يكون الركوع ركوعا على حدة للتلاوة لا ركوع الصلاة وهذا ليس شرطا عند المحققين .

٥٩٢

فالأول 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 عظيم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدي في الركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله وحررا كعلا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدي بالركوع كسجود الصلاة فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وهي ان السجود غير مقصود هنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمستكبرين واعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود يؤدي بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان

قوله فالاول يعني ان سور سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على سور سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطته باللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالزكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذ لم يكن الضرر والاستنجاث والاحترام آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع المايء وكل وهو طاهر كالجمل والعظم والعصب والشعر وما يوءكل وهو نجس كاللحم والشحم اشبه دهنا ماتت فيه فأرة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقيتين بان حرم اكله وتنجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يجعل نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطير فاحتجج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجس في الفرع اعنى المخالطة وقد قابلته استحسان قوى الاثر يقتضى طهارة سورها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظيم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا ينجس الماء بملاقاته فيكون سور طاهرا كسور الآدمي والمأكول اللحم لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا يحترز عن الميتة والنجاسة كدجاجة المخلاة قوله والثاني لما كان عدم تأدى الأمور به بالاتيان بغير الأمر به امرا جليا وعكسه امرا خفيا اشتباه على المصنف رحمه الله جهة جعل تأدى السجدة بالركوع قياسا وعدم تأديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه اذا جاز اقامة الركوع مقام السجدة ذكرا لما بينهما من المناسبة اعنى اشتمالهما على التعظيم والانحناء فجاز اقامته مقامه فعلا لقلك المناسبة وهذا امر جلي سبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا يتأدى به كالسجدة الصلانية لا يتأدى بالركوع لان الامر بالشئ يقتضى حسنة لذاته فيكون مطلوبا لعينه فلا يتأدى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا * وفيه نظر اذ لا يفتى ان عدم تأدى الأمور به بغيره

(٥) قوله لانه تعالى جعل الركوع الظاهر ان تقرر القياس هكذا سجود التلاوة مثل السجود في الآية اتيم الركوع مقامه لان قوله تعالى خر راكعا معناه يسقط ساجدا اذ لا يتصور مع السقوط الا السجود دون الركوع فكذلك يجوز اقامة الركوع مقام السجود وفيه نظر لان الحكم في الاصل اقامة لفظ الركوع مقام لفظ سجود لا اقامة ركوع الذي هو الانحنافس مقام السجود الذي هو وضع الجبهة والانتف على الارض فالحكم في الاصل حكم لغوي لا شرعي وايضا ليس التعدية من غير تغير في الفرع اذ الحكم في الفرع ليس اقامة اللفظ بل اقامة المعنى مقام المعنى فلا يوجد شرط الثالث للقياس وهو ان يكون المعنى حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة من غير تغير الى الفرع هو نظيره فالاحسن ما ذكر في التحقيق حيث قال فوجه القياس ان الركوع والسجود يشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود في قوله تعالى وخررا كما ولما ثبت التشابه بينهما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط بالسجود او يقال لما ثبت التشابه بينهما ينوب الركوع عن السجود كما ينوب القيمة عن الواجب في باب الزكاة .

(٦) قوله امر بالسجود لقوله تعالى واسجدوا لله واسجدوا واقترب . (٧) قوله كسجود الصلاة فلما الاصل في اركان الصلاة ان تمييز بعضها عن بعض ولا تمييز فيما اذا كان السجود بالركوع وسجدة التلاوة ليست فيهما كسما يشتمل على الركوع ليلزم عدم التمييز وعدم صحة ادائها بالركوع وايضا الكلام فيما اذا وجب سجود التلاوة في الصلاة فالتحقيق فيه بادائه بالركوع ليتسارع الى المنصود وهو الصلاة ولا يوجد جنس العمل الكثير المنهي في الصلاة امر مطلوب بخلاف التخفيف في سجود الصلاة فالفرق بينهما ثابت من وجهين فسجود التلاوة مشتمل على عدم المانع وعلى وجود المتقضى وسجود الصلاة غير مشتمل على شي منهما قياسا احدهما على الآخر ابعد من قياسه على الركوع في ان الواجب في تأدى به سبب المناسبة والشابحة في ان كلاهما يشتمل على الخضوع والانحنافس . (٨) قوله وهي ان السجود غير مقصوداه الظاهر ولا ادري

ان المعنى ان المراد بالامر بالسجود كقوله تعالى وسجدوا واقترب ليس الامر بنفس السجود بل المراد بالتواضع مطلقا سواء كان بطريق السجود او الركوع فنقول حينئذ ثبت جواز الركوع مكان السجود بعبارة النص لا بالقياس فليس هذا من باب ترجيح القياس على الاستحسان هف وايضا يلزم حينئذ جواز الركوع مكان سجود التلاوة في خارج الصلاة ايضا ولو قيل ان المراد في النص هو الامر بالسجود لكن الدليل الخارجى يدل على جواز الركوع مكان السجود فنقول هذا الدليل ان كان قياسا يلزم تغير النص بالقياس وهو غير جائز وان كان هو الامر امر آخر كالاتحاد والسنن والكتب فهذا الحكم يثبت بذلك الامر لا بالقياس هف . (٩) قوله مخالفة للمستكبرين اما مفعول له للفعل المقدر اي وانما الغرض ان يفعل ما يصلح تواضعا اول التواضع او بدل او بيان له .

(١) قوله ولا ادري خصوصية قيام الركوع مقام السجود في اداء التواضع والخضوع امر يتلقاه العقول بالقول وقبل وضع الشريعة واما عدم قيام الركوع مقام السجود بناء على ان سجود الصلوة يتأدى بالركوع فانما يعرف بعد وضع الشرع فالاول اقرب واحلى بالنسبة الى الثاني .
 (٢) قوله فلهذا اوردت قد يقال في المثال الاخر ايضا نظر اذ ليس قياس الاختلاف في ذراع المسلم فيه على الاختلاف في مقدار المبيع ظاهر الفساد وليس قياس ذلك على الاختلاف في وصف المبيع ظاهر الصحة والمفروض في المثال ان القياس الجلي ظاهر الفساد والاستحسان ظاهر الصحة ثم الظاهر ان المقصود متفرد في ايراد ذلك المثال وليس كذلك بل صاحب التحقيق اوردته مع امثلة اخر ايضا .

(٣) قوله في ذراع المسلم فيه ذكر الذراع بدل على ان في الاختلاف في الكيل او الوزن او العدد وذكر المسلم فيه على ان في الاختلاف في ذراع المبيع لا يوجد التعارض بين القياس والاستحسان وفي الثاني نظر .

(٤) قوله في القياس يتحالفان قيل ان القياس ان يحلف منكر الزيادة وانما ورد الحديث وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا على خلاف القياس في بيع غير المسلم بدليل قوله والسلعة قائمة فيكون مقتصرًا على المورد ولذلك لا تحالفا بعد هلاك المبيع فلا يكون التحالف هنا قياسا .

(٥) قوله بوجوب الاختلاف في الاصل لان الذراع وان اعتبر وصف في حق ان لا يقابلته من الثمن كما لا يقابل الوصف في حق ان يستحقه المشتري اذا لم يذكر في العقد ولم يعلم به البائع من غير ان يكون للبائع خيار صورته باع ثوبا على انه عشرة ذراع بعشر دراهم فوجد تسع اذرع يجب كل الثمن ولا يسقط درهم بمقابلة ما قص ولو وجد احد عشر ذراعا والشكل للمشتري ولا خيار للبائع لان الزيادة وصف لكنه في الحقيقة اصل وجز كالكيل والعدد .

(٦) قوله في ذراع المسلم فيه في المذهب الذراع بمجة كاو دشتي الذراعان جمع الذراع ارض الاذرع جميع فلم يجعله جمع الذراع .

(٧) قوله بخلاف الكيل والوزن لعل هذا محض تمديد والا فالزيادة والنقص في الكيل والوزن ايضا بوجوب الجودة والرداءة فنكتما ما يفسد الطعام فلهذا الدقيق او السمين او الملح او غيره وكذا كثيرا من المصلح ان يكون ذلك بقدر الاعتدال وايضا الذهب والفضة اذا جلاخلقة لا ينبغي ان يكون خارجين عن حد الاعتدال .

(٨) قوله فلهذا المعنى اي كون الذراع وصفا اخفى من كونه اصلا او عدم التحالف اولي من وجوب اورد في هذا المعنى مثال آخر قال عبد الرحمن في شرحه اذا دهم رجلان ارتمان هين في يد رجل منهما منهما يقول قد رهنتي بدين لي عليك وقبضته منك واقامنا البينة على ذلك يقبل في الاستحسان ويقضى بانهم رهون عندهما كما هما ارتمانها مما يجعله التاثير كما في العرق والهدي وكما اذا اقامنا البينة على الشراء من رجل فانه يجعله كأنه باع منهما حتى يقضى بينهما نصفين وفي القياس لم يقبل لتمتد القضا بالنصف لكل واحد منهما لان الشيوع بيمينه صفة الرهن وكذا بالكل اشكل منهما لضيق المحل او استحليل ان يكون العين الواحد كله رهنا لم

ولا ادري خصوصية الاول بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا اوردت مثلا آخر وهو قوله وكما اذا اختلفا في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان لا لانهما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه وهذا لا يوجب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الاصل اعلم انه اذا اختلف متعاقدان في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في المبيع فهنا قياس جلي يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا في النواع والنواع وصف لان زيادة النواع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان النواع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهنا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكره واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت

قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلي من تأديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشئ مقام اسم غيره * والا قرب ان يقال لما اشتمل كل من السجود والركوع على التظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتأدى بالركوع كما يتأى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وذر راعيا اي سقط ساجدا فهنا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قرينة مقصودة ولهذا لا يلزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو القواضع ومخالفة المستكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة مرة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المأمور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا يثوب بالركوع عنه كما لا يثوب عن السجدة الصلواتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التعزيمة وكما لا يثوب بالركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي فسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة مقاديرة بالركوع ساقطة به كما يسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة بخلاف السجدة الصلواتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى واركعوا واسجدوا .

وكاه رهنا لذلك في حالة واحدة وكذا بالكل لواحد بينه لعدم المرجح تعين التهاجر واخذنا بالقياس اقوة اثره المستتر وهو ان كلا منهما يثبت الحق لنفسه تسم على حدة ويثبت جنسا يكون وسيلة الى مثله في الاستيفاء وهذا القضا يثبت عقد واحد وجنس يكون وسيلة الى شطره في الاستيفاء والقضا بخلاف مقتضى الحجة باطل قد يقال فلزم التهاجر ايضا فيما اذا ادعى على ذي اليد عبدا فاقام كل انه اشتراه منه هكذا المثل ذلك الدليل ههنا ما ذكره والاشارة الى مجموع التفسير والمحكين المذكورين فيما سبق اوردت الاقسام اقسام كل من القياس والاستحسان والتعارض .

(١) قوله الى ضعيف الاثر فتقديسه على قوى الاثر لان المذكور في كلام القوم من القياس وهو اولى من الاستحسان كما بانى انما هو ضعف الاثر ولان الضعف والقوة باعتبار جنس بعد الوصف والحكم وقرية فيما اعتبره الشارع غير المقيس عليه فكما ان الجنس البعيد مقدم على القريب لكونه جزءا منه كالجسم النابت والحيوان تقدم الضعيف على القوى ولان اثر الضعيف كالجزء من اثر القوى ولان الضعيف غير مقبول عند معارضة القوى والاصل في الحوادث الدم .

(٢) قوله فاما ان يسقط لعل الوجه في ذلك ان الضعف عند مجرد الملائمة بدون التأثير فيجوز العمل والترك فلو ترك يسقطان مما ولو عمل فانما يعمل بالقياس فقط واما اذا وجد التأثير فيجب العمل ولا يسقط ويجوز ان يكون المعنى يسقطان ان وجد فيهما المناسبة المجردة عن الملائمة .
ويعمل بالقياس فقط وجوبا بشرط التأثير وجواز الشرط بمجرد الملائمة ثم قوله يسقطان بيان للوائس ولا مدخل له في المقصود وهو رجحان القياس في صورة ضعفهما .

(٣) قوله فلهذا اى لعدم الجزم برجحان القياس او سقوطهما في صورة ضعفهما اوردت الحكم المتيقن المذكور ولم اصرح بان القياس راجح قيل اذا كان ذلك مقتضى ترك الحكم الصريح المذكور فكيف يصح ان يصرح به كما فعل في الشرح .

(٤) قوله ويرجع محض تكرار وغير داخل تحمة التفريع .

(٥) قوله والى صحيح الظاهر والباطن وهو ما يحكم بصحته بديهية وبعد التأمل واتسام التعارض باعتبار تلك الاقسام في القياس والاستحسان ستة عشر .

(٦) قوله ويرجع على كل استحسان اى بشرط ان لا يكون الاستحسان اقوى عن القياس وذلك فيما اذا كان صحيح الباطن سواء كان في الظاهر صحيحا او فاسدا اذ لا يصح ان يحكم بقوة الفاسد الباطن فضلا عن ان يكون اقوى .

(٧) قوله وثانيه مردود فاذا عارضه الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن يرجح الاستحسان بمجرد الصحة في الظاهر ولا يعمل بشيء منهما .

(٨) قوله وعكسه وهو قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن صحة الباطنية ان كان ظهورها دون ظهور في الاستحسان فلا كلام في ترجيح الاستحسان المذكور عليه وان لم يكن فهذا محل نظر فالفاسد الظاهر الصحيح الباطن ان يكون صحته دون فساد في الظهور لا ان يكون مخفيا مطلقا فيجوز ان يكون مساويا لظاهر الاستحسان في الظهور او فوقه .

(٩) قوله وثانيه مردود الاضافة يجوز ان يكون بتقدير اللام او من اولى .

وبالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة وهى ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوى الاثر اما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان القياس قوى الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضع واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس

لظهوره فلهذا اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور

الثلث ويرجع في صورة واحدة الى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر وفاسد

الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه مردود بقى الاخير ان

فالاول من الاستحسان اى صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما اى على قياس صحيح الظاهر

فاسد الباطن وعكسه وثانيه مردود اى ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن بقى

الاخير ان اى من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما

وبين اخيرى القياس

قوله وبالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة

باعتبار الصحة والفساد اما بالاعتبار الاول فاما ان يكونا قوى الاثر او ضعيفى الاثر

او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يترجع الاستحسان قطعا وفي

الثلاثة الباقية يتيقن عدم ترجيح الاستحسان واما ترجيح القياس ففي الاول والثالث

متيقن لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في

جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام رحمه الله من اناسهينا

ما ضعف اثره قياسا وما قوى اثره استحسانا واما بالاعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما

صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس وفي الجميع

يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع

التعارض على سعة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للاستحسان في الاقسام الاربعة للقياس الصحيح الظاهر والباطن يترجع على جميع اقسام الاستحسان والقياس

ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساد به بادي النظر لكن اذا توهم تبين صحته اقوى مما كان على العكس اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان اى صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من اخيرى القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا فى صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساد به بادي النظر لكن اذا توهم يتبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا ومع اتحاد النوع ان امكن فالقياس اولى اى ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهذا ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجعا فى الصورتين وانما قلنا ان امكن لاننا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة

ضرب اقسام الاستحسان فى اخيرى القياس فالاول من الاستحسان يترجع عليهما لصحته ظاهرا وباطنا والثانى يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقى اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيرى الاستحسان فى اخيرى القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثانى بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وسمى اتفاق القياس والاستحسان فى صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما فى ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان فى الوجه الثانى من هذه الاربعة ورجحان القياس فى الثلاثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان فى قوة الاثر اوصحة الباطن سواء كان مع الاتفاق فى صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالآخر ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيدا بالقوة والصحة الباطنة ادلا امتناع فى ان تعارض قياس ضعيف او صحيح الظاهر فقط او فاسد الظاهر والباطن او الظاهر فقط الاستحسان كذلك.

(١) قوله ان وقع اختيار لفظ النوع ههنا لان احد القسمين وهو التعارض بين الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن وبين القياس الذى عكس ذلك واقع كمسئلة سجدة التلاوة وكمسئلة الاختلاف فى ذراع المسلم فيه والتسم الآخر هو التعارض بين الاستحسان الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والقياس الذى عكس ذلك لا باءا بالمثل (٢) قوله بين كل واحد تكرر بهذا اللفظ فى الموضعين مع قوله ان وقع مع اختلاف النوع بدل على ان كلامنا الاقسام الاربعة يكون مع اختلاف النوع واتحاده وذلك باطل قطعا فان القسمين منها مع الاختلاف والآخرين مع الاتحاد فالاولى ان يقال بين هذين القسمين وبين اخيرى القياس .

(٣) قوله فلا شك جزاء الشرط وهو قوله ان وقع .

(٤) قوله ان امكن اختار لفظ الامكان مع الشك لان احد القسمين وهو التعارض بين الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن وبين قياس مثله وان كان ممكنا لكن القسم الاخير وهو التعارض بين استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن وقياس كذلك ممتنع قطعا .

(٥) قوله بينهما اى بين واحد من اخيرى الاستحسان وبين واحد من اخيرى القياس .

(٦) قوله على هذه الصفة اى على صفة الاتحاد فى النوع مطلقا او على صفة الاتحاد فى النوع بان يكون كل صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس وعلى المعنيين يرد التعارض بين القياس الصحيح الظاهر والباطن وبين الاستحسان الذى كذلك حيث قال المصنف به ولم ينكر وقوعه او امكانه وقال ان القياس حينئذ راجح فعلى المعنى الاول يرد على نفس هذا القول او على الثانى يرد على دليبه وهو قوله والظاهر انه اذا كان اه فهذا الدليل جار على الصورة المذكورة ولم ينتف التعارض فيها .

(١) قوله والظاهر انه اذا كان الاستحسان يعني اذا كان الاستحسان على صفة الصحة كان القياس على صفة الفساد واذا كان الاستحسان على صفة الفساد كان القياس على صفة الصحة وذلك لان التكررة في موضع الشرط يفيد العموم اذا كان الشرط مثبتا فكل صفة من الصحة والفساد يكون الاستحسان عليهما يلزم ان يكون القياس على خلافه فنقول قد صح الملازمة الاولى لان صحة الامرين معا في نفس الامر يوجب صحت حكميهما المتخالفين وذلك باطل عندنا لان الحكم الصحيح المرضى عند الله تعالى لا يتعدد على حسب الاجتهادات عندنا خلافا للمعتزلة واما الملازمة الثانية فلان صحتها اذا لم يلزم على تقدير فساد الامرين في نفس الامر فساد حكميهما يلزم ارتفاع التقيضين فساد الدليل لا يوجب فساد الحكم اذ الدليل ملزوم والحكم لازم وانقضا الملزوم لا يوجب انتقضا اللازم ثم الظاهر ان المراد انهما لا يصحان معا في الباطن وبدل عليه قوله فيما بعد في تفسير الامر وذلك لجواز توافقهما على الصحة الظاهرية مع الفساد الباطني ولا يلزم ثبوت الحكمين المتخالفين والدليل المذكور وهو قوله لان القياس لا يكون صحيحا اه لا يجري على ما اذا صح في الظاهر وفسد في الباطن لكنه جار على ما اذا كان القياس صحيح الظاهر والباطن والاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن وقد قال المصنف بالتعارض بينهما ايضا مع الحكم باولوية الاول على الثاني .

(٢) قوله ومعنى انه كما وجد ليس المراد ان معنى العلية هو الطرد بل المراد انه من لوازمها التي غير منوط بها العلية .

(٣) قوله او كما وجد الوصف اشارة الى ما مر من المذهبين ان العلة نفس الوصف بدون جزئية عدم المانع وانها مجموع الوصف وعدم المانع فالاطلاق على التقدير الثاني والتقييد بقوله بلا مانع على التقدير الاول اذ التقيد لا بد ان يكون خارجا عن القيد وعدم المانع غير خارج عن المجموع .

(٤) قوله لكنه وجد ذلك الوصف لا مدخل له في المقصود وهو اثبات عدم معارضة القياس الصحيح صحيحا آخر جليا كان او خفيا .

(٥) قوله بهذه الصفة اي بصفة الصحة .

(٦) قوله لا يعارضه صحيح لان معنى المعارضة ان يعال تقيض الحكم القياس الاول بوصف يوجد على الوصف في صورة حتى يلزم فيها التناقض فلو كان المعارض ايضا صحيحا يلزم صحة التناقض لامتناع انفكاك اللازم عن الملزوم .

(٧) قوله يلزم هذا على مذهبنا وهو ان الحكم عند الله تعالى واحد واما على مذهب المعتزلة القائمين بتعدد الحكم بحسب آراء القائلين ولا تناقض فاحد التقيضين على رأى البعض والآخر على رأى الاخرين .

(٨) قوله في الواقع والظاهر ان يقال في الباطن بحسب اعتقاد المجتهد او الكلام في ذلك .

(٩) قوله بالصحيح استطراد لان الجهل بالصحيح وتوهم انه فاسد لا يوجب التعارض بل يندفع به ذلك وانما الواجب الجهل بالفساد وتوهم انه صحيح .

(١٠) قوله لا يقع بين قياس اه قيل قوة الآثر بمعنى اعتبار النوع في النوع او الجنس القريب في القريب وانحود ذلك لا يتناقض الفساد وانما المستحيل التعارض بين الصحيحين دون الصحيح والفساد او الفاسدين .

(١١) قوله وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر هذا يخالف ظاهر قوله فيما سبق فالاول من القياس يرجح على كل استحسان من ثبوت المعارضة بين الاولين من القياس والاستحسان

والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد ذلك الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لتفويض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد ذلك الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممنوع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفساد 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 وما ذكرنا من حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو من انه اذا توهم حق التأمل يتبين صحته او يتبين فساده واذا كانت القسمة مفهومة في هذه الاقسام فقوى الاثر او ضعفه لا يخلو من احد هذه الاقسام قطعاً

قوله بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم قوله وما ذكرنا هذا كلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي اورباعي او خماسي وباعتبار آخر اسم او فعل او حرف وباعتبار آخر معرب او مبني الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان احد القسمين مستدركا .

فلفظ الترجيح انما يستعمل في مقام المعارضة فلا يقال النص الراجح على القياس الا مجازا لعدم المعارضة ثم كذلك لا يقع التعارض بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان صحيح الظاهر وكذا بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن لئلا يلزم التناقض كما يلزم في فاسد الظاهر والباطن . (١٢) قوله وما ذكرنا من حيث القوة اي تعارض ذكره بينهما باعتبار القوة والضعف فيهما واقسام ذكره لقياس والاستحسان باعتبارهما فيهما وذلك في قوله وبالتقسيم العقلي اه فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل الذي باعتبار ظهور الصحة والفساد وباعتبار بطونهما وخفائهما يعني لاتبانين بين التقسيمين على ان القسم في كل غيره في الآخر بل هما متداخلان والقسم امر واحد باعتبارين المختلفين وهي اربع معارضات يحتمل كل من الاقسام في التقسيم الثاني وهي ستة عشر قسما والحاصل بالضرب اربع وستون معارضة .

(١٣) قوله ايضا معناه ان اقسام التقسيم الاول كما هي داخله فيه كذلك داخله في تقسيم الثاني فالغرض من هذا الكلام دفع تعارض توهم التباين بين التقسيمين فليس كلاما قليل الجدوى .

(١٤) قوله لانه لا يخلو الضمير لمطلق القياس اولكل من القياس والاستحسان لان ما ذكر من حيث القوة والضعف وهو قوى الاثر وضعيف الاثر لئلا يلزم التكرار في قوله قوى الاثر اه .

والمستحسن

والمستحسن بالقياس الحفى يعدى لا المستحسن بغيره نظيره ان فى الاختلاف فى الثمن

قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وعليهما قياسا خفيا لان البائع

ينكر تسليم المبيع اى انما يحلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بقبض ما هوئمن

فى زعم المشتري وانما يحلف المشتري لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم نذكره

فى المتن فيعدى الى الوارثين اى اذا اختلف وارثا البائع والمشتري فى قدر الثمن قبل

قبض المبيع تحالف الوارثان

قوله والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل القياس الجلى سواء كان اثر او اجماعا

او ضرورة او قياسا خفيا فهو ما يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الحفى والمستحسن بغيره

فى ان الاول تعدى الى صورة اخرى لان من شأن القياس التعديية والثانى لا يقبل التعديية

لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان فى مقدار الثمن فالقياس ان

يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعى شيئا حتى يكون البائع منكرا

فهنا قياس جلى على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اى وجوب اليمين

على كل من البائع والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس الحفى وهو ان البائع ينكر

وجوب تسليم المبيع بما اقربه المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة

الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما فى سائر التصرفات فان اليمين يكون على المنكر

واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة

تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارثى البائع والمشتري اذا

اختلفا فى الثمن بعد موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث فى حقوق العقد

والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب

فى مقدار الاجرة قبل اخذ القصار فى العمل تحالفا لان كلاهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة

يعتدل الفسخ وهو فى التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد

القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع

لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روى من قوله

عليه السلام اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان

اريد رد المأمود فظاهر وان اريد رد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد الاعلى ما ورد عليه

العقد * فان قلت قد سبق ان من شرط التعديية لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق

بين الجلى والحفى فكيف يصح تعديية المستحسن بالقياس الحفى * قلت المعدى بالحقيقة

هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر فى سائر التصرفات الا ان صورة التحالف

وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذى هو القياس الحفى اضيف

التعديية اليه اذ لا يوجد فى الاصل الذى هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه السكيفية

وهو ان يتوجه على المتنازعين من قضية واحدة .

(١) قوله والمستحسن بالقياس الحفى اى الحكم
الثابت بالقياس الحفى يعدى لانه ثابت
بالقياس الحفى انما هو الحكم فى النوع فلو عدى انما
يكون التعديية بالقياس من الفرع فى الاستحسان الى
الفرع ذلك القياس وشرط ان يكون المعدى حكما
شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة التى هى الكتاب
والسنة والاجماع وقد اتى هذا الشرط ههنا
فكيف يعدى .

(٢) قوله لا المستحسن بغيره لان المستحسن
وهو حكم معدول به عن القياس وهو مقتصر
على مورد النص دون الاجماع غير متعدى لان شرط
التعديية والقياس ان لا يكون حكم الاصل معدولا
عن القياس ولا يخفى ان ذلك ايضا يقتضى عدم
تعديية المستحسن القياس الحفى لانه المنكر
اللام فى المسند مع اضمار المسند اليه يفيد القصر
اى لانكار من التابع فى الظاهر لان التابع
ينكر اى ينكر ذلك ضمنا قبل لو اعتبر الانكار
الضمنى فى كل الدعوى يكون المدعى منكرا
البطلان الدعوى فيلزم التحالف فى الكل عند
عدم البيينة .

(٣) قوله ولما كان هذا ظاهرا لم نذكره
اما اشارة الى قيد زيادة الثمن فاصل الانكار
مذكور فى المتن بقوله لانه المنكر لكن زيادة
الثمن غير مذكور او اشارة الى تحليف المشتري
فانه غير مذكور فى بيان التحالف بالقياس الحفى
بل مذكور فى بيان حكم القياس اولى قوله
بقبض ما هوئمن فى زعم المشتري اولى الوجوب
فى قوله ينكر الوجوب تسليم المبيع اولى بمجموع
هذه الامور .

(٤) قوله فيعدى لوجود العلة ويمكن ان يقال
ان الحكم ثابت بالاستحسان ابتداء كما
فى المتعاقدين من غير ان يعدى من المتعاقدين
الا الوارثين فيكون التعديية ابتداء من الاصل
فى الاستحسان لامن الفرع فيه ويمكن ايضا
ان يقال انه لا تعديية ههنا اصلا لامن الاصل
ولامن الفرع لان الوارث يقوم مقام المورث
فالحكم فيها هو الحكم الثابت بالاستحسان
فى المتعاقدين لا الحكم الحاصل بالتعديية تانيا
كما ان تلك الوارثين فى البدلين يكون خلافا
من المتعاقدين لا يعقد جرى بينهما تانيا .

(١) قوله والى الاجارة قال في التحقيق لان التحالف مشروع لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ يعود اليه رأس ماله وعقد الاجارة محتمل للفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن ان يجعل كل واحد منهما مدعيا ومتكرا على الوجه الذي قلنا فيجري التحالف فنقول علل باحد الوجهين فعلى الاول يكون التمديد من البيع وهو الفرع في الاستحسان الى الاجارة وعلى الثاني من الاصل فيه وقوله على الوجه قلنا هو بعينه ما ذكره المصنف في البيع ثم الظاهر ان التمديد في الاجارة في حق الشافعيين ولكن وجه الاستحسان جار في حق الوارثين ايضا وايضا المستحسن في حق فاقدي الاجارة مستحسن بالقياس الحقي وهو مطلقا من غير تقييد .

(٢) قوله فتبونه بقوله عليه السلام هذا الحديث بخصوص بصورة الاختلاف بعد القبض بدليل قوله عليه السلام وترادا ولارادا لا بعد قبض المعقود عليه فلم يثبت التحالف في صورة الاختلاف قبل القبض بهذا الحديث بل بالقياس الحقي فيجري التمديد مهنالى الوارث والى الاجارة واما صورة الاختلاف بعد القبض فقد ثبت الحكم بهذا النص على خلاف القياس فلا يجوز التمديد ثم لفظ الترادا يدل على القبض من الجانبين في الثمن والبيع فلا يثبت الحكم بهذا الحديث فيما اذا قبض المبيع دون الثمن لا كله ولا بعضه لكن المصنف رحمه الله لم يخص الحكم بعد قبض المبيع بما اذا قبض كل الثمن او بعضه ولاهنا ولا في شرحه للوقاية ولم يوجد ذلك التخصيص في الهداية ولا في التحقيق ولا في شرح المغني .

(٣) قوله فلا يمدى الى الوارث ترك ذكر الاجارة بعد استيفاء المنفعة على المقايضة ثم عدم التحالف في الاختلاف بعد القبض بطريق القياس الحقي وعدم تمديد الحكم الى الوارث وحال هلاك السلعة انما هو عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد رحمه الله تعالى قال صاحب التحقيق وعند محمد رحمه الله تعالى يجرى التحالف في جميع هذه الصور لان التحالف انما يصار اليه عندنا باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الآخر اذ البيع باف غير البيع بالفين الا ترى ان شاهدي البيع اذ اختلفا في مقدار الثمن لا يقبل الشهادة والدليل عليه انه لو انفرد كل واحد منهما باقامة البيعة وجب قبول بيئته فعرفنا ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الآخر فتختلف كل واحد منهما على دعوى صاحبه وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده ثبت بالتحالف في الجميع ويمدى الى الوارثين والاجارة ولم يصرح بالتمديد الى حال هلاك السلعة ههنا وهو مذكور في الكشف حيث قال وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وحال قيام السلعة وحال هلاكها فثبت التحالف في الجميع ثم قال في التحقيق والجواب انا لا نسلم ان كل واحد منهما يدعى عقدا آخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الا ترى ان الوكيل بالبيع بالف يملك البيع بالفين وان البيع بالف قد يصير بالفين بالزيادة في الثمن وقد يصير بمخسما بالخط عنه وكذا لو كان المشتري جارية حل للمشتري وطيبها ولو كان الاختلاف في الثمن يوجب الاختلاف في العقد لما حل له وطيبها كما اذا ادعى احدهما البيع والآخر الهبة واختلاف الشاهدين في مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة لاختلاف العقد بل لان المدعى يكذب احدهما وقبول بيعة المشتري عند التراد باعتبار انه يدعى صورة لا معنى وذلك كاف بقبول بيعة ولكن لا يتوجه به اليقين على خصمه كالودع اذا ادعى رد الوديعة لا يتوجه به اليقين على خصمه وان كان بيعة يقبل عليه فنقول قوله الا ترى ان الكيل اه لا يدل على عدم الاختلاف العقد باختلاف الثمن لان ذلك الدليل بالبيع بالفين ليس بسبب ان البيع بهما ان البيع باف بل بسبب ان الامر بالبيع بالاقبل يتضمن الامر بالاكثر بالطريق الاولى وقوله وان البيع بالف قد يصير بالفين لو اريد ان البيع عند الزيادة

والى الاجارة اى اذا اختلف الموجر والمستأجر في مقدار الاجارة قبل استيفاء المنفعة

تعالفا واما بعد القبض فتبونه بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة

تعالفا وترادا فلا يمدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة والاستحسان ليس من

تخصيص العلة على ما يأتي بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة

وليس كذلك لما يأتي في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا .

قوله والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت

في صورة الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع وعمل

به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه

ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة

مثلا موجب نجاسة سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد

ذلك في سباع الطير فانتهى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر

بدليل قوى هو قياس خفى قوى الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شىء .

فصل

اوله هو عين البيع بالف فهو اول الكلام ولو لم يرد ذلك فلا يجدى وقوله كما اذا ادعى احدهما قلنا بينهما فرق في ما نحن بسدده اتفقا على ذلك وعلى السبب وهو اصل البيع وانما الخلاف في خصوصية طريقته وفي البيع والهبة لم يتفقا على السبب وهو ظاهر وعلى الملك فالبايع حيث يدعى البيع رجع عن الهبة فاحدهما يدعى البيع والآخر ينكره وفيما فيه الكلام لم يرجع من البيع فيصير في الملك بسبب يدعيه انه المضموم وقوله واختلاف الشاهدين اه قال في الهداية ما يتناق ذلك وهو قوله ومن يشهد لرجل انه اشترى عبد فلان بالف وشهد آخر ان اشتراه بالف وخمسائة فاشهادة باطلة لان المقصود بالثابت السبب وهو العقد ويختلف باختلاف الثمن فاختلف المشهود به ولم يتم العدد على كل واحد فهذا الدليل للائمة الثلاثة فابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله تعالى قالوا لاختلاف العقد باختلاف الثمن وجهلا ذلك سببا لعدم قبول الشهادة .

(٤) قوله والاستحسان ليس من باب تخصيص العلة لا يخفى ان معنى التخصيص تخلف الحكم عن الوصف في بعض الصور سواء كان بعدم القوة في الوصف اولاتفا الشرط او وجود المانع من الاستحسان او غير ذلك فانكار التخصيص مع القول بالاستحسان مبنى على احد الامرين اما لاصطلاح سبب لفظ التخصيص يتخلف لم يكن للمانع واما جعل العلة مجموع الوصف وعدم المانع دون الوصف فقط وعدم الانكار مبنى على عدم الامرين فلا نزاع في التحقيق .

(٥) قوله بعض الناس زعموا وهم القاضي الامام ابو زيد والشيخ ابوالحسن الكرخي وابوبكر الرازي واكثر المرابطين وهو مذهب احمد بن حنبل وعامة المعتزلة هكذا في التحقيق .

(٦) قوله لما يأتي اى في فصل دفع العلة المؤثرة بعد الورقين اواقل فنقول ثم ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس بعلة حيث فعله ان مراد منكر التخصيص العلة بوصف العلية وكان مراد مثبتة تخصيص الوصف لا بوصف العلية وايضا نقول فيما يأتي ان عدم المانع اما جزء العلة او شرطاها عند المنكرين فمضى الانكار انكار تخلف الحكم عن مجموع الوصف وعدم المانع ومعنى الاثبات اثبات تخلفه عن الوصف فقط فلا خلاف بين الفريقين في الحقيقة بل في اللفظ فقط .

فصل في دفع العلة المؤثرة اى الاعتراضات الواردة على العلة المؤثرة هذه النقض

وهو وجود العلة في صورة مع تخالف الحكم ودفعه بأربع طرق اى الجواب عنه يكون بأربع

طرق الأول منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج الفجاسة علة للانتقاض فنوقض

بالقابل فيمنع الخروج فيه وكذا وجود ملك بديل المصوب يوجب ملكه اى ملك المصوب

لئلا يجتمع البديل والمبدل منه في ملك شخص واحد فنوقض بالمدير اى اذا كان ملك بديل

المصوب علة للملك المصوب ففي غضب المدير يكون كذلك لكن الحكم متخاف لان

المدير غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فيمنع ملك بده اى ملك بديل المصوب

بان يمنع في المدير كون بده بديل المصوب فانه ليس بديل العين بل بديل اليد الفاتئة

فان ضمان المدير ليس بدلا عن العين بل بديل عن اليد الفاتئة والثاني منع معنى العلة

في صورة النقض

قوله فصل في دفع العلة المؤثرة اى الاعتراضات التى توردها عليها وفي دفع تلك

الاعتراضات اى الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهى النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس

والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعراض صحيح على كل تعليل

فلا بد من دفعه ويذكر فيه اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة

النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذى صارت العلة لاجله والثالث

الدفع بالحكم وهو منع تخالف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في صورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال قوله فنوقض بالقابل يعنى لو كان الفجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان التعليل الذى لهم يسئل من رأس المرح حدثا وليس كذلك فيجب باننا لانسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة لزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور التعليل الا بالخروج

(١) فصل في دفع العلة المؤثرة

الاعتراضات تفسر بالدفع او تقدير كما اضيف هو اليه اى في الاعتراضات على العلة المؤثرة اوق دفع الاعتراضات الواردة عليها فقوله منه النقض على الاول يرجع الى الدفع على الثاني الى المدفوع المفهوم ثم الظاهر ان اضافة الدفع او الاعتراضات الى العلة المؤثرة انما هي باعتبار وصف التأخير ولاخفاء ان وجود العلة في صورة مع تخالف الحكم لا ينافى التأخير بالمعنى المذكور فيما سبق وهو اعتبار النوع او الجنس القريبه وانما ينافى التأخير بمعنى الايجاب والاستمرار المذكور فهذا هو المراد هناك .

(٢) قوله بأربع طرق لا ينحصر في ذلك لجواز الدفع بمنع شرط العلة او شرط معنى العلة واثبات مانع العلة او مانع معنى العلة .

(٣) قوله الاول منع وجود العلة وفي التلويح يسمى ذلك دفعا بالوصف وان الثاني دفعا بمعنى الوصف .

(٤) قوله نحو خروج النجاسة المدعى ان النجس الخارج من غير السبيلين ايضا ينقض الوضوء كالنجس الخارج منها فخروج النجاسة اعتبر نوعها كخروج المني في جنس الحكم وهو انتقاض الفسل المتقدم وجوب غسل آخرا لكتاب قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فلنجاسة في الفقة خروج النجس على وجه الشهوة كذا في الهداية وبالسنة قوله عليه السلام الماء من الماء اى الفسل من المني وبالاجماع فيكون مؤثرة .

(٥) قوله فيمنع الخروج له معناه اى لا يوجد اصل الخروج بل الموجود انما هو اليد وبكشف الجلدة او المنع لا يوجد خروج النجاسة اذ النجس انما هو السائل .

(٦) قوله وكذا وجود ملك بديل المصوب اى الاظهر ان يقال ملك البديل يوجب ملك المبدل منه لانه هو المشترك بين البيع والغصب وهو العلة النقض في المستثنين وعلما الشافعية فهم انكروا الانتقاض بالخارج من غير السبيلين والملك بالغصب .

(٧) قوله بالمدير الظاهر انه لا يصح النقض بالوقف والملك اذ لا يصح للمالك اخذ الضمان من الغاصب فيهما لان الرقبة لا يصلح التضمين بها اذ لا يقبل الانتقال من ملك الى ملك وكذا المنفعة اذ لا حق للمالك في المنفعة واما المدير بالمنفعة فيه حق المالك وكذا ام الولد عندكم معناه ان المدير يقبل الانتقال من ملك الى ملك عند النقض وهو الشافعي رحمه الله تعالى .

(٨) قوله فيمنع بعد تسليم ذلك يمنع شرط العلية وهو قبول الانتقال .

(٩) قوله عن اليد الفاتئة اياها من الفوات والفتاة .

(١) قوله وهو بالنسبة الى العلة يعني ان الحكم الثابت بمعنى العلة بالنسبة الى الحكم الثابت بالفقه كالتأنيب بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص من العبارة والاشارة فكما انه ثابت بالنص متأخر عن العبارة والاشارة لا يظهر معارضا لهما فكذلك الثابت بمعنى العلة في باب التعليل والقياس ثابت بالتعليل متأخر عن الثابت بالعلة لا يظهر عند التعارض فهذا كلام اوردته لجرد التحقيق من غير ان يتماق به الغرض بان يحكرن داخلا في تفسير معنى العلة .

(٢) قوله فنوقض بالاستنجاء يريد الاستنجاء نحو الحجر والمدر الذي كان قبل الغسل اذا لم يوجد فيه المسح كيف وهو ضده فحيث لا بد ان يراد بالمسح اصابة الشيء على الشيء دون اصابة اليد بالبتلة الموضو اذ لم يوجد ذلك في الاستنجاء بالحجر ففي المناقضة بالاستنجاء انه وجد فيه الوصف وهو المسح ولم يوجد الحكم وهو عدم مسنونة التثليث فنقول لم يوجد الوصف لانه المسح بمعنى اصابة اليد بالبتلة وانما الموجود في الاستنجاء مطلق الاصابة ولو سلم فلم يتخلف الحكم في الهداية ويجوز فيه

٦٠٠

الحجر وما قام مقامه لمسحه حتى يتقيه وليس فيه عدد مسنون وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا بد من التثليث فمسنونة التثليث انما هو عند الخصم لا عندنا .

(٣) قوله ولاجله استيناف ويجوز ان يكون عطفا على الصلة فالضير يعود الى الموصول وقوله لانه لتوكيد متعلق بالاعتراض وهو قوله وهو انه تطهير حكيم باعتبار تضمنه ان عدم التثليث لكونه تطهيرا حكما .

(٤) قوله لانه لتوكيد قيل لو كان التثليث لتوكيد التطهير المعقول فلا يوجد فيما اذا توضحا بدون الحدث بل مع الحدث ايضا لانه ليس بنجاسة حقيقة فلا يوجد الازالة فليس الوضوء تطهيرا حقيقة وايضا التثليث قد يوجد في كثير من امور من جنس التطهير كمدد الطلاق وجيش العدة واشهرها وايام خيار الشرط وعدد ما يشتره بخيار التعيين فله ان يشترى احد ثلثة اتواب على ان يعين اياها في ثلثة ايام لا يشترى احد اربعة على الوجه المذكور الى غير ذلك .

(٥) قوله ويفيد في الاستنجاء لان التطهير الحقيقي ثم معنى لفظ الاستنجاء في اللغة مسح موضع النجس او غسله والنحو ما يخرج من البطن مأخوذ من النجوة للمكان المرتفع لانه يستقر بها وقت قضاء الحاجة وقيل الاستنجاء مأخوذ من نجى الجلد اذا قشره كذا في المغرب .

(٦) قوله قالوا هذه العبارة وان كانت للاشارة الى وصف المنقول لكنها غير مراد هنا بل هي للتناسب ما بعده الذي اريد به تلك الاشارة وهو قوله وذكروا له امثلة ام ومعنى الدفع بالحكم دفع النقص باثبات الحكم في صورة النقص .

(٧) قوله لاجاء المهجة في المهذب المهجة جان فالأظهر ان يقال لاجاء المهجة ولاجاء الانسان والمعنى ان حل اهلاك الجمل ايضا لدفعه على المسون عليه انما ينافي عصمة ضرورية دون مائة ثم المناسب لما سبق له الكلام ان يقال مكان قوله لا ينافي عصمة المال علة لعصمة المال فلواريد ذلك المعنى فهو باطل قطعاً لان اتلاف مال الحربى قد حل

١ اي المعنى الذى صارت العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالتأنيب بدلالة النص

٢ بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض

٣ بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذى في المسح وهو انه تطهير حكيم غير معقول ولاجله

٤ اي لاجل انه تطهير حكيم غير معقول لا يسن في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول

٥ فلا يفيد اي التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء والثالث قالوا هو الدفع

٦ بالحكم وهو ان يمنع تغافل الحكم عن العلة في صورة النقص وذكروا له امثلة خروج النجاسة

٧ علة للانقضاء وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاجاء المهجة لا ينافي عصمة

٨ المال كما في المخضمة فيضمن الجمل الصائل فنوقض بالمستعاضة والمدبر ومال الباغي

قوله وهو اي المعنى الذى صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالتأنيب بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوى يدل على معنى آخر مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكما غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لفة لانه الاصابة وهى تنبى عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث توكيد لذلك ويبنى هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهيته ليكون حكما شرعيا فيعمل .

فاجابوا

(٨) قوله كما في المخضمة في المهذب المخضمة كرسنكى وفي شرح المختصر للبرجندى ان كان حراما لغيره بان يكون مال الغير فلو لم يأكل حتى مات كان مأجورا ولو اكل وضمنه جاز كذا في الكشف للزردوى .

(٩) قوله فيضمن جل الصائل في الهداية وان شهر المجنون سلاحا قتلته المشهور عليه فعليه الدية في ماله خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فلا شيء عليه عنده وعلى هذا خلاف الصبي والدابة فالجمل الصائل حل اتلافه دفعا لشراء وهو معصوم النالفة حقا للمال فيجب الضمان .

(١٠) قوله ومال الباغي وهو معصوم لاسلام النالك قال رضى الله عنه يوم الجمل ولا يقتل اسير ولا يكشف ستر ولا يؤخذ مال وحل اكله لاجاء المهجة كمال العادل ولا يضمن قال المصنف رحمه الله تعالى في فصل ما يقع به الترجيع ووضع الضمان عن المعصوم جائز في الجملة كاتلاف العادل مال الباغي والبراد الاتلاف في حال القتال والحربى مال المسلم .

(١) قوله فاجابوا الضمير لفخر الاسلام بدليل ما سبق في صدر الكتاب ان هذا الكتاب تنقيح اصول فخر الاسلام فالمنع ان انتفاء الحكم بالمانع ليس تخلفه عن العلة فلا يلزم الضعف في الاثر وانما يلزم التخلف والضعف بالانتفاء مع وجود العلة بدون المانع .
 (٢) قوله لكن هذا تخصيص العلة قد يقال لم لا يجوز ان يكون مراد فخر الاسلام بالمانع الدليل القوي القابل للقياس كالاتحسان بالضرورة في الاستحاضة كما في طهارة الحياض والآبار وبالاثر في المدبر وهو قوله عليه السلام المدبر لا يبيع ولا يوهب ولا يورث فهذا يدل على عدم الانتقال من ملك الى ملك لان طريقة الانتقال شرعا منحصرة في هذه الثلاثة والتصدق من الهبة والوصية من الارث والهبة فانتفاء تلك الثلاثة يوجب انتفاء الانتقال رأسا وقد مر ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا .
 (٣) قوله وفي الثالث باننا لا نسلم اه العصمة على وجهين احدهما ان لا يحل الائتلاف الا لاهياء المهجة وبعد الائتلاف يجب الضمان والثاني ان لا يحل الائتلاف الا للاهيا وبعد لا يجب الضمان الاول في اموال غير البغاة من المؤمنين واهل الذمة والثاني في اموال البغاة والمراد في التعليل والنقض هو العصمة بالمعنى الاول اذ لا يصح النقض في المعنى الثاني فمعنى الجواب ان الضمان قد كان في مال الباغى لكن استثنى لاجل البغى فلو اريد ان الضمان قد كان في اول زمان البغى لكن اتقى ثانيا فليس الامر كذلك ولو اريد انه كان قبل البغى لكن سقط بعد البغى والكلام فيه بعده ومراد الناقض ان الحل يناقض الضمان بعد الثاني فلا فائدة في اثبات الضمان قبله ولو اريد ان الضمان كائن مع حل الائتلاف غير ساقط به وهو ليس علة لسقوطه وانما العلة في السقوط وصف البغى كما هو الظاهر المتبادر فنقول هذا الجواب انما يصح اذا كان النقض ان حل الائتلاف في مال الباغى علة لسقوط الضمان والنقض بهذا الوجه انما يصح اذا كان كلام المعلق هكذا حل الائتلاف ليس علة لسقوط الضمان وليس في هذا الكلام معنى التعليل ويمكن ان يجاب ان الغرض لتبليغ الضمان باسلام المالك والكلام المذكور لبيان ان حل الائتلاف غير مانع عن الضمان فكماله قبل الاسلام وان كان مع حل ائتلاف علة الضمان ومعنى النقض انهم موجود في مال الباغى بدون الضمان فقد تخلف الحكم ومعنى الجواب ان عدم الضمان لمانع ليس يتخلف فالجواب عن الثلاثة على وجه واحد .

فاجابوا في الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لانقول به وفي الثالث باننا لا نسلم ان حل الائتلاف ينافي العصمة في مال الباغى بل انما انتفت للبغى اورد الامام فخر الاسلام رحمه الله للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج النجاسة علة للانتفاض فنوقض بالاستحاضة ان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتفاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة للملك المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام رحمه الله في الصورتين بانها انما تخلف الحكم في الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل الائتلاف لاهياء المهجة لا ينافي العصمة كما في المغصبة فانه ان اكل مال الغير في المغصبة لاهياء المهجة يجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض به لالباغى ان العادل اذا اتلف مال الباغى حال القتال لاهياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الائتلاف لاهياء المهجة ينافي العصمة فاجاب باننا لا نسلم ان حل الائتلاف ينافي العصمة في مال الباغى فان عصمة مال الباغى لم تنتف بعل الائتلاف بل بالبغى فاقول الظاهر ان الحكم المدعى في الجمل الصائل وجوب الضمان وبقاء العصمة فحينئذ لا يكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلق ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلمين العصمة وهي لا تدفع الا بعراض وليس في المتنازع فيه وهو الجمل الصائل الاعراض واحد وهو حل الائتلاف وقد ثبت بالقياس على المغصبة ان حل الائتلاف لا يصاح رافعا للعصمة فيبقى العصمة في الجمل الصائل فيجب الضمان

(٤) قوله فنوقض بالاستحاضة ذكر فيما تقدم بلفظ المصدر لمناسبة ما تقدمه من لفظ الخروج وفيما تأخر بلفظ اسم المفعول لمناسبة ما تأخر عنه وهو لفظ المدبر .
 (٥) قوله لا ينافي العصمة والعصمة نوعان عصمة في حق حرمة التصرف وعصمة في حق وجوب الضمان وبينهما عموم من وجه حيث اجتمعا في مال المسام عند عدم الاضطرار الداعي الى التصرف ووجد الاول بدون الثاني في منافع النصب ووجد الثاني بدون الاول في المغصبة والمراد ههنا هو الثاني .
 (٦) قوله فيضمن الجمل الصائل اثبت بالتعليل ولا حاجة اليه لثبوته بالنس قال الله تعالى فن اعتمدى عليكم فاعتدوا عليه بنقل ما اعتدى عليكم فقتل الجمل الصائل اعتداء في حق المالك والقيمة هو المثل في القيمات قال عليه السلام

قوله فاجابوا في الاولين بالمانع وهو في المستحاضة العذر ودفع المخرج وفي المدبر النظر له وعدم قابليته للمملوكية يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحديث اذ خروج الوقت ايسر بحدث اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب اعنى المدبر كما في المبيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن بعصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت في المدبر لمانع اورد فخر الاسلام رحمه الله هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء لصاحب التقويم وقال في شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة .

لا يحل لاحد ان يأخذ متاع اخيه لا عيالا واحادا فان اخذه فليرد عليه والمراد بالخذ ان يخرج من حيز الانتفاع به فقيل الجمل الاخذ وقد امتنع رد ما نعدم باعدام الحيوة فيجب القيمة .
 (٧) قوله فلم ان حل الائتلاف فيه ان مقارنة الشيء لعدم شيء آخر في صورة وقد كان مقارنا لوجود ذلك الشيء الآخر في صورة اخرى لا يوجب المناقاة بينهما فضلا عن ان يكون علة بعده .
 (٨) قوله بل بالبغى بل لمجموع الحاجة اليه والبغى .
 (٩) قوله وبقاء العصمة العصمة هناك معنى وجوب الضمان لحرمة التصرف لان المفروض انه حل الائتلاف في الجمل الصائل فالمقابلة مبنية على ان المراد حدوث وجوب الضمان او بقاءه فالترديد على اعتبار ان العلة لو كان الاسلام او الذمة فالحكم على البقاء اذ الاصل في اموال المسلمين والذمة للمغصبة ولو كان امرا عارضا فهو الوجوب العارض الغير الاصيلي .
 (١٠) قوله مثلا للاشعار بدم القطع بان المدعى هو الحكم الاصيل الذي هو العصمة فيجوز ان يكون غيره كوجوب الضمان الذي زعمه غير العصمة وما يتبع ذلك من ملك الاحم بضم ان البدل وعدم الحل قبل اداء البدل او عدم المناقاة بين حل الائتلاف وبين العصمة او المركب من ذلك .

١ ففوقض بمال الباغى ان حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغى فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغى ليس حل الاتلاف بل الراجع هو البغى فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شىء آخر هذا معنى قوله والضابط المتفرع من هذه الصورة ان المعلل اذا ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بعارض كالعصمة

هنا وليس في المتنازع فيه الاعراض واحد واثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كما في

٢ المخصمة ففوقض بصورة كمال الباغى مثلا فاجاب بان الراجع شىء آخر فهذا بيان ان علة

الحكم في صورة النقض شىء آخر ويمكن ان يتكلف في ان تصير هذه المسئلة نظيرا للدفع

٣ بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منفاة حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل

المصائل قياسا على المخصمة فنوقض بمال الباغى ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منفااته

العصمة غير ثابت لان الثابت فيه منفاة حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منفاة حل الاتلاف

العصمة غير ثابتة فيه لان العصمة لم تنقش في مال الباغى بعلم الاتلاف بل انما انتقلت للبغى

هذا غاية التكلف

٤ قوله والضايط حاصل هذا التقرير ان الحكم البدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف

والاصل صورة المخصمة والفرع صورة الجمل المصائل والنقض هو مال الباغى وظاهر انه

لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لانزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة

نظيرا للدفع بالحكم وايضا حل الاتلاف لا يلايم وجوب الضمان فضلا عن التأثير * واصل التقرير الثاني وهو ان يجعل نظيرا لدفع الحكم ان الحكم هو عدم منفاة حل

الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا يسقط عصمة الجمل المصائل باباحة قهله لا بقا روح

المقتول عليه كما في المخصمة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغى حيث وجدت العلة

وهي الاتلاف مع عدم الحكم الذى هو عدم المنفاة ضرورة تحقق المنفاة اذ قد سقطت

العصمة ولم يجب الضمان على المتقاضي فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض اى

لاسلم تحقق منفاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغى بل عدم المنفاة متحقق

الا ان العصمة انتفت بالبغى وعدم المنفاة بين الشئيين لا يوجب التلازم بينهما حتى

يتمتع مع وجود احداهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب واعترض المصنف رحمه الله بان

حل الاتلاف ليس علة لعدم المنفاة حتى يكون تحققه في مال الباغى مع المنفاة نقضا

وذلك لانه لا يلايم عدم المنفاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه والجواب ان الثنائير

انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة ويكفى في التمثيل الفرض والتقدير.

(١) له فنوقض بمال الباغى اطلق اللفظ هناك بطريق المجاز اذ الحقيقة على ما مر اثبات وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ومنها ليس كذلك بل نقض بكلية الحكم باعتبار ان الحكم منتف في بعض صور المحكوم عليه (٢) قوله فهذا لا يكون دفعا بالحكم قبل نعم سماه بذلك بطريق التسامح كما سمي بعض كليات الحكم بانبات السلب الجزئى بعضا بالتسامح وذلك لانه كما يشبه بعض كليات الحكم بعض كليات التمثيل فكذلك شبه جوابه جوابه في ان كلامهما اثبات الكليات فسمى دفعا بالحكم مجازا .

(٣) قوله فنوقض بصورة يمكن التحرير على وجه يكون النقض نقضا حقيقيا مصطحا ويكون الجواب عنه دفعا بالحكم يقال حل الاتلاف في الجمل المصائل ليس رافعا للعصمة لانه فيه مثله في المخصمة في ان حل الاتلاف في كل منهما بمعنى في المتنازع وهو الحاجة الى احياء المصلحة لا بمعنى في المتلف وهو كونه مال من لا يستحق العصمة وهو الكافر الحربى والعلة في عدم الرافعية هو ذلك المشترك فيلزم حكم عدم الرافعية في الجمل بوجود العلة فنوقض بمال الباغى بان العلة وهو كون حل الاتلاف بمعنى الحاجة في المتلف لا بمعنى عدم استحقاق المالك العصمة موجودة فيه اذا اتفقت العادل للحاجة في حال القتال وقد تخلف الحكم وهو عدم الرافعية للعصمة لارتفاع العصمة ههنا واجيب بان الحكم لم يتخلف لان حل الاتلاف لم يدفع العصمة ههنا ابنا وانما ارتفع لاسر آخر .

(٤) قوله ووجهه ان يراد بالحكم اى بالحكم الذى اعتبروا في مسئلة قياس الجمل المصائل على المخصمة ونوقض بتخلفه في مال الباغى وكان جواب ذلك النقض اثبات الحكم في صورة النقض حيث جعلوا تلك المسئلة نظيرا للدفع بالحكم .

(٥) قوله ان حل الاتلاف ثابت فيه الظاهر انه جمل الاتلاف محكوما عليه تخلف المحكم عنه معدولا وهو عدم منفاة العصمة لاعلة تخلف عنها الحكم المعلل بما يؤيده ما بعده ما بعد ذلك فتقرر الكلام هكذا حل الاتلاف غير منافع العصمة في الجمل المصائل كما هو غير منافع في المخصمة لان كل حل اتلاف غير منافع للعصمة فيرد النقض المذكور وجوابه وتقريره ما ذكره المصنف قائلسمية باسم النقض واسم الدفع بالحكم بطريق التجوز على ما مر .

(٦) قوله بحل الاتلاف اراد الاتلاف بطريق الاستهلاك (٧) قوله هذا غاية التكلف كيف يكون هذا التوجيه تكلف وما قل عنهم بقوله وذكروا الى قوله وحل الاتلاف اه معناه الظاهر المتبادر هذا التوجيه والتكلف ان يراد خلاف المتبادر .

- (١) قوله ومع هذا لا يوجد النقص وكذلك لا يوجد الدفع بالحكم لانه اثبات لوجود الحكم في صورة النقص مع العلة ومنع لتخلفه عن العلة وعدم عليه حل الائتلاف لعدم المناقاة يوجب انتفاً ذلك المعنى ايضا كما يوجب انتفاً البعض .
- (٢) قوله لثبوت حل الائتلاف اه قيل لو كان وجود الوصف مع تقيض الحكم في صورة النقص موجبا لعدم علية للحكم يلزم ان لا يتصور النقص اصلا لان النقص وجود العلة في صورة مع تناف الحكم فلا بد ان يكون العلة مع تقيض الحكم والا يلزم ارتفاع التقيضين معا وهو محال لكن العلة ليست بعلة للحكم بوجودها مع تقيضه كما تبين فلا يوجد وجود العلة مع تناف الحكم .
- (٣) قوله فلا جل هذه الفسادات وهي ثلثة احدها ان لا يكون شيء من الامثلة من باب الدفع بالحكم والثاني ان يكون الاولان من باب التخصيص في العلة ونحن لا نقول به والثالث ان لا يكون الثالث من باب النقص .
- (٤) قوله فقال التعقيب بالنسبة الى اراده الايراد او بالنسبة الى ايراد في الذهن وترتيب النفس او الفاعل لتفسيره والبيان .
- (٥) قوله وهو القيام الى الصلوة القيام مبتدأ خبره علة لوجوب الوضوء فالقدير وهو ان القيام اه او المعنى وهو هذا القول .
- (٦) قوله فيجب اي يجب الوضوء عند الخروج من غير السبيلين ايضا كما يجب عند الخروج منهما وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يجب في غيرهما
- (٧) قوله فنوقض قبل ليس التعليل ان مجموع القيام والخروج علة لوجوب الوضوء مطلقا وان كان الماء معتذرا لانه يلزم التكليف بالابطاق بل انه علة له بشرط القدرة على الماء فلا يتصور النقص بالتيمم كيف والعلة في الحقيقة مجموع الامور الثلثة وهي القيام الى الصلوة والخروج والقدرة على الماء ويمكن ان يجاب بان التخلف عند العجز عن الماء غير قاذح بالعلة والا فالخروج من السبيلين ايضا لا يكون علة لتخلف الحكم عنه عند عدم الماء والختم قائل بعلة الخارج منهما في المحرر اسباب الحدث اربعة احدها خروج الخارج من احد السبيلين على اي صفة كان نعم خروج المني يوجب الجنابة دون الحدث وفسروا قوله على اي صفة كان بانه ربما كان او عيننا نادرا كان او متادا كالدود والدود وقوله نعم خروج المني اه بمنزلة الاستئنا* وثمر ذلك انه اذا توضع فنظر فانزل او نام قاعدا متمكنا مقعدة على الارض فاحتلم فنسل ولم يتوضأ وضوء متويا مرتبا يجوز صلوته .

ومع هذا لا يوجد النقص في هذه الصورة لان النقص وجود العلة مع تناف الحكم وحل الائتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم منافاته العصمة لثبوت حل الائتلاف في مال الباعى مع المناقاة فلا يكون نقضا فلأجل هذه الفسادات في الامثلة الثلاثة اورد مثلا آخر في المتن فقال وانا اورد للدفع بالحكم مثلا وهو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم أى في صورة عدم القدرة على الماء يوجب القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء فيمنع عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه معناه انا لانسلم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس فيكون ناقضا فنوقض بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرها فانه حدث ثمه لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا هنا

- (٨) قوله اي في صورة والا لصق اي بصورة عدم القدرة .
- (٩) قوله ومع ذلك لا يوجب لو كانت الاشارة الى الخروج فالضمير الى القيام ولو كانت الى القيام فالضمير الى الخروج ولو كانت الى مجموع الامرين فالضمير الى الشارع .
- (١٠) قوله فيمنع فيه معنيان احدهما ان خلف الشيء كانه عينه فلا سقوط والثاني ان الوضوء وجب ابتداء ثم سقط بالخلف .
- (١١) قوله معناه انا لانسلم لما كان المنبر يستعمل في محل الشك وبذلك لا يلزم الدفع بانبات الحكم

قوله فانه اي الخارج النجس حدث في السبيلين لكن اذا استمر الخارج كما في الاستحاضة ولس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه المطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اي في غير السبيلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان الناقض يدعى امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بهنوع احدهما .

- (١٢) قوله بالفرض اي بانبات الفرض من التعليل .
- (١٣) قوله نحو خارج نجس اي خارج من غير السبيلين خارج نجس مثل الخارج منها فينقص الوضوء به ايضا مثله .
- (١٤) قوله فنوقض بالاستحاضة والاولى ان يقال فنوقض بالرعاف الدائم والخروج السائل المستمر لان تخلف الحكم في الاستحاضة لا ينافي غرض المغال وهو ادارة الحكم على الخارج من غير السبيلين لان الاستحاضة ليس غير الخارج منها .
- (١٥) قوله فانه حدث اي الخارج النجس او خروج النجاسة حدث في السبيلين .
- (١٦) قوله فكذا هنا اي فكذلك خروج النجاسة حدث في غير السبيلين عفوا عند الاستمرار ثم يمكن اجراء الدفع بالفرض في المثال الدفع بالحكم فيقال الفرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فكما ان الوضوء لا يجب بالخارج من غيرهما في صورة التيمم فكذلك لا يجب بالخارج منها فيها وايضا يمكن الجواب عن مثال الدفع بالفرض بمنع شرط العلة فيقال الخارج النجس انما ينقص الوضوء بشرط عدم الخارج والضرورة وهو بعدم الاستمرار ولا يوجد الشرط في صورة النقص وهذا قائم الى منع العلة .

ثم اعلم انه ان تيسر الدفع اى دفع النقص بهذه الطرق فيها والا فان لم يوجد في صورة

النقص مانع فقد بطلت العلة وان وجد المانع فللسكن بعض اصحابنا يقولون العلة توجب

هذا لكن تغلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لانقول انما عدم الحكم لعدم

ما هو العلة حقيقة فنجعل عدم المانع جزءاً للعلة او شرطاً لها لهم في جواز التخصيص

قوله ثم اعلم ذهب بعضهم الى ان النقص غير مسموع على العلة المؤثرة لان التأثير لا يثبت

الابنص او اجماع فلا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح

الاعتراض بالنقص وحينئذ ان ادفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والافان ان

يوجد في صورة النقص مانع من ثبوت الحكم اولا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع

تغلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اما قولنا بتخصيص العلة

كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج

بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصر على المحال الآخر واما قولنا بان

عدم المانع جزء للعلة او شرط لها ليكون انتفاً الحكم في صورة النقص مبنياً على انتفاء العلة

بانتفاء جزءها شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف رحمه الله تجاشياً عن القول

بتخصيص العلة فعلم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة

فانتفاً الحكم في صورة النقص عندهم يكون مستقداً الى عدم العلة وعند الاكثرين الى

وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى * احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس

على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يفتح في كون العام حجة كذلك النقص لا يفتح

في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وسره

ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارد والنقص مانع معارض للعلة يشبه التخصيص

بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض * الغاني ان العلة في القياس الجلى شاملة لصورة

الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها المانع هو دليل الاستحسان ولان معنى بتخصيص العلة الاهدأ *

الثالث ان تغلف الحكم عن العلة يعتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون لمانع

من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا

بمنزلة العلة العقلية فان الحكم قد يتغلف عنها المانع كالاحراق بالنار عن الحشب الملتصق

بالطلق المعلول .

(١) قوله فيها اى فيندفع بها او يعمل ويأخذ بها على ان الضمير للطرق او المعنى بالحصلة المستة اى الامر بها .

(٢) قوله فان لم يوجد المانع من الحكم بعد وجود العلة ومعناها قد يكون انتفاء شرط ايدما وقد يكون دليل انوى على عدم الحكم من الضرورة او الاثر او الاجماع .

(٣) قوله بطلت العلة اى من حيث التأثير واجباب الحكم .

(٤) قوله لعدم ما هو العلة حقيقة اذ العلة الحقيقية ما يحكون بجميع الاركان والشرايط

يقبل هذا قول يمنع العلة فيما فرض عدم تيسر الدفع بمنع العلة وغيره من الطرق الاربعة هف

والجواب ان المفروض عند عدم تيسر الدفع يمنع اصل العلة ومعناها ومنع الجزأ او الشرط وهو معنى العلة حقيقة ليس بشيء منها ثم اذا

تؤمل في هذا المقام لا يعرف غير ان النزاع بين الفريقين بحسب اللفظ والاصطلاح فسمى

النقص تخصيصاً للعلة وسمى الآخرون عدم الحكم بعدم العلة الحقيقية والفريقان اتفقا في تخصيص العلة

بمعنى تغلف الحكم عن الوصف في بعض الصور بسبب المانع ونظيره انا قلنا في الصائم اذا صب

الماء في حلقة بالاكرام وهو ذاكر ان صومه يفسد خلافاً لغير رحمه الله تعالى لان ركن الصوم

وهو الامساك قد فات لو وصل المفطر الى جوفه وهذا تامل يوصف مؤثر وزم عليه الناسي

فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فنجاز تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل

تمه اى في صورة النسيان مانع وهو الاثر الوارد فيه مع قيام العلة وقلنا عدم الحكم في الناسي

يعدم هذه العلة فان فعل الناسي نسب الى صاحب الشرع الذى هو صاحب الحق لقوله عليه السلام

اطمئنت اليه وسقائك فصار فعله بهذه النسبة ساقط للاعتبار ولم يبق فيه معنى الجنابة فصار الفعل عفواً

ساقطاً واذا لم يبق معتبراً شرعاً كان ركن الصوم اقياً حكماً فكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم

العلة الموجبة للفطر نقلت ذلك عن التحقيق باذن تغيير والمذكور في شرح المفتي مثل ذلك .

القياس على الأدلة اللفظية والثابت بالاستحسانات عطف على قوله القياس على الأدلة اللفظية
فانه مخصوص عن القياس ولأن التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون امانع كما في العلل
العقلية وذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة المسطور في كتبنا انه ذكر القائلون
بتخصيص العلة ان الموانع خمسة لكنني عدلت عن هذه العبارة لما سيأتي مانع من انعقاد العلة
كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر او من تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم

قوله ذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي ثلاثة لكنهم لما
اخذوا في تعداد الموانع اوردوا فيها المانع من انعقاد العلية ومن تمامها وان لم يكونا
من قبيل المانع المعبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمصنف رحمه الله
غير عبارتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة
انعقادا او تماما والعبدة في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التقويم اربعة لانه ان كان
بعيثة لا يحدث معه شيء من الاجزاء فهو المانع من الابتداء والانعقاد والافهم المانع من التمام
فكل منهما في العلة او الحكم * وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان للحكم ابتداء وتاما ودواما
ولا عبدة في العلة بالدوام بل التمام كافي لخروج النجاسة للحدث ثم المقصود وهو العلة والحكم
الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحسينين لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصورته
بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظرا لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد
الجرح فهو لازم على تقدير صورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه
يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالانعدام مانع من تمام الحكم لحصول المقابلة واما بقا
الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه مادام حيا يحتمل

التخلف للمانع ويان ما قال ان العلة العقلية قد يتخلف الحكم عنها ان النار تله الا حراق فان قلت وضعت لا يحرق هذا الخطب وان كان يابس وكذا اذا
كثرت وقوت لكن الخطب كان رطبا مبلولا فذلك مانع عن الاحراق وان الرمي علة للجرح في الرمي اليه وهو قد يتخلف لفساد الرمي كما اذا خطا
اولضف في الرمي اذا كان القوس اينا خفيا وقد يتخلف للمانع في الرمي اليه كالترس والدرع .

قوله وذكروا ان جملة يجوز رفع الجزئين على ان المفعول الجملة بتاويل هذا ونسبهما على تضمين معنى الجملة او الظن والضرب راجع الى مطلق الاصوليين
على ما هو مرضي عند المصنف حيث ابدل لفظ الموانع بلفظ جملة ما يوجب عدم الحكم اذ لخصوصية لهذا الكلام باهل التخصيص وانما المخصوص باسم ان
يقال موانع الحكم كذا اذ غير اهل التخصيص لا يقولون بنوع الحكم وانما يقولون بانعدامه بعدم العلة .

قوله عن هذه العبارة اي لفظ الموانع ولفظ القائلين بالتخصيص اما الاول فلان الاولين ليسا من الموانع واما الثاني فلما مر ان هذا الكلام غير مخصوص باهل التخصيص .

قوله لما سيأتي اي في المتن قوله فالتخصيص ليس في الاولين وفي شرح قوله لان التخصيص الى آخر الدليل لكن لا يخفى ان المناسب لذكر الانسام بلفظ
المانع لفظ الموانع وان كان المانع مستدعيا للتخصيص فاتفائه في الاولين يوجب اتفائه المانع فيهما .

قوله وكبيع الحر والظاهر ان يقال وكهربية المبيع في البيع وهذا علة شرعية للملك بالنسبة الى المشتري ويرد انه بالنسبة الى البائع .

(١) قوله القياس على الأدلة اللفظية يجوز ان يراد العلل المنصوصة الثابتة بلفظ الكتاب او السنة قال الله تعالى اتم الصلوة لدلوك الشمس فالدلوك علة للصلوة في هذا
الوقت وقد خص منه ما اذا جمع المشائين وقت العشاء في مزدلفة والحج وفي شرح شيخ الاسلام الهروي للفرائض قال عليه السلام لاميراث لقاتل رتب حرمان الارث
على القتل جملة علة له وقد خص منه العلل بطريق التسبب كوضع الحجر على الشارع اذا اسابه رجل فبات وكذلك النصوص الدالة على عاية الاوقات للصلوة والصوم
خص منها المريض والمسافر والحائض والنساء وذلك ليس الا بتخصيص العلة المنصوصة ويجوز ان يراد الفاظ العموم اذا خصت ببعض ما يتناولها من الافراد واية
ذهب شرح المعنى وصاحب التلويح قال في التلويح فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقص لا يقدح في كون الوصف حجة والجامع كونها
من الأدلة الشرعية قال عبد الرحمن احتج المجوزون بان نسبة العلة الى موادها كنسبة العام الى افراده ونسبة تخلف الحكم عن العلة لمانع كنسبة تخصيص العام
بتخصيص مانع عن ثبوت الحكم في بعض افراده حكما جاز تخصيص العام ولم يقدح في كونه حجة في الباقي جاز التخلف من غير قدح في كون الوصف علة واية
اشار شارح المعنى لقوله اعتبارا بالنص فنقول قولهما ان التخصيص غير قادح في كون العام حجة ارادوا قصر على بعض افراده وتخصيصا مصطلحا عند الاصوليين مقابلا
للتسخ لانه يبطل الحجة القطعية في العام في حق الباقي ويجوز ان يكون المراد بالحجة الظنية كما هي في جانب المشبه وهو العلة المستنبطة ثم الجواب عن الاستدلال
المذكوران عدم الحكم في بعض صورة الأدلة اللفظية ليس للتخصيص بل لعدم العلة الحقيقية التي هي الموجب لذلك الحكم اولوجود الدليل الاقوى وشيء منها لا يكون تخصيصا .

(٢) قوله عطف على قوله القياس اذ لعطف على
الأدلة يحكون الثابت بالاستحسان ايضا مقيسا
عليه الاصل المقيس عليه لا بد ان يكون غير الفرع
المقيس وليس الامر كذلك اذ الاثبات الاستحسان
ان يتخلف حكم القياس والتعليل الظاهر بانع
الاستحسان وليس تخصيص العلة غير ذلك نعم
لواريد اثبات التخصيص في غير صورة الاستحسان
بالقياس على صورة الاستحسان صح الاستدلال
والقياس لكن غرض الاستدلال انما هو اثبات اصل
التخصيص دون الفرع مخصوص غير ما في صورة
الاستحسان فهذا بيان ان الحصر ايضا قائل بالتخصيص
لانه بالاستحسان وهو التخصيص فهو بمنزلة
اثبات الحكم باجماع الفريقين .

(٣) قوله فانه مخصوص اي ما جرى عليه حكم
الاستحسان مع انه داخل تحت حكم القياس
مخصوص عن القياس اي يخرج عن حكمه مخصوصا
به القياس لغيره من الصور يعني ان ذلك من باب
التخصيص .

(٤) قوله ولان التخلف عطف بحسب المفهوم
اي جاز التخصيص في العلة لانه مثل التخصيص
في الأدلة اللفظية ولانه ثابت باجماع الفريقين
على الاستحسان لكونه تخصيصا .

(٥) قوله ولان التخلف قد يكون مانع من ذلك
ان العلة الشرعية المستنبطة مثل العلل العقلية فكما
ان تخلف الحكم عنها قد يكون لفساد في العلة وقد
يكون لاجل المانع من التأثير فكذلك تخلف الحكم
عن العلة الشرعية المستنبطة قد يكون لاجل الفساد
وقد يكون لاجل المانع وليس مختصرا في انه الفساد
العلة كما زعم المخالف واذا كان لاجل المانع
ايضا فقد ثبت المدعى لان التخصيص انما هو

(١) قوله وكبيع ما لا يملكه فكونه مملوكا للغير وعدم اذن المالك بالبيع قبل العقد وحين العقد يمنع تمام البيع في حق المالك بعد انعقاده ولهذا لو اجاز المالك جاز ويتم الانقاد وغير المنعقد لا يتعقد بالاجازة ولو ابطله او مات بطل العقد ولا يتوقف على اجازة الوارث فيكون غير تام في حقه كذا في شرح المغني فالمانع من تمام العلة قصان من احد ركني البيع وهو ما صدر من البائع اما بانتفاء الجزاء والشرط على ان احد الاسمين وهو ملك البائع او كونه مأمورا من المالك جزء من ذلك الركن او شرط وان قلت لم يهذكر القسم الثالث في العلة وهو ما يمنع لزوم العلة قلنا لما قال شارح المغني انه لا عبرة بلزوم العلة بل يكفي تمامها .

(٢) قوله وكخيار الشرط الحيار في اى من الجانبين كان يمنع ابتداء الملك المشتري عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى فاذا كان في جانب البائع لا يخرج عن ملك البائع اتفاقا واذا كان في جانب المشتري لا يدخل في ملكه بعد ما خرج عن ملك البائع واما عندهما فيدخل في ملك المشتري فبما التمثيل على مذهبه او على ارادة الحيار في جانب البائع .

(٣) قوله كما اذا اندمل في تاج المصادر البيهقي الاندمال به شذن از ييمارى وفيه نظير لان الحكم الذي كان الرى علة له ان كان الجرح فقدتم والاندمال لا ينافى تمام الجرح وان كان

١ وكبيع ما لا يملكه ومن ابتداء الحكم كما اذا اصاب السهم فدفعه للبرع وكخيار الشرط ومن تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمدارة وكخيار الرؤية ومن لزومه كما اذا جرح وامتنع حتى صار طبعا له وامن وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين بل في الثلث الاخر لان التخصيص ان يوجد العلة ويتخفى الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الاولين من الصور الخمسة ليس كذلك لان العلة لم توجد فيهما وفي الثلث الاخر العلة موجودة والحكم متخفى لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلث الاخر فلهذا لم يقل في المتن ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار دخل على الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار يثبت بالضرورة فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول على السبب والحكم فاذا كان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط فوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يقتصر المشتري فقلنا بعدم اللزوم على تقدير عيب ففي خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لانه تفريق الصفة وهو بعد التمام جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز*

القتل وحدث الجرح ابتداءه فلا يتم الحكم فيما اذا صار الجراحة بالامتداد طبعا وان كان الجرح المتد الى الموت فقوله فيما بعد وامن لو اريد البرء والاندمال بعد طول العهد فبعض الحكم لا يتم تمامه ان لا يعترض الاندمال بين الجرح والموت ولو اريد الامن عن الموت حتى كان الموت بعلة اخرى بعد ما امتد الجرح الى الموت فلا معنى لعدم لزوم الحكم .

(٤) قوله وكخيار الرؤية فالملك وان وجد لكن لم يتم بعدم الرضا الكامل فانه دائر بين ان يرضيه المشتري بعد الرؤية او يفسخه .

(٥) قوله وكخيار العيب وكذلك الاقالة فوجد ههنا الملك وقد تم الرضا الكامل من الطرفين لكنه ليس بلازم دائم واما خيار التعيين فكخيار الشرط في شرح المغني وجعل القاضي الامام ابو زيد القسمين الاخيرين تسما واحدا فقال خيار الرؤية والعيب يمنع تمام الحكم فان الحكم وهو الملك يجب غير لازم فالقسام عنده اربعة .

(٦) قوله فلهذا لم يقل وذلك لان المتبادر من المانع مانع الحكم بعد وجود العلة فيكون مستعدا للتخصيص فانتفاءه في الاولين يوجب انتفاء المانع .

(٧) قوله ان الموانع خمسة والاصح ان يقال خمس لان النواعل لا يكون جمع فاعل الا اذا كان اسما كالكواهين وليس الامر ههنا كذلك فلا بد ان يكون جمع مانعة كالتقائم والقواعد جمع قائمة وقاعدة على اعتبار الحالة او الصفة او العلة المانعة .

ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضائه الى القتل وكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبنى على التسامح والافالرمى علة للمضى والمضى للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لنهوق الروح .

(٨) قوله وجد السبب ان قلت ما الفائدة في الحكم لوجود البيع وعدم الملك قلنا ما الفائدة في وجود البيع ان لا يصح الرجوع من غير صاحب الحيار والمالك يثبت عند الاجازة بلا تجديد العقد واما الفائدة في عدم الملك انه اذا اشترى عرسه بالخيار لا يفسد التكاك وان وطها يملك الرذ لانه بالتكاك الا في البكر وان اشترى بالخيار من يعتق عليه اذا ملكه لا يعتق .

ولنا

(٩) قوله والحيار داخل على الحكم لا يخفى ان هذا الحكم على خلاف ما يقتضيه لفظ العائد لانه علق الحيار في لفظه بالركن وهو الايجاب والقبول فيتعلق بالعقد اذ لا معنى للتعلق بالعقد الا التعاقق بلحد الركنين .

(١٠) قوله بالضرورة اى ضرورة الحاجة اليه ليتأمل فيتعرف ان مانعه من فرد الضرورة يتقدر بقدر ما يندفع به الحاجة وهي يندفع بتعلق الحيار بالملك فقط قد يقال لو كان ثبوت الحيار لدفع الضرورة فلا يلزم الحكم لعد ثبوت الملك على خلاف مقتضى العقد او يندفع الضرورة بان يكون له ولاية الفسخ بعد ما ثبت الملك المشتري كما في خيار الرؤية وخيار العيب .

(١١) قوله لعدم الرضا اى لعدم تمام الرضا قبل قد اثر ذلك في الملك حتى يلزم عدم تمام الملك فلم لا يؤثر في البيع حتى يلزم عدم تمامه ايضا والجواب ان ذلك اسربت ضرورة اه كما مر في خيار الشرط ثم ظهر من ذلك التحقيق ان البيع قد تم في كل من خيار الشرط والرؤية مع عدم الحكم في الاول وعدم تمامه في الثاني فيلزم تمكن المشتري فيهما من رد البعض لانه تفريق الصفة بعد تمامها وانا انتهى عن تفريقها قبل تمامها .

(١٢) قوله في خيار العيب اه زائد على قدر ما يثبت به الفرق متفرع عليه .

(١٣) قوله لانه تفريق قبل التمام ينافى ما

- (١) قوله فقد عدم العلة اي ذاتها على الاول ووصف عليتها على الثاني لامتناع الكل بدون الجزء* والشروط بدون الشرط .
- (٢) قوله زيادة وصف اي على ماهو العلة في الظاهر واما العلة في الحقيقة فهو ذلك مع عدم الوصف في الزيادة ومع وجوده في النقصان .
- (٣) قوله كما ان البيع ويمكن ان يقال مانع العلة ههنا نقصان الوصف فالعلة للمالك هو البيع المطلق والاطلاق ينعدم عند شرط الخيار ومسئلة الخارج النجس زيادة الوصف وهو الاستمرار والخروج النجس .
- (٤) قوله للاتقاض الخارج النجس ومانعه عن التأخير زيادة وصف الاستمرار وعروض المخرج فتخصيص احد المتأخرين بزيادة الوصف والآخر بنقصانه مجرد اعتبار .
- (٥) قوله وهذا معدوم الاشارة الى وصف مع عدم المخرج اي المقارنة بانعدام المخرج اولى عدم المخرج .
- (٦) قوله ومنه فساد الوضع قال شيخ حسام الملة والدين في مختصره واما العمل المؤثرة فليس للسائل فيها بعدم المخالفة اما المعارضة لانها لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب او السنة او الاجماع والمنصف رحمه الله تعالى سكت عن المناقضة وفساد الوضع فقط وهذا يدل على انها مقبولة عنده واما المخالفة والمعارضة مقبولتان عندهما قال صاحب التحقيق دفع العلة المؤثرة بالمعارضة يجوز عند الجمهور مع ان هذه الادلة لا يحتمل حقيقة التعارض لانها قد يحتمل لزوم التعارض صورة بحيث يجب التهاجر والرجوع الى دليل آخر لجهلنا بالتاسخ والنسوخ فكذا العمل المستنبطة منها لجواز ان يتعارض لجهلنا بما هو علة الحكم حقيقة والممانعة ايضا جائزة فانها في الحقيقة طلب الدليل على صحة الوصف وتأثيره في الواقع لا ينافي ذلك الطلب فنقول قول الشيخ لانها لا يحتمل اه فيه نظر لان التأثير عبارة عن اعتبار الجنس في الجنس والنوع او اعتبار النوع في الجنس والنوع في الثالثة الاول يمكن فساد الوضع بمعنى ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه عن الحكم لان علة نوع الوصف في نوع من جنس الحكم لا يوجب اجتماع نوع الوصف مع الحكم ولا ينافي التناقض بينه وبين عين الحكم مثلا وصف الضحك يستلزم الانسان وهو نوع من الحيوان وهو جنس الفرس وبينه وبين الفرس تناف وكذا علة نوع من جنس الوصف في نوع الحكم لا يوجب اجتماع سائر انواع ذلك الجنس مع الحكم ولا ينافي التناقض بين نوع آخر من ذلك الجنس وبين الحكم واذ اثبت ٦٠٨ جواز التناقض بين الوصف والحكم في هذين القسمين

ثبت ذلك في اعتبار الجنس من الجنس بالطريق الاولى واذ اثبت جواز التناقض بين الوصف والحكم في الاقسام الثلاثة ثبت جواز ترتب نقيض الحكم على الوصف فيها وهذا هو فساد الوضع وكلما جاز فساد الوضع جاز المناقضة وهو تخلف الحكم عن الوصف فكل من المناقضة وفساد الوضع يجوز بعد ظهور اثر العلة على احد الوجوه الثلاثة واما القسم الرابع فلا يتصور فيها فساد الوضع ولكن يجوز المناقضة الا ترى ان القيام الى الصلوة علة للوضوء بالنس وقد تخلف عنه الحكم في التيمم واذ جاز التخلف في العلة المنصوصة فلم لا يجوز في العلة المستنبطة وايضا المناقضة على دليل يدل على وجود الوصف بدون الحكم وبناء فساد الوضع على دليل يدل على ترتب نقيض الحكم على الوصف وبناء المعارضة على دليل يدل على خلاف حكم نقيضه التعليل فكما يتضح الخصم بعد ظهور الاثر عنده بواحد من الادلة الثلاثة على دليل يثبت عليه المعارضة فلم لا يجوز ان يتمكن بعده على ما يثبت عليه المناقضة وفساد الوضع وايضا قال الشيخ في العلة المؤثرة بمعارضة فيها مناقضة فلم لا يجوز القول بالمناقضة الخالصة ولو كان دليل على بطلان المناقضة الخالصة

١ فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادته وصف كما ان البيع المطلق علة فاذا زيد الخيار فقد

٢ عدت او لنقصانه كالخارج النجس مع عدم المخرج علة للاتقاض وهذا معدوم في المعذور

٣ ومنه فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه ولاشك ان ما ثبت تأثيره

٤ شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع وما ثبت فساد وضعه علم عدم تأثيره شرعا وسيأتي مثاله

٥ قوله ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف فيمتنعى بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة والمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون بنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها فيمتنعى الكل بانقضاء جزءه او شرطه كالخارج النجس فانه مع المخرج علة لانقضاء الوضوء فعند وجود المخرج لا يكون علة كما في المستحاضة .

افلا يبطل بهذا الدليل المناقضة المقرونة بالمعارضة .

(٧) قوله وهو ان يترتب اى ان يترتب على علة العمل نقيض ما يقتضيه تلك العلة في زعم المعلن لاقتضا* وضع الشرع ذلك الترتيب او المعنى ان ثبت ان المعلن ترتب على العلة نقيض ما يقتضيه وضع الشرع ترتب عليها والاو على تقدير تأنيث الضمير في نقيضه والثاني على تقدير تكبيره ومعنى ترتب الشيء على الآخر ان يجعل الآخر علة لفساد الوضع يستلزم المناقضة من غير عكس يؤيد ذلك ما ذكر في التحقيق من قوله قال شمس الاثمة فساد الوضع في العمل بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم على النقص لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتمل بتدليله بعد صحة اداء الشهادة منه فامع فساد في الاداء فلا يصح ان يتعدى الى كونه غير مفيد فذلك يدل على الاطراد بعد صحة العلة كما ان العدالة بعد صحة اداء الشهادة فكما ان العدالة يستلزم صحة الاداء من غير عكس فكذلك الاطراد يستلزم صحة العلة من غير عكس ولاشك ان فساد الوضع ابطال الصحة والمناقضة ابطال الاطراد فيكون الاول اخص من الثاني كما ان قبض الاخص من قبض الاخص ثم قال في شرح المعنى قبل فساد الوضع عبارة كون الوصف بحيث قد ثبت اعتباره بنس اوجامع في قبض الحكم وقيل ان تعلق على الوصف ضد ما يقتضيه وفي التحقيق فساد الوضع عبارة عن كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنس اوجامع في قبض الحكم وعبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتب الحكم كتنقيح النضيق عن التوسيع والتخفيف عن التخليط ومرجع الكل الى واحد .

(٨) قوله ولاشك ان ما ثبتاه قد مر ما فيه .

(٩) قوله وسيأتي مثاله اي في فساد الوضع الذي هو دفع العلة الطردية وهو ثلث مسائل وان قلت لم لهم يذكرها المثال في دفع العلة المؤثرة وجرى عاداتهم بترك ههنا ذكره في دفع العلة الطردية قلت لانهم افسدوا فساد الوضع في دفع العلة المؤثرة فلا يتصور له المثال عندهم الا على سبيل الفرض فاكثفوا في التصوير على ما في دفع العلة المؤثرة ثم ذكر واله مثلا آخر غير الثلاثة وهو انه لا يجوز عند الشافعي رحمه الله تعالى للحرة نكاح الامة مع طول الحرمة بوصف كونه حرا لانه يوجب ارفاق الجزء مع الاستغناء عنه فلا يجوز كما لو كان تحت حرمة فنقول في فساد الوضع لان تأخير الحرمة في امرل الوضع في استحقاق زيادة الولاية والكرامة لا في سلب ما ثبت بالرتيق في الجملة اذله ولاية نكاح الامة فيما اذا دفع اليه المولى مورا لا يصلح للحرمة والامة واذن ان يتزوج من يشاء من الحرائر والامام .

ومنه

(١) قوله ومنه عدم العلة مع وجود المحكم وهو العدم الانكاس وهو عكس التقبض . (٢) قوله لاحتمال وجوده لا يقال حينئذ يلزم التعليل بالعلل المتعددة وهو غير جائز ولذلك من جوزنا التعليل بالقاصرة لم يجوز التعليل بالمتعدية ايضا في موضع واحد لانه قول اللازم انما هو معلولية المحكم بعله اخرى ايضا بعد ما علل المائل بعله من غير ان يقصد التعليل بهما وانما المنوع التعليل بالعلتين وفي شرح الفنى قلا عن شرح المحصول والحق انه لا يجوز التعليل لعلتين مستتبطين ويجوز بعلتين منصوبتين خلافا لبعضهم . (٣) قوله ومنه الفرق وذلك اما باثبات شرط العلة في الاصل دون الفرع او باثبات مانع في الفرع دون الاصل او باثبات معنى العلة في الاصل دون الفرع قال شارح الفنى وهو فاسد عند المحققين بوجود احدهما ان السائل منكسر فسيبيله الدفع دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى آخر اتصب مدعى ﴿ ٦٠٩ ﴾ فصار غاصبا وظيفه الحكمية المائل بخلاف

الدليل بل يكون مدعى ابتداء وانما لم يسع له الدعوى مادام في مقام الانكار وثانها ان التعليل بوصف لا يتعدى الى فرع لا ينسج التعليل بوصف يتعدى اليه لجواز ان يكون معلولا بعلتين احدهما الى بعض الفروع دون الاخرى فلم يكن ذلك قدحا في تعليل المائل فيكون اشتغال السائل به عبثا وثالثها ان الخلاف في حكم الفرع والسائل لم يضع بما قال الا ان ارانا عدم العلة المعينة وعدمها لا يصلح دليلا على عدم المحكم عند انعدام الحجية فلان لا يصلح دليلا عند قيام الحجية على المحكم الاولى فنقول قوله فسيبيله الدفع دون الدعوى متقوض بما اذا ادعى كل من الخارج وصاحب اليد الشراء من الآخر وورثنا بلا تاريخ حيث يصح دعوى ذى اليد مع اعق حيز الانكار فكذلك يقبل عنه بقى المال في يده وايضا الدليل جار في المناقضة وفساد الوضع وعدم العلة مع وجود المحكم ولم يقولوا به خارج سبيل المنكر وان قالوا بفساد الكل في جهة اخرى وايضا الدفع بالفرق بعد اتمام المائل الدليل فيجوز كالمعارضة وقوله لا ينسج التعليل بوصف يتعدى هذا يخالف ما نقل عن المحصول من ان الحق انه لا يجوز التعليل بعلتين مستتبطين وقوله فلان لا يصلح دليلا عند قيام الحجية على المحكم الاولى جوابه اذا انعدم الحجية لم يلزم عدم علية غير العلة المعينة الموجودة في الفرع فيمكن وجود المحكم في الفرع وانما اذا قامت الحجية فيلزم ذلك بناء على ما نقل عن المحصول فلا يمكن المحكم في العلة في الفرع علة غيرها موجودة فيه .

(٤) قوله وهذا نزاع جدلى اى الافساد بانه غصب المنصب نزاع جدلى غير معتبر في احكام الشرع كما ذكرت فيما اذا ادعى كل من الخارج وصاحب اليد .

(٥) قوله ولانه اذا اثبت قبل نعم لكن غرض الدافع بالفرق عدم تسليم العلية وان العلية انما هي المشتركة مع وصف المخصوص بالاصل .

(٦) قوله لكن اذا اثبت قبل كيف يتصور فرض المانع في الفرع بعد فرض حلية المشترك على مذهبنا وهو ان عدم المانع داخل في العلة فلا بد من تضمن المشترك على عدم المانع فيلزم في الفرع عدم المانع ووجود المانع وانه اجتماع التقيضين .

ومنه عدم العلة مع وجود المحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعله اخرى ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا نزاع جدلى ولانه اذا اثبت علية المشترك لا يضره الفارق لكن اذا اثبت في الفرع مانعا يضره وكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل فينبغى ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل كقول الشافعى رحمه الله تعالى اعتناق الراهن تصرف يبطل حتى المرتهن هذا تعليل يذفع في المنظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا اى يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق قول ومنه اى ومن دفع العلة المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسفن فيه التثايلت كالاستنجا فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهية الفكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تأثير العلة والافيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه قوله ومنه اى ومن دفع العلة المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد المحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت المحكم بعلة شتى كالمملك بالبيع والهبة والارث كما في العلة العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلة المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقدح ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنيا عنه من حيث ان الاخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلة الشرعية اذ ليس معنى تأثيرها الاجراء وقد صرحوا بان المتوضى اذا حصل منه البول والغائط والرعاى ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب قوله ومنه الفرق وهو ان يقبض في الاصل وصف له متدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثر على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب المائل اذ السائل جاهل ما مرشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما يكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبقى سائلا بل يصير مدعى ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلى يقصدون به عدم وقوع الحبط في البعث والافهونافع في اظهار الصواب وثانيتها ان المائل بعدما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت المحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفرق اولم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافى علية الوصف المشترك الموجب للتعدي نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت المحكم في الفرع كان قادما الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بقاء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع .

(٧) قوله وكل كلام صحيح اى كل دفع العلة المؤثرة في زعم المائل اذا كان صحيحا في الاصل وفي حد ذاته بان لا يكون العلة المؤثرة في الواقع ولا يكون المحكم في الفرع حقا وكان بحيث لا يقبل اذا ذكر على صورة الفرق بان يقال هذا الدفع غير موجه على قانون المناظرة لكونه غصب المنصب او بمعنى الفرق او تأثيره بان يطلب الدليل على احد ينبغي ان يورد على سبيل الممانعة بان يمنع تأثير الوصف او وجوده في الفرع ووجود معنى هو علة لاجله او وجود شرط او عدم مانع العلية وذلك لان الممانعة غير خارج عن الاسلوب ولا يصح منع الممانعة بل لابد من اثبات المقدمة المنوعة وهو في غاية الصعوبة لانه دائرة الممانعة حينئذ يتسع فلا يقدر المحصم المائل على الاثبات .

(٨) قوله تصرف يبطل حق المرتهن توهم المائل ان هذا موجود في الاصل هو البيع وليس الامر كذلك لان حق المرتهن وهو حبس الرهن باق بعد البيع الى اداء الدين او اجارة المرتهن .

(١) قوله قد يمنع الجدلى توجيهه الجدلى من كان غرضه في المناظرة محض الجدال والخصومة والاختلال في كلام المال لا التحقق واظهار الصواب العياد بالله وتوجيه الكلام ان يكون على اسلوب المناظرة موجها مشتتلا على وجه الصحة عندهم .

(٢) قوله فيرد كالبيع في المحرر يمنع الراهن من التصرف في المرهون القبوض بما يزيل الملك كالبيع والهبة نعم في اعتاقه ثمة اقوال اظهرها الفرق بين ان يكون معسرا فلا ينفذ او مؤثرا فينفذ والقولان الاخيران ينفذ في صورتي اليسار واليسار وان لا ينفذ فهما وهذا مبنى على القول الثالث ان اطلق وعلى القول الاول ان قيد باعتبار المعنى .

(٣) قوله فينبغي ان يورده فيجوز اليراد على وجه آخر فيقال لا نسلم ان العلة في الاصل ذلك كيف وهو غير موجود فيه لانه لا يبطل حق المرهون في الحبس عندنا .

(٤) قوله لا يكون الحكمان متماثلين قيل للجدلى ان يمنع توجيه ذلك فكما اثبات الفرق غصب منصب التعليل فكذلك اثبات عدم التماثل وايضا يقال ان التماثل لا يلزم ان يكون المشاركة في جميع الخصوصات لان عند ذلك لا يوجب الاثنية بل يكفي حكم الواحد مشترك بينهما كعدم نفاذ التصرف فموقع البطلان

في احدهما ومع التوقف في الآخر وكذلك للجدلى

منع التوجيه في قوله لا يمكن لان العتق لا يحتمل

الفسخ ثم معنى ذلك ان التوقف انما هو فيما

يحتمل الفسخ لان فائدة التوقف ان يحصل

ولاية الفسخ والامضاء كبيع الزهن فهو متوقف

الى ان يخرى المرهون او يفسخ القاضى بعد طلب

المشترى والاصح انه ليس للمرهون ولاية الفسخ

لان حقه في الحبس لا يبطل بانعقاد هذا العقد .

(٥) قوله مضمون بالرفع او الجزر او اريد انه

مضمون بالمال فلا نسلم ولو اريد انه مضمون

في الجملة بل مال وانفس ذلك لا يوجب المال

(٦) قوله فيوجب المال كالحطأ في المحرر وجب

العهد القود المحض والدية بدل يعدل اليه عند

سقوطه او موجبه احد الاسمين لابعينه ارجح

التولين عند الاكثرين هو الاول فذلك مبنى

على القول المرجوح .

(٧) قوله ليس كالحطأ اى ليس العلة المشتركة

وهو مثل الآدمى بل هو مع امر يمتنع وهو امر

عدم القدرة على التل فهو ركن العلة او شرطها

او مناه الذى لا جله عليهما .

(٨) قوله اذ لا قدرة ويجوز ان يقال مثل

الحطأ وهو ليس بالقدرة والاختيار .

(٩) قوله لان المثل اى المثل المقدر انما هو

يمنع الجدلى توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يتمكن

الجدلى من رده كقول الشافعى رحمه الله اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرهون فيرد

كالبيع فالقلنا بينهما فرقا فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجه هذا الكلام فينبغي

ان نورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نسلم الاصل

هنا بيع الراهن فان اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن

التوقف وان كان التوقف اى ان كان حكم الاصل التوقف ففي الفرع ان ادعيتم البطلان

لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله

في العهد قتل آدمى مضمون فيوجب المال كالحطأ فنقول ليس كالحطأ اذ لا قدرة فيه على

المثل اى في الحطأ على المثل لان المثل جزء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الحطأ فان

اورد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلى فنورده على سبيل الممانعة فتوجيه هذا اى توجيهه

هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الحطأ شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع

مزاحمته اياه يعنى ان المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب

لما قلنا فوجب خلفا وفي الفرع وهو العهد الحكم عند الشافعى رحمه الله تعالى مزاحمة المال

القود فلا يكون الحكمان متماثلين

قوله لكن لم يجب اى القود لما قلنا من ان تصور الجناية بالحطأ لا يوجب المثل

الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال في العهد بان يكون الوارث مخيرا بين

القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذا الخلف لا يزاحم

الاصل بل لا يثبت الاعند تعذره فالخامس ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع

وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل وهو الحطأ ايجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع

وهو العهد ايجاب مزاحمته له .

ومنه

(١٢) قوله فنورده على سبيل الممانعة قد يقال ان الصورة الاولى فرق بين الاصل والفرع في العلة فانها اجرة يشتمل على عدم القدرة على المثل وهذا موجود

في الاصل دون الفرع والصورة الثانية فرق بينهما في الحكم بانه في الحطأ وجوب المال على انه خلف عن القود وفي العهد وجوبه على انه يزاحم القود فلا

معنى لتعيين الاولى في انهما دفع بالفرق وتعيين الثانية في انها دفع بالممانعة على ان صاحب التحقيق صرح بان الممانعة طلب الدليل على صحة الوصف وتأثيره وهذا

غير ظاهر في الثانية والتاويل والارجاع الى هذا المعنى غير مخصوص بالثانية بل يكون اظهر في الاولى لانها داخل في العلة كذلك نسبة الثانية بالتاويل الى واحد من

انقسام الممانعة التي ذكرها المصنف رحمه الله تعالى ليست اقوى من نسبة الاولى اليه .

(١٣) قوله فتوجيه هذا حاصله منع شرط من شروط القياس وهو ان يكون العدى حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة من غير تغيير الى فرع هو نظيره ولا شك

ان قوله ليس كالحطأ اذ لا قدرة فيه على المثل ايضا حاصله منع ذلك الشرط فالاول باعتبار قوله من غير تغيير الثاني باعتبار قوله هو نظيره .

(١٤) قوله ان حكم الاصل وجوب القود قبل ذلك لا يوجب الخلافة وعدم المزاحمة كما في وضع قيم المذكورات .

(١) قوله ومنه الممانعة في التحقيق الممانعة السائل عن قبول ما اوجبه الجيب من غير دليل وهي احوال المناظرة وهي تهيئ اصحاب الطرد الى القول بالانزاع السائل لما لم يسلم ما ذكر من غير اقامة دليل ولا دليل يقبله سوى بيان الاثر اضطر الجيب الى بيانها ليتمكنه الاثام على الخصم قوله امتناع السائل لا يتناقى ما نقله عن التحقيق والاولان طلب الدليل من وجوه لامتناع وقوله ولا دليل يقبله سوى بيان الاثر بخصوص بما اذا كان السائل من اصحاب التأثير واما اذا كان من اصحاب الدوران وهو مجموع الطرد والعكس فيقبل سوى بيان الاثر وهو بيان العكس وهو ان ينعدم الحكم كلما انعدم الوصف وبيان قيام النص في الحالين ولا حكم له كما هو عند بعض من اصحاب الدوران وايضا في التحقيق ذكر في بعض نسخ المختصر الحسامي بعد بيان انواع الممانعة ان التأثير اذا ثبت للوصف تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بوجوب العلة فهذا يدل على ان الممانعة مثل المناقضة وفساد الوضع لا يجزى في العلة المؤثرة . (٢) قوله في نفس الحججة في التحقيق الممانعة على اربعة اوجه ممانعة في الوصف بان يقول لاسلم ان الوصف موجود في المتنازع فيه وممانعة في صلاحه للحكم بعد تسليم وجود الوصف وممانعة في نفس الحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلة لاسلم ان الحكم ثابت وممانعة في نسبة اى نسبة الحكم الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه ووجود الحكم لاسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف آخر وايضا في وقيل في الفرق بين الممانعة في نفس الوصف وبين الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف ان الممانعة في نفس الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الاصل فنقول الممانعة في نسبة الحكم في هذا الفرق عين المخالفة لاسم نسبة الحكم فيما سبق وكذا الممانعة في نفس الوصف فيه عين الممانعة في الوصف فيما سبق لان معنى تعلق الحكم بالوصف في الفرع ان الوصف يوجب الحكم في الاصل لوجود المعنى في الاصل ولا يوجب لانعدام المعنى في الفرع ومعنى ان لاسلم ان الوصف موجود في المتنازع فيه لاسلم ان معنى الوصف موجود فيه وانا الموجود صورته ثم ذلك التفصيل وان ذكر صاحب التحقيق في دفع العلة الطردية لكنه لم يفصل الممانعة

في دفع العلة المؤثرة ابقاء على المتناهي فكانه قال وتفصيل الممانعة في العلة المؤثرة مثل ذلك وفي شرح المعنى اما اقسام دفع العلة المؤثرة الصحيح فمانعة في نفس الحججة بان ينظر فيما ادعاه الممثل اى حججهم لان من الناس من لا يحتج بما ليس بحجة كالاطراد والاستصحاب وممانعة في وصف الحججة بان سلم حججه ويتبع وجوده في الاصل وفي الفرع وذلك لان التعليل قد يقع بوصف اختلف في وجوده وممانعة في شرط على ما سلف في شروط القياس وممانعة في المعنى الذي صار الوصف به حجة وهو الاثر فهذا يوافق ما ذكره المصنف في عدد الاقسام وترتيبها فاول الاقسام فيه اولها في التنقيح وكذا البواقي وما في التنقيح وشرح المعنى لا يوافق ما في التحقيق الا في اصل العدد دون الترتيب وخصوصيات الاقسام كيف والاول مما في التنقيح منع باحتمال ان يكون العلة غير هذا الوصف وانا المنع بهذا الاحتمال القسم الرابع مما في التحقيق والقسم الثاني منه منع اتحاد الوصف في الاصل والفرع باحتمال ان يكون مختلف الوجود فيها في كل موجود بخصوصية اخرى كقول الشافعي رحمه الله تعالى في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يتحقق اذا ملكه كمن العم فانه ان اراد عققه اذا ملكه لا يبعد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ فصحة التكفير بالاعتاق موجود بجهة اخرى وكقوله في قتل الحر بالعمد عبد فلا يقتل بالحر كالمكاتب الذي قتل وله مال بقى يبدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل العبودية مع جهالة من يستحق القود من السيد والوارث لا يظهر الاختلاف بين الصحابة رضي الله عنهم في انه الوارث لمانته مات حر والامولى لموته رقيقا فاشبه الحق وفي الفرع العبودية ليست بتلك الصفة فوصف العبودية وجد في كل بحالة اخرى ومعنى ذلك منع وجود الوصف في المتنازع فيه وهذا هو القسم الاول مما في التحقيق والقسم الثالث منه منع شروط القياس والظاهر انه ليس شيئا من الاقسام المذكورة في القسم الرابع منه منع التأثير وهو القسم الثاني مما في التحقيق في التنقيح لم يذكر ممانعة في نفس الحكم كقوله في مسح الرأس هو ركن الوضوء فيسن تلبثه كغسل الوجه فنقول لاسلم ان التلبث هو السنة في الاصل بل السنة فيه التكميل بعد اتمام الفرض وفي التحقيق لم يذكر ممانعة في شروط التعليل فيختل المحصر ثم ان قوله اما في نفس الحججة اما المراد في نفس الوصف اوفى نفس الدليل محتملا من غير نظر الى الوصف وعلى الاول المراد اما في وجود الوصف في الفرع فحينئذ يكون الاول هو الثاني لانه القسم الاول مما في التحقيق وقد ثبت ان القسم الثاني عينه وايضا منع وجوده في الفرع باحتمال انعدامه فيه لباحتمال التمسك بالطرد ونحوه من الاستصحاب والتعليل بالعدم ولا باحتمال ان يكون العلة في الاصل غير هذا الوصف فلامعنى بقوله لاحتمال ان يكون له اوفى وجود الوصف في الاصل وايضا لا يتناسب قوله لاحتمال ان يكون له ومنع وجوده في الاصل منع كون الفرع نظرا للاصل فيندر ج الاول في ممانعة شروط التعليل اولا في وجوده فيها بل في صلاحه لعلة فهو عين الممانعة في التأثير فهو الشرط الرابع وعلى الثاني اما المراد في وجوده وهو مكابرة ضرورة وجوده اوفى صحته اودلالته فيندر ج فيه الثلاثة الباقية فلا يقابل فالاحسن ان يختار طريقة المذكورة في التحقيق ويزاد قسم خامس وهو الممانعة في شروط القياس التي غير كون الفرع نظرا للاصل وغير عدم تغيير حكم الاصل في الفرع فان الممانعة فيها مندرجة في الاقسام الاربعة .

ومنه الممانعة فهي اما في نفس الحججة لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد قوله ومنه الممانعة وهي منع مقدمه الدليل اما مع السنن او بدونه والسنن ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معد ولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلامه من ذلك بان يقول لاسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلة وهذا ممانعة في نفس الحججة ولو سلم فلان سلم وجودها في الاصل او الفرع ولا نسلم تحقق شرائط التعليل وتحقق اوصاف العلة واختلف في قبول الممانعة في نفس الحججة فقيل القياس الحاقى فرع باصل بجماع وقد حصل فلان كافي اثبات ما لم يدعيه واجيب بانه لا بد في الجماع من ظن العلمية والالادى الى التمسك بكل طرد فيؤدى الى الالعاب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عين ما مثل ان يقال الحل مائع فيرفع الجذب كالماء ولهذا الاحتجاج اصف رحمه الله في جريان الممانعة في نفس الحججة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولا احتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلة بل يكون العلة غير كما يقتل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فقيل لاسلم ان العلة في الاصل اعنى المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد والوارث وقد ذكر ذلك في مسألة الاختلاف في العلة وواعلم ان الممانعة في نفس الحججة هي اساس المناظرة لعموم ووردها على القياس اذ قلما يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل في التفصلي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لاعلى وجه الدعوى واقامة الحججة ولا يخفى انه يصح الممانعة بعم ظهور تأثيرها الجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تأثير الوصف بمعنى اعتباره نوعه واجنسه في نوع الحكم واجنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التأثير ولهذا جعل فخر الاسلام رحمه الله دفع العلة المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنفق وفساد الوضع فاسدا نعم قد يورد النقص وفساد الوضع على العلة المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك.

وارث غير سيده مع جهالة من يستحق القود من السيد والوارث لا يظهر الاختلاف بين الصحابة رضي الله عنهم في انه الوارث لمانته مات حر والامولى لموته رقيقا فاشبه الحق وفي الفرع العبودية ليست بتلك الصفة فوصف العبودية وجد في كل بحالة اخرى ومعنى ذلك منع وجود الوصف في المتنازع فيه وهذا هو القسم الاول مما في التحقيق والقسم الثالث منه منع شروط القياس والظاهر انه ليس شيئا من الاقسام المذكورة في القسم الرابع منه منع التأثير وهو القسم الثاني مما في التحقيق في التنقيح لم يذكر ممانعة في نفس الحكم كقوله في مسح الرأس هو ركن الوضوء فيسن تلبثه كغسل الوجه فنقول لاسلم ان التلبث هو السنة في الاصل بل السنة فيه التكميل بعد اتمام الفرض وفي التحقيق لم يذكر ممانعة في شروط التعليل فيختل المحصر ثم ان قوله اما في نفس الحججة اما المراد في نفس الوصف اوفى نفس الدليل محتملا من غير نظر الى الوصف وعلى الاول المراد اما في وجود الوصف في الفرع فحينئذ يكون الاول هو الثاني لانه القسم الاول مما في التحقيق وقد ثبت ان القسم الثاني عينه وايضا منع وجوده في الفرع باحتمال انعدامه فيه لباحتمال التمسك بالطرد ونحوه من الاستصحاب والتعليل بالعدم ولا باحتمال ان يكون العلة في الاصل غير هذا الوصف فلامعنى بقوله لاحتمال ان يكون له اوفى وجود الوصف في الاصل وايضا لا يتناسب قوله لاحتمال ان يكون له ومنع وجوده في الاصل منع كون الفرع نظرا للاصل فيندر ج الاول في ممانعة شروط التعليل اولا في وجوده فيها بل في صلاحه لعلة فهو عين الممانعة في التأثير فهو الشرط الرابع وعلى الثاني اما المراد في وجوده وهو مكابرة ضرورة وجوده اوفى صحته اودلالته فيندر ج فيه الثلاثة الباقية فلا يقابل فالاحسن ان يختار طريقة المذكورة في التحقيق ويزاد قسم خامس وهو الممانعة في شروط القياس التي غير كون الفرع نظرا للاصل وغير عدم تغيير حكم الاصل في الفرع فان الممانعة فيها مندرجة في الاقسام الاربعة .

(١) قوله والتعليل بالعدم كقوله ولا يثبت التسكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بال كالحمد فلا نسلم ان العلة في الاصل عدم المالية كيف وعدم علية المالية لا يوجب ان لا يكون بقبول شهادة النساء علة اخرى .

(٢) قوله بل غيره اى الغير الذى لم يوجد في الفرع والا فلا يقع المنع .

(٣) قوله كما في نزل الحر بالبعد ذكرته قبل هذا الصفحة وشيء من الصفحة .

(٤) قوله واما في وجودها اى يمنع احد الوجودين وحاصله منع اشتراك العلة فيلزم منع ما هو علة في الاصل بان لا نسلم وجوده في الفرع .

(٥) قوله كما مر اشارة الى قوله مسئله ولا يجوز التعليل بعلة اختلفت في وجوده في فصل العلة .

(٦) قوله واوصاف العلة كالمناصفة والملائمة والتأخير وكونها غير قاصرة .

(٧) قوله ومنه المعارضة عدما من دفع العلة مع انها بعد تسليمها لما انها يوجب تقيض الحكم فيلزم انتفاء العلة المؤثرة .

(٨) قوله ويسمى مناقضة لفظ المناقضة مصطلح عندهم فيما سماه المصنف نقضا قال صاحب التحقيق المناقضة تخالف الحكم عن الوصف المدعى علة فلو اريد بقوله اما ان يبطل الابطال بطريق تخالف الحكم عن الوصف فلا حصر لجواز ان يكون المعلل غير مسلم ولا يبطل بهذا الطريق بل بطريق الممانعة او فساد الوضع او عدم العلة ووجود الحكم او الفرق ولو اريد المعنى المتناول لكل فهذا خروج عن الاصطلاح .

(٩) قوله او يسلمه فالاعتراض منحصرة في القسمين الفدح في الدليل اوفى المدعى وكل منهما بطريق الابطال او التردد وطلب الدليل المفيد لليقين والاول يسمى مناقضة والثاني ممانعة والثالث معارضة والرابع ممانعة مجازية .

(١٠) قوله ويسمى معارضة لانه يجعل نفسه في عرض وناحية من الاستدلال ويعد نفسه مساويا له في تاج الصادر المعارضة باكسى برابر كردن وازكسى يكسو شدن وايضا كل يجعل دليله عرضه لنفسه في المذهب العرصة بهانه ويساركار العرض كراته .

(١١) قوله وفي علة فلا بد ان يكون لها دليل يسلم ويقام على خلافه دليل آخر فيثبت بجوز اجزاء المناقضة معنا ايضا اسم المراد بالعلية الدليل على ثبوت الحكم في الفرع وهو مشتبل على امور اثبات الحكم في الاصل واثبات ان حكمه معلل بوصف كذا واثبات ان وصف المذكور موجود في الفرع واثبات الشرائط القياس واثبات تأخير الوصف واثبات ان النص في الاصل يصلح التعليل ومعارضة باعتبار واحد من هذه الامور .

(١٢) قوله والثانية في المقدمة كل ما يتوقف عليه الدليل ركنا كان او شرطاً او علة يسمى مقدمة

لانه يجعل الحكم المدعى قادماً آتياً الى الذهن وقيل ان المقدمة بمعنى المقدمة من مقدمة الجيش للجماعة المقدمة منهم واثبات على اعتبار القضية والجملة .

والتعليل بالعدم ولا احتمال ان لا يكون العلة هنا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعهد

واما في وجودها في الاصل او في الفرع كما مر واما في شروط التعليل واوصاف العلة ككونها

مؤثرة ومنه المعارضة واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلمه

لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة وتجري في الحكم وفي علقته والاولى تسمى

معارضة في الحكم والثانية في المقدمة فقوله واعلم ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة

والمعارضة لانقسام المعارضة

قوله واعلم ان المعترض تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات اى المنع والمعارضة لان غرض المستقبل الا لزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصالح للشهادة وبسلامته عن المعارض لينفذ شهادته فيمترتب عليه

الحكم والدفع يكون بهدم احداهما فهنم شهادة الدليل يكون بالقبح في صحته يمنع مقامة من مقدماته وطلب الدليل عليها وعدم سلامته يكون بفساد شهادته بالمعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فالا يكون من القبيلين لا يتعلق به مقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف رحمه

الله من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرى عنهما وعند اهل الفطر المناقضة عبارة عن منع مقامة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض وارجعها الى الممانعة لانهما

امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخالف الحكم بمنزلة السند له * فان قيل ينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستقبل ظاهراً لم يكن غصباً لان

السائل قد قام عن موقوف الانكار الى موقف الاستدلال فالماصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لابعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته

لماتخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقامة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلاً على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيمثل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغضب الغير المسموع لاستلزامه الجهد في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كانا فيه وضلالهما عما هو طريق

التوجيه والمقصود بنفاء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة * والغاني وهو القبح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلاً على نقيض الحكم المطلوب وفي علقته بان يقيم دليلاً على نفي شيء من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة

فادا

(١٣) قوله هذا تقسيم الاعتراض الاشارة الى قوله اما ان يبطل اه لا الى قوله ويجري في الحكم .

(١) قوله فإذا علل المعلل أم في ادب المناظرة إذا اشتغلتنا بمنع مجرد الدليل مع السند أو قهض باثبات تخلف الحكم عن الدليل بأن يقال يستلزم فساداً غير ذلك أو عورض بدليل الخلاف وقالوا المنع يتفق بأسر معين سواء كان مقدمة واحدة فوق ذلك بشرط أن يكون معينا ولا يتعلق بالدليل مجالا وإنما يتعلق به بجمل النقص مع الدليل من تخلف الحكم أو استلزام الدليل فساداً آخر وأما تقبضه اجالا بلا دليل فقد عدوه مكابرة فكلام المصنف رحمه الله تعالى حيث يدل على المحصر فيما سوى النقص اجالي بخلاف كلامهم وإنما قلنا يدل على المحصر لأن أحد القسمين منع مقدمات التعليل والآخر تسليم الدليل وإقامة دليل على خلاف مدعى المستدل والنقص ليس من الثاني وهو ظاهر وكذا ليس من الأول إذ لا يطلق عليه أنه قهض مقدمات التعليل أو منعهما وإنما يطلق عليه بعض الدليل أو التعليل أو منع الدليل .

(٢) قوله فإذا ذكر لنته سندا ذكر شارح

الادب في حاشية شرحة أن المنع والمناقضة والنقص التفصيلي بمعنى واحد كما ذكره قدس سره في حاشية الشمسية فتخصيص المناقضة لمنع مع السند خروج عن اصطلاحهم وهو ظاهر وكذا عن اصطلاح الاصوليين لانهم خصوا لفظ المناقضة لتخلف الحكم عن الدليل اعترض عليه في التلويح بأن تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة كما فعل المصنف في المتن فنقول كلامه في الشرح يدل على عدم ارادة المحصر حيث قال فلمعترض أن يمنع أم فهذا بيان ما وقع في المتن فظاهره مبنى على أن المراد بالاعتراض ما هو بطريق القهض والابطال لا المعنى الاعم المتناول لما هو بطريق التردد والسؤال وهو المنع المجرد .

(٣) قوله كما يقول ما ذكرت أم إذا قال المعلل

النيذ مسكر فمحرم كالحمر فله هنا مقدمات منها علة الحرمة في الحمر السكر منها فإذا قيل ما ذكرت لا يصلح دليلاً لأنه طرد مجرد معناه لا اسلم أن العلة السكر منها لأن نسبتها إلى الحرمة بمجرد الاطراد ولم يثبت أن الشرع اعتبر نوعه أو جنسه في نوع الحرمة أو جنسها فذلك المنع متعلق بمقدمة معينه لا بدليل اجالا .

(٤) قوله وله أن يسلم دليلاً اختار هنا لفظ

الدليل وفي المنع لفظ المقدمات لأنه في زمان التسليم ملحوظ بصورة اجالية ومن حيث انه يدل على المقصود وأما في زمان المنع بصورة تفصيلية لا من حيث الدلالة فينبض المقدمات بعضها عن بعض وبمنع بعضها أوكاها ثم تسليم الدليل على ثلاثة اوجه تسليم انه صادق المقدمات وتسلم انه يدل على الحكم المدعى وتسليم الامر من بعد تسليم الامر من لا يتصور المعارضة كما قال المصنف أن ما ثبت تأثيره لا يمكن فساد الوضع فيه وقالوا إن العلة المؤثر لا يمكن فيها المناقضة بمعنى أن يوجد العلة ويتخلف الحكم وإنما يتصور إقامة الدليل على خلاف الحكم في القسمين الاولين في الاول على احتمال عدم اجتماع شرائط الدلالة وفي الثاني على احتمال كذب بعض المقدمات أوكاها .

(٥) قوله يسمى معارضة في الحكم كقول

مسح الرأس ركن فسن تلبينه كفسل الوجه فيقول مسح فلا يسن تلبينه كالحف .

(٦) قوله والثاني معارضة فهذا بالنظر إلى دليل

المقدمة معارضة والنظر إلى دليل الخصم مناقضة ومنع مع السند .

(٧) قوله أن لا ينقض أي لا تفصيلاً ولا اجالا ولذلك لم يقل أن لا يمنع وهو الملائم للسوق فيكون كلام المصنف رحمه الله تعالى إشارة إلى أن أقسام الاعتراض

وهي المنع والنقص الاجالي والمعارضة متساوية في النسبة إلى الحكم والمقدمة جارية في دليل كل منها .

(٨) قوله بل يثبت بدليل آخر اشعار بأن المعارضة في المقدمة الفائلة أن العلة ما الوصف اللال لا يكون بدليل المعلل ويؤيد ذلك أن المصنف لم يذكر

في المعارضة في المقدمة مطلقاً إنما يكون بدليل المعلل كما ذكر في القسم الاول والدليل على ذلك غير معلوم .

فإذا علل المعلل فله معترض أن يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فإذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما يقول ما ذكرت لا يصلح دليلاً لأنه طرد مجرد من غير تأثير إلى آخر ما عرفت في الممانعة وله أن يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وإن دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقع دليلاً على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم أو مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما إذا أقام المعلل دليلاً على أن العلة للحكم هي الوصف الفلاني فله معترض أن لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر أن هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال

في الحكم أما أن يكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه وهي معارضة فيها معنى المناقضة أما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم وأما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل إذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين * فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة إنكاره فكيف هذا من ذلك قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بأن لا يتعارض للانكار قصدا * فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لأن نفي الحكم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال أن يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما إذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض أن كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وإن كان على ما يستلزمه فعكس وأما أن يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة وإثباته لنقيض الحكم أما أن يكون بعينه أو بتغيير ما وكل منهما صريحا أو التزاما والمعارضة في المقدمة أن كانت يجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والاف معارضة خالصة وهي قد تكون لنفي علية ما أثبت المستدل عليه وقد تكون لإثبات علية علة أخرى ما قاصرة وإمامتعدية إلى مجمع عليه ومختلف فيه وبعض هذه الأقسام مردود وأمثلةها مذكورة في الكتاب فان قلت بعدما ظهر تأثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التأثير ولا تأثير وربما يورد على المؤثر ما يظن أنه معارضة أو قلب وليس كذلك والمنافاة إنما هي بين التأثير في نفس الامر وتام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا حكم فساد الوضع فتخصيصه بأنه لا يمكن بعد ثبوت التأثير مما لاجهة له .

(١) قوله فيها مناقضة اما المناقضة المشهورة عند الاصوليين وهو تخالف الحكم عن الدليل فظاهر لان الدليل اذا كان مع الشيء الزائد مستلزما لتقيض الحكم فينبغي لا يوجد مع الحكم والا يلزم اجتماع التقيضين واما المناقضة على تفسير المصنف وهو منع الدليل مع السند فكذلك لان تلك المناقضة ان الدليل ممنوع لاستلزامه التقيضين اما استلزامه الحكم فالمستدل قائل به واما استلزام تقيض الحكم لان الشيء الزائد المفروض صادق قطعاً فوجود الدليل مستلزم لوجوده مع ذلك الشيء ووجوده معه مستلزم لتقيض الحكم .

(٢) قوله بينه اي باعتبار نفسه او متلبسا بذاته في النهب العين نفس جيز ويجوز ان يكون الباء زائدة في التأكيد فاذا قلت رأيت رجلاً مثل زيد بينه كالتكثير قلت مثل زيد عين والمجرور في بينه يرجع الى التقيض ويحتمل ان يرجع الى دليل المعمل كضمير دل اولى الحكم .

(٣) قوله قلب في تاج المصادر القلب واكراداً يدين وياز كونه كردن فهو تغير الوضع بجعل اسم مكان الآخر وجعل الآخر مكان الاول فدليل المعمل في زعمه كان مثبت للحكم نافية لتقيضه وفي زعم المعارض نافية للحكم مثبتاً لتقيضه فجعل كلا مكان الآخر .

(٤) قوله كقولهم صوم رمضان لا يقال ان المثال لا يوافق المثل له وهو ان يكون دليل المعارضة دليل المعمل مع زيادة شيء في الدليل ولا زيادة في هذا المثال اذ الدليل في قول الشافعي هو قوله صوم رمضان صوم فرض كالقضاء واما قوله فلا يتأدى الا بتعيين النية فهو الحكم وكذا قولنا فيستغنى عن التعيين بعد تعيينه حكم فهذا الدليل بينه دلينا من غير الزيادة

في الدليل واما الزائد الحكم وقبوه لا نا نقول الزيادة ليست بشرط ههنا ولا مناقضة لكون المعارضة متضمنة للمناقضة كقوله وان كان بزيادة شيء واما هو سبب المناقضة وعدم اشتراط عدم الزيادة لا لا اشتراط الزيادة .

(٥) قوله كالقضاء هو فرض وان كان قضاءً نقل او بذر مطاق افسده بعد الشروع اوقضاءً نذر معين لم يؤدي في وقته .

(٦) قوله فيستغنى عن التعيين هذا الحكم يناقض حكم المعمل فهو الحاجة الى النية على وجه التعيين هذا بعد تعيين الشارع على مقتضى الوقت ويناقضه الاستغناء عن النية المذكورة بعد ذلك التعيين ولا يخفى ان الحكم في الاصل والفرع لا يكون واحداً في كل من العلتين فهو في الفرع غير ماهو في الاصل فهما اما في تحليل المعمل فلان حكم الاصل الحاجة الى النية بدون التعيين بتعيين الشارع وفي الفرع الحاجة اليها مع التعيين بتعيينه فلا يكونان متماثلين كما في قياس الشافعي رحمه الله تعالى العمدة على الخطأ وجوب المال واما في تحليل المعارض فلان حكم الاصل الاستغناء عن النية الثانية بعد ما وجدت النية فيبقى شرط القياس فيها .

(٧) قوله وفي القضاء بالشروع قبل الشروع في القضاء انما هو بعد طلوع الفجر والتعيين قبل الفجر فانه شرط للقضاء التبيين والتعيين فكيف يكون التعيين فيه بالشروع والجواب ان المراد بقوله بالشروع بتعيين العبد كما اشار اليه المصنف رحمه الله تعالى وايضا النية جزء من الصوم فتعريفه هو ترك الاكل والشرب والوطئ من الصبح الى المغرب مع النية فلفظ مع المقارنة حتى لو قال بغير المدخولة انت طاق واحدة

اما الاولى فاما بدليل المعمل وان كان بزيادة شيء عليه وهي معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلبه كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الابدعيين النية كالقضاء فنقول صوم رمضان صوم فرض فيستغنى عن التعيين بعد تعيينه كالقضاء لكن هنا التعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع اي تعيين الصوم في رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين الله وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد وكقوله مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض

قوله وان كان بزيادة شيء عليه يعنى زيادة تقييد تقريراً وتفسيراً لا تبديلاً وتغييراً ليكون قلباً وهو مأخوذ من قلب الشيء ظهر البطن كقلب الجراب يسمى بذلك لان المعترض جعل العلة شاهداً له بعد ما كان شاهداً عليه او عكسا وهو مأخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقة الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله نظير العكس ما اذا قال الشافعي رحمه الله صلوة المنفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة الفقل مثل الوضوء وجب ان يستوى فيه الفلنر والشروع كما في الوضوء وذلك اهما الشمول لعدم او لشمول الوجود الاول باطل لانها تعجب بالفلنر اجماعاً فتعيين الثاني وهو الوجوب بالفلنر والشروع جميعاً وهو نقيض حكم المعمل فالمعترض اثبت بدليل المعمل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة الفقل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعمل من عدم وجوبها بالشروع .

يسمى

الثلة والنية فاذا كانت النية جزءاً من الصوم فالتعيين اما مقارن اها او بعدها وعلى التقديرين يكون مع الشروع وهو التلبس بالجزء من الشيء قاصداً ليحصل سائر الاجزاء .

(٨) قوله وكقوله مسح الرأس ركن حكم المعمل تثليث مسح الرأس بعد اكمال الفرض بالاستيعاب وحكم المعارض عدم تثليثه بعد اكمال الفرض المذكور ودليل المعارض عين دليل المعمل فيطابق المثال المثل له .

(٩) قوله بعد اكماله اي على الوجه المسنون فلا كمال المسنون في مسح الرأس الاستيعاب وفي غسل الوجه التثليث فكما لا يسن تثليث الغسل ثانياً بعد تثليثه اولا فكذلك لا يسن تثليث المسح بعد الاستيعاب واما قلنا بالوجه المسنون لا يوجد في الاصل كما اذا غسل الوجه مرتين فيسن التثليث للمرة الثالثة فلا يوجد في الفرع ايضا بطريق التعدية والتعليل .

(١٠) قوله في محله اي محل الفرض وهو في الاصل الوجه بطريق الشمول وفي الفرع الرأس لا بطريق الشمول لكن لو استوعب يقع الكل كما لو قرأ كل السورة يقع الكل فرضاً وان كان البعض كافياً في اداء الفرض في البوضيين واما قال ذلك لمثل ما قلنا ان عدم مسنونية التثليث بعد الاكمال على الوجه المسنون بالزيادة على الفرض لا في محل الفرض لا يوجد في الاصل كما اذا تموضت واستشقق وغسل الوجه مرة فقد ادى فرض غسل الوجه واكماله على الوجه المسنون بالزيادة عليه لكن لا في محله وهو ظاهر الوجه فداخل التيم والانت خارج عن ظاهر الوجه فيسن تثليثه تم حكم الاصل ايضا ههنا يفاير حكم الفرع في كل من قياسي التفرقين لحكم الاصل في قياس المعمل التثليث قبل الاكمال وحكم الفرع التثليث بعده وفي قياس المعارض حكم الاصل عدم التثليث بعد التثليث وحكم الفرع عدم التثليث بعد الاستيعاب فيبقى شرط القياس .

(١) قوله يسمى عكسا ترك لفظ التسمية فيهما وذكره هناك لان الاول في غاية الظهور حتى كان الاسم ثابتا في حد ذاته من غير اعتبار الجمل والتسمية بخلاف الثاني في تاج المصادر البيهقي العكس رد آخر الشيء الى اوله وفي تاج المصادر الرودكي باز كونه سكر دن وفي شرح المعنى العكس لغة رد الشيء الى غير سنته الاول وفي الاصطلاح الحكم لانتفاء الحكم لانتفاء علة كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالحكم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء لما يلزم بالشروع وهذا النوع من العكس ضد الطرد وانه غير قادح في المثل بل يصلح لترجمتها لظهور رجحان ما اطرده والعكس على ما لا يتنكس والثاني من العكس ان يرد الشيء على خلاف سنته كقول الشافعية في صوم النفل هذه عبادة لا يبيى في فسادهما اي اذا فسدت لا يجوز اتنامهما والمضى فيها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يبيى في فاسدها لم يلزم بالشروع فهذا عكس من حيث انه رد الحكم الاول ضعيف من حيث انه على خلاف سنته فقول على خلاف سنته اي سن الرد وقوله كقول الشافعية ام الظاهر انه مثل رد الحكم على خلاف طريق الرد بنفس قولهم لا يجوز اتنامها عن قواهم والا فلا بد ان يذكر الجواب ثم يذكر قوله فهذا عكس ام حينئذ يكون المراد لقوله رد الحكم الاول ان قولهم المذكور رد لقولنا النفل يلزم بالشروع لا يلزم بالنذر فصار كالحج فيحتمل ذلك من المعارضة الخاصة فلا وجه لا يراه في المعارضة التي فيها المناقضة وايضا ذلك ليس ردا على خلاف سنته وانما يكون كذلك لو لم يثبت تقيض الحكم وليس كذلك .

(٢) قوله لا تنضى في فسادهما المضى في الفساد اتنام العبادة بعد عروض الفساد فاذا غسل بعض اعضاء الوضوء دون البعض فوجد ما يفسد الوضوء من التواضع يبطل الوضوء فلا يغسل بقية الاعضاء

فقط بل يستأنف الوضوء وعبارة التحقيق هكذا الصلوة او الصوم النفل الذي شرع فيه عبادة لا يبيى في فاسدها حتى اذا فسدت لا يجب ولا يجوز اتنامها والذكر في شرح المعنى صوم النفل وعدم جواز الاتنام كما ذكرت من قبل فمضى عدم الجواز انه اذا اتى بالباقي لا يتم العبادة والا فلا معنى لحرمة الامساك في بقية يومه وكذا في الصلوة لا معنى لحرمة الاتيان بباقي الاعمال بعد عروض الفساد فمضى عدم الجواز فيها ايضا انه اذا اتى بالباقي لا يتم العبادة ثم عدم الجواز بمعنى الحرمة كما لا يوجد في الصلوة والصوم كذلك لا يوجد في الحج وبمعنى عدم تمام العبادة كما يوجد فيها كذلك يوجد في الحج وكذلك يجب فيه القضاء في الوقاية ووطيه ولو ناسيا قبل وقوف فرض يفسد حجه ويبيى ويذبح ويقضى روى ان النبي عليه السلام ممن واقع امراته ومهاجرمان بالحج قال يفتقان وبمضيان في حجهما وعليهما الحج من قابل فينبغي ان يفسر المعنى الذي به الفرق بينه وبينهما بعدم وجوب الاتمام فقط ولم يعتبر فيه عدم الجواز واعلم ان عدم المضى عند دخل الفساد كما في نوافل الصلوة والصوم كذلك في الواجبات والقراءات منها فينبغي ان لا يتوهم الاختصاص بالنوافل منها .

(٣) قوله لما كان كذلك لما كان الكلام في المعارضة بدليل المثل دالة على عدم حكم آخر يلزم منه تقيض حكم المثل كان تقرير الجواب هكذا صلوة النفل لا يبيى في فسادهما كالوضوء فيستوى فيها عمل النذر والشروع كما يستوى عملها في الوضوء والنذر يلزم بالاجماع كذا في التحقيق فكذلك الشروع يلزم في صلوة النفل بالشروع وهذا تقيض مدعى المثل والاعتراض

يسمى عكسا كقوله في صلوة النفل عبادة لا تنضى في فسادهما فلان يلزم بالشروع كالوضوء فقول لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه النذر والشروع كالوضوء اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع فانها اذا فسدت يجب المضى فيها كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضى فيها لان تجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضى في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يبيى في فساده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم .

قوله اعلم ان كل عبادة يعنى ادعى الممثل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضى فيها عند الفساد ويلزمها بعكس التقيض ان كل عبادة لا يجب المضى في فسادهما لان تجب بالشروع وهذا يشعر بان عدم وجوب المضى في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانها لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكره في فضل الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توأمين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان النادر عهد ان يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزم الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهى عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعنى في عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقدير غير وافي بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا ان فيه تقريبا الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال الوصفى لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضى في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر .

(الجزء الثاني) توضيح ٢٦

على هذه المعارضة ان شرط القياس ان لا يكون مغير الحكم الاصل في الفرع وقد تغيرت لانتواء عملها في الاصل وهو الوضوء ان لا يلزم الوضوء بشيء من النذر والشروع وفي الفرع وهو صلوة النفل ان يلزم لكل منهما وايضا الوصف وهو عدم النضى عند الفساد انما يرد في الاستواء بان لا يلزم العبادة بشيء من النذر والشروع لاقى الاستواء بان لا يلزم لكل منهما ويشهد بذلك سلامت الطبع واستقامة العقل ثم معنى قوله لما كان كذلك ان النفل لما كان لا يبيى عند الفساد كالوضوء وجب ان يستوى ام (٤) قوله اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع ام الوجوب بالشروع له وجهان في حق القضاء حتى لو فسدت بعد الشروع يلزم القضاء ولا في حق الاتيان بالباقي حتى لو فسدت عند حصول بعض الاركان يلزم الاتيان بالباقي فعلى الوجه الاول هذا الكلام غير مسلم عندنا اذا التواضع يجب بالشروع ولا يجب المضى فيها عند عروض الفساد وعلى الوجه الثاني فلا فائدة في الكلام كما يقال عبادة ويجب النضى فيها عند الفساد .

(٥) قوله كما في الحج ذكرت في الصفحة الاولى روايه الوقاية فيه والحديث الوارد فيه فيلزم ان كل عبادة ام لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم .

(٦) قوله اذا فسدت لا يجب المضى صفة العبادة ولا يجب بالشروع خبران . (٧) قوله فنقول لو كان كلام تحبب فيه وعدل عن اسلوب المعارضة بدليل المثل والمتبادر انه مناقضة . (٨) قوله فيلزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم لو اريد في الوجوب بهما فكذلك غير لازم ولو اريد في عدم الوجوب بهما فذلك غير نافع اذ لا يلزم تقيض مدعى الحكم والكلام فيما يلزم تقيض مدعاه .

والأول أقوى من هذا أي القلب أقوى من العكس لأنه جاء بعكم آخر وبهكم مجمل وهو الاستواء
أي المعترض جاء في العكس بعكم آخر وفي القلب جاء بنقيض حكم بعبه المعال فالقلب أقوى لأنه
في العكس اشتغل بما ليس هو بصدده وهو اثبات الحكم الآخر وفي القلب لم يشتغل بذلك وأيضا
جاء بعكم مجمل وهو الاستواء إذ الاستواء يكون بطريقتين والمعتز لم يبين ان المراد ايها
واثبات الحكم البين أقوى من اثبات الحكم المجمل وأيضا الاستواء الذي في الفرع غير
الاستواء الذي هو في الاصل فهنا هو قوله ولأنه مختلف في الصورتين ففي الوضوء بطريق

شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر عطف على قوله فاما
بدليل المعلل وهو معارضة وهي خالصة اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او حكما
يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثلثه كالمسح فنقول مسح فلا يسن

تثليثه كمسح الخف

قوله والأول يعني ان القلب أقوى من العكس بوجه الاول ان المعتز بالهكس
جاء بعكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو الاشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعتز
بالقلب فانه لم يجرى الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس جاء بعكم مجمل وهو
الاستواء المجمل لشمول الوجود وشمول العدم والقلب جاء بعكم مفسر وهو نفى دعوى
المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع
هذا في العكس الامن من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعنى الوضوء انما هو
بطريق شمول العدم اعنى عدم الوجوب بالنذر والبالشروع وفي الفرع اعنى صلوة النقل
انما هو بطريق شمول الوجود اعنى الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلانما تارة * هذا تقرير
كلام المصنف رحمه الله وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام رحمه الله لما فيه من الاضطراب
وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما الاولى فالقلب وبقباله
العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول عللة والعللة معلولا من قلبت الشيء جعلته
مفكوما وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء
ظهورا لبطن واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب
الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سنده الاول وهو ما يصلح لترجيح
المعلل للدلالة على ان للعكم زيادة تعلق بالعللة حيث يتقضى بانقائها وذلك كقولنا ما يلزم
بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع
وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سنده كما يقال هذه عبادة لا يعضى في فاسدها فلا يلزم
بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء
وهنا نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بعكم آخر ذهب المناقضة لان المستدل لم ينفى
التسوية ليكون اثباتها دفعا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء
حكم مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثانية اعنى المعارضة
الخالصة فمخسة انواع اثنان في الفرع وثلاثة في الاصل وجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة
هي تفسير للاول وتقرير له كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالمسح فيقال ركن فلا يسن تثليثه
بعد كماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كالمسح وهذا احد وجهي القلب فاوردته
تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل
المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر
وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد انواع الخمسة القسم
الثاني من قسمي العكس .

(١) قوله والاول أقوى من هذا أي التحقيق
وهذا النوع من القلب ضعيف أي فاسد من
وجوه القلب ويسمى هذا قلب التسوية .

(٢) قوله وبحكم مجمل هذا استدلال بحال
الجزئي على حال الكل وذلك مما لا يقول عليه
الا اذا انحصر الكل في ذلك الجزئي وذلك
غير معلوم .

(٣) قوله اشتغل بما ليس بصدده قيل لاشك
ان الاشتغال بالحكم الآخر لكونه وسيلة الى
المطلوب وهو نقيض مدعى المعلل فهو كقدمات
الدليل ولو كان الاشتغال بالمقدمات اشتغالا بما
ليس بصدده فذلك ثابت في القلب أيضا ولو لم
يكن فلم يثبت في العكس أيضا .

(٤) قوله بطريقتين الاستواء في ايجاب كل منهما
المباداة والاستواء في عدم ايجاب شيء منهما
المباداة .

(٥) قوله وهو معارضة خالصة أي غير مشتملة
على المناقضة او خالصة للمعارضة غير مشترك بينه
وبين المعلل .

وهذا اي الوجه الاول من الوجوه الثلاثة من المعارضة اقوى الوجوه فقوله المصحح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا في صغيرة لا اب لها صغيرة فتتكبح كالتي لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم ينفى مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هي ينفى سائرهما بالاجماع اي لعدم القائل بالفصل فان كل من ينفى الاجبار بولاية الاخوة ينفى الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة وكالتي نظير الوجه الثالث نعى اليها زوجها فتكحت وولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بشهر شهود فولدت فالعارض وان اثبت حكمها آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني نفيه من الاول فاذا اثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا واما الثانية فمهما فيه معنى المناقضة قوله وهذا اقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه قوله وكقولنا في صغيرة يعنى مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية لاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والالام بان معارضة خالصة بل قلبها فالمعلل اثبت مطاق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ في نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الرلادة فنفي ولاية يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة قوله وهو اي كون الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفساد شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهة وربما يقال بل في المحذور حقيقة النسب لان الولد من مائه

(١) قوله وهذا يعنى ان يذكر هذا بعد قوله تبض حكم المال بعينه للايتوهم ارادة المثال الاول فهذا اقوى الوجوه لانه لما جاز تبض حكم المعلل كان اول على ابطال مدعاه . (٢) قوله كقولنا في صغيرة فيان حكم الاصل ولاية الانكاح له بولاية الاب وحكم الفرع ولاية غيره فلا يكون الحكمان متماثلين . (٣) قوله فيقال صغيرة تقرير المعارضة هكذا التصرف في نفس صغيرة بالانكاح كالتصرف في مالها لا يؤمن عليه في الاخ فكما لا يثبت له التصرف في المال لا يثبت له التصرف في النفس هذا غير دليل المعلل قلنا في ترجيح دليلنا على ثبوت الولاية ان دليل النظر والشفقة وهو القرابة قائم في الاخ فيؤمن عليه من قصور النظر واما العلة في عدم ولاية الاخ في المال ان الولاية في المال بطريق الالتزام حتى لا يكون للصغيرة بعد البلوغ فسخ ما باعه الولي من مالها واما الولاية في النكاح لغير الاب والجد فليس بطريق الالتزام حتى يكون لها ولاية الفسخ عند البلوغ فلوثبت له ولاية في المال فقد يتضرر الصغيرة ولا يمكن لها التدارك والوجه في ان ولاية المال بطريق الالتزام بخلاف ولاية النكاح

مذكور في الهداية يريد ان الثابت بالمعارضة ليس عين تبض حكم المعلل فهو ثبوت الولاية بالمعنى الاعم من ان يكون بولاية الاخوة او العمومة او الامومة او الحيولة وسائر القرابات فنقيضه على ما زعم انتفا كل من تلك الولايات ولم يثبت بدليل المعارض ذلك الانتفا بعينه بل انما يثبت انتفا الولاية المخصوصة وفيه نظر لان نقيض ثبوت مجموع الامرين او الامور انتفا ذلك المجموع وله صور انتفا الاول فقط وانتفا الامر الثاني فقط وانتفا كليهما معا فتوهم نقيضا ليس يقابل مواخ من النقيض مستلزما له ثم انتفا الولاية الاخوة يجوز ان يقال انه نقيض حكم المعلل بتغيير لان الاخص بتغير الاعم ولكنه هو الاعم مع زيادة خصوصية قاتنفا ولاية الاخوة بتغير الانتفا الذي يعم الصور الثالث فينطبق التمثيل وعلى تقرير المصنف فان نقيض انتفا المجموع والثابت بدليل المعارض وهو انتفا احد الاجزاء فقط مباح له ولكنه مستلزم له فهذا مثال لقسم الثالث دون الثاني فلا ينطبق التمثيل .

(٥) قوله اي عدم القائل بالفصل قدس في ركن الاجماع ان الاجماع قد يكون بالاختلاف في القولين فانه اجماع على نفي القول الثالث والقول الثالث ان كان مستلزما لبطان ما اتفق عليه القولان يسمى اجماعا مركبا وان كان موافقا لكل من القولين في صورة دون اخرى بان يكون احد القولين شمول الوجود والآخر شمول عدم والقول الثالث الوجود في البعض وعدم في البعض يسمى عدم القائل بالفصل فهناك احد القولين ثبوت الولاية للاخ والعم وغيرها والآخر انتفا الولاية عن الكل فالقول بثبوتهما الاخ دون العم وغيره قول ناك موافق الاول في الاخ والثاني في العم وكذا في عكس ذلك فهذا الاجماع عدم القائل بالفصل .

(٦) قوله فان كل من ينفي اه دليل على انعقاد الاجماع هو عدم القائل بالفصل ولا بد من مقدمة اخرى وهي ان كل من يثبت الاجبار بولاية الاخوة

ثبت بولاية العمومة ثم لا بد ان يتحقق الكليتان قبل النزاع بين الخفية والشافية والا فلا اجماع فحينئذ فلا يكون قول الشافية بعدم ولاية الاخوة مستلزما بعدم ولاية العمومة ونحوها بدليل الاجماع فحينئذ يكون كل من الفريقين او واحد منهما مقلدا ولا حاجة للمقلد الى التعليل هف .

(٧) قوله نعى اليها زوجها في تاج المصادر البيهقي النسي والنعيمان خبر مركب كسي فرا دادن يقال نعت زيدا اذا اخبرت عن موته فالتنى بصيغة المجهول مستندا الى الزوج والوصل بالى على تضييق معنى الارسال اي ارسل اليها نعى زوجها او نعى زوجها نعى مرسلا اليها .

(٨) قوله فهو احق وينبى ان يدعى اول الاستحقاق فيقال الاول يستحق الولد لانه صاحب الفراش ولم يوجد ما يزيل حقه ثم بعد المعارضة يدعى الاحقة بترجيح دليل المعلل بصحة الفراش ثم الاقسام في المعارضة في الحكم على ما ذكر خمسة والقياس ان يكون ستة لجواز اعتبار القسم الثاني من المعارضة الخالصة في المعارضة الشاملة على المناقضة .

- (١) قوله وهو ان يبطل اذ المعارضة بذلك الوجه انها في المقدمة القائلة ان علة حكم الاصل هي ذلك الوصف فقلل المحصر في ذلك الوجه مبني على الاستقراء اذ العقل لا يبي ان يكون المعارضة المشتملة على المناقضة على وجه آخر ليكون جارية على المقدمة القائلة ان العلة موجودة في الفرع ايضا او على المقدمة القائلة ان الحكم موجود في الاصل .
- (٢) قوله وهو قلب ايضا في التحقيق الصحيح "وكان احدهما ان يجعل الماعول علة والعلة معلولا على مثال قلب الانا" فان العلة لكونها اصلا كان اعلى من الحكم والحكم لكونه تبعا كان اسفل منها فحكما ان قلب الانا تصير اعلاه اسفل واسفله اعلى فكذا هذا والثاني ان يجعل السائل وصف العمل شاهدا لنفسه بعد ان كان شاهدا عليه وهو مأخوذ من قلب الجراب انتهى وبمعنى ان يجعل الاول ايضا من قلب الجراب اذ العلة علامة فهي قوله بمنزلة ظاهر الجراب والحكم مخي يظهر بالتعليل فهو بمنزلة الباطن الجراب وداخله فكما ان قلب الجراب جعل الظاهر باطنا والباطن ظاهرا فكذا هذا وايضا يمكن ان يجعل الثاني من قلب الانا اذ الحججة ينزل من العمل على الخصم فهي بين الجهتين العلى والعمل والسفلى الخصم فاذا انعكس الامر صارت جهتها العليا السفلى وبالعكس .
- (٣) قوله حكما لاوصفا الحكم ثابت بخطاب الشارع والوصف ما يقوم بالشئ ولا يكون ثبوته بخطاب الشرع .
- (٤) قوله لانه لو كان الضمير اما للعة والتذكير باعتبار الخبر اى لو كانت وصفا واما للوصف على ان يكون تامة .
- (٥) قوله لا يمكن جعله معلولا لان الماعول بالعمل الشرعية لا بد ان يكون حكما شرعيا والا فليس الحكم حكما معلولا شرعيا ولا العلة علة شرعية .
- (٦) قوله الكفار جنس فيه تسامع اى الكفار

وهو ان يجعل العلة معلولا والماعول علة وهو قلب ايضا وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لاوصفا لانه اذا كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجعل بكرهم مائة فيرجم نبيهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا للرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا للرجم والقراءة تكررت فرضا في الاوليين فكانت فرضا في الاخرين كالركوع والسجود فنقول المسلمون انما يجعل بكرهم مائة لانه يرجم نبيهم يعنى جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لانسلم هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا في الاخرين

افراد صنف آخر غير صنف المؤمنين ويجوز ان يكون اللام للجنس فالمعنى صنف الكفار صنف يجعل بكرهم مائة المثال المذكور على وجه يوافق المثال له وهو ان يذكر دليل على علة الوصف ثم يعارض ويذكر دليل على انه ليس بعلة الحكم بل الحكم له علة له وقوله لان جلد المائة غاية اى انما يدل على اتصال ولزوم بين الجلد والرجم لا على ان الجلد علة للرجم ولو سلم في مجرد ذلك لا يصح التمثيل وقد يناقش في هذا التعليل بان الحكم في الاصل فهو الرجم بشرط الاحسان قد تغير في الفرع لان رجم الكافر بشرط الاحسان لا يتصور اذ لا بد في الاحسان من الاسلام فالخصم حر مكاف مسلم ومضى * شكاح صحيح والتاكح والمنكوحه حران مكافان مسلمان وذلك مثل ما قلنا ان الظاهر في المسلم ينتهى بالكفارة وفي الكافر لا يتصور الكفارة فلا يصح التعليل .

(٨) قوله غاية حد البكر فاقوله الخمسون كما اذا كان عبدا اما الثيب فله الجلد اذا كان حرا والخمسون اذا كان عبدا ثم ذلك انما هو عندنا واما عند الشافعي رحمه الله تعالى فغاية حد البكر الجمع بين الجلد والنفي وهو تعريب عام .

(٩) قوله فان النعمة دليل الفرق بين البكر والثيب ومعناه ان التلذذ في الثيب فوق ما في البكر لانه اذا اعتاد الانسان يشرب العسل يتلذذ به فوق ما يشرب ابدا لان الاكثر ان يكون الثيب بالغا درجة الكمال في الشهوة ولان الحياء في البكر قد يمنع درك المحل كما هو حقه فلا يتلذذ على وجه الكمال ولان البكارة قد يمنع الاقدام على الزنا احياء من الناس بخلاف الثيب فيكون جزاء الثيب اشد ليمنع ويجوز ان يقال ان الاكثر ان الثيب تمنع به حق العبد بالنكاح فتجتمع فيه حق انه تعالى وحق العبد واما البكر فالاكثر انه ليس كذلك فبها احد الحقيقتين فجزاء الثيب فوق البكر .

قوله وهي قلب ايضا من باب قلبت الانا اذا جعلت اعلاه اسفلا لان العلة اصل وهو الاعلى والماعول فرع وهو اسفل فتبديلها بمنزلة جعل السكوز مفكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفي عليه ما ادعاه المعلل عليه والافهو ممانعة مع السند على ما صرح به عبارة المصنف رحمه الله نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليه لان معلول الشئ لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المرتب عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انقضاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى .

والمخلص

(١٠) قوله والقراءة تكررت فرضا ليست في الاولين فرضا بل واجبا وانما يكون فرضا في مجموع الصلوة من غير تعيين جزئ * فحينئذ لا يوجد علة الاصل وهي الفرضية في الاولين في الفرع ولا يصح الجواب بان المعلل لم يفرق بين الفرض والواجب فاطاق كلا على الآخر لان اعتقاد المعال بوجود العلة في الفرع لا يكون حجة علينا .

(١١) قوله فنقول لانسلم صريح في ان الدفع بالممانعة دون المعارضة لما كان المنع مع السند يكون مناقضة على تفسير المصنف المناقضة في التحقيق هذا القلب معارضة صورة حيث علل السائل بتعليل يدل على خلاف حكم الذى اوجبه المعلل وفيها معنى المناقضة لان ما جعله المعلل علة لما صار حكما في المقيس عليه بتعليل الغالب واحتمل صيرورته حكما فسد الاصل وخروج من ان يكون مقيسا عليه للمستدل فبقي قياسه فلا مقيس عليه فيبطل فنقول قوله يدل على خلاف الحكم فيه نظر لان جعل الحكم علة لا امر يوجد في الفرع ووجود الماعول كالدخان في امر يدل على وجود العلة فيه كالنار وايضا الحكم بعد ما كان علة لعله المعلل يجوز ان يكون معلولا لامر آخر مشترك بين الاصل والفرع ولو سلم الدلالة على خلاف الحكم المعلل فلا يلزم من ذلك كون الدفع معارضة صورة وانما هو معارضة بحسب الحقيقة ممانعة في الدورة وقوله لان ما جعله المعلل اى لا يدل على المناقضة على التفسير الذى ذكره حيث قال من قبل المناقضة تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة بل انما يدل على المناقضة على تفسير المصنف في التقيح .

(١) قوله اذا ثبت المساواة قيل قانبات المساواة جز* في هذا الاستدلال فلما اريد المساواة في غير صورة الفروع فلا ينفع اذ لا يلزم من ذلك وجود احدهما بوجود الآخر ولو اريد المساواة فيها وفي غيرها فهذا اول الكلام وغير مسلم عند المحقق .

(٢) قوله اذا صح بان يكون الشروع متناسبا بجميع شرائطه احتراز به عما اذا شرع في الصلوة بلا وضوء او في الصوم مع الحيض او النفاس .

(٣) قوله لثبوت التساوي بينهما اي بين النذر والشروع اي هما متساويان في التامير والالزام فهذا المعنى هو المناسب للسوق واما قوله فينا سبق اذا ثبت التساوي فالمعنى المساواة في الوجود والعدم لانه هو المناسب لسوق السابق فلا ينطبق التثليل .

(٤) قوله فلان يجب رعاية ما قيل رعاية النذر او الشروع ان يجعل مؤثرا في وجوب ما يتعلق به فهذا المعنى معقول في النذر فنسب العبادة يجوز ان يجعل مؤثرا في وجودها وغير معقول في الشرع لان العبادة اذا جعلت مؤثرة فيها فيما هي جزء منه يكون مؤثرة في نفسها وهذا غير معقول ولو قيل انه يؤثر في سائر الاجزاء فنسبته الى السائر يستلزم اقوى من نسبة النذر الى المنذور فكيف يكون المشروع اولي بالرعاية نعم يمكن اثبات الاولوية بوجه آخر فيقال ان النذر التزام العبادة بالقصد القائي والشروع التلبس بجزء منها مع وصف قصد يحصل بقية الاجزاء فيشتمل على التزام العبادة مع زيادة الاثبات ببعضها فيكون اولي فان يؤثر في وجوب العبادة .

(٥) قوله والنفس والمال يعني فكما وجدت الاولوية في النفس في البكر او الثيب وجدت الاولوية في النكاح في ذلك المحل فوجودها يستدعي وجود العلة وهي الحاجة وهي يقتضي وجود الولاية في النكاح فوجودها يستدعي وجود الولاية في النكاح وبالعكس بمثل بما ذكر .

(٦) قوله فاذا ثبت احدهما هذا ايضا يدل على ان المراد بالمساواة المساواة في الوجود والعدم في الكلام نوع من الاضطراب .

(٧) قوله لان حكم التساويين واحد اي في الثبوت والانتفاء فلا يتصور انتفاء احدهما عند ثبوت الآخر .

(٨) قوله في السائلين الاوليين من المسائل المذكورة في المعارضة في المقدمة التي فيها معنى المناقضة وهي اربع مسائل .

(٩) قوله على ما ذكرنا اشارة الى الضعف .

(١٠) قوله فلان الرجيم قيل فكذا الشروع والنذر ليستا متساويين في انفسهما لان الشروع قربة والنذر ليس بقربة على ما قلتم ولا في شروطهما فشرط للشروع في الصلوة الوضوء والشروع في الصوم عدم الايام المنهية ولهما الطهارة عن الحيض والنفاس ولم يشترط شيء من ذلك للنذر وايضا هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على انتفاء المساواة في النفس والشرط والكلام في المساواة في المتحقق فان ماله مدخل في الاستدلال

والمخلص عن هذا اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الآخر اذا ثبت المساواة بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي رحمه الله فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولي لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو المنذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولي ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي رحمه الله فقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء اي لانقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاها شرعتا للحاجة فتكونان متساويين فاذا ثبتت احدهما ثبتت الاخرى لان حكم المتساويين واحد وهذه المساواة غير ثابتة في المستلتمين الاوليين على ما ذكرنا وهما مسئلتا رجم الكفار والقراءة في الشفيع الاخير فاراد ان يبين انه يمكن لنا في مسألة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة المخلص عن القلب ولا يمكن للشافعي رحمه الله هذا في مسألة الرجم والقراءة اما في مسألة الرجم والجلد فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في انفسهما لان احدهما قتل والآخر ضرب ولا في شروطهما

قوله والمخلص لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بان لا تورد المحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الآخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوتها كما يقال هذه الحشبة قد مستها النار لانها محترقة وهذا الشخص مقعفن الاخلاط لانه مسموم وهذا المخلص انما يكون عند تساوي المحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الجلد والرجم وبخلاف القراءة في الاوليين والاخريين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير مقصور كيف والمال مبتدل والنفس مكرمة وان اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال كيلا يأكله الصدقة بخلاف النفس فانها يتأخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم السكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال لسكفوته فمساويا .

بوجود احدهما احد الامرين على الآخر هو ذلك ولا يجوز ان يقال ان المساواة في النفس او الشرط هو لازم للمساواة في التحقق وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لان النطق والضحك متساويان في التحقق ولا مساواة في انفسهما لان النطق امر به كمال الانسان والضحك ليس كذلك وايضا لا مساواة عنهما في الشرط فالتعجب شرط للضحك دون النطق .

(١) قوله حيث يشترط لاحدهما فيشترط المرجح كون الزاني محمداً وان كان ثبت بالشهادة يشترط ان يبدأ بالشهود حتى ان ابرأوا فابوا او ماتوا سقط الحد ويشترط للجلد اذا كان سريضا ان يبرأ وان كان حاملا ان يظهر من النفاس .

(٢) قوله فلان الشفع الاول اى لان فرضية القراءة في الاول وفرضيتها في الثاني لا يتساويان في انفسهما لاشتغال الاولى على الصورة دون الثانية ولان شروطهما لاشتراط الجهر في الاول في بعض الصور واشتراط المخافة في الثانية في كلها .

حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الآخر واماني

مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا بسوا في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع

الثاني وايضا الجهر ساقط فيه فقوله على ما ذكرنا اشارة الى هذا ومعناها خالصة فان اقام

الدليل على نفى عليية ما اثبتته المعلل فمقبولة وان اقام على عليية شئ آخر فان كانت قاصرة لا يقبل

عقدنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه كما يعارضنا بان العلة الطعم والادخار وهو

متعد الى الارز وغيره فلا فائده له الانفى الحكم في الجص لعدم العلة وهي لاتفيد ذلك

لان الحكم قد ثبت بعلة شتى .

قوله فان كانت قاصرة لا يقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعديدية وذلك

كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز مقه اضلا كالذهب والفضة

فتعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي رحمه الله

لان مقصود المعترض ابطال عليية وصف المعلل فاذا بين عليية وصف آخر احتمل ان

يكون كل منهما مستقلا بالعليية فلا يقبل وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم

بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض علييته لو كانت متعدية لم يكن

على المعترض اثبانه في محل آخر وبهذا يدفع ما ذكره في بطلان المعارضة بانثبات

علة متعدية على مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلة شتى وذلك لان وصف

المعلل حينئذ يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعنى القدرح في

عليية وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت عليية الوصف وظهر تانيه لاننا نقول نعم

ولكن لا قطعاً بل ظناً وحينئذ يجوز ان يكون بيان عليية وصف آخر موجبا لزوال الظن

بعليية وصف المعلل استقلالاً .

(٣) قوله ومنها خالصة اى عن المناقضة كما هو الظاهر من الثالثة قبيل او اريد بالمناقضة ما هو في الدليل على الحكم فلا خلوص عنها ولو اريد ما في الدليل على المقدمة فلا يشتمل عليها

القسم الاول ايضا فان قولنا انما يجلد بكبر المسلمين لانه يرجم ثيبهم لا يشتمل على ذلك ويجوز ان يراد خالصة من قبل التعليل لكنه خلاف الظاهر .

(٤) قوله لا يقبل لان العلة الفاصرة المستنبطة لا يجوز عندنا فبطل الدليل عليه اما من حيث ذاته او من حيث دلالاته والابتنم وجود اللزوم بدون الازم مف .

(٥) قوله الى مجمع عليه هذا يتناول ما هو مجمع عليه قبل ذلك التعليل والمعارضه وما يصير بمجمع عليه باتفاق المعلل والمعارض بان يثبت الحكم

بدليل كل من الفريقين وانما لا يقبل ذلك لان قائمة الدليل على عليية وصف تعدية الحكم الى ما وجد فيه الوصف فاذا كان الحكم ثابتا بالاجماع او بتعليل قبل ذلك الدليل فلا يكون مقيدا .

(٦) قوله بان العلة الطعم والادخار هذا مذهب مالك رحمه الله تعالى كذا في شرح الوفاة والمراد ان العلة الطعم والادخار مع الجنس .

(٧) قوله وهو متعد اى التعليل بالطعم والادخار او ما علة به المعارض او مجموع الامرين او كل منهما متعد الى الارز .

(٨) قوله وهي لا تفيد ذلك اى عليية الطعم والادخار او العلة من حيث انها متعدية في الجص لا يفيد ذلك اذا ضمير الى عدم العلة والتأنيث باعتبار المضاف اليه او المصدر يستوي فيه التذكير والتأنيث .

(٩) قوله لان الحكم قد ثبت بعلة شتى قيل قد انكرتم ذلك كما قال المصنف في فصل العلة وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا بد من دليل يميز لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر فلو علة بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة فدليل الشافعي رحمه الله تعالى على وجوب ما يميز بعض الاوصاف دليل عندكم فاتهم تنكرون تعدية الحكم على اعتبار الوصف المتعدى وعدمها على اعتبار الوصف القاصر معا والجواب ان البطلان انما هو الحكم بكون الحكم قاصرا ومتعديا على حسب التعليل بالوصف القاصر المتعدى وانما يلزم هنا الحكم بكونه قاصرا فنصور الوصف لا مع الحكم بكونه متعديا لتعدى الوصف الآخر المعلل به بل مع احتمال التعدى بوصف آخر والفرق بينهما ظاهر وقوله شتى جمع شئت كالقتلى والجرحى جمع قبيل وجريح في تاج المصادر البيهقي الشتات برا كنده شدى .

وان

تنكرون تعدية الحكم على اعتبار الوصف المتعدى وعدمها على اعتبار الوصف القاصر معا والجواب ان البطلان انما هو الحكم بكون الحكم قاصرا ومتعديا على حسب التعليل بالوصف القاصر المتعدى وانما يلزم هنا الحكم بكونه قاصرا فنصور الوصف لا مع الحكم بكونه متعديا لتعدى الوصف الآخر المعلل به بل مع احتمال التعدى بوصف آخر والفرق بينهما ظاهر وقوله شتى جمع شئت كالقتلى والجرحى جمع قبيل وجريح في تاج المصادر البيهقي الشتات برا كنده شدى .

وان تعدى الى مختلف فيه يقبل عند اهل النظر للاجماع على ان العلة احدهما.

فقط فاذا ثبت احدهما انتفى الآخر الا عند الفقهاء^٢ لانه ليس لصحة احدهما تأثيرا

في فساد الآخر .

قول له وان تعدى الى الشيء الآخر الذي ادعى المعارض علمته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكمل قوبل بعينه فيحرم متفاضلا كالحنطة فتعارض بان العلة هي الطعم فيعدى الى الفواكه وما دون السكيل كبيع الحنفية بالحفتين وجران الربوا فيهما مختلف فيهما فمثل هنا يقبل عند اهل النظر لان المثلل والمعارض قد اتفقا على ان العلة انما هي احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلة لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فان ثبت احدهما نفي علمية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم الممثل علمية وصف المعارض ايضا قولنا بتعمد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا هي الكحول والوزن ثم التزم ان الاقنيات والادخار علة ليعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه يفكر جريان الربوا في التفاح مثلا * فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علمية وصف الممثل وتأثيره فانتفاءه بثبوت علمية وصف المعارض ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علمية كل منهما يستلزم انتفاء علمية الآخر بناء على ان العلة واحدة لا غير ولا يصح الحكم بعلمية احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل علمية وصف الممثل ويثبت صحة علمية وصف المعارض بمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علمية احد الوصفين تأثير في فساد علمية الآخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد احدهما لابعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفترق الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تأثير صحة احدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد احدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما يثبت علمية ظنا لا قطعا لانا نقول لان معنى بفساد العلية الا هنا وهوانه لم يبق الظن بالعلمية ما لم يرجع للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح .

(١) قوله للاجماع على ان العلة انما هي احدى العلةين معناه ان العلة واحدة لا ينافي فساد احدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما يثبت علمية ظنا لا قطعا لانا نقول لان معنى بفساد العلية الا هنا وهوانه لم يبق الظن بالعلمية ما لم يرجع للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح .

(٢) قوله لانه ليس في صحة احدهما قيل نعم ان صحة احد الوصفين علة في حد ذاته لا يؤثر فساد الآخر لكن الاجماع على ان ليس العلة الا احد الامرين يوجب فساد الآخر عند ثبوت صحة احدهما والا فيلزم صحتهما علة هف .

(٣) قوله لانه ليس في صحة احدهما قيل نعم ان صحة احد الوصفين علة في حد ذاته لا يؤثر فساد الآخر لكن الاجماع على ان ليس العلة الا احد الامرين يوجب فساد الآخر عند ثبوت صحة احدهما والا فيلزم صحتهما علة هف .

فصل في دفع العلة الطردية لما عرفت ان العلة وعان اما علة مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة تثبت علمتها بالدوران دون التأثير وهي معتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وتسمى علة طردية ففي هذا الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية وهو اربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجى^١ المعلل الى العلة المؤثرة اي يجعل المعلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف

انا يضاف الى المحجة ويذكر فعلها لرددها والمناسب الخالص والمنتحل على الملازمة ليسا بحجة فالاول لا يصح العمل به والثاني لا يجب العمل به والمحجة ما يوجب العمل اما قطعاً او ظناً فلا حاجة الى ان يراد بالعلة الطردية ما يعهما ليندرج دفعهما في دفع العلة الطردية ويرجع احكامها في الدفع بهما ايضاً فيه فدفع العلة الطردية على ما ذكره اربعة القول بالموجب والممانعة وفساد الوضع والتناقض ودفع العلة المؤثرة على ما ذكره المصنف ستة النقص وفساد الوضع وعدم العلة ووجود الحكم والفرق والممانعة والمعارضة وعلى ما ذكره الشيخ الحسام الملة والدين اثان الممانعة والمعارضة ولم يذكر القول بموجب العلة في المؤثرة ووجهه غير معلوم ولا يصح ان يقال ان ثمره الدفع بالقول بالموجب الجاء المال الى العلة المؤثرة واذا كان مملاً بالعلة المؤثرة من الايتدا^٢ لا معنى للجاء لا تا نقول فليكن الجاء الى الاثوى من الاثوى تأثيراً وايضاً فحيث لا يلزم ان لا يجرى فيها الممانعة وفساد الوضع والتناقض ايضاً لما قال شيخ حسام الدين فهذه الوجوه يلجى^٣ اصحاب الطرد الى القول بالتأثير والاشارة الى الوجوه الاربعة سكتاً في التحقيق وايضاً لم يذكروا في الطردية عدم العلة ووجود العلة والفرق والمعارضة فالمعارضة بعد تسليم دليل المعلل دليل صاحب الطرد غير حقيق بان يسلم فلا يجرى المعارضة واما الفرق فلا مانع منه وكذا وجود الحكم عند انعدام العلة جار على تمثيل صاحب الطرد ووجه الترك غير ظاهر .

قوله فصل في الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لا يظهر تأثير علمها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودها فقط واما وجودها وعدمها وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من الفصلين بنوع من العلل فان الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا ينفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها اظهر واسهل نعم كلام المصنف رحمه الله يوهم اختصاص القول بالموجب بالطردية معيت قال وهو يلجى^٤ المعلل الى العلة المؤثرة وانت غيبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مملاً اختصاص له بالطردية قوله وهو اي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما نغضه المستعمل حكماً بتعليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتقوهم انه محل النزاع وملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولما لزمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمنقل قتل بما يقتل غالباً فلا ينافي القصاص كالقتل بالحزف فيجيب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص واما بعمل المعترض عبارته على ما ليس به مراده كما في مسألة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات وبالتعيين تعييناً قصدياً من جهة الصائم والسائل يعمل بالتثليث على جعله ثلثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون معينا بقصد الصائم ا بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل به مراده لم يكن القول بالموجب بل بتعيين الممانعة * الثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتقوهم انه مأخذ الخصم كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان * الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهورته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطلوبة وربما يعمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلباً كما في مسألة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا تدخل في الاسقاط فتبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا ينفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلاً عن ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا يختص القياس بل يعم الادلة * فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل بتعليله من حيث انه معلل وههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد لزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان المصنف رحمه الله لو اورد مكان مسألة تعيين النية مسألة ضمان السرقة او نحوها ليكون تنفيذها على الاقسام الثلثة لكان انسب .

(٢) قوله فصل في الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لا يظهر تأثير علمها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودها فقط واما وجودها وعدمها وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من الفصلين بنوع من العلل فان الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا ينفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها اظهر واسهل نعم كلام المصنف رحمه الله يوهم اختصاص القول بالموجب بالطردية معيت قال وهو يلجى^٤ المعلل الى العلة المؤثرة وانت غيبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مملاً اختصاص له بالطردية قوله وهو اي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما نغضه المستعمل حكماً بتعليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتقوهم انه محل النزاع وملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولما لزمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمنقل قتل بما يقتل غالباً فلا ينافي القصاص كالقتل بالحزف فيجيب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص واما بعمل المعترض عبارته على ما ليس به مراده كما في مسألة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات وبالتعيين تعييناً قصدياً من جهة الصائم والسائل يعمل بالتثليث على جعله ثلثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون معينا بقصد الصائم ا بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل به مراده لم يكن القول بالموجب بل بتعيين الممانعة * الثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتقوهم انه مأخذ الخصم كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان * الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهورته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطلوبة وربما يعمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلباً كما في مسألة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا تدخل في الاسقاط فتبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا ينفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلاً عن ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا يختص القياس بل يعم الادلة * فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل بتعليله من حيث انه معلل وههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد لزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان المصنف رحمه الله لو اورد مكان مسألة تعيين النية مسألة ضمان السرقة او نحوها ليكون تنفيذها على الاقسام الثلثة لكان انسب .

(٣) قوله وهو اي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما نغضه المستعمل حكماً بتعليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتقوهم انه محل النزاع وملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولما لزمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمنقل قتل بما يقتل غالباً فلا ينافي القصاص كالقتل بالحزف فيجيب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص واما بعمل المعترض عبارته على ما ليس به مراده كما في مسألة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات وبالتعيين تعييناً قصدياً من جهة الصائم والسائل يعمل بالتثليث على جعله ثلثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون معينا بقصد الصائم ا بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل به مراده لم يكن القول بالموجب بل بتعيين الممانعة * الثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتقوهم انه مأخذ الخصم كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان * الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهورته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطلوبة وربما يعمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلباً كما في مسألة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا تدخل في الاسقاط فتبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا ينفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلاً عن ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا يختص القياس بل يعم الادلة * فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل بتعليله من حيث انه معلل وههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد لزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان المصنف رحمه الله لو اورد مكان مسألة تعيين النية مسألة ضمان السرقة او نحوها ليكون تنفيذها على الاقسام الثلثة لكان انسب .

ولا يتمكن

العلقة في كلامهم .

(١) قوله ولا يتكمن الحصى اه النبي باعتبار قيد مع بقاء الخلاف فكانه قال ولا يتكمن الحصى من الخلاف فيكون تأكيذا لما قبله .

(٢) قوله كقوله المسح ركن فيه نظرا له جعل مثلا لثلاثة المؤثرة حيث مثل به المعارضة في حكم التي قلب وقد خصها بأنها دفع العلة المؤثرة فكيف يكون دفع العلة الطرية وهي مقابلة للمؤثرة وايضا المعامل الشافعي رحمه الله تعالى وهو ليس من اهل الطرد وقال شارح المغني اختلفوا فيما يصلح دليلا على العلية فقال اهل الطرد بمجرد الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى تأخير او احوالة يصلح دليلا عليها وقال جمهور الفقهاء من السلف والخلف رحمه الله تعالى ان الوصف لا يصير حجة ومثبتا للحكم الا بمعنى يعقل وهو صلاحه بسلامته ومناسسته العمل المنقولة من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن السلف ثم قال ولا خلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى في اشتراط الصلاح وكذا في اشتراط العدالة وانما وقع الخلاف في تفسيرهما فمدنا بالتأخير وقال بعض الشافعية عدالته بكونه بخيلا وقال بعضهم لا بد من ان يكون موافقا للاصول سالما عن المناقضة والمعارضة فذلك صريح في ان الشافعية لا يعقل بالعلة الطرية .

(٣) قوله برؤسكم يريد ان الباء في صلة المسح يدل على البعض فاذا قيل مسحت الحائط براد الكل واذا قيل مسحت الحائط براد البعض .

(٤) قوله وهو اما ربيع اي المسح الفرض اما ربيع الرأس وهذا عندنا اويائل كشمرة او ثلثة شمرات وهذا عند الشافعي رحمه الله تعالى وكنثلاث اصابع وهذا ايضا عندنا في بعض الروايات كذا في الهداية .

ولا يتكمن الحصى من تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليذه
كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو اما
ربيع او اقل فالاستيعاب تثليث وزيادة وان غير فقال يسن تكراره يمنع ذلك في الاصل بل
المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المهل
لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهذا المهل متسع اي في مسح الرأس المهل وهو الرأس متسع
يمكن الاكمال بدون التكرار على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض
على التقدير الاول قول به وجب العلة وعلى تقدير التغيير ممانعة فالحاصل ان يقول ان اردتم
بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان
اردتم بالتثليث التكرار ثلاث مرات نمنع هذا في الاصل اي لانسلم ان الركنية توجب
هذا بل الركنية توجب الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد
بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض يكون قولنا بوجوب العلة وعلى تقدير التغيير وهو
ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة وكقوله عوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى
الابتعيين النية ففسام موجه لكن الاطلاق تعيين وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان
الغاية لا تدخل تحت المغيا قلنا نعم لكنهما غاية للاسقاط فلا تدخل تحته .

(٥) قوله وزيادة قبل هذا تفسير موجب العلة وهو التثليث الخالص عن الزيادة .

(٦) قوله وان غير اي حرر وفسر لان قوله يسن تكراره ثلثا ليس يقيد القول بسن تثليثه .

(٧) قوله في الاصل ليس المراد ما هو المتبادر وهو الاصل في القياس المقابل للفرع من غسل الوجه لان مسنوية التكرار ثلثا ثابتة فيه قطعا فلا وجه لمنع بل المراد اصل وضع الشرع مما هو بحسب اصل الوضع مقتضى الركنية اما هو زيادة على الفرض مطلقا وتكميله بها دون خصوص التكرار ثلثا والاطوار ان يقال يمنع صلاح الوصف بنية ذلك .

(٨) قوله لا يمكن التكميل قيل لم لا يجوز التكميل بالمضغظة والاستنشاق فليكن المكمل هو هذين او بالزيادة على المهل كما في الرأس فالحل الربع او الاقل وكان التكميل بالزيادة على ذلك او بالذاك او بالما العكبر مرة او بالتكرار مرتين او اربع مرات .

(٩) قوله فيلزم تغيير المشروع فيه نظر لان المشروع وهو المسح هو اصابة اليد المبتلة العضو دون الهيئة الحاصلة بذلك ولذلك يؤدي الفرض فيما اذا مسح ولم يقبل العضو البتل للدهن او نحوه وانما تغير الهيئة لا فعل المسح وكيف يصير غسلا وهو اسرار الماء على العضو ولا يحصل وانما يحصل الهيئة التي يحصل بالغسل .

(١٠) قوله اي لانسلم ان الركنية لاشك ان هذا ليس متعا للحكم في الاصل المقيس عليه بل منع اصلاح الوصف العلية بالنسبة الى التكرار وذلك انما يستقيم اذا كان مراد المثل ان مطلق الركنية يوجب مسنوية التثليث واما اذا كان المراد ان الركنية من الوضوء

قوله فالاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثليين وفي الاستيعاب ضم ثلثة الامثال ان قدر كل الفرض بالربع واكثر ان قدر باقل من الربع واتحاد المهل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن انما يدل على سفية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في 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 دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب قوله على ان التكرار ربما يصير غسلا لزيادة توضيح وتحقيق لسكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القياس لانه لا يفسد المقام .

يوجب ذلك فلا يستقيم المنع مستندا بان الركنية

(الجزء الثاني) توضيح ٢٧

يوجب الاكمال اه فان جميع اركان الوضوء من غسل الوجه واليد والرجل يسن فيها التثليث وركان الصلوة من باب آخر . (١١) قوله وعلى تقدير التغيير وهو اه على جعل الثاني تغييرا والاول اصلا خلاف المتبادر من لفظ التثليث . (١٢) قوله وكقوله صوم رمضان صوم فرض والاشكال الوارد على المثال الاول واراد على ذلك وايضا حيث مثل المعارضة بالقلب اولا بذلك وهي مفروضة في العلة المؤثرة . (١٣) قوله بتعيين النية والاولى ان يقال بالثمين لان الاطلاق لو كان تميئا فليس تميئا بالنية وهو ظاهر فلا يكون من باب القول بوجوب العلة . (١٤) قوله وكقوله المرفق لا يدخل وليس الضمير الى الشافعي رحمه الله تعالى لانه قال بدخول المرفق تحت غسل اليدين في البحر الثالث غسل اليدين مع المرفقين ومن قطعت يده من الكوع فعليه غسل الباقي وان قطعت من المرفق فعليه غسل رأس العظم بل الى زفر رحمه الله تعالى فقال ان المرفق غاية فلا يدخل تحت المغيا كالليل من الصوم قال الله تعالى اتنوا الصيام الى الليل فلا يجب غسله . (١٥) قوله لكنهما غاية للاسقاط فتقدير الآية فاعسلوا وجوهكم وايديكم مسقطين من الابطين الى المرفقين .

(١) قوله والثاني المانعة هي امتناع السائل من قبول ما اوجبه المال من غير دليل وهي بهذا المعنى يقابل المنع مع السند الذي سماه المصنف مناقضة ويكون اخس من المانعة بمعنى منع مقدمات التعليل التي هي اعم من المناقضة على ما ذكره المصنف قال شارح المعنى قدم القول بالموجب لان الدفع مع تسليم موجب علة المنع اقرب الى الاكراه واظهر في افهامه وقدم المانعة على الآخرين لانها اساس المناظرة وقدم ساد الوضع لكونه اقوى في الدفع في المناقضة فانها خجل مجلس ربما يمكن التفضي عنها .

الثاني المانعة وهي اما في الوصف اى يمنع وجود الوصف الذي يدعى المعلن اعلمته في الفرع

كقوله في مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلانجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا

نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاحه بالتفاحتين انه يبيع مطعوم

بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهي

جائزة لمجاز الجيد بالردى هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف وللجواز عند تفاوت

الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان ارادها اى المجازفة بحسب

المعيار فتقتضى بما يدخل فيه اى في المعيار واما في الحكم عطف على قوله وهي اما في

الوصف كما في هذه المسئلة ان ادعت حرمة تنتهي بالمساواة لانسلم امكانها في الفرع

قوله الثاني المانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم

في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم اذ منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل

التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون ممعا للمدلول من غير

قبح في الدليل فلا يكون موجها فلذا المراد منع امكن ثبوت الحكم في الفرع فيكون ممعا

لتحقق شرائط القياس اذ من شرط القياس امكن ثبوت الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف

في الاصل فكما يقال مسح الرأس طهارة مسح فيسن ثلثه كالمسح فيستجاء فيعترض بان الاستجاء ليس

طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة

بالجماع فلانجب بالاكل كحد الزنا فيقال لانسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار

على وجه يكون جفاية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب

بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقة على كفارة الصوم فظهر

فساد ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع

بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحه بالتفاحتين يبيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة

بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا او في الصفة او في الذات بحسب الاجزاء فلا

نسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردى جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد

حبات احدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلانسلم ثبوتها في الفرع اعنى بيع

التفاحه بالتفاحتين فانها لا تنزل تحت السكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول

متعين وفي الثاني مبنى على احد التقادير .

(٢) قوله اما في الوصف ربما في وجوده في الفرع .

(٣) قوله عقوبة اى كفارة الصوم عقوبة بسبب الجماع كما يدل عليه حديث الاعرابي فمن مثل الحد فكما ان الحد لا يجب بالاكل والشرب فكذا كفارة الصوم فالاصل الحد والحكم عدم الوجوب بالاكل والشرب والمنة التعلق بالجماع والسببية لخصوص الزنا والفرع كفارة الصوم فالجواب منع تعلق الكفارة بالجماع وقد يجاب بان عدم وجوب امر مبنى على عدم الاصل وكل حكم مبنى على عدم الاصل لا يكون حكما شرعيا ذكره المصنف في اواخر النسخ فيبقى شرط القياس وهو ان يكون المدعى حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة .

(٤) قوله مجازفة في تاج المصادر المجازفة والمجازف بكزاف كاري كردن فارسي معرب والمراد البيع بالتخمين وظن المساواة بين البديلين من غير ان يعلم قطعا بالوزن او الكيل .

(٥) قوله المجازفة بالوصف هو ظن المساواة بحسب الطعم والذمة من غير قطع بها واما المجازفة بحسب الاجزاء ان لا يعلم بالقطع المساواة كيلا او وزنا فيحتمل الزيادة في احد الجانبين والنقص في الآخر .

(٦) قوله عند تفاوت كالكيل من الخطة الكنتزة بالكيل من الخطة المتخلجة فاجزاء الكنتزة اكثر في اجزاء المتخلخل .

(٧) قوله فتختص بما يدخل اى المجازفة بحسب الميار لا يجرى في التفاحه والتفاحتين لانها غير داخله في الميار وفيه نظر لان التفاح غير ما يسكنه كيليا او وزنا فهو محمول على المرف والمرف فيه الوزن فالنصوص بكونه كيليا الخطة والشعير والتمر والملح وبكونه وزنيا الذهب والفضة كذا في الهداية والوقاية بل الاول بكون المانعة في صلاح الوصف وسكونه موجبا للحكم وهو عدم جواز البيع وعلى الثاني بكون المانعة في وجود الوصف في الفرع .

(٨) قوله واما في الحكم اى في وجود الحكم في الاصل اوق امكانه في الفرع فامكان الحكم شرط لوجود الحكم بدليل اقوى من القياس فضلا عن ان يوجد به ولذلك بصرف النصوص (٩) قوله لا نسلم امكانها في الفرع وذلك لان النسوية بالمعيار لا يتصور فيه وفيه ما فيه كما ذكرت قريبا .

وان

عما يتنع عقلا اذا دلت بظاهاها عليه وليس المعنى اوق وجوده في الفرع فان ذلك منع المدعى ولا يجوز ذلك .

(١) قوله لا تسلم في الصبرة اي لا تسلم وجودها فيها بل لا تسلم امكانها ضرورة ثبوت الحرمة المتناهية . (٢) قوله الى مسئلة بيع التفاحة لا يخفى ان الممانعة في الحكم كما يجري في مسئلة التفاحة والتفاحتين كذلك يجري في مسئلة الاكل والشرب فيقال لو اريد بالحكم وهو عدم الوجوب ما هو ثبت في صورة الاكل والشرب والجماع المشروع في حد ذاته المباح باعتبار المحل فلا يثبت ذلك في الفرع وهو الكفارة لانها تجب في الجماع بزوجه او امته ولو اريد ما يثبت في الاكل والشرب دون الجماع في المحل فلا يثبت ذلك في الاصل . (٣) قوله الذي يكون الوصف علة الى قوله الذي يدعيه الملال لفظ الكون للدلالة على تسليم علية الوصف للحكم ولفظ الادعاء للدلالة على منع ثبوت الحكم في الاصل . (٤) قوله اشارت الى هذا جعل عدم التسليم اشارة الى المنع لا تصريح بما به لان عدم التسليم عدم الاذعان والاعتقاد فيجوز ان يكون مع الشك او الانكار واما المنع فالتبادر فيه الانكار . قوله لهم اي في جواب الشافية . (٥) قوله فلا تسلم في الاصل اي لا تسلم في القضاء وعدم الصحة بدون التعيين بالنية مع التعيين بدون النية اذ لم يوجد فيه تعيين آخر بدون النية ولو وجد فرضا كما اذا نذر بصوم قضاء عليه في يوم كذا قبل ذلك اليوم يوم او فوق يوم فإظهاره ان اذا دخل هذا اليوم لا يجب عليه التعيين بالنية بل يكفي بنية مطلق الصوم كالنذر الخاص عن القضاء . (٦) قوله فلا تسلم في الفرع اذ لم يوجد في الفرع فهو وهو اداء رمضان عدم الصحة بدون التعيين بالنية من غير تعيين آخر بدون النية لا تنفاه عدم تعيين آخر بوجوده بتعيين الشارع . (٧) قوله وان ادعيتهم ان يقول ان الحكم الذي اشتهاه بالتعليل عدم صحة الصوم بدون التعيين بالنية مطلقا عن ان يقيد مع تعيين آخر بدون النية او بدون تعيين بدونها ولا شك ان منع اشتراك ذلك بين الاصل والفرع ونفيه في واحد منهما مكابرة . (٨) قوله لانه حينئذ يكون صحة الصوم اما بالتعيين بان

قيل ضرورة صوم رمضان متعينا ممتنع ضرورة انه من الشارع واما التوقف على الممتنع ممتنع . (٩) قوله واما في صلاح الوصف للحكم اي لا يجب الحكم واعلية له وهذا المنع انما يصح اذا ثبت العلية بالطرد فانها بعد ما ثبت بالتأثير لا يصح منع الصلاح . (١٠) قوله فان الطرد يعني منع الصلاح لبطان دليله وهو الطرد اذ لا يصح الاستدلال به عندنا . (١١) قوله واما في نسبة الحكم الى الوصف فيقال بعد تسام وجود الوصف وصلاحه لعله وجود الحكم لا تسلم ان الحكم الثابت بهذا الوصف بل يجوز ثابت بوصف آخر . (١٢) قوله لعدم البعضية بين المالك والمالك فيما اذا كان ملك الرجل اخاه والعق عندنا انما هو في صورة بكون المالك بعضها من المالك او يكون المالك بعضا من المالك . (١٣) قوله فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لو اريد بنى الايجاب نفي التأثير فالمانعة في نسبة الحكم بعد تسليم التأثير قال في التحقيق ما قلت في قوله واما في نسبة الحكم الى الوصف من قوله لي بعد تسليم وجود الوصف وقال في شرح المغني ورا بهامنع نسبة الحكم الى الوصف بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه وجود الحكم بعد ما قال فيه والمراد بصلاحه هنا صلاحه للازمام وذا بالتأثير وهذا قيل ان الممانعة في صلاح الوصف ممانعة التأثير في الحقيقة وفي المختصر الحسامي ويعني بصلاح الوصف ملائمة كقولنا في الثيب الصغيرة انها تزوجها كرها لانها صغيرة فاشبهت البكر فهذا تعليل بوصف ملائمة لان الصغيرة مؤثرة في ولاية المالك فذلك يدل على ان الصلاح هو التأثير فاذا كان الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف بعد تسليم صلاحه يلزم انها يكون بعد

وان ادعيتها غير متناهية لا تسلم في الصبرة فقوله كما في هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين فالممانعة في الحكم ان يمنع ثبوت الحكم التي يكون الوصف علة له في الفرع وقوله لا تسلم امكانها في الفرع اشارة الى هذا والمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه الملال بالوصف المذكور في الاصل وقوله لا تسلم في الصبرة اشارة الى هذا وكقوله صوم فرض فلا يصح الابتعنين النية كالقضاء فنقول ابعد التبعين فلا تسلم في الاصل او قبله فلا تسلم في الفرع اي ان ادعيتهم ان الصوم لا يصح الابتعنين النية بعد صيرورته متعينا فلا تسلم هذا في القضاء وان ادعيتهم ان الصوم لا يصح الابتعنين النية قبل صيرورته متعينا فلا تسلم هذا في المتنازع فيه لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع في المتنازع فيه لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه حينئذ يكون صحة صوم رمضان ممتنعة وهذا باطل واما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما في نسبة الحكم الى الوصف كقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كالب العم فلا تسلم ان العلة في الاصل هذا اي لا تسلم ان علة عدم عتق ابن العم هي عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة وكقوله لا يثبت الفكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحمد فلا تسلم ان العلة في الحد عدم المالية وكذا في كل مريض يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقوم عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى .

قوله وان ادعيتها اي ان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساوات فلا تسلم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانها اذا كيدلا ولم يفضل احدهما على الآخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه اجيب بان شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساوات وهو غير ممكن في الفرع .

تسليم التأثير ولو اريد نفي الاحتساب فالدليل عين المدعي ثم لو اريد ان عدم البعضية في غير ابن العم كالاخ مثلا لا يوجب عدم العتق فلا يناسب الدليل المدعي ولو اريد ان عدم البعضية في ابن العم خصوصا اوفي شيء من الصور لا يوجب عدم العتق فقله لجواز ان يوجد في ابن العم اذ في جميع الصور علة اخرى للعتق فنقول لا يجوز ذلك للاجماع على عدم عتق ابن العم فهذا اجماع على عدم علة اخرى للعتق فيه موجود علة اخرى يكون ممتنا لاجازتها . (١٤) قوله لعدم القرابة المحرمة لا يقال لان تسلم ان العلة عدم القرابة المحرمة فان عدم القرابة المحرمة لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق كالتعليل بالملك لانا نقول فرض المسئلة فيما انعدم علة اخرى وايضا هذا دخل في منع المنع وهو هنا لا يساوي المنع . (١٥) قوله وكقوله لا يثبت الجور الى الشافعي رحمه الله تعالى في الجور واما عدا ذلك كالعقوبات سواء كانت من حقوق الله تعالى او من حقوق الآدميين لا يثبت الا برجلين وكذا ما يطاع عليه الرجال غالبا من غير العقوبات كالنكاح والطلاق الى آخر الكلام . (١٦) قوله لانه ليس بمال قيل فيلزم ان لا يقبل شهادة النساء في الولادة والرضاع ونحوهما فلا يطاع عليه الرجال لانه ليس بمال وليس الامر كذلك بل يقبل في ذلك شهادة اربع نسوة عند كذا في الحرر . (١٧) قوله فلا تسلم ان العلة بل العلة ان الحدود تندرى بالشبهات وفي شهادة النساء شبهة البداية بقيامها مقام شهادة الرجال كذا في الهداية . (١٨) قوله وكذا في كل موضع فيه نظر لانه قد يثبت الاجماع انحصار عليه الحكم في وصف وكذا يمكن ثبوت ذلك بامر قال المصنف في او آخر فصل العنة وان كان حاضرا بان يثبت عدم علية الغير والاجماع بل انما قلنا لانه يمكن ان يثبت عدم علة الغير بالعدم على الاستدلال بالعدم ومنع التأثير والنسبة مكابرة .

(١) قوله والثاني الممانعة هي امتناع السائل من قبول ما اوجبه الملل من غير دليل وهي بهذا المعنى يقابل المنع مع السند الذي سماه المصنف مناقضة ويكون اخس من الممانعة بمعنى منع مقدمات التعليل التي هي اعم من المناقضة على ما ذكره المصنف قال شارح المعنى قدم القول بالوجب لان الدفع مع تسليم موجب علة الخصم اقرب الى الاكراه واطهر في افحامه وقدم الممانعة على الآخرين لانها اساس المناظرة وقدم فساد الوضع لكونه اقوى في الدفع في المناقضة فانها خجل مجلس ربما يمكن التفتي عنها .

(٢) قوله اما في الوصف ربما في وجوده في الفرع .

(٣) قوله عقوبة اي كفارة الصوم عقوبة بسبب الجماع كما يدل عليه حديث الاعرابي فمن مثل الحد فكما ان الحد لا يجب بالاكل والشرب فكذا كفارة الصوم فالاصل الحد والحكم عدم الوجوب بالاكل والشرب والمنة تتعلق بالجماع والمسببية لخصوص الزنا والفرع كفارة الصوم فالجواب منع تعلق الكفارة بالجماع وقد يجب بان عدم وجوب امر مبني على عدم الاصل وكل حكم مبني على عدم الاصل لا يكون حكما شرعيا ذكروه المصنف في اواخر النسخ فيبقى شرط القياس وهو ان يكون المسمى حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة اه .

(٤) قوله مجازة في تاج المصادر المجازة والجزاف بكزاف كاري كردن فارسي معرب والمراد البيع بالتخمين وظن المساواة بين البديلين من غير ان يعلم قطعا بالوزن او الكيل .

(٥) قوله المجازة بالوصف هو ظن المساواة بحسب الطعم والذقة من غير قطع بها واما المجازة بحسب الاجزاء ان لا يعلم بالقطع المساواة كيلا او وزنا فيحتل الزيادة في احد الجانبين والنقص في الآخر .

(٦) قوله عند تفاوت الكيل من المنطة المكتنزة بالكيل من المنطة المتخلجة فاجزاء المكتنزة اكثر في اجزاء المتخلخل .

(٧) قوله فتختص بما يدخل اي المجازة بحسب المعيار لا يجري في التفاحة والتفاحتين لانها غير داخله في المعيار وفيه نظر لان التفاح غيرا نس يكونه كيليا او وزنا فهو محمول على العرف والعرف فيه الوزن فالنصوص يكونه كيليا والمنطة والشعير والتمر والملح ويكونه وزنيا الذهب والفضة كذا في الهداية والوقاية فبلى الاول يكون الممانعة في صلاح الوصف وكونه موجبا للحكم وهو عدم جواز البيع وعلى الثاني يكون الممانعة في وجود الوصف في الفرع .

(٨) قوله واما في الحكم اي في وجود الحكم في الاصل اوفي امكانه في الفرع فان كان الحكم شرطا لوجود الحكم بدليل اقنوى من القياس

فضلا عن ان يوجد به ولذلك يصرف النصوص عما يتنع عقلا اذا دلت بظاها عليه وليس المعنى اوفي وجوده في الفرع فان ذلك منع المدعى ولا يجوز ذلك .

(٩) قوله لا نسلم امكانها في الفرع وذلك لان التسوية بالمعيار لا يتصور فيه وفيه ما فيه كما ذكرت قريبا .

الثاني الممانعة وهي اما في الوصف اي يمنع وجود الوصف الذي يدعى المعلل عليته في الفرع

كقوله في مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلانجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا

نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه يبيع مطعوم

بمطعوم مجازة فيعبر كالصبرة فنقول ان اراد المجازة بالوصف او بالنات بحسب الاجزاء فهي

جائزة لجواز الجيد بالردى هنا دليل على جواز المجازة بالوصف وللجواز عند تفاوت

الاجزاء هنا دليل على جواز المجازة بالنات بحسب الاجزاء وان ارادها اي المجازة بحسب

المعيار فتختص بما يدخل فيه اي في المعيار واما في الحكم عطف على قوله وهي اما في

الوصف كما في هذه المسئلة ان ادعيت حرمة فتنتهي بالمساواة لانسليم امكانها في الفرع

قوله الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم

في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل

التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون ممعا للمدلول من غير

قدح في الدليل فلا يكون موجها فلذا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون ممعا

لتحقق شرائط القياس اذ من شرط القياس امكان ثبوت الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف

في الاصل فكما يقال مسح الرأس طهارة مسح فيسن ثلثه كالاستنجا فيعترض بان الاستنجا ليس

طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة

بالجماع فلانجب بالاكل كحد الزنا فيقال لانسليم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار

على وجه يكون جنافية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب

بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقة على كفارة الصوم فظهر

فساد ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع

بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين يبيع مطعوم بمطعوم مجازة فيعبر كبيع الصبرة

بالصبرة مجازة فيقال ان اردتم المجازة مطلقا او في الصفة او في النوات بحسب الاجزاء فلا

نسلم تعلق الحرمة بها فان يبيع الجيد بالردى جائز وكذا يبيع القفيز بالقفيز مع كون عند

حبات احدهما اكثر وان اردتم المجازة بحسب المعيار فلانسلم ثبوتها في الفرع اعنى يبيع

التفاحة بالتفاحتين فانها لا تتدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول

متعين وفي الثاني مبني على احد التقادير .

وان

فان ذلك منع المدعى ولا يجوز ذلك .

(٩) قوله لا نسلم امكانها في الفرع وذلك لان التسوية بالمعيار لا يتصور فيه وفيه ما فيه كما ذكرت قريبا .

(١) قوله لا نسلم في الصبره اي لا نسلم وجودها فيها بل لا نسلم امكانها ضرورة ثبوت الحرمة المتناهية . (٢) قوله الى مسئله بيع التفاحة لا يخفى ان الممانعة الحكم كما يجرى في مسئله التفاحة والتفاحين كذلك يجرى في مسئله الاكل والشرب فيقال لو اريد بالحكم وهو عدم الوجوب وهو ثبت في صورة الاكل والشرب والجماع المشروع في حد ذاته المباح باعتبار المحل فلا يثبت ذلك في الفرع وهو الكفارة لانها تجب في الجماع بزوجه او امته ولو اريد ما يثبت في الاكل والشرب دون الجماع في المحل فلا يثبت ذلك في الاصل . (٣) قوله الذي يكون الوصف علة الى قوله الذي يدعيه العمل لفظ الكون للدلالة على تسليم علة الوصف للحكم ولفظ الادعاء للدلالة على منع ثبوت الحكم في الاصل . (٤) قوله اشارة الى هذا جعل عدم التسليم اشارة الى المنع لا تصريح بما به لان عدم التسليم عدم الاذعان والاعتقاد فيجوز ان يكون مع الشك او الانكار واما المنع فالتبادر فيه الانكار . قوله اهم اي في جواب الشافية . (٥) قوله فلا نسلم في الاصل اي لا نسلم في القضاء وعدم الصحة بدون التعيين بالنية مع التعيين بدون النية اذ لم يوجد فيه تعيين آخر بدون النية ولو وجد فرضا كما اذا نذر بصوم قضاء عليه في يوم كذا قبل ذلك اليوم بيوم او فوق يوم فالتظاهر ان اذا دخل هذا اليوم لا يجب عليه التعيين بالنية بل يكفي بنية مطلق الصوم كالنذر الخاص عن القضاء . (٦) قوله فلا نسلم في الفرع اذ لم يوجد في الفرع فهو وهو اداء رمضان عدم الصحة بدون التعيين بالنية من غير تعيين آخر بدون النية لا تتفاء عدم تعيين آخر بوجوده بتعيين الشارع . (٧) قوله وان ادعيتم ان المحكم الذي اشتهر ان يقول ان المحكم الذي اشتهر بالتعليل عدم صحة الصوم بدون التعيين بالنية مطلقا عن ان يقيد مع تعيين آخر بدون النية او بدون تعيين بدونها ولا شك ان منع اشتراك ذلك بين الاصل والفرع ونفيه في واحد منهما مكابرة . (٨) قوله لا نه حيث يد يكون صحة الصوم ام لا التعيين بالنية

قيل ضرورة صوم رمضان متعينا متمتع ضرورة قاته من الشارع واما التوقف على المتمتع متمتع . (٩) قوله واما في صلاح الوصف للحكم اي لا يجب الحكم واعلمية له وهذا المنع انما يصح اذا ثبت العلية بالطرد فانها بعد ما ثبت بالتأثير لا يصح منع الصلاح . (١٠) قوله فان الطرد يعني منع الصلاح لبطلان دليله وهو الطرد اذ لا يصح الاستدلال به عندنا . (١١) قوله واما في نسبة الحكم الى الوصف فيقال بعد تمام وجود الوصف وصلاحه للغة ووجود الحكم لا نسلم ان الحكم الثابت بهذا الوصف بل يجوز ثابت بوصف آخر . (١٢) قوله اعدم البعضية بين المالك والمملوك فيما اذا كان ملك الرجل اخاه والعتق عنده انما هو في صورة يكون المملوك بعضها من المالك او يكون المالك بعضا من المملوك . (١٣) قوله فان اعدم البعضية لا يوجب عدم العتق لو اريد بنق الايجاب نفي التأثير فالممانعة في نسبة الحكم بعد تسليم التأثير قال في التحقيق ما قلت في قوله واما في نسبة الحكم الى الوصف من قوله لي بعد تسليم وجود الوصف وقال في شرح المغني ورايها منع نسبة الحكم الى الوصف بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه ووجود الحكم بعد ما قال فيه والمراد بصلاحه ممانعة للاضرار وذا بالتأثير لهذا قيل ان الممانعة في صلاح الوصف ممانعة التأثير في الحقيقة وفي المختصر الحسامي ويعني صلاح الوصف ملائمة كقولنا في النيب الصغيرة انها تزوجها كرها لانها صغيرة فاشبهت البكر فهذا تعليل بوصف ملائمة لان الصغيرة مؤثرة في ولاية المالك كع ذلك يدل على ان الصلاح هو التأثير فاذا كان الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف بعد تسليم صلاحه يلزم انها يكون بعد

وان ادعيتمها غير متناهية لا نسلم في الصبره فقوله كما في هذه المسئلة اشارة الى مسئله بيع التفاحة بالتفاحتين فالممانعة في الحكم ان يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة في الفرع وقوله لا نسلم امكانها في الفرع اشارة الى هذا وان منع ثبوت الحكم الذي يدعيه العمل بالمحل المذكور في الاصل وقوله لا نسلم في الصبره اشارة الى هذا وكقوله صوم فرض فلا يصح الابتعيتين النية كالقضاء فنقول ابعث التعيين فلا نسلم في الاصل او قبله فلا نسلم في الفرع اي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الابتعيتين النية بعد صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في القضاء وان ادعيتم ان الصوم لا يصح الابتعيتين النية قبل صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في المتنازع فيه لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا متمتع في المتنازع فيه لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لأن حيث يكون صحة صوم رمضان متمتعة وهذا باطل واما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما في نسبة الحكم الى الوصف في قوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كالمع فلا نسلم ان العلة في الاصل هذا اي لا نسلم ان علة عدم عتق ابن العم هي عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب علم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحمد فلا نسلم ان العلة في الحد عدم المالية وكذا في كل مرضع يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقوم عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى .

قوله وان ادعيتمها اي ان ادعيتم حرمة غير متناهية بالمساوات فلا نسلم ثبوت الحكم في بيع الصبره بالصبره مجازفة فانها اذا كيدا ولم يفضل احدهما على الآخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه اجيب بان شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعنى المتناهي بالمساوات وهو غير ممكن في الفرع .

تسليم التأثير ولو اريد نفي الاتساق فالدليل عين المدعي ثم لو اريدان عدم البعضية في غير ابن العم كالاخ مثلا لا يوجب عدم العتق فلا يناسب الدليل المدعي ولو اريدان عدم البعضية في ابن العم خصوصا اولى شيء من الضرر لا يوجب عدم العتق فقوله لجواز ان يوجد في ابن العم اذ في جميع الصور علة اخرى للعتق فنقول لا يجوز ذلك للاجماع على عدم عتق ابن العم بهذا اجماع على عدم علة اخرى للعتق في مومتعا لا جازا . (١٤) قوله لعدم القرابة المحرمة لا يقال لان نسلم ان العلة عدم القرابة المحرمة فان عدم القرابة المحرمة لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق كالتعاقب بالملك لانا نقول فرض المسئلة فيما انعدم بعلة اخرى وايضا هذا دخل في سند المنع وهو هنا لا يساوي المنع . (١٥) قوله وكقوله لا يثبت الجور الى الشافعي رحمه الله تعالى في الجور واما عدا ذلك كالعقوبات سواء كانت من حقوق الله تعالى او من حقوق الآدميين لا يثبت الا برجلين وكذا ما يطاع عليه الرجال غالبا من غير العقوبات كالنكاح والطلاق الى آخر الكلام . (١٦) قوله لانه ليس بمال قيل فلزم ان لا يقبل شهادة النساء في الولادة والرضاع ونحوهما فلا يطاع عليه الرجال لانه ليس بمال وايس الاسر كذلك بل يقبل في ذلك شهادة اربع نسوة عند كذا في الحرر . (١٧) قوله فلا نسلم ان العلة بل العلة ان الحدود تندرى بالشبهات وفي شهادة النساء شبهة البداية بقيامها مقام شهادة الرجال كذا في الهداية . (١٨) قوله وكذا في كل موضع فيه نظر لانه قد يثبت الاجماع انحصار علة الحكم في وصف وكذا يمكن ثبوت ذلك باس قل المصنف في او آخر فصل العلة وان كان حاصرا بان يثبت عدم غاية الغير والاجماع فلا انما قل مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم غاية الغير بالعدم على العدم ومنع التأثير والنسبة مكابرة .

(١) قوله وهو فوق المناقضة في التهمة في لان المناقضة يمكن الاحتراز عنه في مجاس آخر بالتفصي عن عوذة النقض بالجواب او بزيادة قيد بتدفع بالنقض واما فساد الوضع فتفسد القاعدة التي بني عليها المصنف كلامه اصلا فانه يظهر لوجه سوى الانتقال الى علة اخرى فتقول اراد بالجواب دفع النقض بالوجوه الاربعة المذكورة في العلة المؤثرة وبزيادة قيد تخصيص الوصف المدعى علة بزيادة قيد علة ومراد المصنف التغيير هو ذلك التخصص فانه التقييد لا يغير الاطلاق والتخصيص تغيير وعارة شرح المعنى بنوع تغيير او تفسير فعمل المراد بالتغيير

الثالث فساد الوضع وقد مرتفسيره وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما هو فيبطل العلة اصلا فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية ويرد عليها مناقضة فربما يغير الكلام ويجعل علته مؤثرة فحينئذ يندفع المناقضة كما سيأتي في المناقضة في قوله الوضوء والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها اذ لا يندفع بتغيير الكلام كتعليله لايجاب الفرقة بالاسلام احد الزوجين اي احد الزوجين الذي يمين اذا اسلم قبل الدخول فعند الشافعي رحمه الله بانبت في الحال وبعد الدخول بانبت بعد ثلثة اقرء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم له وان ابي يفرق بينهما في الحال سواء كان بعد الدخول او قبله ولا يبقا النكاح مع ارتداد احدهما اي اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانبت في الحال وبعد الدخول

قوله الثالث فساد الوضع وهو ان يقرب على العلة نقيض مانقضه وهو يبطل العلة بالكيفية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ الشيء لا يقرب عليه النقيض فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يعترزعن وردها بان يفسر الكلام نوع تفسير ويغير ادنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينقض بقطيع الحث فيجيب بان المراد انهما تطهيران حكيمان فلا يرد النقض بقطيع الحث والبراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والاندفع المناقضة بعد ايرادها يمكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق قوله ولا بقاء النكاح عطف على قوله لايجاب الفرقة وعدل عن البناء الى لفظ مع حيث لم يقل بارتداد احدهما الظهور ان الشافعي رحمه الله لا يقول بان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح في الشرح بان الشافعي رحمه الله جعل الردة علة لبقاء النكاح فسر به معنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وانت خبير بانه لا تعليح فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فتكون منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان استدلالا برأسه على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لسكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس ههنا بيان ان الحصر قدرتب على العلة نقيض مانقضه وكذا مسألة الحج بنية النفل فان الشافعي رحمه الله ذهب الى انه يقع عن الفرض كما اذا حج بنية مطلقة لان مطلق النية في العبادة التي تنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصاوة وصوم غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس هذا فساد الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما تقتضيه بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطابق وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطاق على المقيد نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر وصف مشعر بالتغليظ في روم التغلبي وبالعكس ولا خفاء في ان المثالين المذكورين من النوع الاول

بانبت

والتقييد والتخصيص بعد ان كان الكلام ظاهرا في الاطلاق والعموم والتفسير هو ذلك بعد ان لم يمكن ظاهرا فيه بل كان بينهما دائرا بين احتمال العموم والخصوص ويجوز ان يكون العطف باو للتغيير في العبارة وقوله لوجه سوى الانتقال فلذلك الاحتراز عن المناقضة بزيادة قيد انتقال الى علة اخرى كما صرح به شارح المعنى في مسألة الوضوء والتيمم حيث قال قبل هذا انتقال من علة الى اخرى وهو اقطع على قول الصحيح فحينئذ لا يفرق بين المناقضة وفساد الوضع بل هما بمرتبة واحدة

(٢) قوله اما هو فيبطل العلة اصلا معناه لا يمكن الاحتراز بتغيير الكلام وفيه نظر فالثال الاول وهو ان اسلام احد الزوجين الذين علة الفرقة والبنوة في الحال قبل الدخول وبعد الاقراء بعد يمكن فيه الاحتراز بتغيير الكلام فيقال ان الاسلام انما يكون سببا للبنوة من جهة انها نعمة وقاطعة لمصاحبة الكافر ومجانسة الودية الى نور الدين اما في نفس الايمان او في الاحمال اذ الانسان قلما يغيث متتابعة الجلوس والى هلاك النفس اذ الكافر كثير ما يقصد قتل المسلم لامن جهة انها ازالة النعمة فلا يلزم ان الاسلام الموضوع جلب النعمة يكون سائبا للنعمة فلا يفسد الوضع

(٣) قوله فربما يغير الكلام فلو كلمة ربما في الاصل لتقليل لكها صارت مجازا مشهورا في التكثير وعلى كل من التقديرين يلزم عدم التغيير في بعض الصور وقيل يجري التغيير في جميعها لان العلة في صورة النقض لا بد ان يكون مخصوصة ليست في غير تلك الصورة فتخصص الوصف بعدم هذه الخصوصية فالتخصص بهذه الوجه يجري في اي مناقضة افرض في العالم

(٤) قوله بالاسلام احد الزوجين اي اسلام زوج الكافرة الغير الكتابية او اسلام زوجة الكافر كتابيا كان او مجوسيا او وثنيا في المحرر ولو اسلم كافر كتابي او غير كتابي وتحت كتابية استمر النكاح وان كانت تحت مجوسية او وثنية وتملت فان كان ذلك قبل الدخول تنجزت الفرقة وان كان بعده فان اسلمت قبل انقضاء مدة العدة استمر النكاح والايان الفرقة من وقت الاسلام الزوج ولو اسلمت المرأة واصر الزوج على الكفر اي كفر كان فهو كما لو اسلم الزوج واصرت هي على التوثن ونلف المحرر مطلق عن التقييد بذي يمين او حر بين قول المصنف اي احد الزوجين الذين خلاف ذلك الاطلاق

(٥) قوله فقد جعل الاسلام قبل ترتب الفرقة على الاسلام فليكن على اعتبار علية ما تضمنه من مجالسة الكافر كما قال المصنف في فصل العلة ان العلية في بعض هذه المواضع غير مسددة نحو واقعت امرأتى لانه وان نسب المصنف الى الوافقة لكن يمكن ان يكون العلة شيئا يشتمل عليه الموافقة ككبتك حرمة الصوم مثلا قوله وان ابي فوق بينهما فلة الفرقة عندنا هي ابا الآخر عن الاسلام واصراره على الكفر

(١) قوله بانت بعد ثلثة اقراء في الحرر واذا ارتد في دوام النكاح احد الزوجين او كلاهما معا فان كان قبل الدخول تجزت الفرقة وان كان بعد الدخول توقف النكاح فان جهما الاسلام قبل انقضاء مدة العدة استمر النكاح والاثنين الفرقة من وقت الردة .
 (٢) قوله فيجعل الردة علة لبقاء النكاح بل انما جعلها علة للفرقة وانما التأخير الى انقضاء مدة العدة لا انتظار للاسلام .
 (٣) قوله بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح تأخير القطع لما يحتمل من التعجيل ليس نصاله ثم تميزه فساد الوضع على ما ذكره المصنف ان يترتب على العلة قبض ما يقتضيه فلو اريد بالترتب النسبة والتوصيف فيكون هذا مثالا لفساد الوضع حيث نسب الى الردة عدم القطع وهو يقضى بالقطع الذي يقتضيه الردة اما لو اريد ما هو المتبادر من لفظ الترتب من العلة فلا يكون مثالا له الا بان يجعل الردة علة للبقاء وعدم القطع لا بان لا يجعل قاطعة للنكاح واما التعريف على ما ذكره في التحقيق وهو كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنفس او اجماع في قبض الحكم وعبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتب الحكم فلا يصدق عليه اذلايد ههنا من ترتب قياس يكون الردة جامعا فيه من الاصل والفرع فلا بد ان يكون علة لبقاء النكاح غير كاف في ذلك ثم ذكر في التحقيق القياس في تعليل الفرقة باسلام احد الزوجين هكذا اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في حق غير المدخول بها من غير توقف على قضاء القاضى وعلى انقضاء العدة كردة احدهما والقياس في تعليل ابقا النكاح مع ارتداد احدهما الى انقضاء العدة في المدخول بها هكذا هذه فرقة وجبت بسبب طار على النكاح غير مناف اياه فوجب ان يتأجل الى انقضاء العدة في المدخول بها كالطلاق فنقول لتعليل الفرقة باسلام احد الزوجين ان يكون اصل ثبت فيه الفرقة بالنس او الاجماع ووجد فيه الاسلام فحكم ان الفرقة لاجله يلزم ثبوتها في الفرع ايضا لكونه مماثلا للاصل في الاشتغال على الاسلام وتقرير المذكور انما يكون
 الاسلام فرعا عندي اليه الحكم من الردة باشتراك ايجاب اختلاف الدين الذي هو علة الفرقة هف وكذلك تعليل بقاء النكاح مع ارتداد احدهما يقتضى اصلا وفرعا وان يكون ابقاء النكاح في الاصل بعة مشتركة بينهما فيلزم وجود الحكم في الفرع ايضا فلو جعل العلة نفس الارتداد كما هو المتبادر من كلام القوم فهو على التقرير المذكور هو الفرع ولو جعلت كون الفرقة بسبب طار على النكاح فترتب التأجيل الى انقضاء العدة على ذلك ليس فساد الوضع لانه لم يوضع للتأجيل وقوله غير مناف اياه احتراز عن الفرقة بسبب المحرمة وسببه ان النكاح كان بلا شهود وقوله فوجب ان يتأجل لو اراد المعال يوجب الفرقة الى انقضاء العدة حتى لو رجع المرتد الى الاسلام قبل الانقضاء استمر النكاح ولم يقع الفرقة فهذا المعنى اسم بوجوده في الاصل وانما التأجيل الى الانقضاء في الطلاق معناه ثبوت الفرقة قبل الانقضاء ولو اراد المعنى الموجود في الطلاق فذلك لم يوجد في الفرع فلا يكون الحكمان متماثلين فانتفى شرط القياس .

بانت بعد ثلثة اقراء عند الشافعي رحمه الله فيجعل الردة علة لبقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده ثم في المتن يقيم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للزمنة والردة لانصاح عفوا وكفره اذا حج باطلاق النية تقع عن الفرض فكذا بنية النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا فعلم المقيد على المطلق وهو باطل وكفره المطعوم شىء ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زائد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود فيقال ما كان الحاجة اليه اكثر جعله الله اوسع الرابع المناقضة وهى ناجى اهل الطرد

قوله المطعوم شىء ذو خطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقا الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولاشك ان الخطر بمعنى كثرة الاحتمياج اليه بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء ايسر لسكون الحاجة اليهما اكثر ففى ترتب اشتراط التقابض في تلك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسر

واجب بان هذا ليس عفوا بسبب الارتداد بل ابقاء حكم النكاح بسبب ان لم يتعرض ما يوجب الفساد .
 (٦) قوله فكذا بنية النفل تقرير القياس هكذا المخرج كما صرح في ان له ونما معناه ان المول فكماله يصح فرضا بنية النفل لصحته فرضا بنية عطفة فكذلك من الحول لا يفتى انه ذلك ليس من باب فساد الوضع وانما يكون لذلك لو كان التعيين في وقت من المول مقتضيا بعدم حل نية النفل على النية المطلقة وليس الامر كذلك .
 (٧) قوله فان بعض العلماء اراد الشافعي رحمه الله تعالى قد مر تفصيل ذلك في فصل الطلاق والمقيد .
 (٨) قوله وهو باطل اي اتفاقا كذا في شرح المنى .
 (٩) قوله ذو خطر في المذهب الخطر آتية درميان كتنه جون بيجزى كرد كرد بندين فالمراد امر دائر بين ان يوجد او لا يوجد ذلك لان المطعوم لكل احد به حاجة فيمكن ان يأكله البايع او غيره فلا بد ان يقضى ليتقرر البيع واما المفهوم من شارح المنى فان الخطر بمعنى الشرف وشدة الحاجة الى الشىء وذلك يقتضى تصنيفا بطريق الوصول اليه فلا بد من شرط زائد وهو القبض .
 (١٠) قوله وهو التقابض فكون المطعوم ذا خطر يقتضى قبضة واذا لم قبضة مع انه يتبين في المقيد فانه لا يتبين في العقود فلو لم يجب قبضة مع وجوب قبض البيع يلزم شبهة الربوا .
 (١١) قوله ما كان الحاجة اليه اكثر كالماء والملح وكلاهما يجب فيه الاترار فقط في حق الدنيا من غير اشتراط التصديق القلي فضلا عن الاعمال ثم ذلك انما يكون من باب فساد الوضع اذا كان الخطر بمعنى الشدة الحاجة فيجعل المدل علة لتضييق طريق الوصول الى الشىء وهو في الاصل يقتضى توسيع الطريق الى الوصول واما اذا كان بمعنى كون الشىء دائرا بين الوجود وعدمه فليس كذلك .
 (١٢) قوله الرابع المناقضة ليس المراد المعنى الذى ذكره المصنف فيما قبل وهو منع مقدمات التعليل المذكور لاجله سند بل المراد النقض وهو ان يوجد العلة ويتخلف الحكم .

١ الى المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فيمتنع بتطهير الحث

فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكيم كالتييمم بخلاف تطهير الحث فنقول نعم اى

الوضوء تطهير حكيم بمعنى ان النجاسة حكيمية اى حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلوة

فجعلها كالحقيقية فيزيل الماء كما يزيل الحقيقية فهى غير معقولة

٢ قوله الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن الشافعى رحمه الله تعالى في اشتراط النية في الوضوء

ان الوضوء والتيمم طهارتا صلوة فكيف افترقا ولما كان واضحا بيننا ان مراده بانكار

الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح به المصنف رحمه الله ونقض بتطهير

البدن والثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد في التفصي عن المناقضة

بان يقال المراد انهما تطهير حكيمى اى تعبدى غير معقول لان معنى التطهير ازالة

النجاسة وليس على اعضاء المتوضى نجاسة نزال ولهد لا يتنجس الماء بملاقاته وانما

عليها امر مقدر اعتبره الشرع مانعاً لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء

يرفعه فيشترط النية تحقيقاً لمعنى التعبد بخلاف تطهير الحث فانه حقيقى لما فيه من

ازالة النجاسة بالماء سواء نوى اولم ينو * فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير

اى رفع الحدث وازالته بالماء حكيمى غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مر ووقف

علق التل للطهارة في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكيمية نوى اولم ينو

بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهورا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء

تطهير حكيمى بمعنى انه ازالة النجاسة الحكيمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى انها

مازعة له كالنجاسة الحقيقية فمسلّم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذى

خلق طهورا فانه امر معقول * ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة اخرى وهى ان الوضوء

قربة اى عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله

عليه السلام الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهى مفتقرة الى النية تحقيقاً لمعنى

الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى وتميزاً للعبادة عن العادة * اشار الى الجواب بانه ان

اريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح المصاوة فقط بمطرلة غسل

اليدين عن الحث وان اريد البعض فلا نزاع في انه محتاج الى النية فان الوضوء لا يصير

قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء

(١) قوله الى المؤثرة اى الى اثبات التأثير فيما ظنوا به او الى التماثل بعلة اخرى مؤثرة كذا في التحقيق ثم الاجابة الاربعية التى ذكرت في النقص الظاهر انما جارية منها ايضا نعم لا يضطرون الى المؤثرة .

(٢) قوله طهارتان في تاج المصادر البيهقي الطهارة والظهور بك شدن فيكون من العجاز في الاستناد والطهارة بمعنى التطهير او المطهر على المجاز في المسند فالاول مبنى على ان المراد بالوضوء والتيمم المصدر البنئ للفاعل والثاني على ان المراد الحاصل بالمصدر .

(٣) قوله تطهير الحث وهو النجاسة الحقيقية كالبول والغائط في المذهب الحثي لا بد واما الحدث فهو النجاسة الحكيمية كعدم الوضوء والنجاسة وانقطاع الحيض والنفس في حق غير موضع الحث من التى والدم .

(٤) قوله تطهير حكيمى المطهر اما مطهر حقيقة كالماء وغيره من المايات او مطهر حكما كالتييمم والمسح واذا ذهب بعضا من الخطة بال عليها حذر تدوسها وعلى كل تقدير فالطهر عنه ان نجاسة حقيقة او نجاسة حكما كالنجاسة وانقطاع الحيض فالاول وهو ان يكون كل منهما حقيقياً

كما اذا غسل العضو او الثوب من البول نحو الماء تطهير حكيمى من كل وجه والثاني ان يكون المطهر نحو الماء والمطهر عنه حدثا كالوضوء والنسل حقيقى من كل وجه حكيمى من وجه الثالث وهو ان يكون المطهر حكيميا والمطهر عنه خبثا

كالماء في الخطة المذكورة ايضا حقيقى من وجه دون وجه والرابع وهو ان يكون كل مناهكيميا من كل وجه وذلك مثل التيمم من الحدث فنقول لو اراد المعلق ان الوضوء تطهير حكيمى من كل وجه فلا

نسام ذلك ولو اراد انه تطهير حكيمى من وجه دون وجه فلا نسام ان العلة في وجوب النية في التيمم ذلك بل العلة انه تطهير حكيمى من كل وجه .

(٥) قوله بخلاف تطهير الحث اى بلاءه او غيره فليس شئ منهما حكيميا باعتبار المطهر عنه والمعلق انما هلل بالتطهير الحكيمى باعتبار المطهر عنه .

(٦) قوله في حق الصلوة وكذا في حق سجود التلاوة و صلوة الجنارة ومس المصحف ودخول المسجد في شرح البرجندى لمختصر الوقاية في سنن الوضوء في قوله والنية ما يدل على اشتراط الطهارة في دخول المسجد ايضا .

(٧) قوله كالحقيقة هنا يدل على عدم جواز الامور الخمسة من الصلوة ونحوها ممن معه خبث بالطريق الاولى .

(١) قوله الضمير يرجع الى النجاسة اى لالى الازالة لئلا يلزم التناقض لقوله لكن تطهيرها بالماء الى آخره ويمكن دفع التناقض بان يراد التقييد بوجه آخر في كل من الموضوعين .

(٢) قوله وهذا الجواب اه قال في آخر فصل شرائط القياس فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجب النية كالتيتم قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة والظاهر ان يؤخر ذلك عن قوله لكن تطهيرها اذ به يتم الجواب .

(٣) قوله لكن تطهيرها الضمير الى مطلق النجاسة دون النجاسة المحسكية لان معقولة التطهير لا يتصور بمجرد ان يوجد المظهر عنه اعتبارا بل لا بد ان يوجد حقيقة او المعنى ان تطهيرها معقول من وجه واما التيمم فغير معقول الطهارة اصلا .

(٤) قوله بخلاف التراب فانه ما شرع استعماله وهو ضرب اليد اليه المسح العضو ليس بنزول قطعا وان كان يمكن ان يزول به النجاسة التي لها جرم .

(٥) قوله الى النية وكيفية النية في الطهارة على ما هو السنون ان ينوي ازالة الحدث او اباحة ما لا يباح الا بالطهارة كذا في شرح البرجندی وكيفية النية في التيمم على ما في الهداية ان ينوي الطهارة او استحابة الصلوة ولا يشترط التيمم للحدث او الجنابة هو الصحيح وفي شرح البرجندی لو تيمم بقراءة القرآن قال بعضهم يجوز ان يصلى به ماشاء وقيل لا يجوز وهو الصحيح ولو تيمم لمسح المصحف او دخول المسجد ثم صلى به جاز عند ابي بكر بن سعيد البلخي رحمه الله تعالى ولا يجوز عند ابو جعفر البلخي وطاعة العلماء .

(٦) قوله بل في صيرورته اى في صيرورة التطهير بالماء قرينة مقصودة .

(٧) قوله والصلوة اى صحة الصلوة بالتطهير بالماء يستفنى عن النية في الوضوء .

(٨) قوله بل يحتاج الى كون الوضوء طهارة حتى اذا لم يكن طهارة كما اذا غسل الوجه وخرج الريح ثم اتم الوضوء من غير اعادة غسل الوجه لا يصح الصلوة .

(٩) قوله واما المسح اه جواب سؤال مقدر تقريره اذا سلمتم ان التطهير الحكيم علة بوجود النية مع منع وجوده في الوضوء يلزم حكم النية في المسح لانه كالتيتم تطهير حكيم ويمكن الجواب بانه تطهير معقول بالنظر الى نفس الماء من غير ملاحظة كيفية استعماله في المسح وهي اصابة اليد بالنبذة العضو وانما لم يعقل بالنظر الى الحكيمية واما التراب فليس بعطير طبعيا فالتيتم تطهير حكيم من كل وجه بخلاف المسح فلم يوجد فيه العلة ويجوز ان يكون تقرير السؤال هكذا اتم قلتم ان الطهارة تطهير معقول ولا يصح ذلك لانها مركبة من التطهير المعقول وهو التمسك والغير المعقول وهو المسح المركب من الشيء وغيره وغير ذلك الشيء وتقرير الجواب المصنف ان المسح قليل في الوضوء والغسل كثير فيه والقليل في حكم الدم والاكثر حكم الكل فاعتبر الوضوء معقولا والحق المسح

الضمير يرجع الى النجاسة وهذا الجواب هو الذى احواله في فصل شرائط القياس الى فصل المناقضة لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية في ذلك اى في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى اولم ينو بل في صيرورته قرينة اى يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء قرينة والصلوة تستغنى عنها اى عن صيرورة الوضوء قرينة كما في سائر شرائط الصلوة بل تحتاج الى كون للموضوء طهارة واما المسح فالحق بالغسل تيسيرا جواب عن سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب اى يحتاج الى النية كالتيتم فاجاب بان مسح الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلقا عن الغسل فاعتبر فيه احكام الاصل

غير معقول اجيب بوجه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير وخص الرأس بذلك لما في غسله من الحرج الثاني ان المسح خفى عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث لما فيه حكم الاصل وافادة التطهير لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعيا وفي النجاسة من الضعف لكونه حكيمية بخلاف الجبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الرأس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج * فان قيل هب ان تطهير النجاسة المحسكية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلاثة مع مسح الرأس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريق التقليل وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة المحسكية اعنى الحدث جميع البدن بحكم الشرع فانها والتطهير منها بغسل بعض الاعضاء الذى هو اقل البدن خصوصا النوى هو غير ما يخرج عنه النجاسة الحقيقية الموثرة في ثبوت النجاسة المحسكية ليست بمعقولة فيجب ان لاتصل بدون النية كالتيتم * اجيب باننا لانسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقى الاعضاء في الحدث الذى يعتاد تكرره ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التى هي بمنزلة حدود الاعضاء

بالفعل وما قالوا ان المركب بالشيء وغيره غير ذلك ان يكون الوضوء غير معقول من الطهارة كيف وجبت يلزم الشيء لا غير نوعه او مرضه فلا يلزم ان لا يكون غيره فقوله ايضا لتركيه من المسح وهو غير معقول .
(١٠) قوله ووظيفة الرأس هذا مبنى على ظاهر حكم العقل من غير ان يدل عليه النقل ولا القياس الصحيح فقياس الرأس على بقية أعضاء الوضوء قياس في معرض النص فلا يصح فحينئذ لا يثبت هناك اصالة وخلافة حتى يجرى حكم الاصل على الخلف ويمكن ان يقال ان هذا من الحقائق الاصل ومخلة على الاصل كما اذا وجد النية في الاكثر من اليوم الشرعى يصح الصوم في الكل وكما اذا صلى ثلاثا من الرابحى فاقبمت حيث لا يقطع يقتدى بل يتم كانه صلى الكل قبل الاقامة .
(١١) قوله احكام الاصل من وجود طهارة العضوية وكونه شطرا من الوضوء للصلوة ومن عدم الحاجة الى النية .

(١) قوله فان قيل غسل الاعضاء يعني تعيين الاعضاء الاربعة والافتقار عليها في الغسل امر غير معقول فلا بد من النية قلنا نبي ما سلمنا ان كل امر غير معقول يوجب النية وانما سلمنا ان التطهير الغير المعقول يوجب النية وقد مر ان التطهير بالماء فيها معقول وانما ليس بمعقول اصل التعيين فلم يوجد هنا موجب النية وايضا التعيين هنا قد ثبت من الشارع كما في صوم رمضان فلا يلزم التعيين بالنية وايضا الفرض من قوله لكن تطهيرها بالماء معقول الفرق بين الوضوء والتيمم مع ان التعيين امر غير معقول ثبت الفرق وعدم الاستواء لان هذا ثابت في التيمم ايضا مع زيادة عدم معقولية التطهير بالتراب ثم المراد من الاعضاء الاربعة ما سوى الوجه واليدين والرجلين والمراد الرأس والوجه واليد والرجل وتسمية العمل في الرأس غسلا وهو مسح بطريق التغليب .

(٢) قوله هذا اشكال على قوله لو كان غرض صاحب الاشكال ان طهارة جميع البدن بغسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا ورود له على ذلك فان معناه ان تطهير الاعضاء الاربعة بالماء معقول ولو كان الغرض ما ذكرنا سابقا ان تعيين الاعضاء الاربعة المخصوصة غير معقول فابضا لا ورود ولو كان الغرض غير ذلك فهذا غير ظاهر وانما الجواب بقوله قلنا لما اتصف اه فلا يناسب الوجه الاول اذ لا يثبت به ان طهارة عضو بغسل غيره معقول وانما يناسب الوجه الثاني بزيادة ما زاد في الشرح من انها امهات الاعضاء .

(٣) قوله في المعتاد الحدث باعتبار حدوده وان لم يكن في اكثر اوقات الانسان لكنه باعتبار الوجود حدوثا وبقا فيوجد في اكثر اوقات اكثر الناس وان استوعب عدمه اكثر اوقات البعض فلذلك معتادا .

(٤) قوله على الاصل وهو غسل جميع البدن .

(٥) قوله لان الشرع دليل على مضمون

الشرط وهو اتصاف جميع البدن بالنجاسة لكن ينبغي ان يذكر مكان قوله وجب غسل جميع البدن قولنا استوى فيها جميع البدن والمراد منه ذلك وجعله دليلا على اللازمة بعد لزوم المصادرة على المطلوب بحسب الحقيقة نعم عنوان الشرط في المدعى غيره في الدليل لكن بمجرد ذلك لا يدفع المصادرة .

(٦) قوله بسراية النجاسة اى عن محل النجاسة الى غيره .

(٧) قوله وليس ببعض فيه نظر لان ما هو قريب من محل النجاسة اولى من غيره في السراية .

(٨) قوله امهات الاعضاء اما الرأس فلان العقل فيه وبه التدبيرات وايجاد مصالح البدن والوجه يشتمل على الحواس التي بها مدخل في امر العقل ومنه مدخل الغذاء في البدن بنزلة اصل الشجرة وبه يقع المعاملات التي تتعلق بها صلاح البدن واما اليد والرجل فلان الكسب وتحصيل سائر العيش بها ثم قد جعل ذلك مرجحا في ابقائه الحكم فلم لا يجوز ان يكون مرجحا في الاولوية بالسراية فقوله وليس البعض اولى بالسراية في محل المنع ثم يجوز ان يقال تخصيص هذه الاعضاء لانها مواضع السجود واما الركبة فقبحا نوع من الحرج فسقطت .

(٩) قوله فلا يكون غسل الاعضاء اى لا باعتبار التطهير ولا باعتبار التيمم فلا يجب النية في شيء منهما .

(١٠) قوله محل الغسل بالفتح اراد به الوضوء دون الضم اذ لا يناسبه قوله فيما بعد لا يصح قياس غير السبيلين فتأمل .

(١١) قوله الى الحثب اطلاق الحثب على النجاسة المحكمةية على خلاف المتعارف .

فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول

قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للخرج واقصر على الاصل

في غير المعتاد كالمنى والحيمض اى لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع

البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض

وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للخرج وبقي غسل الاطراف

الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا يجب النية

واعلم ان الامام فخر الاسلام رحمه الله ذكر ان تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى الحثب

غير معقول وقوله في التنقيح فهو غير معقولة اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول

لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان مؤثرية

خروج النجاسة في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقرير الهداية لا يرد هذا الاشكال

لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه

ونهاياتها طولوا عرضا او بمنزلة اصولها وامهاتها لسكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها

مظنة لاصابة النجس ومثثة لسهولة الغسل امر معقول الشأن مقبول الاذهان فيستغنى عن

النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمنى والحيمض فانه قليل الوقوع فلا مرجح في غسل

جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى ببعض .

لما

(١٢) قوله لا يصح قياس او من شرائط ان لا يكون حكم الاصل معدولا عن القياس ويمكن ان يجاب بان هذا لم يثبت بالقياس بل بالسنة روى عن ابن عمر بن عبدالعزيز عن تميم الدارنى قال قال صلى الله عليه وسلم الوضوء من كل دم سائل رواه الدارقطنى في المشكوة فان قيل بعض رواة هذا الحديث وهو يزيد بن خالد وزيد بن محمد مجهول قلنا مجرد ذلك لا يوجب رد الحديث فان المجهول اذا سكنت عن الطعن فيه السلف فهو مثل المعروف بالرواية .

(١٣) قوله وقد ذكر في الهداية عبارة الهداية هكذا ولنا قوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل وقوله عليه السلام من قاه اورع في صلوته فالتصرف ويتوضأ وليين على صلوته ما لم يتكلم ولان خروج النجاسة مؤثرة في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل معقول فتقول يمكن دفع التدافع بان يقال مراد فخر الاسلام بعدم معقولية التغير الى الحثب انه لم يوجد في اعضاء الوضوء نجاسته حقيقة كما هو المتبادر من لفظ الحثب حتى لا يكون التطهير بذلك الاعضاء معقولا وليس المراد ان يعتبر تلك الاعضاء من حالة يصح بها الصلوة الى حالة لا يصح بها الصلوة غير معقول وايضا يجوز ان يكون مراد صاحب الهداية انه ليس مخالفا للقياس الى حيث يوجب رد الحديث الوارد فيه فيجوز ان يكون غير معقول ايضا مع هذا الوجه وايضا المعقولية وعدمها قد ثبت من الوجهين كما في القياس والاستحسان فليكن الامر ههنا كذلك .

لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان يقاس سائر المايعات على الماع في تطهير الحدث كما في قيس
 في تطهير الحدث وجوابه انه انما يقاس في الحدث باعتبار انها قاله لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في
 الحدث واعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام رحمه الله وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام
 رحمه الله بكونه غير معقول ان العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان
 هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم بهن الحكم يعكس العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا

قوله واعلم حاصل هذا الكلام بيان المنافات بين كلام فخر الاسلام رحمه الله وصاحب الهداية
 في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافات وحل الاشكال اما المنافات
 فلانه ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان تغيير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الحدث
 غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تأخير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول واما
 ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام رحمه الله فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين
 على السبيلين في الحكم يكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون
 حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس المايعات
 على الماء في رفع الحدث كما يصح قياسها عليه في رفع الحدث اذ لا مانع سوى عدم معقولية
 النص واما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المناقاة فهو ان مراد فخر الاسلام رحمه الله
 بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراكه من غير ورود الشرع
 اذ لا يعقل ان تنجس اليد والوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته
 ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل
 ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وان له ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا
 منافات بين عدم استقلال العقل بدرك الشئ وبين ادراكه اياه بهيئة الشرع وبعدم ورود
 امامل الاشكالين فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بهيئة ان يدرك
 العقل ترتيب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا
 حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني
 ان قياس المايعات على الماء في رفع الحدث انما يصح باعتبار انها قاله مزيله بمنزلة الماء
 وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له
 من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المايعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة
 الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس
 في اعضاء الوضوء عين النجاسة ليزال واد لاذلة حقيقة وعقلا فلان تعبدية الى سائر المزيلات
 بخلاف الحدث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعبدى الى سائر المايعات بجماع القلع والازالة
 الحسية ولا يخفى ان هذه يناقض ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء
 معقول ولهذا لم يحتج الى التنية لا يقال تطهير النجاسة الحكمية معقول في الحدث والحدث الا
 ان العلة في الحدث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير
 لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لالعلة فقط تطهير الحدث ان كان
 معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيل لا يلزم صحة قياس المايعات الاخر
 كما في الحدث وان كان وصفا غيره يجب ان يبين حتى نلظر انه هل يوجد في سائر المايعات
 ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر اما اول فلان
 ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام رحمه الله انما اورد الكلام المذكور
 في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يشترط
 فيه النية كالتييم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبيعته وانما معنى بالنص الذي
 لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الحدث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول

(١) قوله لما كان هذا الحكم معقولا اه يعني
 ان المانع عندكم من قياس سائر المايعات على الماء
 في الوضوء وتطهير الحدث وكون الوضوء
 امرا تعدييا غير معقول قال صاحب الهداية
 ولا يجوز بناء اعتصم من الشجر او التمر
 لانه ليس بما مطلقا والحكم عند قدمه منقول
 الى التيمم والوظيفة في هذه الاعضاء تعديية فلا
 يتعدى الى غير المنصوص عليه الضمير في قوله
 لا يجوز راجع الى الطهارة من الاحداث وهو الوضوء
 والوظيفة ايضا عبارة عن ذلك والتعدي في عرفهم
 امر غير معقول والمنصوص عليه الماء فالمنى ان
 الوضوء غير معقول من الماء فلا يتعدى منه الى ماء
 اعتصم من الشجر وانتر فارجع الى ما فيه الكلام
 فاذا كان المانع ذلك فمتد ثبوت عدمه ينبغي ان
 يثبت القياس والقول بمعقولية زوال الطهارة بخروج
 النجاسة قول بمعقولية تطهير الحدث والوضوء
 في الماء فينتفي به القول بعدم معقولية الوضوء
 الذي هو المانع من القياس وانا كان القوي
 بمعقولية زوال الطهارة قولا بمعقولية الوضوء
 لما يثبت ان التطهير بالماء باعتبار المطهر معقول
 بقي اعتبار المطهر عنه وهو الحدث الذي هو
 زوال الطهارة فاذا كان الزوال معقولا بالا اعتبارين.
 (٢) قوله وجوابه معتبر الجواب ان عدم المعقولية
 الوضوء كان مانعا من القياس عندنا لان المانع
 منحصر فاذا اتى لا يلزم القياس بوجود المانع
 آخر وهو علة القياس المبحث كون كل من الماء
 وسائر المايعات قاله وهذا المعنى لا يوجد
 في الحدث اذ القلع انما هو فيما له وجود حسي
 والحدث ليس كذلك والمعنى ان مرادنا بعدم معقولية
 الوضوء الذي هو المانع ان لا يتصور فيه القلع
 والقول بمعقولية زوال الطهارة بالخروج بمعنى
 الانتقال من حالة يصبح بها الصلوة الى حالة
 لا يصبح بها هي ليس قولا بامكان القلع فالمانع
 باق كما كان .
 (٣) قوله اذا علم ان هذا الوصف اي اذا علم
 ان هذا الوصف وهو وصف خروج النجاسة
 قد وجد في وقت وان الشرع قد حكم بهذا الحكم
 وهو زوال الطهارة في ذلك الوقت بحكم اه
 والاظهر ان يقال اذا علم ان الوصف اذا وجد
 بحكم الشرع بالحكم يحكم العقل اه .

الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع
عن قول فخر الاسلام رحمه الله ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير
السبيلين على السبيلين وفي هذا الفصل فروع اخر طويتها مخافة التطويل .

في باب الوضوء هو النص الدال على تغيير المهل من الطهارة الى النجاسة لان النص الدال
على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما يغير بالنص اي ان الثابت بالنص
الغير المعقول هو تغيير المهل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا يخفى في ان المعتمد
في القياس هو المعقولة بمعنى ان يترك العقل معنى الحكم المنصوص وعلة وانه لا معنى
في هذا المقام لنكر استقلال العقل بترك الحكم * واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان
خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتضار
على الاعضاء الاربعة غير معقول لسكته يتعدى ضرورة تعدى الاول وهذا لا ينافي ان يكون
اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله بل لا بد ان
يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا مجرد تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة
لما بينهما من التناهي لاسراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه بعض من ان
اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بقاء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها
جميع الذات كما في السميع والبصير وانما لم يتنجس الماء ببلاقات الجنب او المحدث لكان
الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك من غير ان
يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى
هذا اشار المصنف رحمه الله بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشارع * واما ثانيا فلان ههنا
حكيمين امد هما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال المحدث بغسل
الاعضاء الاربعة فحين ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز
الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يعز الحاق سائر المايعات بالماء لم يرد عليه شيء من
الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال بزوال المحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين
بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير
معقول الا ان تعديته انما ثبتت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت المحدث بخروج النجس
وهذا جائز كاستواء الجيد مع الردي في باب الربوا يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو
حرمة البيع عند التفاضل وابطاحتها عند التساوي وتحقيق ذلك ان شرط القياس تماثل
الحكيمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب
ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الاشكالين على
المصنف رحمه الله حيث ذهب الى ان تغيير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة
غير معقول وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولة ان
العقل لا يستقل بتركه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول حينئذ لا ينطبق الجواب على
دليل الحضم لان المعتمد في الاحتياج الى النية او الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت
بالنص تعديا او معقولا بمعنى ان لا يترك العقل معناه اي علة او يدرك لا بمعنى ان لا
يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها
بالماء معقول ان الحكم بتطهير المحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا يخفى في فساد
ذلك قوله وفي هذا الفصل اي فصل دفع العلة الطردية فروع اخر من كورة في اصول
فخر الاسلام رحمه الله لم يذكرها المصنف رحمه الله مخافة التطويل اي الزيادة على المقصود
لا لفائدة فان مقصود الاصول ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطلوب ايراد
مثال او مثالين .

(١) قوله وشرط صحة القياس انه فيه نظر لان
جميع سور ورد فيها النص على خلاف القياس
بان دل على ترتب الحكم على وصف لم يدرك
العقل تأثيره فيه او كان العقل حكم بانه غير
مؤثر فيه كان الحكم معقولا فيما بذلك المعنى
فالحكم في نص الفقهة مثلا معقول لما ان الشرع
رتب انتقاص الوضوء عليهما ويفهم من ذلك
عليتهما حكم العقل بالعلية لترتب الشرع الحكم
بالوصف الذي هو معنى المعقولة موجود ههنا
قطعا .

(٢) قوله من الاول وهو ما يستقل العقل بدركه
فيجوز ان يكون الثاني ثابتا على انتفاء الاول .
(٣) قوله وفي هذا الفصل اي في فصل دفع
علة الطردية امثلة اخرى في الوجوه الاربعة
فالثلث من الاصل الكلي كالفرع من الاصل .

- (١) قوله فصل في الانتقال يمكن ان يكون الانتقال في التعديل وان يكون في الدائم كما اذا علمنا بالعلة المؤثرة فدفع بالتدبير فاجبتا بواحد من الوجوه الاربعة المذكورة فيما سبق فانقلنا قبل تنامه الى الاخر من تلك الوجوه . (٢) قوله قبل ان يتم وذلك بان يذكر جميع مقدمات التعديل وسلمها الحضم وهي ان يقال حكم الاصل المقيس عليه كذا وهو معال بوصف كذا وهذا الوصف موجود في الفرع فيصح التعدية الى الفرع بوجود شرائط القياس . (٣) قوله لاثبات علة فيه نظر لان التعديل لاثبات علة الاولى ليس انتقالا من التعديل الاول بل هو ايضا من مقدمات الاول ولو اعتبر ذلك انتقالا فلا ينحصر في الاربعة لجواز ان يكون الانتقال الى علة اخرى لاثبات ان حكم الاصل كذا واثبات ان هذا الوصف موجود في الفرع واثبات ان جميع شرائط القياس موجودة . (٤) قوله واثبات الحكم الاول فيكون

٦٣٣

التعديل هو الثاني اما الاول فيصير لغوا واما في القسم الاول فلا يصير التعديل الاول لغوا بل يصير قويا مؤثرا والقسم الثالث كالثاني والرابع كالاول في لغوية التعديل الاول وعدم لغويته انما قدم الاول لانه لم يعتبر فيه شيء من العلة والحكم الاولين ثم قدم الثاني لان الانتقال فيه في العلة فقط واما الثالث فلا انتقال فيه في كل من العلة والحكم فيكون ببساطة المركب من المفرد وآخر الرابع اذ لم يوجد فيه الانتقال من التعديل لا الى ما يؤكده ولا الى ما يقاومه .

(٥) قوله اي حكم يحتاج اليه الحكم الاول فسر بذلك لتلا يتوهم ان المراد التشبيه بالعلة الآخري المنتقل اليها في الوجوه الثلاثة من ان يكون لاثبات العلة الاولى او الحكم الاول او ما يحتاج اليه الحكم الاول مع ان ذلك غير مستبعد في الحكم ايضا .

(٦) قوله لاثبات علة اي علة المعال المنتقل اوعلة الحكم الاول وكذا قوله لاثبات حكمه يحتل الوجهين اي حكم المعال او حكم الوصف الذي هو العلة .

(٧) قوله حتى لو لم يكن قبل فليكن لاثبات العائنة بين الاصل والفرع واثبات تحقيق شرائط القياس فحينئذ لا يكون حشوا .

(٨) قوله كما اذا قال الصبي انا الاصل المقيس عليه هنا ما اذا امكن الرجل حيوانا من اكل متاعه او امر رجلا باستهلاك ماله فانه لا ضمان على مالك الحيوان او على المأمور بالاستهلاك .

(٩) قوله احتاج الى اثباته بقوله لان طبيعة الصبي مائل الى الاستهلاك وهو نقصان عقله لا يتنع عن ذلك ثم هذه المسئلة ليست عند الحنفية لان التعدى في الوديعة يوجب الضمان عندهم من غير فرق بين البالغ والصبي والمائل والمجنون قال في الهداية وان اتلفا اي الصبي والمجنون شيئا لزمهما ضمانه احياء لحق التلف عليه ولم يفرق بين ان يكون التلف وديعة او غيرها وانما هي عند الشافعية في غير الاظهر من قوله قال في المحرر ولو اودع مالا عند صبي قتلته عنده لم يضمنه ولو اتلفه فلا يظهر انه يضمن فقول المصنف كما

فصل في الانتقال اي الانتقال من كلام الى آخر وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يبعث اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علقه او لاثبات الحكم الاول واثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم كذا اي حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منعصر في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علقه وهو الاول واثبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن لشيء منهما كان كلاما حشوا واما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والالكان كلاما حشوا واما فيهما وهو الثالث فنثبت الحكم بالعلة الاولى فالاول صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الحضم احتج الى اثباته فهنا لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكيفية ويشغل بآخر كما في قصة الخليل عايمه السلام وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وان كان هو دليلا على الكلام الاول وكذا الثاني عند البعض كقصة الخليل عايمه السلام حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي بباي دليل كان لا عند البعض

قوله فصل في الانتقال اي في انتقال القائس في قياسه من كلام الى كلام آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس واثبات حكمه اذ لو كان لاثبات 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 من ان يكون اثباته بعلة القياس والالكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والالكان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقال المعتمدة في المناظرات اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس

- اذا قال معناه كما اذا قال الشافعي رحمه الله تعالى . (١٠) قوله بالكيفية يدل على ان الترك في الجملة حيث لم يذكر قوله فصار كما اذا امكن حيوانا من اكل زرعه . (١١) قوله كما في قصة الخليل صلوة الله عليه اتقل صلوة الرحمن عليه من الدليل الاول وهو قوله ربني الذي يحبني ويبييت ابي الدليل الثاني وهو قوله ان الله تعالى يأتي بالشمس من المشرق قبل ان يذكر تسمية الدليل الاول وهي قوله والذي يحبني ويبييت هو الله تعالى لا الهين الذي هو نورود وفيه نظر لان عدم ذكر ذلك انما هو لظهوره ومثل ذلك لا يمد تركا كالاتثناء العقلي الغير المذكور جميل في حكم المذكور . (١٢) قوله لانه ترك هذا الكلام حيث لم يترتب عليه ما يمد من تسمية الدليل وفصل بينهما بالثالث . (١٣) قوله فلا يبالي بباي دليل كان اي فلا يبالي بالانتقال الى اي دليل سواء كان مثبتا للعلة او بالحكم او ما يحتاج اليه الحكم بعد ما لم يكن المنتقل اليه اجنبيا عن الحكم المطلوب .

- (١) قوله لانه لما لم يثبت ام هذا الدليل جار في الثالث والرابع ايضا لان الانتقال في الكل قد فرض انه قيل ان يتم اثبات الحكم بالعلة الاولى .
 (٢) قوله في عرف النظر اشعار بان الخلاف في صحة ذلك القسم انما هو عند اهل المناظرة واما عند المجتهدين فلا خلاف في الصحة كما اذا اتقل من بينة قبل التمديد والتركية الى بينة فهو مقبول بالايجام كذا في التلويح .
 (٣) قوله كانت ملزمة اى مثبتة للحكم المطلوب وهو ربوبية الله تعالى عن شوائب النقص بانضمام المقدمة السهلة المحصول الغير المذكورة اعتادا بيداة العقل في اعتبارها فلا يكون من باب الانتقال .
 (٤) قوله الى العلة التي لا يكون فيها اشتباه والاحياء والامانة من الحوادث في الارض فكان نمرود ملكا في الارض متصرفا في اكثر امورها المتعلقة بالصالح والفساد والحياة والمساء فيمكن ان يذهب بعض الاوهام القاصرة الى انه يقدر عليهما واما

﴿ ٦٣٤ ﴾

لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعا في عرف النظر واما قصة الخليل

فان الحجة الاولى وهو قوله تعالى ربى الذى يعبى ويميت كانت ملزمة واللعين عارضه

بامر باطل وهو قوله تعالى انا احبى واميت فالخليل عليه السلام لما خافى الاشتباه

والقلبيس على القوم انتقل الى العلة التي لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا

الكتابة عقد يعتمل الفسخ بالاقالة فلا تمنع الصرف الى الكفارة اى ان اعتق المكاتب

بنية الكفارة يجوز كالبيع بالخيار والاجارة اى بساع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه

بنية الكفارة وكذا اذا اجر عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة فان قيل عندي لا يمنع هذا

العقد بل نقصان الرق اى نقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة عندي .

قوله بعد انقطاعا في عرف النظر اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرات

وادابهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة

الى علة لاثبات حكم شرعى بمنزلة انتقال من بينة الى بينة اخرى لاثبات حقوق الناس

وهو مقبول بالايجام صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الثواب فلو جوزنا

الانتقال لطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب ولقائل

ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق بى

دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل الى آخر لا الى نهاية نعم لو انتقل في

معرض الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصلا دفعا لظهور افهامه فهو يكون انقطاعا

قوله واما قصة الخليل جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو وفيما اذا بان

بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر اما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا

الاتيان بالشمس من المشرق فن تدبيرات الفلكية التي ليس من شأن عالم العناصر ان ياتي بشيء منها فلذلك حكم بالاشتباه فيها دونه وايضا قد صح النقل ان نمرود كان يدعى الاوهية في الارض دون السماء كان يعترف بان السماء آما وان لا بد له في تصرفات الافلاك فالاشتباه انما هو في دقائق الارض دون السماء .

(٥) قوله الكتابة عقد يعتمل الفسخ بالاقالة قد بنقش التعليل بالبيع البات والهبة فكل منهما يعتمل الفسخ بالاقالة وما ينعمان الصرف الى الكفارة لان المالك بعد ما يباع يعا بانا ووهب عبده لا يجوز له الاعناق لتعلق حق الغير فالظاهر ان يقال يعتمل الفسخ على احتمال العجز عن اداء بدل الكتابة كالبيع بالخيار على اعتبار عدم الرضا بالبيع او يقال عقد لازم في معرض الاتساع .

(٦) قوله اى ان اعتق المكاتب المراد مكاتب لم يؤد شيئا من البدل فان ادى بعض البدل لا يجوز التكفير به ولا يفتى ان العلة جارية فيه ايضا مع عدم الحكم .
 (٧) قوله بنية الكفارة آية كفارة كانت من الظهار او الصوم او البين او القتل .

(٨) قوله بالخيار اى خيار البائع اذ لا يجوز التكفير من البائع مع الخيار المشتري فقط لوال ذلك وانا يجوز التكفير به من المشتري عندهما لا عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى .

(٩) قوله والاجارة فيه ان عقد الاجارة انما يتعلق بالثمن دون العين فهي تسليم للموخر واما الكتابة فهي يتعلق بالعين فلا يسلم للمالك والعلة في الاجارة سلامة العين له وهذا غير موجود في الكتابة فلا يصح القياس .

(١٠) قوله اعتاقه اما الاضافة الى الفاعل او الى المفعول فالفاعل هو البائع دون المشتري .

(١١) قوله فان قيل عندي تفصيل ذلك ان ذلك محرض المال اثبات جواز صرف المكاتب الى الكفارة فعدم المنع عن الصرف اليها انما هو الحكم والعلة احتمال الفسخ بالاقالة كما هو الظاهر فلا يثبت محرضه واما ان يكون الحكم جواز الصرف الى الكفارة والعلة عدم المنع عن الصرف اليها اثبت اشراكه باشتراك احتمال الفسخ بالاقالة فيلزم التعليل بالمدم وهو من الحجج الفاسدة والجواب عن ذلك بعد اختيار الشق الاول ان عقد الكتابة اذا

فنقول

لم يكن مانعا من الصرف اليها يلزم جواز الصرف وهو المطلوب فيرد عليه ان ذلك انما يصح اذا لم يكن مانعا آخر وليس الامر كذلك وانا المانع عند المحرم نقصان الرق سبب الكتابة والجواب بعد اختيار الشق الثاني ان التعليل لعدم المنع من شيء مخصوص بجواز اذا لم يمكن مانع آخر غير ذلك الشيء والامر هنا كذلك فيرد ان المانع هنا عند المحرم انما هو غير عقد الكتابة وهو نقصان الرق .
 (١٢) قوله اى نقصان الرق يمنع كالمدير وام الولد فكما انهما لا يبايعان ولا يوهبان وكذلك المكاتب فيفوت بالكتابة بعض منافع الرق متبعا بل اولى لانها يستخدمان ويستأجران والمدير وام الولد توطان ولا يجزى في المكاتب شيء من ذلك .

(١) قوله فنقول الرق لم ينقص أى فى حق الرقبة التى بها يتعلق الاعتاق وانما النقص فى حق المنافع ولا مدخل لها فى الاعتاق .

(٢) قوله وثبت هذا اثبات عدم نقصان بعة اخرى يظهر تأخير عدم منع العقد عن الصرف الى الكفارة فى الحكم وهو جواز الصرف اليها فيكون الانتقال الى العلة الاخرى لاثبات العلة الاولى فيكون المثال من القسم الاول هف ثم التمثيل انما يصح اذا كان المراد بقوله فى القسم الثالث اثبات حكم مثل آخر يحتاج اليه حكم الاول ما هو اعم من الحكم الشرعى والافدم نقصان مما لا يمدح حكما شرعيا بل هو ثابت بالعدم الاصلى .

(٣) قوله فلا توجب نقصانا فى الرق أى فى حق المولى بمنزلة ما اذا باعه من زيد بقدر بدل الكتابة وقد علق زيد عقده بالشراء به ولا يصح بعد التعليل بان الاعتاق بالبدل عقد معاوضة وقد اوجب

٦٣٥

النقصان فى الرق لانه ليس بمعاوضة فى الحقيقة بل هو ازالة الملك كالاقتاق مجانا بخلاف الكتابة بدليل انه ترتب عليه ما ترتب على المعاوضة من الفسخ بالتراضى ولوسلم فلا نقصان فى حق المالك بمنزلة البيع المذكور .

(٤) قوله وان اثبتناه بالعلة الاولى قيل لو اريد ان احتمال الفسخ بالاقالة علة لعدم النقص على اعتبار حالة بقاء الكتابة فذلك محل نظر لعدم ظهور التأثير فى الحكم ولو اريد انه كذلك على اعتبار الانسحاب فذلك غير مانع لان غرض المحصم ان الكتابة على اعتبار حالة البقاء يوجب النقصان فى الرق .

(٥) قوله احق أى اشد استحقاقا لقبول والاستعمال من الثالث لما فيه من قوة المؤبة وايضا بذلك يظهر ان شبهة المحصم لا ورود له اذا نظر فى علة العمل فى النظر واما الثالث ففيه تسليم اما مع ملاحظة العلة ودفع لها بعة اخرى وليس المعنى انه اشبه لاحق والصواب من الثالث فانها فى مرتبة .

(٦) قوله تكون تامة أى ادعاء فى جميع الصور واما العلة فى الثالث فهي كذلك فى بعضها وانما قلنا ادعاء لان كونها كذلك فى الواقع محل نظر كالصورة المذكورة ونفط الشبهات باعتبار المواد او افراد العين او المراد ما فوق الواحد وهو الشبهة فى الحكم والشبهة فى المحتاج اليه او المراد الشبهة فى الحكم ابتداء قبل التعليل والشبهة فيه بعد التعليل مع الشبهة فى المحتاج اليه .

(٧) قوله وان انتقل اه معنى البطلان ههنا وهو فى الاصل عدم موافقة الحكم لواقع عدم موافقة الامر لما هو مرضى عند اهل التعليل من الفقهاء او النظائر فلا تقطع لازم على كل من التقديرين هو مذموم قال عبد الرحمن فى شرح المعنى الاقسام اربعة الانتقال من علة الى علة لاثبات الاولى او من حكم بالعلة الاولى او من حكم الى حكم وعلة او من علة الى علة فى اثبات الاول فالاول والاول والثانى عين الرابع والثالث عين الثالث والرابع عين الثانى ثم قال واما الثانى أى صحة الثانى الذى هو الرابع فى التنقيح فلانه انما يكون عند موافقة المحصم فى الحكم الاول كما فى القول بالموجب واذا وافقه خصمه ثم مقصودة ثم الانتقال بعده الى حكم آخر نسبة الى العلة الاولى آية كما فقهه وصحة الوصف كقولنا فى جواز اعتناق المكاتب الذى لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة

١ فنقول الرق لم ينقص ونثبت هذا أى عدم نقصان الرق بعة اخرى كما نقول الكتابة

٢ عقد معاوضة فلا توجب نقصانا فى الرق وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع

٣ كما نقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وكلاهما صحيحان والرابع احق

٤ لان العلة التى اوردتها تكون تامة فى قطع الشبهات بلا احتياج الى شىء آخر وان انتقل

الى حكم لاحاجة اليه او الى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل .

الا انه اشتمل على تلخيص ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع فى جواز الانتقال كما فى قصة الخليل صلوات الله عليه فان معارضة اللعين كانت باطلة لان الملاقى المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل عليه السلام انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور وايضا غيب اضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن تأييد الاول وتوضيح وتبكيث للمحصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضائه بها واطلامه بغروبها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتى بالشمس من جانب المغرب .

اليمين ان الكتابة عقد يمتثل الفسخ فلا ينعى الصرف الى الكفارة فان قال المحصم الكتابة لا ينعى ولكن نقصان الرق ينعى فنقول بهذه العلة وجب ان لا يتمكن بالكتابة نقصان فى الرق مانع عن الصرف الى الكفارة لان ما يمكن نقصانا فى الرق لا يمتثل الفسخ بوجه كالتدبير فنقول حكم شارح المعنى بصحة القسم الرابع مطلقا عن ان يكون الحكم المنتقل اليه محتاجا اليه فى الحكم الاول وهذا يناق الحكم ببطلان ما لم يحتاج فيه الى المنتقل اليه وايضا التمثيل لما وافق العمل خصمه فى الحكم الاول والحكم الاول العمل له ههنا جواز اعتناق المكاتب للكفارة وقد انكره المحصم لان نقصان الرق ينعى التصرف فلا ينطبق التمثيل .

فصل في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي رحمه الله في كل شيء ثبت

وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقاءه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات له ان

قوله فصل عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسك بالادلة الفاسدة لانها تسمى بالكتف والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي رحمه الله في كل شيء اي كل امر نقيضاً كان او اثباتاً ثبت وجوده اي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقاءه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع والالزام شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله فالاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده ارضاه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقاءه امر ضروري وله ان يرسل العقل اهاليهم وبلادهم بما كانوا يشافقونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بهما يقتضى زماناً من التجارات والقروض والديون * الآخرون استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فممسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان النسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وبقاء شرعه ابداً وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحديث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد * اجيب عن الاول باننا لانسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا عليه السلام الاحاديث الدالة على انه لانسخ لشريعته * فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عليه السلام واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجهه قطعاً الى زمان نزول النسخ وعدم بيان النبي عليه السلام للنسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعاً لوجب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والسبوع والفكاح ونحو ذلك يوجب احكاماً ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطى * وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستندة الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء مالم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء مرجحاً لحدوث شيء دون استمراره واعتراض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصاً فيما يدعى الحصر بداهة نقيضه وايضا لا ندعى ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الحصر ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع هل هو دليل على البقاء .

(١) قوله فصل في الحجج الفاسدة اريد بجمع الكثرة التمسك من الحجج الاستصحاب والتعليل بالنفي والاحتجاج بتعارض الاشتباه وطريق التجوز والمراد بالفساد ما هو عندنا وان صح عند بعض المشايخ ثم الدوران والتعليل بمجرد الملازمة بدون التأثير وان كانا من هذا القبيل لكن قد سبق ذكرهما فهذا لم يذكرهما هنا والاستصحاب اريد بالصيغة اما التصير او الطلب او الصيرورة كالاستخراج والاستنصار والاستشهاد يقال استشهد فلان اي صار شهيداً والمراد بالمصاحبة مصاحبة المتأخر من الزمان المتقدم منه في حكم كان فيه .

(٢) قوله الاستصحاب حجة له تثبت اقسام الاول الاحتجاج به قبل التأمل في طلب المفيد وهو ليس بحجة بلا خلاف لانه جهل ولا عذر فيه مع التأمل من التأمل والثاني الاحتجاج به بعد التأمل فان كان مع القطع بعدم المفيد فوجهه بلا خلاف والا فهو حجة للبقا دون ابتداء الحكم في المفقود حجة لبقا ماله في ملكه ودافع لدعوى وارثه الاستحقاق من جهة الارث وليس بحجة في استحقاق المفقود الارث من مورثه وهو ابتداء ملكه فيه فقوله حجة عند الشافعي رحمه الله تعالى معناه في حق الابتداء والا فلا خلاف في حق البقاء .

(٣) قوله في كل شيء ليس المعنى انه حجة لبقا ذلك الشيء والا فلا خلاف بل المعنى انه حجة لابتداء الحكم في تلك الصورة .

(٤) قوله للدفع اي لدفع دعوى انتفاء الحكم المتقدم في الزمان المتأخر او دعوى ما يمتنع على ذلك الانتفاء ويكفي في ذلك مجرد احتمال الثبوت وان لم يكن القطع به .

(١) قوله بقاء الشرائع اه قيل عليه ان الشرائع ان كانت بما يدل على تأييدها فالبقاء به وهكذا ان كانت بالمطابق وهو محمول على العموم فيعود الى التأييد وان كانت بالوقت فلا بقاء بعد الوقت عند الشافعي رحمه الله تعالى لقوله بالفهوم فلا بقاء بالاستصحاب وايضا الاستدلال بحال الجزمي على الكلي ليس بحجة وايضا محل الخلاف الاحتجاج بالاستصحاب لا ابتداء الحكم والاحتجاج به لبقاء حكم متفق عليه والمذكور في مقام الاستدلال احتجاج به للبقاء فلا دلالة على المقصود

(٢) قوله يحكم بالوضوء الظاهر ان هذا في بعض الصور وهو ما اذا لم يكن حالة زوال الطهارة الى ذلك الزمان الذي شك فيه في اكثر الاوقات الحكم بالوضوء في صورة كان غالب حال البقاء الى ذلك الزمان انما هو بدليل العادة دون الاستصحاب فالمراد الحكم بالوضوء في صورة عدم عليه احد الطرفين ولا يصح الجواب بان هذا الحكم لدفع وجوب الوضوء ثانيا ولا نزاع فيه لان حكم الدفع التوقف وعدم الحكم بما يبتنى على احد طرفي الثبوت والاتقاء وقد حكم هنا بجواز الصلوة المبني على الثبوت قوله وفي العكس قيل ان هذا الحكم ليس بالاستصحاب بل باصل العموم .

(٣) قوله واذا شهدوا قيل ان الثبوت في الحال ليس بالاستصحاب بل بنقله البقاء في الاملاك .

(٤) قوله لا يدل على البقاء لا بد من التخصيص لثلا ينتقض بقوله والوضوء والبيع اه ثم الظاهر ان نفي الدلالة له مدخل في نفي الاستصحاب وليس كذلك اذ لو فرض ان الدليل الموجب للحكم يدل على بقاءه فالبقاء يكون بالدليل لا بالاستصحاب فلا يلزم اقول بالاستصحاب .

(٥) قوله ليس بالاستصحاب قال المصنف رحمه الله تعالى في اوائل فصل النسخ ولان الامر للوجوب للبقاء وانما هو بالاستصحاب فيهما تدافع .

(٦) قوله بل لانه لا نسخ فالشرائع التي قبض النبي عليه السلام عليها قطعية مؤبدة بدليل النص الدال على انه عليه السلام خاتم النبيين ومعنى ذلك بل للعلم بعدم المغير للناسخ وقد مر ان الاستصحاب مع القطع بعدم المغير حجة لا يقال النسخ دليل الاتقاء فدمه لا يوجب الجزم بالثبوت لجواز وجود المدلول وعدم الدلالة عليه لاننا نقول النسخ لازم للاتقاء وعدم اللازم يوجب الجزم ببعض المازوم فان قيل فليحسب الاتقاء بالتوقيت والتخصيص في زمنه عليه السلام قلنا لو وجدت التوقيت والتخصيص يعلم من النبي عليه السلام فلم يبق بعده قطعا والكلام في الشرائع الباقية هف .

(٧) قوله قد مر جوابه في النسخ قال في النسخ ان بقاء الشرائع في حيواته عليه السلام اما دلالة النص على شرعية موجبة قطعا الى زمان تزول الناسخ واما بالاستصحاب الذي علم معه مغير يعلم والاستصحاب في الاحكام الباقية كذلك اذ لو وجد مغير يعلم من النبي عليه السلام ومثل هذا الاستصحاب حجر .

(٨) قوله ونحوها وهو الحديث والجنابة والفعل والهبة والارث والتولد من المال .

(٩) قوله فيكون البقاء للدليل اي الاستصحاب وبهذا القدر يتم الجواب من غير حاجة الى ما بعده بل هو توهم ان البقاء ههنا ايضا للاستصحاب ولكن ليس فيه النزاع هف .

(١٠) قوله كحيوة المفقود لم يجعل المفقود حيا موجبا للحكم الممتد على قياس غسل الاعضاء

الوضوء مع تساوي الحيوة والوضوء في البقاء بل البقاء في الحيوة اكثر منه في الوضوء كما يحكم به المشاهدة .

(١١) قوله لا عندنا اي توقف قسط عندنا الى مدة حيوة الاقران فان ظهر حيا فله ذلك وبعدها يحكم ببوته في ماله من الحقوق يوم تمت المدة وتقسيم ماله بين ورثته الآن وفي مال غيره من حين فقده فبذلك وقف له الى من يرث الغير عند موته ولا رد عند الشافعي رحمه الله تعالى بل يجعل القسط في ماله ابتداء وبصرف الى عرسه وصغيره وابويه .

(١٢) قوله والصلح قيل هذا ايضا بيان اثر الخلاف كما قبله وما بعده فيكون عدم صحة الصلح مع الانكار عنده مبنيا على ان الاستصحاب حجة الاثبات عنده وصحة الصلح المذكور عندنا مبنيا على انه ليس حجة الاثبات فيكون عدم الصحة من باب الاثبات والظاهر خلاف ذلك وانه من باب الدفع والاثبات هو الصحة والجواب ان الصلح لما جرى بينهما فقد صح حفظا بعلومهما عن الالفاء فعدم الصحة رفعها وهو الاثبات والصحة دفع الرفع وفيه نظر لان مثل هذا الكلام يجري في مسألة المفقود فلما تقرر النسب ثبت الارث فعدم الارث من المفقود دفع واثبات ثبوت الارث دفع فالخلاف فيها على خلاف ما تقرر هف .

(١٣) قوله فجعل براءة الذمة والظاهر ان يقال فجعل في براءة الاستصحاب في براءة الذمة .

(١٤) قوله كما بعد اليقين نقول القياس مع الفارق لان صحة الصلح مع السكوت او الانكار على انه فداء اليقين وقطع النزاع وهذا المعنى لا يتصور بعد اليقين فلا يصح الصلح بعد اليقين للاتقاء علة الصحة واتقاء علة الصحة لم يتحقق بالاستصحاب قبل اليقين .

بقاء الشرائع بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحديث يعكس بالوضوء وفي العكس

بالحديث واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعى فانه حجة عندك ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء

وهذا ظاهر بقاء الشرائع بعد وفاته عليه السلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشرعيته

وفي حيوته فقد مر جوابه في النسخ والوضوء والبيع والفكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان

ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحيوة المفقود فيرث

عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يرث لان عدم الارث من

باب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار لا يصح عنده فجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة

على المدعى فلا يصح الصلح كما بعد اليقين وعندنا يصح لما قلنا ان الاستصحاب

لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعى فيصح الصلح

قوله والصلح على الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي رحمه الله

لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعى بمفردة اليقين فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعى فينبغي ان يكون مسوعا بالاتفاق قلنا بل لا يلزم المدعى واثبات براءة ذمة المدعى عليه .

١) قوله ونجب البينة دفع المسئلة فيما اذا ثبت ان الشفيع كان مالكا للمشفوع به قبل دعوى الشفعة واما اذا لم يثبت ذلك فيجب البينة اتفاقا وايضا ينبغي ان يقيد بما اذا لم يعلم بالقطع انه لم يوجد مغير الملك اذ لو علم ذلك بطريق القطع فلاستصحاب مع ذلك حجة مطلقة في حق الدفع والاثبات اتفاقا فلا تجب البينة ثم تذكير الضمير في المشفوع به على اعتبار المكان والمنزل .

٢) قوله تمسك بالاصل اى بالاستصحاب الزمان المتأخر المتقدم في الاصل فيه التايب بالاصالة وهو عدم الدخول .

٣) قوله ومنها التعليل بالنفي اى تعليل عدم الحكم بعدم عاته فذلك لا يجوز الا اذا كان الحكم مقصورا على العلة لا يوجد بدونها فحينئذ يكون العلة لازمة له والاستدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم صحيح لقبول شهادة النساء ليس مقصورا على مالية المشهود به كعيوب النساء والولادة وكذا العتق ليس مقصورا على بعضه بين المالك والملوك فعدمها

٦٣٨

١) وتجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره المشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لاعنده واذا قال لعبدته ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا فان العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصح حجة لاستحقاق العتق على المولى ومنها اى من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكرنا في شهادة النساء اى في الممانعة في دفع العلل الطردية والاخ فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط كقول محمد في ولد الغصب انه غير مضمون لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشتباه كقول زفر ان غسل المرفق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالشك فان هذا جهل محض لانه لم يعلم ان هذه من اى القسمين .

قوله ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت الفكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحمد وكما يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي احدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تنافي فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم او من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم او من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لاحجة برأسها .

باب

٧) قوله فلا يدخل بالشك لو اريد عدم القطع بالدخول بالشك لا يثبت مدعاه وهو القطع بعدم الدخول ولو اريد المدعى المذكور فالشك لا يوجهه قبل اذا وقع الشك يرجح النفي باصل عدمه ومن الحجج الفاسدة النفي بلا دليل على الثبوت قال شارح المعنى قال بعضهم الاحتجاج بلا دليل على الثبوت حجة للنفي على خصمه يعنى ليس على النافي اقامة الدليل بل تمسك بلا دليل حجة له على خصمه تمسكوا بان النافي منكر والبينة على المدعى لاعلى المنكر وبانه متمسك بالظاهر اذ الاصل عدم وجوب الحقوق والمعروف من اصول الشرع ان الحجة على من يدعى امره خفيا لاعلى من يتمسك بالظاهر فان من تمسك بالظاهر لا يحتاج الى دليل وانما يحتاج اليه من يدعى الخصوص وهذا باطل بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانتهم قل ها تورا برهانكم ان كنتم صادقين علم ثلاثة مطالبه الباقى باقامة الدليل على نفي الدخول وهذا دليل على ان لا دليل ام يمكن دليلا للباقي على خصمه والله تعالى اعلم .

في النكاح والاخ لا يوجب عدم القبول وعدم العتق كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى حيث قال شهادة النساء بالنكاح لا يقبل واذا ملك الرجل اخاه لا يعتق عليه بالقرابة .
٤) قوله الا ان ثبت الاستتاء متملق بالخبر وهو قوله منها اى التعليل بالنفي هو من الحجج الفاسدة في جميع الاوقات الا في وقت ان يثبت اه فحينئذ ليس من الفاسدة بل يكون صحيحا .
٥) قوله كقول محمد رحمه الله تعالى في الهداية اطلق هذه المسئلة عن التخصيص محمد رحمه الله تعالى وهذا يدل على انها مرضية عند علمائنا الثلاثة وقال المصنف في شرحه لوقاية هذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى مضمون وهذا ايضا دليل بمضمون الثلاثة ثم ههنا اشكال وهو انه لو اريد بالغصب المعنى المصطلح وهو اثبات اليد المبطله وازالة المحقة في مال متقوم محترم علنا بغير اذن المالك فلا ينحصر علة الضمان فيه بوجوب الضمان في ولد المغصوب بالتعدى بالاتلاف والذبح والاكل والبيع مع التسليم ولا غصب بعدم ازالة يد المالك اذ لا بد له من التولد عند الغاصب ولو اريد اثبات اليد المبطله مطلقا فلا يصح قوله لانه لم يغصب الولد .
٦) قوله بتعارض الاشتباه اى الامور التي بعضها يقتضى خلاف المتقضى الآخر الاشتباه جمع شبه بالسكر كاستنف والاصناف والضعف والاضفاف والمثل والامثال والطفل والاطفال الى غير ذلك والشبهة بمعنى المشابهة او جمع شبه بفتحين كالنك والافلاك والعلم والاعلام والقلم والاقلام والمثل والامثال الى غير ذلك وهو بمعنى المشابهة فكل من هذه الامور شبهة الحق وهو ما يكون حقيقا بان يكون دليلا وسكنا بين هذه الامور تعارض فكذلك بين مشابهما الحق تعارض ويجوز ان يكون الشبه بالسكر والشبه بالفتحين بمعنى الشبهة اى ما يوجب الاشتباه واختفاء الحق فبعض العلماء يخرج بذلك على النفي اذ لا يثبت بالشك وذلك باطل لانه كما لا يثبت بالشك فكذلك لا نفي بالشك .

باب المعارضة والترجيح اذا ورد دليلان يقتضى احد مما عدم ما يقتضيه الآخر في

محل واحد في زمان واحد فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى برصف هو تابع فيبينهما

معارضة والقوة المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع

قوله باب المعارضة والترجيح لما كانت الأدلة الظنية قد يتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب باحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تدعيما للمقصود بتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضى احدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز بانحداحا عما يقتضى حل المنكره وحرمة امهاواتعاد الغير من مثل حل بطي المنكحة قبل ابيض وحرمة عند المبيض وبالقيود الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالثبات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما ، ولقائل ان يقول ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون ايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط انعقاد المحل والزمان لتغابر حل المنكحة وحل امها وكذا الحل قبل الحيض وعندهما والافلاحي من اشتراط امور آخر مثل انعقاد المحل والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه ، وتحقق التناقض وجوابه ان اشتراط انعقاد المحل والزمان زيادة توضيح وتندرس على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع الترتيب باختلاف المحل والزمان ثم التعارض يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين ، في قوله فان تساويا قوة اشارة الى ان تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصريح الا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم امتناع النقيضين او ارتناعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين ، والترجيح في اللغة جعل الشيء راجعا الى فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى فواهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضه

(١) باب — المعارضة والترجيح .
 (٢) قوله في محل واحد في زمان واحد لاحاجة الى شيء من القيدين لان اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر يستلزم ذلك فعند اختلاف المكان والزمان لا منافاة بين الاقتضائين كوجود زيد في بغداد وعدمه في بصرة وكوجود زيد في رمضان وعدمه في شوال .
 (٣) قوله بوصف هو تابع الوصف التابع ما يذكر على سبيل التبعية في المرتبة المتأخرة بعد ما ذكر الدليل بلفظ آخر يدل على وصف آخر ككونه محكما ومفسرا او عبارة او اشارة او عاما او خاصا او حقيقة او مجازا او ككونه متواترا او مشهورا مستندا او مرسلًا وكون رابعا مما بشرائط الرواية اوقادا لبعضها والوصف الغير التابع ما يذكر الدليل بلفظ كالكون نصا او اجما او قياسا والسكون كتابا او سنة ويجوز ان يراد التشبيه اي بوصف هو كالتابع الغير الاصل المقصود اي لا عبرة به اصالة وتصدائل انما يعتبر تبعية امر آخر كالزيادة القليلة في احد المتقابلين لا توزن اصالة وانما يدخل في الميزان بتبعية ما هي فيه فالاصناف المذكورة لا يعتبر بدون الموصوف مثل الزيادة المذكورة فالوصف الغير التابع ما يكون مقصودا بالاصالة مثل الزيادة الكثرة التي يدخل في الميزان قصدا فالنصية والقياسية قياسا وكذا آحاد الاقضية والنصوص .

(١) قوله لا يسمى رجحانا قال الشارح المعنى الرجحان في اللغة عبارة عن فضل احد الثنتين على الآخر وصفا كرجحان الميزان بان يستوى الكتفتان بما يقوم به التعارض بان يكون في كل منهما عشرة دراهم مثلا ثم يضم الى احدهما شيء لا يقوم به التعارض ولا يقع له الوزن لولا الاصل اى لا يوزن منفردا عن البريد عليه قصدا وهكذا الشريعة عبارة عن زيادة قوة لاحد الدليلين المعارضين على الآخر يعجزون وصفا لا ادلا فمعنى الكلام ان احد الدليلين اذا كان له فضلا بما هو مقصود اصلي كما اذا كان احدهما نسا والآخر قياسا او كان احدهما واحدا والآخر متمددا لا يسمى ذلك رجحانا لانه ولا شرعا لكن لا تعارض في الاول كالميزان والذين في الميزان ولا رجحان في الثاني مع قيام التعارض كما اذا لم يكن في شيء من كفتي الميزان فضلا اصلا وذلك لان الرجحان عندنا انما هو بقوة الادلة لا بكثرتها.

(٢) قوله من قوله عليه السلام من لتعليق اى انما يسمى القوة بالتابع الغير المقصود رجحانا ولا يسمى القوة المقصود الغير التابع رجحانا للحديث المذكور وللتشيان اى تخصيص التسمية ناش من ذلك الحديث وفي شرح المعنى قال عليه السلام للوزان حين اشترى سراويلا بدرهمين وزن فارجح فانما معاشر الانبياء هكذا وزن.

(٣) قوله والمراد الفضل القليل وهو ما لا يدخل تحت المعيار الشرعي بالاصالة ومنفردا عما هو تابع له.

(٤) قوله مثلا يلزم الربوا ومثلا يلزم هبة المشاع او جبل الفضل هبة مع ان المحل يقبل القسمة واما في القليل فلا يلزم بشيء منهما لان المتبر في الربوا ان يكون الفضل كثيرا وايضا الهبة في القليل كان لم يكن كنفس القليل كهبة وصف كتابة الغلام فانها لم يكن هبة لا يقال كيف يلزم الربوا وهو الفضل بالمعيار الشرعي في احد المتجانسين المتقابلين في عقد المعاوضة المشروط لاحد المتعاقدين في ذلك العقد ولم يشترط الفضل للبائع في الحديث المذكور وليس الفضل بالمعيار اذ لا يد في ذلك ان يدخل كل من البدلين في المعيار والدين وصف في الذمة لا يتصور فيه الوزن لانا نقول الاشتراط والوزن ههنا موجودان محكما لاحقيقة او المراد بالربوا اشبهة الربوا.

(٥) قوله بالنسبة الى المقابل لاحاجة اليه ولا قائمة فيه واذا تساوى قوة لا يد ههنا من معرفة النسبة بين الادلة بالمساواة قوة وضعفا ويتقدم البعض على البعض في القوة فاعلم ان الكتاب اقوى من السنة والسنة اقوى من قول الصحابي وقول الصحابي اقوى من القياس لما قال صاحب التحقيق ثم اذا كان التعارض بين آيتين وجب المصير الى السنة وان كان بين سنتين وجب المصير الى قول الصحابي وان كان بين اقوال الصحابة وجب المصير الى القياس ولا تعارض بين القياس وقول الصحابي عند من لا يوجب تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس مثل ابي الحسن العسكري وجب المصير الى ما ترجح عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله لنا بنى على رأى كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض القياسين فيجب العمل باحدهما شرط التحرى وقال الشيخ الحسام الملة والدين في مختصره لان التعارض بين المختلفين متى ثبت تساقطا لا يندفع كل واحد منهما بالآخر فيجب المصير الى ما بعدهما من الهجة قال صاحب التحقيق في شرح هذا الكلام

لا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجع على القياس من قوله عليه السلام وزن وارجع

والمراد الفضل القليل لثلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا لانه لغائته في

حكم العدم بالنسبة الى المقابل.

واشترط ان يكون تابعا حتى لو قرى احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجع على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ من معنى اللغوى وهو اظهار زيادة احد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا من قولك رجعت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولئح ثبوت الريادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يقوم به المماثلة ابتداء ولا بد من تعت الوزن منفردا عن الميزان عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسى رحمه الله لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة يقوم به اصلا ويسمى زيادة الهبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا يقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويلا بدرهمين وزن وارجع فانما معاشر الانبياء هكذا وزن فمعنى ارجع رد عليه فضلا قليلا يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لاقدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله لانه اوفى بتحقيق معنى التقييد.

والعمل

اى الكتاب مقدم على السنة والسنة مقدمة على القياس واقوال الصحابة فالترتيب بين الكتاب والسنة وبينها وبين كل من قول الصحابي والقياس متفق عليه وبين الاخيرين مختلف فيه والمذكور في شرح المعنى مثل ذلك واما الاجماع فان كان متوقفا في زمنه عليه السلام فمن السنة فحكمه حكما والا فمن قول الصحابي او القياس ثم خبر الواحد والقياس وقول الصحابي بمنزلة والشكل دون الاجماع المتقدم بعد زمانه عليه السلام ثم اعلم ان المصنف رحمه الله تعالى قال في النسخ والكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلا ان اى ليست السنة دون الكتاب حكما يقتضيه المقام ثم قال في المعارضة فيما بعد وهو اى التعارض بين الكتاب والسنة اما بين آيتين او قرأتين وستين او آية وسنة مشهورة وهما يدلان على المساواة بين الكتاب والسنة المشهورة هف ثم اعلم ان التحقيق المذكور ما تقرر عندهم من جواز نسخ الكتاب بالسنة وجواز تخصيص النص بالاجماع على ان النسخ يجوز ان يكون دون النسخ وان المخصص يجوز ان يكون دون المخصص بالفتح.

والعمل بالاقوى وترك الآخر واجب في الصورتين اي فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع واذا تساويا قوة واعلم ان الاقسام ثلثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالفص مع القياس والثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع

(١) قوله كأنس اراد بالنسبة غير خبر الواحد وبالقياس الاعم من التفتق عليه وبما هو رأى البعض فيتناول الاجماع .

قول والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل على ثبوت شىء والآخر على انتفائه فاما ان تساويا في القوة والاولى على الثاني اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع اولافى الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لامعارضة حقيقة فلا ترجيح لا يثبتاه على التعارض المبتنى عن التماثل وحكم الصورتين الاخيزتين ان يعمل بالاقوى وترك الاضعف لسكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى اعنى تعارض الدليلين المتساويين في القوة - وتساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية او لا كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او قرآنتين او سنتين قوليين او فعليين مختلفين او آية وسنة في قوتها كالمشهور والمقواتر فان علم المتأخر منهما فذاسخ اذ لو لم يصاح المتأخر ناسخا كغير الواحد المتأخر عن الكتاب او السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التساوي بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار مخلص من الحكم او المجلد او الزمان فذاك ولا يترك العمل بالدليلين وحينئذ ان امكن الاخير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار اليه والا يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجرى بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص او جماع اذ لا ينغمد اجماع مخالف لقطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في الرتبة واحدة يعمل بايهما شأ بشرط التحري كما في القياسين وعند من اوجب تقليب الصحابي ولولم يدرك بالقياس يجب المصير اليه ولا يتم الى القياس على ما ذكره الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وقول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى * فاقروا ما نيسر من القرآن واذقروا القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن البشير ان النبي عليه السلام صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وماروت عائشة رضى الله تعالى عنها انه عليه السلام صامها ركعتين باربع ركوعات واربع سجعات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات * وههنا بعث وهو انهم صرموا بانه لاعبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كانت في جانب آية وفي جانب آيتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة او الحديث الواحد بل يصار من الكفر الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على الآيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآية 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 او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجع به بخلاف المماثل او يقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر والى هذا يشير كلام السرخسي رحمه الله تعالى

(١) قوله كما ان خبر الواحد آحاد التواتر كما في مرتبة لا يتفاوت باعتبار حال الراوي وكذا آحاد المشهور واما آحاد خبر الواحد فهي متفاوت بذلك الاعتبار فتخصيصه بالمشهور كذلك ثم التواتر مع المشهور وكذا المشهور مع خبر الواحد ايضا من ذلك القسم . (٢) قوله فالمعارضة تختص اذ المعارضة مع مطلقا من الرجحان واعلم من وجه من العمل بالاقوى والعمل بالاقوى ايضا مع مطلقا من الرجحان . (٣) قوله فبعضها من العمل هو الاخراج والمغزل اما مصدره فمير فالمراد باللباسة المغزل ان يكون مغزولا واما اسم مكان قالوا بني في نحو جلست بالمسجد وتعليق حرف الجر باسم المكان لاشتماله على الحدث جائز . (٤) قوله وان كان العمل ان وصليته بما بعده لا بما قبله لان اولوية تقيض الشرط وهو عدم العمل بالاقوى انما هو بالنسبة الى مضمون ما بعده لا مضمون ما قبله . (٥) قوله فيختص لان الترجيح اذا لم يكن بدون المعارضة لا يوجد في القسم الاول وظاهراته لم يكن بدون العمل بالاقوى فلا يوجد بالقسم الثالث ايضا فيلزم الاختصاص . (٦) قوله اي في معارضة لابقال في التفصيل قصور بخروج المعارضة الكتاب والسنة المشهورة لانا نقول الكتاب اقوى بوصف غير تابع فللمعارضة بينهما ايضا السلام فيما اذا تساوى قوة وذلك القسم بعد تسليم ان من المعارضة ليس مما فيها الكلام . (٧) قوله بين ادلة الشرع لا بد من التخصيص بما سوى القياس وقول الصحابي وخبر الواحد فالجته قد يخطئ ويصيب فيجوز التناقض في الاجتهادات وقول الصحابي ايضا من باب الراوي وخبر الواحد باعتبار نفسه لا يحمّل الكذب لكن يجزى فيه ذلك الاحتمال باعتبار الراوي .

كما ان خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه والثالث ان يكون متساويين قوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الآخر واجب واما الثالث فيأتي محكمه هنا وهو قوله في المقدم وان تساوى قوة فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فبعضها منها وان كان العمل بالاقوى واجبا لكان لا يسمى هذا ترجيحا فالترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني ففي الكتاب والسنة اي في معارضة الكتاب والسنة السنة يعمل ذلك على نسخ احدهما الآخر اذا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا تعد زمان ورودهما ولاشك ان الشارع تعالى وتقدس منزعه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول لسكنا لما جعلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله يعمل ذلك الاشارة ترجع الى التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضى احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فان علم التاريخ جواب لشرط محذوف اي يكون المتأخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص اي يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما يمكن ويسمى عملا بالشبهين فان تيسر والا يتحرك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة رضى الله تعالى عنهم ان كمن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان .

(٨) قوله دليل الجهل اي الجهل فيمن يتمتع بالجهل وهو الشارع تعالى وتقدس في المعارضة الكتاب بالكتاب والنهي عليه السلام في معارضة السنة والجمع الكثير الذي يقوم به امر التواتر والبره في التواتر المشهورين والمختفين . (٩) قوله اذا تعد زمان ورودهما فيه انه لا عبرة في التعارض بالتعدد زمان ورودهما فيجوز ان يرد الدليلان في زمان واحد ولكن الحكم في كل يعتد بزمان آخر فلا تعارض فيجوز ان يرد في زمانين وكان زمان الحكمين واحدا فيلزم التعارض فالعبرة انما هي اتحاد زمان الحكمين . (١٠) قوله ولاشك ان الشارع اراد بالشارع ظهور احكام الدين فيتناول الله تعالى ورسوله ولو خص به تعالى فالسنة مما نزل سبحانه لقوله تعالى ان هو الاوحى يوحى فالدليل ليس مخصوصا بالتعارض الايتين ويجزى فيما بين السنتين ايضا . (١١) قوله متناقضين اراد صورته التناقض والا تنفيذ التنزيه بالتنزيل في زمان واحد يدل على جواز تنزيل المتناقضين حقيقة في زمانين ولا يتصور حقيقة التناقض الا مع وحدة الزمان . (١٢) قوله سابقا اي بحسب زمان الحكم وهو ما حال او مفعول ثان لتضمن معنى الجعل وكثرة النزول المفهوم من التفصيل باعتبار مجموع السابق المتأخر على ان اللطف متقدم على ربط الفعل لهما فلا يرد ان لا كثرة في نزول كل منهما . (١٣) قوله ترجع الى التعارض ويمكن الارجاع الى ورود دليلين يقتضى احدهما عدم ما يقتضيه الآخر . (١٤) قوله وهي ورود الخ يعني وحدة المعل الزمان غير معتبر في صورة التعارض . (١٥) قوله جواب لشرط محذوف هذا هو الظاهر يجوز ان يكون الجزاء قوله يطلب المخلص على طرفة والا على الشرط فالخلص ودفع التعارض يكون بتخصيص احدهما بزمان متقدم والآخر زمان متأخر وذلك عند العلم بالتاريخ نسخ

قوله لانه انما يتحقق التعارض اذا تعد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق الى بعض الابهام العامية من ان المراد بان تعاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم ان زيد ليس بقائم غدا لم تكن تناديا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقدم ودان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى مخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم نكاح المتأخر ناسخا للمتقدم ولاشك ان الدليلين المتناقضين لا يصدران عن الشارع الا كذلك .

كما

وعند عدمه تخصيص وقد يكون بتخصيص المحل وقد يكون باعتبار الحكمين من الوجهين فان قيل لا يعلم اشتراط العلم بالتاريخ في النسخ قلنا قد علم ذلك فيما سبق من تعريف وهو ان يرد دليل شرعي متأخرا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه فظاهر ان المراد التاريخي بحسب علمنا لا ما هو في نفس الامر وان كان مجهولا عندنا . (١٦) قوله فان تيسر جواب الشرط محذوف على قياس ما تقدم . (١٧) قوله الى السنة فيه نظر لان الرجوع الى الكتاب ان لم يكن ترجيحا لكثرة الدليل لا يجوز ذلك فليصر الى آية اخرى او قرآنة اخرى وان كان فكذلك المصير الى السنة فلامعنى للتخصيص فالخلاص ان تساقط المتعارضين يكون بالضرورة الى ما دونهما القوة فلم لا يكون بالضرورة الى ما هو منهما . (١٨) قوله واقوال الصحابة والاولى تقديم ذلك على قياس تقدم قول الصحابي عليه عند البعض كابى سعيد البردعي . (١٩) قوله ان يمكن اشارة الى انه قد لا يمكن بان لم يكن في الحادثة قول صحابي ولا قياس او كان لكن مع التعارض بين الاتيين منهما . (٢٠) قوله والا يجب تقرير الاصل الظاهر ان الحكم يعم صورتي عدم الامكان المذكورتين والحال ان في الصورة الثانية يعمل المجتهد بأبها شاة في التحقيق واذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقط العمل بهما لسبب التعارض كما يسقط العمل بالنصين عند التعارض بل يعمل المجتهد بأبها شاة بشهادة قلبه .

كما في سرر امار عند تعارض الآثار روى عن ابن عمر رضی الله تعالى عنهما انه نجس وروى عن ابن عباس رضی الله تعالى عنهما انه طاهر وايضا قد تعارضت الادلة في حرمة لحمه وحله فاما تعارضت الادلة يبنى الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث

قوله كما في سرر الحمار قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روى عن ابن عمر وابن عباس رضی الله تعالى عنهما وتعارض الاخبار كما روى عن جابر ان النبي عليه السلام سئل ايقوضا بماء افلتت الحمر قال نعم وبها افضلت السباع قال لا وروى عن انس رضی الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور لمخالطة اللاب المتولد من اللحم النجس فان اثر الطهارة قياسا على العرق في الطاهر الرواية اثر النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاقتلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السور لا غالبة للعب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمة مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضتا لكان دليل النجس راجعا كما في الضبع يبيح يعكم بنجاسة سوره * وقد يقال لاخلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلف في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يعكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضىء محدث فلا يزال بالشك طهارة الماء لاحداث المتوضىء وانما لم يعكم بيقين الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك لا بمعنى الطهورية الا هذا فيكون اهدارا لاحد الدليلين بالكيفية لان تقرير الاصول وادالم بكن بدامن ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم بيقين الطهورية في الماء والحدث في المتوضىء اخذ بالاقول والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين الكلي بغلاف ما اذا حكم بيقين الطهورية والى ما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة اذ الطهورية وعدمها يشير كلام المصنف رحمه الله حيث صرح اولابان الاختلاف في الطهارة والنجاسة * و اشار فانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا يزال الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسوء الحمار حيث لاما سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيح الجانب الحرمة لانه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والباوى اذا الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل المضايق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يعكم بطهارة سوره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يعكم بنجاسة سوره فبقى امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه مما يفتد لا يصح الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا .

(١) قوله كما في سرر الحمار ظاهر السوق انه مثال المعارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة كما يقتضيه قوله فيما سبق في الكتاب والسنة في معارضة الكتاب ام مع التساوى بين الدليلين والجهل بالتاريخ وعدم المخلص وعدم المصير الى السنة او قول الصحابي او القياس ووجوب تقرير الاصل على ما كان ولم يتبين التعارض ههنا الا بين قول الصحابي وبين القياسين لقوله وايضا قد تعارضت الادلة ام يعني ان القياس المستنبط من ادلة حرمة لحم الحمار ان صورة نجس والقياس المستنبط من ادلة حله ان السور طاهر فقد تعارض القياسان قد يقال لا يتخلو اما ان يكون احد دليلي الحل والحرمة اقوى من الآخر اولافني الثاني يجب تقرير الاصل وهو الحل على ما كان وهذا خلاف مذهبنا وهو حرمة لحم الحمار وعلى الاول فالقياس الذي استنبط من الاقوى اقوى من المستنبط من الاضعف فيعمل به فلا يجب تقرير اصل طهارة الماء مف .

(٢) قوله قد تعارضت الادلة في التحقيق روى عبدالله بن ابي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن مره ان النبي عليه السلام اباح لحوم الحمر الاهلية فوجب ذلك اشتباه في لحمه وايضا فيه ان جابر رضی الله عنه روى انه سئل النبي عليه السلام ايتوضا بما افضل الحمر قال نعم وروى انس رضی الله عنه ان النبي عليه السلام نهى لحوم الحمر الاهلية .

١) لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك وهو اى التعارض في الكتاب والسنة

اما بين آيتين او قراءتين او سنتين او آية وسنة مشهورة والمخاص اما من قبل الحكم

قوله وهو اما بين آيتين او قراءتين يعنى فى آية واحدة كقراءة الجمر والنصب فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تفقضى مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المنهوب فان قيل الجمر ممول على الجوار وان كان عطفا على المفسول توفيقا بين القرائتين كما فى قولهم حجر ضرب غرب وماء شن بارد وقول زبير لعب الرياح بها وغيرها يعنى سوائى المورء والقطر فان القطر معطوف على سوائى الجمر بالجوار وقول الفرزدق: فهل انت ان مانت اتانك راكب * الى آل بسطام بن قيس فخطب * بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض بان النصب ممول على العطف على المعمل جمعا بين القرائتين كما فى قوله ينهين فى نجد وغورا غائرا على ما هو اختيار المحققين من النجاة وهو اعراب شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبى والرجح انه فى القراءتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح فى الرجل هو الغسل بقريفة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية فى الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما فى قوله اطبخو الى جبة وقميصا وفائدتاه التعذير عن الاسراف المفهى عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على المسوح لالمسح لكن ليذبه على وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدر الذى يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما انتهر من ان النبى عليه السلام واصحابه كانوا يغسلون ارجلهم فى الوضوء مع ان فى الغسل مسعا وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك فى الغسل ومسح الرأس خلف عنه تخفيفا فى ايثار الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين .

١) قوله لوقوع الشك اى لبقاء الشك فى حق زوال الحدث بعد تقرير الاصل وثبوت الطهارة لان زوال الحدث وهو نجاسة حكمية غير معقول بالماء ولا يجوز ان يقال ان فيه شبهة الطهارة وشبهة النجاسة فاعتبر الاول فى عدم تنجس ما يوارث به والثانى فى عدم ازالة النجاسة لانه يلزم حينئذ العمل بالشبهتين والمفروض انه لا يمكن ههنا .

٢) قوله او آية وسنة اى اما على جميع قراءتها او على بعضها فيتناول التعارض بين السنة والقراءة والتقييد بالشهرة لان خبر الآحاد لا يتصور ان يعارض الكتاب وام يصير ذلك القيد فى ممارسة السنتين لجواز كونهما غير مشهورتين ولكن لا بد من كونهما فى درجة من الشهرة وعدمها بعدم التعارض بين السنة المشهورة وغير الواحد ثم فى ذلك نظر لان مطلق السنة دون الكتاب على قياس القياس من قول الصحابى عند الفارق بينهما كما لا يكون بين قول الصحابى والقياس ذكر فخر الاسلام فى شرح التلويح حكم الممارسة انه اذا وقع التعارض بين آيتين قائل الى السنة واجب وان وقع بين السنتين قائل الى اقوال الصحابة وان وقع بين اقوال الصحابة قائل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابى .

٣) قوله من نبل الحكم وهو عبارة عن وجوب الفعل او نديه او ابحاثه او حرمة او كراهته فالخلص من نبل الحكم ان يفصل انواع الفصل فيخص كل نوع بصورة من النقي والانبات وعن نبل المحل او المراد الحال ان يخص النقي بحال والانبات بحال ومن قبل الزمان ظاهر ثم كلام المصنف فيما بعد يدل على ان المراد زمان ورود النصين فيجمل التعارض على تقدم زمانى احدهما على زمان الآخر بدليل غير صريح الدلالة حتى يكون احدهما ناسخا للآخر ولا يبعد ان يراد بالحكم الفعل المذكور ثم لاشك ان للفعل قائل ومفعول به واتواع واعداد والآت واسباب وازمنة وامكنة ومصاحبات للفاعل او المفعول واحوال وشرايط واصافات يمكن المخلص باعتبار كل من ذلك فى الوجه فى تخصيص البعض منها بذلك .

(١) قوله فاما ان يوزع الفرق بين التوزيع والحمل على التغاير بعد اشتراكهما في التوزيع لفة ومن التغاير لفة ان الاول الاصطلاح فبما لافرق بين القسمين وما يكونان متشابهين حتى كانه لا تغاير بينهما والثاني اصطلاح في صدق ذلك . (٢) قوله كقصة المدعى وهو ملك هذا العبد مثلا فيحمل احدى البيتين على ملك نصف والاخرى على ملك نصف آخر حتى يلزم التغاير لكن من غير فرق وكذلك لافرق في دعوى الدار لان كلا من التصديق شائع . (٣) قوله او بان يحمل هذا التوزيع لجنس المحكم مع الفرق وعدم التشابه التام بين المحصنين . (٤) قوله كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم اني لا يؤاخذكم باللغو من ايمانكم وهي ثلث اليمين الكاذبة عمدا على ماضى فعلا كان او تركا نحووس والكاذبة بظن انها حق على ما ذكرنا وما بين على ما بينى منقذة واليمين الصادقة في الواقع الكاذبة في اعتقاد الخالف من الغموس واليمين الصادقة بظن انها حق من اللغو وكذا

اليمين باعتبار انها حق سواء كانت صادقة او كاذبة من اللغو واليمين على الآتي فعلا كان او تركا قصدا كان او سهوا منقذة ثم الغموس قيل انها ليست بيمين حقيقة لانها عقد مشروع وهذه كبيرة محضة واناسبت بينا مجازا او الحق انها بيمين حقيقة ثم اليمين على الماضي مع الشك في انها حق غير داخل في الغموس لان عمد الكذب لا يتصور مع الشك واما اذا كانت مع الوهم في ذلك فالظاهر انها من الغموس وايضا غير داخل في اللغو كما صرح به شارح مختصر الوفاة اى البرجندى من ان المراد بالظن في تعريف اللغو ما يقابل الشك والوهم فيكون واسطين الاقسام الثلاثة ثم اختلفوا في بين اللغو فمن ابن عباس رضى الله عنهما مثل ما ذهبنا اليه وهو مختار النخعي وعن علي رضى الله عنه انها يمين في حالة الغصب والسخر من غير قصد ولا عزم وعن عكرمة هو ما يسبق باللسان من غير قصد كقول الرجل لا والله وهو المنقول عن عائشة رضى الله عنها واليه ذهب الشافعي رحمه الله تعالى وفي المنتظم قال محمد بن حسن رحمه الله تعالى وبه تأخذ اللغو في الآية عند كل فريق بمعنى ضده واما قوله بما كسبت فالمراد الغموس لان المؤاخذة المطابقة هو العقاب واما يلزم العقاب الغموس دون المنقذة وايضا التباخر مما كسبت ما اعتبر فيه فعل القلب وهو الغموس اذ لا بد فيها من تعدد الكذب واما المنقذة فلا يلزم فيها ذلك . (٥) قوله بما عقدتم الايمان المراد المنقذة على ان ما مصدرية اى بعقدكم الايمان والمعنى ايمانكم المقودة كما ان وجود الشيء بمعنى الشيء الموجود وليس العقد هناك بمعنى قصد القلب والا فيخرج المنقذة سهوا ويدخل الغموس فلا يفهم حرمان الكفارة في الاولى وبفهم حرمانها في الثانية وما ليستا كذلك . (٦) قوله اى السهو اذا حمل الكسب على الغموس فالغو بمعنى الشرعى المذكور ضده فلا حاجة الى ارادة السهو وعند ارادته يلزم التنازع بين الآيتين لان اللغو حينئذ يتناول المنقذة سهوا فالاولى يدل على عدم المؤاخذة بها والثانية يدل على وجود المؤاخذة . (٧) قوله والعقد قولاه هذا التعريف يصدق على الغموس فانها ايضا قول يكون حكم في المستقبل اى في زمان بعد زمان تحققه وهو التأنيم والتنسيق ووجوب الاستغفار . (٨) قوله يا ايها الذين الامر بالايمان وهو العمل بحكم العقل لا يتصور بدون ان يكون له حكم في المستقبل فان قيل هذا انما يدل على ثبوت الحكم للعقد لا على انه قول لان التوبة لا مع اللفظ يجب العمل به فيما ليس من جنس القول يكون له حكم في المستقبل فانا المقصود انما هو ذلك دون وصف التوبة في ذلك يثبت المطلوب وهو ان اللغو ما ليس له حكم فيتناول الغموس . (٩) قوله ما يتناولوا لو اراد الخلو عن جنس الفائدة فلا يقتضى التضاد ان يكون اللغو خاليا عنه وانما يقتضى الخلو عن الحكم في المستقبل مع جواز ان يكون له فائدة اخرى كقيد الخبر ولو اراد الخلو عن الحكم في المستقبل فلانسان ان اللغو جاء بهذا المعنى في قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا .

او المحمل او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقصة المدعى بين المدعيين او بان يعمل على تغاير المحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في الاولى ضد كسب الغلب اى السهو بدليل اقترانه به اى بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله تعالى باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي الثانية ضد العقد اى في الآية الثانية وهي قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فالغو في هذه الآية ما يغاير العائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن

قول والمخلص يعنى قد اعتبر في التعارض انعقاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يكن تفرقة ادهما بطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع انعقاد اما الاول اى المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضهما منفيا بالآخر كقصة المدعى بين المدعيين بعقدتها وثانيهما التغاير بان يبين مغايرة ثابت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى يوجب المؤاخذة على اليمين الموس لانه من كسب الغلب اى القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقق البر والصديق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذة التى يوجبها الآية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتى تنفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا اى لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعقد الشافعي رحمه الله يجعل العقد على كسب الغلب من عقدت على كذا عرمت عليه يشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفى الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيجمل على المفسر ويندفع التعارض ورد ذلك بوجود الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشئ بالشئ وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للاق قسمي بد مجازا . وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على

(٧) قوله والعقد قولاه هذا التعريف يصدق على الغموس فانها ايضا قول يكون حكم في المستقبل اى في زمان بعد زمان تحققه وهو التأنيم والتنسيق ووجوب الاستغفار . (٨) قوله يا ايها الذين الامر بالايمان وهو العمل بحكم العقل لا يتصور بدون ان يكون له حكم في المستقبل فان قيل هذا انما يدل على ثبوت الحكم للعقد لا على انه قول لان التوبة لا مع اللفظ يجب العمل به فيما ليس من جنس القول يكون له حكم في المستقبل فانا المقصود انما هو ذلك دون وصف التوبة في ذلك يثبت المطلوب وهو ان اللغو ما ليس له حكم فيتناول الغموس . (٩) قوله ما يتناولوا لو اراد الخلو عن جنس الفائدة فلا يقتضى التضاد ان يكون اللغو خاليا عنه وانما يقتضى الخلو عن الحكم في المستقبل مع جواز ان يكون له فائدة اخرى كقيد الخبر ولو اراد الخلو عن الحكم في المستقبل فلانسان ان اللغو جاء بهذا المعنى في قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا .

(١) قوله فالغو يكون شاملا انما يصح ذلك اذا لم يكن لغوس حكم في المستقبل وقد مر ان الغموس له ذلك . (٢) قوله فوق الغموس اي مع التساوي
 الصون قوة لان الكلام فيه قيل لا نسلم اصل التعارض لان الغموس في المعنى الشرعي المقابل لسلك من الغموس والمنعقدة ونسبة التضاد والمؤمنين لا يجمع معنى آخر على
 ذلك فلا يدل الآية الثانية على عدم المؤاخاة بالغموس ولوسم فلا نسلم والتساوي لان الاولى صريحة في الاثبات والثانية ليست صريحة في نفي المؤاخاة عن الغموس .
 (٣) قوله اذ هو اي معنى الغموس ما يتخلو عن الفائدة . (٤) قوله كقولاه يعني اهل التفسير فسر الغموس هنا بمعنى ما يتخلو عن الفائدة لان نفي السماع
 وانبت التعارض يقتضى ان يكون اللفظ بهذا المعنى اصحتها عند كون اللفظ بمعنى آخر يتصف بالخلو عن الفائدة .
 (٥) قوله فجمعنا لا يفتى ان هذا تغاير باعتبار المحل والافتقار الى المؤاخاة امر واحد فيجوز ان يقال انه مخلص عن قبل الحكم . (٦) قوله في الاخرة اي ما الآخرة .
 (٧) قوله بدليل اقترانها بكسب القلب يعني ان المؤاخاة بكسب القلب لا يكون في الدنيا ولذلك يصعب نفس المناق وامله وماله لان كفره في القلب لا يطول
 كسب القلب اذا كان عليه دليل يؤخذ عليه في الدنيا ايضا وتفيد الكسب بما لا يكون عليه دليل خلاف الظاهر ولوسم فان المؤاخاة باجراء احكام الشرع ليس ما
 المؤاخاة بازال العذاب من الله تعالى في الدنيا يلزم من استغاثته استغاثته . (٨) قوله يحمل المؤاخاة لان المؤاخاة في الاولى مطلقة وفي الثانية مقيدة والحكم
 فيها متحد وكذا الحادثة وهي اليمين بقصد القلب وقد دخل الاطلاق والتقييد على الحكم نحو فصيام ثلاثة ايام مع قائة ابن مسعود رضى الله تعالى ثلثة ايام
 متتابعات فيحمل المطلق على المقيد لكن العقدة

فالمغوي يكون شاملا للغموس في هذه الآية فيقتضى هذه الآية عدم المؤاخاة في الغموس والآية الاولى
 تقتضى المؤاخاة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخاة ثابتة في كسب القلب
 فوقع التعارض في الغموس . هذا ما قاله في المتن فاللفظ في الآية الثانية يشمل الغموس اذ هو ما يتخلو
 عن الفائدة . كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقرله تعالى واداسمعوا للذم فوجب عدم المؤاخاة
 فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخاة في الاولى في الاخرة بدنيا اقرانها بكسب
 القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالسكفارة فقال فكفارته والشافعي رحمه الله يجعل المؤاخاة
 في الآية الاولى على المؤاخاة في الثانية اي في الدنيا اي بعمل المؤاخاة في الآية الاولى على المؤاخاة
 في الآية الثانية وهي المؤاخاة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس والعقد في الثانية
 على كسب القلب الذي ذكر في الاولى اي يجعل الشافعي رحمه الله العقد في الآية الثانية على
 كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو فلا يكون
 التعارض واقعا لكن ما قلنا اولي من هذا لان على من ذهب يلزم ان لا يكون العقد مجرى
 على معناه الحقيقي وايضا الدليل دال على ان المؤاخاة في الآية الاولى وهي المؤاخاة
 الاخرية بدليل اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية واما على من ذهب فان اللغو
 جاء لمعنيين في كل موضع على ما يليق به وتعمل المؤاخاة في كل موضع على ما هو
 اليتى به من الدنيوية والاخرية

عندنا اما لم يكن بمعنى كسب القلب يتحد الحادثة
 في في الاولى اليمين الغموس وفي الثانية اليمين
 المنعقدة فلا يحمل المطلق على المقيد عندنا واما اللغو
 فهو بمعنى السهو عندنا فيلزم عدم المؤاخاة بما يجب
 الكفارة عندنا في اليمين على الآتي فلا اوتركا
 اذا كانت بطريق السهو كذا في المحرر .
 (٩) قوله حتى اوجب لدخول الغموس تحت
 كسب القلب .
 (١٠) قوله على كسب القلب قد عرفت فيما
 تقدم ان الغموس اليمين عند الشافعي رحمه الله تعالى
 ما يسبق به اللسان من غير قصد فكسب القلب في
 عقابته ما صدر عن الخالف بطريق القصد وهذا
 يتم الخلف على الماضي والآتي فلا وتركا صادقا
 وكاذبا وسواء كان عملا في الكذب او ظاهرا حتى
 لو ليس كذلك فيدخل فيه كل من الغموس
 والمنعقدة واللغو على تقديرنا وقد مر فان قلت
 فيلزم عند الشافعي رحمه الله تعالى الكفارة في كل
 من الصور المذكورة لدخولها تحت كسب القلب
 فان المؤاخاة انما هي على الجنابة فلا بد من
 اشتراط الكذب بطريق العمد وهذا انما يوجد
 في الغموس وفي المنعقدة اذا حث عمدا

(١١) قوله وهو السهو قد عرفت ان اللغو عند الشافعي
 ليس بمعنى السهو بل بمعنى يستلزم السهو .
 (١٢) قوله فلا يكون التعارض لان اللغو يتخلو
 عن الفائدة فلا يدل الآية الثانية على عدم المؤاخاة
 بالغموس . (١٣) قوله يلزم ان لا يكون ما قبل العقد
 في اللغة ضم الشيء الى شيء آخر ووربطه به
 الا للعقد والارتباط والافتصام فكسب القلب
 بقصد ضم ارادته بامر وتعلق لها به و اراد له
 من لفظ العقد باعتبار انه من افراد معناه الحقيقي
 لا بخصوصه ومثل ذلك لا يند مجازا وليس معنى

ان عقد القلب واعتقاده به معنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح
 في اللغة فانه من مخترعات الفقهاء الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخاة يدل على ان المراد بها
 المؤاخاة الاخرية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخاة الدنيوية و قد منع ذلك في محرق الله
 تعالى لاسيما المحرق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرر
 للآية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة و قد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرر

واقول

صرفا لفظ عن معناه الحقيقي وانما الصواب فيما ذكره لان اطلاق العقد على القول المذكور مبنى على ان المصدر بمعنى اسم المفعول وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا وريا
 بالمعقود معناه بالنيات والنذور وبما قصدتموه . (١٤) قوله بدليل اقترانها يدل على ان الدليل غير الاقتران وانما هو دليل الدلالة وليس الامر كذلك فالصواب ان
 هو اقترانها بكسب القلب . (١٥) قوله لمعنيين اما السهو فقد قال به الخم واما ما يتخلو عن الفائدة فالآية المذكورة . (١٦) قوله على ما يليق به اي بما يليق بان المعنى الثاني
 لا يلقى في الآية الاولى والاخرى لا يلقى هف لانا اذا قلنا لا يؤخذكم في الآخرة بالايان الغير المنعقد ولكن يؤخذكم بالغموس منها وهي كسب القلب لاختلال فيه وكذا اذا قلنا
 لا يؤخذكم الله بالايجاب الكفارة في الايمان التي بطريق السهو ولكن يؤخذكم به في المنعقدة منها لاختلال فيه والاستثناء في الموضوعين متصل وبثبت وجوب الكفارة في المنعقدة
 التي بطريق القصد بالطريق الاولى ولا شك ان المعنى كذلك لو عكسنا التفسير في الموضوعين . (١٧) قوله على ما هو اليتى اشمار بلباقة كل من المعنيين في موضع الآخرة على
 ما يقتضيه اهل التفضيل وليس الامر كذلك لانا لو قلنا لا يجب الكفارة فيما هو بطريق السهو من اليمين ولكن يجب فيما هو بطريق القصد يلزم عدم الكفارة في المنعقدة
 التي بطريق السهو ووجوب الكفارة في الغموس وكلاما خلاف الذهب ولو قلنا لا يجب عذاب الآخرة في الايمان الغير المنعقدة ويجب في الايمان المنعقدة يلزم عدم العذاب
 في الغموس ووجوده في السهو من المنعقدة وفيما بر في المنعقدة هف وايضا قوله فكفارته لا يصح ان يكون بيانا للمؤاخاة عند ارادة الاخرية وقد جعلوه بيانا لها واجيب عن
 ذلك بالتخصيص على ان مثل فلان اقته من الحمار واعلم من الجدار كثير شائع وبتخصيص البيانية بها اذا اريد المؤاخاة الدنيوية .

واقول لا تعارض هنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤخذكم الله تعالى بالغموس والمؤاخنة في الصورتين في الآخرة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المعتقدة واللغو وقال الاثم الذي في المعتقدة يستر بالكفارة لان المراد المؤاخنة في الدنيا وهي الكفارة هنا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الآيتين واحد وهو السهو اما في الآية الاولى فيدل اقراره بكسب القلب واما في الآية الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤخذكم الله بالقول الخالي عن الفائدة الذي يدع الديار بلاقع اعني اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤخذكم الله بالسهو كما قال الله تعالى ربنا لا تؤخذنا ان نسينا او اخطانا والمراد بالمؤاخنة المؤاخنة الاخرية لان الآخرة هي دار الجزاء والمؤاخنة وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد المؤاخنة الدنيوية لان معنى الكفارة الستارة اي الاثم المحاصل بالمعتقدة يستر بالكفارة والآية الثانية دلت على عدم المؤاخنة في اليمين السهو وعلى المؤاخنة في المعتقدة وهي ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض

قوله واقول لا تعارض هنا ذكر المصنف رحمه الله في دفع التعارض ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن الغصد وبالمؤاخنة المؤاخنة في الآخرة والغموس داخل في المكسوبة لا في المعتقدة ولا في اللغو فالآية الاولى اوجب المؤاخنة على الغموس والثانية لم يتعرض لها لانها لا في الاثبات فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله حيث قال نفى المؤاخنة عن اللغو واثبتها في المعتقدة وفسر المؤاخنة ههنا بالاثم ونفى المؤاخنة في الآية الثانية عن اللغو واثبتها في المعتقدة وفسر المؤاخنة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخنة في المعتقدة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخنة اصلا لان المصنف رحمه الله حمل المؤاخنة الثانية ايضا على الاثم بقاء على ان دار المؤاخنة انما هي دار الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخنة والمؤاخنة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المؤاخنة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع وهو تنبيه على طريق دفع المؤاخنة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المعتقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الى آخره واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤخذكم الله بكذا ولكن يؤخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلماذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو او فيما عقبتهم ولا وجه لجعل الكلام في الآية الثانية خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخنة على الدنيوية والاخرية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعاقب فعند القائلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤخذكم شيئا من المؤاخنة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤخذكم بهما او باحدهما في المكسوبة والمعتقدة عند الحنف.

(١) قوله لانه لا يليق اي لو لم يكن اللغو في الثانية بمعنى ضد الكسب لكان بمعنى ضد المعتقدة فيتناول الغموس فكان المعنى لا يؤخذكم الله بالغموس وهذا لا يليق بحال الشارع المقضية الاذكار بالسيئات فيه انه لانسام الملازمة فليكن اللغو بالمعنى الشرعي المقابل للغموس والمعتقدة اي الحلف على الماضي الكاذب بظن انه حق ولو سلم فالآية الاولى يدل على ان الغموس غير مراد ههنا وايضا انما لا يليق بحال الشارع ذلك الكلام اذا كان المؤاخنة اخروية اما اذا كانت دنيوية وهي وجوب الكفارة فهو من وضع الشرع فكانه قال لا يجب الكفارة في الغموس على ان فيه نوع من الوعيد لان عدم الكفارة دليل انما خطيئة كاملة وكبيرة محضة لا يقبل الكفارة التي هي من باب التخفيف قال الشيخ ابو الفضل الكهاني وجدت في كتب اصحابنا ان لا كفارة في شبه العمد عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لان الاثم كامل وكماله ينفع شرع الكفارة لان ذلك من باب التخفيف كذا في كشف اليزدوي.

(٢) قوله والمؤاخنة لا مدخل له في دفع التعارض فقد تم برادة السهو الغير المتناول للغموس فلا تدل الثانية على نفي المؤاخنة بها لكن انما جاء به ليصح نفي المؤاخنة عن مطلق السهو فانه لو اريد المؤاخنة بإيجاب الكفارة لا يصح النفي عن السهو من المعتقدة وهي اليمين على الآتي بوجوده عندنا ثم ههنا وجه آخر لدفع التعارض وهو ان يراد باللغو ما يقابل المعتقدة في الآيتين اما في الآية الثانية فظاهر واما في الاولى فبقربية الثانية والكسب محمول على المعتقدة التي بطريق القصد وان كان في الاصل يحتمل الغموس ايضا لان الغموس داخل في اللغو وقد وقع الكسب في مقابلة ما يشتمل الغموس فلا يتناولها والمؤاخنة في الموضوعين في الدنيا وقوله فكفارته بيانية.

(٣) قوله فبدليل هذا دليل ظني لعدم افادته القطع لان الاقتران كما هو بين المتقابلين كذلك يكون بين الاعم والاخص كقولك جاني القوم لكن عمرو لم يجي والقوم اشارة الى طائفة يكون العمرو منهم فيجوز ان يكون في مقابلة الكسب بمعنى ما يقابل المعتقدة.

(٤) قوله الذي يدع الديار في بعض النسخ التي يدعي الدنيا فالتذكير على اعتبار القول والتأنيث على اعتبار اليمين والمعنى الذي يجعل الديار بشامية خالية عن البركة في العمرو والنسل والعمل والمال والماء والكلام.

(٥) قوله ربنا لا تؤخذنا الآية تعليم للعباد في طريقة الداء فهذه الداء يكون مستجابة فيلزم عدم المؤاخنة بالخطاء والسيئات والسهو لا يتخلو عنها.

(٦) قوله هي دار الجزاء المحصر في حيز المنع فاليمين على المستقبل بطريق السهو انما يؤخذ ههنا في الدنيا بإيجاب الكفارة لافي الآخرة بالتعذيب وايضا الحدود والنقصان وتضمن الاموال جزاء دنيوي وكثيرا ما يبعث الله تعالى بلية في ههنا الدنيا في جزاء معصية كما وقع في قوم لوط.

(٧) قوله لان معنى الكفارة يريد ان ستر الاثم لا يلائم المؤاخنة بل يلائم اللغو قيل هذا انما هو بحسب اللغة واما بحسب الشرع ففي العقوبة المخصوصة التي تكون بالضررة المالية او البدنية على الوجه المخصوص فلا شك في ملائمة المؤاخنة على ان معنى

الستر لا يبي المؤاخنة لان المؤاخنة باجراء جزاء الجنابة يسترها حتى لا يذكر بعدها كما نشاهد (٨) قوله في المعتقدة اي التي بطريق القصد لكن لا مطلقا بل اذا حث لان فيها عدم صراعات تعظيم اسم الله تعالى اوصافه التي حث بذكرها فيؤاخذ بها وقد لا يؤاخذ بها سواء براوحت كقوله والله ليشربن الحمر واما المعتقدة التي بطريق التعليق فتدنياب بها كقوله اذا دخلت الدار فعبده حر ولا يعاقب بها اصلا.

(١) قوله وثبت الحكم اه اى لا يدل الآية على خلاف مذهبنا لانها لا يدل على مذهبنا لظهورها لا يدل على عدم الكفارة في الغموس عندنا بعدم قولنا بمفهوم المخالفة .
 (٢) قوله كقولوه ولا تقربوهن فالحكم حرمة القربان قبل الاغتسال بعد اقطع الدم وحله بعد الاقطع قبل الاغتسال فيحمل الاول على ما اذا كان الاقطع لاقل من العشرة والثاني على ما اذا كان بعد العشرة فيجوز ان يقال ان المخلص من قبل الحكم بان القربان في القراءة الاولى غيرما في القراءة الثانية فهو في الاولى قربان مع اقطع الدم لاقل من العشرة وفي الثانية قربان مع عدم ذلك .
 (٣) قوله بالتشديد اى تشديد الطاء والهاء على انه من التطهير بمعنى الاغتسال .

وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس واما الثاني وهو المخلص من قبل المعمل فبان يحتمل على تغاير المعمل كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتشديد يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فهما المخفض والمشدد على اقله وانما المحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يعتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتمل الى الاغتسال ليتأكد الطهارة واما الثالث اى المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول فكندا ان كان دلالة كنفين احدهما محرم والآخر مبيح يجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لا بقائه ثم المحرم نسخا ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ اى لو قلنا ان المحرم كان مقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك .

قوله فبالتشديد اى قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء توجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله تعالى حتى يطهرن قولنا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويعتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انقضى بالطهر فبقى الحل الثابت لعدم تناول النهى اياه فعبء عن عدم رفع الآية الحل بايجابها اياه تجوزا فان قيل لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فأتوهن فاتفق القراء على تطهرن اى اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فبجاز باطلاق الملزوم على الملزوم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله تعالى ولا تقربوهن الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل به اجيب بان تفعل قد يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيعمل عليه في قراءة التخفيف اذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضع اى صرن اهلا للصلوة وفي شرح التأويلات ان الآية محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يغنى ان في الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعي رحمه الله ليس ابعد من ذلك .

لا تماثل على حل الوطى بعد الطهر مطلقا عن التشديد بصورة الاغتسال فيجوز على اطلاقه حتى يشمل الحكم صورتي الاغتسال وعدمه وفي ذلك نظر لان قراءة التخفيف مطلق وقراءة التشديد مقيد والحكم فيهما واحد وهو القربان وكذا الحادثة وهي اقطع الحيض ولم يدخل الاطلاق والتقييد على السبب بل على الحكم فيجب حل المطلق على المقيد فيجب تقييد الحكم في قراءة التخفيف بصورة الاغتسال هف .

(٥) قوله على العشرة اى على صورة اقطع الدم بعد العشرة .

(٦) قوله على الاقل اى الاقل من العشرة والمعنى مثل ما ذكرنا .

(٧) قوله لا تماثل طهرت يريدان ايجاب الغسل وتحريم الوطى قبله انما هو فيما يحتمل عود الحيض ليرتفع بالغسل ذلك الاحتمال وما يحتمل العود بصورة اقطع الدم لاقل من العشرة دون صورة الاقطع بعد العشرة فالمخفف الدال على عدم الايجاب يمتنع بالعشرة والمشدد الدال على الايجاب بالاقل .

(٨) قوله ليتأكد اى بالقياس الى ما ليس مع الغسل لاعلى وجه ينقطع احتمال العود رأسا ويحصل الكمال التام لان احتمال العود بعد الغسل ثابت قطعا .

(٩) قوله واما يحتمل كسر الهمزة وفتحها وخبر المتبادر مضمون هذا الكلام وهو جعل المتأخر دالة ناسخا للمتقدم دلالة اى واما الثالث فهو جعل المتأخره وليس المراد بصريح اختلاف الزمان ان يكون في اللفظين المتعارضين تصريح باختلاف الزمان بان يدل احدهما على توقيت الحكم بزمان مقدم والآخر على توقيته بزمان مؤخر فينبغي ان لا يتصور النسخ كما لا يتصور في الاحكام المؤبد بل المراد ان يدل الخارج على تقدم زمان ورود احدهما على زمان ورود الآخر دلالة صريحة يوجب العلم القطعي .

(١٠) قوله اذا كان وكان تامه وكذلك قوله اى ان كان دلالاته .

(١١) قوله ناسخا يدل على ان المراد بالزمان زمان الوجود دون زمان الحكم او النسخ انما هو عند اختلاف زمان الوجود ثم الاحتياط في نسخ المبيح بالمحرم فينبغي لو فرض ان الحق هو الاباحة لا يلزم الاترك المباح ولا فساد فيه واما في صورة العكس لو فرض ان الحق هو الحرمة يلزم ارتكاب المحرم وهو الاثم .

وفيه

(١٢) قوله كان الاصل الاباحة لو اريد ان الاصل الاباحة في كل شيء فلا نسلم ذلك لان المكروهات الطبيعية كالقتل والضرع والاذى ونحو ذلك لم يكن الاصل فيها الاباحة لان مقتضى الكراهة انما هو الطبيعة الانسانية وقد كانت موجودة قبل البعثة ولو اريد في بعض الاشياء فالحكم بتأخير المحرم وجعله ناسخا لم يكن كليا هف .

(١٣) قوله ولو جعلنا قبل هذا انما يقتضى بطلان صورة العكس وبمجرد ذلك لا يلزم صورة الاصل فليكن النصيبان في وقت من غير تقدم وتأخر وليكن دفع التناقض بالمخلص من قبل الحكم او المعمل دون الزمان يجعل احدهما ناسخا للآخر .

(١٤) قوله فلا يثبت التكرار بالشك فيه انه كما لا يثبت التكرار بالشك كذا لا يثبت عدم التكرار بالشك وانما يلزم عدم التكرار على تقدير اصالة وهما هنا سبان وايضا هذا احتجاج بتعارض الاشياء .

(١) قوله وفيه نظر والجواب ان المراد تكرر التغير وان لم يكن التغير الاول نسخا بل النسخ هو الثاني فقط فيكون من باب التغليب . (٢) قوله ليست حكما شرعيا المراد عدم انتفاع بكونها حكما شرعيا لا انتفاع بعدم كونها حكما شرعيا بقوله فيما بعد احسن ورود الدليل اه ومن ذلك قوله فلا يكون الحرمة بعده نسخا .
 (٣) قوله في الزمان الماضي اي الذي قبل زمان المحرم سواء كان الزمان في زمن النبي عليه السلام او قبله . (٤) قوله جميع الاشياء هذا غير لازم وانما اللازم اباحة ما يدل المحرم على تحريمه . (٥) قوله من تعريف النسخ وهو ان يرد دليل الشرعي متراجعا عن دليل شرعي مقتضيا لخلاف حكمه . (٦) قوله فانه لا ينافي انما قال ذلك ولم يقل فانه مباح لان عدم التعذيب على الامر لا يوجب اباحته كيف وكثير من الذنوب يغفرها الله تعالى ولا اباحة وايضا خلق جميع اشياء لاجل انتفاع الناس لا يوجب اباحتها قالوا ينتفع به الزاني مع الحرمة .

(٧) قوله لقوله تعالى وما كنا بين قبل لفظ المضى يدل على عدم التعذيب في الدنيا كما في عاد وثمود وفرعون وقوم لوط فلا يلزم في العقاب الاخرى .
 (٨) قوله ولقوله تعالى خلق لكم الآيات لعلكم تتقون الآية على جواز الانتفاع بجميع ما في الارض فيكون الانتفاع ببعضها بالاكل فقط او باللبس او الركوب فقط دون سائر وجوه الانتفاع فلا يلزم عدم العقاب بشيء من الافعال .
 (٩) قوله فقد غير الامر المذكور فيه انه انما يكون منيراه لو كان ورود المحرم بعد نزول الآيتين المذكورتين الداليتين على عدم العقاب فلا يخلو ذلك في جميع صور التعارض بين المحرم والمبيح .
 (١٠) قوله فلا يلزم الا تغير واحد قيل نعم لكن يلزم فيه نسخ المحكم بعد تقريره وتوكيده فلا يثبت ذلك بالشك مع ان الاصل عدم التغير بعد التقرير .
 (١١) قوله بهذا الطريق وهو ان يذكر عدم اصالة العقاب مكان اصالة الاباحة ويذكر التغير مكان النسخ .
 (١٢) قوله جعل الاباحة اصلا اي ثابتا فيما بين الناس على مقتضى طبايعهم في زمان يتحركوا سدى ولم يكفوا بشيء وقوله بهذا في الاصل اي ثبوت الاباحة في الاصل اي على حسب طبايع الناس بعدم التكليف وقوله وانما هذا اي ثبوت الاباحة فيما بينهم بناء على زمان الفترة اي عدم تبليغ الشرع لما وقع فتور في امر الدين فالاباحة ثابتة عند الفريقين اصليا عندنا وغير اصلية عندنا وتكرار النسخ في صورة نسخ المحرم بالمبيح لازم على الذميين .
 (١٣) قوله بهذا في الاصل اي بالاباحة في الاصل قبل التكليف او اي بالاباحة الاصلية في انفسنا بل قلنا به بطريق النقل .
 (١٤) قوله سدى اي مميلا غير مكلف بلا عمل .
 (١٥) قوله اي كون الاباحة اصلا هذا قول المصنف ولا يخلو عن شيء وهو انه يدل على اتفاق الفريقين على القول بالاباحة الاصلية هف الا ان يقال ان اصلا ههنا ليس اصلا في قول نفع الاسلام من جعل الاباحة اصلا وقد فسراه فقصره ههنا عن بعض معناه وهو تولنا بعدم التكليف او قبل التكليف ومثل ذلك مما يدل على ترك الناس سدى في زمان .
 (١٦) قوله وانما كان كذلك اي اذا كان الاباحة ظاهرة فالتدبير كبير لكون الاباحة مصدرا وانما

وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا وبيانه ان الانسليم ان المحرم لو كان متقدا للكان ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء فيلزم حينئذ كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لسن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما يعمره او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين متى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بما في الارض قبل ورود محرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين متى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بما في الارض قبل ورود محرمه او يبيحه فانه لا يعاقب ثم لاشك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغيير ان واماعلى العكس فلا يلزم الاتغيير واحد فان دفع الايراد المذكور بهذا التقرير فنقرر الدليل بهذا الطريق او نقول عنيما بتكرار النسخ هذه المعنى لا النسخ بالتفسير الذي ذكرتم وقد قال فخر الاسلام هذا اي تكرار النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في الاصل لان البشر لم يتحركوا سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بنا على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلاف الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في القورية فلم يبق الا اعتماد والوثوق على شيء من الشرائع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح .

قوله لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصيبين المفروضين اعنى المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قد ورد اي ان كان قد ورد في الزمان الماضي اي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لسن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المصنف رحمه الله ليس بتمام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا به وورد النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطاح الا اذا تاخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود النسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص قوله عنيما بتكرار النسخ هذا المعنى اي تكرار التغيير سرا كان تغيير حكم شرعي او لا فان تكرار التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك .

كان الزمان زمان الفترة او انما كان كل الاشياء مباحا او انما كان الامر في الاشياء الاباحة . (١٧) قوله لاختلاف الشرائع اي شريعة ابراهيم عليه السلام وموسى عليه السلام ويمكن ان يقرأ لاختلاف الشرائع بتبديل اللام بالباء . (١٨) قوله ووتوع التحريفات اي التغيرات بتبديل لفظ باخر او بالحو او باللاتيات والزيادة والتفسير بتبديل الراءه تعالى . (١٩) قوله بلاني المذكور وهو عدم العقاب لاشك ان هذا الكلام يدل على انه قد سبق تفسير لاباحة عدم العقاب وليس كذلك .

واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع به فعق وعند بعض المعتزلة على الحظر فان ارادوا ان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع به فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف ففسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله عن الانتفاع به وليس بممنوع والاول حظر والثاني اباحة ولا خروج عن التقيضين واجاب الامام في المحصول عن

هذا بان المباح هو الذي

قوله واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسألة حكم الافعال قبل ورود الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا ومندوبا او مكروها وهاقلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد يطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة فكله قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه ان لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فعلمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية رحمهم الله تعالى والحرة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرافي ومحل الخلاف هي الافعال الاختيارية التي لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقضى فيها العقل فهي عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فمحرّم او تركه فواجب وان لم يشتمل عليهما فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة تورد في اصول الشافعية رحمه الله تعالى والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح والافعال العقل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام * اذا نقرر هذا فيقال على المبيح ان اردت بالاباحة ان لا مرجح في الفعل والترك فلان زاع وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدلت

(١) قوله ونحوه من دفع الجوع والعطش والخمر والبرد وسائر ما يتأذى به النفس .
(٢) قوله فان ارادوا بالاباحة المعنى الاول عدم المنع من الفعل والترك في الازل والثاني عدم العقاب بالفعل سواء كان عقاب لسبب الترك او لا وسواء كان مع عدم المنع من الفعل والترك معا او لا حينئذ اما مع عدم المنع من الفعل والترك معا او لا حينئذ اما مع عدم المنع من الفعل والترك ان يكون الفعل ممنوعا ولا يعاقب به كما هو شأن الفقور الرحيم والثاني اعم من الاول للوجهين .
(٣) فهذا غير معلوم تخصيصه بالقسم الثاني مما ليس له مبيح ولا محرم ناف عن الاول وهو الضروري الانتفاع فهو معلوم الاباحة بالمعنيين قطعا بعدم التكليف بما لا يطاق به .
(٤) قوله وان ارادوا عدم العقاب بقي منها معنى آخر وهو ان لا عقاب ولا عتاب ويكون مرضيا عند الله تعالى فهذا يخص من الثاني مطلقا واعم من الاول مطلقا لجواز ان يكون الشيء ام يحكم الله تعالى في الازل باباحته ولكنه كان مرضيا اذا صدر عن بعض اجابته ولا عقاب ولا عتاب قال اباحة بهذا المعنى ايضا غير معلوم .
(٥) قوله على الحظر يجوز ان يكون مرادهم حظر العباد عن الحكم بالاباحة او الحظر بمعنى حكم الله تعالى عز وجل بالاباحة في الازل او بالحظر في الازل فهذا غير المعنيين الذين ذكرهما المصنف ومعلوم قطعا لان الرجل لا يصح ان يحكم بما هو في شك منه .
(٦) قوله بعدم الحكم فيه وجهان احدهما عدم حكم الله تعالى في الازل بشيء من الاباحة والحظر والثاني عدم حكم العباد بانه مباح عند الله وليس بمحظور او محظور عند الله وليس بمباح فعلى الوجه الاول ثبت البطلان بقوله لانه اما ممنوعا واما على الوجه الثاني فلا لان كون الشيء مباحا في الازل او محظورا من غير علمنا بخصوص واحد منهما لا يوجب صحة حكمنا لواحد منهما خصوصا فليكن المراد المعنى الثاني ويمكن ان يقال ان الحكم هنا بمعنى ثمرة العمل وجزائه فكما يقال حكم الفرض التواب بالفعل والعقاب بالترك والكفر بالانكار اى فسر الوقف تارة بعدم التواب والعقاب او التكفير والمواخذة في الدنيا حينئذ ايضا لا يثبت به البطلان .

اعلم الشارع فاعله او دل على انه لاجرح عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشئ لان الخلاف في شئ لم يعلم الشارع بالمرج في فعله وتركه وعدمه فمعنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالمرج في فعله وتركه وعدمه المرج لم يعلم الشارع بعدم المرج وفيه وهذا كلام حشو ولا خلاف في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكما ام لا وان كان حكم فلا نعلم انه حظر او اباحة اما عدم العلم بان هناك حكما ام لا فباطل .

بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به بالحكمة تقتضى اباحتها له تحصيلها لمقصود خلقهما والالكان عينا خاليا عن الحكمة فهو ناقص * فجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيصرف فيه والمحل بانه ربما خلقهما ليشتبهه فيصبر عنه فينبأ عليه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل غير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيع بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحة في حكم الشارع ان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معنيين متى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثه فان قلت الحكم بالخطر والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطلان الثاني دون الاول قلت الحكم بالخطر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعافان من ملك بحرا لا ينزف وهو في غاية الجود واخذ مملوكه قطارة من ذلك لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانهما تبطن على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضررما بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه مفزه عن الضرر * فان قلت اذا كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحة على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمة او اباحتها قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن اماره المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك العرف فيه بخصوصية صفة محسنة او مقبحة واما الوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اى لا يدرك ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكم في الجملة اى لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله * اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لاتوقف والقول بانه سمي توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يقتضى عدم العمل بالعقل تكلف * وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثه اذ لا موجب للتوقف سوى التفرغ عن تكليف المحال ورد بان تجوز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثه لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثه ليس منهج الاشعري بل هو ينافي منهجه في الحسن والقبح فلا يصح الزامه * وثالثها ان الفعل

(١) قوله اعلم الشارع اه لا يبعد ان يكون المراد بالاعلام ما هو الكتاب او السنة وبالذلة ما هو الاجماع والقياس او الاول الافادة بالدليل القطعي من الكتاب والسنة والاجماع والثاني بالقياس ويجوز الحمل على الحقيقة والمجاز او الصريح والكتابة او الظاهر والحقى او العبارة وما دونها من الاشارة والدلالة والانتضا او القياس الحلى والحقى والمراد بالفاعل من شأنه ان يفعل وان لم يتصف بموقت الاعلام بل وان لم يوجد منه الفعل اصلا .

(٢) قوله لاجرح عليه في الفعل والترك المرج في الفعل الحرمة وفي الترك الوجوب فالاباحة ان يكون العلم بعدم الحرمة والوجوب فاذا لم يكن العلم اصلا او كان بعدم الحرمة لا بعدم الوجوب او بالعكس لا يتحقق الاباحة على ذلك التفسير مع جواز تحقق عدم المنع في الواقع مع كل من الصور الثلث والحاصل ان الجواب منع قوله والثاني اباحة (٣) قوله وعدمه عطف على المرج اى لم يعلم الشارع بالمرج ولا بعدم المرج في شئ من الفعل والترك .

(٤) قوله فمعنى كلامه اه هذا المجيب انما تصرف في الاباحة حيث قال اعلم العلم بعدم الحرمة والوجوب لان الحظر قد سلم ان الحظر هو المنع فعنى الكلام عنده الشئ الذي لم يعلم حرمة ولا اباحتها لينعدم فيه الحظر بمعنى المنع وينعدم فيه الاباحة بالمعنى المذكور فكانه قيل هو ما ليس ممنوعا ولا ما علم عدم حرمة وعدم وجوبه حتى يشتمل ان يكون واجبا اى ما هو ليس حراما ويحتمل ان يكون حراما وهذا الكلام مفيد قطعافا وليس بحشو على ما قاله المصنف رحمه الله تعالى .

(٥) قوله وعدم المرج اى عدم المرج في شئ الفعل والترك وهو الاباحة المقابلة لكل من الوجوب والحرمة وقد عرفت ان المرج في الفعل الحرمة والمرج في الترك الوجوب فكانه قيل ان الشئ الذي لم يعلم الشارع بحرمة ولا بوجوبه ولا باباحتها المقابلة لهما لم يعلم الشارع بعدم المرج .

(٦) قوله ولا خلاف في هذا والمفروض ان كلام الاشعري ذلك محل الخلاف .

(٧) قوله فباطل قد يقال يجوز ان يكون المراد بالحكم حكم الله تعالى في الازل بالاباحة او الحظر وعلى تقدير عدم المنع لا يلزم الاول وعلى تقدير المنع لا يلزم الثاني فعدم الحكم امر يجوز ثبوته وهذا الجواب جار في الاعتراض على التفسير الاول فيمنع كون عدم المنع مطلقا اباحة وكون الحظر والاباحة تقيضين .

لأننا نعلم ان عند الله حكماً لازماً اما بالمنع او بعدمه واما انه لا نعلم ان الحكم
 حظر او اباحة فحق فالحق عندنا اننا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الحظر او الاباحة ومع
 ذلك لاعتقاد على فعله وتركه فعلم انه لاخلاف بين من يقول اننا لانعلم ان الحكم عند الله
 الحظر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة اذلا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل
 والترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما .

اما ممنوع في حكم الله تعالى فيحرم او غير ممنوع فيباح واجاب الامام باننا لانسلم ان عدم
 المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله وتركه من غير رجحان
 وهذا معنى اعلام الشارع نصاً او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع
 اعم من ذلك كما في افعال اليهائم * واعتراض المصنف عليه ظاهر وتحقيقه ان هذا الاختلاف
 انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكماً في الافعال قبل البعثة فحينئذ لا يجوز ان يرد
 بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاع خاليا عن اشارة المفسدة واما
 عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فهما لا يتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاعتراض مع انه كلام
 على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذي
 لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كاكل الفواكه
 مثلهل للعقل ان يحكم حكماً عاماً بانه في حكم الشارع مأذون فيه او ممنوع عنه ومراد الامام
 ان ما لم يمنع عنه اى ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يباين ان يكون مباحاً
 اى مأذوناً فيه من الشارع اعلاماً بان يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله وتركه او دلالة بان
 يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشئ الذي لم يعلم
 الشارع بالمرج في فعله وتركه وعدم المرج لم يعلم الشارع بعدم المرج فيه ليكون حشواً
 على ما ذكره المصنف رحمه الله بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يباين ان يدل الشارع فاعله
 على انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه واما
 الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكماً لله تعالى ام لا فباطل لاننا نعلم
 قطعاً ان الله تعالى في كل فعل حكماً اما بالمنع عنه او بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض
 بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم
 الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة او الحظر
 فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا جمال من العقل وهذا يساوى القول بالاباحة من
 جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر
 لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم
 العقاب فكيف يتساويان فظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان القول
 بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما فسرنا فلا توقف .

(١) قوله لا نعلم ان عند الله تعالى حكماً لا يقال
 لو كان عند الله حكماً فلا بد من البيان الى العباد
 وبطريق من الطرق لان قائمته انما هي ذلك
 فمعد عدمه يلزم عدم الحكم والا يلزم الاتناء
 لا نعلم اننا نقول لاننا نعلم انحصار الفاشدة في ذلك والله
 تعالى حكيم يجوز ان يكون له حكم ومصالح غير
 ذلك وايضا يجوز ان يكون له في عدم البيان مصالح
 لا اطلاع عليها ولو سلم الانحصار فعدم انحصار
 ازال المحرم والمبيح لوجوب تقريرهما هو مقتضى
 طبع الناس مرضياً عندهم فالاعتناء طبيعة الانسان
 هو البيان .

(٢) قوله ومع ذلك اه اشارة الى عدم العلم
 ومع بمعنى الباطن السببية اى ولسبب عدم العلم
 لا عقاب على فعل المحذور ولا على ترك المباح
 اذا وصل حد الوجوب ويجوز ان يكون الاشارة
 الى لزوم الحكم عند الله تعالى بالنعى او عدمه فمع
 اصاحبة عدم العقاب لا يبعد التقيض منه وهو
 لزوم الحكم حتى يلزم عدم العقاب على تقدير
 عدم الحكم بالاولى .

(٣) قوله فلم انه لاخلاف اه بنى جنس
 الخلاف وذلك لا يستقيم بوجود الخلاف بينهما
 في بعض ما قال به القائل بعدم العلم وهو اما يعلم
 امناك منه حكم ام لا فالصنف رحمه الله تعالى
 ابطال ذلك بزعم ان كلام المنع وعدم المنع
 القديين هما طرفا التقيض حكم الله تعالى وظاهر
 ان بعض الفقهاء القائلين بالاباحة لم يقولوا بعدم
 العلم بان هناك حكم ام لا على ان كلام طرفي
 التقيض حكم وايضا انما يصح بنى الخلاف اذا
 ثبت ان كلام من الفريقين قائل بقول الآخر
 غير منكره ولم يذكر المصنف ثبوت ذلك
 والجواب ان المراد بنى الخلاف بنى المناقاة
 بين القولين فعدم العقاب لا ينافي عدم العلم بان
 الحكم اى من الحظر والاباحة وبالعكس نعم
 لاخلاف بين القائل بالحظر والقائل بين الفريقين
 المذكورين بهذا المعنى ايضا لان مراده اننا
 نحكم هناك بالحظر احتياطاً لقوله عليه السلام
 ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام
 الحلال وقد اجتمع هناك احتمالان الحلال والحرمة
 ولكن يجوز مع ذلك عدم العقاب وعدم العلم
 بان الحكم عند الله تعالى ايهما .

(٤) قوله اذ لا معنى قيل فسر الاباحة بالمعنيين
 فلم لا يجوز ان يكون مراد القائل بهما المعنى
 الاول وعدم العلومية عنده لا ينافي العلومية
 عند القائل بها بما هداه الله تعالى اليه
 من الادلة .

(٥) قوله وهذا حاصل لاننا نعلم المحصول عنده
 بمعنى قوله فالتقى هو عدم المناقاة بين القولين .

١ ولقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان

احدهما مثبتا والآخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان

لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلى فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والبيع وان

احتمل الوجهين ينظر فيه اى ان احتمل النفي ان يعرف بدليل وان يعرف بغير

دليل بناء على العدم الاصلى ينظر في ذلك النفي فان تبين انه يعرف بالدليل يكون

كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلى فالاثبات اولى فما روى انه عليه السلام

تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روى انه محرم نافي فانه اتفق على انه لم يكن في

الحل الاصلى والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا فكلاهما سواء فرجع بالراوى وراوى انه

محرم عبد الله بن عباس رضى الله تعالى عنهما ولا يعمله يزيد بن الاصم ونحوه هذا نظير

النفي الذى يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا متمسكا بما روى انه

عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الحصر بما روى انه عليه السلام تزوج وهو حلال.

٢ قوله ولقوله عليه السلام دليل آخر على جعل المحرم ناسخا للبيح وهو عطف على

قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة قوله فالمثبت اولى اذ لو جعل النافى اولى يلزم

تكرر النسخ بتغير المثبت للنفي الاصلى ثم النافى للاثبات وايضا المثبت يشتمل على

زيادة علم كما في تعارض المرح والتعديل يجعل المرح اولى ولان المثبت مؤسس والنافى

مؤكد والتأسيس خير من التأكيذ وعن عيسى بن ابيان ان النافى كالمثبت وانما يطلب

الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم

النافى فلذ احتاج المصنف رحمه الله الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على

الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلى فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه

بالدليل تساويا وان احتمل الامر ينظر ليقين الامر وعلى هذا الاصل الذى ذكر

في باب الرواية يتفرع الشهادة على النفي بان يتساوى النافى والمثبت ان علم ان النفي

بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل والايظرفيه ليقين.

(١) قوله ولقوله عليه السلام قيل فالحديث يدل على ان المحرم اقوى فلا مساواة بين البيح والمحرم فالحديث بنافى ما جعل دليلا عليه من نسخ البيح بالمحرم في صورة المساواة لان ذلك فرع صورة المساواة والحديث ابطها والجواب ان المساواة ان لا يكون احدهما اقوى بوصف له غير تابع او تابع والحديث لا يدل على كون المحرم اقوى بذلك الوصف فلا يبطل تلك المساواة ثم قيل فلا تتفاد بالمال المشترك لا يحل لاحد الشركين لانه اجتمع فيه الحلال وهو حصته والحرام وهو حصة صاحبه قلنا نعم بدون اذن الشرك ومع اذنه صار الكل حلالا على ان يحل الحديث ما اذا اجتمع شبهتا الحل والحرمه لاحصتا الحلال والحرام فان قلت الترجيح لجانب المحرم بالحديث المذكور

من باب المصير الى السنة فليس من باب المخلص من قبل الزمان اذ هو بعد المصير الى السنة والكلام في ذلك قلت في الترجيح بالنسبة اعتبار ان احدهما ان يكون لمجمل احدهما نسخا للآخر والآخر ان يكون بلا توسط اعتبار النسخ والرداد بالمصير السنة انما هو الآخر على ان الامر الواحد يجوز دخوله في كل من المفهومين المتقابلين بالاعتبارين فذلك المثال يصح من المخلص باعتبار النسخ ومن المصير باعتبار الترجيح بالنسبة.

(٢) اما اذا كان النفي والاثبات ان كانا بمعنى النهى والامر فن المحرم والبيح وقد مر الحكم في تعارضهما وان كانا في المعنى الاصلى وهو الاخبار بالاتفاق والاثبات كالتشهاد بالثبوت والاتفاق فالحكم ما ذكر.

(٣) قوله كان مثل الاثبات حتى لا يرجح الاثبات بجمله ناسخا كما اذا شهدا ان هذا البعد ملك زيد والآخر ان ليس ملكه لانه باعه قيل ذلك الزمان فلا يثبت ملك زيد.

(٤) قوله بل بناء على العدم الاصلى قبل القول بمعرفة النفي بالعدم الاصلى يشبه القول بالاستصحاب ونحن لسنا قائلين به ثم لا يخفى ان ذلك التفتيح تجري في الاثبات ايضا بان يقال اما اثبات بالاستصحاب او بالاباحة الاصلية او لابل بالدليل فلا يحسن التخصيص.

(٥) قوله لما قلنا ولان المثبت اكثر ارتباطا من الثانى حيث اثبت ما لم يكن ثابتا قبل ذلك ولتلك حجة الخارج في الملك المطلق احق من حجة ذى اليد اتفاقا وان وقت احدهما فصاحب الوقت اولى عند ابي يوسف رحمه الله تعالى وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى.

(٦) قوله وهو حلال الحلال بالتخفيف من يتصف بالحل وهو عدم الاحرام عما من شأنه ذلك يطلق على ما هو قبل الاحرام او بعده واما التحلل فهو الخروج من الاحرام فلا يطلق الا على ما بعد الاحرام.

(٧) قوله مثبت اى مثبت للخروج من الاحرام على ان الحلال بمعنى التحلل اذ الراوى قائل بأنه لم يكن في الحل الاصلى واما روايته محرم فناف للخروج دال على بقاء الاحرام لا يقال انها ثبت التغير من الحل الى الاحرام فيكون مثبتا واما رواية انه حلال فيدل على الحل وعدم التغير منه الى الاحرام فيكون نافيا لانا نقول انما يكون نافيا اذا دل

(٨) قوله فان اتفق بصيغة الجهول والجار مع المجرور مفعول ما لم يسم فاعله ولو قرى على صيغة المعلوم فالمستمكن تحت الفعل وارجع الى الراوى الاول وذكر ذلك ليدل على ان الحلال بمعنى الخارج عن الاحرام دون الثانى على الحل الاصلى فيتميز ان الاولى مثبتة والثانية نافية. (٩) قوله والاحرام يعنى ان النفي وهو الاحرام يعرف بدليل العاينة. (١٠) قوله ولا يبدله اى لا يساويه يزيد بن الاصم الذى روى انه حلال. (١١) قوله متمسكا مفعول له للفعل المفهوم اى جوزناه متمسكا بالذكر وهو الجواب فالصدر مبنى للمفعول اى السكون متمسكا عليه. (١٢) قوله وتمسك الحصر وهو الشافى رحمه الله تعالى كذا في شرح المختصر.

وانفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلى فالخلاف في انه كان في الاحرام اوفى الحل
الذى بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه
تزوجها في الحل الذى بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول نافي والثاني مثبت
لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فتكون كالاتبات فرجعنا بالراوى وهو ابن عباس

رضى الله تعالى عنهما ونحو اعققت بريرة وزوجها حر مثبت واعققت وزوجها عبد نافي
وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير النفي الذى لا يكون بالدليل

اعلم ان الامة التى زوجها حر اذا اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعى
رحمه الله لئانها اعتقت بريرة وزوجها حر ويروى انها اعتقت وزوجها عبد فالاول

مثبت والثاني نافي لان معناه ان رقيته لم تتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا بل بقاء
على ما كان فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كانت نفيالكنه

ما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فان بين وجه دليله كان كالاتبات وان لم يبين فالنجاسة
اولى هذا نظير النفي الذى يحتمل المعرفة بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلى

لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بهاء السماء او
بالماء الجاري وملاؤه باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شىء نجس فاذا اخبر واحد

بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبر النجاسة اولى وان تمسك
بالدليل كان مثل الاتبات وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفي واما في القياس

عطف على قوله ففى الكتاب والسنة

قوله وانفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلى كانه يريد اتفاق الفريقين والا فقد
روى ان النبى عليه السلام بعث ابا رافع مولاة ورجلا من الانصار فزوجه ميهونة بنت
المارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يجرم كفا في معرفة الصعابة
للمستغفرى قوله واما في القياس فلا يعمل على النسخ اذ لا مدخل للرأى في بيان
انقضاء مدة الحكم.

(١) قوله وانفقوا على الرواى فى الروايتين .
(٢) قوله لم يتغير الاحرام بعد الى زمان
التزوج وقيل اى بعد التزوج والفرق بين المعنيين
ان الاول لا يقتضى بقاء الاحرام بعد التزوج
والثانى يقتضيه والمعنى الاول اشهر .

(٣) قوله وزوجها عبد ناف لا يدهن من ملاحظة
قولنا فانه اتفق على ان زوجها لم يكن حرا فى
الاصل لكن لم يذكر لظهور .

(٤) قوله بظاهر الحال اى لا بالمعينة كالاحرام
شرح الخيط وحسر الرأس ولبس الرداء والازار
وذلك مشاهد واما فى العبودية فليس هيئة يعرف
بها ان هذا الشخص عبد فكثيرا ما يكون لباس
العبيد فوق لباس قراء الاحرار .

(٥) قوله لا يكون بالدليل قيل يعرف باقرار
المبداهة عبد وقد عرف بالشهادة او حكم القاضى
ايضا واما من استرقت حين كفره ولم يعتقه يعرف
بالبان انه عبد .

(٦) قوله لئانها اعتقت اى وقد حكم لها بشيوت
الحيار قبل هذا انما يدل على الحيار فى المعتقد فلا يلزم
الحيار فى حر الاصل وبينهما فرق حتى لا يكون من
هو حر بنفسه دون امه كقولنا لمن كان ابوه حرا
ايضا .

(٧) قوله بل بقاء على وفى بعض النسخ بل بناء بالون .

(٨) قوله فالتب اولى قيل لو اريد انه اولى بان
يكون ناسخا لمعارضه فلا نسخ فى الاخبار اذ ليس
لانشاء حكم فى الشريعة ليش باحد الجزئين
المتعارضين حكم وبالاخر حكم ينافى الاول
فيجعل احدهما نسخا للآخر ولو اريد انه اولى
بالصدق من النافي حتى يحكم بصدق المثبت وكذب
النافي فهذه الاولوية ليست اما ذكر فى المحرم
والمبيح كما قال فيما سبق اذ لو فرضنا اولوية النافي
بالصدق حتى يحكم بكذب المثبت لا يلزم التغيران
ولو اريد انه اولى بالتأخير مع صدقهما على الترتيب
بان تحقق احدهما ولا يتم تحقق الآخر تانيا فذلك لا
يتصور فى هذا النظر لان الاعتناق لا يتكرر فلا يجوز
ان يقال ان بريرة اعتقت مرتين مرة فى حال عبودية
زوجها ومرة فى حال عتقه لا يقال ان العتق فى الامة
قد يتكرر بان اردت بعد العتق ولحق بدار الحرب
فسيبت واسترقت واعتقت لانا نقول نعم لكن
قد ثبت ان بريرة ليست كذلك .

(٩) قوله فالتنجاسة اولى لقوله عليه السلام ما
اجتمع الحلال والحرام الحديث .

(١٠) قوله وعلى هذا الاصل فالشهادة على
النفي ان كان يعرف بالدليل وبين ذلك يقبل والا
فيكون مبنيا على العدم الاصلى فلا يقبل .

(١) قوله ومعناه اذا تعارض له وليس المعنى اذ عارض القياس دليلا آخر ليتناول معارضة القياس النص او الاجماع لان كلامهما اقوى من القياس لو وصف غير تابع فلا معارضة بينه وبينهما وكذا لامعارضة بينه وبين قول الصحابي مطلقا سواء كان مدركا بالقياس اولا عند ابي سعيد البردعي .

(٢) قوله فلا يحمل على النسخ لان النسخ الحقيقي وهو ما يكون مع العلم بتاريخ صدور الدليلين وتقدم احدهما على الآخر ولا النسخ الاعتباري وهو ما يكون مع الجهل بالتاريخ وهو المسمى بالمخلص من قبل الزمان اعلم ان المذكور في تعارض النصين امور اربعة النسخ وطب المخلص والمصير الى مادونهما من الادلة وتقرير الاصل على الترتيب بينهما ولا يجري في تعارض القياسين شي من ذلك وافاد ذلك بقوله فإخذ بايهما شاء وهذا وان دل على عدم اجراء النسخ لكن صرح بهاهتماما بشأته فانه اقوى ووجود الدفع وذلك لان الدفع بهذه الوجوه لضرورة امتناع التناقض بين النصين لامتناع لازمه وهو الجهل في الشارع ولا ينتفع التناقض في الاجتهادات المحتملة للخطأ والصواب فيما يدرك بالقياس واما فيما لا يدرك بالقياس فكالتسنة وكان اقوى من القياس لانه لا وجود له الا السماع او الكذب والثاني منتف فيثبت الاول فهذا اختيار الكرخي واما عند ابي سعيد البردعي فالكل اقوى من القياس .

(٣) قوله ولا يسقطان بالتعارض في التحقيق لانا لو قلنا بالتساقط يؤدي ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل فنقول الاستدلال انما يتم فيما اذا كان التعارض بين قياسين ليس قياس آخر اضعف

منهما قوما اذا كان بعدهما قياس اضعف فيجوز المصير اليه وايضا العمل بالاستصحاب من باب تقرير الاصل على ما كان وقد قلنا به .

(٤) قوله كما يسقط النقصان وذلك عند الجهل بالتاريخ وامتناع المخلص .

(٥) قوله حتى يعمل بعده بظاهر الحال وهو التقرير فيدل الكلام على ان العمل بعد التساقط انما هو ذلك وليس كذلك بل المصير الى ما بعدهما من الادلة كالمصير الى السنة في تعارض آية بآية والمصير الى قول الصحابي او القياس في تعارض حديث بحديث ايضا بعد التساقط .

(٦) قوله اي في تعارض النصين والاولى ان يقال في النوع الاول من التعارض وهو الواقع بين النصين او اي في النوع الاول من الدليل وهو النص .

(٧) قوله انما يقع التعارض ام كلمة انما يدل على انحصار الحكم في الجزاء الاخير من الكلام وليس وقوع التعارض منحصر في علة الجهل بالنسخ بل بعلة الجهل بالتخصيص ايضا مدخل في ذلك لان كلا من العلم بالنسخ والعلم بالتخصيص دافع للتعارض .

ومعناه اذا تعارض قياسان فلا يحمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالتقياس فيأخذ بايهما شاء من القياسين وكذا يأخذ بايهما شاء من قول الصحابي والقياس بعد شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النقصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في الاول اي في تعارض النصين انما يقع التعارض للجهل بالمعنى بالنسخ منهما فلا يصح عمله باحدهما مع الجهل وهنا اي في القياسين ليس اي التعارض للجهل محض لانه اي المجتهد وهو لم يفكر لفظا بل دلالة في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن مصيبا بالنظر الى المدلول على ما يأتي فكل واحد دليل له في حق العمل .

(٨) قوله فلا يصح عمله اي عمل المجتهد باحد المتعارضين مع الجهل بالنسخ فان قيل فالعمل بايهما شاء على احتمال انه هو النسخ كما عمل باي القياسين شاء على احتمال الصواب قلنا جازم الاحتمال غير كاف في صحة العمل بل لابد من غلبة الرأي كما في القياس يرد عليه انه قد وجد غلبة الرأي في ترجيح احد القياسين فلم لا يجوز الغلبة في الترجيح احد النصين وجعله ناسخا والجواب ان ابطال احد القياسين بالتحري تصرف فيما قال المجتهد واما نسخ احد النصين به تصرف فيما قال الله تعالى ورسوله فهل يستويان مثلا .

قوله بعد شهادة قلبه اي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشقرط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة في حق اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ماهو باطن لا دليل عليه فيردع اليه قوله فكل واحد يعني اما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لاغير كان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق منهما واحد في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ .

(الجزء الثاني) توضيح ٣١

(٩) قوله بل دلالة حيث قال في الكتاب والسنة يحمل ذلك على نسخ احدهما الآخر واما في القياس فلا يحمل فهنا لا بد من الحامل وهو المجتهد وايضا لفظ القياس يدل على القياس .

(١٠) قوله مصيب بالنظر الى الدليل قال المصنف رحمه الله تعالى في باب الاجتهاد وكل مجتهد مصيب بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا بشرائط واركانه ولا شك ان الدليل اذا كان مع جميع الاركان والشرائط يوجب العلم بالحكم يقينا والا فلا بد من عدم العلم القطعي بشيء من مقدماته والحال ان ذلك ايضا من الشرائط مف فالرابط بالشرائط ليس ما يتضمن على القطع بجميع المقدمات كما في اليقينية حتى يجوز عدم القطع بالنص بل المراد ما يتضمن على جميع ما لا بد منه في الظنيات فالاصابة بالنظر الى الدليل يكون مع احتمال الكذب في كل من بعض المقدمات والمحكم فكل مصيب بالنظر الى الدليل يجوز ان يكون مخطئا بالنظر الى الدليل والحكم فالاصابة بالنظر الى الدليل لا ينافي الجهل بالمعنى فكيف يستدل بها على عدم الجهل بالمعنى مع انها لا توجب العلم اليقيني في مقدمات الدليل ولو قيل ان المراد بالجهل بالمعنى ما يكون خاليا عن الظن وغلبة الرأي والاصابة نظرا الى الدليل يستدل على غلبة الرأي فنقول فما الحاجة الى ذلك الاطراب بعد حصول الغرض بان يقال لان القياس توجب الظن على ان الغلبة موجودة في تعارض النصين فلا يكون فيه جهل محض وذلك لان اجراء ما يقال في التعارض التساقط فتقرر الاصل فذلك الاصل يترجح احد الجانبين ويوجب الظن بالنسخ وايضا غلبة رأي المجتهد انما هو في مقدماته وحكمه لا في ترجيح احد القياسين على الآخر وانما الغلبة المرجحة بعد التعارض بينهما وغلبة رأي المجتهد قبله فتلك الغلبة لا يتدفع

(١١) قوله على ما لا بد من الحامل

(١) فصل ما يقع به الترجيح قوله مباحث الكتاب اى مباحث كانت للكتاب باعتبار الاصل فباحث كانت للسنة باعتبار الاصل انه جعل المحكم ومنهما في الوضوح حيثند فوق المفسر وهو فوق النص وهو فوق الظاهر فيستخرج من ذلك ان الكون محكما توجب الرجحان على الكل وعلى هذا القياس البواق جعل الخفى في الحفا دون المشكل حيث قال ان خفا الخفى تعارض لا لصيغة والمشكل دون المجهل حيث كان خفاه مدركا لمجرد العقل من غير حاجة الى النقل والمجهل دون التشابه اذ لا يدري ما المراد منه وايضا جعل محكم الاول الطلب اى التوجه الى ذلك المراد اوفى توجهه وحكم الثاني الطلب والتأمل تأجل الكثير وهو ان يرجع الى المعلومات وترتيبها لينال بالمقصود فالخفى بمنزلة البديهي الذى فيه نوع من الحفا لا يحتاج الا الى نوع من الطلب دون النظر والمشكل بمنزلة النظر المحتاج الى النظر بعد الطلب وحكم الثالث الاستفسار والطلب والتأمل فيخرج من ذلك ان الخفى فوق المشكل وهو فوق المجهل واما التشابه فليس بدليل اصلا وجعل الحقيقة ما استعمل في الموضوع له علة والمجاز ما استعمل في غيره والصريح في كل من الحقيقة والمجاز مالا حاجة فيه الى التنبيه بعدم استتار في المراد والكتابة فيها ما يكون فيه حاجة اليها للاستتار فيه فيخرج من ذلك ان الحقيقة اولى من المجاز الا عند وجود الصارف عنها والصريح اولى من الكتابة وجعل الدلالة على ما وضع له اللفظ اوجز منه او لازمه الغير المحتاج اليه وهو اللازم المتأخر عبارة بشرط سوق الكلام له وبدونه اشارة وهذا يدل على ان الاول فوق الثاني وقال المصنف رحمه الله تعالى والثابت بدلالة النص كالثابت بالمعارة والاشارة الا عند التعارض مع ظهور ان الدلالة ليست فوقهما لانها ثابتان بالنظم والدلالة لا بالنظم بل بمعناه فيخرج انهما دونها

وقال ولا عموم للمقتضى لانه ثابت ضرورة فيخرج انه لم يثبت لا بالنظم ولا بمعناه بل بامر زائد فيكون دون الدلالة قال شارح المعنى ما ثبت المحكم بصيغته مع سوق الكلام له عبارة النص وما اثبت المحكم بصيغة من غير سوق الكلام له اشارة وما اثبت المحكم بالاصيغة ولا بمعناها بل بامر زائد ثبت ضرورة شرعا هو مقتضى النص وقال في موضع آخر وقد علم من هذا ان الثابت بالمقتضى كالثابت بالدلالة لكن الثابت بالدلالة اقوى عند المعارضة واما مباحث السنة باعتبار الراوى فان المتواتر ما يكون راويه في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن توافؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم والشهور ما يصير كذلك بعد القرن الاول وخبر الواحد ما ليس كذلك بل راويه آحاد والاول يوجب علم اليقين وحكمه ان يكفر جاحده وقال صاحب التلويح في آخر ركن الاجماع اجماع الصحابة بمنزلة الخبر المتواتر يكفر جاحده والثاني يوجب علم الظمانية بطمان به النص ويظنه يقينا لكن لو تأمل حق التأمل علم انه ليس يقين في شرح المعنى ان شمس الائمة رحمه الله تعالى نص على ان جاحد الخبر المشهور لا يكفر بالاتفاق والثالث يوجب غلبة الظن بشرط اجتماع شرائط وهي عقل الراوى وضبطه وعدالته واسلامه ويجب به العمل دون الاعتقاد حتى لا يكفر الجاحد فظهر ان الاول اولى ثم الثاني ثم خبر الواحد اذا كان راويه معروفا بالرواية والفقهاء اولى مما كان الراوى معروفا بالرواية فقط وهذا اولى لما كان الراوى مجهولا .

فصل ما يقع به الترجيح فعلمك استخراجه من مباحث الكتاب والسفة مقنا وسندا
 اما المتن فكثر جميع النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والمعارة على الاشارة والاشارة على الدلالة والدلالة على الاقتضا واما السنن فكثر جميع المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقهاء الراوى
 وبكونه معروفا بالرواية والقياس عطف

قوله فصل ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لاسيما وجوه الترجيح في النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسنن والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك وبالسنن الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور وآحاد مقبول او مردود فالاول كتر جميع النص على الظاهر والمفسر على المجهل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوى كالترجيح بفقهاء الراوى وفي الرواية كتر جميع المشهور على الآحاد وفي المروى كتر جميع المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المروى عنه كتر جميع ما لم يثبت انكار لروايته على ما ثبت والثالث كتر جميع المظهر على الاباحة والرابع كتر جميع ما يوافق القياس على مالا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله وفرعه او علمه او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحنابل * وقد اشار المصنف رحمه الله ههنا الى بعض ما يقع به الترجيح بحسب العلة كترجيح قياس عرف عالمة الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليه بالايها

(٢) قوله اما المتن فكثر جميع النص ترتيب مباحته سابقا يقتضى تقديم ذكر الحقيقة

على
 والمجاز والصريح والكتابة على الدلالة والسكوت عن الانتضا اشعار بتأخيره عن الكل
 (٣) قوله فكثر جميع المشهور سكت بالتواتر لظهور تقدم ما يكفر جاحده على ما لا يكفر جاحده واما المشهور وخبر الواحد فهما في مرتبة باعتبار ان المشهور في الاصل من الآحاد وباعتبار عدم تكفير الجاحد فيها فيعرض لهما ثم في كلام المصنف اشعار بان كون المشهور اقوى من الخبر الواحد انما هو بوصف تابع اذ لو كان اقوى بوصف غير تابع فلا ممارسة ولا ترجيح كما سبق . (٤) قوله والترجيح بفقهاء الراوى اى ترجيح المشهور على مشهور آخر وخبر الواحد على نحوه بذلك لا ان ترجيح خبر الواحد على المشهور بذلك وايضا الترجيح بفقهاء الراوى بين حديثين راووهما معروف بالرواية او كان راووهما مجهولا لم يعرف الا بحديث او حديثين واما اذا كان راوى احدهما معروفا وراوى الآخر مجهولا فالنقطة انما هو في المعروف وترجيحه بالمروية ولا يتصور الفقه في المجهول لان الفقه من الاجتهاد وشرطه ان يحوى علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا وانساب الكتاب وان يحوى علم السنة متنا وسندا ووجوه القياس فمن كان معروفا بالفقه كان معروفا بالحديث .

(١) قوله على الكتاب والسنة ذكرهما على ان الواو بمعنى او اشارة الى الوجهين فيما تمدد العطف من ان عطف الثالث على الاول والثاني وعطف الرابع على الاول والثالث .
(٢) قوله فبعضه اولى فالايما بان ترتب الحكم على الوصف بالفا نحو والسارق والسارقة فاقطعوا اولى من الايما بترتيب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم وهذا اولى من الايما بترتيب الحكم على قضية كقول الاعرابي واقمت امرأتى في نهار رمضان فقال عليه السلام اعنتى رتبة قال المصنف النص يدل على ترتيب الحكم على تلك القضية لاهل كونها مناطا فانه يمكن ان يكون هناك حرمة الصوم .

(٣) قوله ثم ما عرف ايما اه لم يذكر هناك ما عرف غلبته بالاجماع فهو فوق ما عرف بالنسبة ودون ما عرف بالنسب والمناسبة بين الحكم والوصف ان يقع في الحاضر عند ملاحظتهما انه علة لذلك الحكم والاحالة اوان يكون ترتيب الحكم على الوصف متضمنا لصاحبة بدون الملازمة وهي اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا لصاحبة لا يصح بها القياس اجتماعا ومعهما بدون التأثير وقد مر معنى التأثير يصح بها القياس ولكن لا يجب ومعه يجب

٦٥٧

فالنسبة مع التأثير اولى من المناسبة مع مجرد الملازمة وهي مع الملازمة اولى من مجرد المناسبة .
(٤) قوله وايضا ما عرف بالاجماع تأثير نوعه . هذا قسم مما عرف بالنسبة فيكون مبانيا ما عرف بالاجماع فلا يتوهم العينية ثم تخصيص الاجماع بالذكر ليس له وجه لان معرفة ذلك يكون بالنسب ايضا قال المصنف فيما سبق والتأثير عندنا ان يثبت بنسب واجماع اعتبار نوعه او جنس في نوع الحكم او جنسه ثم ما عرف تأثيره بالنسب اولى ما عرف تأثيره بالاجماع اذا كان النص فوق خبر الواحد كتابا كان او خبرا متواترا او مشهورا .

(٥) قوله اولى لان المناسبة والاتحاد بين الوصفين وبين الحكمين فيه اشد واتم منه فيما بقي من الاقسام فيجعلان في صورة القياس كماها في غيرها فيوجب الوصف الحكم والحكم يثبت بالوصف .
(٦) قوله وهذا اولى من عكسه هذا محل نظر لانها منسوبة لواقع في غير صورة القياس .

(٧) قوله من غير القريب اي في واحد من الوصف او الحكم والقريب في الجانب الواحد اولى من غير القريب فيها اصلا وعلى قياس ما قال تأثير الجنس البعيد في القريب اولى من العكس .

(٨) قوله من هذه الاقسام الاشارة الى اقسام التأثير ويجوز ان يكون الى جميع ما ذكر من النص الصريح وبطريق الايما والمناسبة والاقسام الاربعة للتأثير لكن المراد تركيب بين التصريح والايما والمناسبة وبين هذه الاربعة لا بين الطائفتين ثم في ذلك نظرا لان المركب من الايما والمناسبة ليس اولى من النص الصريح فقط وكذلك المركب من الجنس البعيد في البعيد ومن البعيد في القريب ليس اولى من النوع في النوع فقط .

(٩) قوله واقسام المركبات فالركب من الاربعة اولى من المركب من الثلاثة والمركب من الثلاثة اولى من الاثنين والاتان فبعضه اولى من البعض كالنوع في النوع مع النوع في الجنس او مع الجنس في النوع اولى من الجنس في الجنس مع احدهما

على الكتاب والسنة فما عرف عليه نصا صريحا اولى مما عرف ايما وما عرف ايما فبعضه اولى من البعض ثم ما عرف ايما اولى مما عرف بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع تأثير نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع تأثير الجنس في النوع وهذا اولى من عكسه وكل منهما اولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس القريب اولى من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات

بعضها اولى من بعض ومن اتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه شيء من ذلك والتمنى

دكروا في ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر اي قوة التأثير .

ثم في الايما يرجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايما مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجع تأثير العين ثم في النوع ثم الجنس ثم القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شأن الحكم لسكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شأن العلة فيرجح تأثير جنس العلة في نوع الحكم على تأثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما يتركب من راجعين يقدم على المركب من مرجومين او مساو ومرجوح كتقديم المركب من تأثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تأثير النوع في الجنس القريب والجنس القريب في النوع وفي المركبين الذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجع منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتأمل في المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس .

٣١

وايضا المركب من التصريح والايما والمناسبة اولى من المركب من الاثنين منها والمركب من التصريح والايما والمناسبة اولى من المركب من المناسبة والايما .
(١٠) قوله ومن اتقن المباحث السابقة فيعرف المتقن ان التأثير اقوى من مجرد الملازمة وان التأثير مع الشهادة الاصل اقوى منه بدونها وان ما ثبت عليه بالتقسيم او بالتنقيح المناط او الدوران وكان الرجوع الى النص او الاجماع او المناسبة اقوى مما لم يكن الرجوع اليها .
(١١) قوله الاول قوة الاثر قال في التحقيق لان الاثر معنى الحجة فان الوصف بها صار حجة فاكان اقوى كان الاحتجاج به اولى وهو نظير ترجيح الخبر بقوة الاتصال فانه لما صار حجة باتصال بالنهي عليه السلام يقوى بها يوجب قوة في الاتصال من سلامته عن الاقطاع وضبط راويه وبقهه واما العدالة في باب الشهادة فليست معنى الحجة وانما المعنى الذي صار الشهادة به حجة والولاية الثانية بالمرمة فلذلك لا يترجح احد الشهادتين عند التعارض وتبوت اصل العدالة فهما بقوة العدالة وكونها في احدهما واقوى منها في الآخر .
(١٢) قوله اي قوة التأثير فسره به لان الاثر كثيرا ما يكون بمعنى المحكم والمقتضى .

(١) قوله كما مر في القياس والاستحسان رجح في بعض الصور الاستحسان عن القياس كسنة سؤر سباع الطير فهو نجس لاختلاط الغاب النجس المتولد من اللحم النجس كما في سؤر سباع البهائم طاهر لعدم ذلك الاختلاط أو الشرب بالنتقار وهو عظم رطوبة فيه والاول قياس والثاني استحسان رجح على القياس اذ به يبطل الوصف في القياس وهو مؤنة يتحقق الضرورة لكثرة النوع ورجح في بعض الصور القياس على الاستحسان كسنة سجود التلاوة يؤدي بالركوع لانه سجود مثل ما في قوله تعالى وغير را كما فكما هو مؤدى بالركوع بدليل قوله تعالى را كما فكندا هذا ولا يؤدي بالركوع لانه مأمور به بنفسه كسجود الصلوة فكما هو لا يؤدي بالركوع فكندا هذا والاول قياس والثاني استحسان رجح عليه القياس بما يبطل الوصف في الاستحسان وهو

ان سجود التلاوة ليس مأمورا به باعتبار نفسه

بل المقصود منه التواضع المؤدى بالركوع ايضا وكل من التريحين بقوة الاثر على ما قالوا .

(٢) قوله وكما في مسألة طول الحرة نكاح الامة مع القدرة على الحرة بكونه غنيا قادرا على

نقمتها ومهر مثلها جائز عندنا وغير جائز عند الشافعي رحمه الله تعالى ودليل الشافعي رحمه الله

تعالى انه نكاح يؤدي الى ارقاق النطفة غير محتاج اليه فلا يجوز كالذي تحت حرة وذلك

لان الارقاق اهلاك من وجه ولذلك يخيّر الامام في اسارى الكفرة بين الاسترقاق والقتل وايضا

الارقاق اثبات الرق الذي هو اثر الكفر فيكون اشعار بالكفر وهو الموت حكما قال الله تعالى

ومن كان ميتا فاحيئه اى كافرا فهدينه ولذلك يحكم بسوت من ارتد والعياد بالله ولحق بدار الحرب وحكم

بالعاق حتى يعتق مدبره وام ولده ويقسم المال بين ورثته ودليلنا انه يجوز من العبد باذن المولى

اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة فكندا يجوز من الحر بالطريق الاولى لان قدرة

النكاح في الحر لكونه من جانب نفسه اكل منها في العبد لكونه من جانب المولى بالاذن

ودفع المال كسائر ما يجوز من العبد ودليلنا اتوى بقوة الاثر وهي ان الحكم في المتيسر

يثبت بالطريق الاولى وان الحكم في قياس المخالف قلب المشروع وان الوصف فيه لا يوجب الحكم

فالارقاق جائز لجواز تضييع الماء بالعزل باذن الحرة وهو دون التضييع فالاولى بالجواز فاذا

جاز الارقاق به فالتأدى اليه لا يوجب الحكم وهو عدم جواز النكاح المذكور ولو سلم انه اوجه

في الاصل فالوصف فيه اشد منه في الفرع فمن تحته حرة يكون الارقاق فيه مع وجود الغنية ومن له

مولود الحرة لم يوجد فيه حقيقة الغنية بل هو في مرض ان يصير غنيا ثم ان قلت ان التعليل

في قياس الشافعي رحمه الله تعالى لا يجرى في جميع الصور كمن نكح امه ابيه او ابنته واخيه

واخته او الم او المال والعمة والحالة فلا يجوز النكاح عنده في تلك الصور ولا ارقاق قلب

لا يعتق الولد على من بينه وبين الولد لم يكن جزئية عنده كغير اب النكح واهه فيتحقق

الارقاق وانما في الاب والام فالعق فرع سبق الملك فيتحقق ههنا ايضا .

كما مر في القياس والاستحسان وكما في مسألة طول الحرة فان الشافعي رحمه الله يقول

يرق مائه مع غنية عنه فلا يجوز كالذي تحته حرة وقلنا هذا نكاح يملكه العبد بأذن

مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال تزوج من شئت فيملكه الحر وهذا

اقوى اثر اى قياسنا اقوى تأثيرا من قياس الشافعي رحمه الله اذ زيادة حمل حل العبد

على حل الحر قلب المشروع

قوله كما مر في القياس والاستحسان ان الاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس

وان كان ظاهر التأثير اذ العبرة للتأثير وقوته دون الوضوح او الحفاء لان القياس انما

صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها

لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت

وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا يختلف

بالشدة والضعف لانه ان انزجر عن جميع ما يعتقد فيه الحرمة فعدل والا فلا

قوله وكما في مسألة طول الحرة اى الغناء والقدرة على تزوج الحرة والاصل

الطول على الحرة اى الفضل فانسع فيه بعنف حرق الصلوة ثم اضيف اضافة المصدر

الى المفعول فالحر الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي رحمه الله

قياسا على الذي تحته حرة بجماع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك

بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشى العنت اى الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارقاق

فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق للماء بل

اعتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه

يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابداً بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام

اذ ليس للبقاء ههنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه

الحر كسائر الاتكحة التي يملكها العبد وهذا اقوى تأثيرا من الارقاق مع الاستغناء لان

الحرمة من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والانساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من اوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق

فانساع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد

بزيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الحبث مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجهوسيه للكافر دون المسلم .

وتضييع

(٣) قوله يصلح للحرة والامة انما قال هذا ليثبت طول الحرة فيكون نكاح الامة مع طول الحرة ويحتمل ان يقال بمجرد ذلك لا يتحقق الطول لان المادة ان يأتى الحرة نكاح العبد بخلاف الحر فلا يثبت ملك العبد نكاح الامة مع طول الحرة ليلزم الثبوت في الحر بالاولى .

(٤) قوله من شئت اى من الحرة والامة .

(٥) قوله قلب المشروع لان المشروع لوسع الامر على البشر بحسب شرافته وكناله الا ترى ان الحر ينكح الاربية من النساء والعبد انما ينكح الاتيين وان النبي عليه السلام كان يحل له ما شاء من النساء كما قالت عائشة رضى الله عنه ويحل له التسع على قول غيرها من الرواة .

(١) قوله ونكاح الامة لمن له سرية اه هذا فساد تغليل الحضم جرمة النكاح بانه ارقاق مع الفناء عليه بانبات عدم الاطراد الذي هو شرط صحة التعليل ثم هذا الكلام انما يصح في مقام انفاذ التعليل اذا كان الحضم قابلاً للجواز نكاح الامة لمن له سرية وليس الامر كذلك كما في شرح المنى نقلًا عن التهذيب والسرية فعلة من السر وهو الجماع اولاً وخناً لما فيها من الاخفاء عن الزوجات او فعلة من السر وهو السيادة .

(٢) قوله مع وجود ما ذكر من العلة وكما في نكاح الامة لان الولد من السرية حر ولو استحق امته فولد المورور حر بالقيمة .

(٣) قوله فانه يقول الرق من الموانع اى الرق مع كون الحرمة تحت الحر المسلم مانع عن نكاحها وكذا كسرها مع عدم الكتاب مانع من النكاح فاذا اجتمع جزؤان الاول مع جزء من الثاني يتعد مانع تام فقول لم لا يجوز ان يكون مقارنة كون الحرمة تحت المسلم شرطاً في المانع وكذا مقارنة عدم الكتاب بالنسبة الى الكفر وايضاً يلزم ان لا يصح نكاح الحرمة الكتابية لمن تحته حره لانه اذا اجتمع الجزآن من المانع يتعد مانع تام .

(٤) قوله للمسلم اى للحر المسلم على ما مر وايضاً هو دين يصح مع المسلم نكاح الحرمة التى هي على هذا الدين فكذا يصح للحر نكاح الامة اى دين الكتابية دين يصح معه للحر المسلم نكاح الحرمة التى هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التى هي على هذا الدين فهنا اقوى اثر لان الرق منصف لا محرم كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود لان الرقيق له شبهة بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر فون هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبهة بالحر من حيث الذات فواجب هنا ان الشبهان التذصيف في استحقاق النعم التى تختص بالانسان فطرف الرجال العدد بان تحل للحر اربع وللعبد ثقتان لا طرف النساء

فتنصف باعتبار الاحوال فتحل الامة مقدمة على الحرمة لاموؤخرة

(٥) قوله ولان الضرورة بمعنى ان الكلام فيما ليس له طول الحرمة اذ لو كان فلا يحل له عند الشافعي رحمه الله تعالى الامة اصلاً فلا اختص بالكتابية فحينئذ يتحقق الضرورة فهذه الضرورة يتدفع بالامة السليمة .

(٦) قوله على ما مر اى بنا على ما مر من ان زيادة محل حل العبد على الحر قلب المشروع .

(٧) قوله وايضاً وهو دين الاول قياساً للحر على العبد وهذا قياس الامة على الحرمة بعلة الكتابية فللخصم ان يقول ان بينهما فرق اذلا مانع في الاصل واما الفرع فالفرق فيه مانع .

(٨) قوله لا محرم هذا منقوض بالارث والتصرفات الضارة على المولى وبالتفويض والشهادة .

(٩) قوله كما في الطلاق لو اريد ان الرق في الزوجة يتقضى الطلاق فهذا غير مسلم عند الشافعي رحمه الله تعالى ولو اريد انه في الزوج كذلك فهذا خلاف المذهب وايضاً ذلك غير نافع لان الكلام في الامة .

(١٠) قوله والعدة اراد عدة ليست بوضع الحمل بل عدة بالاشهر فان العدة حقيقة انما هو فيها دون العدة بالحيض .

(١١) قوله والحدود اراد الحدود بالجلد كحد الزنا وحد القذف وحد الشرب فيجب في الاول خمسون وفي الاخرى اربعون لانهما هو بالرجم اذ لا يجزى في العيب ولا ما هو بالقطع او القتل فانه لا يجزى وان كان جارياً في العبد .

(١٢) قوله بواسطة الكفر فهو جهل وموت فبالاعتبار الاول شبهة الحيوانات وباعتبار الثاني شبهة الجمادات في استحقاق النعم بما يقتضى ان الطلاق والعدة والحد من النعم وليس كذلك .

(١٣) قوله فطرف الرجال اى طرف الرجال بقيل تنصف النكاح باعتبار الرق من حيث عدد المنكوحات .

(١٤) قوله فتحل الامة جرت الاحوال كلاماً في الحرمة فيحل مقدمة على حره اخرى ومؤخرة ومقارنة وكذا في الامة تحل مع امة اخرى مقدمة ومؤخرة ومقارنة واما الحرمة مع الامة فيحل الحرمة مؤخرة ومقدمة ومقارنة ولا تحل الامة الامقدمة فمن الاحوال الستة الحاصلة مع الجنس وخلافه يوجد في الامة الاربع دون الثلثين فيلزم التثني دون التنصيف .

وتضيق الماء بالعزل بان الحرمة يجوز فالارفاق دونه لان في الاول تضيق الاصل وفي الثاني تضيق الوصف ونكاح الامة لمن له سرية جائز مع وجود ما ذكر من العلة وكما في نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا بصير كالسكر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تندفع باحلال الامة المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر وايضاً هو دين يصح مع المسلم نكاح الحرمة فكذا يصح للحر نكاح الامة اى دين الكتابية دين يصح معه للحر المسلم نكاح الحرمة التى هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التى هي على هذا الدين فهنا اقوى اثر لان الرق منصف لا محرم كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود لان الرقيق له شبهة بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر فون هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبهة بالحر من حيث الذات فواجب هنا ان الشبهان التذصيف في استحقاق النعم التى تختص بالانسان فطرف الرجال العدد بان تحل للحر اربع وللعبد ثقتان لا طرف النساء فتنصف باعتبار الاحوال فتحل الامة مقدمة على الحرمة لاموؤخرة

قوله وتضيق الماء اشارة الى وجهى ضعف في قياس الشافعي رحمه الله الاول ان الارفاق الذى هو اهلاك حكماً دون تضيق الماء بالعزل لانه انلاف حقيقة اذ في الارفاق انما يزول صفة الحرية مع انه امر ربنا يرجى زواله بالعقود وفي العزل يفوت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارفاق اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارفاق مباشرة السبب على وجه لا يفضى الى الهلاك قلنا في التزوج ايضاً امتناع عن ايجاد صفة الحرية اذا الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحرمتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية فحين يخلق يخلق رقيقاً لانه ينتقل من الحرية الى الرقية ومعنى العقوبة والاهلاك انما هو في ارقاق الحر الثاني ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية او ام ولد مع جواز نكاح الامة له وفيه نظر لان الحر لو كان قادراً على ان يشترى امة لا يجعل له نكاح الامة عند الشافعي رحمه الله فكيف اذا كان سرية له او ام ولد قوله وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي رحمه الله قياساً على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حره اما الاول فلان للرق اثر في تعريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحر وكذا للسكر كما في نكاح الحرية للمسلم فاما من اجتمع الرق والسكر يعقوى المنع ككفر المجوسية فلم يجعل للمسلم واما الثاني فلما مر من ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الضرورة قد ارتفعت بجواز نكاح الامة المسلمة التى هي اطهر من الكفرة وعندنا يجوز قياساً على العبد المسلم وعلى الحرمة الكتابية وهذا القياسان قويان تأثيراً اما الاول فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون التعريم فان قلت هذا لا يستقيم في المرأة فان حلها مبني على المماوكية والرق يزيد فيها الا يرى انها قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعاً قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فيقتضى برفقها كما يقتضى برفقها وحل الوطى بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطى ولا يستحق عليه شيئاً .

- (١) قوله واما في المقارنة منصفة في الاصل لكن غلب جانب الحرمة باعتبار الاصل حقيقة التصنيف موجودة قد يقال لاحاجة في اثبات التصنيف الى ذلك التكليف فلنكاح احوال اربعة الافراد والتقدم والتأخر والمقارنة ومن هذه الاحوال يجري في الامة الافراد والتقدم دون الباقي . (٢) قوله كما في الطلاق مهنا ثلثة امور نفس الطلاق وما يتوقف عليه من النكاح المتقدم عليه وحل البضع الزائل بالطلاق فغلبة الحرمة في نفس الطلاق يقتضى عدم صحة الطلاق الثاني فيلزم ان يكون طلاق الامة واحدة هف وكذا غلبتها في النكاح المذكور واما غلبتها في البضع يقتضى وقوع الطلاق الثاني فيكون طلاق الامة اثنتين هذا هو المراد فلا يرد ما اورده المصنف في الشرح . (٣) قوله والقرء اراد العدة بالمحيض . ٤. قوله فلا يقبل هذا انما هو في الزمان الواحد واما في الازمنة فيعمل لها الزائد على الواحد بان يكون خرجت عن تحت احد ودخلت تحت الآخر ثم وثم فيقبل التصنيف . (٥) قوله فاعتبرنا هذا غير لازم لانه قد وقع التصنيف باعتبار عدد النكاح فلا يلزم باعتبار آخر . (٦) قوله كما في الطلاق والاقراء به بالافراد والمجمع على صحة العبارتين على اعتبار الجنس والافراد ولم يتمكس الامر لان القرء باعتبار المنين وهما المحيض والظهر عددها اكثر . (٧) قوله ثبت بهذا الظاهر ان كون التصنيف

فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة كما في الطلاق والقرء اي لما كان الرق منصفا وطرف الرجال يقبل التصنيف بالعدد في حل النكاح بان يعمل للعبد ثقتان وللعار ربع اما طرف النساء فلا يقبل التصنيف بالعدد لان الحرمة لا يعمل لها الازوج واحد ولا يمكن تصنيف الزوج الواحد فاعتبرنا التذويق بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرمة يصح نكاحها وان كانت متأخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح ايضا تغليبها للحرمة كما في الطلاق والاقراء فنثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرمة فانه يصح للامة الكتابية اذا لم يكن متأخرة عن الحرمة او مقارنة لها فيصح للحرمة المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم يكن على الحرمة وقوله كما في الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنتين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليهما فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله وكما في مسح الرأس ان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث والثاني قوة ثباته على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع

هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخصيق

قوله فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة فان قيل لاحاجة الى ذلك لا يمكن حقيقة التصنيف بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الافراد عن الحرمة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او القأخر فعلت في احدى الحالتين فقط تعديقا للتصنيف قلنا المقارنة والتأخر حالتان مختلفتان متعديتان حقيقة لانصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتغليب ثم الحاق المقارنة بالتأخر تغليباً للحرمة احتياطاً كما جعل نصف الطلاق واحداً متكاملًا حيث جعل طلاق الامة اثنتين لا واحدة احتياطاً لان الحل كان ثابتاً بيقين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التطلقات الثلث وذلك في الفئتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثالثة اثنتين لا في جعل طلاق الامة اثنتين تغليباً للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجيء لهنه المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض قوله وكما في مسح الرأس يعني على تقدير تسليم تأثير الركنية في التثليث فتأثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصاً مسح بعض المجهل مع امكان الغسل اوسع الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما في الموضضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة .

في كل

الوضع والركن مع عدمه ليس كذلك الا ترى ان ركني تيمم يوجد فيهما الوصفان ولم يوجد الامتصاص من التخفيف بعدم التثليث فتأثير المسح في التخفيف اقوى من تأثير الركن في التثليث ثم المفهوم من كلامهم في امثلة قولا لا تلابتاهما فيها ان قوة الاثر تكون احد اليقين مؤيداً بما يتضمن ابطال مقدمات الخصم اما بنوع حلية الوصف او بنوع وجوده في الفرع او بنوع شرائط التأثير في الفرع او بما يتضمن بيان استلزام قياس الخصم امرها باطلاق او بما يدل على ثبوت الحكم المطلوب فالمراد بقوة الاثر هو هذا المعنى . (١٢) قوله والمراد منه اي من قوة بيان الوصف فتذكير الضمير لان معناه اثبات القوى . (١٣) قوله كثرة اعتبار الشارع قوة الثبات يتنازعن العلامة والتأثير وشهادة الاصل بعدم اعتبار الكثرة فيها كما مر تعريف كل منها ثم قال صاحب التحقيق والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به عن وصف القياس الآخر وفي شرح المعنى اي يكون الزم للحكم المتوط به لكثرة اعتبار الشارع اياه في جنس هذا الكلام ولا يظهر مخالفة بين كلام المصنف وكلام صاحب التحقيق بل بينه وبين كلام شارح المعنى حيث اعتبر جنس الحكم والظاهر ان المصنف اعتبر نوعه .

باعتبار الاحوال بتجوز صورة التقدم دون التأخر والمعية يقتضى هذه الكلية اي كل نكاح يصح للحرمة يصح للامة بشرط عدم التأخر والمعية وليس وجه ذلك الاقتضا معلوماً وايضا تلك الكلية منقوضة بالنكاح بعد الطلقتين يصح في الحرمة دون الامة نعم انواع النكاح المحوطة في الكلية مثل ما في حالي الاحرام وعدمه او حالي الاسلام والكفر الكتابي ومثل ما هو من الحر المسلم والعبد المسلم ومثل ما كان للزوج فيه طول الحرمة اذا لم يحسن ومثل ما كان مع تسمية المهر او غيره او عدمه الى غير ذلك فيلزم التفريع بقوله فيصح للحرمة المسلم نكاح الامة الكتابية وكذا يلزم صحة نكاح الامة مع طول الحرمة لكنه سكت عن ذكر ذلك لانه ليس بصدد .

(٨) قوله فيه نظر قدم من الجواب عن ذلك تقريره ان الطلاق الثاني اذا نصف نصفه واقع يحرم نصف البضع ونصفه باطل يبقى الحل في البضع بازائه واذا صح كله يحرم كل البضع واذا باطل كله يحل كل البضع تغليباً جانب الصحة في الطلاق تغليباً جانب الحرمة في البضع فيكون طلاق الامة اثنتين تغليباً الحرمة في البضع وكونه واحداً تغليباً الحل فيه . (٩) قوله فان الحل يكون اكثر لان الزوج اذا ملك الطلقتين كان مالكا للنكاح الثاني فيحل له النكاح والاتفاق ثانياً واما اذا ملك الواحدة فقط فلا يحلان له ثانياً .

(١٠) قوله ثم عطف على قوله المصنف على المطوف الثاني اكثر فائدة منه على المطوف الاول وهو قوله وكما في مسئلة طول الحرمة لانه يتضمن العطف على المطوف عليه الاول واعتبار الحكم واما في العطف على الاول لان فيه العطف على المطوف عليه الاول فليس الاعتبار بالحكم . (١١) قوله ان المسح في التخفيف اعم يجوز الفتح بدلا او عطف بيان من الموصول والعكس على الاستيفاف فوضع المسح للتخفيف وليس وضع الركن للتثليث فالسح مع التثليث خلاف

(١) قوله في كل تطهير غير معقول التطهير المعقول ان يكون ازالة النجاسة الحقيقية سواء كانت بالماء او المسح كما في السيف او الخف او يكون ازالة النجاسة الحكمية لكنها بالنقل بالماء كالوضوء* صرح به المصنف رحمه الله تعالى فيما تقدم فهذا القيد احتراز عن مسح السيف عن مطلق النجاسة الحقيقية سواء كانت رطبة او يابسة وعن مسح الخف عن ذى جرم جف فاهما تطهيران معتولان واما مسح الرأس والنييم ومسح نحو الخف عن الحدث فهو تطهير غير معقول فالمسح انما يؤثر في التخفيف فيما تطهير غير معقول واما اذا كان تطهير معتولا فلا بد فيه من المبالغة فلا تخفيف . (٢) قوله كما في اركان الصلوة لاخصم ان يقول انتم خصصتم الحكم باليجاب المسح التخفيف بصورة كان المسح تطهيرا غير معقول فنحن نخصص الحكم باليجاب الركن الثالث بصورة كان الركن ركنا من الوضوء* فلا يضرنا التخلف في اركان الصلوة كما لا يضرنا التخلف في مسح السيف ومسح الخف عن النجاسة الحقيقية .

(٣) قوله بل الاكمال فهو في مسح الرأس بالاستيماب وفي اركان الصلوة بالطمانية وفي سائر اركان الوضوء* بالتثليث انه متعين ولو توفض بان الصلوة الخمس ايضا متعينة في اوقاتها واجيب بانها متعينة الوجوب في المجموع لاني خصصت هذا الجز* وذلك فالاداء في الجز* المعين غير متعين فيحتاج الى التية فينقص بما اذا لم يؤد الصلوة في آخر الوقت بحيث لا يسع الوقت الا انها في متعينة في ذلك الجز* ولا يسع الجز* غيرها كصوم رمضان متعين في اليوم فلا يسع غيره والجواب ان جزاء الحكم وهو وجوب التعين في تلك الصورة مع عدم العلة كمرامات الحكم في الجنس .

(٤) قوله والايان بفتح الهمزة جمع بين ويجو الكسر على ارادة التصديق لجميع ما جاء به النبي عليه السلام من عتاده تعالى مع الاقرار باللسان فانه اذا صدر منه ذلك ولم يتواتر اتي به لواجب الايمان فقد ادى الواجب .

(٥) قوله ونحوها كالنذر المعين وثمان المبيع ومنفعة الاجارة وتسليم المبيع واداء الزكاة بعد العزل مع التية .

(٦) قوله ان البر واجب تليل او تبين .

(٧) قوله تحققا غلة القول او الضمان بتضمين معنى الحكم او التضمن اي يتضمن ضمانا بالانلاف او يحكم بضمان الانلاف بتحقيقه وقوله تقريبا متعلق بالمثل اي مقرب عند العقل من جنس التلف والجزير ازالة التقصان .

(٨) قوله وان كان وصل وقوله فهو على التمدى تليل بضمان الافضل من التلف ويجوز ان يكونا شرطا وجزاء اشارة الى منع الفضل يعني لانتم الفضل ولو سلم فهو على الظالم جائز زجرا له كالتعزير والحد .

(٩) قوله لان الاعيان الباقية قبل كغيرها ما لا يحصل الفرض الا بالعرض فهو بهذا الاعتبار غير من المعين فنقد عدم المائنة لا يلزم الفضل في الضمان بل يجوز ان يكون في المضمون به وهو المنفعة .

(١٠) قوله ولان اهدار الوصف عطف على ما يفهم من قوله فهو التمدى اي لان الفضل على التمدى جائز .

(١١) قوله كلها اي سواء كانت مثليات او قيميات .

في كل تطهير غير معقول كالتييم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في اركان الصلوة بل الاكمال ونحن نقول به اي بالاكمال وهو الاستيماب وبقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التيميم وهذا الوصف اعتبره الشارع في الودائع والمغصوب ورد المبيع بيعا فاسد والايان ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة او المغصوب وكذا لا يجب التيميم في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التيميم انه فعله لاجل البر وكمنافع الغصب فانه يقول ما يضمن بالعقد يضمن بالانلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وان كان فيه فضل فهو على المتعدى اي ان كان المثل التقريبي وهو الضمان مائلا في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مائلا في الحقيقة يكون المثل التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية غير من الاعراض غير الباقية وهذا الفضل على المتعدى اولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني ان اوجبنا الضمان لا يلزم الا اهدار كون المائنة تامة وان لم نوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوها^{١٢} ووضع الضمان عن المعصوم جائز في الجملة اي عدم ايجاب الضمان في انلاف الماء المعصوم^{١٣} جائز في الجملة كالنلاف العادل مال الباغى والحربي مال المسلم والفضل على المتعدى غير

قوله والايان هو في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام رحمه الله بكسر الهمزة يعني لا يشترط نية التيميم في الايمان بالله تعالى بان يعين انه يودي الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي وجه يأتي بديقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونقل وتصحيح المصنف رحمه الله وقع على الايمان (بالفتح جمع يمين) قوله ونحوها كصدق الغصاب على الفقير بدون نية الزكاة وكالطلاق النية في الحج قوله تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وذلك ان المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصلة بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء في جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحدا اكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة وبقي التفاوت فيمورااء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون وهذا معنى المثل تقريبا .

الوقوف برفة حتى طلع فجر يوم النحر طاف وسمى للعمرة وتحمل ونفسا من قابل وكالقصاص فالنفس بالنفس لا بالعضو واليد باليد لا بالرجل او غيرها والرجل بالرجل والاذن بالاذن الى غير ذلك . (١٣) قوله ووضع الضمان الوضع موصولا باللام بمعنى التخصيص وبعلى بمعنى الحمل وبين بمعنى الاسقاط وهذا في مقابلة قول الشافعي رحمه الله تعالى ان اهدار وصف اسهل من اهدار الاصل يعني يلزمكم وضع الضمان عن منافع المغصوب وهي معصومة وذلك ليطال لا يلزمنا الا اهدار المائنة وهذا جائز . (١٤) قوله كالنلاف العادل وكذلك السارق اذا تلف المسروق وقطع يده لا يضمن مع انه معصوم فان قيل فالفائدة في المعصية بعد ما لم يكن مضمونا قبل الفائدة التائيم فان قيل كيف يتصور ذلك في الحربي اذا تلف مال المسلم قيل انه مكلف بكل الشرائع في حق الآخرة والتائيم لاجل الآخرة فتائيم الكافر جائز وايضا الفائدة انه لو ائلف مال الباغى بالغ آخر اموال المسلم مسلم آخر والمسروق غير السارق يضمن . (١٥) قوله والحربي مال المسلم فاذا جاء دارنا مستامنا او مسلما لا يضمنه ما ائلف .

- (١) قوله أصلا أي لافي الاعيان ولا في المنافع ولا في التمدى بطريق المصادرة ولا في التمدى بطريق التعدية قوله ولا في الاموال ولا في العبادات يؤيده قوله كالاموال والصاوة والصوم ونحوهما فبدأ أن من حل من حج فعليه حج وعبرة فالعبرة فضل .
- (٢) قوله بثل ما اعتدى قيل ليس المراد المماثلة الكاملة لا تتفاتها وذات القيم والمماثلة بين المنافع والضمان داخله تحت مطلق المماثلة .
- (٣) قوله منه الضمير لا يجاب النفل على التمدى وهو مفهوم من قوله والفضل على التمدى .
- (٤) قوله بلا واسطة فعل العبد يعني نسبة الجور اليه تعالى بواسطة فعل العبد بان يقال خلق الله تعالى الجوار سبب كسب العبد اياه جائز واما نسبتته اليه ابتداء كما يقال اصنف بالجور وكسبه فهو متعال عن ذلك علوا كبيرا ويجوز ان يكون المعنى نسبة ابتداء الجور فان التمييز عن المفعول في الحقيقة والمفعول فابتداء الجور شرعه وانتهائه العمل به .

مشروع أصلا قال الله تعالى فاعتقدوا عايده بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه أي من ايجاب

الفضل على التمدى نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع المراد من الابتداء ان يكون

بلا واسطة فعل العبد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا يمثل له لان الواجب فيه قيمة

عدل وهو معلوم عند الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان

وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب

لان المال المتقوم لا يمثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا

لا يجوز اما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك أي ان قلنا بعدم الضمان فانما نقول

به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبنا اليها لا الى الشارع فهذا اولي ثم

اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف اسهل الى آخره بقوله ولان الوصف وان قلت فانت اصلا

بلا بدل والاصل وان عظم فانت الى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تأخيرا والاول ابطلا

ونقريره ان الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل

والاصل وهو حق المنصوب منه في المثل يفوت الى بدل يصل اليه في دار الجزاء فهذا

الفوت تأخير والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتأخير اولي وضمان العقد قد يثبت

بالتراض مع عدم المماثلة

قوله ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة
ولاعاجبه الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضى وهو نائب الشارع .

(٥) قوله وفيه احتراز أي في قوله ابتداء احتراز عن ايجاب القيمة فان ايجاب القيمة على التفاوت باختيار العبد بمجمله بالواجب من الله تعالى المرضي عنده وهو قيمة عدل ليس حوارا منه تعالى ابتداء بل سبب جهل العبد وقلة

(٦) قوله وهو معلوم مما لا حاجة اليه في نفي الجور عن الله تعالى فيكفي ان يقال لان الواجب فيه من الله تعالى قيمة عدل والتفاوت انما يقع .

(٧) قوله فان وقع يعني قد لا يقع التفاوت لخبرته لا جور لان العبد ولا من الله تعالى .

(٨) قوله لا يمثل النعمة لو اريد المماثلة بحسب الرغبة من العباد ولا نام عدمها فتمتعنا بوجودها كما في الاجارات ولو اريد المماثلة بحسب الجنس فكذلك لا مماثلة بين الشاة والدرهم والدانير فلا يصح تضمينها بهاتم الدليل على نفي ضمان المنافع انما يدل على نفي الضمان بالاموال دون الضمان بالمنافع فلا يلزم نفي الضمان رأسا .

(٩) قوله فضاف الى عجزنا أي لا الى الله تعالى يعني يجوز انه تعالى كان قد اوجب للظالم بآراء المذنب امرا مماثلا لها حتى لا يسقط حقها فيه فلا يجوز على المظالم لكن القول بعدم الضمان المعجز عن الدرك وللخصم ان يقول كما لا يلزم عليكم اضافة الجور اليه تعالى كذلك لا يلزم علينا ذلك لا لا نقول بان الله تعالى اوجب في المنافع الاعيان بل قول اوجب امرا مماثلا لها عند الله تعالى حتى لا يلزم الجور ونحن لا نعرف ذلك فنقول انه المال المتقوم كما يجب ذلك في الاجارات فلو لزم الجور لا يكون منسوبنا الى الله تعالى ابتداء بل هو منسوب اليها لجهتنا بضمان العدل

(١٠) قوله أي ان قلنا قيل استعمال ان وهي للشك مع الحزم بقولنا بعدم الضمان مما لا ينبغي

(١١) قوله ولان الوصف عطفه بحسب المعنى على قوله ووضع الضمان ام كانه قال لا يصح قول الخصم اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل لان اهدار الاصل وهو وضع الضمان عن المصوم جائز في الجملة ولان اهدار الوصف غير جائز لان الوصف يفوت بلا بدل في الآخرة

ثم عد وصف المماثلة اقل من الضمان يجوز ان يكون سبب ان الضمان قد يكون بدونها كما اذا كان اكثر من المضمون به او اقل .

(١٢) قوله بلا بدل قيل لا يتخلو اما ان يكون للعبد حق في المماثلة وهي نافلة اوليا فعلى الاول فله جزاء في الآخرة بآراء ما قامت المماثلة فليس الفوت بلا بدل وعلى الثاني فلا بأس بالفوت بلا بدل اذ لا مضرة في الابطال واعترض بطريق آخر وهو ان وصف المماثلة وعدم الوصف على التمدى حق للتمدى فتنويه ان كان مرضيا عند الله فالفضل على التمدى جائز هف لانكم تنكرون ذلك وان لم يكن مرضيا عنده فالفضل عليه بدون رضا الله تعالى اضافة حق العبد بدون رضا الله تعالى فيجب الجزاء في الآخرة فليس الفوت بلا بدل .

(١٣) قوله قانت الى ضمان اي فوتنا مع ضمان او فوتنا متنها الى ضمان في الآخرة بان يكون بعده الضمان .

(١٤) قوله فكان هذا تأخيرا والافظهر ان يقال تأخير الا ان يراد الحكم بهذا فهو تأخير .

(١٥) قوله بالتراضى الا في العقود عليه كالتسليم واما في العقود به كالسليم المؤجل اداء منه .

(١٦) قوله من عدم المماثلة أي عدم المماثلة في المالية فالتدين كثيرا ما يكون اكثر من القيمة او اقل .

جواب

جواب عن قياس الشافعي رحمه الله تعالى وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالانلاف
فالمثلة الثلاثة المذكورة وهي قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان
وكمنافع الغصب اوردناها لترجيح القياس على القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف
في الحكم المذكور اما الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن تغليته راجع على قياس
الشافعي رحمه الله وهو قوله ركن فيسن تغليته لكثرة اعتبار الشارع المسح في التخفيف
واما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات
راجع على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالفضاء لكثرة اعتبار
الشارع التعين في سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب في
غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب
راجع على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع
صور قضاء الصلوة والصوم ونحوهما وجميع العدوانات والثالث كثرة الاصول وهو قريب

من الثاني .

قوله والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كقائيد
وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فيرجع على تأثير
وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة
توكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يعصل للخبر بكثرة
الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجية هو الخبر لا كثرة الرواة
قوله وهو قريب من الثاني اي قوة ثبات الوصف على الحكم لانها يكون بلزوم الوصف
للحكم بان يوجد في صورة كثيرة بل التحقيق ان الثلثة راجعة الى قوة التأثير لكن
شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر
الى الاصل فلا اختلاف الا بعسب الاعتبار ولهذا قال الامام السرخسي رحمه الله مامن
نوع من هذه الانواع اذا قررت في مسألة الاوتبين به امكان تقرير النوعين الآخرين
فيه وقال المصنف رحمه الله اذا كان التأثير بعسب اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه
في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل فقوة الثبات تستلزم كثرة شهادة الاصل واذا
كان بعسب اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم
الاخرى فبيئتهما عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثاني .

(١) قوله جواب عن قياس ام يمكن تقريره
على وجهين الاول ان يقال انتم قسمتم ضمان
الانلاف على ضمان العقد فكما انتم في المنافع
فكذلك ضمان الانلاف كالاموال يجري فيها
الضمان ولا يصح ذلك القياس اذ بينهما فرق
فضمن العقد ثبت على التراخي وليس ضمان
الانلاف كذلك وايضا ضمان العقد ثبت بدون
المماثلة في المالة بين البديلين وليس ضمان الانلاف
كذلك والثاني ان يقال لما قسموه على ضمان
العقد فينبغي ان يكون على وتيرته فكما هو
على التراخي بدون المماثلة فكذلك ضمان الانلاف
يكون مترائيا الى الاخرة من غير مماثلة بين الجزاء
الاخرى والامور النبوية فلا ضمان في الدنيا
وفي كل منهما نظر في الاول ان الفرق لا يد
ان يكون مؤثرا في عدم الحكم في الفرع وذلك
غير معلوم وفي الثاني ان تيرته الاصل ليس التراخي
الى يوم القيمة حيث ثبت ذلك في الفرع ايضا .
(٢) قوله في الحكم المذكور اي قوله والثاني
قوة ثباته على الحكم .
(٣) قوله اما الاول اه الترجيح بقوة الثبات
انما يكون اذا لم يوجد قوة الثبات في قياس
الحصم وهو ممنوع فاعتبار الركنية في التثليث واعتبار
الفرضية في التعين واعتبار الضمان بالعقد في الضمان
بالانلاف كثير كما كان الوضوء وكالصلوة والزكاة
والصوم والحج والتلف بطريق الغصب وبطريق
الخطأ والسوء في حالة المخمصة .
(٤) قوله وهو ان التقييد ام لنا ههنا قياسا
احدهما ان غصب المنافع عدوان فيوجب تقييد
الضمان بالمماثلة كسائر العدوانات والثاني ان
الضمان في غصب المنافع مقيد بالمماثلة فينتفي بانتفائها
كالقود في الشجاج التي غير الموضحة قيد بالمماثلة
وانتفاها بانتفائها وكازالة منفعة العضو كالايد
والاذن وغيرهما فهي مثل القود المذكور
في التقييد والانتفاها بانتفاها .
(٥) قوله غير ممكن اي اذا كان الضمان بايجاب
المال واما اذا كان بايجاب المنفعة فلا شك في الامكان .
(٦) قوله لكثرة اعتبار اه والاظهر ان يقال
لكثرة اعتبار معنى العدوان في تقييد المماثلة
في الضمان .
(٧) قوله وهو قريب من الثاني لان كثرة
الاصول وهي ان يوجد للحكم اصول كثيرة
ومن نوعه اعتبر فيها نوع الوصف او اصول
كثيرة من نوعه اعتبر فيها جنسه او اصول كثيرة من
نوعه اعتبر في بعضها النوع وفي بعضها الجنس
اعم مطلقا من قوة الثبات على تفسير المصنف
لعدم تناولها القسمين الاخيرين واما قوة الثبات
على تفسير شارح المعنى وهو ان يكثر اعتبار
الوصف في جنس الحكم فالظاهر انها يبين
كثرة الاصول او الظاهر ان المراد في جنس
الحكم لاقى نوعه وهو الانسب للتقابل .

والرابع وهو العكس اى العدم عند العدم اى عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا

مسح اى مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره كـ مسح الخف فانه ينعكس فان كل ما ليس بمسح

فانه يسن تكراره بخلاف قوله ركن لان المضمضة مكررة وليست بركن اى مسح الرأس ركن

وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركـان فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس

بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن

تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد

بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليهم مع رعاية الكلية اذا كان الاصل

كليما كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس اى لا يصدق كل حيوان انسان واذا عرفت هذا

فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسماه عكسا لهذا وانما قلنا انه

لازم لان الاصل وهو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف

ومن لوازم هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم فسمى هذا عكسا وكقولنا في بيع

الطعام بالطعام

قوله الرابع العكس معنى الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمعدود وهذا اصطلاح متعارف والمصنف رحمه الله بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اى كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانقضاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا .

(١) قوله وهو العكس لانه عكس تقيض العكس الطرد عرفا فالطرد كلما وجد العلة وجد الحكم والعكس العرفي كلما وجد الحكم وجدت العلة والعكس التقيض كلما لم يوجد الحكم لم يوجد الحكم او يقال عكس عرفي لعكس التقيض الطرد وهو كلما لم يوجد الحكم لم يوجد العلة .
 (٢) قوله اى عدم الحكم في جميع الصور عدم الوصف فقد تبين مفهوم كل من الامور الاربعة وتميز كل منها عن الآخر قال عبدالرحمن وقيل في التحقيق مرجع الاقسام قسوة التأثير الا ان المنظور في الاول نفس الوصف وفي الثاني الحكم وفي الثالث الاصل فالاختلافات بحسب الاعتبار وعلى ما قررنا ليس الامر كذلك فان قلت اى من الرجوه الاربعة اقوى او اضعف يظهر عند التعارض قلت الاضعف هو الوجه الرابع ثم الثالث ولا فرق بين الاولين فصاحب التحقيق لم يذكر فيهما خلاف وفي الاخرين ذكر الخلاف وصرح بان الرابع اضعف الرجوه قال زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواية في الخبر والخبر لا يرجح بكثرة الروايات فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح لكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح ثم قال واختلف في صحة الترجيح بالعدم فعند بعض المتأخرين لا عبرة به لان عدم لا يتعلق به حكم لانا نقول الشرط قسمان ما هو شرط الجزاء على مقتضى التعليق كدخول الدار وما هو شرط في نفس الامر مع قطع النظر عن التعليق فالذى يبطل التعليق بزواله هو الاول دون الثاني والتكاح من الظاهر من الثاني ثم قوله حتى ينعدم معناه ان تحريم الوطى لا ينعدم بانعدام محل التكاح والحل الاصلى فيرد ان محل تحريم الوطى انما هو محل حل الوطى ومحل حل الوطى هو محل حل الاصلى وهو عين محل تحريم الحل الاصلى فحل الطلاق عين محل الظاهر فزوال محل الطلاق فوات محل الظاهر فبالتالي يلزم ان يبقى تعليق الظاهر .

مبيع عين فلا يشترط قبضه اى كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما فى سائر المبيعات المتعينة وينعكس ببذل الصرف والسلم فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما فى الصرف والسلم فانه اولى من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اى كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فكل مال لو قوبل حرم ربوا الفضل فانه يشترط التقابض فيه فانه لا ينعكس لاشترط قبض رأس مال السلم فى غير الربوى وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يعرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان رأس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يعرم ربوا الفضل فالمراد بغير الربوى فى المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب من الظن بعليته مالم يمس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر فى العلية التائير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلة شتى فما يرجع الى تأثير العلة وهو الثلاثة الاول اقوى من العدم عند العدم .

قوله مبيع عين اى متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو متعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتفى عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض فى بيع الدرهم بالدرهم وفى السلم لتلايلزم بيع الكالى بالكالى لان الاصل فى الصرف هو النقود وهى لا يتعين فى العقود فكان دينها بين وفى السلم المسلم فيه دين حقيقة ورأس المال من النقود غالبا فيكون ديننا فان قيل قد يتعين المبيع فى الصرف والسلم كبيع انا من فضة وكالسلم فى الحفظة على ثوب بعينه فكان ينبغى ان لا يشترط القبض قلنا نعم الان معرفة ما لا يتعين وما يتعين امر خفى عند التجار فادبر الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق» فان قيل المبيع فى السلم هو المسلم فيه وهو ليس بمقبوض والمقبوض «رأس المال وهو ليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولائمه يشترط فيه القبض فى الجملة ثم اختلفوا فى ان التقابض شرط صحة العقد او شرط لبقائه على الصحة والى كل اشار محمد رحمه الله ويتوجه على الاول سؤال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا كالشهود فى النكاح لا متأخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يكن ههنا المقارنة من غير تراض لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا فى حالة العقد حكما كذا فى المحيط .

مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اى الترجيح بالوصف
 الثاني اولى من الترجيح بالوصف العارضى كما اذا تعارض وجهنا الفساد والصحة في صوم رمضان
 لم يبيته اى لم يذو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعى رحمه الله ويصح عندنا
 هو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم فالترجيح
 بالكثرة ترجيح بالذاتى وذلك بالعارضى وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه
 لاعبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل واما
 ان يصح الكل فلا بد من ترجيح احد هما على الآخر فالشافعى رحمه الله يرجح الفاسد على الصحيح
 بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارض لان وصف العبادة للامساك
 عارضى لان الامساك من حيث الذات لهس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج
 عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة
 ترجيح بالوصف الثاني لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا
 اذ المراد بالوصف الثاني وصف يقوم بالشىء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف
 العارضى وصف يقوم بالشىء بحسب امر خارج عنه وذكروا له امثلة اخرى وفهما ذكرنا كفاية .

قوله مسئلة التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه
 الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح
 بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما
 يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما
 يحدث بعد كاجتهاد امضى حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشىء وحاله لاني مطلق
 الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشىء على ذات شىء آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام
 فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته واجزائه والآخر بما
 يرجع الى وصف يقوم بذلك الشىء بحسب امر خارج عنه كوصف الكثرة والعبادة للامساك
 فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع ولهذا قال ان الترجيح بالوصف الثاني اولى
 من الترجيح بالوصف العارضى والافكما ان العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة قوله وذكروا
 له اى للترجيح بالوصف الثاني امثلة اخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى
 القيمة بصنعه في المغصوب من خياطة او صياغة او طبخ بحيث يزداد بها قيمة المغصوب فان كلا
 من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف
 الجنس فلابد من تملك احدهما بالقيمة فراجعنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع
 الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقق
 ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها بتغير ولاضافة الى
 المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه
 اعنى المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذى به صار هالكا بمعنى
 ان لفعل الغاصب متخلا في وجود الثوب بهنه الصفة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم
 في العسوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهى
 زيادة القرب لانه يفصل بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث .

فصل ومن التراجم الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اى كقول الشافعى رحمه الله
 فى ان الاخ المشتري لا يعتق عنده الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوده
 كحل الزكوة وحل زوجية وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة فى وصف
 واحد مؤثر فى الحكم المطلوب اقوى منها اى من المشابهة فى الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح
 بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح بالقوة
 وهو التاثير لا بصورته ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات جزئين ولا
 اثر لهماه مسألة يرجع بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اى لاجل حصول غلبة الظن
 بالمحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر اى اذا تعارض
 الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع
 او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر
 لاعند ابي حنيفة و ابي يوسف رحمهما الله

قوله فصل كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود
 كذلك ختم بعث الترجمات المقبولة بالترجمات المردودة والمنكورة منها ههنا ثلثة
 الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها زيادة الظن بكثرة الاصول والثانى الترجيح بعموم
 الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على
 صحته والكل فاسد لان العبرة فى باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتأثيره لا بصورته
 بان يتكرر الاوصاف او يتكرر محال الرصف او تنقل اجزاءه وايضا الوصف مستنبط من النص
 فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز فى النص ولا خلاف فى عدم ترجيح النص
 الموجز على المطب ولا العام على الخاص بل عند الشافعى رحمه الله يقدم الخاص على
 العام * ولقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوى الوصفين فى التاثير
 او الملاية وحينئذ لم لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن
 الخلاف واما عند تأثير احدهما دون الآخر فلا نزاع فى تقديم المؤثر وان كان الآخر
 اكثر او اعم او ايسر ثم لا يخفى ان فى قوله علة ذات جزء تسامحا اذلا تركيب من اقل
 من جزئين فكأنه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحدا لاجزء له .

لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء وايضا
 القياس على الشهادة فانه لا يرجع بكثرة الشهود اجماعا فقوله القياس عطف على قوله
 ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ
 لام في التعصيب فانه لا يرجع بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل
 يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة
 دليل الارث ثابتا واللازم منقضى خلافا لابن مسعود رضى الله عنه في الاخير اى فى ابن عم هو
 اخ لام فانه راجع عند ابن مسعود على ابن عم ليس كذلك اى يستحق جميع الميراث ويعجب
 الآخر بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجع على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة اى جهة الاخوة
 لام تابعة للاولى اى للاخوة لاب والمميز متحد اى حيز القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة
 لام كل منهما اخوة فيحصل بهما اى بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف الارلين
 فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيترجع على الاضعف فلا يرجع بكثرة الرواة .

قوله لهما ان كل دليل يعنى ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعاً للدليل
 لهما هو مستقل بالتأثير اذ تقوى الشئ^١ انما يكون بصفة توجد فى ذاته ويكون تبعاً له واما
 ما مستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب
 للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى تساوى وجود الغير وعدمه وبما يقال
 سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لانسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به
 وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجباً لزيادة الظن قوله خلافا لابن مسعود رضى الله عنه
 فى الاخير وهو ما اذا ترك ابنى عم احدهما اخ له من ام بان تزوج عمه امه فولدت له ابنا
 فعند ابن مسعود رضى الله عنه المال كله للاخ لام لانهما استويا فى قرابة الاب وقد ترجحت
 قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة تترجع بالزيادة من نفسها اذا كانت غير مستقلة
 والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب
 فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح
 للترجيح وعند الجمهور سس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصع من
 اثنى عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخمسة للاخر لان الاخوة لام وان لم يستقل بالتعصيب
 لكنها مستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل اقرب فلا يكون تبعاً لها فلا
 يصلح مرجعاً بخلاف الاخوة فانها جنس واحداً كد بانضمام الام اليه بمنزلة وصف الاثرى
 انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لا يصلح اخوة الام سبباً للاستحقاق بالفرضية .

ما لم تبلغ حد الشهرة فإنه يحصل هيئة اجتماعية هذه تفرعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل
 فالرواية إذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية أما إذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية
 تمنع التوافق على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم وأعلم إننا نرجع
 بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الأصول وكتجميع الصحة على الفساد بالكثرة في صوم
 غير مبيت ولا نرجع بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجع بكثرة الأدلة ولنا في ذلك فرق
 دقيق وهو أن الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بالمجموع
 من حيث هو المجموع وإنما غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون
 الحكم منوطاً بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فإن كل امر منوط بالكثرة
 كعمل الانتقال والحروب ونحوهما فإن الأكثر فيه راجع على الأقل وكل امر منوط بكل واحد
 كالمصارعة مثلاً فإن الكثير لا يغلب القليل فيها بل رب واحد قوى يغلب الآلاف من الضعاف
 فكثرة الأصول من قبيل الأول لأنها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة إلى القوة فيعتبر
 وكثرة الأدلة من قبيل الثاني لأن كل واحد دليل هو مؤثر بنفسه بلا مدخل لوجود الآخر أصلاً
 فإن الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي هي في الصوم
 فإن هذا الحكم تعلق بالأكثر من حيث هو الأكثر لا بكل واحد من الأجزاء فيكون من قبيل
 الأول هذا هو الأصل فأحكمه وفرع عليه الفروع

قوله ما لم يبلغ حد الشهرة تعرض للشهرة لأنها إذا كانت مرجحة فالقواتر بالطريق
 الأولى لأنه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقارب أمرهما بل لسكون المشهور
 أحد قسمي المتواتر على رأى تعرض في الشرح للمتواتر * وحاصل الكلام في هذا المقام
 أن الكثرة إن تأدت إلى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد أقوى الأثر كانت صالحة
 للترجيح لأن المرجح هو القوة لا الكثرة غايته إن القوة حصلت بالكثرة وإلا فلا فكثرة
 أجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الانتقال بخلاف كثرة جزئياته كما في المصارعة إذ المقاوم
 واحد وأما الرجوع إلى السنة أو القياس عند تعارض النصين أو المدينين فقد سبق
 أنه ليس من قبيل الترجيح .

ولا القياس بقياس آخر عطف على الضمير المرفوع في قوله فلا يرجع ومعناه انه اذا كان العلة في احدهما مغايرة للعلة في الآخر لسكنهما ادبا الى حكم واحد كما ان علة الربوا عند الشافعي رحمه الله الطعم وعند مالك الطعم والادخار فكل واحد من التعليلين يوجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بالمفتين منها واما اذا كانت العلة فيهما شيئا واحد السكن المقيس عليه متعدد فانه حينئذ لا يكون قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح ولا الحديث بعد ذلك آخر وعلى هذا كل ما يصلح علة لا يصلح مرجعا وكذا اذا جرح احدهما جراحة والآخر عشرة فالدية نصفان وكذا الشفيهان بشقصين متفاوتين والشافعي رحمه الله لا يرجع صاحب الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق ومن الآخر ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والملك فنقول حكم العلة لا يتولك منها ولا ينقسم عليها المراد بالعلة ههنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولك منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي يحصل المعلول منها فالمعلول يتولك منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولك من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بها لامتثالها فلا ينقسم عليها .

قوله ولا القياس بقياس آخر يعني قياسا يوافق في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لامن كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العاليتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هي العلة لا الاصل قوله وعلى هذا يعني كما ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجعا لاحد التعليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجعا لانه لا يتقلد الا ينضم الى الآخر ولا يتعد به ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلة المسماة للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم الترجيح بكثرة العلة بمعنى ان يسقط الآخر بالكلية وذلك كما في مسألة اختلاف عدد جراحات الجنائين على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليها نصفان فان قيل هب انه لم يعتبر السكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما في تعدد الجنائيات قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بتعدد جراحاتها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما في مسألة الشفعة وهي دار بين ثلثة لاصحابهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الآخر ان الشفعة لم يترجع صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لاكل جزء من اجزاء سهمها علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون نصف المبيع بينهما انصافا ليقرب الحكم على العلة المتعققة في كل جانب وعند الشافعي رحمه الله اقلنا ثلثة لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اى منافعه وثمراته كالثمرة للشجر والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك * والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لاعلة مادية يتولك منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تأثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التوليد بل بايجاد الله تعالى اياه عقبيه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فينقسم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالرأى وهو فاسد .

باب — الاجتهاد شرطه ان يعوى علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة

وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا .

قوله باب — الاجتهاد لما كان بحث الاصولى عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اى المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بعكم شرعى وهذا هو المراد بقولهم بنى المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بنى تمام الطاقة بحيث يعس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعى فبنى الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعى قطعى او فى الظن بعكم غير شرعى ليس باجتهاد وشرط الاجتهاد ان يعوى اى ان يجمع العلم بأمر ثلاثة الاول الكتاب اى القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشرعية املغة فبان يعرف معانى المفردات والمركبات وغواصها فى الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعان والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شرعية فبان يعرف المعانى المؤثرة فى الاحكام مثلا يعرف فى قوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحديث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان المحى وبقسامه من الخاص والعام والمشارك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذلك عام وهذا ناسخ وذلك منسوخ الى غير ذلك ولاخفاء فى ان هذا مغاير لمعرفة المعانى والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثانى السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمقناتها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها اليها من نواتر اوشهرة او آحاد وفى ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة فى زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الاثمة الموثوق بهم فى علم الحديث كالبخارى والمسام والبغوى والصغانى وغيرهم من ائمة الحديث * ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشرعية وبقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفة ومعرفة موافقه لثلا يخالفه فى اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجهاز بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد فى زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهى طريق اليه فى هذا الزمان ولم يكن الطريق فى زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلك طريق الصعابة رضى الله تعالى عنهم ثم هذه الشرائط انما هو فى حق المجتهد المطلق الذى يفقى فى جميع الاحكام واما المجتهد فى حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كندا ذكره الامام الغزالي رحمه الله * فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لثلا يقع اجتهاده فى تلك المسئلة محالفا لخص او اجماع قلت بهد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور النهول عما يقتضى خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقي مثلا الاجتهاد فى حكم متعلق بالصاوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح .

وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطأ فالجتهود عندنا يخطىء ويصيب وعند المعتزلة

كل مجتهود مصيب وهذا بناءً على ان عندنا في كل حادثة حكما معيننا عند الله تعالى

وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهود فاذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند

الله تعالى في حق كل واحد مجتهوده

قول وحكمه اى الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطأ ولايجرى الاجتهاد في القطعيات وفيها يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبنى على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد * وقد اختلفوا في ذلك بناءً على اختلافهم في ان لله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معيننا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهود فعلى الاول يكون المصيب واحداً وعلى الثانى يكون كل مجتهود مصيباً وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهود او يكون وحينئذ اما ان لا يدل عليه دليل او يدل وذلك الدليل اما قطعى او ظنى فنذهب الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول ان لاحكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه رأى المجتهود واليه ذهب عامة المعتزلة * ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما احق وقد ينسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده * الثانى ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر السك واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين * الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعى والمجتهود مأور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطىء هل يستحق العقاب ام لا وفي ان حكم القاضى بالخطأ هل ينقض * الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظنى ان وجده اصاب وان فقده اخطأ والمجتهود غير مكلف باصابتها لغموضها وخفائها فلن كان المخطىء معذوراً بل مأجوراً * ثم اختلف هؤلاء في ان المخطىء محطىء ابتداءً وانتهاءً او انتهاً فقط وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله .

لهم ان المجتهدين كلوا باصابة الحق ولو اتعد الحق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا
 كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحرى حتى ان المخطى^٤ يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف
 الحكم بالنسبة الى قومين جائز كما كان في ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم
 يتساوى الحقوق لان دليل التعداد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها احق لانها لو
 استوت لاصيب بمجرد الاختيار ولسقط الاجتهاد وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع
 الاجتهادات يتفق على شى^٥ واحد فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون حينئذ متعدد

قوله لهم احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين
 احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف مالا يطاق وهو باطل لما مر بيان الملازمة
 ان المجتهدين مكفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو
 كان الحق واحدا لكن المجتهدين مأمورا باصابتة بعينه وظاهر ان ذلك ليس في وسعه
 لغرض طريقة وغفاه دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه
 اجتهاده والثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلى في امر القبلة والحق فيه
 متعدد انفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق * وانما قلنا ان الحق فيه متعدد انفاقا لان المصلى
 مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما
 تأدى فرض من اخطأ جهة القبلة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق
 يستلزم اتصاف فعل واحد بالمقتضيين كالرجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد
 بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستعانة
 ممنوعة لجواز ان يجب شى^٦ على زيد ولا يجب على عمرو وكذا عند اختلاف الرسل بان يبعث
 الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجز ان يكون الشى^٧ واجبا
 على مجتهد وعلى من التزم تغليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه * ثم اختلف القائلون
 بحقية الجميع فدع بعضهم الى تساوى الجميع في الحقيقة وبعضهم الى كون البعض احق اى اكثر
 ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشى^٨ فهو اكثر ثوابا من ادى اجتهاده الى عدم
 وجوبه مع حقية الحكمين استدلالا لكون بان الدليل السدال على تعدد الحق في المسائل
 الاجتهادية وهو لزوم تكليفه لا يطاق على تقدير عدم التعداد لا يوجب التفاوت بين الحكمين
 في الاحقية * وفيه نظر لانه لا يوجب التساوى فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر
 واستدل الآخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقيقة لجاز للمجتهد ان يختار ايهما شاء
 من غير تعبد في نيل المجهود وطلب لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد * وفيه نظر
 اما اول فلان التقدير ان لاحكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقبيه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم
 وانما ثانيا فلانها وان تساوت في الحقيقة الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده
 لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقف مجتهدا آخر * واماننا فلانه على
 تقدير تحقيق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اى حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد
 الحق فيتمكن من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسألة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد
 يجتمع الاراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند
 اختلاف اراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور * واعلم ان مراد المستدل هو انه لو
 تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم باحدى دليل يودى اليه من غير مبالغة
 في الطلب والاجتهاد لتساوى ما ينال بغاية الطلب وما ينال باحدى الطلب وهذا معنى سقوط
 الاجتهاد يدل على ذلك ما ذكره في التقويم انه لو تساوت الحقوق لطلب مراتب الفقهاء
 وتساوى والباذل كل جهته في الطلب المبلى عنده باحدى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض.

ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه السلام ان اصبحت فلكك عشر حسنات وان اخطأت
 فلكك حسنة وفي حديث آخر جعل الله لامصيب اجرين وللمخطى^٤ واحدا وقال ابن مسعود
 رضى الله تعالى عنه ان اصبحت ففهم الله تعالى وان اخطأت ففنى ومن الشيطان ولان الثابت
 بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نصان صيغة في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف
 اذا وردا معنى اى كيف يتعدد الحق اذا وردا معنى نظيره حلى النساء فاننا نقول بوجود

قوله ولنا احتج على ان الحق واحد والمجتهد يغطى^٥ ويصيب بالكتاب والاثار ودلالة
 الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى
 ووجه الاستدلال ان داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم
 وسليمان حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث
 حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه السلام بالاجتهاد دون
 الوحي والا لما جاز لسليمان عليه السلام خلافه ولان داود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين
 حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن اختصاص سليمان عليه السلام بالذكر
 جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه ولكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا
 يخفى على من له معرفة بخواص القرا كيب وهذا مبنى على جواز اجتهاد الانبياء وجواز
 خطائهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجب بان المعنى ففهمناها سليمان عليه السلام الفتوى او
 الحكومة التى هى احق وافضل ويكون اعتراض سليمان عليه السلام مبنيا على ان ترك
 الاولى من الانبياء عليهم السلام بمنزلة الخطأ من غيرهم يشعر بذلك قوله تعالى وكلا اتيناها
 حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الحصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل
 انه قال سليمان عليه السلام غير هذا ارفق للتريقين كانه قال هذا حق لكن غيره احق
 واما السنة والاثار فالاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ
 وهى وان كانت من قبيل الاحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم يصلح للاستدلال
 على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لاثبات الثابت بالقياس ثابت بالنص
 معنى وان لم يكن ثابتا صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير
 وفيه نظر لان القياس عند المحصم مثبت لا يظهر ولان الحكم الاجتهادى اعم من ان يكون
 ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في
 انعاد الحق او تعدده جار في الجميع فلا اجماع على انعاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف
 واما المعقول فلان كون الفعل محظورا او مباحا او صحيحا او فاسدا او واجبا او غير واجب
 ممنوع لاستقلاله اتصاف الشئ^٦ بالنقيضين والمتنوع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لانسلم
 امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الاعند اتحاد المهمل اجيب بان
 الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايضا ممنوع في شريعة نبينا عليه السلام لانه مبعوث
 الى الناس كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص
 لدفعهم في العمومات على السواء ولا يخفى ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس
 ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا * والاصوب ان
 يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامى لم
 يلتزم تقييد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعييا رحمهم الله فاقتاه احدهما باباحة النبيذ
 والآخر بحرمته ولم يترجع احدهما عنده ولم يستقر علمه على شئ^٧ منهما وايضا اذا تغيير
 اجتهاد المجتهد فان بقى الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ
 بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا

الزكوة فيها قياسا على المضروب والشافعي رحمه الله بعدم وجوب الزكوة قياسا على الثياب فان كلا منهما مصروف لماجته فمعنى القياس ان النص الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احداهما منسوخا والاخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص الوارد في المضروب والنص الوارد في الثياب واردين في الحللى من حيث المعنى لا يدلان على حقية مدلولى كل منهما اذ دلالتهما معنى لا يزيد على دلالتهما صريحا ولو وجد دلالتهما صريحا لا يكون مدلولى كل منهما حقا فكندا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى ولان الجمع بين المحظور الاباحة ممنوع وكذا بالنسبة الى قومين في شريعتنا والتكليف بالاجتهاد يفيد جواب عن قول المعتزلة ان المجتهدين كفوا لانه ان اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل وله اجر واما مسئلة القبلة فان فساد صلوة من خالف الامام عالما حاله يدل على منهيا فاما عدم اعادة المخطى^٥ للكعبة فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف عالما ونا في المخطى^٥ فعند البعض مخطى^٥ ابتداء^٥ وانتهاء^٥ اى بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطأ في الحديث ولقوله عليه السلام في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق الآية لونزل بنا عذاب مانجا منه الاعور رضى الله تعالى عنه هذا هو المقول لقوله عليه السلام فدل هذا الحديث على ان المجتهد المخطى^٥ مخطى^٥ ابتداء^٥ وانتهاء^٥ لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستعنيين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثانى في السنة

قوله والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس فى الوسع وتقريره انا لانسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم العبث فان قيل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل ما امر به فهو حق اجيب بانه يكفى فى المأمور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد فى الطلب فانه مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على خلافه وبهذا يذرف ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب مراما وهو ممنوع قوله يدل على منهينا وهو ان المجتهد يخطى^٥ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام عالما بحاله لاصابتها جميعا فى جهة القبلة قوله وهو وجه الله تعالى اى المقصود هى الجهة التى رضىها الله تعالى وامر بها وعند حصول المقصود لا بأس بفوات الوسيلة .

وعند البعض مصيب ابتداءً مخطئاً انتهاً وهذا ما قال ابو حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب
والحق عند الله واحد فاذا كان الحق عند الله واحدا لا يرد ان كل مجتهد مصيب بالنظر
الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجماً بشرائطه
واركانه آتياً بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات
حتى يكون مدلوله قطعياً البتة لقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية فسمى عمل كليهما حكماً وعاملاً
لكن سليمان عليه السلام خص باصابة الحق المطلوب وتصنيف الاجر يدل على هذا ايضاً
اي على انه مصيب من وجه دون وجه آخر واما قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكتم فان الحكم
في الاسارى من قبل كان اما القتل او المن وخص النبي عليه السلام بالفداء ايضاً فلولا
الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكتم العذاب على ترك العزيمة فنزول العذاب
كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقفاً لا يستحقون العذاب
بسبب الخطأ في الاجتهاد بعد سبق الكتاب

قوله وعند البعض مصيب ابتداءً اي بالنظر الى الدليل مخطئاً انتهاً اي بالنظر الى الحكم
فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان يتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط
قد روسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام
الثناء عليه والامتنان مع كونه خطأً بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه السلام
باصابة الحق فلو كان خطأً من كل وجه لما كان حكماً وعاملاً ابل جهلاً وخطأً وقد يقال انه لا دلالة في
ابتداء الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها
حكماً وعاملاً لما كان لذكرهما في هذا المقام فائدة اذ لا يشتهر على احد ان النبي عليه السلام قد اوتي
عاملاً وحكماً قوله وتصنيف الاجر اي تصنيف اجر المخطئ في الاجتهاد بقوله عليه السلام ان
اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد يدل على انه مخطئ انتهاً لا ابتداءً فان الاجر انما
يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه ايضاً كذلك توزع الاجر
على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطئ انما هو على كفه في الاجتهاد وامتنال الامر
قوله واما قوله القائلون بان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداءً وانتهاً تمسكاً بوجهين احدهما
اطلاق الخطأ في قوله عليه السلام وان اخطأت فلنك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف
الى الكامل وهو الخطأ ابتداءً وانتهاً وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق اي لولا
ما كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر وان يجعل لهم الثنائيم او ان لا يعذب قوما الا بعد
تأكيدهم الحجمة وتقديم النهي لمسكتم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطأ الذي هو اخذ
الفدية فلو كان صواباً من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر
في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بيننا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به
في مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن
او القتل وقد رخص للنبي عليه السلام في الفداء ايضاً فالعزيمة لولا سبق الحكم باباحة الفداء
والرخصة فيه لمسكتم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن
المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطأ
في الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر لان لولا انتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان
انتفاء العذاب على الخطأ في الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم
يتحقق ذلك لكان الخطأ موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطأً من كل وجه
وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب

والمغطى في الاجتهاد لا يعاقب الا ان يكون طريق الصواب بينا
القسم الثاني من الكتاب في الحكم ويفتقر الى الحاكم

قول والمغطى في الاجتهاد لا يعاقب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا
اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لحفاء دليله الا ان يكون الدليل
الموصل الى الصواب بينا فانطأ المهتم لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه
يعاقب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا
على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن وانما قال المغطى في الاجتهاد لان المغطى
في الاصول والعقائد يعاقب بل يضل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب
هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع
وعدمه فالمغطى فيها مغطى ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد
في المسائل الكلامية اذ الم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة
خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لاحقية كل من القولين
قول القسم الثاني من الكتاب قد وقع الفراغ من مباحث الادلة فهنا شروع في مباحث
الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحكم فترتب الكلام ههنا على ثلاثة ابواب مباحث
الحكم نفسه ومباحث المعكوم به ومباحث المعكوم عليه وابتداء بالحكم لان النظر فيه من
المقاصد الاصلية ثم بالمعكوم به لان الخطاب يتعلق به اولابواسطة انه مضاف الى المكلف
وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب الاول اختراع تقسيم اصراى
ضابط لما تفرق من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر به معنى كونه دائرا
بين النفي والاثبات مفيدا لتكثير مفهوم واحد الى ما يعتدله من الاقسام المتعاقبة فلا
يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالغرض مثلا بالنسبة الى العزيمة
والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف
والى ما يكون اثرا له وانا القى اليك محصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من الامر *
وذلك ان الحكم اما حكم يتعلق بشىء او لا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف
او اثر له فان كان اثرا للملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما
المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخرويه فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح
وباطل وفساد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير
لازم * والثاني اما اصلى او غير اصلى فالاصلى اما ان يكون الفعل اولى من الترك او
الترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعى فغرض
او بظن فواجب والافان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والافنفل ونذب والثاني ان كان
مع منع الفعل فحرام والافمكره والثالث مباح وغير الاصلية رخصة وهى اما حقيقة او مجاز
والحقيقة اما ان يكون اولى واحق به معنى الرخصة او لا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة
او لا فيصير اربعة اقسام وان كان حكما يتعلق بشىء بشىء فالمتعلق ان كان داخلا فى الشىء
فركن والافان كان مؤثرا فيه فعلة والافان كان موصلا اليه فى الجملة فسبب والافان توقف الشىء
عليه فشرط والافلامه .

وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر والمعكوم به وهو فعل المكلف والمعكوم عليه وهو المكلف ونورد الابحاث في ثلاثة ابواب

باب — في الحكم اعلم اني اخترت تقسيمها حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ما هو المنكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة وهو قسمان اما ان لا يكون حكما بتعلق شيء بشيء آخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك او سبب ذلك او نحوه ذلك اعلم ان المراد بالتعلق تعلق زائد على التعلق بالحكم والمعكوم عليه والمعكوم به ككون الشيء ركنا لشيء او علة او شرطاً فان هذا التعلق بالحكم ونحوه حاصل في جميع الاحكام اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمة وامثالهما فانها صفات لفعل المكلف او اثره الثاني كالمالك فان المالك هو اثر لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المقعة وملك المنفعة وثبوت الدين في النعمة

قوله وهو اي الحاكم هو الله تعالى فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل لا خطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب الى الله تعالى هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطأ للاجتهاد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور في ذلك * فان قلت اذا قال الشارع الصاوة واجبة فالمعكوم عليه هو الصاوة لا المكلف والمعكوم به هو الوجوب لافعل المكلف قلت ليس المراد بالمعكوم عليه والمعكوم به طرفي الحكم على ما هو مصطلح المفسر بل المراد بالمعكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمعكوم به ما يتعلق الخطاب به كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيها هو حكم تعليلي كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرط له او غير ذلك وامامها هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المقعة او المنفعة وثبوت الدين في النعمة فكون المعكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا المالك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوم عليه فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف فالوضعى ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع التكليف به فالاباحة ليست كذلك * قلت اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغايبا لسكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح * فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب او الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب واياما كان ليس المالك ونحوه حكما لانه انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت المالك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الله تعالى الثابت بخطابه على ان قول المصنف رحمه الله الحكم اما ان لا يكون حكما بتعلق شيء بشيء او يكون مشعر بان مراده بالحكم اسناد امر الى آخر مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امر الى آخر فيماله تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالتص او دلالة كالاتماع والقياس ففي جعل الوجوب والمالك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى تسامح ظاهر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المرتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع .

والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا والاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفرغ النعمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوية وهو تفرغ النعمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخرى لكنه غير معتبر في مفهومه اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخرى وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفرغ النعمة ونحوه اما الاول اى الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات تفرغ النعمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوية يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقضى اركانه

قوله والاول اى ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اى في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اى المحاصلة فى الدنيا كتفرغ النعمة المعتبرة فى مفهوم صحة العبادة او الاخروية اى المحاصلة فى الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك فى مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاول لانه قد يعتبر فى نحو الصحة الثواب وفى نحو الوجوب تفرغ النعمة لكن لا اوليا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي او الاخرى ابقتا الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا او الآخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكم دنيوية ومهمة الحجر على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروى اعتبارا اوليا ليس حاصرا دائرا بين النفس والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل ليس فى صحة النوافل تفرغ النعمة قلنا لزمنا بالشروع فحصل باداثها تفرغ النعمة واما عبادة الصبي ففى حكم المستثنى لما سيجى ذكره فى بحث العوارض فالكلام ههنا فى فعل المكلف لا غير قوله وفى المعاملات الاختصاصات اى الاغراض المرتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة فى البيع وملك المتعة فى النكاح وملك المنفعة فى الاجارة والبيئونة فى الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فمرجع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوي ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان عدم اتصاله اليه من جهة خلل فى اركانه وشرائطه فباطل والافساد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام فى الانعقاد والنفاد واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك

وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات احكام اخر منها
الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لصحيح ثم النفاذ هو
ترتب الاثر عليه كالمالك فبيع الفضولي منعقد لاننافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه
واما الثاني اى ما يعتبر فيه المقاصد الاخرى فاما ان يكون حكما اصليا اى غير مبنى على
اعتاد العباد اولا يكون اما الاول وهو الحكم الاصلى فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه
اى مع منع الترك فان كان هذا اى كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعى

راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع
وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم يتعلق شىء بشىء متعلقا زائدا على التعلق
الذى لا بد منه فى كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة
بهذا الفعل وتعلق البطلان والفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لاشريعة فان الشارع
اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها
وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا
الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه
والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفساد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى
قولهم الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا فى حق الحكم والفساد ما كان
مشروعا فى نفسه فائت المعنى من وجه للارادة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال
فى الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى
التصرف كبيع الميتة والدم والانعدام اهلية المتصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفساد
على الباطل وعند الشافعى رحمه الله تعالى الباطل والفساد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح
وهذا الاصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيا واثباتا ولقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة
عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم يكن مقابلة للفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب
تفريغ النية بحيث لا يجب قضائها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغى ان يكون صحيحا بل
نافذا لترتب الاثر ثم على ما ذكر النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر
فرق بين الصحيح والنافذ.

فالفعل فرض وبظنى واجب وبلامنعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والافنفل

ومندوب وان كان على العكس اى ان كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا

منعه فمكروه وان استويا فمباح فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جامدا والواجب لازم

عملا لاعلميا فلا يكفر جامدا بل يفسق ان استخف باخبار الآحاد وامامؤولا فلا يعاقب تاركهما

اى تارك الفرض والواجب الا ان يعفو الله

قوله فالفعل فرض اشارة الى ان المتخف بالحرمة والوجوب ونحوهما هو فعل المكلف والحكم
الذى بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحرير ونحوهما والذى هو بمعنى اثر الخطاب هو
الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا
يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة
ونحوها ومعنى اولوية الفعل او الترك اولويته عند الشارع بالنص عليه او على دليله وفى
اطلاق الاولوية على ما هو لازم يمنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد
باستواء الفعل والترك فى المباح استوائهما فى نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة
بقرينة ان الكلام فى متعلق الحكم الشرعى فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك *
فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخرية وليس فى هذه التعريفات
اشارة الى ذلك قلت يجوز ان يكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففى
الاولية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب * فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة
ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لاصفة له كالباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة
الوطى * الثابتة بالطلاق قلت هى من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطى * فعل المكلف ولا
منافات بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثر له * ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلى
اعنى الذى يبتنى على اعداد العباد ايضا يتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او
المندوبة او المباحة فلامعنى للتخصيص بالحكم الاصلى قوله فالفرض لازم علما اى
يلزم اعتقاد حقيقته والعمل به ووجبه لثبوته بدليل قطعى حتى لو انكره قول او اعتقادا كان
كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل ظنى ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن
يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجامده لا يكفر وتارك العمل
به ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضل لان التأويل فى مظانه من سيرة السلف والا فان كان
مستغفيا يضل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مؤولا ولا مستغفيا يفسق لخروجه
عن الطاعة بترك ما واجب عليه والى هذا اشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للآيات
والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يغفر الله تعالى بفضله وكرمه اى بتوبة العاصى
وتدبمه للمصوص الدالة على العفو والمغفرة لانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة
لاعفو ولاغفران بدون التوبة وهى مسألة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى .

والشافعي رحمه الله لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد
 في ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك يوجب التفاوت بين
 مدلوليهما فيكون الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذي دل عليه
 محكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الوجوب عندنا على المعنى الاعم ايضا
 اى الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع
 الترك اعم من ان يكون هذا المعنى بالمعنى القطعى او الظنى فيصح ان يقال صلوة الفجر
 واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكرهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها
 وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنة النبى عليه السلام في لبامه وقيامه وقعوده
 قوله والشافعي رحمه الله لم يفرق بين الفرض والواجب لانزاع للشافعي رحمه الله في تفاوت
 مفهوم الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ماثبت بدليل قطعى كحكم الكتاب وما
 ثبت بدليل ظنى كحكم خبر الواحد في الشرع فان جاءه الاول كافر دون الثانى وترك
 العمل بالاول مؤولا فاسق دون الثانى وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان
 منقولان من معناهما اللغوى الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله وينم تاركه شرعا سواء ثبت
 ذلك بدليل قطعى او ظنى وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين
 الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة التقدير
 والوجوب هو السقوط بالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق
 الظن فلا يكون المظنون مقدر ولا المعلوم القطعى ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول
 لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوى فلانسلم امتناع ان يثبت كون الشىء مقدرنا علينا بدليل
 ظنى وكونه ساقطا علينا بدليل قطعى الا يرى ان قولهم الفرض اى المفروض المقدر
 في المسح هو الربع وايضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب به معنى
 الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بدليل ظنى
 فالواجب فيما ثبت بقطعى شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعدىل الاركان فرض ونحو
 ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك والى هذا اشار بقوله وقد
 يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما
 وعملا كصلوة الفجر وعلى ظنى هو في قرة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة حتى
 يمنع تذكره صفة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظنى هو دون الفرض في العمل وفوق السنة
 كتعيين الفاتحة حتى لا يفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة السهو .

والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عليه السلام عند الشافعي رحمه الله وعندنا تقع على غيره ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين والنفل ما يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون سنن الزوائد وهو الضمير يرجع الى النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله لانه محير فيما لم يفعل بعد فله ابطال ما اداه تبعا وعندنا يلزم اي النفل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها اي الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقي فالقرجيع بالمؤدى اولى من العكس لان العبادة

قوله والسنة المطلقة كما اذا قال الراوى من السنة كذا يجعل عند الشافعي رحمه الله كثير من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله على سنة النبي عليه السلام وعند جمع من المتأخرين وهو اختيار فخر الاسلام تطلق عليهما وعلى غيرها ولا تنصرف الى سنة النبي عليه السلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهنا يخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث فان قوله عليه السلام من سن سنة قريبة صارفة عن التخصيص بالنبي عليه السلام ولانزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولاخفاء في ان المجرد عن القرائين ينصرف في الشرع الى سنة النبي عليه السلام للمعرف الطارى كالطاعة تنصرف الى طاعة الله تعالى ورسوله وقديراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روى عن ابي حنيفة رحمه الله ان الوتر سنة وعليه يجعل قولهم عيدان اجتماعا احدهما فرض والاخر سنة اي واجب بالسنة قوله والنفل يثاب فاعله اي يستحق الثواب ولا يتم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم تعريفه واورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يتم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا * وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فان قلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع بصير فرضا حتى لو افسد ما يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره ابو اليسر والنفل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة مساوكة في الدين وسيرة للنبي عليه السلام بخلاف النفل قوله وهو اي النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله حتى لو لم يمض فيه لا يوجب القضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخخير فيه فاذا شرع فهو محير فيما لم يأت بتحقيق المعنى الفعلية اذ النفل لا ينقلب فرضا وانما لا يكون اسقاطا لواجب بل اداء النفل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة واذا كان محيرا فيما لم يأت فله تركه تحقيقا لمعنى التخخير وحيث يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعيا لا قصدا فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد كمن سقى زرعه وفسد زرع الغير بالزرق فانه لا يجعل اتلافا وجوابه منع التخخير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب بالمضى فيه ويعاقب على تركه لوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الانمام ابطال للمؤدى * فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان ما ادى اليه امر مباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كسحق زرق مملوك له فيه ماء لغيره ولا شك ان بطلان ما ادى به من النفل انما حصل بفعله المناقض للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رفاة الارض لالى فعله الذي هو سقى ارضه * الثاني ان الجزء الذي اداه

ما يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر فما صار فعلا اولى اى
 صيانة ما صار لله تعالى فعلا اولى بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قرله تسمية
 ويجوز ان ينصب تسمية فعلا على الحال تقديره حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا

صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق
 الى صيانة المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها
 يتحقق استحقاق الثواب * لا يقال صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء
 المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لاننا نقول هو دور معية بمنزلة المتضامين
 كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب مقدما فكذا ههنا يتوقف صحة
 كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول يعتقد
 عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد
 الجزء الثانى عبادة وانعقاد الجزء الثانى عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لاعلى وصف
 كونه عبادة فالموقوف على اجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته
 عبادة والموقوف على صحة المؤدى وهو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور * فان قيل
 بعد الشروع فى الجزء الثانى لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا
 هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان
 قيل فمن مات فى اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلت
 الموت منه لا يبطل فجعل العبادة كأنها هذا الغمر بمنزلة تمام عبادة الحى للدلائل الدالة
 على كونه عبادة * فان قيل هب ان صيانة المؤدى يقتضى لزوم الباقي لكن كون الباقي
 نفلا مخيرا فيه يقتضى جواز ابطال المؤدى فتعارضوا فالجواب ان التراجع بالمؤدى اولى
 من العكس اى صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطيا فى باب العبادات وصونها عن البطلان
 وايضا المؤدى قائم حكما بدليل احتمال البقاء البطلان فيترجع على ما هو منعدم حقيقة
 وحكما وهو غير المؤدى. الثالث ان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون
 ادنى حالا ما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشئ وصيانته عن البطلان اسهل
 من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشئين وهو
 ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشئين
 وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى .

والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه اى منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كشراب
الخمر واكل الميتة ونحوهما واما حرام لغيره والحرمة هنا ملائمة لنفس الفعل لكن المحل
قابل له وفي الاول اى المحرام لعينه قد يخرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل
فيكون المحل هناك اى في المحرام لعينه اصلا والفعل تبعاً فينسب الحرمة الى المحل لتدل
على عدم صلاحيته للفعل لانه اطلق المحل ويقصد به الحال كما في المحرام لغيره ففي المحرام
لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازاً باطلاق اسم المحل على الحال اى اكله حرام واذا
قيل الميتة حرام معناه انها منشأ الحرمة لانها ذكر المحل وقصد به الحال فالمجاز ثم في المسند
اليه وهنأى المسند وهو قوله حرام اذا اريد به منشأ الحرمة والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه

قوله والحرام قد يضاف المحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك
وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبني على
حذف المضاف اى حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف
والمقصود اظهر على تعيين المحذوف لان المحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال
العباد والمقصود الاظهر من اللعوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن * وذهب
بعضهم الى انها حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وعريم البئر
فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعاً بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة
العين انها منعت من العبد تصرفاته فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء
كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان تصب
الماء مثلاً وهو اوكد * وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلاً للفعل شرعاً
كما ان معنى حرمة الفعد خروجه عن الاعتبار شرعاً فالمخرج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا
يكون مجازاً وخروج العين عن ان يكون محلاً للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم
بجيت لا يبقى احتمال الفعل اصلاً فنفي الفعل فيه وان كان تبعاً اقوى من نفيه اذا كان مقصوداً
* وبالملاح على هذا الكلام اثر الضعف بناءً على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي
الى كون الفعل ممنوعاً عنه شرعاً او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض
الاعيان مستحسنة جداً كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف
رحمه الله في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل المحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمة
عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراماً لعينه والثاني ما يكون منشأ
الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك
الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكله مالكه بخلاف الاول فان
المحل قد يخرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي المحرام لعينه المحل
اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولاً من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعاً ومخرجاً عن
الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعاً حتى كان المحرام
نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل المحل فيه بان يراد بالميتة اكلها المأني ذلك من
فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف المحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى
المحل يكون على حذف المضاف وعلى اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة
منشأ الحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازاً او على حذف المضاف
كما في قوله تعالى واستل القرية يجعل تارة على حذف المضاف اى اهل القرية وتارة
على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقاً للمحل على الحال وهما متقاربان وذكر في الاسرار
المحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل للفعل لكن متى ثبت المحل والحرمة لمعنى في العين اضيف
اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمت
الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك .

وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد رحمه الله لابل هذا
 الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تحريم حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض
 واما الثاني المراد بالثاني ان لا يكون حكما اصليا اي يكون مبنيا على اعدار العباد فيسمى رخصة
 وما وقع من القسم الاول اي الذي هو حكم اصلي في مقابلتها اي في مقابلة الرخصة يسمى عزيمية

قوله وهو الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب
 ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان
 الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من المحرام
 يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعن محمد
 رحمه الله ليس المكروه كراهة التحريم الى المحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمة بدليل
 ظني فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراما والايسمى مكروها كراهة
 التحريم كما ان مالزم الاثيان به ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى فرضا والا واجبا
 قوله واما الثاني من قسمي ما يعتبر فيه او لا المقاصد الاخرية فيسمى رخصة ويقابلها
 العزيمة فعزيمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمية لانه حكم اصلي وابطاحتها للمكروه
 رخصة لانه غير اصلي بل مبنى على اعدار العباد * فان قيل الرخصة قد تنصف بالاباحة
 والندب والوجوب وهي من اقسام الحكم الاصلى فيلزم كونها حكما اصليا وغير اصلي ولا مجال
 لتغاير الاعتبار لان الرخصة ليست حكما اصليا بشيء من الاعتبارات اجيب بان تخصيص
 الوجوب والحرمة ونحوهما مما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق
 انه مما تفرّد به المصنف رحمه الله وهو يخالف اصطلاح القوم وانما وقع فيه لاختراع التقسيم المحاصر
 واما كون الرخصة مما يتعاقق به مقصود اخر وى بمعنى انه يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا
 فيظهر بالتأمل في عبارات القوم في تفسيرها ففى اصول الشافعية الرخصة ما شرع من الاحكام
 لتعذره مع قيام المحرم لولا العذر لثبت الحرمة والعزيمة بخلافه و اصله ان دليل الحرمة اذا بقى
 معمولاً به وكان التغافل عنه لمانع طار في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج
 الحكم بجعل الشيء ابقداً او نسغاً التحريم او تخصيصاً من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة
 اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بنى على اعدار العباد وهو
 ما يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم
 وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة
 اسم لما تغير عن الامر الاصلى الى تخفيف ويسر ترفها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل
 العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم

وهي اما فرض الضمير يرجع الى العزيمة او واجب او سنة او نفل لا غير والرخصة
اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز
احدهما اتم في المجازية من الآخر اى نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من
الآخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية اى ابعد من
حقيقة الرخصة من الآخر .

قوله وهي اما فرض حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعنى قبل ورود
الرخصة واما بعده فقد يكون العزيمة مراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب
فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا مراما ولا مكروها اما الاول فلانها
لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا وحينئذ لا يكون احدهما اصليا والآخر مبنيا على
عذر العباد واما الثانى والثالث فلان الحكم الاصلى لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل
في اعله وجوبا او ندبا وهو لا يصحح للابتناء على اعذار العباد اذ المناسب للعذر هو الترفية
والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلى الذى هو الحرمة او الكراهة
عزيمة لانها انما يكون في مقابلة الرخصة فالماصل ان الطرف الذى تعلق به العزيمة لابد ان
يكون راجعا على الطرف الآخر الذى يتعلق به الرخصة لامساويا له ليكون مباحا ولا مرجوما
ليكون حراما او مكروها والراجع اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكره المصنف رحمه الله
وفيه نظر اما اولا فلاننا لانسلم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان
يكون وجوبا او ندبا اذ العذر قد يناسبه الايجاب كاكل ماله عند خوف تاف نفسه * واما ثانيا فلاننا
لانسلم ان العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون
اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ويباح عند الكراهة وكثير من الرخص بهذه
المغاية ولو سلم فلانسلم ان الوجوب او الندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة
عند الاضطرار او ندب افطار المريض عند بعض الاضطرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك ترجع
الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد
يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا
تأويل لاضرورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء الكلمة واكل الميتة ولا
شك ان الحرمة لا الوجوب واستلزامه لوجوب الترك لا ينفى كونه الحرمة والا لارتفع الحرمة من
بين الاحكام * والمحق ان العزيمة تشتمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم
الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والمكروه وغيرها ان
العزيمة اسم للحكم الاصلى في الشرع على الاقسام التى ذكرنا من الفرض والواجب والسنة
والنفل ونحوها .

اما الاول اى الذى هو رخصة حقيقية وهو احق بكونه رخصة من الآخر فما استبيح مع قيام

المعزم والحرمه كاجراء كلمة الكفر مكرها اى بالقتل او القلع فان حرمة الكفر قائمة ابدا

لان المعزم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم فيكون حرمة الكفر قائمة

ابدا ايضا لكن حقه اى حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان

قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجرى على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبفل نفسه حسبة في

دينه فاولى

قوله اما الاول فما استبيح مع قيام المعزم والحرمه كلامه في هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوى او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتعريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض والواجب في قوله وهى فرض وواجب وسنة ونفل اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافات نعم يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافى ما سبق من انها قد يكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلى في صلوة نفل ارسفة كونها مندوبة فاذا عرضت حالة لم يبق تلك الصلوة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة اى حكما مبنيا على اعدار العباد ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان وحينئذ لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المعزم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شىء واحد اجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفى عنه فان قيل المعزم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأييد الحرمة في الاول دون الثانى قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخى الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخى عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها وتقوم بدوامها قوله لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهو الروح اى خروجه من البدن قوله حسبة اى طلبا للثواب وهى اسم من الاحتساب وانها كان الاخذ بالعزيمة اولى لها فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روى ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عليه السلام فقال لاحدهما ماتقول في محمد قال رسول الله قال ماتقول في قال انت ايضا فضلاه وقال للآخر ماتقول في محمد قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ماتقول في قال انا اسم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثانى فقد صدع بالحق فهنيئاله

وكنا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار ونحوه من العبادات اى اذا

اكره على اكل مال الغير او على الافطار فى رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها ففى

هذه الصور له ان يعمل بالرخصة حقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة وبندل نفسه فاولى والثانى

اى الذى هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة ما استتبع مع قيام المحرم دون

الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير

قائمة رخص بناء على سبب تراخ حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد

تراشى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر .

قوله وكنا الامر بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم

من ان ترجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر او الى الترك كما فى الامر بالمعروف

فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه

لان حق الله تعالى انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفى اكل مال الغير

المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق العبد لا يفوت الا صورة لانجباره

بالضمان فيستباح عند الاكراه وفى التمثيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على

اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت فى العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن

حق العبد ايضا كذلك قياسا عليه لما فى ذلك من اظهار التصلب فى الدين ببندل نفسه

فى الاجتناب عن المعمرات ولذا قال محمد رحمه الله فيه كان مأجورا ان شاء الله تعالى

وكنا فى الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض

فتوجه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان آتيا

لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات .

والعزيمة اولى عندنا لقيام السبب ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين هذا دليل
آخر على ان العزيمة اولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر
حاصل في العزيمة ايضا فالأخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر
يختص بالرخصة فالأخذ بها اولى الا ان يضعف الصوم فليس له ينل نفسه لانه يصير قاتل نفسه
بخلاف الفصل الاول اي الا ان يضعف الصوم الصائم وهو استثناء من قوله فالعزيمة اولى وانما
قلنا ان الاول احق بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ
فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف
الاول فان المحرم والحرمه قائمان بالحكم الاصلى فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة
الكفر حكما اصليا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث اي الندى هو رخصة مجازا وهو انتم
في المجازية وابتعد عن الحقيقة من الآخر ما وضع عنان الاصر والاعلال يسمى رخصة مجازا لان
الاصل لم يبق مشروعا واصلا والرابع اي الندى هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة
من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه

مشروع في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث

قوله والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله ان العمل بالرخصة
اولى عند الشافعي رحمه الله وقيد صاحب الكشاف بأحد القولين والحق ان الصوم افضل عندنا
قولا واحدا عند عدم الضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو
لصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر برواية تدل على تساويهما بل الافطار افضل ان ضرر
والا فالصوم من غير اختلاف رواية قوله بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على الافطار
فان المكروه اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكروه الظالم والمكروه
في صبره مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجب قوله من الاصر هو الثقل الذي يأصر
صاحبه اي يعيسه من التحرك انما جعل مثلا للثقل تكليفهم لصعوبته مثل اشتراط قتل النفس
في صحة توبتهم وكذا الاعلال مثل لما كانت في شرايعهم من الاشياء الشاقة كجزم الحكم
بالقصاص عمدا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك
ما كانت في الشرايع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة
وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لئلا يكون السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع
اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل على صحة تسميته
رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لاحقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا فلم يبق واما الثاني فلانه
لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الاخير فان العزيمة فيها بقيت مشروعة
في الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الندى يخاف التلف فانه صار غير مشروع
في حقه لا غير قوله فمن حيث انه سقط كان مجازا فان قلت ففي القسم الثاني ايضا سقط
الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لا بل تراخي بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وهذا
الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة بخلاف
الفصل الثالث اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان
كاملا في المجازية بعيدا عن الحقيقة.

قوله الراوي رخص في السلام فان الاصل في البيع ان يلاقى عينا وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلام حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتها ساقطة هنا في حال الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الثاني ان المجرم قائم في الثاني واما هنا فالمجرم غير قائم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص ليس بمجرم في حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله عليه السلام ان هذه صدقة الحديث .

قوله كقول الراوي نهى النبي عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلام فمن حيث ان العينية غير مشروعة في السلام حتى يفسد السلم في المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة في البيع في الجملة كان له شبه بتحقيق الرخصة قوله فان الاصل في البيع ان يلاقى عينا ليتحقق القدرة على التسليم ولانه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكلي بالكلي ففي هذا بيان لكون السلام حكما غير اعلى ليتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين في السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين والالباء متساوية من غير وكس في الثمن قوله وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لانه حرام رخص فيه بمعنى ترك الموءاخفة ابقاء للمهجة كما في اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة فلان النص المجرم لم يتناولها حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقية مباحة بحكم الاصل وبمثل قوله تعالى خاق لكم ما في الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفى يكون النص دالا على عدم حرمتها عند الاضطرار وذلك ان قوله تعالى الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير الممتنع في حرم اي قد فصل لكم الاشياء التي حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يعزم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما في ما اضطررتم مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم اي فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخرجاً عن حكم التفصيل لاعتنا حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا انكره وقابه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من الزام الغضب لاعتنا التحريم فغايتته ان يفيد نفى الغضب على المكروه لاعتنا الحرمة فان قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية وان المنفى هو الاثم والموءاخفة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل بقاء المهجة اذ يعتبر على المضطر رعاية قدر الاباحة واما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اي القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والتبعية ولا يبقى ذلك عند فوات النفس اي البنية الانسانية لفوات القوة القائمة بها عند فواتها وانحلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغذي خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا غاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل اذ في فوات الكل فوات البعض وكأنه اراد بالنفس او بالبدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح وانحلال تركيب البدن

روى عن عمر رضى الله تعالى عنه انه قال انقصر الصلوة ونجس آمنون فقال عليه السلام
ان هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما سأل عمر رضى الله تعالى
عنه لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل
على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر دليل عليه ايضا لانه لو كان دالا على عدم
الحكم لما سأل عمر رضى الله تعالى عنه ولكن عالما بهذا لانه من اهل اللسان وارباب

الفصاحة والبيان

قوله روى عن عمر رضى الله تعالى عنه الراوى هو على بن ربيعة الوالى قال سألت
عمر رضى الله تعالى عنه ما بالناس من الصلوة ولا يخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان
خفتم فقال اشكل على ما اشكل عليك فسألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال
ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة
او الى قصر الصلوة والتأنيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها
واعتمدوها كما يقال فلان نزل الشرايع . وذكر الامام الواحدى باسفاذه الى يعلى بن
امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه فيما اقصر الناس الصلوة اليوم
وانما قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجب
ما عجب منه فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال هذه صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سؤال عمر رضى الله تعالى عنه وتعبه واشكال الامر عليه
ما يستدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه
انما سأل لكون العمل واقعا على خلاف ما فهمه * اجيب بان السؤال يجوز ان يكون
بناء على اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لاعلى انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا
يغنى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمصنف رحمه الله لم يرض
رأسا برأس حتى جعل سؤال عمر رضى الله تعالى عنه دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل
على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهمه فلم يسأله وهو ممنوع لجواز ان
يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا
استدلاله بالآية ايضا ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له
فائدة اخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما فى هذه الآية فان الغالب من احوالهم فى ذلك
الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكانت بهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان
انما يكتب العبد اذا علم فيهم خيرا * وذهب فخر الاسلام رحمه الله الى ان انتفاء الحكم عند
انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والالكان التقييد بالشرط لغوا وان فى آية
الكتابة المعلق بالشرط هو استتباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير فى المكاتب وفى آية
القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز فى القراءة والتخفيف فى الركوع والسجود والاكتفاء
بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجتمعين على ان الآية فى قصر اجزاء الصلوة.

والتصدق بما لا يحتمل التمايك اسقاط لا يحتمل الرد وان كان اي التصديق ممن لا يلزم طاعته كولى القصاص فهنا اولى اى فى صورة يكون التصديق ممن يلزم طاعته وهو الله اولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد ولان الخيار انما يثبت للعبء اذا تضمن رقعا كما فى الكفارة هذا دليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة اسقاط وهو عطف على قوله لقوله عليه السلام والرفق هنا متعين فى العصر فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافتطاره فكل منهما يتضمّن رقعا ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفى غير رمضان اشق فالتخيير يفيد فان قيل اكمال الصلوة وان كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذى يكون باداء الفرض مساو فيهما * واما القسم الثانى * من الحكم وهو الحكم الذى يكون مكمما بتعلق شىء بشىء آخر فالشىء المتعلق ان كان داخلا فى الآخر فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا فى القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه فى الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا قل من ان يدل على وجوده فعلة واما الركن فما يقوم به الشىء

قوله والتصديق بما لا يحتمل التمايك اسقاطا لا يحتمل الرد احترز بقوله ما لا يحتمل التمايك عن التصديق بالعين المعتملة للتمايك وعن التصديق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمايك من عليه الدين قوله ولان الخيار انما ثبت للعبء اذا تضمن رقعا لا يرد عليه تخيير العبء المأذون بين الجمعة والظهر لان فى كل منهما رقعا من وجه اما فى الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما فى الظهر فباعتبار عدم الخبطة والسعى ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلى صوم سنة فدخل فهو محير بين صوم السنة وفاق بالثبوت وبين صوم ثلثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قرينة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة متضمنة لمعنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للرفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثلثتين اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف العصر والانتماء فانهما متساويان فى الثواب الحاصل باداء الفرض والعصر متعين للرفق فلا فائده فى التخيير وانما قيم الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الانتماء اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والادكار كما اذا طول احدى الفجرين واكثر فيهما القراءة والادكار وكلامنا انما هو فى اداء الفرض قوله على ما ذكرنا فى باب القياس اشارة الى ان المراد بتأثير الشىء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او نفسه القريب فى الشىء الآخر لا الابداع كما فى العلل العقلية ثم لا يخفى ان العمدة فى مثل هذه التقسيمات هو الاستقرار والمدكور فى بيان وجه الانحصار انما هو مجرد الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا فلا قل من ان يدل عليه لجواز التعلق بوجوده اخر مثل المانع كتعلق الفجاسة لصحة الصلوة ثم بعد ما فسر ركن الشىء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشىء لانه تفسير بالاخفى مع انه يصتق على المعنى الذى يقوم به الحال كالجواهر للعرض.

وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق

ركن اصلي فانه ان كان اى الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفى العشرة

بانتفاء الواحد فنقول الركن الزائد شىء اعتبره الشارع في وجود المركب لكن ان عدم بناء

على ضرورة جعل الشارع عنده عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل

من هذا الباب وهذا نظير اعناء الانسان بالرأس ركن ينتفى الانسان بانتفائه واليد ركن

لا ينتفى بانتفائه ولكن ينقص

قوله وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر لان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن
ليس به ركن لان معنى الركن ما يدخل فى الشىء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون
خارجا ووجه التفصلي انما لان معنى بالزائد ما يكون خارجا عن الشىء بحيث لا ينتفى الشىء
بانتفائه بل معنى به ما لا ينتفى بانتفائه حكم ذلك الشىء فمعنى الركن الزائد الجزء الذى
اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك لان الجزء اذا كان من
الضعف بحيث لا ينتفى حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمى
زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار فى الايمان ارباعا اعتبار الكمية
كالقل فى المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة
فى الايمان كما نقل عن الشافعى رحمه الله فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة
فى الايمان على وجه الكمال لاني حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة فى حقيقته حتى
ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيله فى ذلك بالانسان واعضائه ليس بسد يد لان
المجموع المشخص الذى يكون اليد جزءا منه لاشك انه ينتفى بانتفاء اليد غاية ان ذلك
الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان شيئا من الاعضاء
ليس بجزء من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الرأس مثلا جزء ينتفى بانتفائه
حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة
وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص ينتفى بانتفاء كل منهما وقد يقال
فى توديه الركن الزائد ان بعض الشرائط والامور الخارجية قد يكون له زيادة تعلق واعتبار
فى الشىء بحيث يصير بمنزلة جزءه فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الزائد او لفظ الركن
مجاز والاول اوفق بكلام القوم .

واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما اى يضاف الحكم اليها هذا تفسير العلة اسما وهى

مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع

المطلق للملك والفكاح للعلل والقفل للقصاص

قوله واما العلة قد سبق ان العلة هى الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بهسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام حاولوا فى هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما او الاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا فى حقيقة العلة ثلاثة امور هى اضافة الحكم اليها وتأثيرها فيه وحصوله معها فى الزمان وسهوها باعتبار الاول العلة اسما وبالغنى العلة معنى وبالتالى العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمد وعمق بالشرى وهلك بالجرح وهو ظاهر وتفسير العلة اسما بما يكون موضوعة فى الشرع لاجل الحكم ومشروعة له انما يصح فى العلل الشرعية لا مثل الرمد والجرح وترك المصنف رحمه الله تقييد الاضافة بسكونها بلا واسطة لانه المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لا تنافى ثبوت الواسطة فى الواقع فانه يقال هلك بالجرح وقتله بالرمد مع تحقق الوسائط فباعتماد حصول الامور الثلاثة اعنى العلة اسما ومعنى وحكما كلها اربعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والافان اجتمع اثنتان فثلاثة لانهما اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والافثلاثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلاثة بسطيا فثلاثة والافان تركيب من اثنتين فثلاثة ايضا وان تركيب من الثلاثة فواحد وقد اهل فخر الاسلام رحمه الله التصريح بالعلة معنى فقط وبالعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هى العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التى تشبه الاسباب والوصف الذى يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لامعنى ولما كانت العلة التى تشبه السبب داخلة فى الاقسام الاخر لامقابله لها اسقطها المصنف رحمه الله عن درجة الاعتبار واورد فى اقسام العلة حكما فقط ونبه فى آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذى يشبه العلل هو العلة معنى فقط لانه جزء العلة لتتحقق التأخير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه وانما لم يتعرض فخر الاسلام رحمه الله ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكرها فى باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذى يشبه العلل .

فعدنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية و فرق بعض مشايخنا بينهما اي بين الشرعية والعقالية فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتأخر عن الشرعية واما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط في آخر فصل مفهوم المخالفة .

قوله فعندنا هي مقارنة لانزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجها اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا مقارنة العلة التامة العقلية للمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف واما في العلة الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلة للحكم وقد يتمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه و فرق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تأخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين اي ابي اليسر و فخر الاسلام رحمه الله يدل على انه يلزم عند الفاضلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان و اذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا تبقى زمانين فلولا لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلة الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمته متطاوله كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تأخر المعلول عن العلة تأخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشترط الاتصال بعلم الشرع حتى لا يجوز التأخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكره في مسألة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء العلة الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا غناء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يراد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائه باضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ قول كالمعلق بالشرط على ما يأتي في اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطبيق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لسكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما قوله على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لها فيه من تعليق التمايك بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا * فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة الى تأخر الحكم عنها لما منع قلنا الخلاف في تخصيص العلة انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلة التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعنى العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع .

ودلالة كونه علة لاسباب ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الایجاب وكالاجارة حتى
 صع تعجيل الاجرة تفريع على قوله انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صع التعجيل
 كالتكفير قبل الحدث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك
 المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها اى الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من

قوله ودلالة كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كما في السبب احتيج
 الى وجه التفرقة بينها والدلالة على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لاسبب وذلك انه
 اذا زال المانع بان يأذن المالك في بيع الفضولى ويهضى مدة الخيار او يبيح من له الخيار
 في بيع الخيار يثبت الملك مستقدا الى وقت العقد اى يثبت الملك من حين الایجاب حتى
 يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة قوله لان المنفعة معدومة فان قلت لم لا يجوز
 ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال
 عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثلن قوله لكنها اى الاجارة
 تشبه الاسباب وهذا استدراك من كونها علة والمصنف رحمه الله بنى مشابهة العلة للسبب
 على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستقدا الى حين رجوع العلة
 كما اذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التكلم
 بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الایجاب والقبول حتى
 يملك المشتري المبيع بزوائده فانه ليس هناك تخلل زمان واما فخر الاسلام رحمه الله فقد
 بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم الى وجود الوصف
 فمن 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 تشبه بالاسباب بهذا الاعتبار
 لا يقال ان ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله في الرمي من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب
 يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخى الحكم لاننا نقول لما ذكر في جميع الامثلة السابقة
 ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا و مراده
 ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضى في الهواء والوصول الى
 المجرور والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضى
 الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والافان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة
 فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان يكون الواسطة امرا مستقلا غير علة
 حقيقية او يكون علة حقيقة غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضى في الهواء الحاصل بالرمي *
 ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى
 المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان
 وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال آجرتك الدار من هذه
 الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا يشبه الاسباب
 والنسب ذهب اليه المحققون ههنا في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء
 صرح بذلك او لا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها
 في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها ينعقد حين وجود المنفعة ليقترن
 الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث
 من المنفعة.

الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب آجرت الدار من غرة رمضان يثبت المحكم
من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى
يكون الزوائد المحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف
الاجارة وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقي لابد ان يتوسط بينه وبين المحكم العلة فالعلة
التي يتراخى عنها المحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة يكون مشابهة للسبب
لوقوع تغلل الزمان بينها وبين المحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من اوله ولم يتغلل
الزمان بينها وبين المحكم فلا يكون مشابهة للسبب وكذا كل ايجاب مضاف نحو انت

طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاكميا لكنه يشبه الاسباب وكذا النصاب

قوله وكذا كل ايجاب اي كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل
انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة المحكم اليه وتأثيره فيه لاحكاما لتراخي المحكم
عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة توجب شبه السببية
فلاضافة الحقيقية اولى فلماذا يقتصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان
الاجاب قوله وكذا النصاب اي النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتعقق الاضافة
والتأثير لاحكاما لعدم المقارنة فان المحكم يتراخي الى وجود النماء الذي اقيم حولان
الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يعول عليه
الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانها ليست مما يقارنها المحكم من غير تراخ حتى
يكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن اي المحكم متراخيا اليه اي الى
وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس ايضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف
على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي
لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا
الى ما هو علة حقيقية لكن سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة بمنزلة شري القريب لانه
انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلًا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي -

- هو الدر والنسل والسنن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمى هو حولان المحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وهمل التجارة وتغير الاسفار ونحو ذلك وهو معنى قوله ولو كان متراخيا الى شىء يجب حصوله بالنصاب لكن النصاب علة العلة فنبت ان النماء الذى يتراخى اليه المحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة ماصلة بالنصاب لكنه شبهه بالعلة من جهة ترتيب المحكم عليه بمعنى ان النماء الذى هو بالحقيقة فضل من الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعه لم يجعل جزءا هلة بل جعل شبهه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل المحول * اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلية المستقلة لكن للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقة فان الدلالة سبب حقيقى لا يشبه العلة اصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا الى آخره * وانما قال شيئا مستقلا اى غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلية في الملك لا يوجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ما سبق من ان المحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكن النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلة بنفسها وبهذا يتدفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شىء يجب حصوله بالمال الى آخره وههنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافى مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما سيجىء فلا معنى لنفى ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية اعنى قوله ولو كان متراخيا الى شىء يجب حصوله بالنصاب لكن النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال * لا يقال انما نفى ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن مما يتراخى عنه المحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لاحكاما على ما هو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخى لجواز ان يكون في الرسايط امتداد كما في الرضى والهلاك وعبارة فخر الاسلام رحمه الله في هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب الابرى انه انما تراخى الى ما ليس بعادت به والى ما هو شبهه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية فى النصاب بوجهين احدهما تراخى المحكم عنه الى ما ليس حاصله به وهذا يوجب تأكيد الانفصال بينه وبين المحكم ونحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبه العلية فيوجب فى النصاب شبه السببية على ما مر وغير المصنف رحمه الله هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخى الى ما ليس بعادت به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه ان المراد التراخى الى وصف لا يحدث به وفى البيع التراخى انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف * فان قلت قول المصنف رحمه الله فى الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقة والنماء لا يوجب حصوله بالمال نفى الملزوم وهو لا يوجب نفى اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين فى الشرطيتين تلازم تساوى على ما لا يخفى فنفى كل منهما يوجب نفى الآخر.

حتى يوجب صحة الاداء فيتبين بعد الحول انه كان زكوة لانه في اول الحول علة اسما للاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغنى يوجب مواصلة الفقراء وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن متراخيا اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال التام ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكن النصاب علة والنماء لا يجب حصوله بالمال لكون النماء وصف قائم بالمال له شبه العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النماء سببا مستقلا بنفسه هو علة حقيقة لكن النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة رحمه الله حتى اذا رجع المزكى ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كسواء القريب فان كل ذلك علة اسما ومعنى لاحكاما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشبه السبب من حيث انه يتغلغل بينها وبين الحكم واسطة واعلم ان

قوله حتى يوجب صحة الاداء معنى لسكون النصاب هو العلة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول لكونه علة شبيهة بالاسباب لم يتبين كون المؤدى زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة في المال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء قوله وكذا مرض الموت يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتأثير لاحكاما لتتحقق التراخي فمرض الموت علة للجرح عن التبرع بها يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمجاهبات ونحو ذلك ويتراخى الحكم الى وصف انصاه بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخى الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت ويتراخى الى نفوذ السهم في الرمي وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن يتوسط شهادة الشهود عند ابي حنيفة رحمه الله لكن اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا بالسكيب ضمنوا الدية خلافا لهما ولها كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كسرى القريب فانه علة للملك وهو للعتق فالعلة في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تغلغل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شراء القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فشيء بالاسباب من جهة تغلغل الواسطة لا غير فلهمنا لم يصرح فخر الاسلام رحمه الله فيه بانه علة اسما ومعنى لاحكاما كما صرح بذلك في غيره وذهب المصنف رحمه الله الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتأثير والمقارنة ولم يعزم بذلك لعدم تصريح السلفي به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لاحكاما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما مما في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شراء القريب .

الامام فخر الاسلام رحمه الله اورد للعلة اسما ومعنى عدة امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لاحكما وهما لا يشابهان الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لاحكما لسكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة ككشراء القريب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لاحكما والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لاحكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشابه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك * وقد جعل الامام فخر الاسلام رحمه الله العلة المشابهة بالسبب قسما آخر لكنى لم اجعل كذلك لانها لا تخرج من الاقسام السبعة التى تنعصر العلة فيها وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة ولا الفأثير ولا القرقيب لا يوجد العلية اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلاثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلاثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلاثة فقسم آخر فحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لاحكما قد توجد مشابهتها السبب كالاجارة ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد توجد مشابهة السبب بدونها كشراء القريب واظن ان شراء القريب علة اسما ومعنى واحكما لسكنه يشابه السبب واما ماله شبه العلية كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كبروا النسبية

يثبت باحد الرصفتين وهو اما القدر او الجنس

قوله واما ماله شبه العلية بكسر الهمزة لسكونه عطفا على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التأثير كجزء العلة لاسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم القرقيب عليه اذا المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسى رحمه الله سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضى الى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم الجزء الاخير وذهب الامام فخر الاسلام رحمه الله الى انه وصف له شبه العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكره هنا لما كان علة الربوا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبه العلية فيثبت به بوا النسبية لانه يورث شبهة الفضل لها في النقص من المزية فلا يجوز ان يسلم حفظة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى المرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعنى القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد .

واما معنى وحكما كالجزم الاخير من العلة كالقرابة والملك للعقود فاذا تأخر الملك ينبت
 الحكم به اى العتق بالملك فانه الجزم الاخير للعلة فيثبت الحكم به حتى يصح نية الكفارة
 عند الشراء فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فيعتبر النية عند الشراء ويضمن اذا كان
 شريكا عندهما اى عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى ولا يضمن عند ابي حنيفة رحمه الله
 والخلاف فيما اذا اشترى معا اما اذا اشترى الاجنبى نصفه ثم القريب يضمن بالاتفاق
 والفرق لابي حنيفة رحمه الله تعالى ان فى الاول رضى الاجنبى بفساد نصيبه حيث اشترك مع
 القريب ولا يعتبر جهله وفى الثانى لم يرض وان تأخر القرابة يثبت بها اى يثبت العتق
 بالقرابة

قوله واما معنى وحكما يعنى اذا كانت العلة ذات وصفين مؤثرين مترتبين فى الوجود
 فالتأخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التأخير والاتصال لاسما لعدم الاضافة اليه بدون
 واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك فان لكل منهما نوع تأثير فى العتق
 لان لكل منهما اثرا فى ايجاب الصلاة ولهذا يجب صلة القرابة ونفقة العبيد الا ان للاخير
 ترجيحها لوجود الحكم عنده فيجعل وصفه شبهة العلية فى كون الملك علة معنى وحكما ويصير
 الاول بمنزلة العدم فى ثبوت الحكم فيجعل وصفه شبهة العلية فى كون الملك علة معنى
 وحكما لاسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شائع فى عبارة القوم ولفظ
 المصنف رحمه الله صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول
 يصير بمنزلة العدم فى ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمالكين الاخير فى انتقال
 السفينة والقدر الاخير فى السكر وذكر فى التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم
 يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة تكون
 علة اسما لا محالة * وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما
 صرح به الامام السرخسى رحمه الله وغيره والملك لم يوضع فى الشرع للعقود وانما الموضوع
 له ملك القرابة وشراء القريب قوله حتى يصح نية الكفارة عند الشراء * فان قلت الجزم
 الاخير هو الملك دون الشراء فكيف يصح هذا التفريع قلت الشراء علة للملك وعلة العلة
 بمنزلة العلة والحكم غير متراخ ههنا فالنية عند الشراء نية عند ايجاد العلة القائمة للاعتاق اذ
 لاضافة الى القرابة التى هى الجزء الاول قوله ويضمن اى لو اشترى رجلان قريبا محرما
 لاحدهما فان اشترى الاجنبى شقصائهم القريب بعده ضمن القريب نصيب الاجنبى بالاتفاق
 موسرا كان القريب او موسرا لانه افسد على الاجنبى نصيبه بما هو اهله وهو الشراء وان اشترى
 معا فعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يضمن لما رسوا علم الاجنبى او لم يعلم وعند ابي حنيفة
 رحمه الله لا يضمن لان الاجنبى رضى بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا له فى الشراء سواء
 عام القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبى نصيبه او لا
 فانه لارضى منه بالفساد فان قيل لانسلم وجود الرضى فى صورة الجهل بالقرابة كيف وهو
 لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضى امر باطن فادبر الحكم مع السبب الظاهر الذى
 هو الاشتراك ومباشرة الشرى وايضا لما لم يعتبر جهله وجعل فى حكم العدم صار كان العلم
 حاصل وفى قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا .

حتى يضمن مدعى القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن كما اذا ورثا عبدا
 ثم ادعى احدهما انه قريبه بخلاف الشهادة اى اذا شهد واحد لا يضاف المحكم
 الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فانيهما رجع يضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع
 لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما اسما وحكما لا معنى وهى اما باقامة السبب
 الداعى مقام المدعى اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء
 المغاصل والمس والنكاح مقام الوطى اى المس والنكاح يقومان مقام الوطى في ثبوت
 النسب وحرمة المصاهرة اما في الثلثة الاول فلم يذكر في المتن المدعى اليه للظهور او باقامة
 الدليل مقام المدلول كالمخبر عن المحبة مقامها في قوله ان احببتنى فانت كنا والطهر مقام
 الحاجة في ابامة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعى الى ذلك
 اى السبب المقتضى لاقامة الداعى مقام المدعى اليه والدليل مقام المدلول احد الامور
 الثلثة المذكورة في المتن اما دفع الضرورة كما في ان احببتنى وكما في الاستبراء واما الاحتياط

لغة ليدل على ذلك كما يملك في مثل ان السلام ليدل على ان السبب هو ما اشتهر به
 قوله حتى يضمن مدعى القرابة يعنى اذا اشترى انسان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه
 ابنه غير لم يشركه بقيمة نصيبه لان الجزء الاخير من العلة اعنى القرابة قد حصل بصنعه فيكون هو العلة
 ولو كانت القرابة معلومة قبل الشراء لم يضمن مدعى القرابة لانها لم تحصل بصنعه وقد رضى
 الاجنبى بفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول ابى حنيفة رحمه الله ويغض بصورة الشراء معاجلى لو
 اشترى الاجنبى او الاضمن القريب حصته لعدم الرضى واما اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى
 احدهما انه قريبه يضمن المدعى لان القرابة بصنعه فلو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق
 لان الملك بالارث ليس بصنعه قوله او باقامة الدليل السبب الداعى هو الذى يفضى
 الى الشىء في الوجود فلا بد من ان يتقدم والدليل هو الذى يحصل من العلم به العلم بذلك
 الشىء فربما يكون متأخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة ويقصر على المجلس لان تعليق
 الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس قوله
 والطهر مقام الحاجة يعنى ان الطلاق امر مخطور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع
 ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم
 دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرعب اعنى الطهر الحالى عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال
 ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه قوله واستحداث الملك
 يعنى ان المؤثر في وجوب الاستبراء هو الاحتراز عن الوطى ودواعيه في الامة عند حدوث
 الملك فيها الى انقضاء حيضه او ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا
 عن خلط الماء وسقى الماء زرع الغير الا انه امر خفى فاقيم دليله وهو استحداث ملك
 الوطى بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من استحدث منه وتلقى من جهته
 وماسكه يمكنه من الوطى المؤدى الى الشغل فلا استحداث بتدل بهئذ الواسطة على الشغل الذى
 هو علة للاستبراء * وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذا الشغل انما هو بالوطى والملك
 ممكن منه مؤد اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطى البائع والملك ممكن من وطي
 المشتري والظاهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الامة فلا بد من وجوب
 واستحداث ملك الوطى بملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير
 استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمة عن مائة فلو ابعدنا الوطى للثاني بنفس
 الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار
 سبب باعتبار ولذا سماه الامام السرخسى رحمه الله السبب الظاهر الدليل على العلة .

كما في تعريم الدواعي في المحرمات والمبادات واما دفع المخرج كالسفر والطهور والتقضاء
 الحائنين والفرق بين دفع المخرج ودفع الضرورة ان في دفع الضرورة لا يمكن الوقوف
 على ذلك الشيء كالمحبة فان ردف غير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الحجر
 عن المحبة مقام المحبة اما المشقة في السفر والانزال في التقضاء الحائنين فان الوقوف عليهما
 ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما مخرج لحفائهما وبالتقسيم العقلي بقى قسمان علة معنى
 فقط وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء
 الاول علة معنى لا اسما ولا حكما فالتقسيم الذي ذكرناه وهو ما له شبهة العلة كجزء العلة
 يكون هذا القسم بعينه والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط
 كالداعي مثلا وان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وايضا
 لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه بالحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما.

قوله كما في تعريم الدواعي اي دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة
 حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية و اقيمت مقام الوطى
 في الحرمة حالتي الاعتكاف والامرام اذا كانت مع الزوجة او الامة قوله ولما جعلوا الجزء
 الاخير معنى ان القوم وان لم يصرموا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم
 العقلي يقتضيها والاحكام تدل على ثبوتها اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف
 للحكم اليه ولا يترتب عليه مع تأثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التأثير
 لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فما له شبهة العلية وهو الجزء الغير الاخير من
 العلة يكون هذا القسم بعينه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف
 الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تأثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى
 الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة
 ولا معنى لعدم التأثير اذ لا تأثير للسبب الداعي فكيف لجزئه وكذا الشرط الذي
 علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم
 من غير اضافة ولا تأثير فيكون علة حكما فقط.

واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه اى ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطىء الدابة شيئا فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة الى سرقها وهو السبب فالسبب فى معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لالقصاص عندنا اى لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهد ان زيدا قتل عمه واقصص ثم رجع الشاهد لانه جزاء المباشرة وشهادته انما صارت قطلا بحكم القاضى واختيار الولى وان لم تكن مضافة اليه اى العلة مضافة الى السبب نحو ان تكون اى العلة فعلا اختياريا فسبب حقيقى لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك

قوله واما السبب هو لغة ما يتوصل به الى الشىء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير وقد جرت العادة بان يذكر فى هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا ويعتبر فى تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الفوات ولذا ذهب فخر الاسلام رحمه الله الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب فى معنى العلة كسوق الدابة لما يعلق بها وسبب مجازى كاليمين وسبب له شبهة العلية كالطلاق المعلق بالشرط ولما رأى المصنف رحمه الله ان الرابع هو بعينه السبب المجازى كما اعترف به فخر الاسلام رحمه الله وان عد المجازى من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك ويسمى الثانى سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اى ما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذى فيه شبهة العلية قوله فاعلم انه تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعنى ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لامؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له فالسبب اما ان يضاف اليه العلة او لا فالاول السبب الذى فى معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للقتل ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هو وطيء الدابة بقوايمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المجل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة بوجود القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هى طريق اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذى هو المباشرة للقتل لانه سبب فى معنى العلة لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولى استيفاء القصاص قبل الشهادة فيصلح لا يجب ضمان المجل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لالقصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قطلا اى مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضى واختيار الولى القصاص على العفو وعند الشافعى رحمه الله يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعدنا الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوى المؤكك بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة فى ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان مبنى القصاص على المائنة ولا مائنة بين المباشرة والسبب وان قوى وتأكد * والثانى السبب الحقيقى بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هى فعل اختيارى غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقته ولا يكفى فى ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما فى مسألة الشهادة بالقصاص وقوله فى بعض نسخ الشرح فالسبب سبب حقيقى لم يقع موقعه على ما لا يخفى .

في الغنيمية الدال على مال السرقة وعلى حصن في دار الحرب اي لا يضمن الدال على مال يسرقه السارق ولا يشترك في الغنيمية الدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فيقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب والاجنبى اي ولا يضمن قيمة الولد اجنبى قال الآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة ففعل واستولدها فاذا هي امة لا يضمن قيمة الولد بخلاف ما اذا تزوجها الوكيل او الولي على هذا الشرط ولا يلزم ان المرود او المحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرّم بإزالة الامن اذا تقررت باقضاءها الى القتل اي تقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بإزالة الامن ورد عليه انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بإزالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اي اذا دل رجل سارقا على مال مسلم لا يضمن لان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن ايدي الناس فدلالته لا تكون ازالة الامن وصيد الحرم اي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم ومن دفع الى صبي سكيناً لم يمسكه للدافع فوجا به نفسه لا يضمن لانه تغلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط عن يده فجره ضمن لانه لم يتغلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع

واعلم ان السبب ما هو سبب مجازا

قوله بخلاف ما اذا زوجها يعني لو زوج المرأة وكيها او وليها على شرط انها حرة فاذا هي امة يضمن الوكيل او الولي للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاء وطلب النفس فيكون المزوج صاحب العلة وايضا الاستيلاء مبني على التزويج المشروط بالحرية وصفا لازما له فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فيكون الشرط صاحب علة قوله ازالة الامن سبب للضمان اي ازالة المحرم الامن المتترم بعقد الاحرام اذا تقررت حال كونه محرما علة للضمان وموجب له قتل لم يكن البال محرما حين قتل الملول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام اي امداد العلم في الغير فيجب ان لا يكون الملول عالما بمكان الصيد وان لا يكتب الدال في ذلك قوله وصيد الحرم اي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى آمنا ليبقى مدة بقاء الدنيا فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمان المحل لا يتعد بتعدد المجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بإزالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية افتوا فيها بغير القياس استحسانا لغلبة السعاية قوله فوجا به من الوجى وهو الضرب باليد او السكين

كالتطبيق والاعتناق والنذر المتعلقة فالمعلقة صفة للتطبيق والاعتناق والنذر ونحو ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت فعنده مر ان دخلت فله على كذا للجزاء متعلق بقوله ما هو سبب للجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور لانها ربما لا توصل اليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود اى لان هذه الامور المتعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا وكاليامين بالله للكفارة اى سبب للكفارة مجازا لانها اى اليمين للبر فلا توصل الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا تكون سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد الشرط اى فى صرة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يصير الایجاب السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علمتها وعند الشافعى رحمه الله هى اسباب فى معنى العلة حتى ابطل التعليق بالملك اى ان قال لاجنبية ان تكحكت فانك طالق اولعبدان ملكك فانك فانك مر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالركوة قبل الجول اذا وجد السبب وهو النصاب

قوله كالتطبيق اى كالصريح الدالة على تعليق الطلاق او العتاق او النذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق او لزوم المنذور به لافضاؤها اليه فى الجملة لاسباب حقيقية اذ ربما لا تنقض اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطبيق وما عطف عليه اى كالتطبيق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم المصنف رحمه الله لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجازا للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكالكفارة لليمين وفساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا انما هو قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فيصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتأثيرها فى وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لاتصيرها اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يقضى الى الكفارة وانما يقضى اليها الحنث الذى هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصاح علة لثبوته وانما علة الكفارة هى الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك فى بحث الشرط فان قلت قد اعتبر فى حقيقة السبب الاقضاء وعدم التأثير فكما ان هذا القسم جعل مجازا لعدم الاقضاء ينبغي ان يجعل السبب الذى فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التأثير قلت نعم الا ان عدم التأثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب فى العلة ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه خصوصا هذا القسم الذى ينتفى فيه الايصال والاقضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذى ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوى ايضا فخصوا باسم المجاز والعلاقة يتناول السبب بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه فى المال يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هى مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم فى الجملة ولو بعد حين .

ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا وهذا
 تبين في ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر رحمه الله لا لانه لما لم يكن الملك
 والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق شرطنا وجودهما في الحال ليترجع جانب
 الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحال صورة المسئلة اذا
 قال لامرأته ان دخلت الدار فانك طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق
 حتى ان تزوجها بعد التعليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رحمه الله لا يبطل
 التعليق فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند
 التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك
 فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نعو ان تزوجك فانك
 طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نعو ان دخلت

قوله ثم عندنا لهذا المجاز اي للمعلق بالشرط الذي سميناها سببا مجازا يشبه الحقيقة
 اي جوة كونه علة حقيقة من حيث الحكم وعند زفر رحمه الله تعالى مجاز مضمض وهذا الخلاف
 يظهر في مسئلة ابطال تنجيز الطلاق تعليقة وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر رحمه الله
 على عدم الابطال اولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر رحمه الله
 ثالثا * اما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر
 الى الملك مائة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزويج مثل ان تكحتك فانك طالق
 بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تأكيد
 البر بابجاب الجزاء في مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود ومتحقق عند
 فوات البر ليعمله خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود
 الشرط فان علقه بالملك كما في ان تزوجك فانك طالق كان الملك متحقق الوجود عند
 فوات البر فيظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك
 وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال التعليق
 ليترجع جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت
 بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينيا
 وبعد ما صح التعليق بناء على نصب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك
 بان يطلقها ما دون الثلاث لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط
 اتفاقا فكذا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل
 انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء الحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجك فانك
 طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء
 التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء * واما دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق
 فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره انما شرعت للبر اي تحقيق المحلوف عليه

الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم
 فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك
 حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل
 المراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثالث في قوله تعالى فان طلقها فلا تجعل له من بعد حتى تنكح
 زوجا غيره قلنا اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزء فيكون للجزء
 شبهة الثبوت في الحال فلا بد من المحل فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان
 لا تدخل الدار لانها ان دخلت يتربط عليه هذا الامر المخوف اى الجزاء فيكون الجزاء وهو
 وقوع الطلاق مانعا من نفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب فالمراد بكون البر مضمونا

من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون اليمين بغير الله
 مضمونا بالجزء اى لزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه كما ان اليمين بالله
 تصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من المحل او المنع واذا كان البر مضمونا
 بالجزء كان للجزء شبهة الثبوت في الحال اى قبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت
 قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات ليكون للغصب شبهة
 ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح البراء عن القيمة والدين والعين والكفالة حال
 قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يقع هذه الاحكام قبل الغصب ولان البر
 في التعليق انما وجب لحوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه
 فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند
 عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه ليكون المسبب
 ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما لا بد لتحقيق الشئ من المحل
 كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير الفسأ وذلك لان معنى الشبهة
 قيام الدليل مع تغلف المدلول مانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق زوال
 الحل بان يطلقها ثلاثا لفوات محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار
 بستانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لقيام المحل من وجه باء كان
 الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل قلت لما فات ما
 لا بد منه تحقق البطلان والملك لم يبق دليل على انه لا بد منه في الابتداء ليتحقق
 بفوات البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده فلاجته للبطلان
 وفي الطريقة البرعزية انما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط للمحل لان عملية
 الطلاق تثبت بعملية النكاح وهي تنفقر الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك فحاصل هذا
 الطريق هو ان العملية شرط لليمين انعقادا وبقا فتبطل بفواتها بالتطبيقات الثلث
 واما ما ذكره المصنف رحمه الله من ان طلاقات هذا الملك متعين للجزء فتبطل اليمين
 بفواتها فانها هو حاصل طريق آخر للاصحاب في هذه المسئلة وهو ان هذه اليمين انما
 تصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا ثلث تطبيقات فاذا استوفاهما كلها بطل الجزاء
 فيبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما اذ اليمين لا تنفقد الا

(١) قوله فالمرء اجنبية عن الزوج اه والاظهر ان يقال والتعليق مقتضى عنها فلا يكون بقاءه يقياسها ادلا يتناولها الجزاء فيه .

(٢) قوله فاما التعليق بالتزوج هذا جواب عما قال زفر رحمه الله تعالى لو كان البين لا بد فيها من محل الجزاء في الحال وكانت تبطل وبزوال المحل يلزم ان لا يصح تعليق الطلاق بالملك بعدم المحل في الحال وتقريره ان بين صورتي التعليق بالملك وبينه فرق فالشرط في الاولى في معنى العلة فلا ثبوت للجزاء الذي هو ضمان البر قبل الشرط لا حقيقة ولا شبهة فلا يلزم المحل ههنا في الحال واما في الثانية فهو ليس في معنى العلة بل التعليق هو له شبهة الحقيقة فيثبت شبهة ثبوت الاجزاء في الحال فلا بد من المحل ثمة

هذا فيبطله زوال المحل لازوال الملك اي يبطل التعليق زوال المحل وهو ان يقع الثلث لا زوال الملك وهو ان يقع ما دون الثلث لانه يمكن له الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرًا على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلث فالمرأة اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون لوجود الملك عند وجود الشرط فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونًا المراد بملك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ايكون البر مضمونًا.

قال قلت تقرير السؤال على الوجه المذكور يدل على ان زفر انكر وجوب المحل حال التعليق وتقرير المصنف فيما سبق دليله حيث قال فيه شرطنا وجودها في الحال يدل على انه قائل بوجوب المحل في الحال فيبينها تدافع قلنا المراد بقوله لو كان اه انكار مجموع الشرط وما عطف عليه لانكار كل واحد منهما فالحاصل انه انكر وجوب المحل في الحال على وجه تدوم الى زمان الشرط حتى يبطل التعليق بزوال المحل ولكنه قائل بوجوب المحل في الحال على وجه الاطلاق والمفهوم من التحقيق انه انما انكروا دوام المحل وبطلان التعليق بزوال المحل حيث قال في قوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك اه جواب عما قال زفر رحمه الله تعالى ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل ان تعليق الثالث بالملك في امرأة حرمت على الخائف بالثالث يسح بان قال للمطقة ثلاثا ان تزوجك فانت طالق ثلاثا .

بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها به تعرف كيمين الطلاق ويمين العقاق وتوقف هذا الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله فلو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا صرح الامام السرخسي وفخر الاسلام رحمه الله بان بطلان التعليق بانعدام المحل لابان المعلق بالشرط تعليقات ذلك العقد واما الجواب عن استدلال زفر رحمه الله فهو انه لما اشترط في التعليق بغير الملك شبهة الحقيقة في السبب ليلازم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال لتكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونًا بالجزاء فلا حاجة الى ذلك في التعليقات بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البر مضمونًا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مستغن عما ذكره المصنف رحمه الله من ان الشرط فيه اي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا اعنى في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علمه كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبار الشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشيء لا يثبت حيث لا يثبت حقيقة كسبته النكاح في غير النساء وانما لا يبطل الطلقات الثلث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو الرجل لان عمله هو المنع عن الوطى وذلك في الرجل وهو قائم لم يتجدد لان عمله ليس في ابطال حل العملية حتى يعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطى الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطبيقات الثلث فيثبت الظهار الا ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيهه المحللة بالمعزومة .

(٣) قوله لوجود الملك الام للتوقيت وقوله عند الشرط بيان او يدل منه اي ضمان البر بالجزاء المورث بشبهة ثبوته انما هو بعد الشرط لا قبله فلا حاجة الى المحل قبله .

(٤) قوله فان الشرط اه قيل لا يخفى انه شرط جملي فكلمة الشرط وقد جعله المصنف فيما بعد قسما من الشرط المحض فكيف يكون شرطا في معنى العلة والجواب ان قسم الشرط المحض انما هو شرط محض جملي لا مطاق الشرط الجملي قد يقال لم يذكر في تفصيل اقسام الشرط شرطا بمعنى العلة وانما ذكر شرطا في حكمه العلة ولو كان هذا غيره فلا بد من ذكره ولم يفعل ولو كان عينه فقد عرفه بأنه شرط لا يعارضه علة يصح ان يضاف الحكم اليها وهذا التعريف لا يصدق على هذا الشرط اذ لايجاب السابق يصير علة حقيقة عند وجود الشرط قد عارض الشرط ههنا وهو ملك الايجاب السابق وهو تعليق العتق .

(٥) قوله وليس للجزاء السخ الضمير في قبلها الى العلة اي ليس شبهة ثبوت الجزاء وهو الطلاق قبل علة متصورة لانا جازمون بان الملول لا يقدم على علة قبل نعم لكن ههنا شبهة ثبوت الجزاء قبل الشرط حاصلة لان الشبهة على ما قالوا قيام الدليل مع تخلف حكم المنع فلايجاب السابق دليل ثبوت الجزاء والمنع تعليقه بالشرط .

(٦) قوله فلا حاجة الى اثباته اي لاحاجة الى اثبات شبهة الجزاء في الحال وقبل وجود الشرط والاظهر ان يقال فلا حاجة الى اثبات المحل في الحال كما في التعليق بغير الملك اذالسوق لبيان الفرق بين صورتين لوجوب المحل في الحال في احدهما دون الآخر . (٧) قوله ليكون البراه اي يحكم بكون البر مضمونًا في الحال فشبهة الثبوت ثمة ضمان البر مستكما ظهر من قوله فيما سبق فلا بد من ان يكون البر مضمونًا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت والحكم بضمان البر ثمة لان شبهة الثبوت في غير الملك لان قوله المراد بتلك الشبهة لا تدري ما الداعي الى اعادة ذلك .

واعلم

واعلم ان تعليق الطلاق بالملك في الحال كما في التعليق بغير الملك اذالسوق لبيان الفرق بين صورتين لوجوب المحل في الحال في احدهما دون الآخر . (٧) قوله ليكون البراه اي يحكم بكون البر مضمونًا في الحال فشبهة الثبوت ثمة ضمان البر مستكما ظهر من قوله فيما سبق فلا بد من ان يكون البر مضمونًا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت والحكم بضمان البر ثمة لان شبهة الثبوت في غير الملك لان قوله المراد بتلك الشبهة لا تدري ما الداعي الى اعادة ذلك .

واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب المحكم عليه على ما مر في فصل الامر فسبب الوجوب

للايمان بالله تعالى

قوله واعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث اقسام
النظم بابا لبيان اسباب الشرايع ان الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف
رحمه الله لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك
اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدده بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر
في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما يزعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام
انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الأدلة والعلم لنا انما حصل من
الأدلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرايع اجماعا فلو
اضيفت الى اسباب اخر لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد وايضا لو كانت
المنكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على ايجاب الله تعالى
وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب
اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد فيجوز ان يضاف
وجوب اداء الاموال وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب
والجواب انه لا كلام في ان شارع الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام
الا اننا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر يجعل الله تعالى ويجعل الاحكام مترتبة
عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب
الظاهرة على انها امارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع
كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله
سببا ظاهرا يترتب عليه المحكم على ما مر في فصل الامر قوله فسبب وجوب الايمان
بالله تعالى اي التصديق والاقرار بوجوده ووحده نيقه وسائر صفاته على ما ورد به النقل
وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض
مسبوqa بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولاخفاء في
ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد

(١) قوله واعلم ان لكل اه هذا شروع
في بيان خصوصيات اسباب الاحكام وتوطئة
بضابطة يعرف بها ما يخص باسم السبب وما يخص
باسم العلة وما يطلق عليه الاسمان حقيقة ومجازا
ومناسبة ذلك للبحث ظاهر وليس المراد بالسبب ههنا
ما يقابل العلة والا فلا يصح التمثيل بالنصاب للزكوة
وبالبيع للاختصاص الشرعي اذ قد مر انهما علتان
بل المراد ما يترتب عليه المحكم سواء كان مؤثرا
فيه او موصلا اليه في الجملة فقوله تترتب المحكم
عليه صفة كاشفة .

(٢) قوله في فصل الامر قال في فصل تقسيم
المأمور به الى المطلق والموقت رب انه تعالى
الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالمالك على
الشراء اه .

(٣) قوله نسب الوجوب للايمان بالله اي
التصديق بوجود الذات الواجب الوجود المستجمع
لجميع صفات الكمال فيندرج فيها الاحدية
والازلية والحيوة والعلم والقدرة والارادة
والسمع والبصر والكلام والتكوين والصفات
السلبية واما الاقرار فسبب ارادة العصمة في النفس
والولد والمال واردة اعلام الغير بالمقرية .

حدوث العالم ولما كان هذا السبب في الافاق والانفس موجودا دائما يصح ايمان الصبي

وان لم يخاطب به

وقطعا لم يجع المعاندين والزما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى
سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان بالله تعالى الذي هو فعل العبد لالوجود
الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا
صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعاً للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبي عن جميع
الكمالات ويفنى جميع النقصانات لا يقال لو كانت السبب هو الحدوث الزماني على
ما فسرتهم لما كان الغائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير
والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى لاننا نقول من جملة الايمان بالله الايمان
بانه صانع العالم بارادته واختياره واثر المختار لا يكون الاحادثا وهم ينفون ذلك ولو
سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى كل واحد هو حدوث العالم فقط بل مراتب
النفاس في ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله تعالى سفرهم آياتنا في الافاق وفي
انفسهم الآية الا ان الاستبدال بالافاق والانفس هو اشد المراتب وضوحا واكثرها وقوعا
واقبها دواما لان كل احد يشاهد نفسه والسموات والارضين فكان لازما لكل احد من اهل
الايمان فلذا صح ايمان الصبي المميز لتحقيق سببه وهو الافاق والانفس ووجود ركنه
وهو التصديق والافرار الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو
اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم
يكن الا بهجج شرعى وذلك في الايمان محال لانه لا يعتمد على المشروعية اصلا نعم
هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتمد في الخطاب فيسقط عنه الاداء الذي يعتمد
السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة
الاسلام قال ابواليسر وجوب الاداء مبنى على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب
عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في شاق الجبل ولم يبلغه الدعوة فهات ولم يسلم
كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الآخرين
لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم يعتمد التسرع
والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يبقي صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدى
كما في جمعة المسافر

(١) قوله حدوث العالم الحدوث وجود الشيء بعد العدم في الصراح حدوث شدن جيزيكه بوجه باشد والعالم ما سوى الله تعالى على ما قالوا فلما اسم الكل اي مجموع ما سوى الله تعالى واسم الكل فيصح الاطلاق على الفرد ودلالة حدوث المجموع بحيث لا يشذ شيء على المحدث القديم اظهر من دلالة فرد واحد اذ ليس ما سوى المجموع الا الله تعالى فهو المحدث لان احداث الشيء نفسه او احداث الجزء الكل المستلزم لكون هذا الجزء محدثا لنفسه محال واما الفرد الواحد فكل من الله تعالى وسائر الافراد والغيره فليكن محدثه غير الله من تلك الافراد فلا بد ههنا من ابطال الترجيح بلا مرجح وابطال الدور والتسلسل ليثبت ان المحدث هو الله تعالى ولو فرض استواء نسب سائر الافراد الى ذلك الفرد ومع ذلك احدته واحد منها دون غيره يلزم الترجيح بلا مرجح ولو فرض التفاوت واما الدور او التسلسل فاذا تقرر ذلك فالحمل على انه اسم الكل اولى ثم لسببية حدوث العالم للايمان بوساطة كثيرة اذ لا بد من العلم بالحدوث ومن العلم بان اسم الله تعالى ماذا معناه الراد به ومن هو ومن العلم بانه لو لم يحدث الله العالم يلزم امر ومن العلم بان هذا الامر محال فيكون الاتصال في الجملة فيكون سببا مقابلا للغة .
(٢) قوله في الافاق اي في الامور الخارجة عن نفس الناظرين واصله جمع الافق بضم الهيمزة والفاء او ضم الهيمزة وسكون الفاء وهما لغتان في المذهب الافق والافق كراه آسمان والمراد بالانفس اشخاصهم واجزائهما ويجوز ان يراد العقول والارواح فالكل حوادث .
(٣) قوله يصح ايمان الصبي لان الحكم بعد وجود السبب قبل وجود الاداء صحيح كالزكوة بعد النصاب قبل تمام المول .
(٤) قوله وان لم يخاطب به فيه اشعار بان وجود الاداء انما هو بالخطاب كما هو قول طائفة المشايخ واما عند البعض فيكمال العقل وهذا مبنى على ان المراد بالخطاب التبليغ ولو اريد التكليف اي وان لم يكلف بالايمان فلا اشعار .

وللصلوة الوقت على ما مر وللزكوة ملك المال اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكوة
اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وهما الوجوب
بتكرر بالحوال فيجب ان يكون الحوال سببا لا النصاب فلذفع هذا الاشكال قال
الا ان الغنى لا يكمل الابدال نام والنماء بالزمان فاقيم الحوال منام النماء فيتجدد المال
تقديره بتجدد الحوال فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديره .

قوله وللصلوة اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في الفصل المعقود
ليبين ان المأمور به نوعان مطلق وموقت قوله وللزكوة اي سبب الوجوب للزكوة ملك المال
الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هانواربع
عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف المنصاب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه
لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى ممتلئة فقدره الشارع بالنصاب الا ان
تكامل الغنى يكون بالنماء ليصرف الى الحاجة المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى
وتيسر الاداء فصار النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر
باطني فاقيم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحوال المستجمع للفصول الاربعة التي لها تأثير
في النماء بالدر والنسل وبزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار
الحوال شرطا وتجدده تجدد للنماء وتجدد النماء تجدد للمال الذي هو السبب لان السبب
هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر
الحوال وتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط.

(١) قوله وللصلوة الوقت على ما مر قال في فصل
تقسيم الامور به الى المطلق والموقت به اما وقت
الصلوة فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء وسبب
لوجوب لقوله تعالى اتم الصلوة لدلوك الشمس
ولاضافة الصلوة اليه في التحقيق سبب وجوب
الصلوة المفروضة اوقاتها التي شرعت فيها بدليل
انها تنسب اليها فيقال صلوة النبي و صلوة الظهر
وانما يتكرر بتكرر الاوقات وهي امارات السببية
وزاد في كشف المنار دليلا آخر وهو انه لا يصح
الاداء قبل الوقت ويصح بعد دخوله ثم في تغيير
الاسلوب حيث لم يقل وسبب صلوة الوقت
اشعار لوجوب الاهتمام بحال الصلوة كما انها امر
كان الوقت مخصوصا به فلا بد ان يرجع الصلوة
على سائر الاممال في ذلك الوقت ويمكن
ان يقال ان الاصل والصلوة بالالف واللام
دون اللامين فالتغير من غلط النسخ فيصكون
من باب العطف على عاملين مختلفين مع تقدم
المجرور .

(٢) قوله وقزكوة ملك المال في شرح المنى
سبب وجوب الزكوة المال الذي هو نصاب اذ
يضاف اليه يقال زكوة المال ويتضاعف الوجوب
بتضاعف المال في وقت واحد ويجوز التمجيل
على الحوال اذا وجد النصاب وجواز الاداء
يعتمد قيام السبب وقال عليه السلام لا صدقة
الا عن ظهر غنى والغنى بالمال .

(٣) قوله ورد على سببية ما قدم ان النصاب
علة اسماء ومعنى زكوة فيكون مؤثرة في وجوبها
فالمراد بالسببية العلية دون ما يقابل العلية فيرد
الاشكال المذكور اما لو اريد المعنى المقابل
فلا يرد لجواز تعدد الاسباب والامور الموصلة
الى الشيء في الجملة وانما لا يتعدد المؤثر التام .

(٤) قوله فيجب ان يكون الحوال قبل دليل
السببية الحوال معارض لجواز الاداء قبل الحوال
ولا يجوز الاداء قبل السبب فيسقط بالمعارض
فيعمل بادلة سببية النصاب وايضا كما ان الحوال
بتكرر على المال كذلك وجود المال يتكرر
في الحولين فالمحل على ان يتكرر وجوب الزكوة
بتكرر وجوب المال وان لم يكن اولي من الحمل
على انه يتكرر الحوال فلا اقل من المساواة .

(٥) قوله فلذفع هذا حاصله ان التكرار
بتكرر الحوال مكرر بتكرر المال تقديره المال
ان الحوال يتمكن الرجل فيه من تحصيل النماء
الذي هو تكرر في المال فهنا يدل على سببية
المال فيرد ان هذا انما يدل على سببية المال
التقديرى وذلك يتحقق فيما اذا حال الحوال
على اقل النصاب فيجب فيه الزكوة هف وايضا
لا حاجة في هذا التقدير الى قوله الا ان الغنى
لا يكمل الابدال نام ويمكن ان يستنبط من

هذا وجه آخر فيقال المراد بذلك المال الذي جهناه سببا للزكوة يعني الكامل والكامل باننا* والبناء بالحوال فالسبب ملك المال الذي تم عليه الحوال
فالحوال وصف المال وقد قال المصنف فيما سبق بثلاث اوراق ان النماء ليس بعلة لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فهنا يدل
على ان الوصف لا يكون سببا .

(١) قوله وللصوم اه سبب الصوم نهار رمضان لوجوه التي ذكرناها في الصلوة نقلنا عن التحقيق وكشف المنار وشرح المعنى ولاشارة قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه فان تروا الحكم على المشتق يدل على اعلية مأخذة واقوله عليه السلام صوموا لرؤية .

(٢) قوله ايام شهر رمضان فيه احتراز عن

١ وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصومه ولصدقة الفطر رأس يموته ويلى عليه وانما الفطر

٢ شرط لقوله عليه السلام ادوا عن تمونون وعن اما لانتراع الحكم عن السبب اولان يجب

٣ عليه فيؤدى عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير

٤ قوله وللصوم اتفق المتأخرون على ان سبب وموب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف

اليه ويتكرر بتكرره الا ان الامام السرغسي رحمه الله ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود

الشهر اعنى الايام بليلاتها لان الشهر اسم للمجموع وسبببته باعتبار اظهار شرف الوقت

وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق

بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم تصح قبله

وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب وقت الصوم هو النهار لا غير

وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف رحمه الله الى ان كل يوم سبب لصومه بمعنى

ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على

حدة مختص بشرائط وجوده منفرد بالانتقاض بطريان نواقضه فيتعلمق بسبب على حدة

واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق في بعض الشهر فقد مر بيانه في

باب الامر قوله وعن اما لانتراع الحكم يعنى ان كلمة عن تدل انتزاع الشىء عن الشىء

وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاورة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاستقراء اما ان

يكون لانتراع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكرة عن ماله والحراج عن ارضه اذ يكون

للدلالة على ان ما وجب على محل قداداه عنه غيره كاندنائب عنه كما يقال ادى العاقلة

الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضى الوجوب على

العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن تمونون وهو

باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالى والكافر ليس من اهل القرية والفقير

من يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لاخراج على الحراب وذكر

في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة

فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينزب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه لا يتحقق

بالبهيمة فيملك ما عليه فعلى اصل الخلفة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض

المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وهكذا نقول في

الصبي والكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل القرية.

لياليه فهي ليست بسبب لصوم وهذا اختيار

القاضي الامام ابى زيد الدبوسى والامام فخر

الاسلام وصدر الاسلام ابواليسر ومن تابعهم

فالجزء الاول من كل يوم سبب وجوب صوم

ذلك اليوم ودليلهم على ما ذكر في التحقيق ان

الله تعالى اذا جعل وقتا سببا لعبادة فذلك

بيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والشرف

لعبادة انما هو لوقت ادائها وهو الايام دون

اليالي فكندا السببية لوقت الاداء وذهب الامام

شمس الائمة السرغسي الى ان السبب مطلق

الشهر عن التقييد بالايام حتى استوت اليالي والايام

في السببية لان الشهر مشتمل عليهما فلا ترجيح

والدليل على ذلك ان من كان مقيما في اول ليلة

من الشهر ثم جن قبل الصبح حتى مضى عليه الشهر

مجنونا ثم افاق يلزم القضاء ولو لم يقرر السبب

في حقه بنا مضى عليه من الشهر حين الافاق اسم

يلزمه القضاء وايضا المجنون اذا افاق في ليلة

من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد

تمام الشهر يلزمه القضاء .

(٣) قوله بيوته ويلى عليه في تاج المصادر

المؤنونه كسى بكشيدن فيتعلمق بلا واسطة حرف

الجر وذلك يدل على سببية الرأس الفطر بوصف

المؤنة والولاية معا فمن بيوته ولا يلى عليه

كالزوجة والولد الكبير زمانا وكذا من يلى عليه

ولا بيوته كالولد الصغير غنيا لا يجب له عليه صدقة

الفطر ويرد عليه ان اخاله صغيرا فقيرا او اختاله

كذلك رأس بيوته ويلى عليه فيلزم وجوب

الفطرة اما وليس الامر كذلك .

(٤) قوله وانما الفطر شرط اى وقت الفطر

شرط كندا في التحقيق وهذا احتراز عما ذهب

اليه الشافى رحمه الله تعالى من ان السبب هو

الوقت بدليل الاضافة قبل صدقة الفطر والمراد

وقته كندا في التحقيق وبدليل تكرار الواجب

بشكر الوقت مع اتحاد الرأس .

(٥) قوله اقوله ادوا دليل على سببية الرأس

لا يخفى ان الحديث لا يدل على ان الولاية اما

مدخل في السببية ثم في التحقيق ان الحديث يدل

على ان هذه الصدقة من جنس المؤنة او المعنى

تحموا هذه المؤنة عمل وجبت مؤناته عليكم

والمحتاج الى المؤنة هو الرأس دون الوقت فالاول

هو السبب .

(٦) قوله اما لانتراع الحكم اى اما لتعليل

اوصلة الاسقاط اى ادوا لاجل من تمونون

او ادوا مسقطين عن تمونون .

(٧) قوله اولان يجب عليه المرفوع الى

الحكم والمجرور الى من تمونون .

(٨) قوله سكتا في العاقلة اذا قيل تدعى عنه

العاقلة او ادوا الدية عن العاقلة معناه ان الدية تجب

على العاقلة ويتحملها العاقلة ويؤدونها عنه .

بما ليس في وسع العبد غير جائز .

(٩) قوله على العبد اذ ليس له يؤدى به الواجب والتكليف

(١٠) قوله والصبي لعدم المال وعدم القدرة على الكسب اضعف في البدن والعقل .

والكافر

(٩) قوله على العبد اذ ليس له يؤدى به الواجب والتكليف

(١٠) قوله والصبي لعدم المال وعدم القدرة على الكسب اضعف في البدن والعقل .

(١) قوله والكافر هذا عند مشايخ ديارنا لان صدقة الفطر عبادة فيها مؤنة على مسأني في باب المحكوم والكفار لا يخاطبون بالعبادات عندهم في حق وجوب الاداء وانا مخاطبون بها في حق المؤاخاة في الآخرة واما عند العراقيين فهم يخاطبون بها في وجوب الاداء فيجب عندهم صدقة الفطر على الكافر ثم الكافر الذي يؤدي الرجل عنه الفطرة يحتمل ان يكون مملوكا له وهو ان يكون ولد له صبيا فن كافر الصبي معتبر حتى يصح رده وان كان ابوه مسلما ولا يحتمل ان يكون غيرها فلا حاجة الى ذكره بعدها .

(٢) قوله وايضا يتضاعف هذا معارض لما قال الشافعي رحمه الله تعالى ان الواجب يتكرر بتكر الوقت .

(٣) قوله الاضافة الى الرأس كقول الشاعر
زكوة رؤس الناس بكرة فظهرهم بقول
رسول صلى الله صاع من البر يحتمل الاستعارة
اي الاضافة باعتبار نفسها يحتمل الاستعارة
التخييلية وهي اضافة لازم من لوازم المشبه به
في التشبيه المضر الذي لم يذكر من اركانه
غير المشبه وهو الاستعارة بالكتابة فانظر باعتبار
ماله من المدخل في وجوب الصدقة بهبه الرأس
وقيل انها باعتبار المضاف اليه يحتمل الاستعارة
المصرحة وهي ذكر المشبه به وارادة المشبه
على ان الفطر بمعنى الرأس مجازا تعبيراً بالمشبه
به في المدخل في الوجوب لان العامل سببية الرأس
وشرطية الفطر الاصل عنده في المدخل هو الرأس
والمشبه لا يد ان يكون غير اقوى من المشبه به .

(٤) قوله بخلاف اه اي تضاعف الوجوب
بتضاعف الرأس امر لا يحتمل غير حقيقته كاش
الامور المتحققة في نفس الامر ثم لو اراد المصنف
الترجيح بقوة الدليل فينبغي ان يقتصر الكلام
على ذكر الاحتمال في الاضافة دون التضاعف
اذلا مدخل في ذلك للتعارض بين الاضافتين
ولو اراد الترجيح بكثره الاصول فهذا خلاف
الذهب .

(٥) قوله هذا جواب عن سؤال في التحقيق
ذكر السؤال بنوع آخر حيث قال جواب
عما يقال لما كانت الاضافة دليل سببية شرعا
في صدقة الفطر وجبت الاضافة الى الرأس
والى الفطر والمراد وقته وكذا يتكرر الواجب
بتكرر الوقت مع اتحاد الرأس كما يتكرر الرأس
مع اتحاد الوقت فلم جمعت الرأس سببا والوقت
شرطا وحينئذ لا يكون جواب المصنف جوابا
بل الجواب اننا رجحنا الرأس في كونه سببا
بوصف المؤنة .

(٦) قوله وهذا المجاز لا يجري في التضاعف قيل
الزكاة يتضاعف بتضاعف المحول وهو شرط
في الحقيقة وليس سبب وكذلك جاز التقدم عليه
وذلك بطريق التجوز اقامة للشرط مقام السبب .

(٧) قوله وايضا وصف المؤنة قد حققنا ذلك
فيما سبق من قوله عليه السلام الخ .

(٨) قوله وللحج البيت للاضافة لقوله تعالى
وله على الناس حج البيت في التحقيق بقوله قال
ابواليسر ان البيت محرمة شرعا فيجوز ان يصير
سببا لزيارته شرعا فان المكان قد يزار تعظيما

له واحتراما الا ان احترامه لله تعالى فيصكون زيارته تعظيما لله تعالى لا له .

(٩) قوله واما الوقت الوقت شرط الاداء والاستطاعة شرط الوجوب كما ان الوقت شرط الاداء والاستطاعة بالاقامة في مصر والصحة والحرية وسلامة العين والرجل
شرط الوجوب في الجمعة وانا قلنا ان الامور المذكورة استطاعة في الجمعة اذ بالاقامة يتمكن من حضور الصلاة وكذا بالصحة والفرغ عن خدمة المولى .

والكافر فثبت الاول وايضا يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس والاضافة الى الفطر تعارضه
الاضافة الى الرأس وهي تحتمل الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف الوجوب هذا جواب اشكال وهو
ان الاضافة آية السببية والصدقة تضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة
تضاف الى الرأس ايضا فاذا تعارضا تساقطا ونحوه نعمسك على سببية الرأس بالتضاعف
فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان المحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز
لا يجري في التضاعف وايضا وصف المؤنة اي في قوله عليه السلام ادوا عن تمونون يرجع

سببية الرأس وللحج البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط

قوله بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر غفي لا يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف
اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة
الى غير السبب مجازا فليجوز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه
السبب في احتياج المحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد في الشرع كعبدة
الاسلام وصلاة المسافرين وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بمراد الا ان يجعل
تضاعفا لسبب كالقول على ما مر واما تكرر الواجب بتكرر الوقت فتكرر
بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الرأس بصفة المؤنة والمؤنة يتكرر وجوبها
بتكرر الحاجة والشرع جعل مثل يوم الفطر وقت الحاجة فتجدده متجدد للحاجة
قوله فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع مايقوم من ان الترجيح بكثره الادلة وهو ان
دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الرأس هو الاضافة وغيرها فصرح بانه
ترجيح بالقوة قوله وايضا وصف المؤنة يرجع سببية الرأس لان تعليق المحكم بوصف
المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن
والاصل في وجوب المؤن رأس يلي عليه كما في العبيد والبهائم فنيه تنبيهه ايضا على اعتبار
المؤنة والولاية قوله وللحج اي سبب وجوب الحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت
او الاستطاعة اذ لا اضافة اليه ولا يتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في
الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب
بدون الاستطاعة .

١ وللعشر الأرض النامية بحقيقة الحراج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الأرض وباعتبار الحراج وهو تبع الأرض قوله وهو تبع حال من الحراج عبادة أى العشر عبادة لان العشر جزء من الحراج فأشبهه الزكاة فإنها جزء من النصاب وكذا الحراج أى سببه الأرض النامية الآن النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الأرض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمثلة ولذلك لم يجتمع عندنا أى لاجل ثبوت وصف العبادة فى العشر وثبوت وصف العقوبة فى الحراج لم يجتمع العشر والحراج خلافا للشافعى رحمه الله تعالى

قوله وللعشر يعنى ان سبب كل من العشر والحراج هو الأرض النامية لانها سبب للعشر بالنماء الحقيقى وللحراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الحراج فلا بد من حقيقته والحراج مقدر بالدرهم فيكفى النماء التقديرى فقوله بحقيقة الحراج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والحراج مؤنة للأرض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الميّن الموعود وذلك بالأرض وما يخرج منها فقبح عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الحراج للمقاتلة الدايين عن الدار المامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم يستنزل الضر على الاعداء ويستمطر فى السنة الشوباء فيكون النفقة على الفريقين نفقة على الأرض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقى العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعنى الحراج من الأرض قليلا من كثير بمنزلة الزكاة من المال النامى وباعتبار النماء التقديرى الحراج عقوبة لمافى الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبعوض المنموم بلسان الشرع والدنو من رأس الخطيئات وهذا يصلح سببا للعدا والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية ولاخفاء فى ان الأرض اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والحراج عقوبة فيتناقضان باعتبار الوصف فلا يجتمعان فى سبب واحد هو الأرض النامية وعند الشافعى رحمه الله يجب العشر من الأرض الحراجية وان لم يجب الحراج من الأرض العشرية وذلك لان سبب الحراج عندنا الأرض وسبب العشر الحراج من الأرض .

(١) قوله وللعشر أى السبب للعشر الأرض مع وصف النماء الحقيقى الذى تحققه الحراج وذاته المتحققة والدليل على سببية الأرض اضافة العشر اليها كما يقال عشر الأرض وتوصيفها به كما يقال أرض عشرية وهى اعتبار صفة النماء العشر اسم لجزء من النماء فلا يمكن ايجابه بدون النماء .

(٢) قوله بحقيقة الحراج امامتاق باسم الفاعل والباء سببية او متعلق بالمقدر حالا من الأرض فى معنى مع أى السبب بمجوع الأرض وحقيقة النماء وجبته يكون التوصيف بالنماء مستردكا .

(٣) قوله وهذا الاعتبار أى باعتبار مدخل الأرض فى السببية مؤنة الأرض .

(٤) قوله وباعتبار الحراج أى باعتبار مدخل الحراج فيها .

(٥) قوله وهو تبع الأرض اوردته للاشارة بان جهة المؤنة غالبية على جهة العبادة ولذلك سماه فيها بمد مؤنة فيها عبادة ولم يسم عبادة فيها مؤنة .

(٦) قوله فأشبهه الزكاة اذ كل منهما جزء من سبب وجوبه .

(٧) قوله وكذا الحراج اراد الحراج الموظفة وهو ان يكون الواجب سببا فى الزمة بتعلق بالتمكن من الانتفاع بالأرض كما وضع عمر رضى الله عنه على سواد العراق لكل جريب يغل الماء صاعا من بر او شعير او درهما واما خراج المقاسة وهو ما يتعلق بالحراج كربع الحراج فى النفاة اثنائه مثلا فهو كما مر حتى اذا عطل الأرض مع التمكن من الزراعة لا يجب كالعشر كذا فى الظهيرية فلا يجب الحراج فيه .

(٨) قوله الا ان النماء أى سببية الأرض النامية فالدليل فيه على سببية الأرض مثل ما مر فى العشر وهى اعتبار النماء التقدير الذى هو التمكن من الزراعة ان الحراج سقط اذا اسطلم الزرع آفة ولم يبق من السنة ما يمكن اشتغال الأرض فيه كذا فى التحقيق فى تاج الصادر البيهقى الاصطلام ازين بركندن .

قوله الا ان النماء يعنى ان المعتبر فى الحراج ليس حقيقة الحراج بل تقديره .

(٩) قوله باعتبار الوصف النماء التقديرى وصف الأرض وهو كونها بحيث يمكن فيها الزرع وتبعية الوصف للموصوف امر ظاهر فكذلك لم يصرح به هنا .

(١٠) قوله لان الزراعة قد يقال كما انها عمارة الدنيا فكذلك التجارة فى مال الزكاة الذى يجب فيه بنية التجارة عمارة الدنيا حيث ينبغى ان يكون الزكاة فيه عبادة باعتبار الاصل وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من التجارة هب وان مطلق الزكاة كالصلوة حيث لا خلاصة العبادة .

وللمطهرة

(١١) قوله ولذلك أى قد يقال ذلك انما يقتضى عدم اتصاف أرض واحد بالعشرية والحراجية لان عدم وجوب العشر والحراج مما فى أرض واحد والا فلا يجب على شخص واحد الصلوة والحد مما اذا لاول عبادة والثانى عقوبة .

وللطهارة ارادة الصلوة والحديث شرط وللحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرقة وقتل
وللكفارات ما نسبت اليه من امر دائر بين المحظر والاباحة .

قوله وللطهارة ارادة الصلوة لترتيبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي
اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا مشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها
بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانها يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها والحديث
شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة
الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحديث فيتوقف وجوب الطهارة
على الحديث فيكون شرطا ولهذا لوتوضاً من غير وجوب كما لوتوضاً قبل الصلوة واستقدام
الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا ولم يقصد وليس
الحديث سبب لان سبب الشيء ما يقضى اليه ويلابسه والحديث يزيل الطهارة وينافيها
وقد يجاب بانها لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يقضى اليه
لا يقال لو كان الحديث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكن الحديث شرطا للصلوة
لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة فيتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة
لتقدمت عليها وهذا محال لانا نجيب عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها
والمشروط بالحديث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صفة الصلوة ومشروعيتها
والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لانفسها والسبب هو وجوب الطهارة لا
وجودها فالمقدم غير المتأخر قوله والحدود والعقوبات يريد ان السبب يكون على
وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة يكون محظورات محضة كالزنا والسرقة
والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة يكون امورا دائرة بين
المحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذي هو مملوك له
مباح ومن حيث انه جناية هلى العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم
ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من المحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقى
حراما محضا فان قهول ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها
دائرة بين المحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازا
قلنا بفي الكلام ههنا على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب
الكشف ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة
كونها معقودة لانها الدائرة بين المحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات اليمين لان
الواجب في اليمين هو البر احترازا هن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر ليصير
كانه لم يفت ويشترط فوات اليمين لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعمت بعد
الحنث في حق الاصل اعلى اليمين لكونها قائمة في حق الخلف والسبب في الاصل والخلف واحد .

(١) قوله وللطهارة اه قيل فيلزم عدم صحة
الطهارة قبل ارادة الصلوة لان الحكم لا يصح قبل وجود
سببه كالكفارة قبل الحنث عندنا والصلوة قبل الوقت .
(٢) قوله والحديث شرط اي شرط لوجوب
الوضوء فلا يرد انه يلزم كون الصلوة مشروطة
بالحديث لانها مشروطة بنفس الطهارة والمشروطة
بالحديث انما هو وجوب الطهارة لانفسها لا يقال
ان الطهارة قد يجب بالنذر مع عدم الحديث لانا
نقول قد مر في فصل دفع العلة المؤثرة في تقسيم
المعارض ان الوضوء لا يلزم بالشروع والنذر .
(٣) قوله وللحدود وهي خمسة حد الزنا
وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وحد
قطع الطريق وذكرها مع انها داخلة في العقوبات
اذ العقوبة ما يجب جزا^ا للائم لان المراد بها
ههنا ما يجب حقا لعبد والمجد يجب حقا لله
تعالى واجتماع الحقتين في حد القذف لا يتناق ذلك
على ان حق الله تعالى قد قلب فيه لان حق العبد
سبب لحقوف العار والعار سبب ان الله تعالى
حرم الزنا فيرجع الى حق الله تعالى .
(٤) قوله ما نسبت اليه يرجع الى مجموع الحدود
والعقوبات فيما اضيفت اليه الحدود وقد مر
ما اضيفت اليه العقوبات كضمان الغصب ودية
شبه العمد او الخطأ وقود العمد في النفس او ما
دونه او يقال القصاص جزاء العمد فوجدت الاضافة .
(٥) قوله من سرقة وقتل نشر على ترتيب الف .
(٦) قوله وللکفارات فيها معنى العقوبة والعبادة
ولذلك ذكرها بعد العقوبات على ان المراد
العقوبات المحضة فكفارة الصوم وكفارة اليمين
جزاء الافطار والحنث فيكون مسببا لفطر
والحنث .
() قوله دائر بين المحظر والاباحة اي متلبس
بالوجوب فالافطار مباح من حيث ذات الفعل
كالاكل والشرب والوطى محظور من حيث انه
ابطال العبادة ولا يرد الافطار بالزنا وشرب الخمر
فذات الفعل وهو اصل الوطى والشرب الوجود
في وطى المملوكة وشرب الشراب الحلال مباح
وانما الحرمة باعتبار المحل وفي التحقيق ولا يلزم
عليه الافطار بالزنا وشرب الخمر لان الزنا وشرب
الخمر ليستا سببين فكفارة بتدليل انه لو كان ناسيا
للصوم لا يجب عليه الكفارة وانما الوجوب
لكفارة الفطر وقد بينا ان الافطار من حيث
انه يلاقى فعل نفسه الذي هو مملوك له تمكنت
فيه الاباحة وقيل الخطأ مباح من حيث انه رمى
الى الصيد او الحرب والهدف محظور من حيث
انه اتلاف النفس بغير حق والحنث في قوله والله
لادخل البلد مباح من حيث انه دخول البلد
محظور من حيث انه هتك حرمة ايمان الله والافطار
باعتبار انه تشبيه مباح وباعتبار انه تحريم ما حل
الله تعالى محظور وقتل الصيد في حالة الاحرام
ودلالة المحرم القاتل عليه مباح في حد ذاته محظور باعتبار انه في حالة الاحرام فسبب الجزاء هو قيمة الصيد بتقويم المدلين ايضا متردد بين الاباحة والمحظر والجزاء
المذكور من الكفارات هلى ما يفهم من كلام صاحب التحقيق وانا قال من امر دائر بين الاباحة والمحظر لما سيقول ان الكفارة عقوبة وجوبا وعقوبة ادا^ا
في دائرة بين العقوبة والعبادة فينبى ان يسكون سببا ايضا دائرا بين امرين يناسبه العقوبة والعبادة .

(١) قوله ولشريعة المعاملات أي السبب لشريعتها أن الله تعالى أراد بها بقاء العالم الذي قدره له إلى قيام الساعة فالمعاملات في الدنيا الفاعلة لبقاء والبقاء من العلة الغائية لها وفي التحقيق وبيانه ما ذكر المشافع الثلاثة القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة وقدر الاسلام ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس بقاء الجنس بالتناسل وذلك باثبات الذكور والاناث مواضع الحث فيشرع له طريق بتأدي به ما قدر الله تعالى غير ان يتصل به فساد ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة في المرأة لان في الغالب فساد اذ في الشركة ضياعا فان الاب متى اشتبه بتقدر ايجاب المؤنة عليه وليس الام قوة كسب الكفائيات في اصل الجبلة وكذا لا طريق لبقاء النفس الى اوله غير اصابة المال بعضهم عن بعض وما يحتاج اليه كل نفس بكفائتها لا يكون حاصل في يدما وانما يتمكن من تحصيله بالمال فشرع سببا اكتساب المال وسببا اكتساب ما فيه كفاية لكل احد وهو التجارة عن تراض كما في التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد .

ولشريعة المعاملات البقاء المقدر أي للعالم وللأختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب وان كان يصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء للملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة .

قوله ولشريعة المعاملات يعني ان ارادة الله تعالى بقا العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشريعة البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للنوال والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل في النظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلايه ويغضب على من يزاومه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات قوله وللأختصاصات قد سبى ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الأختصاصات الشرعية فسببها الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مرفهه اما ان يتعلق بامر الآخرة وهي العبادات ارباها الدنيا وهي امان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات اربقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات ارباع اعتبار البدنية وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الفقه اربعة اركان فاسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل قول واعلم انه لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تأثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تأثيرا دون السبب وكان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علقونفي كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيا لوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات مأخوذة من الطلاقات القوم ولا مشاحة فيها .

قوله (٢) قوله له التصرفات المشروعة قبل هذا منقوض بما اذا غصب وغيره فالاسم فاعظم منافعه حتى ضمنه وملكه فالسبب للاختصاص الشرعي بالملك ههنا ليس الا التصرف الغير المشروع .

(٣) قوله كالبيع اما اطلاق السبب عليهما وقدرهما انهما عنوان لذلك اسما ومعنى اوحكما مبنى على التجوز .

(٤) قوله ما يترتب ترتيب الشيء على شيء آخر وجوده بعده مع لزومه اليه فالشرط قد يفك عنه المشروط كالظاهرة من الصلوة وتمد بتأخر عنه كالخطبة من صلوة العيد وليس بمعنى مطابق التوقف فلا يلزم دخول الشيء في القسم وخروجه من الانقسام ولا يعني ان السبب قد يوجد بدون الترتيب كما في حل قيد عبد ابق بعد الحل وفتح باب النفس الذي فر الطير بعده فبينهما عموم من وجه لوجود الترتيب في العملية المحضة .

(٥) قوله كالوقت للصلوة الجزاء الاول من الوقت مؤثر في اصل الوجوب كالبيع في وجوب الثمن في الذمة والجزء الاخير مؤثر في وجوب الاداء كالتأجيل بالثمن في وجوب ادائه فلو ادى الصلوة في اول الوقت بصر لانه بعد الوجوب فلا يلزم الاعادة ولو اخر الى الوقت لا ياتم وانما الاثم اذا احر الاداء عن اخير الوقت .

(٦) قوله يخص باسم السبب هذا تعريف ثالث للسبب فهو بهذا المعنى يباينه بالمعنى الاعم الذي عرفه المصنف اولا وهو ان يكون خارجا من الشيء الذي لا يدرك العقل بأثره فيه ولا يكون بصنع المكلف غير مؤثر فيه ان وجب ان يكون مؤثرا فيه كالوقت في الصلوة فظاهر انه يباين بالمباينة للمعنى الاول وان لم يجب فباين بالمباينة الجزئية لاجتماعهما في صورة الترتيب بدون التأثير المفروضة ووجود الاول بدون الثالث فيما لا ترتب كدلالة السارق على مال يسرقه ووجود الثالث بدون الاول في الوقت من الصلوة

واما المعنى الثاني وهو ما يتوسط بينه وبين الحكم العلة فان ثبت ان الحكم ليس لازما لاصلا بل في جميع الصور قد يفك عنه الحكم كسوق الدابة بالنسبة الى هلاك ما وطئه وكدلالة السارق بالنسبة الى تلف المدلول عليه فبينهما مباينة كلية اذ لا ترتب حينئذ في الثاني اذ القوم قد اعتبر في الترتيب كما مر وان ثبت انه قد يكون لازما له فان وجب التأثير في الثالث فبينهما مباينة كلية ايضا اذ لا تأثير في الثاني بل المتبر هو الواسطة بينه وبين الحكم .

واما

قوله (٧) قوله له التصرفات المشروعة قبل هذا منقوض بما اذا غصب وغيره فالاسم فاعظم منافعه حتى ضمنه وملكه فالسبب للاختصاص الشرعي بالملك ههنا ليس الا التصرف الغير المشروع .

واما الشرط فهو اما شرط محض وهو حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلاة او جعلى وهو بكلمة الشرط او دلالتها نحو المرأة التى اتزوجهما طالق وقد مر ان اثر التعليق عند نمانع العلية وعند منع الحكم واما شرط فى حكم العلية وهو شرط لا يعارضه علة تصاح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضموا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثانى فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهد شاهدان ان الزوج خير امرأته واخران بان المرأة اختارت نفسها ففضى القاضى بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان بضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة

قول له واما الشرط فهو على ما ذكره المصنف رحمه الله اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا اى اسما ومعنى لاحكاما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تداخل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم تعارضه علة تصاح لاضافة الحكم اليها فهو الثانى كشق الزق وان عارضته فهو الاول كدخول الدار فى انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا فى معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولذا سمي صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية والسببية وقد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهى فى معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا كان فى معنى العلة وان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر * قوله وهو اى الشرط المحض اما حقيقى يتوقف عليه الشىء فى الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او الا عند تعذره كالطهارة للصلاة واما جعلى يعتبره المكافى ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانك طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التى اتزوجها فهى طالق لانه فى معنى ان تزوجت امرأة فهى طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط قوله وقد مر اشارة الى بيان اثر الشرط الجعلى وانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقى بحيث لا يصح الحكم بدونه قوله فيضاف اى اذا لم تعارض الشرط علة سالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة فى توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة سالحة فانه لا عبرة بالشبه والخلف فلو شهد قوم بان رجلا عاق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضى بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضموا للزوج ما اداه الى المرأة من نصف المهر لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة سالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اى التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يثول اليه او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقة ومما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضى اتصل الحكم بالعلة فكملة العلية ومع وجود العلة سالحة لاضافة الحكم اليها لجهة لاضافة الى الشرط فان قيل لرشهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالفى وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبنى على ان شهود الدخول ابروا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا فى ملك الزوج عرض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه قوله كشهود التخيير فانه سبب لسكونه مفضيا الى الحكم فى الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب

فان قال ان كان قيد عبده عشرة اربال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة اربال فقضى القاضى بعقته ثم حله فاذا هو ثمانية بضمنان قيمته عند ابي حنيفة رحمه

قوله فان قال لما شرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكمه وجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام واما المذكور في اصول الامام السرخسي رحمه الله وابي اليسر فهو انهم لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثالا توجد فيه معارضة العلة لسكنها لاتصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة اربال فعبده حر ثم قال وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة اربال وقضى القاضى بعقته فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية اربال فعند ابي حنيفة رحمه الله يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضى نافذ ظاهرا وباطنا لا يفتناه على دليل شرعى واجب العمل فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف في المشهود به مقدم على القضاء حينئذ لا مكان الوقوف على حقيقة الصديق وفيما نحن فيه قد تسقط حقيقة معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الا بعزل القيد واذا حله يعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعنى التعليق غير صالحة للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جفائية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة اربال والشهود قد تعدوا بالسكنب المحض فوجب الضمان عليهم وعقدهما ينفذ القضاء ظاهرا وباطنا لانه مبنى على الحجية الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصديق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيد فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة هي يمين المالك اعنى تعليقه العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام رحمه الله وغوره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاختصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شراء الدار واقام البيعة وقضى القاضى كانت علة الملك هي الشرى دون القضاء فما ذهب اليه المصنف رحمه الله من ان العلة هي قضاء القاضى بضمنان العتق محل نظر والعجب انه صرح في مسألة رجوع الفريقين اعنى شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبت العتق بطريق التعدى حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في مسألة حل القيد هي قضاء القاضى دون تعليق الملك والتحقق انه بان في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما لزم بقضاء القاضى المبنى على الشهادة الباطلة وهو حكم يؤدى الى هلاك المال ففي صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدي صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرى اعنى وقوع المعلق عليه وفي مسألة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لمحلها عن معنى التعدى فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة اربال لتعديهم بالسكنب المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان مقررا يعترف به المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتخيير فكلوا شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة بل نثبت العتق بلا شىء اجيب بان العتق حكم يؤدى الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شىء بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة.

الله لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده فالعلة لاتصلح لضمان العتق لان العلة
 قضاء القاضى وانما لاتصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين
 بخلاف رجوع الفريقين اى شهود الشرط وشهود اليمين فان العلة تصلح للضمان لانها اثبتت
 العتق بطريق التعدى وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ فى الباطن فيعتق بعقل القيد
 وانا حافر البئر عطف على المثالين المذكورين وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد
 والتشبيهه فى ان هناك شرط لاتعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان
 علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانعة عن السقوط فانزاله المانع صارت شرطا للسقوط ثم
 بين ان العلة لاتصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله فان الثقل علة السقوط وهو امر
 طبعى والمشى مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط متعد
 لان الضمان فيما اذا حفر فى غير ملكه

قوله والمشى مباح يعنى ان المشى وان كان سببا وهو يشارك العلة فى الافضاء الى
 الحكم والاتصال به فعند تعدد الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم
 اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدى
 ولا تعدى فى السبب اعنى المشى لانه مباح محض وهذا مشعر بانه لو كان الماشى
 ايضا متعديا كما اذا كان الحفر فى ملك الغير فسقط الماشى بغير اذن المالك
 لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية فى ذلك بل الرواية مطلقة فى ضمان الحافر
 المتعدى لا يقال مراده ان المشى مباح فى نفسه وان حرم بالغير فى بعض الصور كما
 اذا كان فى ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشى بالاباحة
 احتراز عن محل الخلاف ففى بعض الوجوه عن اصحاب الشافعى رحمه الله انه لا ضمان
 على الحافر عند تعدى المشى.

بخلاف ما اذا اوقع نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن

قسم الاسباب واما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب

اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فابق العبد لا يضمن عندنا فان الحل لها سبق الابق

الذى هو علة القلق صار كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها وكذا

اذا فتح باب اصطبل او قفص خلافا لمحمد رحمه الله

قوله بخلاف ما اذا اوقع نفسه في بئر العدوان فانه لاضمان على الحافر لان الايقاع
 علة متعدية سالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط قوله واما وضع الحجر يعنى ان هذه
 الامور طرق مفضية الى القلق فيكون اسبابا لها حكم العلة بخلاف المحفر فانه ازالة للمانع
 اعنى امساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لامعنى للسببية الا الافضاء الى الحكم
 والتأدى اليه من غير تأثير وهذا حاصل في المحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك
 قوله وهو اى الشرط الذى في حكم السبب شرط اعترض عليه اى حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار
 غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق
 اذا التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض
 على الشرط فعل فاعل غير مختار بل طبيعى كما اذا شق زق الغير فسال المائع فقلق
 وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه يفر الطائر
 فخرج فانه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان
 عند محمد رحمه الله فى صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب
 الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع
 قوله لا يضمن عندنا مشعر بالخلاف وليس كذلك قوله فان الحل بيان لسكون حل القيد
 فى حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان وتقريره ان الشرط المحض يتأخر عن صورة العلة
 والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما
 لاحتمال وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لها سبق من ان
 التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد من ان يثبت الشرط حتى ينعد العلة فعل القيد
 لما كان متقدما على الابق الذى هو علة القلق كان الشرط فى معنى السبب لافى معنى العلة
 لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا
 امر عبد الغير بالابق فابق فانه يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غضب
 بمنزلة ما اذا استخدمه فضمه وما يقال فى بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو
 مفض الى الشىء ووسيلة اليه فلا بد ان يكون سابقا عليه ليس بهستقيم لانه مفض الى
 الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلية وههنا نظر وهو ان وجوب تأخر الشرط عن
 صورة العلة انما هو فى الشرط التعليقى لا الحقيقى كالشهادة فى النكاح والطهارة فى الصلوة
 والعقل فى التصرفات على ما سيجى *

له ان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفقع يجب الضمان كما في سيلان ماء الزق فان النفار طبيعي للطير كالسيلان للماء ولهما انه هدر في اثبات الحكم في قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال واذا قال المولى سقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول له اى للحافر لانه يدعى صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجراح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه صامب علة واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجودا شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الارل في الملك لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر رحمه الله تعالى صورته ان يقول لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا لان الملك شرط عند وجود الشرط بصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الاول

قوله له اى لمحمد رحمه الله ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلغى اليه فيضاف الى الشرط وايضا هما لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما يلحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلامنا كون فعلهما هدرًا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستعمل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف رحمه الله ليس كما ينبغي ولا بى حنيقة وابى يوسف رحمهما الله انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكنه لا ينافى اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذ لا يعزل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يضى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد بن ابي على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد * فان قيل هب ان فتح الباب شرط لاعلة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لانسلم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلغى للضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك الى الفعل الطبيعي فينبغى ان لا يضمن في صورة شق الزق قوله واذا قال المولى فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلغى نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والمولى محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه قوله واما شرط اسما لا حكما كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهى في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشقراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انجلت باليمين ولا لبقا اليمين لان محل اليمين هى النعمة فيبقى ببقائها ولا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفقور الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر رحمه الله ان الشرطين شىء واحد في وجود الجزاء وفي احديهما يشترط الملك وكذا في الآخر .

واما العلامة فقد ذكرها في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهذا عليه الزنا لان توقف على احصان يحدث متأخرا اقول ما ذكرنا وهو ان الشرط امر متأخر عن صورة العلة ويمتنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو تفسير الشرط التعليلي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب والبدن والمكان لها فالشرط التعليلي متأخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط وهذا الاشكال اختلاج في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليلي واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر البئر وقطع جبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات فاما ما هو متأخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم يقارن الشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه لا يثبت العلة وهي الزنا بهذه الشهادة

قوله واما العلامة هي على مقتضى تفسير المصنف رحمه الله ما تعلق بالشئ من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة انه يدل على وجود ذلك الشئ فيباين الشرط والسبب والعلة والمشهور انهما ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهما مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق ليعتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشرط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المصنف رحمه الله واجاب عنه بان لزوم التأخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليلي واما الحقيقي اعني ما يتوقف على الشئ عقلا وشرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشرط الصلوة وشهود النكاح وقد يتأخر كالحفر المتأخر عن وجود نخل زيد وقطع الجبل المتأخر عن وجود نخل القنديل والمتأخر لكونه اقوى بواسطة ايصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنة الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه سمي علامة لمشايبته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله محمل نظر اما اولها فان الشرط التعليلي قد يكون متقدما وانما المتأخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد يكون قيد عشرة اربال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متأخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البئر بعد حفر البئر فان نقله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامسك عن الارض .

ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لاشترط في معنى العلة قلت ثم ان كان الاحصان علامة لاشترط اي على تقدير كونه علامة لاشترط في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زني ومولاه كافر انه اعتقه اي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زني بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فتقبل فيثبت عققه والحرية من شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر قلنا لشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه اي في عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء فانها لا تثبت العقوبة وهما لا تثبتها لان الاحصان ليس بالاعلامه لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو تكذيبه ودفع انكاره وهو تصلح لذلك اي شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم اي شهادة الكفار في هذه الصورة تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذي ائبقوا حريقه ليثبت عليه الرجم فلا تصلح لذلك اي لا تصلح شهادة الكفار للاضرار بالمسلم وهو ما ذكر من تكذيبه ورفع انكاره وعلى هذا اي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان يثبت بها لا يثبت به العلة قالوا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش اي في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف على قوله من غير

قوله ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لاشترط في معنى العلة لقائل ان يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه لا يخفى في انه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذ الم تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مأمور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة قوله فان قيل مبنى هذا السؤال على الرواية المذكورة في الاسرار وهو ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتناق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمنكور في الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق تضررا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتناق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه والحاصل ان شهادتهما يتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فتقبل والثاني الى المسلم فلا تقبل قوله وهذا لا تثبتها اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا يثبت بشهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لاعلة او سبب او شرط في معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة قوله وهو تصلح الضمير للشهادة وتكبيره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل قوله وهو ما ذكر اي اضرار المسلم في هذه الصورة تكذيبه في ادعائه الرق ودفع انكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وهو الحد وذلك منقفي في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير من العتق مع الرجم .

فراش ولا اقرار به عطف على قوله ولا ميل اى بلا اقرار الزوج بالميل لانه لم يوجد هنا اى فى شهادة القابلة الاتعيين الولد وهى مقبولة فيه اى شهادة القابلة مقبولة فى تعيين الولد فاما النسب فانها يثبت بالفراش السابقة فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق وعند ابي حنيفة رحمه الله لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فشرط لاثباتها كمال الحججة بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة وهو اما الفراش واما الميل الظاهر واما اقرار الزوج بالميل واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امرأة عليهما فى حقه اى فى حق الطلاق عندهما لانه لما ثبت الولادة بها يثبت ما كان تبعاً لها لا عند ابي حنيفة رحمه الله لان الولادة شرط للطلاق فيتعلم بها الوجود فيشترط لاثباته اى لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما فى العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه الحججة ضرورية فلا تتعدى اى شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة الواحدة كما فى شهادة المرأة على ثيابة امة بيعت على انها بكر فى حق الرد فان شهادة المرأة لا تقبل فى حق الرد وان كانت مقبولة فى حق البكارة والثيابة فكذا هنا بل يحلف البائع وقال الشافعى رحمه الله الاصل فى المسام العفة والغنى كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اى كونها كبيرة اى يتبين بالعجز عن اقامة البينة ان الغنى حين وجد كان كبيرة لانه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لمجايمته فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعى سابقا عليه اى على العجز عن اقامة البينة فمجرد الغنى يسقط الشهادة عند الشافعى رحمه الله وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد الغنى بل انما يسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد

قوله وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لا تقبل شهادة القابلة فى الصورة المذكورة لان الولادة فى حقا ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة اننا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحججة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم والميل الظاهر او اقرار الزوج بالميل فان ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب فيكون الولادة علة معرفة قوله واذا علق بالولادة طلاق يعنى فيما اذا لم يكن الميل ظاهرا والا لزوج مقرا به اذا لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة رحمه الله يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما فى تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا تعليقا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعندنا يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت فى حق الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا امتناع فى ثبوت الولادة فى حق نفسها لاقى حق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع فى ثبوت ثيابة الامة فى نفسها لاقى حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك لان للولادة اصلا ووصفا وهو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثانى واما ثبوت النسب فانها يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا فى شرح التقويم

بخلاف الجحد اذ هو فعل حسي اى لا يمكن إقامة الجحد سابقا على العجز عن إقامة البيينة فانه فعل حسي لا مرد له فان اقيم الجحد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعى يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القنف وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القنف قلنا القنف في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة مسبة اى حسبة لله تعالى وهو اى القنف لايجل الا ان يوجد المشهود فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضروهم صار كبيرة فيكون العجز شرطا اى لرد القاضى شهادة الرامى والصفة اصل لكن لاتصلح لاثبات رد الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للرفع فقط ثم ان اتي بالبيينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد ما جحد يبطل رد شهادته وبعد الزانى وان تقادم العهد اى ان اتي بالبيينة على الزنا بعد ما جحد الرامى لكن بعد تقادم العهد يبطل الرد اى رد شهادة الرامى ولا يثبت الجحد اى حد الزنا على المقنوف لان تقادم العهد صار شبهة في درء الجحد .

قول به بخلاف الجحد جواب عما يقال ان الجحد ورد الشهادة قد رتبها على الرمى والعجز عن إقامة البيينة بقوله تعالى والنبيين يرمون المعصنات الآية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجحد فينبغى ان يقدم الجحد على العجز لاسيما ان القران في النظم يوجب القران في الحكم عند الشافعى رحمه الله فان قيل ان قوله تعالى ثم لم يأتوا عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم تكلمت زيد فانك طالق وعبدى حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعطف جميعا مثل السفل في الدار فلو جعل مجرد السفل شرطا في حق القنف لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لا سلم ان قوله تعالى ولاتقربوا عطف على فاجلدوهم لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن إقامة البيينة لغوا في حق رد الشهادة لما لاح من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقى وفي حق الجحد شرط لعلامة وهو ان القنف في نفسه كبيرة فيكفى في رد الشهادة وتقدم الجحد على العجز ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا قوله قلنا يعنى لا نسلم ان القنف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جنابة فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة لله تعالى مغنا للفاشحة ولو كان في نفسه كبيرة وفاشحة لم يكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جنابة محضة كان ينبغى ان لا يتعلق به الجحد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا ان لا يجعل الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود في اليك فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس في ظاهرها الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف رحمه الله ولم يحضروهم صار القنف كبيرة مقتصرة على الحال لاستئذنه الى الاصل لاحتمال انه قنف وله بيينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لو تهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء وان كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرا على حال العجز كان العجز شرطا لعلامة فان قيل لو كان القنف مترددا بين الحسبة والجنابة فكما اعتبر جهة الجنابة رعاية لجاناب المقنوف باقامة الحد على القاذف ينبغى ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجاناب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك في انه ان اتي بالبيينة على زنا المقنوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتي بها بعده بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يقيم الحد على المقنوف لان تقادم العهد شبهة يدر بها الحد واقتلوا في حد التقادم فاشار الجامع الصغير الى ستة اشهر وفرضه ابو حنيفة رحمه الله الى رأى القاضى في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر .

باب — المعكوم به وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسي وماله وجود آخر شرعى فالاول
 بعد ان يكون متعلقا بعكهم شرعى اما ان يكون سببا لحكم آخر اولم يكن كالزنا فانه حرام
 وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل ونحوه وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم
 آخر وهو الملك والصلوة المعكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسي كالزنا
 والاكل ونحوه وما له وجود شرعى مع الوجود الحسى فالمعكوم به لابد ان يكون متعلقا بعكهم
 شرعى فبعد ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعى آخر اولم يكن فحصل
 اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسى وهو متعلق بعكهم شرعى وسبب لحكم شرعى
 آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعى وهو وجوب الحد والثاني ما ليس له الا وجود حسى
 وهو متعلق بعكهم شرعى لكنه ايس سببا لحكم شرعى كالاكل اما كونه متعلقا بعكهم شرعى
 فلان الاكل تارة واجب واخرى حرام والثالث ما له وجود شرعى وهو متعلق بعكهم شرعى
 وسبب لحكم شرعى كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ماله وجود شرعى ومتعلق بعكهم
 شرعى وليس سببا لحكم شرعى كالصلوة والرجود الشرعى بحسب اركان وشرايط اعتبارها
 الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا غير الذاتية

قول باب المعكوم به وهو الفعل الذى تعلق به خطاب الشارع فلا بد من تحققه حسا
 اى من وجوده فى الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذا الخطاب لا يتعلق بما لا يكون
 له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسى ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه
 مثل تصديق القلب والنية فى العبادات ثم مع وجوده الحسى اما ان يكون له وجود شرعى
 اولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعى اولا ومعنى الوجود الشرعى ان
 يعتبر الشارع اركانها وشرايط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود
 تلك الاركان والشرايط وينتفى بانتهائها كالصلاة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعى
 ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعى هو صفة لفعل المكلف كالزنا
 لوجود الحد واثره كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا
 لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتهائه ثم ماله وجود
 شرعى ان وجد بجميع اركانه وشرايطه مع اوصاف اخرى معتبرة فى الشرع فى ذلك الفعل
 لكن لا من حيث انها ذاتية لها فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند
 الاطلاق وان وجدت الاركان والشرايط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع
 بالخمر او الخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي
 اصله وان انتفى شىء من الاركان والشرايط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء
 الركن والكنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الآخر كما قالوا
 بيع ام الولد والمديبر والمكاتب فاسد اى باطل واطلقوا على البيع بالمدينة والدم تارة لفظ
 القاسد واخرى لفظ الباطل وعند الشافعى رحمه الله هما لفظان مترادفان ولا مشاحة فى
 الاصطلاح قول ثم المعكوم به اما محروق الله تعالى المراد بعق الله ما يتعلق به النفع العام
 من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والافبا اعتبار التخليم
 الكل سواء فى الاضافة الى الله تعالى والله ما فى السموات وما فى الارض وباعتبار الضرر
 او الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير
 فظهر بما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى

(٢) قوله الاركان اى ان لم يوجد مجموع الاركان والشرايط وذلك بانتماء
 شىء منهما سواء فى ضمن انتفاء الكل اولاً . (٣) قوله ثم المحكوم به اراد الجنس فيصح استناد الجميع اليه . (٤) قوله اما حقوق الله تعالى فى التحقيق
 قال السيد الامام ابوالقاسم فى اصول الفقه الحق موجود من كل وجه الذى لا يرب فى وجوده ومنه السحر حق والعين حق قال وحق الله تعالى ما يتعلق به النفع
 العام للعام فلا يختص به احد وينسب الى الله تعالى تنظيمها اولاً لا يختص به احد من الجبارة كحرمة البيت الذى يتعلق به المسلحة العام بانتماء قبله بصلواتهم وليست
 الاضافة اليه تعالى باعتبار انه يتنفع بشىء فانه تعالى عن ذلك علواً كبيراً وحق العبد اولاً باعتبار التخليق لان الكل سواء فى ذلك وحق العبد ما يتعلق به مصلحة
 خاصة لبعض الناس كحرمة مال النير قبل عليه فاذا اجتمع الحفان لا بد من ان يظل حق الله لان نفع العام اولى من نفع الخاص ويتحمل له ضرر الخاص لاجل نفع العام
 كما لو تترس الكفار لجميع المسلمين وتعلم قطعاً ان لو تركناهم استولوا على المسلمين وتلوهم ولورمينا التترس تخلفنا اكثر المسلمين فيحمل الرمي الى الترس ذكره المصنف
 فى القياس والجواب اننا لانسلم ان نفع العام دائماً اولى من نفع الخاص كما اذا كان نفع العام اقل من المال ونفع الخاص خلاص النفس عن القتل وحفظ الدم فان الثانى غالب
 على الاول قطعاً ثم يجوز ان يقال ان الاضافة الى الله تعالى باعتبار التخليق ووجه التخصص مع ان الكل فيه سواء ان لا اختصاص له بواحد من العباد بخلاف حق العبد .

يقضى الخصوص وما لا يختصمان وحق الله تعالى يقتضى العموم وحق العبد
 العام والخاص من جهة واحدة فليكن فى الوضع
 جتان تعم باعتبار احدهما وتخص باعتبار الاخرى
 كما فى حد القذف فهو يتضمن الجهتين احدهما
 دفع العار عن المقدوف والاخرى تحذير الناس
 عن الايتان بالقذف واعتبارهم بذلك والاولى
 يخص المقدوف والثانية يعم الناس ولا يخفى
 ان مثل هاتين الجهتين يوجد فى جميع حقوق العباد
 وحرمة مال زيد على غيره فقيماً فانه ان احدهما
 ان يبقى ماله عنده ويختص به معامه والاخرى
 اعتبار الناس بذلك سائر الاموال واعتزازهم
 عن النهب والغارة لسبب انه خلاف حكم الله
 تعالى ثم حصر المحكوم به وهو فعل العبد فى الاربعه
 بمجرد الاستقراء اذ العقل يجوز ان لا يكون
 فعل العبد حق الله تعالى ولا حقه له ولا ما اجتماعاً
 وما اجتماعاً فيه يجوز ان يستوى فيه الحفان .
 (٦) قوله وفروعه وهى سائر العبادات لانها
 متفرعة على الايمان يكون صحتها بعد صحة الايمان
 وقد حصلت فى كشف النار بذكر الصلوة
 والصوم والحج والجهاد والعمرة والاعتكاف
 وجعل العمرة تابعة للحج كصحة الصلوة والاعتكاف
 لكونه لا يتطرق الصلوة واختصاصه بالمسجد
 الذى بناه المسلمون تابعاً للصلوة قال ان الصوم
 قرينة ملحقة بالصلوة كانها وسيلة اليها فيه تم
 الحضور والخشوع والصلوة يشتمل عليهما
 (٧) قوله وكل مشتمل فالصلوة اصلا والترائى فيها
 والملحق الواجبات والزوائد السنن والمستحبات
 وكذلك الحج والصوم اصله الامساك عن
 المفطرات والملحق الاجتناب عن المعمرات
 والمسكروها فى الصوم والزوائد والاعتكاف
 والترابيح والزكوة اصلا اداء الوسط والملحق
 اداً غيره بحسابه او الاصل اداً نفس الزكوة

يسمى صحيحاً والافساد اى ان لم يحصل معها الاوصاف والا فاسداً اى ان لم يحصل .
 الاركان والشرايط يسمى باطلاً والقاصد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول
 اى ما وجدت الأركان والشرايط وحصلت الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به اما حقوق الله او
 حقوق العباد او ما اجتماعاً فيه والاول غالب او ما اجتماعاً فيه والثانى غالب اما حقوق الله فثمانية
 عبادات خالصة للايمان وفروعه وكل مشتقل على الاصل والملحق به والزوائد فالايمان اصله
 التصديق والاقرار ملحق به حتى ان تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمناً

قوله اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة للايمان وعقوبات كاملة كالمحدود
 وقاصرة كحصرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامر بين كالكفارات وعبادات فيها معنى
 المؤنثة كصدقة الفطر ومؤنثة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنثة فيها شبهة العقوبة كالمراج وحق
 قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء قوله وكل اى كل واحد من الايمان وفروعه
 مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد بمعنى ان فى جملة الفروع اصلاً وملحقاً به وزوائد
 لا بمعنى ان كل واحد من الفروع مشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من
 العبادات لا يتفانها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم يتصور
 منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافى كونها فى نفسها
 ماله اصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله
 لوجود الصانع ووحدايته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه السلام وجميع ما علم مجيئه
 بالضرورة على ما هو معنى الايمان فى اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبى
 عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فبه على ان المراد
 بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص فى المؤمن به فمعنى التصديق هو الذى يعبر عنه
 فى الفارسية بكر وريدن وراست كوى داشتقن وهو المراد بالتصديق الذى جعله المنطقيون
 احد قسمى العلم على ما صرح به رئيسهم ولهذا فسره السلفى بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم
 على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبى عليه السلام كما يعرفون ابناءهم ويستقيقون امره

وهو ما من جنس ما فيه الزكوة كالابل فى الابل والشاة فى الشاة والملحق اداً القيمة والزوائد رعاية المتدوبات والتحرز عن المكروهات وايضا صاحب التحقيق بعد
 ما ذكر العبادات الخمسة وقال اصل هذه الفروع وعماد الدين الصلوة ثم بعدها الزكوة ثم بعدها الصوم وبعده الحج وبعده هذه الجملة الجهاد وقال واما سواها من نوافل
 العبادات او سننها وادائها فن الزوائد لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فذلك يتناول اجزاء الصلوة التى سنن وآداب فيها وما هو من نوعها
 كصلوة النفل ومثل ذلك فى الحج وغيره فلا يبعد ان يراد بالاشتمال فى قول المصنف رحمه الله تعالى ما يعم اشتمال الكل شىء على الجزاء واشتمال الجنس على الافراد والآحاد .
 (٨) قوله فالايان اصله التصديق يحتمل المعنيين احدهما ان الايمان فى الاصل هو التصديق حتى ان الاقرار باللسان زائد على الحقيقة خارج عن ذاته ثم الحق
 ان الاقرار بالايان وجد جزاً امته قال صاحب كشف المنار وهو فى الاصل زائد فاعلم ان ركن فى احكام الدنيا والاخرة وثانيهما ان الركن الذى هو اصل فى الايمان محكم
 لا يحتمل السقوط بعذر الاكراه وغيره من الاعذار هو التصديق واما الاقرار باللسان فركن ملحق بالاصل دون حتى يسقط بالعذر ومعنى التصديق الاعتقاد بان النبى
 عليه السلام صادق فى جميع ما جاء به من عنده تعالى من الشرائع سواء كان فى شأن الصانع كوجوده ووجوبه ووحداية وصفات السبع النبوتية وصفات السلبية وغير
 ذلك من صفات الكمال اولى غير ذلك كالصلوة وسائر الشرائع ثم الايمان قسمان ما هو ايمان عند الله تعالى وما هو ايمان عند الخلق والثانى هو الاقرار فيجب واما الاول
 فى حال التمكن من الاقرار بمجموع التصديق والاقرار وفى حال عدم التمكن هو التصديق فقط فالمراد بالايان فى قوله والايان اى الايمان عند الله تعالى .

(١) قوله عند الله وعند الناس وأما عند الله فلا تنافاً الجزم الملحق وأما عند الناس فلأن الإيمان هو نفس الاقرار فالمتفرع على الإلحاق انما هو امتناع الإيمان عند الله تعالى إذ لا إلحاق في الإيمان عند الناس .
 (٢) قوله وهذا عند بعض علمائنا وهم الفقهاء كذا في كشف المنار وفي التلويح وكون الاقرار ركناً من الإيمان ملحقاً باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الاثمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء .
 (٣) قوله انما عند البعض اه قال العلامة في شرحه للمقائد وذكر جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا وهذا اختيار الشيخ ابي منصور وايضاً قال في ذلك الموضوع مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الإيمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان فالكلام في الإيمان عند الله تعالى على ثلاثة مذاهب .
 (٤) قوله وهو اصل في حقها ليس المعنى ان الاقرار اصل في حق الاحكام الدينية بالنسبة الى التصديق وهو ان يكون ملحقاً بالاقرار حتى يكون الإيمان في حقها ايضاً بمجموع الامرين بل المعنى ان المبتنى عليه في حقها هو الاقرار من غير حاجة الى حقيقة التصديق فهي لو كانت يكون من الزوائد فلواريد بالاصالة الاصلية النسبة بمعنى التصديق من الزوائد فلا يبعد في ذلك .
 (٥) قوله ولا يصح رده قيل فيه نظر لان ردة المكروه وان كان دليلاً على الكفر مع المعارض الدال على ايمانه وهو الاكراه وقيام السبب على رأسه لكن يزول به الاقرار وان بقي التصديق ومدار الاحكام انما هو على اقرار فكما ثبت به العصمة في النفس والطفل والمال يزول العصمة بزواله والجواب ان الاقرار الذي ثبت به العصمة وتذو وجده وانقطع اذ لا يبقا للاعراض فلا يتصور زواله اصلاً فلا يزول العصمة الا بحقيقة الارتداد واما ظهوره فهو ليس بركن من حقيقته بدليل كثر من كذب بقلبه ولم يقر بلسانه بالاجماع كذا في كشف المنار ولا وجود للشيء بدون ركنته فيكون الظهور في الردة دليلاً محضاً على ما في الضمير فلا عبرة به مع المعارض فلا يسقط العصمة الثانية بقينا بالشك .

عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا اما عند البعض فالإيمان هو التصديق
 والاقرار شرط لاجراء الاحكام الدينية وهو اصل في حقها اي الاقرار اصل في حق الاحكام
 الدينية اتفاقاً حتى صح إيمان المكروه في حق الدنيا ولا يصح رده لان الاداء دليل
 محض لاركن لازم وزوائد الإيمان الاعمال

الانهم استكبروا ولو ينفذوا فلم يكونوا مصدقين والملحق باصل الإيمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلاً على تصديق القلب وليس باصل لان معن التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكروه وكون الاقرار ركناً من الإيمان ملحقاً باصله انما هو عند بعض العلماء كالامام السرخسي والامام فخر الاسلام رحمهما الله تعالى وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الإيمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمناً عند الله تعالى وهذا هو الفرق باللسان والقلب خفاً فينباط الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لا يتناقضها على الظاهر حتى لو اكره الحربي او النمس فافر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بهالم يصر مرتد في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنته انما هو تبدل الاعتقاد وزوائد الإيمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث من انه لا إيمان بدون الاعمال نفياً لصفة الكمال بناءً على انها من متمات الإيمان ومكملاته الزوائد عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الإيمان شرعت شكراً للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع النفس الامارة لخدمة خالقها المقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدى الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوة حقيقة او حكماً بالانتظار على شريعة الاستعداد .

(٦) قوله وزوائد الإيمان اي زوائد التي فرض الإيمان مشتتاً عليه الاعمال اي اداء الفرائض والواجبات والسنة والمستحبات وترك المحرمات والمكروهات سواء كان ذلك في العبادات والمعاملات وسواء كان من حقوق الله تعالى وحقوق العباد فذلك بعد ما وجد يكون جزئاً من الإيمان كالسنة من الشاة كما يدل عليه لفظ الاشتغال ولو لم يوجد لا يبقى اصل الإيمان حقيقة الإيمان وهي مجموع التصديق والاقرار لا التصديق فقط او الاقرار فقط وان كانت لا تزيد زيادة الاعمال ولا يتنص بتقصاتها ولكن وصف كماله ولاشك في ازدياده واتقاصه بها لان كماله مقارنة الاعمال الصالحة ثم ما يدل عليه لفظ الاشتغال من جزئية الاعمال من الإيمان الكامل انما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى كذا في شرح المقائد فذهب الحنفية انها ليست جزئاً من حقيقة الإيمان كما هو مذهب المعتزلة ولا جزئاً من الإيمان الكامل فكيف يصح ان يقال عندهم ان الاعمال زوائد الإيمان يشتمل عليها الإيمان فان قيل الاحاديث الدالة على ان الاعمال ركن من الإيمان كقوله عليه السلام بي الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً عبده ورسوله واقام الصلوة وانا الزكاة والحج وصوم رمضان وقوله عليه السلام الإيمان بضع وله سبعون شعبة فأفضلها قول لا اله الا الله وادناها امانة الاذى عن الطريق والحيا شعبة من الإيمان وقوله عليه السلام امرت ان اغتال الناس حتى شهدوا ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله ويقبوا الصلوة ورتو الزكاة فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دمامهم واموالهم فالإيمان والاسلام واحد وما به عصمة النفس والمال انما هو الإيمان فاذا كان العصمة منوطاً بهذه الامور يكون الإيمان مجموعها فيثبت الدلالة على ان الاعمال داخلة في الإيمان اما محمولة على جزئية الاعمال من حقيقة الإيمان فذلك مذهب المعتزلة او على جزئيتها من كمال الإيمان وهذا مذهب الشافعي رحمه الله تعالى فعلى التقديرين ينتهي المذهب الحنفية قلنا هذه الاحاديث معارضة بما يدل على عدم جزئية الاعمال كقوله عليه السلام ذات طعم الإيمان من رضى بالله ربا وبالاسلام ديناً ومحمد رسولاً وكما روى عن ابي ذر قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فقال ما من عند الله قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رثم انف ابي ذر وكقوله عليه السلام من شهد ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله حرم عليه النار فدخل الجنة او تحريم النار ليس الا مع الإيمان فهو يتحقق بدون الله ويجوز ان يقال ان تلك الاحاديث محمولة على التجوز اي من ترك الامتثال فكانه لا إيمان له حيث ترك ما يقتضيه الإيمان ولان ترك الطاعات يورث العظيمة في القلب قد يفضي الى الكفر لا على نفي اصل الإيمان او وصف كماله يلزم كونها من متمات الإيمان .

وعبادة

وان محمداً رسول الله ويقبوا الصلوة ورتو الزكاة فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دمامهم واموالهم فالإيمان والاسلام واحد وما به عصمة النفس والمال انما هو الإيمان فاذا كان العصمة منوطاً بهذه الامور يكون الإيمان مجموعها فيثبت الدلالة على ان الاعمال داخلة في الإيمان اما محمولة على جزئية الاعمال من حقيقة الإيمان فذلك مذهب المعتزلة او على جزئيتها من كمال الإيمان وهذا مذهب الشافعي رحمه الله تعالى فعلى التقديرين ينتهي المذهب الحنفية قلنا هذه الاحاديث معارضة بما يدل على عدم جزئية الاعمال كقوله عليه السلام ذات طعم الإيمان من رضى بالله ربا وبالاسلام ديناً ومحمد رسولاً وكما روى عن ابي ذر قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فقال ما من عند الله قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رثم انف ابي ذر وكقوله عليه السلام من شهد ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله حرم عليه النار فدخل الجنة او تحريم النار ليس الا مع الإيمان فهو يتحقق بدون الله ويجوز ان يقال ان تلك الاحاديث محمولة على التجوز اي من ترك الامتثال فكانه لا إيمان له حيث ترك ما يقتضيه الإيمان ولان ترك الطاعات يورث العظيمة في القلب قد يفضي الى الكفر لا على نفي اصل الإيمان او وصف كماله يلزم كونها من متمات الإيمان .

(١) قوله وعبادة فيها مؤنة في التحقيق المؤنة الثقل وفي تاج المصادر البيهقي ما بات مؤنة قبل ما أكثرته له وقبل ما تهيأت له قبل ما عدت له وإيضاً تاج المصادر الأكثرت يك داشتت فالظاهر أن المعنى ما احتملت ثقل ضيافته بتهيئة ما لا بد منه فيها وذلك يتضمن الأكثرت والتعبير والعلم ففسروه بذلك ثم ذكر ذلك القسم بعد العبادة الخاصة على خلاف ما في التحقيق وشرح المعنى حيث ذكر فيها في المرتبة الثانية العقوبات الكاملة ثم العقوبات القاصرة ثم الحقوق الدائرة بين العبادات والعقوبة ثم عبادة فيها مؤنة لأنه أنسب بالعبادة الخاصة لأن جهة العبادة فيه غاية بخلاف غيره من الأقسام وإيضاً هو يتعلق بالعبادة الخاصة فهو الصوم فإن صدقة الفطر من زوائد الصوم ومكلاًتاً وما العقوبات فيتعلق بالمعاصي وإيضاً هو يمثل الزكوة فكل منهما مطهرة الزكوة تطهر المال من الدنس والفطرة تطهر الصائم عن القصور والرثت كما جاء في الحديث وفي كل منهما يشترط ملك النصاب وإنما سمي بذلك إشعاراً بأن العبادة غالباً على المؤنة في التحقيق لتسمية الشرع صدقة الفطر وكونه مطهرة للصائم عن القصور والرثت واعتبار صفة المعنى فيمن يجب عليه كما في الزكوة واشترط التوبة في أدائه حتى لا يتأدى بدون التوبة

بحال وعدم صحة أدائه من غير الملك حتى لو أدى المكاتب صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كما لو زكى ماله وتعلق وجوبه بالوقت ووجوب صرفه إلى مصارف الصدقات يدل على كونه عبادة ووجوبه على الإنسان بسبب رأس الغير وكون الرأس فيه سبباً يدلان على أن فيه معنى المؤنة كالنفقة فقد تبين أن جهة الكون عبادة أكثر.

(٢) قوله فلم يشترط لها كمال الإهلية ومؤنة فيها عقوبة للحجرا فلا يبتدأ على المسلم لكنه يبقى لأنه أي لان الحجرا لها تردد بين الأمرين أي بين العقوبة والمؤنة لا يبطل بالشك على أن الوصف الأول وهو المؤنة غالب على ما سبق أنه مؤنة باعتبار الأصل وهو الأرض عقوبة باعتبار الوصف قوله وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر ولم يشترط لها كمال الإهلية ومؤنة فيها هي وجوبها على الإنسان بسبب رأس الغير كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها مطهرة للصائم واشترط التوبة في أدائها ونحو ذلك مما هو من أمارات العبادة ولما كان فيها معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الإهلية المشروطة في العبادة الخاصة فوجب في مال الصبي والمجنون اعتباراً بجانب المؤنة خلافاً لما ذهب إليه أحمد رحمه الله فإنه اعتبر جانب العبادة لكونها أرجح قوله ومؤنة فيها عقوبة لما كانت المؤنة في العشر والحجرا باعتبار الأصل وهو الأرض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النساء في العشر والتمكين من الزراعة في الحجرا سيما مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الحجرا معنى العقوبة والنفل والمسلم أهل للإكرامة والعز لم يصح ابتداء الحجرا عليه حتى لو أسلم أهل الدار طوعاً أو قسماً الأراضي بين المسالمين لم يصح وضع الحجرا عليهم لكن صح إبقاء الحجرا على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر أرض خراج كان عليه الحجرا لالعشر لان الحجرا لها تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح إبطاله بالشك ولأن جهة المؤنة أرجح فيه لكونها باعتبار الأصل أعنى الأرض والمؤمن أهل للمؤنة فيصح بقاء وإن لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي القربة من كل وجه ولأن في العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع إمكان الحجرا كما أن في الحجرا ضرب إهانة والإسلام مانع عنه مع إمكان العشر وأما بقاء كما إذا ملك ذمي أرضاً عشرية فعلى محمد رحمه الله تبقى على العشر لأنه من مؤنة الأرض والكافر أهل للمؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط في حقه وعند أبي يوسف رحمه الله يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون أسهل من إبطال العشر ووضع الحجرا لما فيه من تغيير الأصل والوصف جميعاً والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به النسي على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها لأنها تقول بعد التضعيف صار في حكم الحجرا الذي هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند أبي حنيفة رحمه الله ينفق العشر خراجاً لان العشر لم يشترط إلا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف أمر ثبت بالإجماع على خلاف القياس في قوم معين تغدر إيجاب الجزية أو الحجرا عليهم خوفاً من النفقة لكثرتهم وقرابهم من الروم فلا يصار إليه مع إمكان ما هو أصل في الكافر وهو الحجرا.

وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الإهلية ومؤنة فيها عقوبة للحجرا فلا يبتدأ على المسلم لكنه يبقى لأنه أي لان الحجرا لها تردد بين الأمرين أي بين العقوبة والمؤنة لا يبطل بالشك على أن الوصف الأول وهو المؤنة غالب على ما سبق أنه مؤنة باعتبار الأصل وهو الأرض عقوبة باعتبار الوصف

(٣) قوله فلم يشترط له فقصور العبادة حيث لم يخلص عبادة وإنما يشترط الإهلية الكاملة في العبادات الخاصة فالزكوة لا يجب في مال الصبي والمجنون وصدقة الفطر يجب كنفقة ذوى الأرحام كذا في التحقيق وإيضاً في هذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله استحساناً والقياس أن لا يجب صدقة الفطر عليهما في مالهما كما قال محمد رحمه الله تعالى ووزفر فإن كان الأب غنياً يجب عليه حتى لو أداها من مالها من كفاية صدقته ووجبت عليه لسبب العبد من مال الصغير وجه القياس أن الخطاب موضوع عن الصبي والمجنون ووجوب العبادات إنما هو بالخطاب فلما كان معنى العبادة فيها راجحاً لا يجب عليهما ووجه الاستحسان أنما يشبه الزكوة باعتبار أنهما عبادة وصدقة ويشبه العشر باعتبار أنهما مؤنة ولا يجب عليهما مع الفقر كالزكوة ويجب مع المعنى كما يصح إيجاب العشر عليهما.

(٤) قوله فلا يبتدأ أي لا يوضع الحجرا على مسلم ملك الأرض في أول الفتح إذا أسلم أهل الكرامة لأهل العقوبة وذلك بأن فتح دار الحرب عنوة قسم الإمام الأراضي بين الجيش المسالمين أو أسلم أهلها طوعاً فيكون أملاكهم لهم أو أسلم رجل منهم في دار الحرب قبل أن يفتح عنوة فإنه عصم نفسه وطفله وماله معه أو أودعه معصوماً فبعد الاستيلاء لا يزول ملكه في ماله وأما إذا أسلم في دار الإسلام فجميع ماله وأطفاله وكان ماله وأطفاله في دار الحرب لا عند معصوم إذ لو أسلم هنا وذهب إلى دار الحرب وكان ماله عنده أو أسلم هنا وأودع ماله عند مسلم في دار الحرب فالظاهر أنه لا في دار الحرب فلا يوضع الحجرا عليه.

(٥) قوله لا يبطل بالشك أي في هذه الأرض.

(٦) قوله لا يبطل بالشك أي في وصف المؤنة دليل البقاء على المسلم فإنه أهلها ووصف العقوبة دليل السقوط عنه فلا يثبت السقوط بالشك بعد ما لم يكن وإيضاً يقال باعتبار العقوبة في الابتداء دفع وفي البقاء رفع والأول أسهل والثاني أصعب فاختير الأسهل دون الأصعب.

(٧) قوله على أن والوصف الأول علاوة الدليل فيقوى جانب ثبوت الحكم ولا يثبت بالاستقلال فلا يلزم ثبوت الحجرا على المسلم ابتداءً باعتبار علية جهة المؤنة بعد جريان أصل الدليل.

(٨) قوله على ما سبق أي بناء على ما سبق أو المعنى حكمتنا بذلك على وفق ما سبق وعلى طريقه.

أسلم في دار الإسلام فجميع ماله وأطفاله وكان ماله وأطفاله في دار الحرب لا عند معصوم إذ لو أسلم هنا وذهب إلى دار الحرب وكان ماله عنده أو أسلم هنا وأودع ماله عند مسلم في دار الحرب فالظاهر أنه لا في دار الحرب فلا يوضع الحجرا عليه.

(٥) قوله لا يبطل بالشك أي في هذه الأرض.

(٦) قوله لا يبطل بالشك أي في وصف المؤنة دليل البقاء على المسلم فإنه أهلها ووصف العقوبة دليل السقوط عنه فلا يثبت السقوط بالشك بعد ما لم يكن وإيضاً يقال باعتبار العقوبة في الابتداء دفع وفي البقاء رفع والأول أسهل والثاني أصعب فاختير الأسهل دون الأصعب.

(٧) قوله على أن والوصف الأول علاوة الدليل فيقوى جانب ثبوت الحكم ولا يثبت بالاستقلال فلا يلزم ثبوت الحجرا على المسلم ابتداءً باعتبار علية جهة المؤنة بعد جريان أصل الدليل.

(٨) قوله على ما سبق أي بناء على ما سبق أو المعنى حكمتنا بذلك على وفق ما سبق وعلى طريقه.

- (١) قوله ومؤنة فيها عبادة أى جهة المؤنة غالباً فالمشركونه مؤنة باعتبار أصل الأرض وكونه عبادة باعتبار الفرغ التابع الخارج من الأرض فالأول غالب فلذلك التسمية بذلك الاسم.
- (٢) قوله لأن فيه معنى العبادة لشبهه بالزكاة باعتبار أنه جزء من الخارج كما أن الزكاة جزء من النصاب وقد ذكره المصنف فيما سبق وبهذا الوجه يقتضى أن يكون خراج المفاسدة فى حكم العشر وهو ظاهر فى مضاعف العشر وهى الخمس أيضاً معنى العبادة فلا يجب على الكافر دفع . (٣) قوله من كل وجه حال من الفاعل وهو الضمير الراجع الى الكافر تحت الفعل أى نوايا من أى وجه كان الكافر كالكون مع الله والجنابة والطاعة أو المعصية والصالح أو الفساد ككونه مع الكتاب أو بدونه وعبادة الوثن أو غيره من الشيطان أو النار أو الكواكب أو من المفعول ككون العبادة اعتقادية وهى الايمان أو قولية أو عملية بدنية أو مالية وككونها عبادة خالصة أو متضمنة لمؤنة أو العقوبة فالخامس العبادة لا يجتمع مع الكفر أصلاً إذ الكفار ليسوا مخاطبين بالعبادات فى حق وجوب الاداء فى الدنيا فهذا انما يتم اذا ثبت أن علمائنا قائلون بأن الكفار غير مخاطبين بالعبادات لكن قال المصنف فى الركن الاول فى فصل ان الكفار هل مخاطبون بالشرائع ان شمس الائمة ذكر ان علمائنا لم ينصوا فى هذه المسئلة .
- (٤) قوله فاما الاسلام فهو بنفسه ينافى العقوبة ومع ما يقارنه من المعاصى كالقتل والزنا والسرقه الى غير ذلك لا ينافى بل يجامعها وهذا جواب عن قياس محمد رحمه الله تعالى العشر على الخراج . (٥) قوله اصلاً اما تميز عن نسبة بين الاسهل والابطال أى اسهل من اصل الابطال سواء كان ابطالاً لكل أو البعض كمنصف العشر وامانيز عن نسبة بين الابطال وبين ما عرض عنه الام من المضاف اليه أى من ابطال العشر أو ابطال الواجب أى ابطال أصل العشر أو أصل الواجب وذلك بان لا يجب شىء .
- (٦) قوله اذهى فى حقه أى مضاعف ما يؤخذ من المسلم فى حق الكافر مشروع فى الجملة فالعشر يأخذ عن الذى ضعف ما يؤخذ عن المسلم وايضاً صدقات بنى تغلب ضعف ما يؤخذ من المسلمين من الزكاة فنبتغى قوم

ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يتبدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد رحمه الله للخراج على المسلم وعند ابى يوسف رحمه الله يضاعف لأن فيه أى فى العشر معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاعلموا الاسلام فلا ينافى العقوبة من كل وجه فيضاعف أى العشر اذ هى أى المضاعفة اسهل من الابطال اصلاً اعلم ان محمداً رحمه الله قاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الخراج على المسلم فقال ابو يوسف رحمه الله ان فى العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر اما الخراج فان فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافى العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التثقيب وهى الفاء ترجع الى قوله والكفر ينافى فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف اذ هى فى حقه مشروع فى الجملة وعند ابى سفيان رحمه الله ينقلب خراجاً اذ التضعيف امر ضرورى فلا يصر اليه مع امكان الاصل وهو الخراج لأن التضعيف ثبت باجماع الصحابة بخلاف القياس فى قوم باعياهم لان تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون فى حكمهم وحق قائم بنفسه أى لا يجب فى ذمة احد

من نصارى من العرب ذو شوكة وقوة وطالبهم عمر رضى الله عنه بالجزية فابوا وخاف عمر رضى الله عنه ان يلحق بالروم فيصيروا عوناً لهم فقالوا انا نعطي ما يعطى المسلمين من الصدقة فالى ذلك عمر رضى الله عنه ثم قالوا انا نعطي ضعف ما يؤخذ من المسلمين من الصدقات قبل عمر رضى الله عنه منهم وقال هذه جزية فسوها ما شئتم حتى وقع الصلح على ذلك بمحض من الصحابة رضى الله عنهم .

(٧) قوله وعند ابى حنيفة رحمه الله تعالى ينقلب خراجاً والتحقق لانه لا يمكن الفاء معنى العبادة من المشرك لان معنى القرية فى صرفه الى مصارف الزكاة الذى هى عبادة الكافر ليس من اهله فلم يجب بحيث يصر الى الفقراء فان مالاً نصرته الى المقاتلة فهو اداء حق آخر لما تبدل مستحقه لان العشر انما عرف بوصف العبادة فاذا سلب عنه هذا المعنى لم يبق عسراً واذا سقط الاول وجب حق الآخر كان الخراج اولى من الغير تسمية كما فى ابتداء المن عليهم .

(٨) قوله اذ التضعيف امر ضرورى قد تبين وجه الضرورة فى صدقات بنى تغلب وهو خوف الفتنة فيما ذكرنا من قبل وهذا لا يجرى فى مقابلة العشر مع التاجر الذى فلا يتم الدليل .

(٩) قوله لان التضعيف اه يعنى ان المحكم الثابت على خلاف القياس ينس او اجماع يقتصر على مسوده كانتقاض الوضوء بالتهمة الثابت بقوله عليه السلام الامن ضحك منكم بتهمة فليعلم الوضوء والصلوة وهو على خلاف القياس لانه ليس بخارج اقتصر على المورد وهو ان يكون فى صلوة فيها ركوع وسجود وان يكون من البالغ وان يكون فى اليقظة فلا ينقض الوضوء تهمة من ليس فى الصلوة ولا تهمة من صلى صلوة الجنازة ولا تهمة من يسجد التلاوة ولا تهمة الصبي ولا تهمة النائم كذا فى شرح الوقاية والتضعيف قد ثبت بالاجماع فى بنى تغلب لخوف الفتنة على خلاف القياس اذ القياس ان يؤخذ منهم الجزية كغيرهم من الكفار فيقتصر على مورد الاجماع وهو ذلك القوم وموضع الفتنة وفيه نظر لان حكم الثابت فى بنى تغلب بالاجماع على خلاف القياس كان تبدل الجزية بتضعيف الزكاة لاجنس التضعيف بل لاجنس التضعيف الزكاة بل بتضعيف الزكاة فى مقابلة سقوط الجزية فاللازم انما هو انتضا ذلك الحكم بؤلاً القوم دون مطلق التضعيف كيف وقد وجد التضعيف فى التاجر . (١٠) قوله لان تلك الطائفة دليل على كون التضعيف بخلاف القياس .

(١١) قوله فلا يكونون أى فلا يكونون الطائفة المذكورة داخلين فى حكم الكفار الذى غلب عليهم المسلمون وقرهم الامام على املاهم وهو اخذ الجزية منهم اذا كانوا من اهل الكتاب او المجوسى او عبدة الاوثان من العجم كما هو القياس لانهم كانوا نصارى من العرب . (١٢) قوله أى لا يجب فى ذمة احد يعنى فى اول زمان تعلقه بالعين لا يجب فى ذمة احد بدم الملك لاحد فيها فالمعادن موجودة قبل ان يجدها الواحد وفى ذلك الزمان يتعلق بها الخمس بدون ان يجب فى ذمة احد وكذلك المعادن موجودة قبل القسمة وقبل ان يملكها احد وقد تعلق بها الخمس من غير ان يجب فى ذمة احد واما العشر والزكاة فانها يتعلقان بالخارج من الارض والنصاب التام بعد ان كانا فى ملك المالك فى ذلك الوقت يجب فى ذمة المالك وفى تحقيقه وحق قائم بنفسه أى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد ومن غير ان يكون له سبب يجب باعتباره على العبد ادائه بطريق الطاعة او غيرها .

كخمس

يكون فى صلوة فيها ركوع وسجود وان يكون من البالغ وان يكون فى اليقظة فلا ينقض الوضوء تهمة من ليس فى الصلوة ولا تهمة من صلى صلوة الجنازة ولا تهمة من يسجد التلاوة ولا تهمة الصبي ولا تهمة النائم كذا فى شرح الوقاية والتضعيف قد ثبت بالاجماع فى بنى تغلب لخوف الفتنة على خلاف القياس اذ القياس ان يؤخذ منهم الجزية كغيرهم من الكفار فيقتصر على مورد الاجماع وهو ذلك القوم وموضع الفتنة وفيه نظر لان حكم الثابت فى بنى تغلب بالاجماع على خلاف القياس كان تبدل الجزية بتضعيف الزكاة لاجنس التضعيف بل لاجنس التضعيف الزكاة بل بتضعيف الزكاة فى مقابلة سقوط الجزية فاللازم انما هو انتضا ذلك الحكم بؤلاً القوم دون مطلق التضعيف كيف وقد وجد التضعيف فى التاجر . (١٠) قوله لان تلك الطائفة دليل على كون التضعيف بخلاف القياس .

(١١) قوله فلا يكونون أى فلا يكونون الطائفة المذكورة داخلين فى حكم الكفار الذى غلب عليهم المسلمون وقرهم الامام على املاهم وهو اخذ الجزية منهم اذا كانوا من اهل الكتاب او المجوسى او عبدة الاوثان من العجم كما هو القياس لانهم كانوا نصارى من العرب . (١٢) قوله أى لا يجب فى ذمة احد يعنى فى اول زمان تعلقه بالعين لا يجب فى ذمة احد بدم الملك لاحد فيها فالمعادن موجودة قبل ان يجدها الواحد وفى ذلك الزمان يتعلق بها الخمس بدون ان يجب فى ذمة احد وكذلك المعادن موجودة قبل القسمة وقبل ان يملكها احد وقد تعلق بها الخمس من غير ان يجب فى ذمة احد واما العشر والزكاة فانها يتعلقان بالخارج من الارض والنصاب التام بعد ان كانا فى ملك المالك فى ذلك الوقت يجب فى ذمة المالك وفى تحقيقه وحق قائم بنفسه أى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد ومن غير ان يكون له سبب يجب باعتباره على العبد ادائه بطريق الطاعة او غيرها .

١) قوله كخمس الغنائم والمعادن في المهذب المعادن جمع من المعدن وهو الاقامة والاستقرار في مكان في تاج المصادر المعدن مقيم بودن بجاي فهو اما مصدر يميم بمعنى اسم الفاعل اى المعادن الثابت في مكان واحد بحسب اصل الخلفة او صفة مشبهة او اسم آلة فمدن الذهب والفضة ما به المعدن واقامت الناس في منازلهم وعند عددهما يسافرون لاجل تحصيلها او اسم مكان فهو محل قيام ما فيه ومكان تفرقه والغنائم في المهذب المغنم غنيمت الغنائم جمع وفي التحقيق الغنيم ما يأخذها السامون من اموال الكفار بطريق الاستيلاء فكل من خمس المعادن والغنائم حق وجب لله تعالى بحكم الوهبة لاحق لاحد فيه اما الاول فظاهر وكذا الثاني بناء على ان الجهاد حنة لا عزاز دينة فالصواب به كانه له قال الله تعالى قل الاغفال لله ورسوله ومعنى الاضافة الى الرسول انه خليفة الله يفند حقوقه فيها بين الناس لكنه نص جعل اربعة الاغناس للواحد والغنائم منه بحض لطفه وكرمه فاذا كان كذلك فادما ليس بطريق العبادة كالزكوة والعشر ولا بطريق معاملة واداء حقوق العباد ولا بطريق المؤنة

كالخراج والنفرة اولى من ماله المؤدى ولا في مقابلة حق العبد ولا مسييا عن رأس او ارض او غيرها ولا مؤنة لذلك .

٢) قوله وعقوبات العقوبة بقوله من عقبه اذا تبعه اسم للمضرة والمشقة المرتبة على الاسم زاجرة عنه لانه تعقبه وتبعه .

٣) قوله كالمحدود اراد غير حد القذف اذ هو ليس مما يحدده وهو خالص حق الله تعالى فهي عقوبة كاملة يتأدى بها بحسب ظاهر البدن وياطن النفس واما حرمان الارث فليس فيه الا التأدى بحسب النفس والقفل .

٤) قوله فلا يثبت تبريع على كون الحرمان عقوبة فيلزم احتفاء الحدود عن الصبي بالطريق الاولى لانها عقوبات كاملة فلامعنى لثبوت الكامل مع سقوط القاصر تحقيقا ونظرا بحال الصبي وفي التحقيق فلا يثبت في حق الصبي العقوبة الكاملة وايضا فيه لكونه عقوبة لا يثبت في حق الصبي حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يجرم عن الميراث عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى .

٥) قوله لا يوصف بالتقصير لان الصبي يناق الخطاب اقصور الآلة والوصف بالتقصير لا يكون الا مع الخطاب .

٦) قوله والبالغ الحاطى اى اذا كان عاقلا لا يجنوننا حينئذ يوصف بالتقصير لان الخطاب متوجه عليه في التسبب وانما الخطأ دافع المؤاخذه بالجزاء الكامل وهو القصاص لا انه يخرج عن حيز الخطاب فلا يدفع جزاءه بالتقصير .

٧) قوله ولا في القتل عطف على قوله في حق الصبي وذلك بمجرد الاشتراك في التقي دون التفريع على ككون حرمان الارث عقوبة لان المسبب والراجع عن الشهادة لياسمستحقين لسقوط العقوبة عنهما كالصبي والتفريع مبنى على ذلك .

٨) قوله لانه جزاء المباشرة قال عليه السلام القاتل لا يرث واطلاق لفظ القاتل على المسبب مجازا وانما هو حقيقة في المباشرة .

٩) قوله كالكفارة في كشف النار فتبها معنى العبادة في الاداء لانها يؤدى بهاو بعض عبادة وهو الصوم والتحرير واطعام المساكين وشرط فيها التوبة ويجب بطريق الفتوى ويؤمن عليه

كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة كالمحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الحاطى مقصر يلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب اى يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كعقر البئر ونحوه والشاهد اذا رجع اى شهد ان مورثه قتل زيدا فقتل مورثه قصاصا ثم رجع عن الشهادة لم يجرم ميراثه لانه اى حرمان الارث جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا تجب على المسبب كعاقب البئر لانها اى الكفارات جزاء الفعل والصبي اى لا يجب الكفارات على الصبي لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي رحمه الله فيهما اى المسبب والصبي لانها عنده ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى ولا الكافر اى لا يجب الكفارات على الكافر

قول وقاصرة كحرمان الميراث فانه في الله تعالى اذ لا نفع 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 ملكه في تركته المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل اى مباشرة الفعل نفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويعصل اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لاميراث للقاتل لم يثبت في حق الصبي اذ اقل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالخطي والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعى ارتكاب مخطور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هر عن شهادته فان السبب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على المحر باعتبار انه شرط في معنى السبب اى العلة فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ فالجواب ان البالغ الحاطى يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطا في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم قوله لانها اى الكفارات عند الشافعي رحمه الله ضمان المتلف ولا فرق في التاني بين المباشرة والسبب واعترض عليه بان ضما المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان يلحقه خسران محتاج الى جبره بل الضمان في حقوقه جزاء للفعل قيل المراد بالتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعله يضاة كالاتعباد للقاتل بالقتل وليس المراد بالتلف هو المحل اما في القتل فلان ضمانه الدية او القصاص واما في غيره فظاهر .

بالاداء بنفسه ولا يستوفى منه كرها وما فوض الشرع اقامة شىء من العقوبات على المرأى نفسه وفيها معنى العقوبة لانها لم يجب الاجزية والعقوبة هي التي يجب جزاءه للفعل فاما العبادة فتجب مبتدأ وسيت كفارة باعتبار انها ستارة للذنب وفي التحقيق فلا يجب تبريع على انها عقوبة وهي جزاء الفعل دون التسبب فالمسبب لا يجب عليه لانه ليس بفاعل والصبي لا يجب عليه لانه ليس من اهل العقوبة . ١٠) قوله لانها عنده ضمان المتلف يعنى ان ضمان المتلف يكون على المسبب كما اذا سقط في البئر واية فلو سكت وعلى الصبي كما اذا اتلف مال الغير . ١١) قوله وهذا اى كون الكفارة ضمان متلف لا يصح في الكفارة الصوم وكفارة العين وكفارة الظهار اذ ليس هنا امر موجود اتلفه الانسان فيجب عليه ضمان نعم في كفارة القتل وكذا جزاء قتل الصيد على المحرم يوجد الاطلاق ولكن الكفارة ليس بجزاء المتلف بل بجزاء العباد فلا يكون ضمان المتلف . ١٢) قوله اى لا يجب الكفارات على الكافر لانها ضمان المتلف والكافر ليس اهل لذلك .

لوصف العبادة وهي اى العبادة فيها غالبية اى فى الكفارات الا فى كفارة الظهر فان

وصف العقوبة فيها غالبية لانه اى الظهر منكر عن القول وزور

قوله وهي اى العبادة غالبية فى الكفارات لانها صوم او اعتاق او صدقة يوؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم ككفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبية متمسكين بقوله عليه السلام من افطر فى رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب المصنف الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهر دليلا على كون جهة العقوبة غالبية لزم ان يكون كفارة الظهر ايضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهر منكر من القول وزور فيكون جهة الجنابة غالبية فيلزم ان يكون فى جرائها جهة العقوبة غالبية وهذا فاسد نقلا وحكما واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة فى كفارة الظهر غالبية واما الثانى فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبية ان يسقط بالشبهة ويتداخل ككفارة الصوم حتى لو افطر فى رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا فى رمضانين عندما كثر المشايخ ولان داخل فى كفارة الظهر حتى لو طاهر من امراته مرتين او ثلثا فى مجلس واحد ومجالس متفرقة لزمه لكل طاهر كفارة واما الثالث فلان كون الظهر منكر من القول وزورا انما يصلح جهة لكونه جنابة على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان فى الاصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة ولهذا يدخل قصور فى الجنابة فيصاح لايجاب المحرق الدائرة ولو لاذلك لكن جزاؤه عقوبة محضة وايضا ذكر بعضهم ان السبب هو الظهر الذى هو جنابة محضة والعود الذى هو امسك بمعرفة ونقص للقول الزور لانه تعالى عطف العود على الظهر ثم رتب الحكم عليهما الا انه يجوز ادائها قبل العود لانها انما شرعت انها للحرمة الثابتة بالظهر فيجوز تقديمها على الفعل لينتهى الحرمة بها فيقع الفعل بصفة المل وذكور فى الطريقة المعينة انه لا استحالة فى جعل المعصية سببا للعبادة التى حكمها تكفير المعصية اذ هاب السبب خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما الحال ان تجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذى هو الثواب الموصول الى الجنة يصير من احكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال وذكور المعققون فى الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجنابة على الصوم لها كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن امر معود للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما فى سائر الجفائيات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان من دعت نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتأمل فيما يجب عليه من المشقة ان زجر لامحالة وفى باقى الكفارات بالعكس الا يرى انه لامعنى للزجر عن القتل الخطأ وان كفارة الظهر شرعت فيما يندب الى تعصبل ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تعصبل ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب او يجب تعصبله لا يلىق بالحكمة .

(١) قوله لوصف العبادة يدل على ان عدم وجوبها على الكافر تبريع على كونها دائمة بين العبادة والعقوبة باعتبار الوصف الاول لا يقال ان الكفارة عقوبة وجوبا وعبادة اداء فالمانع عن الوجوب انما هو وصف العقوبة فى من ليس اهلا لها واما وصف العبادة فانما يمنع الاداء من ليس اهلا للعبادة دون الوجوب لا ناقول الوجوب يفرض الاداء فاذا لم يصح الاداء من شخص لا يجب عليه فالمانع عن الاداء مانع عن الوجوب .
(٢) قوله الا فى كفارة الظهر الاستثناء متعلق بقوله وهي فيها غالبية لفظ التحقيق يدل على ان كفارة الظهر كسائر الكفارات فى ان جهة العبادة فيها راجحة حيث قال جهة العبادة فيها راجحة فلا كفارة الفطر وفيه ان جهة العبادة فيها غالبية عندنا بدليل الوجوب مع عدم الخطأ والنسيان والاكرام وقال فى جنابة المحرم انه اذا استطاد للمخصة او حلق الرأس لاذى به رأسه جازله الاصطيد والحلق ويجب عليه الكفارة وجهة العقوبة يمنع الوجوب مع العذر فمتد استواء الجهتين لا يثبت الوجوب بالثبوت باعتبار ان جهة العبادة غير مائة والاصل عدم الوجوب واذا لم يجب عند فرض الاستواء فى صورة ان يكون جهة العقوبة غالبية لم يجب بالطريق الاول وقال فى كفارة الافطار ان جهة العقوبة فيها غالبية لان سببها جنابة محضة وهو الافطار بطريق التصد بما يصلح نفعا وقال صاحب كشف المنار وكفارة الظهر عقوبة وسببها حرام بالاجماع وايضا قال فى غير كفارة الافطار وكفارة الظهر ان جهة العبادة فيها غالبية عندنا لان سببها دائر بين الحظر والاباحة كاليمين على ما يأتى والقتل خطأ فيجب عبادة وعقوبة اعتبارا للحظر والاباحة والاداء عبادة محضة فرجحت جهة العبادة .

(٣) قوله لانه منكر اى مردود ومستحب فى الشرع فى المذهب الزور دروغ كذا فى الصراح قيل كما ان الظهر منكر فكذلك القتل الذى هو سببه العمد منكر وموجب الاتم والدية المظالم والكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى كذا فى الهداية فيكون وصف العقوبة فى كفارته ايضا غالبا وام يقولوا بذلك .

وكذا كفارة الفطر اى وصف العقوبة غالبية فيها لقوله عليه السلام فعليه ما على المظاهر
ولاجتماعهم على انها لا تجب على الخاطيء ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة ثم

ورد على هذا ان الافطار عمدا لمالم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر
عقوبة محضة فلتفع هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان حقا غير مسام الى صاحبه مادام

فيه فلا يكون الافطار ابطال حق ثابت بل هو منع عن تسليمه الى المستحق فارجبنا الزاجر
بالوصفين اذ العبادة والعقوبة وهى اى الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة اداء وقد وجدنا

في الشرع ما هذا شأنه اى ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء كقائمة المحدود ولم نجد على
العكس اى لم نجد في الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن

يقول لم

قوله وكذا كفارة الفطر يعنى ان العقوبة غالبية فيها لوجوه الاول قوله عليه السلام من
افطر في رمضان متمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب اليه اله منى رحمه الله من
كون العقوبة غالبية في كفارة الظاهر وجه الاستدلال ظاهر واما على ما هو المنهوب فقيل
وجه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذى به يتكامل الجنائية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل
ذلك على غالبية العقوبة كما هو مقتضى الجنائية الثانية الاجماع على ان الكفارة لا تجب على
من افطر خطأ بان سبق الماء حلقه في المضمضة فلولم يعتبر في سببها كمال الجنائية لما سقطت
بالخطأ ككفارة الخطأ وفي كمال الجنائية كمال العقوبة الثالث انه ليس في الافطار شبهة الاباحة
بوجه وهذا يدل على ان جنائته كاملة حتى كان ينبغي ان يكون كفارته عقوبة محضة الا انه
لما كان منعاً عن تسليم الحق الى مستحقه لا يابطالاً للحق الثابت اذ لا يتصور الجنائية بالافطار
بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجنائية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يغنى ان
هذه الوجوه الثلاثة متقاربة جدا قوله وهى اى الكفارة عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت
اجزئية لافعال يوجد فيها معنى المظركالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها يتأدى بالصوم والاعتناق
والصدقة وهى قرينة وتوحدى بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام
مما اورده فخر الاسلام في كفارة الفطر خاصة يعنى انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر
بغلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر من القتل الخطأ مثلا وقد
اشرنا الى ذلك فيما سبق قوله كقائمة المحدود فان المحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤدبها
الامام عبادة لانه مأمور باقامتها واما عكس ذلك وهو ان يجب الشئ عبادة وقرينة ويكون
اداءه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور.

(١) قوله عليه السلام قبل سوق الحديث
ليان ان لا يجب على المظاهر من الكفارة يجب
على الفطر وما يصح كفارة في الظاهر يصح كفارة
في الافطار وهذا يدل على انها مساوية
فكما ان الاول يؤثر في كفارته عقوبة فكذا
الثاني ولا جمعهم يعنى ان السقوط بالخطأ دليل
ان العقوبة غالبية اذ لو تساوى فلا يثبت مقتضى
العقوبة وهو عدم الوجوب مع عدم النسيان
لوجود المارض وهو وصف العبادة المقتضى
للوجوب مع الخطأ وفيه نظر لان الاصل عدم
الوجوب على ما في التحقيق فبعض المساواة
ويسقط الدليلين وعند ذلك يرجع الى الاصل
فالسقوط لا يستدعى غلبة العقوبة لجواز ثبوته
بالاصل نعم ان الاستصحاب لا يكون حجة الاثبات
ولكن عدم وجوب الكفارة من باب الدفع دون
الاثبات فيكون حجة فيه .

(٢) قوله ولان الافطار اه هذا منقوض بشبه
الدمد وبجناية المحرم يقتل الصيد او الملق
قصدا بدون العذر التى عد صاحب التحقيق
جزاءها كفارة مع ان وصف العبادة غالب
فيها على ما قالوا .

(٣) قوله ثم ورد اه والجواب ان الاشتغال على
معنى العبادة باعتبار ان اداء الكفارة بالتحريم
او الاطعام او الصوم وكل ذلك عبادة الى آخر
ما قلنا عن كشف المنار في قوله كالكفارات
وكون السب حراما محضا ودنيا خاصا لا يزيل
ذلك فلا يتاقى العبادة .

(٤) قوله بل هو منع حق هذا الجواب لا يجدى
نقما بعد ما سلم ان تمحض الحرمة وعدم شبهة
الاباحة توجب تمحض الكفارة في العقوبة وانما
وصف العبادة رأسا لان منع الحق عن التسليم
الى المستحق وان كان دون ابطال الحق الثابت
لكنه ايضا حرام محض ههنا .

(٥) قوله عقوبة وجوبا اه لان الوجوب بطريق
الجزاء عند الجنائية والاداء بطريق العبادة
كما تبين .

(٦) قوله كقائمة المحدود عقوبة على المحدود
من حيث انها وجبت اجزئية للجنائيات وعبادة
منه من حيث انه مكن الامام من الاستيفاء ويحمل
المشقة طاعة لله وطلباً لرضائه فيكون جهتان
بالقياس الى الواحد وقيل انها عبادة عن الامام
حيث يقبها بامر الله تعالى حينئذ يكون كل من الجهتين
بالنظر الى شخص آخر .

(١) قوله تفریع علی ان کفارة اه فیکون متعلقا بقوله وكذا كفارة الفطر فيتوسط بين الاصل والفرع اذ ان الاصل وما يتعلق بالدليل الاخر وهو قوله لکن الصوم وقوله وهو عقوبة اه لورجیع الضمیر الی کفارة الفطر یكون یانا الایجاب بلوصیهین . قوله ولو رجیع الی الکفارات یكون دلیلا علیه ولیس کلاما برأه اجنبیا فلا یلزم الفصل بین الاصل والفرع بالاجنبی فعلیة العقوبة یوجب سقوط کفارة الصوم بشبهة الخطأ فی الفعل او الاعتقاد كما اذا مضى او استثنى فدخل الماء جوفه او افطر یظن انه فی اللیل وشبهة الاکراه وهو ظاهر وشبهة عدم صلاحیة النفع كما اذا ابتلع حصة . (٣) قوله وبشبهة قضاء القاضی من باب حافظوا علی الصلوة والصلوة الوسطی والاطهر ان یقال کشبهة قضاء القاضی . (٤) قوله فافطر ای المنفرد بالرؤية . (٥) قوله بالوقاع ذکر ذلك لیلزم عدم الکفارة فی الاکل والشرب بالطریق الاول لانها محل الخلاف ووجوب الکفارة فیما ثبت بالقیاس واما الوقاع فتنفق علیه وثابت بالنسب وهو حدیث الامیرابی فاذا لم تجب الکفارة فی الوقاع لم یجب فیها بالاولی تم ان الکفارة واجبة فیها عندنا خلافا للشافعی ودلله انها شرعت فی الوقاع بخلاف القیاس لارتفاع الذنب بالتوبة فلا یقاس علیه غیره ونحن نقول انها تعلقت بالجناية علی وجه الکمال وقد تحققت فی الاکل والشرب بطریق العمد .

لم یعکس حتی تسقط بالشبهة کالمحدود تفریع علی ان کفارة الفطر عقوبة وبشبهة قضاء القاضی فی المنفرد ای المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضی شهادته وقضى ان الیوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا یجب علیه الکفارة عندنا خلافا للشافعی رحمه الله فتسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر واما حقوق العباد فاکثر من ان ینحی وما اجتمعوا فیها والاول غالب حد القذف

قوله فتسقط هذه تفریعات علی ان العقوبة غالبیة فی کفارة الفطر الا ان توسیط قوله وهی عقوبة وجربا عبادة اداء مخرج للنظم عن نظامه ولولا ان المصنف رحمه الله جعل الضمیر فی قوله وهی عقوبة للکفارات لکننا نجعله لکفارة الفطر فیعین النظم ویستقیم المعنی التفریع الاول ان کفارة الفطر تسقط بشبهة ثورت جهة اباحة فیما هو محل الجنابة كما اذا جامع علی ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الکفارات فانه لا یخلف بین محل ومحل اما جماع زوجته او اکل طعامه فلا یورث شبهة فی اباحة الافطار کمن قتل بسیفه او شرب ضميره الثاني انها تسقط بشبهة قضاء القاضی كما اذا رأى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضی فرد شهادته لتفردده اولفسقه فصام لقوله علیه السلام صوموا لرؤیة ثم افطر فی هذا الیوم ولو بالجماع لم یلزمه الکفارة لان القضاء ههنا نافذ ظاهرا فیورث شبهة حل الافطار اذ لو کان نافذا ظاهرا وباطنا لاورث حقیقة الحل وزعم ان قضاء القاضی برد شهادته خطأ لا یخرجه عن کونه شبهة كما اذا شهودوا بالقصاص علی رجل فقاضى القاضی به فقتله الولی وهو عالم بکنیة الشهود ثم جاء المشهود بقتله حیما لا یجب القصاص علی الولی وعند الشافعی رحمه الله تجب الکفارة لان هذا الیوم من رمضان فی حقه بدلیل قطعی وجهل الغیر لا یورث شبهة فی حقه كما اذا شرب جماعة علی مائمه وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت عمدا حتى لزمها الکفارة ثم حاضت فی ذلك الیوم او مرضت سقطت عنها الکفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحیض فلانه یعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه یزیل استحقاق الصوم فیتحقق فی هذا الیوم ما یبای في الصوم او استحقاقه فیکون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم یلزمه الکفارة وان لم یبیع له الافطار فی ذلك الیوم لان السفر مبیع فی نفسه یورث شبهة واما اذا انشأ السفر بعد الافطار فلا تسقط الکفارة لانها تجب حقا لله تعالى بها هو من فعل العبد اختیارا بخلاف الحیض او المرض فانه من قبل من له الحق .

(٦) قوله خلافا للشافعی رحمه الله تعالى لانه قد یقین بوجود رمضان ووجوب الصوم علیه فاذا افطر تصدا كان كما اذا علم بذلك بحکم القاضی وافطر تصدا فكما تجب فیہ الکفارة تجب فی صورة العلم بالمغایة بالاولی ولنا ان بالقضاء قد تمكنت الشبهة فصار كصورة الخطأ .

(٧) قوله فتسقط اذا افطرت الظاهر ان هذا لیس من باب الشبهة اذ بالحیض یتبین عدم وجوب الصوم وحل الافطار قطعا ولشبهة الحل انما یكون مع غلبة الظن بید الشبهة فلیس فروع ان العقوبة فی کفارة الصوم غالبه وان العقوبة تسقط بالشبهة کالمحدود .

(٨) قوله او مرضت اراد مریضا بضر معه الصوم .

(٩) قوله وكذا اذا اصبح اه السفر اذا كان متقدما علی الافطار یشکل شبهة اباحة الافطار فی زمان وقوعه فلا کفارة واما اذا كان متأخرا عنه فبالافطار یقرر وجوب الکفارة فلا یسقط بلعل العبد ماوجب حق الله تعالى فتجب الکفارة کذا فی التالیق .

(١٠) قوله واما حقوق العباد کالیبیس والهبة والشقة والوكالة والکفالة الی غیر ذلك ووجه الترتیب بوضع ذلك فی المرتبة الثانية ظاهر .

(١١) قوله حد القذف وهو مشتمل علی الحقیق بالاجماع کذا فی التحقیق فمن حیث انه یجاب انه تعالى حد او زاجرا حق الله تعالى ومن حیث انه یدفع العار عن المقدوف حق العبد لحق الله تعالى غالب عندنا لان حق العبد وهو دفع العار مبی علی القذف یوجب لائق العار وذلك لم حرمت زنا التي هی حق الله فیکون مستندا لى حق الله وایضا لائق العار علی العبد كما هو جنابة فی حق العبد كذلك جنابة فی حق الله تعالى كما فی التحقیق والله تعالى فی عرض المقدوف حتى كما یقال العبد وما فی یده كان لولاه من جهة الاولی خالص حق الله ومن الجهة الثانية وهی انه دفع العار یكون حقا لله تعالى

وحقا للعبد وكونه حقا للعبد مستندا الى حق الله تعالى فينبغ حق الله تعالى وفي التحقیق عدم سقوط حرمة القذف بجنايات العبد من الكفر والكبائر دليل علی انه لیس حق العبد ولو كان یسقط بها حرمة الدم سقط بالكفر فمن كحرمة الزنا لا یسقط باکر المرأة وجنابتها یتصف بالرق دليل علی انه حق الله لان ما یجب حقا للعبد لا یتصف بالرق كالتلف المأل واستفائه الی الامام وهو انما یتعین نائبا فی استیفاء حق الله تعالى ثم اذا كان حق الله تعالى قابلا فلا یجری فیہ الارث ولا یسقط بعفو المقدوف الا فی رواية بشر بن الولید ابی یوسف رحمه الله تعالى کذا فی التحقیق وایضا فیہ یجری التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة فی كلمة واحدة او كلمات متفرقة لا یقام علیه الاحد واحد وعند الشافعی رحمه الله تعالى حق العبد فیہ غالب فیکری فیہ العفو والارث ویجری فیہ التداخل کل ذلك فی التحقیق وما اجتمعوا فیہ والثانی غالب القصاص القتل جنابة علی النفس فیکون حقا للعبد وجنابة فی ملک الله وعبده فیکون حقا لله تعالى وایضا تخافه بحکم الله حیث نهر عن ذلك فیکون الزاجر عن ذلك حق الله تعالى ولذلك یسقط بالشبهات کالمحدود التي هی خالص حق الله تعالى لکن حق العبد فیہ راجع بلا خلاف حتى ان الاستیفاء الی الولی ویجری فیہ الارث والعفو والمصلح بالمال .

وما

(١) قوله فخالص حق الله تعالى لقوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويشعون في الارض فسادا لايه سماه الله تعالى جزاء ومطلق الجزاء حق الله تعالى وسماه قطع الطريق محاربة الله فيكون جزاء من محاربة الله تعالى حقا له وذكر الرسول لتنظيم لكونه خليفة الله في تنفيذ الاحكام لا لاثبات حق آخر له عليه السلام غير حق الله واذا كان خالص حق الله فان كان قتلا لما قتل قاطع الطريق فلا يجزى فيه العفو من اوليا القتل المقطوع كذا في الكافي .

(٢) قوله عندنا واما عند الشافعي رحمه الله تعالى فحق العبد ايضا من جهة ان فيه معنى القصاص اذا كان قتيلا كذا في التلويح .

(٣) قوله وهذه الحقوق اظهر ان الاشارة الى الحقوق الاربعة من حق الله خالصا وحق العبد خالصا وما اجتماعها في الاول غالب وما اجتماعها في الثاني غالب لكن انقسام الثاني وهو وحده القذف الى الاصل والخلف غير ظاهر فحق الله كالمصولة

والصوم والحج الاصل اداهما والخلف قضائهما في الهداية وان جامع في احد السبيلين قبل الوقوف بعرفة فسد حجه وعليه شاة ويمضى في الحج كما يمضى من لم يفسده وليس عليه ان يفارق امرأته في قضا ما افسده فعلم ان القضا يجزى في الحج ايضا والزكاة الاصل فيها اداء نفسها والخلف ادا قيمتها وحق العبد في النصب اصله رد العين والخلف اداء المثل او القيمة ما اجتمع فيه الحفظ وحق العبد غالب فالاصل فيه القصاص والخلف المال وفي كشف المنار والصلوة والصوم خلفه ما القضا بهما وعند المعجز عنه القدية وفي الحج احتياج الغير

وما اجتماع فيه والثاني غالب القصاص واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله عندنا وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف ففي الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا في احكام الدنيا اي صار الاقرار المجرى قائما مقام الاصل في احكام الدنيا ثم صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن اداه حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه اي لما كان اداؤه اصلا واداء الابوين خلفا فاذا وجد الاصل وهو اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بامانته اصاله لا بكفره تبعية ثم تبعية اهل الدار

(٤) قوله في حال التمكن عن الاقرار هو المجموع والخلف في ظاهر الشرع في حق الاحكام هو الاقرار وكذلك التصديق خلف عند تقرر الاقرار هذا واما ما قيل ان اصل الايمان هو التصديق حتى يصح الايمان بمجرد ذلك من غير الاقرار مع التمكن منه فذهب مرجوح لا اعتداد به كيف ويلزم عليه القول بان ابي طالب لامارات تدل على انه قد صدق النبي عليه السلام وذلك مذهب الشيعة .

قوله وما اجتماع اي وما اجتمع فيه الحفظان وحق الله غالب حد القنف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقدوف ولغلبة المعنى الاول يجزى فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكامة او كلمات متفرقة لا يقيم عليه الاحد واحد ولا يجزى فيه الارث ولا يسقط بعض المقدوف ويتنصف بالرق ويفوض استيفاءه الى الامام وما اجتمع فيه الحفظان وحق العبد غالب القصاص فان الله تعالى في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع ففي شرعية القصاص ابقاء للحقين واغلاء للعالم عن الفساد الان وجوبه بطريق الممانلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجعا ولهذا فوض استيفاءه الى الولي وجزى فيه الاعتياض بالمال قوله واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعي رحمه الله اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستقر فيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل قوله ثم تبعية اهل الدار اي بعد ما صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن اداه صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما الى احد الابوين اذا لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية القائميين خلفا مثلا اذا سمي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا 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 فلو مات يصلى عليه ويدفن مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لاعن ابنه لئلا يلزم للخلف خلف فيكون الشيء خلفا واصلا وقد يقال لامتناع في كون الشيء اصلا من وجه وخلفا من وجه .

(٥) قوله ثم صار الاقرار خلفا في احكام الدنيا قبل هذا بخلاف ما سبق من الاقرار اصل في حق احكام الدنيا والجواب ان المراد ان الاقرار خلف عن الاصل معتبرا في احكام الدنيا ليس ظرقا للخلف فهو في حد ذاته خلف لكنه اصل معتبر في الاحكام ولفظ ثم في المواضع الثلاثة للتفاوت وبعد الدرجة بين الاصل والخلف الاول وبين الاول والثاني وبين الثاني والثالث .

(٦) قوله ثم صار اداء احد الصبي يتبع غير الابوين دينا فانها اسلم يتبعه فاقرار احدهما بالدين بمنزلة اقرار الصبي به حتى يكون مسلما بمجرد ذلك واما في الكفر فاقرار الابوين مما بالكفر خلف عن اقرار الصبي به .

(٧) قوله حتى لا يعتبر اه اذا فرضنا ان اقرار الابوين في الدين خلف عن اقرار الصبي يتفرع عليه ان لا يعتبر التبعية في الكفر مع اقرار الصبي بالايان وان لا يعتبر التبعية في الايمان مع اقرار بالكفر واذا فرضنا ان اقرارهما في الايمان خلف عن اقراره في الايمان يتفرع

عليه ان لا يعتبر التبعية في الايمان مع اقراره بالكفر واذا فرضنا ان اقراره في الكفر خلف عن اقراره في الايمان والمفروض فيها ان اقرار احد الابوين بالايان خلف عن اقراره به فالراد بالتبعية في قوله حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداه التبعية في الايمان وبالاداء اقرار الصبي بالكفر والمعنى لا عبرة بالايان تبعا . قوله مع كفره اصاله وسيا في فصل الاهلية انه يصح ردة الصبي فيلزمه احكام الآخرة وكذا احكام الدنيا لانها ثبت ضمنا . قوله فيحكم بامانته والمناسب عكس ذلك اي فيحكم بكفره اصاله لا ايمانه تبعية اذ المفروض المذكور بقوله ثم اداء احد ابوي الصغير اه التبعية في الايمان . قوله ثم تبعية اهل والاظهر ان يقال هم اداء اهل الدار فذلك عند الجهل بحال ابويه وهو في دار الاسلام بان مات ابويه او كانا حين ولا يعلم انهما في دار الحرب او بلدة اخرى من بلاد الاسلام .

(١) قوله اولفانين اذا وجد الصبي مع الفانين في دار الحرب اوفى الطريق قبل ان يدخلوا دار الاسلام ولم يعلم بحال ابويه يكون مسلماً فلا يبدأ عليه الاسترقاق ان لم يسترق قبل ذلك وان كان رقيقاً يجرى عليه احكام الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين . (٢) قوله عن اداء احدما الخلاف في حق الخلافة فكما ان الاصل في الخلافة وهو اداء احدما يكون خلف عن اداء الصبي فكذلك تبعية اهل الدار يكون خلفاً عن اداء الصبي لكن لا عبرة به مع الاصل فاذا وجد الصبي في دار الاسلام ولم يسمع منه الاثبات ولا الكفر وكان ابواه كافرين فهو كافر اعتباراً لتبعية الابوين دون تبعية الدار .

(٣) قوله اذا عدنا والاشل ان يقال اذا لم يعلم بمخالفة اى الابوان ويجوز ان ارجع الضمير الى اداء الصغير واداء الابوين .

(٤) قوله وكذا الطهارة والتيمم هما من حقوق الله تعالى ايضا كالتصديق والاقرار والفرق ان خلف الابيان يصح مع امكان الاصل لكن بشرط عدمه فاذا الابوين يصح عند اداء الصغير مع امكانه واما التيمم فلا يصح مع امكان الطهارة .

(٥) قوله مطلق اي عن التقييد بان يكون في حق فرض واحد او فرضين بل في حق الجميع او عن ان يكون بقدر ما يندفع به الضرورة او زاد على ذلك .

(٦) قوله بالنس وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج مالم يجد الماء .

(٧) قوله وعنده خلف ضروري اي يجوز في موضع الضرورة ولا يتعد الى غيره يرداء فلا يجوز اداء التواضعات بتيمم اتي به للفرض لانها ليست ضرورية واما الضرورية الفرض وليس الامر كذلك في الحر ان نوى في التيمم الفرض دون النقل يجوز له النقل .

(٨) قوله حتى لم يجوز فيه نظر لان كون الخلافة ضرورية انما يقتضى ان لا يؤدي بالتيمم ما ليس بضروري فكما ان الفرض الواحد ضروري فكذلك الفرائض المتعددة كما اذا اراد ان يقضى ما فاته من الصلوة في وقت صلوة فكما ان التيمم يتقدر بقدر ما يؤدي به الفرض فينبغي ان يقدر عندما يؤدي الفرائض ثم المذهب عند الشافعي رحمه الله تعالى ان لا يؤدي بتيمم واحدا اكثر من فريضة ويصلى من التواضعات ماشياً والاصح ان المنذورة كالمكتوبة وانما يجوز الجمع بين فريضة وصلوة جنازة كذا في الحرر .

(٩) قوله يتحرى في تاج المصادر التحرى صواب جئت وفي القرب التحرى طلب احدى الامرين وهو اولاهما ومن النهاية التحرى قصد والاجتهاد في الطلب المزم على تخصيص الشيء ثم المراد منها اما التفكير والتأمل لتحصيل عنده حياة احد الطرفين فلا يلزم حصول الغلبة وهو ظاهر فقيضان العلم من عند الله من غير ان يكون باختيارنا وانما تقدر على التأمل حسب فلا يصح قوله فيتوضأ بما يثقل على ظنه طهارته ولا معنى سلب الضرورة لانها انما يثقل عند الغلبة واما المراد ترجيح احد الجانبين وان كان مع الشك ولا مرجح فايضا ذلك لا يرتفع الضرورة لحصول الغلبة واما المراد تحصيل الغلبة البتة فهذا تكليف ما ليس في الواسع .

والفانين خلفا عن اداء احدهما اذا عدنا اي اذا علمت الابوان وكذا الطهارة والتيمم لكنه اي التيمم خلف مطلق عدنا بالنس اي اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضروري اي التيمم خلف عن الماء عند الشافعي رحمه الله عند العجز بقدر ما تندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال اي الشافعي رحمه الله عطف على قوله لم يجز في انائمين نجس وطاهر يتحرى ولا يتيمم فيقوضاً بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بنا على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة هنا وعندنا يتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض اي بين النجس والطاهر ولا اعجاب الى الضرورة فانه خلف مطلق لا ضروري

قوله لكنه اي التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنس وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا نقل المحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في تأدية الفرائض به وتعميق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فعكس الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلاف اذ لو كان له حكم برأسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي فعكس التوضي اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا له في حق الابامة مع الحدث لكان له حكم برأسه وهو الابامة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي رحمه الله وخلف ضروري بمعنى انه ثبت غلبته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستعاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تنسخ واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت وهى قال فيمن له انما آن من الماء احدهما طاهر والامر بنجس وقت اشتبهها عليه التحرى والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر يقيم يقدر على استعماله بدليل معتبر في الشرع وهو التحرى فلا ضرورة حينئذ وعندنا لا يجوز التحرى لان التراب طهور مطلقا عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للساقط حتى كان الانا آن في حكم العدم واعلم ان وجوب التحرى عند الشافعي رحمه الله انما هو اذا لم يوجد ماء آخر يقيم واما اذا وجد فالتحري جائز فلها عند المصنف رحمه الله تعالى عن عبارة فخر الاسلام رحمه الله حيث قيد جواز التحرى في مسألة الانائمين بحالة السفر اي حاله عدم القدرة على ماء طاهر يقيم ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحرى عند الشافعي رحمه الله مبني على انه لاصحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز له مع امكان التحرى ولذا يجوز التيمم فيما اذا تعذر فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع .

ثم

(١٠) قوله وعندنا يتيمم قد يقال ان هذا الماء مشكوك كسور الحمار والبقل لتعارض الدليلين على النجاسة والطهارة فيجب تقرر اصل الطهارة في احد الانائمين وان يتوضأ وتيمم عند عدم الماء الطاهر كما ينقل في سؤر الحمار . (١١) قوله ولا احتياج الى الضرورة هنا يدل على ان الضرورة غير العجز والمعنى الاحتياج الى الضرورة مع وجود العجز فالضرورة لا يوجد بمجرد التعارض بل لابد من امتناع التحرى واما العجز فيوجد بمجرد التعارض .

(١) قوله ثم عندنا اه هذا بمنزلة البيان من قوله فيما سبق وكذا الطهارة والتيمم وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى معناه ان التراب خاف الماء ولكن منهما يحصل الطهارة كاملة فلا خلاف بين الطهارة والتيمم عند محمد رحمه الله تعالى وعند زفر ان التيمم نفسه خلف الوضوء .
 (٢) قوله فبعد حصول الطهارة اى باستعمال واحد من الماء والتراب . (٣) قوله بكماله اى لا تفاوت بينهما بالكمال والقصان والاصالة والحلاف .
 (٤) قوله كرامة الماسح يعنى ان الماسح ليس خلفا عن الغسل بل البخل خلف عن الماء السائل عن العضو فمثل ذلك الحكم في الطهارة والتيمم فكما يجوز امامة الماسح للغسل فكذلك يجوز امامة التيمم للمتوضى قبل ان بينهما فرق فكثر اعضاء الوضوء

ثم عندنا التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضىء كإمامة الماسح للغسل وعند محمد وزفر رحمهما الله التيمم خلف عن التوضىء فلا يجوز لان المتوضىء صاحب اعمل والمتيمم صاحب خلفي فلا يبني صاحب الاصل القوي صلوته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبني المصلى بركوع وسجود على المومي وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا له ثم عدمه لعارض كما في مسألة مس السماء بخلاف الغموس .

قوله ثم عندنا اى بعد ما اتفق ايجابنا على كون الخلق خلفا مطلقا اختلفوا في تعيين الخلق فقال ابو حنيفة و ابو يوسف رحمهما الله تعالى الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ماونا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المجل حكيمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقرله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر مخرج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لا فتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالمجر الملساء قلنا ليس هذا من الزيادة في الشيء لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الاثار الايرى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادته على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضىء اذا لم يجد المتوضىء ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما وجود بكماله فيجوز بنا اهدهما على الآخر كالغسل على الماسح مع ان الخلف بدل من الرجل في قبيل الحدث ورضه واما اذا وجد المتوضىء ماء فان كان في رزعه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخفى في جهة القبلة وقال محمد وزفر رحمهما الله تعالى الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضىء لان الله تعالى امر بالوضوء اولاً ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضىء بالتيمم كاعتداء غير مومي بالمومي وما ذكر ان زفر رحمه الله مع محمد في هذه المسئلة بوافق ما ذكره الاسبيجاني في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضىء بالتيمم عند زفر رحمه الله وان وجد المتوضىء ماء قوله وشرط الخلفية اى لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل في الحال لعارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعمت سببا للوضوء لا يمكن حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا خلف ليمس السماء فان اليمين قد اعتقدت موجبة للبر لا يمكن مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا خلف على نفى ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك .

مفسول في المسح والاكثر حكم الشكل وليس شئ من الاعضاء مفسولا في التيمم .
 (٥) قوله كما لا يبني قبل ان بينهما فرق لان الصلوة بالاياء خلف عن الصلوة بالركوع والسجود واما صلوة التيمم فليس خلفا عن صلوة المتوضىء واما التراب خلف الماء والتيمم خلف الوضوء فلا يلزم هناك بنا القوي على الضعيف بخلاف بنا الراكع الساجد على المومي .
 (٦) قوله وشرط الخلفية اى شرط قيام جواز الخلف في امكان الاصل امكان الاصل فجواز التيمم مكان الوضوء عند عدم القدرة على استعمال مع وجود الشرط لامكان الطهارة بتبدل العجز قدرة وكذلك الصلوة بطريق الاياء في محل العذر مع امكان الركوع والسجود بتبدل المرض صحة قائما وجوب العدة بالاشهر في الطلاق قبل الوطى ووجوب التيمم بالدمع والبراق فليسا مع امكان وجودهما بالافترافيه ومنع امكان وجوب الوضوء جمالا متناع حدوث الشرائع بعد اني عليه السلام فانتها .
 (٧) قوله ليصير يعنى الاصل اذا كان متمتعا لا يكون السبب سببا موجبا له شرعا والا اى فان وجوب المتنع سبب على الانسان يلزم التكليف بالحال وهو باطل .
 (٨) قوله ثم عدمه لعارض والا فلا يقوم الخلف مكان الاصل فلا عبرة بالفرع مع وجود الاصل فلا يرث ابن الابن مع وجود الابن ولا يحصل الطهارة بالتراب مع وجود الماء .
 (٩) قوله كما في مسألة مس السماء اذا خلف وانه لا مس السماء يصح الخلف حتى يجب الكفارة لان الاصل وهو الرباط مع المس يمكن اما بارتفاع الانسان الى السماء او بانهاط السماء الى الارض فالسبب وهو اليمين يوجب فيجب الخلف وهو الكفارة لانعدام الاصل عادة وفي ذلك ما اذ اسلم في آخر الوقت بعد ما بقي منه مقدار ما لا يمكنه ان يعلى فيه فانه يجب القضاء خلفا عن الاداء لا يمكن القدرة على الاداء بامتداد الوقت يتوقف الشمس كما كان سليمان عليه السلام قالوت يتعدت سببا لوجوب الاداء ههنا مع انعدامه عادة فيجب الخلف وهو القضاء .
 (١٠) قوله بخلاف الغموس في الصراح الغموس باب فروردن غموس كارسخت نسبي به المعنى الشرحي وهو اليمين على فعل او ترك ماش كاذبا

عدا لا تهاجر شاق يجعل صاحبه غريقا لانهم قالبر غير ممكن قايقاع ما لم يوجد في الماضي وازالة ما قد وقع والنقطع فيه لا يتصور فلا يجب الخلف وهو الكفارة واما اليمين بالتعليق كقولك ان امرت ماء هذا الكوز في هذا الزمان فانت طالق فالسبب هناك اليمين والاصل الواجب به عدم الاهراق والخلف وقوع الجزاء فينبوب الخلف ههنا ايضا مشروطا بامكان الاصل حتى لو خلف ان لم ترق ماء هذا الكوز في هذا الزمان فانت كذا ولا ما فيه لا يقع الطلاق لامتناع الاهراق في الهداية ومن قال ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم فاسمته طالق فليس في هذا الكوز ما لم يحدث عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى .

١) باب — المحكوم عليه ولا بدله من اهليته للحكم اما عطف على القدر اى لا بد من المحكوم عليه ذاته ولا بد من اهليته او على ما اضيف اليه
الباب بتأويل المفرد الباب المحكوم عليه ووجوب اهليته .

٢) قوله لا تثبت قيل قد ثبت اهلية حكم الاباحة بدون العقل حتى يباح للمجنون والصبي ما يباح للعاقل البالغ والافيزم التحريم عليهما وذلك ايضا والجواب ان المراد
بالحكم الوجوب والحرمه والكراهة قد سر ان العبادة التى فيها مؤنة كصدقة الفطر لم يشترط اهما كمال الاهلية حتى يجب فى مال الصبي فلواريد مالا عليه كمالها لا يصح
القول بوجوبها ولو اريد الاهلية فى الجملة فذلك قد يكون بنهر العقل والجواب بعد اختيار الشق الاول ان وجوب الفطرة فى مال الصبي انا هو على الولي دون الصبي .
٣) قوله هو نور بضى* والظاهر ان الضير يرجع الى العقل المذكور فى قوله الا بالعقل فيلزم الاستخدام والمراد بلفظ العقل انا هو قوة النفس الانسانية وكمالها
وبضميره اثر العقل المذكور فى قوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل والقوة المذكورة هى قابلية فى النفس بها يوجد الادراك بسبب ذلك الاثر كما ان
رؤية البصر بسبب ضوء الشمس لقابلية فيه

باب — المحكوم عليه ولا بدله من اهليته للحكم وهى لان ثبتت الا بالعقل قالوا هو نور

يضى* به طريق بيقى بيقى به من حيث ينتهى اليه درك الحواس فيثبت المطاوب للقلب ان نور

يحصل باسراق العقل الندى

قوله باب — المحكوم عليه وهو المكلف اى الندى تعلق الخطاب بفعله واهليته
لذلك تفرق على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء* وغيرهم
لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد فى ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما
ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق
بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكن انسب ليخرج النفوس
الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الميوان وادعى الحكماء* ان العقل بهذا المعنى
اول ما صدر عن الواجب سبحانه واليه الاشارة بقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل
وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من
ادراك الحقائق وهذا معنى الاثر الفاض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى
النفس على ما سنبينها ومنها الغريزة التى يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم

فهو غيره لاجته وله معان اخر النفس الانسانية
وهى النفس الناطقة والادراك والهندسة وهى
كمال القوة المذكورة ثم فى التحقيق نور فى بدن
الآدمى قيل محل الرأس وقيل القلب ويجوز
ان يسكن محل العقل القلب لكن لما كان
الادراك فى الرأس نسب اليه والنصوص يدل
على ذلك قوله تعالى ختم الله على قلوبهم الآية
قوله تعالى فى قلوبهم مرض اراد بالمرض الجهل
والمدادوة قوله تعالى ثم تست قلوبكم من بعد
ذلك فهى كالحجارة الآية الى غير ذلك من الآيات
الدالة على كون القلب محل العلم والجهل وما يتعلق
بذلك فيكون محل العقل اذ لا وجه لنسبة ما هو
بالعقل اليه بدون ان يكون محله قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ما من احد يشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله صدقا من قلبه
الا حرمه الله على النار وكقول ابى هريرة رضى الله
عنه من اقيمت شهادته ان لا اله الا الله مستغنيا
بها قلبه بشرته بالجنة اى باسم رسول الله
ونظائر ذلك كثيرة .

٤) قوله اى طريق اى طريق تحصيل العلوم
وهو المعلومات المرتبة من التعريفات والحجج فيه
يحصل العلم بكل من تلك المعلومات وبطريق
ترتيبها حصول المعلومات بعد ما يتكرر الاحساسات
والمشاهدات كما اذا رأى الانسان مرة بعد
اخرى ان زيدا وعمروا وبكرا وغيرهم من
الاشياء المتماثلة يتصف باثار الحياة واثار النطق
يحصل له بالعقل العلم بان ما به التماثل والمشارك
بينهم كالاتى هو الحيوانية والناطقة يعرف
الانسان بالحيوان الناطق وبه يحصل العلم بالانسان
وايضا بعد تكرار مشاهدة ان افراد العالم متغير
يحصل به العلم بان كل العالم متغير بعد تكرار
مشاهدة ان افراد المتغير يحدث بعد ما لم يكن
يحصل العلم بان كل متغير حادث فترتبهما العقل
حتى يحصل العلم بالظاهر وهو ان كل عالم حادث
فظهر ان ابتداء كسب علوم وبعد ما يتناهى

اخبر

درك الحواس يتكرر قال صاحب التحقيق فى شرح هذا الكلام معنى ان ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهى اليه درك الحواس ومن هذا قيل بداية العقول
نهاية المحسوسات وذلك لان الانسان اذا ابصر شيئا يتضح بقلبه طريق الاستدلال بنور العقل كما اذا رأى عجايب الملك والملكوت يستدل به على ان لها
وجودا يتصف بالكمالات وينزه عن النقائص اذ ليس من شأن الناس ايجاد مثل تلك العجايب .

٥) قوله ينتهى اليه المجرور بمود الى حيث فانه بمعنى المكان ويجوز المود الى الطريق على ان حيث للتعميل .

٦) قوله فيبتدأ البدء الظهور الصيرورة بلا فعل كقولك يحجر الطين .

٧) قوله للقلب اى للنفس الناطقة تسمية باسم المحل اى نور اشارة الى وجه التسمية فكما ان النور اثر الشمس يحصل به باسراقها فكذلك اثر العقل الذى
اخبره النبي عليه السلام الذى يحصل به القوة الانسانية يحصل فى حقائق الاشياء لمجازاة العقل المذكور ايها .

(١) قوله اخبر النبي عليه السلام قال النبي عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل قبل جبه في الحديث اول ما خلق الله تعالى نورى وجاه اول ما خلق الله تعالى روى فيلزم التدافع والجواب بعد ان لم يكن ذلك من شك الراوى ان المراد بالكل امر واحد فيعتبر عنه يعقل الشكل وتارة بنور محمد صلى الله عليه وسلم وتارة بروح محمد عليه السلام وكذا يبر عنه بالعقل وباللوح المحفوظ وبالكتاب المبين المشتغل على كل زطب ويابس وايضا سعى البعض بنفس الامر .

(٢) قوله النور المحسى اى المحسوس او الذى هو سبب المحس يخرج اى بشرط مجازاتها بالمصدرات قوله فكذا فالنفس الانسانية مدرك بالقوة فاذا وجد ضياء العقل يخرج الادراك من القوة الى الفعل بشرط مجازاة النفس العقل برفع الحجب الحيوانية الشهوانية والنفسية والوهمية .

(٣) قوله هذا النور العقلى لو اريد بالعقل ما هو من اوائل المخلوقات فهذه نسبة الاثر الى المؤثر ولو اريد بنفس الناطقة فنسب المدركة باسم المفعول الى المدرك باسم الفاعل وهذا البقى بمقابلة النور المحسى اى المدرك بالحس والمراد الحاسة .

(٤) قوله وعمايته ارتسامه اى اذا حصل صور المحسوسات فى الحواس الظاهرة الحس فبند ذلك ترسم فى قوة باطنة ويسمى حسا مشتركا لاشتراكها بين الحس يدرك مدركات الكل وهى الحاكمة بين المحسوسات الظاهرة كالحكم بان هذا الاصغر هو هذا الخلو وبهذا الغيبوبة عن الحس المشترك ترسم فى قوة اخرى ويسمى خيالا وعند ذلك التصرف فيها بالتفصيل والتركيب

قوة اخرى ويسمى متفكرة وهى القوة التى لها قوة التصرف فى تلك الصور وفى المعانى الجزئية بالوهم اما بتركيب بين الصور والمعنى الجزئى او بين صورتين او بين المعنيين واما بتفضيل بينهما وهذا القوة يسمى متخيلة بشرط ان يستعملها النفس بواسطة القوة الوهمية وان استعملها بواسطة القوة العاقلة وحدها او مع القوة الوهمية فهى المتفكرة والوهم فهو القوة المدركة للمعنى الجزئية الموجودة فى المحسوسات من غير ان تتأدى اليها فى طرق الحواس كاشراك المداد والصدافة فى الانسان والحافظة ما يحفظ تلك المعانى الجزئية بالحواس الباطنة خمس باعتبار الوجوه فى الفكرة وما يرسم فيه صور المحسوسات ثلاث منها فى الحواس الباطنة اختار فى الابداء لفظ المفرد وهو قوله فى الحاسة الظاهرة لان كل محسوس لا يحصل الا بالحاسة الظاهرة الواحدة وفى النهاية لفظ الجمع اشعار بان المحسوس الواحد يرسم فى ثلاث من الحواس الباطنة كما مر فى قوله وحينئذ بداية اى ابتداء تصرف النفس فى المحسوس حين ارتسامه فى الحواس الباطنة يدرك الغائب يجوز ان يراد بالغائب الكلمات او المعانى الجزئية او الاعمال وعلى الاول والثانى ما بعده تأكيده .

١ اخبر النبي عليه السلام انه من اوائل المخلوقات فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور المحسى يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اى النفس الانسانية مع هذا النور العقلى وقوله طريق يبتدأ به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس فى الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه فى الحواس الباطنة وحينئذ بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك الغائب من الشاهد ويقترع الكلمات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداده لهذا الانقزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا تغيب وهذا نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هى مناط التكليف اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل اورده مشايخنا فى كتبهم ومثلوه بالشمس كما ذكرنا فى المتن وهذا مناسب لما قال الحكماء والتمثيل بعينه مسطور فى كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير

(٥) قوله استعداده فيه نظر لان استعداد تصرف خارج عنه مقدمة عليه وليس من مراتب فيه على وجه يوصل ذلك بان يكون علم البديهيات مع الفكر اى ترتيبها لتأدى الى مجهول ولا معنى ان ذلك بعد مرتبة الاتزاع وهو ادراك الكلمات البديهية من الجزئيات المحسوسات من غير ترتيب فينبغى ان يجعل المراتب ضمنا .

بذلك وهذا معنى العلم بوجود الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز المجازات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب وينبسط بها المصالح والاعراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة مموودة للانسان فى حركاته وسكفاته وكلامه الى غير ذلك من المعانى المتفاوتة والمتقاربة فامتيج فى هذا المقام

(٦) قوله ثم استحضارها الظاهر ان الضمير الى النظريات ويمكن الارجاع الى مجموع النظريات والبديهيات ويسمى العقل المستفاد المنسكن اما الى المرتبة الرابعة من تصرف القلب والى

القلب باعتبار هذه المرتبة او الى العقل بمعنى النور من مناط التكليف التبعية اما تبعية الاجزاء بان يكون البعض فرد من الشيء مقوما به كالانسان من الحيوان لاسبيل الى الاول لان المرتبة الاولى ايضا جزء فى مناط التكليف اذ لا يتصور الثانية بدون الاول وقد فرضت الثانية دون الاولى وقد فرضت الثانية جزا وجزا الجز جزا فلا وجه لتخصيصه فالثانى هو المراد بالمرتبة الثانية فى شامق الجبل بعد مضى زمان يحصل فيه التجربة وهو مكلف بالايان فى ذلك الوقت فهى مناط التكليف فى الشامق واما المناطق فى غير الشامق انما هو مجموع العقل والبلوغ وايضا ذلك فى الشامق ليس مناط التكليف بالاعمال وانما المناطق فى حق الاعمال التبليغ ثبت البعضية .

(٧) قوله ومثلوه بالشمس اى بنور الشمس وهو المراد بالنور المحسى لا جرم الشمس واما العقل بالجرم العقل الذى اخبر النبي عليه السلام وهو الجوهر المجرد ذواتا وفلا دون العقل بمعنى النور المذكور كما ذكر فى المتن بقوله فكما ان العين وايضا قوله بشرق العقل استعارة بالكناية وشبه مضرر بما للعقل بالشمس مدلول عليه باضافة الاشراق الذى من لوازم المشبه به الى العقل ويلزم من ذلك تشبيه النور المذكور بنور الشمس وهذا يناسب وليس عين ما قالوا من ان العقل وهو الجوهر الغير المتعلق بالبدن اصلا لا ذاتا ولا فعلا مثل جرم الشمس فكما ان العالم بضئى بمجازاة الجرم فيدرك بالحواس فكذلك حقايق الاشياء تضى بمجازاة الجوهر المذكور فكذلك بالنفس يتدبر اى يتعلق به التدبر .

(١) قوله متعلق بالبدن ويتصرف في البدن باستعماله في الامور فكما بين النفس الناطقة وبدن الانسان ومعنى التدبير والى في جلب المنافع ودفع المضار بطريق التأمل وملاحظة عواقب الامور وادبارها فلذلك التسمية بالتدبير .
 (٢) قوله وقد ادعوا لعل هذه الدعوى في شأن العقل الاول من العقول العشرة التي قال بخلقها على الترتيب بان الثاني بعد الاول .

متعلق بالبدن تعلق التدبير والقصرى وقد ادعوا ان اول شيء خلق الله تعالى هذا الجوهر وقد قال عليه السلام ازل ما خلق الله العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذى اخبر النبي عليه السلام ان من اوائل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسر قوله تعالى الله نور السموات والارض وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفاضل من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبينا ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المنور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرفت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذى حصل باشراق ذلك الجوهر

الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضى به طريق يبتدأ به من حيث ينتهى اليه درك الحواس فيبتدأ المطلوب للقلب فيدركه بتأمله ويتوفيق الله تعالى ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات الى الفلريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتياج المصنف رحمه الله تعالى الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذى هو ازل المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوى والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفاضل من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذى يؤثر في النفس ويعدها للادراك رجال نفوسها بالاضافة اليه حال ابصارنا بالاضافة الى الشمس فكما ان باضائة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك باضائة نوره تدرك المعقولات فقوله نور اى قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك يضى اى يصير ذاك ضوءه به اى بذلك النور طريق يبتدأ به اى بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادئ الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدى القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهى اليه متعلق بيبتدأ والضمير في اليه عائذ الى حيث اى من محل ينتهى اليه ادراك الحواس فيبدي اى يظهر المطالب للقلب اى الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله اى التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه لابتداء تدبير النفس او توليدها فان الافكار معاني للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله تعالى واعلم ان العقل الذى يحصل الادراك باشراقه واضاءة نوره ويكون نسبه الى النفس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال الذى هو اول المخلوقات ففى كلام المصنف رحمه الله تسامح .

وهلم جرا وتنبههم للعقل من النفس بالشمس من الباصرة في حق العقل العاشر وقوله انه من اوائل المخلوقات لا ينافي الكون في المرتبة العاشرة بل انما يقتضى كونه من جملة الاوائل ولا يبعد ان يقال ان سراد من قال ان العقل الذى شبه بالشمس اول المخلوقات ان جنسه كذا فان قيل لفظ الادعاء يدل على الشك في كون العقل اول شيء خلقه الله تعالى ثبوته بالنس قلنا ان الثابت بالنس انما هو اولية العقل ولا يلزم من ذلك اولية الجوهر المنكور فليكن العقل في الحديث بمعنى روح محمد عليه السلام فهو في اول الخلق يجوز ان يكون متعلقا بشيء كان بدنه عليه السلام منه ولو سلم فاختيار لفظ الادعاء على عدم الاعتداد وعلى ما لم يكن مستندا الى ما قال الله تعالى ورسوله بل كان مستندا الى محض العقل وكانوا يقولون بذلك بدليل العقل .

(٣) قوله بهذا التعريف اى بهذا المرف بفتح العين اوقدر المضاف في قوله هذا الجوهر اى تعريف هذا الجوهر ثم بعد ما ريد بالعقل الجوهر المذكور فقوله وهو لا يثبت الا بالعقل معناه الا يتور يحصل في البدن باشراق العقل لان اهلية الانسان لامر لا يكون متصل منه .
 (٤) قوله فيكون المراد بالنور وذلك بعد حفظ ان المراد في الحديث الجوهر ولو فرض ان المراد العرش كالعلم والقدرة الى غير ذلك وهو يجوز ان يكون مع عمله مخلوقا قبل كل شيء فيكون اول ما خلق الله تعالى بمعنى انه لم يخلق قبله شيء آخر وهذا لا ينافي ان يكون شيء آخر مخلوقا معه فيثبت لاضرورة في تأويل النور بالنور ثم يجوز ان يفسر النور وهو مصدر بمعنى النبي وقوله نور السموات الآية من باب الاستعارة فكما ان النور به الجلاء والروتق والضياء فباله سبحانه الوجود والناماء والحياة ورويق العالم بذلك وكما ان النور يحتاج اليه الغير للاستتار وهو لا يحتاج الى الغير فانه يتزده بذاته فانه تعالى يحتاج اليه كل شيء في الوجود وهو موجود بذاته غير محتاج الى الغير في الوجود .

(٥) قوله الاثر الفاضل من هذا الجوهر العقل كالشمس ما يقوم بذاته وما يحصل منه فيما يحاذيه والثاني هو الاثر الفاضل فيطلق عليه العقل كما يطلق الشمس ضياء يرى في الجدار باشراق الشمس .
 (٦) قوله بهذا التعريف يمكن ان يراد معنى آخر غير ما سار اى تصدير هذا التعريف وهو النور .
 (٧) قوله وبينا اى يبان ان اضاءة طريق العلم بالمطالب باثر الفاضل من هذا الجوهر في النفس .
 (٨) قوله فالمراد بهذا التعريف مع المرف

وقد يختلف ما لو اريد الجوهر فلا اتحاد بدون التأويل فالعرف بالفتح ملحوظ بطريق الاجمال او يوصف انه شيء حاصل في الانسان او اثر فاضل من العقل بمعنى الجوهر فيكون مقابرا بالاعتبار فالعرف بالسكس الملحوظ بطريق التفصيل بدون ان يعبر فيه الحصول في الانسان او الفيضان من الجوهر المذكور .

(١) قوله على قوة للنفس فهذه بمنزلة صفاء في المرآة والآخر الفاضل من العقل بمنزلة شعاع يحصل في المرآة بتقابلة الشمس ايها والعقل بمنزلة الشمس ومقابلة الصفاء لكل من الشعاع والشمس ظاهر فكذا الامر منها ثم انه لم يذكر انه هل يمكن ان يراد بهذا التعريف هذه القوة فنقول نعم فصفاء النفس يصح ان يقال هو نورى به اه لكن ليس المراد بالنور في التعريف حينئذ ما يحصل باسراق العقل الذي اخبر به النبي عليه السلام انه من اوائل المخلوقات والا فلا اتحاد بين المعرفة والمعرف كما تبين وبعد حل التعريف على تعريف القوة المذكورة لابد من ان يراد بالعقل هذه القوة لاالنور المعنوي كما ذكره المصنف في المعنى الثاني .

(٢) قوله قابلية النفس لاشراق الاصل فيما لحقه الياء الصدرية ان ينسب الى المفعول باللام كما يقال ضاربة زيد لعبره والمراد قابليتها لاشراق ذلك الاشراق من الادراك .

(٣) قوله كما ذكرت ليس المعنى ان الانعام المذكورة بتصرف القلب بينها اقسام لقابلية بل المعنى ان القسم الثالث والرابع يتأويل القابلية مع العلم بالديهيات على وجه يوصل الى النظريات والقابلية مع العلم بالنظريات والقابلية مع استحضار اقسام القابلية .

(٤) قوله بالعقل الهولاني اما التسمية عقلا فان العقل في اللغة قابلية الادراك والتبني بين الصحيح والفاقد وبمعنى الانحصار وبمعنى الادراك فعلى الاول حقيقة وعلى الاخيرين المناسبة ظاهرة في الجواز فيكون تلك القابلية مصاد الانسان عن الفسادات وبها الادراك في المذهب العقل خرد وناه وفي تاج المصادر البيهقي العقل دريانت ولان القابلية محل اثر العقل المصطلح وهو الجوهر المذكور غير مرة واما الهولاني فالنون بدل الهمة للتخفيف واختيار النون على سائر الحروف لانها كاهمة زاد بعد الالف فكما يقال حمراء وسوداء يقال يقضان وريان وعطشان ويمكن ان يقال اصله هوى ولا والهوى السقوط من العالي الى السافل كذا في تاج والواو للعطف ولا للتق ومعناه ساقط عن الوجود ولا قيام له كما هو شأن المادة بدون الصورة فالسرير بمجرد القطع الحشبة بدون الهيئة كذلك فادتمت الواو بعد القلب لا في اليا ثم ركت اللثة ترميحا ثم قد يستعمل مقصورا وقد يستعمل ممدودا كما هو شأن ما في آخره الف كثيرا كالرجاء والبلاء والوقاف الى غير ذلك فسوا به المادة بدون الصورة ثم سوا القابلية بالهولاني لانها حال الهولاني فيكون منسوبا اليه والثاني العقل الملكة فعلم الديهيات على وجه يوصل الى النظريات كيفية راسخة في النفس هو بعد امتزاج الكليات من المحسوسات الراسخة في الخيال والملكة كيفية راسخة في النفس وايضا هو بعد امتزاج الكليات من المحسوسات الراسخة في الخيال والملكة كيفية راسخة في النفس والقسم الثاني يلايسها من الوجهين .

وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكسب العلوم وهي قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكرت في المتن يسمى الاول بالعقل الهولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم فقيل علم

قوله وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل باعتبارها يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول شرائط الوصول الى المطلوب وانكشاف المحجب عنه بيده وبين المطالب والتهدى الى طريق التوصل الى المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس بهذه المعاني فان قيل من شأن القوة التأثير والفعل ومعنى القابلية التأثير والانفعال فكيف تفسر بها قلت هر قوة باعتبار ترتيب المبادئ وتهيئ* المعدات والتصرف فيها وقابلية من حيث ان حصول المطلوب انما هو بالالهام ويتوفيق الملك العلام فان قلت التي بها يتكسب النفس العلوم تشمل مراتبها الاربع فكيف تفسر بقابلية الاشراق التي هي المرتبة الاولى اعنى العقل الهولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع الآثار ويحصل غاية المطلوب وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلها واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادئ لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية اى التي بها يتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها في المبادئ ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم في الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد اى يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم وتغيراته على ان له صنعا قديما غنيا عما سواه بريئا عن النقائص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بصرارة هذه النار ان كل نار حارة وكذا في جانب القصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقايقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احدهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثيرها عما فوقها مستكملة في ذاتها ويسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثيرها في البهمن الموضوع مكلمة اياه تأثيرا اختياريا ويسمى عقلا عمليا وللقرة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة ويسمى حيلئذ عقلا هيولانيا تشبيها

(الجزء الثاني) توضيح ٢٢

(٥) قوله والثالث العقل بالفعل لانه اذا حصل العلم بالنظريات يخرج الادراك من القوة الى العقل فالثالث يلايس بالفعل .

(٦) قوله والرابع العقل المستفاد لان ذلك انما يستفاد بكثرة الرياضة وغاية الاجتهاد وغيره ليس كذلك فكانه حاصل خلقة وقيل انه محل الاستفادة يستفيد منه الغير .

(٧) قوله وايضا يطلق العلم على امر يحصل بجموع القابلية والآخر الفاضلة من الجوهر المجرد مسبب عنها فيغيرها ومقارنته للجوهر ظاهر ولو فرض ان الآخر الفاضل ليس الضياء الذي به مع صفاء القلب يحصل الادراك انما هو نفس الادراك والفرق بالعموم والخصوص .

بوجود الواجبات واستعالة المستعيلات وجواز الجائزات وقوله يبتدأ به يلزم
من هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس المحس بداية ونهاية وكذا للدراك العقلي بداية

ونهاية^{١٥} فنهاية درك الحواس هي بداية الادراك العقلي

لها بالهيولى الاولى الحالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل
للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة
لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامى لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها
القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل
لشدة قربها من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذى لا يكتب وله ان
يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا
لاستفادة هذه القوة والحالة من العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل
وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو
الظاهر من التسمية بالاستفاد وان العقل الهيولانى يكون قبل استعمال الحواس^{١٦} وادراك
الضروريات والعقل بالملكة بعده والمصنف رحمه الله جعل اليهولانى استعداد النفس
للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى
النظريات اى مخرجة للتأدى الى المعقولات النظرية واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة
فانها هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذى يخدمه سائر القوى والا فالمستفاد مقدم
بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التفصيل والاستحضار مرة او مرات
ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مجتمعة بالشدة والضعف كالثلث الاول او كمال لها
كالرابعة وتطلق على النفس بحسب مالها من هذه الاحوال ولاشك ان للنفس فى كل حال من
تلك الاحوال قوة لم تكن قبل فيطلق على نفس القوى ايضا ونعنى بالقوة المعنى الذى به
يصير الشئ^{١٧} فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهى ان تدرك البديهيات مرتبة على وجه
توصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن ادرجة البهائم ويشرق عليها
نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات.

(١) قوله بوجود الواجبات يجوز ان يكون المراد الواجبات والمستعيات والجائزات الشرعية فالمتعيلات المحرمات والمكروهات الجائزات المباحات والمراد ما هي كذلك يجب المروءة والشفقة كما يقتضيه الطبيعة فينبى ان يسمى واجبا طبيعيا كاللواجب والمغاصب والمعاملة او المراد ما هي كذلك بحسب حكم العقل كالحكم بان الشكل اعظم من الجزء وان اجتماع النقطتين او ارتفاعهما محال كالحكم بان الجزء اعظم من الكل وان اجتماع النقطتين جائز كالحكم بان حادثة كذا يتحقق فى وقت كذا ويمكن ان يكون المراد بالواجب والمستحيل والجائز الواجبة الوجود والمتنع والممكن وجميع الواجب على ان المراد ما يعم الواجب لذاته والواجب لغيره فالمراد بالجائز الممكن المدوم او على ان المراد بالواجب موجود ليس وجوده عن موجد هو منفصل عنه حتى يتناول الواجب تعالى وصفاته النبوية القديمة المشهورة .

(٢) قوله من هذا وذلك لان النهاية لا يتصور بدون البداية فتبوعا لشيء يستلزم ثبوت البداية وههنا قد اثبت لدرك الحواس نهاية بطريق الوصول الى العلم المطلوب بداية فيلزم البداية فى الاول وكذلك يلزم النهاية فى الثانى اذ البداية ايضا لا يتصور بدون النهاية ولما كان طريق المفكور علوما مرتبة بعضها مقدم وبعضها مؤخر والعلم ادراك العقل يلزم ثبوتها لادراك العقل ايضا .

(٣) قوله وكذا للدراك العقلي الدلالة على البداية والنهاية فى ادراك العقل وان كانت مقدمة على الدلالة عليهما فى درك الحواس لكن العكس الترتيب لان ادراك الحواس مبدئى لادراك العقل واختيار المجرد فى الحواس والزيد فيه فى العقل لان زيادة الحرف يدل على زيادة المعنى وادراك العقل اتم واكمل ونظف الجمع فى الحواس والمفرد فى العقل ايضا شعر بذلك هو بداية الضمير يرجع الى النهاية بتأويل الآخر والتمتت فظاهر الكلام يدل على التداخل وهو ان يكون اخير الاول اول الاخير فيدخل بعض كل منهما فى الآخر لكن الصواب ان يحتمل على الاتصال دون التداخل لان ادراك العقل بعد ارتسام الصور فى الخيال وليس شئ من اجزاء الدرك بالحاسة بعد ذلك الارتسام .

(٤) قوله ونهاية اه الضمير الى درك الحواس والمراد درك الحس الظاهرة بدليل ما تقدم من قوله لدرك حواس الحس فرد ان نهاية درك الحس الظاهرة ليس الارتسام فى الباطنة . فانه ادراك آخر وقوله فى الحواس الباطنة اراد ثلاثا الحس المشترك والخيال والمفكرة دون الواهية والمحافظة فالدرك بواحدة من الحس الظاهرة ترسم فى تلك الثلاثة على الترتيب .

فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذى يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ يرتسم فيه المعانى الجزئية ثم بعده المحافظة وهى خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ تأخذ المدركات من الطرفين وتنتصر فيهما وتركب بينهما تركيباً ويسمى مخيلة ايضاً فهذا نهاية ادراك الحواس

قول له فاعلم ان بداية درك الحواس يعنى لما ذكر في تعريف العقل لدرك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر بطر يقى ادراك العقل بداية لزم ان يكون لها نهاية لان ادراكها امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقاً بيبعداً والضمير في اليه عائداً الى حيث اى طريق يبتدأ به من المقام الذى ينتهى اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمسة الظاهرة وهى اللمس اعنى قوة سارية في البدن كدورها بدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك والنوق وهو قوة منبهة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهو قوة مرتبة في زائدى مقدم الدماغ الشبيهة بمعامتى الخدى يدرك بها الروائح والسمع وهو قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر هو قوة مرتبة في العصبين المعرفين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فيفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء ولاغفاء في ان المرئسم فيها هو صورة المحسوس لانفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلاً وهو ليس بمرئسم في الباصرة بل صورته كما ان المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لاحصول نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشور انها ايضاً خمس الحس المشترك وهى قوة مرتبة في التجويى الاول من الدماغ ومبادئ عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال هى قوة مرتبة في آخر التجويى المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات ويبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهى خزانته والوهم وهى قوة مرتبة في آخر التجويى الاوسط من الدماغ لافى مؤخره على ما ذكره المصنف رحمه الله بها يدرك المعانى الجزئية الغير المحسوسة اعنى التى لم يتأد اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصدقة عمرو والمحافظة وهى قوة مرتبة في التجويى الاخير من الدماغ يحفظ المعانى الجزئية التى ادركها الوهم فهى خزانة للوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهى قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويى الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس المشترك والمعانى المدركة بالوهم كإنسان له رأس وإنسان عديم الرأس وهذا معنى اخذ المدركات من الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس على اى نظام تريد فان استعملها بواسطة القوة الوهيمية وحدها سميت مخيلة وان استعملها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهيمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريع واستدلوا عليه بان الآفة في ذلك المحل توجب الآفة في فعل تلك القوة ولفظ ثم في كلام المصنف رحمه الله تعالى ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وفعالها فانه يرتسم اولاً صورة المحسوس ثم تخزن ثم ترتسم منه المعانى ثم تحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل فلذا قال ثم بعده المحافظة فأشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم .

(١) قوله وهو الذى يرتسم به اى يرتسم فيه عند حصولها في الظاهرة صور البصريات والمسوعات والبشومات والندوات والموسات كلها .

(٢) قوله ثم الخيال لم يذكره محل وظاهره ان محله قريب من محل الحس المشترك الذى هو خزانة في مقدم الدماغ وكذلك محل المحافظة قريب من محل الوهم في مؤخر الدماغ ثم الوهم قدمه على المفكرة والمتوسط متقدم على المتأخر بحسب المحل لان وصف المتوسط انما يتصور بعد الطرفين وايضاً شأن المفكرة التصرف في المعانى الجزئية بعد ادراكها بالوهم .

(٣) قوله ثم بعده المحافظة ثم لترتيب في البيان لان في المحل كقولهم ثم المفكرة لترتيب والتعقيب في المحل فحل المحافظة بعد محل الوهم فيكون في الجزء الاخير مما هو محل القوى من الدماغ ويجوز ان يراد البعدي في التأخر فيكون متقدمة على الوهم بحسب المحل .

(٤) قوله ثم المفكرة يجوز ان يراد انما بعد المحافظة في التأخر في التقدم فيكون في حاق الاوسط سى هذه القوة مفكرة اذ الفكر الرجوع الى المعلومات اى أخذ امور مناسبة للمطلوب فيدرك سببها والمنصف بذلك هو تلك القوة فيكون فاكراً واختيارهية التفضيل للدلالة على الكسرة ككسرتها اذا كسرت كثيراً فالمفكرة بفكر كثير ليست فارغة عنه لافى البقطة ولا فى النوم كذا قالوا .

(٥) قوله من الطرفين اى من الخيال والمحافظة .

(٦) قوله وتتصرف فيهما فلذلك قد سمي متصرفاً ومخيلة حيث يرجع الى الخيال ويتصرف فيه فيما يرتسم فيه .

(٧) قوله تركيباً اى تركيباً ما فى التركيب اى تركيب كان يعنى انه ليس تركيباً معينا على وجه مخصوص وليس تركيباً بمائل التركيب الحقيقة الموجودة البتة بل قد يشبه وقد لا يشبه كالانسان ذى رأسين وانسان على رجل واحد الى غير ذلك من الاختراعات الخيالية .

(٨) قوله ويسمى مخيلة في الطول انها يسمى مخيلة بالشرط ان يستعملها النفس بواسطة القوة الوهيمية فالقوة الوهيمية هناك مقابلة للقوة العاقلة كما ذكرنا فيما سبق فيتناول القوى الباطنة من الحواس كلها من الخيال وغيره سميت بذلك لانها امور موهومة لا يقطع بانها غير القوة العاقلة فاذا لم يوجد هذا الظاهر انه لا يتوقف لا يتزاع الكليات من الجزئيات والمعلم بتلك الكليات الاعلى ارتسام في الخزانة من الخيال والمحافظة لافى تصرف المفكرة بالتركيب فلذلك التقييد ليس مما يعتد به .

(٩) قوله فهذا نهاية اه هذا يدل على ان بداية الادراك العقلى بعد تمام درك الحواس فلا بد ان يكون ظاهره فيما سبق فنهاية درك الحواس بداية

فإذا تم هذا فننزع النفس الانسانية من المفكرة معلوما فهذا بداية تصرف النفس بواسطة

اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى ثم معلومات النفس اما ان

لا يتعلق بها العمل كعلمة الصانع تعالى ويسمى علوما نظرية واما ان يتعلق بها العمل

ويسمى عملية فاذا اكتسب العملية حركت البدن الى ما هو خير وما هو شر فيستدل

بهذا على وجود تلك القوة وعدمها اى يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة

وهي قابلية النفس باشراق ذلك الجوهر وانما يستدل

قوله فاذا تم هذا اى ان رسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياها من الطرفين فننزع النفس

الناطق من المفكرة علوما اى صوراً او معاني كلية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية

تكتسب استعداداً نحو قبول صورة الانسانية مثلاً وصورة الصدق والعداوة الكليتين المجردتين

عن العوارض المادية قبولاً عن العقل الفعال المنفكش بهما المناسبة ما بين كل كلي وجزئياته

وهذا هو تمام التقريب في ان نهاية درك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر

به التعريف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث فيما لا يليق بهذا الكتاب * ثم

الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف رحمه الله وغيره من الشارحين

وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث هو لازم الظرفية مما لم يعهد

في العربية بل المراد ان العقل نور يضيء به الطريق الذى يبتدأ في الادراكات من جهة

انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه لا مجال فيه لبسك الحواس وهو طريق

ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المعسوسات

مما يسلكه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذى نحن بصدده

ثم اذا انتهى ذلك الطريق وارى سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات

والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي

نور للنفس به تهتدى الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدأ الانسان

بذلك الطريق وشرع فيه رتب المقدمات على ما ينبغى يهتدى المطلوب للقلب بفيض

الملك العلام قوله ثم معلومات النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة

حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجود اذ لم يكن لا اختيارنا اثر في وجوده يسمى

(١) قوله لا يتعلق تعلق العلم بالعلوم ان يكون
الفرض من المعلوم وهو المسائل والاحكام العلم
باركانه وشرائطه ومعرفة احواله وكيفية اداها
ومسلكه تعلق الاعتقادية .

(٢) قوله كعلمة الصانع اى كالمسائل المتعلقة
بمعرفة الصانع تعالى فالفرض منها الاعتقادات
دون الاعمال فلا يتعلق بها العمل بل الاعتقاد .

(٣) قوله ويسمى علوما نظرية اطلق العلم على
المعلوم وهو المسائل والقواعد كما هو شائع
ويجوز ان يرجع المستكن الى التصديقات
المتعلقة بالمعلومات او الادراكات المتعلقة بالقضايا
التي هي المسائل و اجزاءها من المحكوم عليه
والمحكوم به والنسبة بينهما فهي اعم من التصور
والتصديق وقوله نظرية اى منسوبة الى النظر
والفكر فانها امور دقيقة لا يدرك الا بالفكر
والنظر .

(٤) قوله ويسمى عملية نسبتها الى العمل فانها
يبحث عن اركانها وشرائطه وصحته وفساده والفرض
منها معرفة .

(٥) قوله فاذا اكتسب اكتساب النظرية
بطريق العلم واكتساب العملية بطريق العلم
والعمل وفي كل من الطرفين تحريك من الشر
الى الخير فلم له لم يرد التخصيص .

(٦) قوله حركت البدن النفس رفع على انها فاعل
الاكتساب والتحريك على التنازع اى حركة
النفس القوى البدنية او نصب على المفعولية فضمير
الفاعل الى العملية وتوصيفها بالتحريك باعتبار
العلم وهي رفع على انها مفعول مالم يسم فاعله
وقوله اكتسب حينئذ على البناء للمفعول او نصب
على المفعولية حينئذ البناء للفاعل وهو النفس
فالنفس حينئذ في محل الرفع نظراً الى الاكتساب
وفي محل النصب نظراً الى التحريك .

(٧) قوله فيستدل بهذا اى يستدل بالتحريك
وجوداً وعدمياً على تلك القوة وجوداً وعدمياً
فالوجود دليل الوجود والعدم دليل العدم وقوله
تلك القوة اشارة الى العقل بدليل قوله فيما بعد
فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال
فهذا يدل على ان المراد بالعقل قوله وهي لا يثبت
الا بالعقل هو قوة النفس وقابليتها للاشراق
ويجوز ان يكون الاشارة الى النور الحاصلة
باشراق جوهر العقل وقد عرفت انه غير القوة
المذكورة .

لأن النفس لا محالة آمرة للبدن بمركبة إلى ما هو خير عندها وعبا هو شر عندها والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا حركته إلى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة وإذا لم تحركه إلى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر إذ لو كانت عارفة لمركبت ثم علم معرفتها لعدم قابليتها إذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود الفعل وعدمه

يعرفان بالأفعال

العلم به نظريا والافعليا لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء يتعلق بالعمل وبهنا الاعتبار ينقسم الحكمة إلى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاول مكتملة للنفس والثانية مكتملة للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشرور إلى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما شروخير وبالعكس اما الاول فلان الشرور متلذذات البدن وملذذات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن الملايم إلى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة إلى الكمالات مهيأة لتطويع القوى وامرها بالخيرات فاذا اكتسب العلم بالخير والشر وعرفتهما من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور تستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لانقطاع لفيضه ولاضفة من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم وتستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم .

(١) قوله لان النفس امري ان التحريك المذكور اثر الامر من كون النفس امرا بنا هو خير عندنا ومعرفة الخير من الشر الاول دائم الوجود فوجود التحريك مرة دون اخرى دليل ان المعرفة قد يوجد وقد لا يوجد والمعرفة اثر اشراق العقل وهو دائم الوجود فوجد المعرفة مرة دون اخرى دليل ان القابلية قد يوجد وقد لا يوجد فاذا وجد القابلية وجد التحريك واذا لم يوجد فالتحريك يدل عليها لانه اثرها ثم يستدل بوجود التحريك على عدم قابلية وعدمه على وجودها فيقال عدم تحريك النفس من فعل إلى غيره لمعرفة بان هذا الفعل خير من الغير والمعرفة لا يحصل الا بالقابلية المذكورة فاذا لم تحرك يفهم القابلية ووجود تحريكها منه اليه بعدم معرفتها بان هذا خير منه وعدم المعرفة على ان جوهر العقل دائم الاشراق ليس الا بعدم القابلية فاذا حركت يفهم عدم القابلية .

(٢) قوله واذا لم تحركه دليل على قوله وعدمها اي يستدل بالتحريك عدما على عدمها .

(٣) قوله اذ لو كانت قابلة هذا يدل على ان المراد القابلية التامة والاستعداد الكامل الذي يتحقق به المعرفة من غير ان يمرض ما يمنع عن ذلك اذ لو اريد القابلية في الجملة التي يجوز ان يكون مع المانع فلا يتم الملازمة .

(٤) قوله بالأفعال اي الافعال المدبحة والدميمة او بالأفعال المدبحة وجودا وعدما او الافعال القبيحة وجودا على ترتيب الالف والنشرتم لما كان العقل بالعين المهمة والقاف وهو متفاوت في آحاد الناس لحصول ما هو مناط التكليف من مراتب الاربعة وعدم حصوله في الافراد وليس المراد التفاوت بكمال هذه المرتبة ونقصانها بعدم وجود اصلها وهو حصول المرتبة الثالثة والرابعة وبعدمه لان ذلك التفاوت لا يجوز ان يتقدر بل المحوج التفاوت بوجود المناطق وعدمه ويجوز ان يراد التفاوت في الاوقات اي بتفاوت العقل في كل انسان بحسب الازمان ففي زمان لا يحصل مرتبة التكليف وفي زمان يحصل فيثبت قوله مندرجا يكون تأكيدا .

(١) قوله زيادة قابلية علل التفاوت في العقل بالزيادة والنقصان بالتفاوت في القابلية بما وقد فسّر المصنف رحمه الله تعالى فوق نفس التي بها كسب العلوم بالقابلية فيما سبق وهذا يدل على أن المراد بالعقل ليس القوة المذكورة والا فيلزم تمثيل الشيء بنفسه والمراد به النور الفائض من جوهر العقل إلى النفس فقوله ذلك الفيض إشارة إلى العقل ويجوز أن يكون إشارة إلى المذكور في قوله فيما سبق من أنه قال وايضا قد يطلق على الأثر الفائض .

٧٤٨

ثم لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس وذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الفيض والأشراق لشدة صفاتها ولطافتها في مبدأ الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها في أصل الخلقة متدرجا من النقصان إلى الكمال بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات المعهودة فيها فقصير اشد تناسبا بذلك الجوهر ويزداد استنصاءها بانوارها واستفادتها مغاير آثاره فالقابلية المذكورة سبب لمحصل العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية والأطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر قدره الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراتب

القوى العقلية ومسخرتها لها بأذن الله تعالى

قوله ثم لما كان يعنى ان العقل متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاها امامدونا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الفايضة عليه اكمل وإلى الخيرات اميل وللكملات اقبل وهذا معنى صفاتها ولطافتها بمنزلة المرأة في قبول النور وان كانت بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر وامابقاء واليه الإشارة بقوله متدرجا من النقصان إلى الكمال فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تعصيل الملكات المعهودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لزيادة الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل يبلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراتب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل إلى المقاصد وبمعونتها يظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية بأذن الله تعالى فهي تأمرها بالاحف والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات قدر ما ترى من المصلحة فيحصل الكمالات .

يكون إشارة إلى المذكور في قوله فيما سبق من أنه قال وايضا قد يطلق على الأثر الفائض .

(٢) قوله والأشراق من عطف السبب على السبب ولا يخفى ان اضافة القابلية بطريق الحقيقة انما هي إلى الفيض وإلى الأشراق بطريق التجوز .

(٣) قوله في مبدأ الفطرة النظرية أول زمان الحفظة في المذهب الفطرة آفرينش والمراد شدة الصفاء قبل تكامل القوى الجسمانية وحصول التجارب .

(٤) قوله متدرجا أي مرتباً قليلاً قليلاً إلى الكمال في تاج المصادر التدرج أي أنك أندر سوي .

(٥) قوله كثرة العلوم العلم يتولد منه العلم فكثرت به يزداد قوة النفس للادراك ونور يوجد فيها بأشراق العقل قيل ان التفاوت بكثرة العلوم ورسوخ الملكات انما يقتضى التقدير بالنسب دون البلوغ ثم الملكة كفية راسخة في النفس سواء كانت من جنس العلم أو غيره من الكيفيات النفسانية كالعلم والكرم والشجاعة والسخاوة والبر والصدقة وازدادها والملكات المعهودة الاخلاق الحميدة والطباع الكريمة فهذا يدل على حسن الخلق يوجب الازدياد في العقل فهو الخلق يوجب الاتقان وكذلك الافعال الحسنة والقيحة لقوله قصير اشد تناسبا بذلك الجوهر .

(٦) قوله مغاير آثاره اضافة بيانية بقصد التشبيه أي آثار التي هي مثل المغاير في استطاعة النفس .

(٧) قوله قابلية دفع لتوهم الدور بان العقل سبب العلم والعمل به التحريك إلى الاثبات بما فإذا كان متدرجا إلى الكمال بكثرة العلوم ورسوخ الملكات وهو من العمل كان مسببا له ولا شك ان هذا الجواب يقتضى ان يكون المراد بالعقل في قوله ثم لو كان قابلية وقوله وذلك التفاوت اه يدل على ضد ذلك فهما تدافع واما الجواب بان السبب أصل العلم والعمل والسبب كثرة العلم والحاصل بكثرة العمل فلا يتم فالتأمل .

(٨) قوله والأطلاع اه تنمة ما قبله وكذلك قوله قدرة وان كان جزء الشرط متقدرا الكلام اما كان العقل متفاوتا في افراد الناس متزايدا في طول الزمان كان الاطلاع على مناط التكليف متقدرا ولما تعذر الاطلاع على المناط قدره الشرع بالبلوغ دفعا للخرج .

(٩) قوله يتم التجارب بكسر الراء جمع التجربة في تاج المصادر التجريب والتجربة از مودن فالراد تحصل العلوم بتكرار مشاهدة ما يتزعم منه تلك العلوم .

(١٠) قوله بتكامل القوى في التاج التام شدي .

وقد

(١١) قوله القوى الجسمانية وهي القوة الانجمانية عن انتشار الاجزاء وقوة البناء والحس والحركة وقوة الغضب والشهوة والوهم فالوايان مركب القوة العاقلة بان يتوقف وجودها عليهما مستخرتين لها والبواق مسخرة لها .

١ وقد سبق في باب الامر بالخلاف في ايجابه الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب
 متوجه بنفس العقل هنا فرع مسألة الحسن والقبح المذكورة في باب الامر بالصبي
 العاقل وشاهق الجبل مكلفات بالايمان حتى ان لم يعتقدوا كفرا ولا ايمانا يعذبان
 وعند الاشعري يعذران فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان
 الصبي والمنهه عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع
 وهو مبني عليه اى الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم
 بومدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا قطعاً
 للدور لكن قد يتطرق الخطا في العقلية فان مبادئ الادراكات العقلية الحواس فيقع
 الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيقطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى
 من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين
 مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور في مسألة الجبر والقدر ومسئلة
 الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطأ فيه

قوله وقد سبق في باب الامر اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير المبحث وتلخيص
 محل النزاع ليتأتى النظر في ادلة المجانبيين ويظهر صحة المطلوب ولا نزاع للمعتزلة في ان
 العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان
 وحرمة في اول الشوال ولانزاع للاشاعرة في ان الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل دخلا في
 معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلى صرف واما مركب من عقلى وسمعى
 ويمتنع كونه سمعياً صرفاً لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما
 النزاع في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم
 وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقات الثواب والعقاب
 في الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسألة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم
 للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك قوله قطعاً للدور يعنى ان ثبوت
 الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت
 معرفة الامور على الشرع لزم الدور قوله وثانيهما معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم
 لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما اجيب بان
 مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى
 المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل
 وذلك لان الفها بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر.

١ قوله وقد سبق قال في باب الامر في فصل
 الحسن والقبح ان الحسن والقبح بمعنى كون
 العقل متعلق المدح والذم والثواب والعقاب اجلا
 لا يشبان عند الاشعري الا بالشرع فقط وليس
 معنى ذلك الكلام الا ان العقل مستقل في اثبات
 الحسن والقبح واما عند المعتزلة وبعض اصحابنا
 فبعض افعال العباد ثبت حسنه وقبحه بمجرد
 العقل من غير حاجة الى الشرع وان كان ثابتاً
 بمجرد الشرع ايضاً وعند جمهور اصحابنا عدم
 استقلال شئ من الشرع والعقل في اثبات
 الحسن والقبح في شئ من الافعال .

٢ قوله في ايجابه اى اثبات العقل الحسن
 والقبح .

٣ قوله فعند المعتزلة اى فعندهم الخطاب في
 بعض الامور كالاتيان متوجه بمجرد العقل من
 غير حاجة الى التبليغ لان استقلال العقل في الحسن
 والقبح في بعض الاحكام لا يقتضى الخطاب
 بنفس العقل في كل الاحكام .

٤ قوله وشاهق الجبل في المذهب الشاهق كونه
 يند وفي تاج المصادر اصل شهيق ارتفع فعلى الاول
 تسمية من يصعد الجبل ويسكن فيه مجاز من اطلاق
 اسم المحل على الحال وعلى الثاني حقيقة وسأكن
 الجبل مرتفع اليه ثم المراد من ذكر الخالص ارادة
 امام اى كل من لم يبلغه احكام الشرعية ليمده عن
 العلماء والمسلمين فيرد ان الصبي اما ان يراد به من
 لم يبلغه التبليغ فهو داخل في الشاهق فلا تقابل واما
 ان يراد بالصبي الذى بلغه ذلك فمسئلة الصبي ليست
 مبنية على قول المعتزلة ان الخطاب التكليف
 متوجه بنفس العقل اذ لو فرض ان الخطاب متوجه
 بالتبليغ فقط او بجموع العقل والتبليغ يلزم
 ان يكون الصبي المذكور وهو الجامع بين العقل
 والتبليغ مكاناً بالايمان .

٥ قوله يعذبان اى في الدنيا وبالعزيز والذمقوى
 الآخرة بالنار والندامة والحسرة .

٦ قوله يعذران اى يحملان معذورين ويقبلان
 منهما عند الجهل ويعق عنهما بذلك فلا تعزير ولا
 بار اذا لم يمتدشى من الايمان والكفر او كانا
 معتقدين للكفر بعدم التبليغ الذى هو المعتبر
 في التكليف عنده فيضمن قاتله لان الدم معصوم
 الاصل بحق الآدمية ولم يوجد ما يبطل العصمة من
 الكفر فيضمن عنده ولا ايمان الصبي فاذا كان
 زوجة كاترة لا تبين بايمانه ويتنى عن اثبات معاني
 هذه الاسامى قائم يقولون بانه عالم وقادر ولا
 يقولون ان له علماً وقدرته تحمزا عن التشبيه حيث
 يقال زيد علم وقدرته والمشبهة اثبتوا الى هذه المعاني
 على وجه يقتضى الى التشبيه في شرح المعنى ان المشبهة
 قالوا بحدوث صفات البارى تعالى وتقدس
 وكم صفات خلقه وان المظلة لأموا صفات الله تعالى
 في التحقيق ان المشبهة قالوا بجواز حدوث الصفات
 الواحد تعالى .

فهو وحده غير كافى اى العقل وحده غير كافى فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناءً على ما ذكرنا من الامرين بل لابد من انضمام شىء آخر اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه على الاستدلال فلها اختزنا للتوسط فى المسائل المتفرعة المذكورة فى المتن وهى قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما لمحصل التجارب وكمال العقل ولكن يصح منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا للانضمام المذكور للوجوب والمراعاة ان غفلت عن الاعتقادين لا تبين من زوجها وان كفرت تبين فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا فى التوجه الى الاستدلال لكن ان توجهت علم انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا للانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذا الشاهق اى لا يكفى قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكفى فلا يضمن قاتل الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام.

قوله فهو اى العقل وحده غير كافى فى جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به امر الشارع لما ذكرنا من تطرف الخطأ وليس المراد ان العقل لا يستقل فى ادراك شىء واكتساب حكم البتة على ما هو رأى الاسماعيلية فى اثبات الحاجة الى المعلم قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان وهو الصحيح وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور رحمه الله الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها لسكمال العقل والبالغ والصبي -واً فى ذلك وانما عذر فى عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف منهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا فى الكفاية قوله وان كفرت اى المراعاة تبين عن الزوج لاننا وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم تعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعندما ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغى ان يعذر المراعاة التى كفرت كالمسافر سفرا علم انه لاشقة فيه اصلا فانه يبقى الرخصة بحالها قلنا ذلك فى الفروع واما فى الاصول لاسيما الايمان فيجب اذا وجد السبب الحقيقي او دليله لعظم خطره قوله وكذا اى مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق فى الجبل اذا لم يبلغه الدعوة فانه لا يكفى بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد له يمكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس فى تقدير الزمان دلالة عقلية او سمعية بل ذلك فى علم الله تعالى فان تحقق يعنقه والا فلا وهذا مراد ابى حنيفة رحمه الله حيث قال لا عذر لاحد فى الجهل بخالفه لما يرى من الآفاق والانفس واما فى الشرايع فيعذر الى قيام الحججة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغى ان لا يهدم دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا يثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر اليها فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتل فى دار الحرب.

فصل ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على النعمة وهى

فى اللغة العهد وفى الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لهما له وعليه

قوله فصل — ل ثم الاهلية يعنى بعد ما ثبت انه لا بد فى المحكوم عليه من اهلية للحكم وانها لا يثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب اى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاداء اى صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاولى بالنعمة ولما وقع فى كلام البعض ان النعمة امر لا معنى له ولا حاجة اليه فى الشرع وانه من منكرعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته فى ذمته حاول المصنف رحمه الله الرد عليهم بتحقيق النعمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص * وتحقيق ذلك ان النعمة فى اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والنعمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم النعمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد النبى جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهتهم على انفسهم الست بر بكم على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يقولون الى يوم القيمة فى ادى مدة كموت الكل بالنفخ فى الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية فنصروهم واستيقظهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا فى صلب آدم ثم انشأ تلك الحالة ابتلاء ليؤمن بالغيب * وماصل كلام المصنف رحمه الله من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف يؤاخذ بها فلا بد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالنعمة فهى وصف يصير به الانسان اهلا لهما له وما عليه واعترض بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وان الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل اجيب باننا لانسلم ان العقل بهذه الحثيثة بل العقل انما هو ببجرد فهم الخطاب والوجوب مبنى على الوصف المسمى بالنعمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل فى حيوان غير آدمى لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت فى ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب فى العهد والمرور ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله من ان المراد بالنعمة فى الشرع نفس ورؤية لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها مهلا لذلك العهد فالرؤية تفسير للنفس والعهد تفسير للنعمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح .

قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم
 الست بربكم قالوا بلى هذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله وبين بنى آدم وعن
 اقرارهم بوحداية الله تعالى وبربوبيته والاشهاد عليهم دليل على انهم يؤاخذون
 بموجب اقرارهم من اداء حقوق يجب للرب تعالى على عباده فلا بد لهم من وصف
 يكونون به اهلا للوجوب عليهم فيثبت لهم النعمة بالمعنى اللغوي والشرعى وقال الله
 تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر

قوله قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم ذهب كثير من المفسرين الى انه
 تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحداية المميزة بين الضلال والهدى
 وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه طائره الآية تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة
 للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه
 لايراد وصف به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالتزام والالتزام وتحقيق ذلك الى
 علماء البيان واما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى
 انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان
 يحملها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرم فاذا الراجح لها والقائم بحقوقها
 بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يقف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف
 للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني
 فرضت فريضة وخلق جنة لمن اطاعنى ونارا لمن عصانى فقلن نحن مسخرات على ما خلقنا
 لانعمل فريضة ولانبغى ثوابا ولاعقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان
 ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها
 عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن وابائهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان
 قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى
 هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيما على القوتين
 حافظا لهما عن التعدى ومجاورة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعدلها وكسر صورتها فظهر
 انه لا دليل في هذه الآيات على انه للانسان وصفه بصير اهلا لواعابه وليت شعري اى
 دلالة للعنق على ذلك وى حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل فرد من مفردات الكلام وايضا
 لما كان مبنى هذه الاستدلالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شىء فلا بد فيه من وصف
 به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكاليف بل دلالة قوله تعالى اقيموا الصلوة
 واتوا الزكاة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو النعمة
 لجواز ان يكون ذلك لئلا الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم
 ثبوت النعمة لكل دابة .

فان مر سانعا يقيمون به وان بارحا يتشأمون به فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر او الزمناه عمله لزوم القلادة او الغل العنق اى لا ينفك عنه ابدا فدللت الآية على لزوم العمل للانسان فمحل ذلك اللزوم هو النعمة فقوله في عنقه استعار العنق لذلك الوصف المعنوى الذى به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل العنق وقال وحملها الانسان فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان بحمل اعباء التكليف اى وجوبها عليه فيثبت بهذه الآيات الثلث ان للانسان وصفا هو به يصير اهلا لهما عليه وقد فسر النعمة بوصف يصير هو به اهلا لهما له وعليه ولا دليل في هذه الآيات على وصف يصير به اهلا لهما له لكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف الذى يصير به اهلا لهما له فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقا وقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض

قوله فان مر سانعا السانع ما ولاك ميامنه اى يهر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب يقطير بالبارح ويتفأل بالسانع لانه لا يمكنك ان يرميه حتى ينصرف فهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من غش العيب ووكر القدر ولا يخفى ما فى كلام المصنف رحمه الله من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر اى قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير وشر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشر المقتضى به ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر اولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد ثانيا وفى كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجمعة جملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة فى الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وجل وان من شىء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال ان القضاء ما فى العلم والقدر ما فى الارادة وقد يقال ان الله تعالى اذا اراد شيئا قال له كن فهناك شيان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر.

فقبل الولادة له ذمة من وجه يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد يصير ذمته مطلقا لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما وعرضا يجب اى على الصبي وهذا فهم من قوله فاذا ولد لان المقصود هو المال اداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤمن او الاعراض كنفقة القريب نظيرا لصلة التى تشبه المؤمن والزوجة نظيرا لصلة التى تشبه الاعراض لاصلة تشبه الاجزية اى لا يجب فلا يحتمل العقل اى لا يحتمل الصبي الدية وان كان عاقلا في هذا الكلام ايها لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظه عما فعل ولا العقوبة اى لا يجب على الصبي العقوبة كالفصاح ولا الاجزية كهرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به وهو قوله كهرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقسير واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا تجب عليه اما البدنية فظاهرة لان الصبا سبب العجز

قوله فقبل الولادة يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انها ينتقل بانتقالها ويتقرر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحيرة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والرؤية والنسب لالوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمة مطلقا لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيةه والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص واجباته بما يمكن اداؤه عنه فلهم الاحتياج الى تفصيل الواجبات وتميز ما يجب عمالا ويجب وهو ظاهر من الكتاب قوله كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤمن من جهة انها يجب على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعراض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لاعراضا محضا لانها لم تجب بعد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المتقرر في الاعراض فلكونها صلة تسقط بعض المدة اذ لم يوجد التزام كنفقة الاقارب وكشبهها بالاعراض يصير دينيا بالالتزام قوله وان كان عاقلا اى الصبي لا يحتمل الدية وان كان ذا عقل وتميز لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء ثم في قوله وان كان عاقلا ايها ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلما معنى للتأكيد بقوله وان كان من العاقلة قوله فالعبادات لا تجب عليه اى على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببني ولا مالى لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار النوى هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام رحمه الله الى ان الصبي اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذا لم يغل عن فائدة وحدوث العالم وهو السبب متقرر في حقه واما الخطاب فانها هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديف الايمان بعد البلوغ فان الصبي يصلح عنده في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاعما بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لراسلت امرأة الصبي وهو ياباه بعد ما عرضه القاضي عليه يفرق بينهما وذهب الامام السرغسي رحمه الله الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا.

واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة فصارت كالبدنية
 ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد لرجحان معنى العبادة
 ويجب عندهما اجتناء اى اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والحراج يجب
 وعلى الاصل المذكور وهو ان ما يمكن ادائه يجب وما لا فلا قلنا لو وجب اداء الصلوة
 على الحائض والحيمض ينافيها يظهر ذلك فى حق القضاء وفى قضائها حرج فيسقط اصل
 الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس فى القضاء حرج والاداء محتمل اى يحتمل ان يكون اداء
 الصوم من الحائض واجبا لان الحدوث لا ينافى الصوم وعدم جوازها منها اى عدم جواز الصوم
 من الحائض خلاف القياس فينتقل الى الخلف اى ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء
 والجنون الممتد يوجب الحرج فى الصلوة والصوم وكذا الاعماء الممتد فى الصلوة دون الصوم
 لانه اى الاعماء ينذر مستوعبا شهر رمضان واما الثانية اى اهلية الاداء فقاصرة وكاملة
 وكل تثبت بقدره كذلك اى اهلية الاداء القاصرة تثبت بقدره قاصرة واهلية الاداء الكاملة
 تثبت بقدره كاملة والقدره القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبى والمعتوه والكاملة
 بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه

قوله واما المالية فلان المقصود هو الاداء يعنى ان الفرض من شرعية العبادات
 المالية كالزكوة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصى لا المال لان الله تعالى غنى
 عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم
 ادائه البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا يرى انه لم يخلق الجن والانس الا لمعرفة
 ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراده فعلى هذا لاحاجة الى ما قيل ان المعنى
 المقصود هو الاداء فى حق من علم الله تعالى منه الائتمار واما فى حق غيره فالمقصود الابتلاء
 والزام الحجة فان قيل قد يجرى النيابة فى المالية كما اذا وكل غيره باداء زكوته
 فينتفى ان يجب على الصبى ويؤدى عنه وليه اجيب بان فعل النائب فى النيابة الاختيارية
 ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولى قوله مؤنة محضة
 كالعشر والحراج يعنى بالمحض انه بحسب الاصل والقصد لا يخالطه شىء من معنى العبادات
 والعقوبات وقد سبق ان معنى العبادة فى العشر والعقوبة فى الحراج انما هو بحسب الوصف
 وليس بمقصود قوله والكاملة اى القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل اى المقرون بقوة
 البدن وذلك لان المعتبر فى وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به
 وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منعطة عن درجة الكمال كما فى الصبى الغير
 العاقل او احدهما كما فى الصبى العاقل والمعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة .

فما يثبت بالقاصرة اقسام فحقوق الله تعالى كالايهان وفروعه تصح من الصبي لقوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرة وانما الضرب للتأديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب بان هذا الضرب للتأديب والصبي اهل للتأديب ولانه عطف على قوله لقوله عليه السلام اهل للثواب ولان الشئ اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بعجزه اى بعجز الشرع وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا في لزوم ادائه وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الآخر جواب سؤال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي لسكونه ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان كلاهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفر الآخر لا الى اسلامه وايضا من ثمرات الايمان وانما يعرف صحة الشئ بحكمه الذى وضع له وهو سعادة الدارين الا ترى انهما يثبتان تبعا ولم يعد اضرا حتى لو كانا ضررا لا يلزم بتبعية الاب اذ تصرفات الاب لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض

قوله فما ثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني امان نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة في المتن قوله وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض يعنى ان الايمان وفروعه نفع محض فلا يليق الشارع الحكيم المحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام والعهدة حيث يأنم بتركه والجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر القوم والاعما والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لانسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة ضمنا لامن احكامه الاصلية الموضوعة هولها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشئ انما تعرف من حكمه الاصلى الذى وضع هول لاما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يمتق عليه على انه ضرر محض لان الحكم الاصلى للارث والهبة هو الملك بلا عرض لا العتق الذى ترتب عليهما في هذه الصورة قوله الا ترى انهما اى حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد اضرا يمنع صحة ثبوت الايمان لسكونهما من الثمرات واللوازم لامن المقاصد والاحكام الاصلية للايمان .

واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعد علما فيصح رده فيلزمه احكام الآخرة لانها تتبع
 الاعتقادات والاعتقادات امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام
 الدنيا لانها تثبت ضمنا اي لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية في الاسلام
 والكفر هي الاحكام الاخرى ولها كانت ثابتة ضمنا تثبت وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصد
 ما هو ضرر دينوي على انها يلزم تبعا ايضا اي الاحكام الدنيوية بسبب الكفر يلزم تصرفاتهما
 الضارة قصد او ما حقوق العباد فما كان نفعاً محضاً كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن وليه فان اجر
 المعجور اي الصبي المعجور او العبد المعجور نفسه وعمل يجب الاجرة استعسانا وفي القياس لا تجب
 الاجرة لبطلان العقد وجه الاستعسان ان عدم الصحة كان لمحق المعجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل
 فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر في عدم الوجوب لكن في العبد يشترط السلامة ان تلق فيه ضمن
 اي ان تلق العبد المعجور في ذلك العمل يضمن المستأجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق
 في الحر واذا قلنا يستحقان الرضخ الضمير يرجع الى الصبي والعبد المعجورين والرضخ عطاء
 لا يكون كثيرا اي لا يبلغ سهم الغنمية ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة وان لم يأذن الولي اذ في الصحة
 اعتبار الآدمية وتوسل الى ادراك المضار والمنافع واهتدا في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا
 اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعاً كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه
 وان اذن وليه ولا مباشرة اي لا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي الا القرض
 للقاضي وانما يصح اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من اولياء لان القاضي اقدر على استيفائه
 فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها جملة حالية اي لما كان صيانة الحقوق على
 القاضي والحال ان العين ربها يملك فيقرضها القاضي ليلزم في ذمة المستقرض ويأمن هلاكها.

قوله واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان اذ لو عفى عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار
 الجهل بالله تعالى علمابه لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل
 لا يجعل علماني حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي في حق احكام الآخرة اتفاقا
 لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا
 عند ابي حنيفة ومحمد ومهما الله حتى تبين منه امراته المسلمة ويعزم الميراث من مورثه المسلم لانه
 في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محذور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لم
 يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهله للمرأة وانما لم
 يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل
 قوله بلا عهدة اي لا يلزم الصبي والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال
 الضرر لا يملكه الصبي الا ان يأذن الولي فيلحق قصور رأيه بانضمام رأى الولي فيأمره العهدة
 قوله ولا مباشرة لان ولاية الولي نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض
 وقال الامام السرخسي رحمه الله الحق انه لا ضرر في اثبات اصل المحكم حتى يملك ايقاع الطلاق
 عند الحاجة فلو اسلمت الزوجة وابي الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده قوله
 الا القرض اي الاقراض اذ استقرض مال الصبي يجوز للاب دون القاضي واما الاقراض
 فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك عن العين ببدله في ذمة من هو غير ممل في
 الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلبه مليا ويقرضه مال اليتيم
 ويكزن البديل مأمن التلق باعتبار الملاة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من غير دعوى
 وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا.

وما كان مترددا بينهما اى بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فمن حيث انه يفضل
المشترى في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البديل من ملكه ضرر يصح بشرط رأى
الولى لانه اى الصبى اهل لحكمه اذا باشر وليه فكلنا اذا باشر بنفسه برأى الولى فيحصل
بهذا اى بمباشرة الصبى برأى الولى ما يحصل بذلك اى بمباشرة الولى مع فضل تصحيح عبارته
وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا اى تصرف الصبى برأى الولى فيما يتردد بين النفع
والضرر عند ابي حنيفة رحمه الله بطريق ان احتمال الضرر فى تصرفه يزول برأى الولى
فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولى فاما من الولى اى بيع
الصبى من الولى مع غبن فاحش ففى رواية يصح بما قلنا انه يصير كالبالغ وفى رواية لا لانه
اى الصبى فى الملك اصيل وفى الرأى اصيل من وجه دون وجه لانه اصل الرأى باعتبار
اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فثبت شبهة النياية اى شبهة انه نائب الولى
واذا كان كذلك صار كان الولى يبيع من نفسه مال الصبى بالغبن فاعتبرت شبهة النياية
فى موضع التهمة وهو ان يبيع الصبى من الولى وسقطت فى غير موضعها اى فى غير موضع
التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما متعلق بقوله ثم هذا عند ابي حنيفة رحمه الله
بطريق انه اى تصرف الصبى يصير برأيه اى برأى الولى كمباشرة اى الولى فلا يصح
بالغبن الفاحش اصلا اى لامن الولى ولا من الاجانب

قوله وما كان مترددا بينهما اى محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا
الشراء والاجارة والنكاح والمصنف رحمه الله جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البديل عن
المالك حتى لو باع الشىء باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزمه ان لا يندفع الضرر بحال
قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام رأى الولى قوله فانه اى الصبى اهل
لحكمه اى حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولى بنفسه وذلك انه يملك
الثمن اذا باع الولى ماله وبملك العين اذا اشتراها ويملك الاجرة اذا اجر عينه قوله
وتوسيع طريق حصول المقصود حيث يثبت بمباشرة الولى ومباشرة الصبى قوله وعندهما اى
تصرف الصبى باذن الولى فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي يوسف ومحمد رحمه الله
انها هو بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة الولى بنفسه حتى كان الصبى آلة فيقتصر على ما
يقتصر عليه تصرف الولى وعبرة فخر الاسلام رحمه الله ان رأى الولى شرط للجواز وعموم رأيه
كخصوصه فيجعل كان الولى باشره بنفسه يعنى ان رأى الولى شرط لجواز التصرف اما بنفسه
او بالصبى ورأيه فيما اذا تصرف الصبى عام حيث جاوز تصرفه الى تصرف الغير وفيما
اذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوز فيجعل عموم رأيه بان عمل بيد الغير كخصوصه بان يعمل
بيد نفسه فيصير كان الولى باشره بنفسه

واما وصيته اى رصبة الصبى فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث قال عليه السلام لان
تدع ورثتك اغنياً خير من ان تدعهم فقراء عالة يتكففون الناس اى يمدون اكفهم
سائلين وانما ذكر الوصية لانها ترد اشكالا وهو ان الوصية نفع لانها سبب لثواب الآخرة
مع انه لا يزول الموصى به مادام حيا من ملكه فينبغى ان يصح وصيته فاجاب بان الارث
شرع نفعا للمورث وفي الوصية ابطال الارث حتى شرع في حق الصبى فرع على ان الارث
شرع نفعا للمورث حتى او كان ضررا لما شرع في حق الصبى الا انها شرعت في حق البالغ
كالطلاق جواب اشكال وهو ان الوصية لما كان ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغى ان
لا تصح من البالغ فاجاب بانها تشرع من البالغ وان كانت ضررا كالطلاق .

قوله واما وصيته فباطلة جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع
محض لانه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة
والصدقة فان فيهما تضرر زوال الملك في الحيدة فعلى هذا التقدير كان ينبغى ان
يذكر عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبى وثانيهما ان الوصية مما يتردد
بين النفع والضرر لاسيما اذا كانت في جهة الخير لمحصل الثواب في الآخرة مع تضرر
ابطال الارث الذى هو نفع للمورث وعلى هذا لا يتم جواب المصنف رحمه الله لان غايته
بيان التضرر في الوصية ويلزم منه صحتها باذن الرولى ولا رواية في ذلك * بل طريق
الجواب انا لاناسم انها تتضمن نفعا يعتقد به بل هى ضرر محض والنفع الذى تتضمنه انما
وقع باتفاق المال وهو انه حالة الموت فلا يعتقد به بمنزلة لوباع ماله باضعاف قيمته لم يجز
وكما لو طاق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختمها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه * ويمكن
تطبيق جواب المصنف رحمه الله على التقدير الثانى بان يقال مراده ان ضررها اكثر لان
نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياً خير
من تركهم فقراء بالنسب وترك الافضل في حكم الضرر المحض وبهذا يشعر قوله الا انها شرعت
في حق البالغ كالطلاق يعنى ان الضرر المحض قد يشرع للبالغ لسكمال اهليته كالطلاق
وفي كونه ضررا محضا نظر .

فصل الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الانادرا وهو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم الانبياء عنه وحيث لم يمكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذ لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم المخرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقائه ذمته وهو اهل الثواب ثم عند ابي يوسف رحمه الله تعالى هذا اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذ لم يمتد المجنون اذا اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقطه تلقا ومحمد رحمه الله لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالمتد مسقط وغير المتد غير مسقط ففي كل واحد من الصورتين المتد مسقط وغير المتد غير مسقط عنده

قوله فصل لما ذكر الاهلية بنوعيهما شرع فيما يعترض فيزِيلهما او احدهما او يوجب تغييرا في بعض احكامهما ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاذب وكاهل من عرض له كذا اى ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والمحدث بعد العلم لم يصح في الصفر الاعلى سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية ان لم يكن للعبث فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او تركها والسموية اكثر تغيرا واشد تأثيرا فقدت وهي احد عشر المجنون والصغر والعته والنسيان والغم والارقاء والمرض والحيمض والنفاس والموت فالمجنون اغتلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها اما النقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا قوله لمنافاته اى لمنافات المجنون القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع وبانقضاء القدرة ينقضى الاهلية فينتفى وجوب الاداء فينتفى نفس الوجوب قوله لكنهم قالوا المجنون اما ممتد او غير ممتد وكل مذهبهما اصلى بان يبلغ مجنونا او طارى بعد البلوغ فالمتد مطلقا يسقط للعبادات وغير المتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسنانا لوجوه: الاول الاتحاق بالنوم والاعماء بجامع كونه عنرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم المخرج في ايجاب القضاء، الثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لبقائه النعمة بدليل انه يورث ويملك والارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون النعمة الا انه اذا انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا بلزوم المخرج في القضاء ينعدم الوجوب، الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد المجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا مخرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا بنوعه في الوقت ورجائه بعد الوقت هذا اذا كان المجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف رحمه الله مسقط بناء للاسقاط على الاصل او الامتداد وعند محمد رحمه الله ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والاختلاف في اكثر الكتب مدفوع على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصل والطارى امران احدهما ان الاصل في المجنون المحو والطريان اذا السلامة عن الآفات هي الاصل في الجملة فيكون اصاله المجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو المجنون الطارى وثانيهما ان زوال المجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لالفقاصن جبل عليه دماغه فكان مثل الطارى وجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد لهما كما بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فالنقصان حكمه حكم الصفر فلا يجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلى يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول السكاهل فيكون امرا اصليا لا يقبل الاتحاق بالعدم والطارى قد اعترض على محل كامل للعوق آفة فيلحق بالعدم.

ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد رحمه الله بصلوة
 فيصير الصلوة سنا وفي الصوم بان يستغفر في رمضان وفي الزكوة بان يستغفر في
 الحول عند محمد رحمه الله وعند أبي يوسف رحمه الله اكثره كاف اي الجنون في اكثر
 الحول كاف لسقوط الزكوة واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل وذلك لا يكون حجرا
 وانما قال هذا جرابا لسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد
 انما يكون بطريق المجبر والمجبر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في المجبر عن الاسلام
 لانه نفع محض فلا يصح المجبر عنه فاجاب عنه بان عدم صحته ليس بطريق المجبر ويصح تبعا
 عطف على قوله فلا يصح واذا اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه .

قوله ثم الامتداد في الصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له
 حد معين فقد روه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة
 في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة
 يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والآفة
 فيه سواء ثم اشترط في الصلوة التكرار ليقاكد الكثرة فيتحقق المرجح الا ان محمد
 رحمه الله اعتبر نفس الواجب اعنى جنس الصلوات فاشترط تكرارها وذلك بان يصير
 الصلوات سنا وهما اعتبارا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعنى الوقت مقام الحكم
 تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر
 يجب القضاء عند محمد رحمه الله لعدم تكرار جنس الصلوات حيث لم تصر الصلوات سنا
 وعندهما لا يجب لتكرار الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد
 بحسب الواجبات ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التكرار ان لا يزيد
 على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضى احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولا
 يلزمنا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تأكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل
 الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليهما والامتداد في الزكوة باستيدان الحول لانه
 كثير في نفسه وعند أبي يوسف رحمه الله في رواية هشام عنه يقام الاكثر مقام الكل تيسيرا
 وتحقيقا في سقوط الواجب قوله وذلك لا يكون حجرا لان المجبر هو ان يتم الفعل بركنه ويقع
 في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي او الولي وايمان المجنون استقلالاً
 انما لا يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابيه فانه يصح لان الاعتقاد
 ليس ركناً له ولا شرطاً وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان رعاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل
 فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلومه لذلك فيفعل غيره اولى قوله واذا اسلمت امرأته
 لو ذكر بالفداء على انه تفريع على صحة ايمانه تبعا لكن انسب يعني لو اسلمت كتابية
 تحت مجنون كقائي له ولي كقائي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلماً تبعا
 له وبقي النكاح والافرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما في الصغر الا ان هذا
 استعسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التأخير ضرر للزوجة مع ما فيه من
 الفساد لقدرة المجنون على الوطى

ويصير مرتدا تبعا لابيويه واما المعاملات فانه يؤخذ بضمان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي
 في اول فصل الاهلية وهو قوله فعقوق العباد ما كان منها غرما وعرضا يجب ولما بينا انه اهل لسكن
 هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو عن الاقوال فيفسد عباراته * ومنها الصغر
 انما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان في مبدأ الفطرة لان الصغر ليس
 لازما لماهية الانسان اذ ما عية الانسان لا تقتضى الصغر فمعنى بالعوارض على الاهلية هذا
 المعنى اى حالة لا تكون لازمة للانسان وتكون منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان
 لحمله اعباء التكليف ولعمرفته تعالى فالاصل ان يخلقه على صفة تكون وسيلة الى حصول ما
 قصه من خلقه وهى ان تكون من مبدأ الفطرة وافر العقل تام الفطرة كامل القوى والصغر
 حالة منافية لهذه الامور فتكون من العوارض فقبل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له
 ضرب من اهلية الاداء لسكن الصبي عند مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ
 فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب
 عليه الاعادة لسكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يجرم الميراث بالثقل تعقيب لقوله
 لسكن التكليف والعهدة عنه ساقطان بالثقل فلا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق
 لانهما منافيان الارث فعلم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء انما قال هذا لان
 الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل يجعل باخذ الميراث فجوزى بحرمانه
 لسكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالشر فلم يجرم ولا يشك على هذا الحرمان بالكفر والرق
 لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية في الرق
 ومنها العتة وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبهه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين

قوله ويصير مرتدا تبعا لابيويه فيما اذا بلغ مجنوننا وابواه مسلمان فارتدا فلحقا معه بدار
 الحرب وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية
 الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما
 ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا يفهم
 بالتبعية او عروض الجنون قوله فانه اى المجنون يؤخذ بضمان الافعال في الاموال كما
 اذا اتلف مال الانسان لتعقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال وادائه يحتمل النيابة
 بخلاف اقواله فانه لا يعتقد بها شرعا لانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقراره وعقوده وان
 اجازها الرق قوله ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل
 او استرق فانه لا يستحق الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهى السبب للارث على ما
 يشير اليه قوله تعالى حكاية عن مال زكريا عليه السلام فهبلى من لذنك وليا يرثنى واما
 الرقيق فلانه ليس اهلا للملك.

وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام عليه كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق انهما اى المجنون والعتوه غير مقدرين والصبا مقدر * ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عنرا في حقه اى في حق صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا لاقى حق العباد وهو اما ان يقع فيه المرء بتقصيره كالاكل في الصلوة مثلا فان حالها منكرا واما لا بتقصيره اما بان يدعوا اليه الطبع كالاكل في الصوم او بمجرد انه مركوز في الانسان كما في الطبيعة والاول ليس بعنر بخلاف الاخيرين فسلام الناسى يكون عنرا لانه غالب الوجود * ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تأخير الخطاب لا الوجوب اى نفس الوجوب لاحتمال الاداء بعده بلا مرج لعدم امتداده قال عليه السلام من نام عن صلوة الحديث

قول له وحكمه اى حكم العتوه حكم الصبي وذلك لان الصبي في اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيده في بيع مال الغير والشراء له وفي طلاق امرأته واعتناق عبك ويمنع ما يوجب الزام شئ ويعتدل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتناق عبك ولو بأذن الولي ولا يبيع ولا يشترى لنفسه بدون اذن الولي ويطالب بالمحقوق الراجعة بالاتلاف لا بالعقد كمن المشغرى وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياط ا قوله الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل هذا الاستدراك ليس على ما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح فيصح خطابهما والزامهما لان ذلك الحق العبد وهو الزوجة وانما يسقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التأخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره قوله ومنها النسيان وهو عدم الملاحظة للصورة المحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اى وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا ويكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عنرا في محروق العباد لانها محقرة لما جتهدوا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلواتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرء في النسيان بتقصيره كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المنكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عنرا واما لا بتقصيره منه فيكون عنرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتفكير كالاكل في الصوم لمافي الطبيعة من التروع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند التذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكرا خطاها بالبال واجراءها على اللسان فسلام الناسى في القعدة يكون عنرا حتى لا تبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة ككثرة تسليم المصلى في القعدة فهي داعية الى السلام قوله وهو اى النوم لما كان عجزا عن الادراكات اى الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تنسك في النوم وعن الحركات الارادية اى الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالنفس ونحوه اوجب تأخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تأخير نفس الوجوب واسقاطها حال النوم لعدم اغلال النوم بالنومة والاسلام ولا مكان الاداء حقيقة بالانتباه او غلغا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق المخرج بتكثير الواجبات وامتناع الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها قيل وفي لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان قائما عن الصلوة .

وابطل عبارته اى ابطل النوم عبارات الفائم وهو عطف على قوله اوجب تأخير الخطاب

لعدم الاختيار فاذا قرأ في صلوته نائماً لاتصح القراءة واذا تكلم لانفسد واذا قهقهه لا يبطل

الوضوء ولا الصلوة * ومنها الاغماء وهو تعطيل القوى المدركة والمعركة مركبة ارادية بسبب

مرض يعرض للدماغ او القلب وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم منه النبي عليه السلام

وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المذكورة بسبب ترقى

البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية وكثيرة الوقوع وسببه شىء لطيف سريع

الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الا ترى ان التنبه

قوله وابطل اى النوم عبارات الفائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام

والردة والطلاق والعتاق لانقضاء الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان

الطيور وهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب

قوله فاذا قرأ في صلوته لاتصح هذا ممنار فخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة الفائم

تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم الفائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل الفائم

كالستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغنى ان عامة المتأخرين على ان قهقهة الفائم في الصلوة

تبطل الوضوء والصلوة جميعاً اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما

الصلوة فلان الفائم بمنزلة المستيقظ وعند ابى حنيفة رحمه الله تفسد الوضوء دون الصلوة

حتى كان له ان يتوضأ ويبقى على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبنى على ان فيها

معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار

وقيل على العكس ولما كان في القهقهة من معنى الكلام كانها من جنس العبارات صح

تفريع مسألة القهقهة على ابطال النوم عبارات الفائم قوله ومنها الاغماء اعلم انه

ينبعث عن الغاب بخار لطيف يتكون من الطيف اجزاء الاغذية يسمى روحاً حيوانياً وقد

افيضت عليه قوة تسرى بسر يانه في الاعصاب السارية في اعضاء الانسان فيفتشرفى كل عضو

قوة تليق بها ويتم بها منافعها وهى تنقسم الى مدركة ومركبة اما المدركة فهى الحواس

الظاهرة والباطنة على ما مر واما المعركة فهى التى تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب

والانتباه في النوم في غاية السرعة اما التنبيه من الاغماء فغير ممكن فيبطل العبادات ويوجب

الحدث في كل حال اى سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكئا او مستنقدا بخلاف النوم

وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافته سبب النوم فمنافاة الاغماء

تماسك اليقظة اشد من منافات النوم اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم وايضا

كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء توجب ذلك دفعا للحرج ولما كان نادرا في الصلوة يمنع البناء

وهو في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستعسان يسقط ما فيه حرج وهو

في الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر لانه يندر

وجوده شهرا او سنة .

وارخائها لينبسط الى المطلوب او ينقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة الى جلب
النافع ويسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدأ الحركة الى دفع المضار ويسمى قوة غضبية
واكثر تعلق المدركة بالدماع والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة
بعيث يتعطل تلك القوى عن افعالها او اظهر آثارها كان ذلك اغماء فهو مرض
وليس زوال العقل كالجنون والالعصم منه الانبياء عليهم السلام ثم الاغماء فوق النوم في
ايجاب تأثير الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده
الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة لغواه والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في
العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان مواده غليظة بطيئة التعلل
ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعدا بخيرة لطيفة سريعة
التعلل الى الدماغ فلها ينتبه بنفسه او بادنى تنبيهه ولقلة وقوع الاغماء وندرته لاسيما
في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها
قاهلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز
له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع.

ومنها الرق وهو عجز حكى شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكفه في

البقاء امر حكى به يصير من المرء عرضة للتملك فعينه يكون حق العبد وهو لا يحتمل

التجزى حتى ان اقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهادته وجميع

احكامه وكذا العتق الذي هو ضده اى لا يحتمل التجزى لانه يلزم من تجزيه تجزى الرق

قوله ومنها الرق هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسيج وفي الشرع عجز حكى بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه المرء مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتأمل في آيات الترميم جزاهم الله تعالى يجعله عبدا مملوكا مبتدئين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وانقضى قوله وهو اى الرق لا يحتمل التجزى بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزى وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزى بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزى الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزى الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء فان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزى ولانها مبنية على كمال الاهلية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا يبدل الاعلى امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل الجهل متصف بهما مشاعا كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين

وكننا الاعتاق عندهما لعدم تجزى لازمه اتفاقا فبعثى البعض معتق السك
 عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله متجز اذ الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف
 في حقه ثم يلزم من ازالة كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شرط العلة
 فى الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفى البقاء على العكس حتى
 ان زواله يتبع زوال حق العبد اى زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد فبعثى
 البعض مكاتب عنده الا فى الرد الى الرق

قوله وكننا الاعتاق اختلفوا الغائلون بعدم تجزى العتق فى تجزى الاعتاق فنذهب
 ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق لكل لان
 العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقه فعتق كسوته فانكسر والمطاوعة هو حصول
 الاثر عن تعلق الفعل المتعمد بمفعوله واثر الشئ لازم له والعتق ليس بمتجز اتفاقا
 بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء
 لزم تجزى العتق ضرورة والماصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو
 باعتبار المحل فتجزى احدهما تجزى الآخر وذهب ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى ان
 الاعتاق متجز وانسه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد الحرية
 فى البعض ولا فى الكل بل يكون رقيقا فى الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت
 فى الكل لعدم التجزى ولا سبب لذلك مع تضرر المالك به فمتوقفى فى الحكم بالعتق
 الى ان يؤدى السعاية ويسقط الملك بالكلية فبعثى وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ
 لا تصرف للمولى الا فى حقه وحقه فى الرقيق هو المالىة والمالك وهو متجز فكنا ازالته
 كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ
 الرق انما يثبت جزاء للكفر وانما بقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم
 بوجوب انتفاء المألوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية فى الجملة بل
 زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجادا للبعض من علة ثبوت العتق
 وهو لا بوجوب العتق كالتفدي بل لا يسقط ما بقى شىء من المسكة فان قيل ففى ازالة كل
 الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة
 حق الله تعالى قصدا واصلا لاضمننا وتبعنا وحق الله تعالى وان كان اصلا فى ابتداء الرق
 جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والماليد ولهذا لا يزول الرق
 بالاسلام ففى الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعنا
 وكم من شىء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله ففى الابتداء ثبوت حق
 العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفى البقاء بالعكس فان قيل ففى ازالة الملك عند ازالة
 بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك فى الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض
 ولا اتيائه فى ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير
 كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ
 وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهى لا يحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله
 فبعثى البعض مكاتب عنده اى عند ابي حنيفة رحمه الله الا فى الرد الى الرق .

والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسرى ولا يصح منهما الحج اى
من الرقيق والمكاتب حتى اذا اعتقا ووجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل العتق من
الواجب بخلاف الفقير لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثنى من الصلوة والصوم
ويصح من الفقير لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لدفع المخرج ولا يبطل
مالكية غير المال كالنكاح والدم والحياة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة
سواء كان اقربها المأذون او المعجور اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة من المأذون واما
من المعجور فيصح عند ابي حنيفة رحمه الله مطلقا اى فى القطع ورد المال وعند محمد رحمه
الله لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف رحمه الله يصح فى القطع دون المال

قول الرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لان المملوكية
والمالية تنبى عن العجز والابتدال والمالكية عن القسرة والكرامة فمتناهيان وليس
المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا لمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون
مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالك من جهة انه آدمى مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمال لانه
لاتناقى بين المملوكية مقعة والمالكية مالا بالعكس فالرقيق وان كان مديرا او مكاتبا لا يملك
شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسرى لا بقتائه على ملك
الرقبة دون المتعة وخص المكاتب والتسرى بالذكر ليعلم الحكم فى غير ذلك بالطريق الاولى
لان فى المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفى التسرى مظنة ملك المتعة كالنكاح
ولهناصح عند مالك قوله ولا يبطل اى الرق مالكية النكاح والحياة والدم لان الرقيق
ليس بمملوك فى حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبتقى على اصل الحرية الا انه يحتاج فى النكاح
الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار
بالحدود والقصاص والسرقة والمستهلكة لان الحياة والدم حقه لاحتياجه اليهما فى البقاء ولهذا
لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة المرجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان
العبد مأذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان معجورا فعند ابي حنيفة رحمه
الله يصح فى حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد رحمه الله تعالى لا يصح فى شىء منهما وعند
ابى يوسف رحمه الله يصح فى حق القطع دون المال لابي يوسف رحمه الله انه اقر بشيئين
القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رحمه الله
ان اقراره بالمال باطل لسكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد فى سرقة
مال مولاه وايضا المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولا بى حنيفة رحمه الله
ان اقراره بالقطع يصح لانه مالك دمه فيصح فى حق المال بناء عليه لان اقراره
بالقطع قد لاقى فى حالة البقاء والمال فى حالة البقاء تابع للقطع حتى سقط عصمة المال
باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كتبه المولى وقال المولى المال
مالى وان صدقه يقطع فى الفصول كلها

وينافي كمال اهلية الكرامات البشرية كالنمة والحل والولاية فيضعف الذمة متى لا يحتمل الدين

الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دين لاثمة في ثبوته كدين الاستهلاك اي اذا

استهلك مال انسان والتجارة لافيها كان في ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير

اذن مولاه ودخل بل يؤخر الى عقبه وينصف الحل بتنصيف المحل في حق الرجال اي يجعل

للعر اربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق اي في فصل التجميع

اي تعال الامة اذا كانت متقدمة على الحرة ولا تعال اذا كانت مؤخره عنها او مقارنة

قوله وينافي يعنى ان الرق بنبي عن العجز والندلة فينافي كمال اهلية الكرامات

البشرية الدنياوية من النمة والحل والولاية اما النمة فلانها صفة بها صار الانسان اهلا للايجاب

والاستيجاب دون سائر الحيوانات واما الحل فلان استغراش المرائر والسكنى والازدواج والمجبة

وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا

زاد النبي عليه السلام الى التسع وجازاها فوقها واما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء

اولم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انقضى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق

عن اتم مال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى النمة مالية الرقبة والكسب جميعا

فحيث يتعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف اوله الى الدين الكسب

الموجود في يده فان لم يكن اوله يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستسعى

كالدبر والمكاتب هنا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة واما اذا كان كالدين الذي اقر به

المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا

يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر ادائه الى ان يعقق ويحصل له مال اما

الدين فلانه ممتهم في حق المولى لاقى حق نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع مشبهة العقد

ولاشبهة في حق المولى لعدم رضائه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا

من الكسب لانها حق المولى

وينصف الحد والعدة والقسم والطلاق لكن الواحدة لا تقبله اى التنصيف فيتكامل وعدد

الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية

اتساع المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد اعتبر

مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكية في هذا العدد الناقص

يلزم النقصان من النصف

قوله وينصف الحد لان تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية على حق المنعم وذلك بتوافر
النعيم وكمال الكرامة وهي ناقصة في العبد بالاضافة الى الحر فيتنصف منه القابل للتنصيف
كالجسد بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة تعظيم لمالك النكاح في حق النساء فتدنى
وتكون عدة الامة حيزتين لان الواحدة لا تنصف فلا بد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون
للامة نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تفصيف الثلثة على السواء
فجعل نصف الثلثة ثنتين باعتبار الجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحمل والمعتبر
عند الشافعي رحمه الله في تنصيف الطلاق رفق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء
كانت الزوجة امة او حرة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولازم المالك
للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المصنف رحمه الله تعالى على كون المعتبر رفق الزوجة
بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعنى ان الطلاق مشروع لتفويت الحل الندي
صارت المرأة به مملا للنكاح فمحل التصرف حل المحلية فمضى كان حل المرأة ازيد كان محلية
الطلاق في حقها اوسع وظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص من
حل الحر على التناصف فيفوت حل محلية الامة بنصف ما يفوت به حل محلية الحرة * ثم
لا يتحقق ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما
يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق واحد شىء من المملوكية المتسعة وبالثنتين
اكثر وبالثلث الكل والمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية
هنا حل المرأة الندي هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التي هي
في الامة اقوى فان قيل المملوكية لا يتحقق بدون المالكية فكما زادت المملوكية زادت
المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية ثلث عبيد اوسع من
مالكية عبيدين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق
فيلزم تنصيف الطلاق برفق الرجل ايضا لنقصان مالكية فيكون طلاق الحرة تحت العبد
ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب ان حال الزوج في الاتساع والتضييق قد اعتبرت
مرة حيث ينصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت في
حق الطلقات ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثنتى عشر طلقة بحسب
اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات يوقعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف
فلو تنصف الطلاق في حقه ايضا يلزم ان لا يملك الا اربع تطلقات وهذا اقل من الست
التي هي نصف اثنتى عشر .

ولما كان احد الملكين وهو ملك الفكاح والطلاق ثابتا له على الكمال والملك الآخر وهو

ملك المال ناقصا غير منتفى بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا في

قيمته فانتقص ديبته عن دية الحر بشيء هو معتبر شرعا في المهر والسرقه وهو عشرة واما

المرأة فهي مالكة لاحدهما وهو المال دون الآخر فينصف ديبتهما اعلم ان الملك نوعان

ملك المال وملك ماليس به مال وهو ملك المنفعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والاول ناقص

لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فتكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اى عن ديبته

قوله ولما كان احد الملكين يريد انه يتفرع على منافات الرق بكمال الكرامات

نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته للمولى بشرط ان

تفقد عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعى رحمه الله تجب القيمة

بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعى رحمه الله

جهة المالية لان المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال ولان الواجب فيه النقص

دون الاصل ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرها والصفات انما

تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابوحنيفة رحمه الله عليه جهة النفسية لانها

اصل والمالية تبع يزول بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق

وضمان النفسية انما هو باعتبار خطرهما وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية

نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وتبوتها بالدكورة فالمرأة قد امتفت

فيها احدى المالكتين وثبت الاخرى بكمالها فانقصت ديبتها بالتنصيف واما العبد

فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله

للقصان في مالكية العبد ولم يفت في مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديبته

بل انما يتمكن فيها نقصان لانها بشيئين ملك الرقبة وهو منتفى وملك اليد اعنى

التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته فقدرناه

بعشرة دراهم لانه قد اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به على الحره استمقاعا وهو المهر

وفي اقل ما يقطع به اليد التى هى بمنزلة نصف البسن وقد نقل عن ابن مسعود رضى

الله تعالى عنهما انه لا تبلغ قيمة العبد دية الحر وتنقص منها عشرة دراهم فان قيل المنفقى

في العبد هو احد شتى مالكية المال فكان يبغى ان ينقص من قيمته الربع توزيعا

على ما به خطر المعمل اعنى مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويذا قلنا مالكية اليد

لا نصفها اى اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطأ عشرة آلاف درهم فانه ينتقض عن قيمته عشرة دراهم واما المرأة الحرة فان ملك المال ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع على هذا التقرير فى خاطرى اعتراض فقلت لكن هذه العلة لا تختص بالدية وايضا توجب ان الا كمال فيهما هو من باب الازدواج اى لو كانت العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا فى جميع الصور ولا يكون الرق منقسما بشيء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا وايضا لما ذكروا ان احد المالكين ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغى ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا فى الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان دية عن دية الحر ليست ما ذكروا اردت ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت

اقوى من مالكية الرقبة اذا الانقاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما امر مستقل فكانا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعتراض عليه المصنف رحمه الله بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجرى التنصيف فى شيء من احكام العبد اذ لم يتمكن فى كماله الا نقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما امر فيجب ان يكون نقصانه فى النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجرى النقصان فى شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدة الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهى كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعنى المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما فى الدية بل باعتبار الحل المبنى على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبنى على المالكية ونقصان الرقيق فى ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان فى الشيء يوجب النقصان فى الحكم المرتب عليه لا فى حكمه لا يلايه فالنقصان فى المالكية يوجب النقصان فى الدية لا فى عدد المنكومات والنقصان فى الحل بالعكس وعن الثانى ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافى ان يوجب امر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا فى الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة لانهن شيئا منها اصلا فضلا عن كمال المالكية.

وانما انتقص ديبته لان المعتبر فيه اى فى العبد المالية فلا ينفى لكن فى الاكمال شبهة المساواة
 بالحر فينتقص وهو اهل للتصرف فى المال حتى ان المأذون يتصرف هو نفسه باهليته عندنا
 وعند الشافعى رحمه الله لا بل هو كالوكيل ونمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد فى نوع من
 التجارة فعندنا يعم اذنه لسائر الانواع وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما فى الوكالة
 لانه لمالم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وقلنا هو اهل للتكلم والنمة فيحتاج الى قضاء
 ما يجب فى ذمته وادنى طرفه اليد على انها اى اليد ليست بمال فلا يكون الرق مفايا
 لمالك اليد لكنه مفايا لمالك المال فيكون مملوكا مال كونه مالا وهى الحكيم الاصلى فى التصرفات
 اى اليد هى الغرض الاصلى فى التصرفات فان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا

قوله وانما انتقص يريد ان العلة فى نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية فلا
 يلزم التخصيص بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر اوزادت عليها ينتقص منها شىء اعتبرها
 الشرع فى صورة اخرى كعشرة دراهم احقرارا عن شبهة مساواة العبد بالحر اوزيادته عليه فان
 شبهة الشىء معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة منقضية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة
 المساواة لاحقيقتها لان قيمة العبد انما يكون باعتبار المملوكية والابتدال ودية الحر باعتبار
 المالكية والكرامة والاول دون الثانى حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغى ان
 يحتمل كلام المصنف رحمه الله على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله من ان الواجب
 ضمان النفس لكن فى جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية فى حق السيد والا
 ففسية العبد معصومة مصنونة عن الهدر معتبرة فى ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة عقابته
 تعالى والمالية قائمة بهاتابعة لهاترول بزوالها كما فى الموت دون العكس كما فى العتق وايضا
 المقصود فى الاتلاف فى العتق هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمتلوف وايضا الضمان
 يجب على العاقلة دون المجانى وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى
 لا ينافى ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا تقضى ديونه منه الا ان المولى
 احق الناس به فهو يستوفيه قوله وهو اهل للتصرف يعنى ان الرق لا ينافى مالكية اليد
 والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكتسابه بقاء
 على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد
 فى كسبه ببفزة الكتابة حتى ان الاذن فى نوع من التجارة يكون اذنا فى الكل ولا يصح الحجر
 فى البعض بعد الاذن العام او الخاص ولا يقبل الاذن التاقيد لانه اسقاط وقال الشافعى رحمه الله
 ليس تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويكفى فى الاكتساب يد
 نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك
 وسبب له والسبب لم يشرع الاحكامه واللازم باطل اجماعا فكذلك المملوك وانما لم يكن اهلا
 للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما تستفاد بمالك الرقبة او التصرف
 وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتملك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التملك
 الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود
 الاصلى من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته

لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يد فشرع التصرفات كالشراء ونحوه لحصول ملك اليد
ثم ملك الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك
بالشيء فيقطع طمع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقاتل ونحوها فنبت ان المقصود
في التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما يثبت ضرورة اكمال ملك اليد فيبطل ما قال
لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا تكون خالية عن المقصود
لان المقصود الاصلى

للسبب لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يارزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق
الابتلاك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل
للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل يقبل رواياته في الاخبار والديانات وشهاداته في هلال
رمضان ويجوز توكيله واما الثاني فلانه اهل للابواب والاستيجاب ولذا يخاطب بحقوق
الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز ان
يشترى شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان
مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة
صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضاءه دفعا للحرج اللازم من
اهلية الابواب في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته
للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لايدا ولا رقبة اجيب بانه
مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست بمال بدليل ان الجيوان يثبت دينا في الذمة
بمقابلة اليد كما في عقد الكتابة ومثله في النكاح والطلاق فلا يثبت بمقابلة المال كما في البيع
فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع
ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف يقع للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه
الا انه لما لم يبق اهلا للملك بعد ما اوقع الملك له استحققه المولى بطريق الخلافة عن
العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد
كالوارث مع المورث فلذا قال ابو حنيفة رحمه الله ان دين العبد يرفع ملك المولى في كسبه
وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك يظهر مالكية
العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف
وهو الملك واقع للعبد حتى كأنه له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه بخلافه
المالك فيه وعلى هذا يجب ان يعمل ما ذكره المصنف رحمه الله من ان المأذون كالوكيل
في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى مالا كما
يقع للموكل ابتداء واما قوله وفي بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المصنف رحمه الله ان المأذون
كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه
كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء
الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا يثبت الا فيما وكل به والاذن يعم وانما قال في حال مرض
المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا تصح من الوكيل
وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسألة التوكيل بالاشترار اذا اشترى
بغير فاهش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام رحمه الله ولذلك
اي ولان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء
الاذن كالوكيل في مرض المولى وعامة مسائل المأذون يعني يكون للمولى حرج المأذون بدون
رضا كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة
اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه

وهو ملك اليد حاصل للعبد فاما الملك اى ملك الرقبة فانما هو حكم ضرورى اى ليس مقصودا اصليا اى مقصودا لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت لشيء آخر واذا كان كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله اى عدم اهليته لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة اليه لاسيما اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد فى مسئلتنا فاليد يثبت له والملك للمولى فلا يثبت له اى يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر وهو كالوكيل فى الملك اى العبد المأذون فى الملك بمنزلة الوكيل اى اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع الملك للموكل فى شراء الوكيل وفى بقاء الاذن فى مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون اى المأذون فى حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل فى هاتين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورته ان المأذون ان تصرف فى مرض المولى وحابى بمحابة فامشة وعلى المولى دين لا يصح تصريفه اصلا واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها يعتبر من الثلث لامن جميع المال فهو فى حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف فى حالة الصحة يصح ويعتبر من جميع المال فى حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة مسائل المأذون فكما اذا اذن العبد المأذون عبدا من كسبه فى التجارة ثم هجر المولى المأذون الاول لا ينهجر الثانى بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينهزل الثانى وكذا اذا مات المأذون الاول لا ينهجر الثانى كالوكيل اذا مات وانما قال فى بقاء الاذن لانه فى حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون لسن فى بقاء الاذن هو كالوكيل وهو معصوم الدم كالحمر لانها اى العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم بقاء على الاسلام وداره فيقتل الحر بالعبد.

قوله وهو اى الرقيق معصوم الدم بمعنى انه يحرم التعرض له بالاتلاف مقالته ولصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤتمنة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهى بالاسلام ومقومة توجب مع الاثم الضمان اى القصاص او الدية وهى بالامراز بدار الاسلام والعبد يساوى الحر فى الامرين فيساويه فى العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان معنى الضمان على العصمتين والمالية لان تغل بهما وقال الشافعى رحمه الله القصاص مبنى الممانلة والمساواة ومنه عن الكرامات البشرية والمالية تغل بذلك على مامر.

والرق يوجب نقصانا في الجهاد على ما قلنا في الحج ان منافعه ملك المولى الا ما استثنى

فلا يستحق السهم الكامل وينافي الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على

الناس ابتداءً واما امان المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح اولاً في حقه اذ هو

شريك في الغنمية ثم يتعدى كما في شهادته بهلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولاً في

حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط الولاية لمثل هذا وينافي ضمان ماليس بمال

قوله والرق يوجب نقصانا في الجهاد لانه ينافي مالكية منافع البنين الا ما استثنى من

الصوم والصلوة فلا يجعل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم

يستحق السهم الكامل بل يرضع له لان استحقاق الغنمية انما هو باعتبار معنى الكرامة

وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضع للمماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تفهيم الامام

فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك

قوله وينافي الولايات كلها بمفردة التفسير لما سبق من انه ينافي كمال اهلية الولاية

لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالنذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى

الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداءً

باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناماً واسترقاقاً والتصرف على الغير ولاية

بخلاف امان المأذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار

شريكاً للغزاة في الغنمية بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان

المولى يغلفه في الملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط حق

نفسه في الغنمية اعنى الرضخ فصح في حقه اولاً ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم

لان الغنمية لا يتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه

يثبت في حقه ابتداءً ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هنا من ضرورة الولاية فان

قبل فالمحجور ايضاً يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق

الرضخ استحصاناً لانه غير محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال

سالماً وزال ضرر المولى واصيبت الغنمية ثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكاً بعد

الفراغ عن القتال لاحمال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطاً لحقه ابتداءً ثم يتعدى

الى غيره فالماصل انه لا شركة له في الغنمية حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده

فلا يجب الدية في جنابة العبد بل يجب دفعه جزاء اى لا يجب على العبد ضمان ماليس
بمال لان ضمان ماليس بمال صلة والعبد ليس باهل لها حتى لايجب عليه نفقة المعارم
فلايجب الدية في جنابة العبد خطأ لان الدية صلة في حق الجاني كانه يجب ابتداء و عوض
في حق المجنى عليه فكون المتلف غير مال ينافى الرجوب على العبد وكون الدم مما
لاينبغي ان يهدر بوجوب الحق للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء
فيصير الرجوب عائدا الى الاصل فان الارش اصل في الباب حتى لايبطل بالافلاس وعندهما
يصير كالحوالة اى الارش اصل في باب الجنابات خطأ لكن العبد ليس اهلا لان يجب
عليه الارش لما نلنا انه صلة ولما لم يجب عليه الارش لايمكن تعمل العاقلة عنه فصارت
رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش فداءً عن العبد لثلا يفوته العبد صار وجوب
الفداء عائدا الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لايجب الدفع
عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولى الجنابة في الدفع .

قوله فلا يجب الدية في جنابة العبد يعنى اذا كانت خطأ واما في العمد فيجب
القصاص ويكون هذا ضمنا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجنابة الى
وليها صلة في جانب المولى و عوضا في جانب المتلف عليه اعنى المجنى عليه اذا كانت
الجنابة غير القتل والورثة اذا كانت القتل فتكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل
المهر يجب في ذمة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك الفكاح او منافع البضع اجيب
بانه ليس بضمنان اذ لاتلف ولاصلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك او المنافع
قوله الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز
عن الفداء وذلك لان الارش اصل في الجنابة الخطأ لانه الثابت بالنص وانما صير
الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى
الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان
الاصل في الجنابة ان يصرف الجاني اليها كما في العمد وقد عدل عن ذلك في الخطأ من
الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كما في الحوالة
فاذا لم يسلم الحق صاحبه عاد الى الاصل .

ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام هنادنيوية واخروية اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف

يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة

لانها اي العين هي المقصودة وان كان ديننا لا يبقى بمجرد النعمة الا ان يضم اليها اي الى النعمة

مال او كفيل فلا تجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود احدهما اي الكفالة لا تجوز الا ان يبقى

مال او كفيل ويلزمه الدين مضافا الى سبب صع في حيوته كما اذا حفر بئرا فوق حيوان

بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصى فيصح في الثلث واما ما شرع له لحاجته

فيبقى ما تنقضى به الحاجة فتبقى التركة على حكم ملكه

قوله ومنها الموت هو آخر العوارض السماوية فليل هو صفة وجودية خلقت ضدا للحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة وقيل هو عدم الحياة عما من شأنه الحياة او زوال الحياة ومعنى الخلق في الآية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنياوية او اخروية والدينوية اما تكليفات وحكمها السقوط الا في حق الاثم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره اولا والا اول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالنعمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصى به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى النعمة والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما تنقضى به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخرية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب الآخرة بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي وهذه جملة ما فصله في الكتاب قوله وان كان ديننا لا يبقى بمجرد النعمة لان النعمة قد ضعفت بالموت فوق ما تضعف بالرق اذا الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى النعمة مال او كفيل تقوى النعمة لان المال محل للاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل تقوية لنعمة الاصيل وتميئة لتبرجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة رحمه الله لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعند ما تصح لان الموت لا يورث النعمة عن المحق ولها ان يطالب بها في الآخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر له مال ويثبت حق الاستيفاء ولو تبرع احد عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المدينون حيا مفلسا ويؤيد ما روى ان النبي عليه السلام اتى بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال على او ابرق فقادته رضى الله تعالى عنهما على ان يارسول الله صلى الله عليه واله وسلم ان المطالبة الدينوية ساقطة ههنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا يصح الكفالة للقائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء النعمة فضلا عن قوتها واذا ظهر له مال فالنعمة يتقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما يصح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه الحق لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فيتقدم بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له .

حتى يترتب منها حقوقه ولهذا تبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا
 بعد موت المكاتب عن وفاة لحاجته الى انقطاع اثر الكفر والى حرية اولاده واما المملوكية
 فتابعة هنا فان الاصل في هذا العقد ثبوت اليد اى تابعة في باب الكتابة وهو جواب
 سؤال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء
 حاجته وكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة
 للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاءه اذا بقى مملوكية الميت ولا حاجة له الى
 بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من
 ابقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية رتبة تبقى ضمنا لا مقصدا

قوله حتى يترتب منها اى من التركة حقوق الميت كمؤن تجهيزه ثم قضاء دينه ثم
 تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين
 كالمهرون والمستأجر والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور
 صاحب الحق احق بالعين قوله لحاجته اى لحاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتقاق
 وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التى هى باعتبار المالية حاصلة في عود المكاتب
 الى الرق ثم لا يضى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى سيرورته معتقدا
 منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر الحيوة بحرية اولاده اذ الرق اثر الكفر الذى
 هو موت مكتمل فيبقى الكتابة بعد موت المكاتب كما تبقى بعد موت المولى بل
 بالطريق الاولى قوله واما المملوكية فتابعة يعنى ان مملوكية الميت وان لم تكن
 محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعاً لبقاء المالكية يدا ضرورة ان عقد
 الكتابة لا يمكن بقاءه بدون بقاء المملوكية رتبة اذ المكاتب عبد ما بقى عليه درهم وههنا
 بعث وهو ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان يستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة
 والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل
 الحرية مستندا الى آخر اجزاء الحيوة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من
 الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها
 ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته في آخر جزء من حياته فقد استندت
 المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت
 فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكتساب
 عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فثبت ضمنا وان
 لم يكن المعل قابلا كالمالك في المقصوب لما ثبت شرطا لملك البديل ثبت عقد اداء البديل
 مستندا الى وقت النصب وان كان المقصوب حال اداء البديل هالكا.

ويثبت الارث نظرا له خلافة والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت يحجر الميراث عن ابطالها فكنا اذا ثبت اى الخلافة نصابا فيها لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به اى بالموت وانما يثبت به الخلافة لان التعليق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت فى الموصى به فيكون سببا اى التعليق بالموت سببا فى الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه اى الموت كائن بيقين فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قلت بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين احدهما الاستخلاف كما ذكرنا والثانى التعليق بامر كائن لامحالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه فكل منهما على الانفراد جزء العلة فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد فى استحقاق الحرية دون سقوط التقويم لان تقويمها انما يسقط لانه لما استقرشها صار التمتع فيها اصلا والمال تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا اما المالكية تبقى دون المملوكية قلنا المرأة تغسل الزوج فى عدتها بخلاف العكس لان مالكيته مق له فتبقى بخلاف مملوكيتها لانها مق عليها

قوله ويثبت الارث اى ولانه بيق ما تنقضى به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه فى امواله ففوض الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا له من جهة ان ارتفاع اقراره بامواله بمنزلة ارتفاعه نفسه بها قوله والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت فانه مفض الى الموت الذى هو السبب حقيقة يصير الميت اى المريض مرض الموت محجورا عن التصرفات التى يبطلها تلك الخلافة فكذلك اذا ثبت الخلافة بتنصيب الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال لعبدك انت مر بعد موتى او اذا مت فانت مدرفان كلا من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف اى الاول فلان الايصاء اثبات عقد الخلافة فى ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر فى الحال سببا لاثبات الخلافة واما الثانى فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان يقع السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل التأجيل وبهذا يبين ان التعليق بغير الموت من الامور التى على خطر الوجود كسقوط الدار او من الامور الكائنة بيقين كعقبة الغد مثلا ليس باستخلاف اذ لا يلزم منه انعقاد السبب فى الحال ففى صورتين اعنى الوصية والتعليق بالموت تثبت الخلافة الا ان الحق اركان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل فى ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تملك ووصية بالمال وهو ما يحتمل الفسخ والابطال قوله دون سقوط التقويم اى المدبر لا يصير كام الولد فى سقوط التقويم لان الاحراز للمالية اصل فى الامة والتمتع تبع ولم يوجد فى المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استقرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقويمها حتى لاتضمن بالغصب واعتاق احد الشريكين نصيبه منها .

واما ما لا يصلح لحاجته كالقصاص لان القصاص عقوبة وجبت لسدك النار عند
 انتضاء الحيوة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة محتاجون اليه فانه يجب حقا
 للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجرور لكن السبب انعقد في حق الميت
 حتى يصح عفو ايضا ولهذا اى لاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة
 رحمه الله القصاص غير مورث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن
 اذا انقلب اى القصاص مالا وهو يصلح لموائج الميت يصرف الى حوايجه ويورث
 منه واما احكام الآخرة فكلها ثابتة في حقه .

قوله واما ما لا يصلح لحاجته اى حاجة الميت كالقصاص فان الجناية وقعت على حق اولياء
 الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للنار لا
 انتقالا من الميت * فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحيوته اكثر من
 انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق
 عن اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولى القائم على سبيل الخلافة كما يثبت الملك
 للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل فالسبب انعقد في حق
 المورث والحق وجب للوارث فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث
 قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان
 وهو استحسن والقياس ان لا يصح لها فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط
 المورث فانه اسقاط لحق الغير قيل ان يجب قوله حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما
 من البقية يعنى لو اقام الحاضر بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كفى
 ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل إعادة البينة لانه ثبت لهما ابتداء فكل واحد
 منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف
 ما يكون موروثا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى القصاص موروث لان خلفه
 وهو المال مورث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة
 ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال
 يصلح لموائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتذهيب الوصايا ارتفعت الضرورة وصار
 الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل فيثبت الفاضل من
 موائج الميت لورثته خلافة لا اصالة .

واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عنرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعد ما وضع الدليل فديانته الكافر اى اعتقاده في حكم لا يحتمل التبديل كعبادة الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبديل كبيع الحمر مثلا فانه يصح منهم واما في حكم يحتمله فدافعة للتعرض فقط عند الشافعى رحمه الله اى ديانته دافعة للتعرض لهم لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون فلا يعد النوى بشرب الحمر وعند ابى حنيفة رحمه الله هي دافعة له اى للتعرض والدليل الشرع في حكم الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم فيها ان في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تعريف الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج فتكون ديانته دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيوهم تخفيفا ولكنه تغليظ في الحقيقة كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس وصورة التخفيف والامهال توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصى وفي توهم الاعمال كما نطق به الحديث وهو قوله عليه السلام اهلناهم فظفوا انما اهلناهم وكما قال الله تعالى فسندرجهم من حيث لا يعلمون واملى لهم ان كيدى متين وقال تعالى انما نملى لهم ليردادوا انما ولهم عذاب اليم وقال نوله ما تولى الآية فيثبت عنده اى عند ابى حنيفة رحمه الله تقوم الحمر والضمان باثلافها وجواز البيع

قوله واما العوارض المكتسبة اى التى يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهي اما ان يكون من ذلك المكلف الذى يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاولى اى التى يكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شأنه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشىء على خلاف ماهويه والافسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عنرا ولاشبهة وهو فى الغايه جهل هو دونه وجهل هو يصلح شبهة وجهل يصلح عنرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووجدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة اى ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان وابا بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل * فان قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق وانما ينكره جهودا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر فى الادلة والتأمل فى الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفون كما يعرفون اينائهم الآية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالادعان والقبول.

ونحوها وصحة نكاح المعارم حتى ان وطئ فيه اى فى نكاح المعارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن
 الزنا شرط الاحصان القذف فعند ابي حنيفة رحمه الله ان وطئ في هذا النكاح لا يكون زنا فيجوز قاذفه
 وتجب به النفقة اى بنكاح المعارم ولا يفسخ اى نكاح المعارم مادام الزوجان كافر بين الا ان يترافعا
 ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الحمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المعارم بقوله لان تقوم
 المال واحصان النفس من باب العصمة وهى الحفظ فيكون في ثبوتها الحفظ عن التعرض
 تقر يردان ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا اى الاحكام
 التى يصلح ديانتهم دافعة لها لا يتناولهم دليل الشرع في تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا
 فتقوم الحمر واحصان النفس من باب دفع التعرض لامن باب التعدى الى الغير فيثبتان
 ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب اشكال على ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض
 فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب بان معتقدهم في الربوا
 ليس هو الحل لقوله تعالى واكلهم الربوا وقد نهوا عنه وقد شطر ببالى على هذا الجواب
 نظر وهو ان قوله ديانتهم دافعة للتعرض اتفاقا ولدليل الشرع لا يراد به ان ديانتهم
 الصحيحة دافعة لهما فان ديانة الكافر لا تكون صحيحة

قوله ونحوها اى مثل المذكورات كهبة الحمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من
 قيمتها وكذا الخنزير قوله فيجد قاذفه اى قاذق المسلم الذى وطئ في نكاح المعارم
 حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله تجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لا
 على ثبوت الاحصان فلا يكون عطا على قوله فيجد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ
 اى نكاح المعارم برفع احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضى وطاب حكم الاسلام الا ان
 يجتمع الزوجان على الترافع فعينته يفسخ واذا لم يكن هذه الفروع الثلاثة متعلقة بثبوت
 الاحصان كان في تأخيرها عنه * ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضمنا الى الدليل على
 تقوم الحمر نوع تعقيد وسر ترتيب وانما وقع ذلك لتغييره اسلوب فخر الاسلام حيث
 اورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعى رحمه الله ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض للخطاب
 لانه مجرد الجهل لا يصلح عنرا فكيف المكابرة والعناد لكن امرنا بتتركهم وما يدبمون وعدم
 التعرض لهم بسبب عقد النمة فلا يحدثار بهم لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف الحمر
 ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم والاخذ على قاذفه فاجاب بان تقوم المال
 واحصان النفس ايضا من باب العصمة وهى الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من
 ضروريات ذلك قوله واكلهم الربوا وقد نهوا عنه من سهو القلم والصواب واخذهم
 الربوا قوله فان ديانة الكافر يعنى ما يكون محتصاه مخالفا للاسلام لا يكون صحيحة بخلاف
 ما يوافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق .

بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع ككناح المحارم مثلا فانه لا يجعل في شريعة من الشرائع لان حله كان في شريعة آدم عليه السلام للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه السلام فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب اهل الكتاب الربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا المذكورة في التوروية فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المعارم غير المذكورة في كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم بما في كتبنا فافترقا فان قيل ديانتهم ليست حجة متعديّة اجماعا فلا توجب ضمان الحمر وحد الغنم والنفقة كما في مجوسى خلف بنتين احداهما زوجته لانتز بالزوجية اعلم ان الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد الغنم وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان في الاصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم واحد هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير متعديّة قلنا يثبت بديانتهم بقاء تقوم الحمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو اى التقوم شرط للضمان لاعلته وكذا الاحصان اى احصان المقنوق شرط لوجوب الحد على القاذف فلا يكون في اثباتهما اى في اثبات التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد انما ينبثقان بانلاف الحمر وبالغنم وانما يلزم القول بتعدي ديانتهم لو اثبت الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم يفعل كذلك واما النفقة فانما تجب دفعا للملاك فيكون دافعة لامتعديّة ولانهما اذا تناكحادا ابصحت

فيؤخذ الزوج بديانته

قوله بل المراد ان معتقدهم اى ما كان شائعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم او لم ترد وسواء كان حقا او باطلا دافع ككناح المحارم في دين المجوسى فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شائع فيما بينهم لم يثبت حرمة عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمة ثابتة في التوروية فارتكابه فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقد به بعض منهم كما اذا اعتقد واحد جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا للحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذى يعتقد على الشرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المعارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه يثبت بالدليل جواز نكاح المعارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة النemy في حكم اذا لم يعتمد على شرع .

ولا كذلك من ليس في نكاهها كالوارث الاخر جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما في موسى وتقريره ان في ارث البنت التي هي زوجته ضرر بالوارث الاخر اي البنت التي ليست زوجته فيكون متعدية هنا واما عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله واما على قولهما فكذلك ايضا اي ديانتهم دافعة للتعرض والدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح المعارم ليس حكما اصليا بخلاف

تقوم المحرم بل كان ضروريا في شريعة آدم عليه السلام لم يجعل نكاح الاخت من بطن واحد اي نكاح المعارم كان في شريعة آدم عليه السلام حكما ضروريا اذ لولا جوارزه في ذلك العهد لا يحصل النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم عليه السلام وكانت السنة الالهية في ذلك الزمان ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن آخر فكان النكاح بين التوأمن حراما ولاشك ان التوأمن مخلوقان من ماء اندفق دفعة واحدة والولدان من بطنين مخلوقان من مائتين اندفقا دفعتين فالأخت من بطن واحد اقرب من أخت لا تكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقض بالبعدي ما لم تحل القربى فعلم ان الاصل في نكاح المعارم المحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المعارم اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو المحرمة في نكاح المعارم بخلاف المحرم اذ بعد قصر دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المعارم لا يكون مثبتا للاحصان ولا بعد

قاذف من نكح المعارم ووطى^٤ ثم اسلم وايضا حد الغنfy يندرى^٥ بالشبهة اي سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرى^٤ حد الغنfy بها قوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المعارم الى آخره وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المعارم ووطى^٤ ثم اسلم فلهذا المعنى قال ايضا ولا يجب النفقة ايضا عطف على الحكم المفهوم من الداليلين

المذكورين ونعنى بالحكم المفهوم عدم وجوب حد الغنfy اما على الدليل الاول فظاهر وهو ان حل نكاح المعارم ليس حكما اصليا وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا تجب النفقة واما على الثاني وهو ان حد الغنfy يندرى^٥ بالشبهة فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة بمقدأة فلا تجب به كالميراث اذ لو وجبت يصير الديانة متعدية فالحاصل ان المراد بالشبهة لدر^٤ حد الغنfy وشبهة عدم صفة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المعارم وكونها حكما اصليا في حقهم والجواب اي جواب ابي حنيفة رحمه الله في النفقة انها دفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة فان حبسها بلا نفقة يكون متعرضا لها بالهلاك فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله

قوله ولا كذلك من ليس في نكاهها اشارة الى الجواب عن القياس على موسى خلق بنتين احدهما زوجته وتقريره ان من ليس في نكاح المتناكحين يعنى البنت التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الاخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤاخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون متعدية بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان يؤاخذ البنت الغير المنكومة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت المنكومة

(١) قوله واحكام الآخرة في التحقيق ان المعتزلة انكروا سؤال المنكر والتكبير وعذاب القبر والميزان والشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك وجواز اخراج اهل الكبائر الموحدين من النار والجهنمية انكروا خلود الجنة والنار واهاليهما وفي كشف المنار ان المعتزلة انكروا رؤية الله تعالى في الآخرة تسكبان من ليس في جهة فرؤيته محال قال العلامة التفتازاني في شرحه للمعتمد وانكر بعض الروافض وانكر المعتزلة الكتاب واكثرهم الصراط لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين .

(٢) قوله لانه مخالف للدليل الواضح قال الله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الى آخر السورة فهي تدل على ثبوت هذه الاسماء وكثير من الآيات تدل على ذلك قال الله تعالى انزل بعلمه وهو الرزاق ذو القوة المتين قال الله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء ان الله ذو الفضل العظيم على الناس فهي تدل على ثبوت هذه الاسماء على خلاف مذهب المعتزلة ومثلها كثير واما قول المشبهة بجواز حدوث الصفات فردود بالعدل لاستحالة قيام الحوادث بالتقديم فان كل متغير حادث

٧٨٨

وقول المطلة فردود بالآيات المذكورة قال النبي عليه السلام اذا قبر الميت اناه ملكان اسودان ازرقان يقال احدهما المنكر والآخر التكبير الى آخر الحديث وقال عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه قال الله تعالى والوزن يومئذ الحق وقد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن والميزان ما به الوزن فلا يتصور بدونه قال الله تعالى فاتنهمم شفاعة الشافعين فان هذا الكلام تدل على ثبوت الشفاعة في الجنة قال عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي قال الله تعالى ان الله لا يقدر ان يشرك به ويفر ما دون ذلك لمن يشاء وقال عليه السلام وحق العباد على الله تعالى ان لا يعذب ولا يشرك به شيئا وقال عليه السلام ما من احد شهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صدقا من قلبه الا حرمه الله على النار وقال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل لا يمكن ان يرا جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل النار على ما اعتقد عليه الاجماع فتمين الخروج من النار قال الله تعالى في حق الفريقين من الكافرين والمؤمنين خالدين فيهما ابدا قال الله تعالى اكلمها دائم قال الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة قال عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والامة قد اجتمعوا على وقوع الرؤية في الآخرة قال الله تعالى ثم انكم يوم القيمة تمشون قال الله تعالى ويخرج له يوم القيمة كتابا تلقاه منشورا قال الله تعالى فاهدوهم الى صراط المستقيم .

(٣) قوله لما كان مؤولا لقرآن اي كان مائلا بحصة القرآن صار ماله عن ظاهره بما ظهر به من الوجوه فاعتبار الاول مسلم وباعتبار الثاني مبتدع فمن نفي الصفات اول التصوص الدالة على التوحيد وصرفها عن المراد وهو التوحيد في الذات الى التوحيد مطلقا وهو ان لا يتمدد القدماء لا بان يكون ذات قديمة ولا صفات قديمة ولا ذات قديمة وصفة قديمة فيلزم ان لا يوجد له تعالى صفة والا يلزم قيام الحادث بالتقديم هف .

وغناؤها لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس واما جهل كما ذكرنا اي لا يصلح عنرا وهو عطف

على قوله واما جهل لا يصلح عنرا لسكنه دونه اي دون الجهل الاول كجهل صاحب الهوى في

صفات الله تعالى واحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان مؤولا للقرآن كان

دون الاول ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه فلا يترك على ديانته فلزمه جميع احكام

الشرع

قوله وغناؤها يعني ان المال في نفسه ان قل وان كثر والحاجة دائمة لامكان الحيوة الى يوم القيمة قوله كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعقرلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى مرثيا في الجنة بالابصار وكونه خالفا للشرور والقبائح وبجوز الشفاعة لمحبط الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وانما لم يكن هذا الجهل عنرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى مؤول للقرآن اي يصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض معتقده ويجعله على وفق معتقده لا ان يفنده وراء ظهره مثل الكافر وفي عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى انه متأول بالقرآن اي متمسك به صارفا اياه الى ما يوافق اعتقاده وانما لزمنا مناظرته والزامه لانه ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقيقة القرآن ونسوة محمد عليه السلام .

وكجهل

(٤) قوله ولما كان مسلما في التحقيق لما كان من المسلمين اذ لم يعمل فيه او فني عمل الاسلام اذا غلا حتى كفر قوله فيه يرجع الى الهوى والاتجاه ادعا الاسلام في تاج المصادر البيهقي الاتجال سخن كس ديگر برخود بستن فالمراد بقول المصنف لما كان مسلما ما يعم الاسلام تحقيقا وادعا .

(٥) قوله لزمنا مناظرته المناظرة الكاملة بطريق الفكر والنظر لتجد مقدمات مناسبة للمطلوب فيذكرها عند الخصم ليلزمه المطلوب وانظر هناك بالمعنى المصطلح عند المنطقية هو ترتيب امور معلومة لتتأدى الى مجهول او بطريق النظر في كلام الخصم ليجد فيه الخطأ ومنه ما جاء في الحديث لا تناظر لكتاب الله تعالى ولا بسنة لرسول وفي تاج المصادر البيهقي النظر الحفظ بامرين النظر چشم داشتن وبمعنى التبعطف والرحمة فالكاملة بطريق الحفظ بالعين ان يخفف كل من الحميمين الآخر لئلا يفلت عنه فيلزمه المدعي وبطريق التوقع ان يتوقع كل منهما قبول الاخر مقاله وبطريق الرحمة ان يرحم كل لصاحبه بالذات الى ما هو الحق في زعمه .

(١) قوله وكجهل الباغي وهو مسلم خرج عن اطاعة الامام على ظن انه على الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتأويل فاسد كذا في شرح البرجندي وفي التحقيق وتأويل الباغي كما قال اصحاب النبي في عهد على رضى الله عنه بعد اشتد المخالفة من معاوية وكثرة القتال بين المسلمين ان المراد بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا فجرا جهنم خالدين فيها ما يعم قتل امثالهم من اهل البغي وان المراد بالخلود الدوام الابدى الذى يكون في الكافرين وان المراد بالظلم في قوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين ما يتناول ما يصدر من اصحاب على رضى الله عنه والسكلى فاسد فالمراد بالقتل ما هو بطريق الظلم وقيل ليس من ذلك والمراد بالخلود المكث الطويل دون الدوام الابدى لقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار وقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالوة كانت لهم جنات فردوس الى غير ذلك من النصوص الدالة على استحقاق من آمن الجنة وهي لا يكون الا بعد النار لمن يستحقها ايضا من المؤمنين والمراد بالظلم الكفر .

(٢) قوله فيضمن بالانلاف في التحقيق الباغي الاموال والدماء بتأويل ان مباشرة الذنب كفر لا يحكم باجتهد في حقه اذا استحتم لانه يعتقد الاسلام حقا فيمكن التام الحجة عليه واما الكافر فيحكم بلاحة الحذر في حقه لان دلالة الالتزام منقطعة عنه بدم اعتقاد الاسلام حقا .

(٣) قوله الا ان يكون له منعة في التحقيق ان المنفعة للحكم اجتماع التأويل والمنفعة فاذا تجرد احدهما عن الآخر لا يتغير الحكم في حق الضمان فلو ان تومنا متأولين غلبوا على مدينة قتلوا الانفس واستهلكوا المال ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرد المنعة عن التأويل .

(٤) قوله وتجب علينا محاربه قال عبدالرحمن في شرح المغني في قوله وجب محاربتهم بطريق الدفع لا ان يجب ابتداء كما يجب الكفار قال البرجندي اذا مالى البغاة الى جماعة المسلمين ليستعينوا بهم واتخذوا حيزا اى مكانا واجتمعوا فيه حل قتالهم ابتداء اذ لو انتظروا الى ان يقاتلوا اولا فرما لا يمكن دفعهم وفيه خلاف الشافعي رحمه الله تعالى كذا في شرح الوقاية لان قتال المسلم ابتداء لا يجوز ومن القدرى ان عندنا لا يبدى بقتال حتى يبدى وانا يجب القتال معهم لان البغى معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك بالقتال وفي كشف النار وشرح البرجندي والمغني وجب قتل اسرائهم دفعا لمادة شرهم لانهم ليقون في الارض بالفساد وجب التدقيق على جريحتهم والمراد اتمام القتل ولم يضمن نحن اموالهم ودمائهم في تاج المصادر البيهقي التدقيق بالدال روديكشت خسته وبالمدال لفة ايضا عن الفارابي وبعد بان وبعل .

(٥) قوله لان الاسلام جامع وكذلك الحرية والدار جامعتان فلا يوجد المانع من الارث وامل عدم ذكرهما لظهور .

(٦) قوله فلا يكون مانعا من الارث كما في القصاص والحد اذ المانع هو القتل الذى يتعلق به وجوب القصاص او الكفارة .

(٧) قوله وكذا ان قتل عادلا وفي كشف النار هذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى لان القتل منهم في حكم الدنيا بشرط النعمة في حكم الجهاد بناء على دياتهم وان كان باطلا في الحقيقة وفيه خلاف ابي يوسف رحمه الله تعالى لانه قتل بغير حق كذا في شرح البرجندي وخلاف الشافعي رحمه الله تعالى كذا في شرح المغني وايضا فيه هذا اذا قال لوارث كنت على الحق وانا الآن على الحق والا فيجزم اتفاقا وولايتنا منقطعة فيه يعنى ان زعم الزاعم في الباطل انما يصح اذا انقطع ولاية الالتزام فلو زعم عادل حقية قتل من سب صالحا قتلها لا يبرئ عنه لانه وان كان حقا في زعمه لكن ولاية الزام الحق عليه وكذلك الباغي اذا لم يكن له منعة وقتل العادل بزعم انه حق لا يبرئ ثبوت ولاية الالتزام .

وكجهل الباغي فيضمن بالانلاف مال العادل او نفسه الا ان يكون له منعة فيسقط ولاية الالتزام وتجب علينا محاربه ولم يعرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع اى بيننا وبين الباغي فيكون سب الارث موجودا والقتل حق فلا يكون مانعا من الارث وكذا ان قتل عادلا اى لا يعرم الباغي الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه وولايتنا منقطعة عنه

قوله وكجهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام الحق بتأويل فاسد وشبهة طارية فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالتزام لتعذره حقا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد فلا يؤاخذ بضمان ما اتلف من مال او نفس لكن يسترد منه ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلتزمون ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حقا فيها يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنفعة لا تظهر في حق الشارع ولا يسقط حقوقه وان لم يكن منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤاخذ بالضمان ويجب علينا محاربه الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التى تبغى حتى تفى الى امر الله ولان البغى معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما تجب محاربتهم اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع قوله ولم يعرم الميراث بقتله اى قتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مأمورا به كقتل الباغى والقتل رجما وقصاصا وكذا لا يعرم الباغي الميراث بقتله مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بقاء على تأويله وتمسكه بما كلفتم له من الشبهة وولايتنا منقطعة عنه لمكان المنفعة فكان قتلهم اهل الحق في حق الاحكام لا حاش الاثم بمنزلة الجهاد لان انضمام المنفعة في انقطاع ولاية الالتزام الى التأويل الفاسد يفتى به بمنزلة الجهاد الصحيح في حق التورث كما في حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق واما الآن على الحق والا فيعزم اتفاقا .

(١) قوله ولما كان الدار واحدة لم يترجم عدم الملك وعدم الضمان في مال الذي ايضا والجواب ان الذي لما التزم الجزية عوناً لنا فكلنا منا وموافق لنا في الديانة ثبوت ولاية الازمام فيجب الضمان في ماله .

(٢) قوله يثبت العصمة من وجه ولو وجدت المخالفة من كل وجه لثبت الملك بالاسما* التام ولا يجب الضمان ولو وجدت الموافقة من كل وجه لم يثبت الملك ووجب الضمان فلو وجدت المخالفة من وجه والموافقة من وجه لم يثبت كل واحد من الشك على ان الاصل هو عدم فلا يملك ماله ولا يضمن بالاتلاف وفي كشف المنار وجب حبس اموالهم زجراً لهم .

(٣) قوله كما في غصب مال غير متقوم لا بد من تجريد الغصب عن بعض معناه وهو اخذ مال محترم علينا بلا اذن مالكة يزيل يده والا فلا يصح اضافته الى غير متقوم فالل الغير المتقوم كالحمر والخنزير قائمها غير متقومين في حق المسلم فلا يجب الضمان اذا تلف ماسم او ذبي حمر المسلم وخنزيره ويجب الضمان اذا تلف خمر الذي او خنزيره لتقومهما في حقه لا يملك بالاختصاص سواء للمسلم او للذي وصورة تملك المسلم الخمر ان يكون مالكا للعصير فصار خمرًا وصورة تملك الخنزير ان يكون مالكا حين الكفر فاسلم واصطاده فان قلت قد اعتبر ديانة الكافر على مضرة المسلم حتى يضمن اذا تلف خمر الذي ولم يعتبر على مضرة نفسه حيث لا يضمن الذي خمر المسلم والظاهر عكس ذلك كالاترار يعتبر على مضرة المقر لنا المسلم لا يستحق الضمان في خمره وخنزيره فلو ضمن الذي يلزم الضمان الا لاحد وذلك غير مشروع واما الذي فيستحقه وضمان المسلم الذي مشروع واما ديانته صارت حجة متعمدة فقد مر الجواب عن ذلك وانما لم يعكس بغير ان الاصل في ملك الغير عدم الملك وجوب الضمان فغير الاصل في الضمان دون الملك ولم يعكس تنبيه في الملك دون الضمان حتى يملك ويجب الضمان ويجوز ان يكون العكس بمعنى اختيار ضد ما ثبت وروده الى عدمه فالحكم الثابت عدم الملك وعدم الضمان وضده ثبوتها بقول صاحب الكافية فهي تنكسها وذلك لان العكس ان يقبل الجبل على خلاف ما قبله او لا ينتقض ما تنقض عن لوازمه فيصح ان يراد به .

٧٩٠

ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة يثبت العصمة من وجه فلا يملك ماله لكن لا يضمن

بالاتلاف كما في غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده واما اذا

اتلف لا يجب عليه الضمان وانما لم يعكس لان القول بان يملك ماله مع القول بان يضمن

في غاية التناقض

قوله ولما كان الدار واحدة يعني ان تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال

اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف ينشأ عن كمال العصمة وذلك عند انعقاد

الدار من كل وجه فنحن لانملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة يرد عليهم

اموالهم لانعقاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا يضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف

الديانة مع وجود المنفعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو

قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو

قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا انعقاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان

كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم

الضمان كما في غصب غير المقوم فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البديل كما في

المغصوب قلنا لو ملكه لم يجب رده لعينه والملك بالضمان انما يصح استفاداً لا ابتداءً .

الكفر فاسلم واصطاده فان قلت قد اعتبر ديانة الكافر على مضرة المسلم حتى يضمن اذا تلف خمر الذي ولم يعتبر على مضرة نفسه حيث لا يضمن الذي خمر المسلم والظاهر عكس ذلك كالاترار يعتبر على مضرة المقر لنا المسلم لا يستحق الضمان في خمره وخنزيره فلو ضمن الذي يلزم الضمان الا لاحد وذلك غير مشروع واما الذي فيستحقه وضمان المسلم الذي مشروع واما ديانته صارت حجة متعمدة فقد مر الجواب عن ذلك وانما لم يعكس بغير ان الاصل في ملك الغير عدم الملك وجوب الضمان فغير الاصل في الضمان دون الملك ولم يعكس تنبيه في الملك دون الضمان حتى يملك ويجب الضمان ويجوز ان يكون العكس بمعنى اختيار ضد ما ثبت وروده الى عدمه فالحكم الثابت عدم الملك وعدم الضمان وضده ثبوتها بقول صاحب الكافية فهي تنكسها وذلك لان العكس ان يقبل الجبل على خلاف ما قبله او لا ينتقض ما تنقض عن لوازمه فيصح ان يراد به .

(٦) قوله في غاية التناقض امل المراد بغاية التناقض ما يكون التناقض والقول بثبوت التقيضين فيه ظاهر او بلا واسطة كثيرة القدمات فالملك بالاستيلاء من غير وجوب بدل يوجب عدم الضمان كما في القيام ووجوب الضمان للمالك بالاتلاف يوجب عدم زوال ملكه وعدم ثبوت ملك المستولى كما في الغصب وكجهل من خالف في اجتهاده اه في كشف المنار وفي شرح الغنى والتحقيق لم يذكر الاجماع في مخالفة الاجتهاد وجعل مثال مخالفة الاجتهاد والاجماع مثالا بمخالفة الكتاب لان الاجماع ثابت بالكتاب فكان مخالفة الاجماع مخالفة للكتاب وذكر في الكل هنا قسم آخر وهو العمل بالقرب من السنة على خلاف الكتاب والسنة المشهورة وذلك مثل ما يروى انه كان

البشر الموسى ودلوا الاصفهاني ومن تابعه

من اصحاب الظواهر يقولون يجوز بيع ام الولد متمسكين عن جابر بن عبدالله رضى الله عنهما انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فذلك مخالف للاجماع والاشجار المشهورة ما روى انه عليه السلام قال لماربة اعتقها ولدها وقال عليه السلام ايما امه ولدت من سيدها فهي ممتنة عن دبرته ومثل ما روى عن سعيد بن المسيب انه قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بعتق امهات الاولاد من غير التلك وان لم تبعن في دين مثل ما روى ان عمر رضى الله عنه كان ينادى على المنبر الا ان يبيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاهما وقد تقامها القرن الثاني بالقبول كمتروك التسمية افي البعض بحل متروك التسمية عمدا عملا بالخبر والقريب هو قوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن فيكون ذا كرا بقلبه وبالقياس على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف للكتاب وان اولوه بان المراد بما لم يذكر اسم الله هو ما اهل به لغير الله وصرف للكلام عن الظاهر ثم التأويل المذكور مانع عن تكفير المجتهد حيث خالف الكتاب وانكر حكمه على ان الآية الدالة على حرمة متروكة التسمية عامة قد خص منه البعض وهو متروك التسمية ناسيا ويكون دليلا ظاهرا بمنزلة خبر الواحد .

وكجهل

من اصحاب الظواهر يقولون يجوز بيع ام الولد متمسكين عن جابر بن عبدالله رضى الله عنهما انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فذلك مخالف للاجماع والاشجار المشهورة ما روى انه عليه السلام قال لماربة اعتقها ولدها وقال عليه السلام ايما امه ولدت من سيدها فهي ممتنة عن دبرته ومثل ما روى عن سعيد بن المسيب انه قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بعتق امهات الاولاد من غير التلك وان لم تبعن في دين مثل ما روى ان عمر رضى الله عنه كان ينادى على المنبر الا ان يبيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاهما وقد تقامها القرن الثاني بالقبول كمتروك التسمية افي البعض بحل متروك التسمية عمدا عملا بالخبر والقريب هو قوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن فيكون ذا كرا بقلبه وبالقياس على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف للكتاب وان اولوه بان المراد بما لم يذكر اسم الله هو ما اهل به لغير الله وصرف للكلام عن الظاهر ثم التأويل المذكور مانع عن تكفير المجتهد حيث خالف الكتاب وانكر حكمه على ان الآية الدالة على حرمة متروكة التسمية عامة قد خص منه البعض وهو متروك التسمية ناسيا ويكون دليلا ظاهرا بمنزلة خبر الواحد .

(١) قوله والقضاء بالشاهد واليمين الفتوى بذلك عمل بما روى ان النبي عليه السلام قضى بذلك وبان بين المدعى قيس على يمين المدعى عليه فكما انها قاطعة للخصومة دافعة لمن وجدت منه فكذا بين المدعى يقطع الخصومة ويعتبر نافعة للمدعى ونعمه ان يثبت بها الحق مع ما يثبت به الحق في الجملة وهو غير الواحد في التحقيق ان هذا مخالف للكتاب من قوله تعالى واستشهدوا شهادتين من رجالكم الى قوله ذلك ادنى ان لا ترتابوا ولا يزيد على الادنى ومخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البيعة على المدعى واليمين على من انكر وهذا توزيع وتعيين لمحل كل من الامرين فجعل احدهما في محل الآخر بخلاف ذلك التوزيع وايضا النبي عليه السلام جعل اليمين دافعة للدعوى فلا يلزم من كونها مثبتة لها قياس انها قاطعة للمدعى بطريق الاثبات على كونه قاطعة لها بطريق الدفع قياس مع الفارق فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان لعل تأويل الحضم ان يقول ليس المراد ايجاب رجل وامرأتين بل المراد اباحة الحكم للقاضي بشهادة رجل وامرأتين وهذا ايضا عام خص منه البعض وهو الولادة والبكارة وعبوب النساء مما لا يطلع عليه الرجال فيقبل شهادة امرأة واحدة فهذا ايضا دليل ظني.

او الفاصلة لان مخالفة واحد من الكتاب وسنة المشهورة كافية في الرد والبطالان كذا في شرح المعنى وانما قيد بالمشهورة لان مخالفة خبر الواحد لا يوجب الرد ومخالفة الخبر المتواتر اذا كان قطعي الدلالة يوجب الكفر كذا في شرح المعنى فليس ذلك من الجهل الذي دون الكفر واما السنة المشهورة وهي لا يوجب علم اليقين فمخالفتها لا يكون كفرا وان كان قطعي الدلالة لان صدورهما من النبي عليه السلام وليس يقطعي وكذلك مخالفة السنة او المتواتر اذا لم يكن قطعي الدلالة لا يكون كفرا ثم اعلم انه كما قيد السنة بالمشهورة ينبغي ان يقيد الكتاب ايضا بالاول لان مخالفة المحكم من الكتاب ككفر كذا في شرح المعنى .

(٣) قوله كالتحليل بدون الوطى لا بدق التحليل من الوطى بشكاح صحيح من البالغ او الصبي الذي ينتشر آتته بحيث يقدر على ادخالها في الفرج فجرد الشكاح وكذا بشكاح مع مجرد الخلو لا يكفي في التحليل وكذا الوطى بملك اليمين او النكاح الفاسد لا يكفي فيه كذا في شرح البرجندی .

(٤) قوله حديث العسيلة وهو قوله عليه السلام لا حتى تذوق عن عسيلته ويذوق عن عسيلتك والعسيلة مجاز عن الفرجين لما فيهما من الازفة تصغير العسل فانه كان عليه السلام يشبهه كثيرا .

(٥) قوله والقصاص ايا القسامة هي اسم من القسم اي اليمين وضعت موضع الاقسام ثم قيل للذين يقسمون قسامة ايضا وهي قيل الايمان يقسم على اولياء الدم كذا في المغرب فسألة القسامة ان يوجب ميت به جرح او اثر ضرب او خنق او خروج دم من اذنه او عينه في محله او اكثر او نصفه مع رسمه لا يعلم قاتله وادعى وليه القتل على اهلهما وبعضهم يحكمهم ان يحام خسون رجلا حرا مكلفا منهم يختارهم الولي بالله ما قتلناه ولا علمنا قاتلا ثم يقضى عليهم او على عواقبهم او عليهم وعلى عواقبهم مما على اختلاف الروايات في الهداية وفتاوى قاضيخان والذخيرة بالدية لا بالقصاص سواء ادعى

وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كترك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد واليمين اي يمين المدعى فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكنا رجلين فرجل وامرأتان او السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطى على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة والقصاص في مسئلة القسامة فانه ان وجد لوث اي علامة القتل استخلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى او خطأ وهذا عند الشافعي رحمه الله

قوله وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب يريد ان الجهل ايمان يكون في نفس الدين واصوله وهو الغاية اولا وهو دونه وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروعه وذلك ايمان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصالح عنرا او الكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة التواتر يكون كفرا لسكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك فمخالفتها انما لا يكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند فامخالف كافر لاهماله فلا بد ههنا من تعقيب الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتعقيب السنة بان يكون مشهورة او يكون متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بجل مترك التسمية عمدا عند ذبحه تسكا بقوله عليه السلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبال مؤمن ذا كره بقلبه التسمية وان تركها عمدا لقوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيما للنهي عن اكل مالهم بذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يبرأ بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه غير اسم الله لقوله تعالى وانه لفسق فان لفسق هو ما اهل لغو الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البيعة التي هي الشهادة المعضة في رجلين او رجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البيعة هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله في احد قوليه في مسئلة القسامة وهي ان يوجد قتيل لا يدري قاتله انه ان كان بين القتل والقتيل اهل المحلة عدوة ظاهرة ظهرت علامة يغلب بها على ظن القاضي والسامع صدق المدعى يؤمر الولي بان يعين القاتل ويحلف الولي انه قتله عمدا فيقضى من القاتل وكذا عند مالك واحمد تمسك بقوله عليه السلام لا اولياء مقتول وجد في خيبر تحلفون وتسيحقون دم

(الجزء الثاني) توضيح ٤٨

العمد او الخطأ وان لم يوجد فيهم خسون يكرر الحلف الى ان يتم عدد خسون بيئنا . (٦) قوله ان وجد لوث في تاج المصادر البيهقي اللوث آوده كردن . قوله وهذا عند الشافعي رحمه الله تعالى اي وجوب القصاص في مسئلة القسامة وان ادعى الخطأ بشرط ان يكون الدعوى على بعض معين عند الشافعي رحمه الله تعالى وانما قلنا وان ادعى الخطأ لانه لو خمس بصورة دعوى العمد فلا فرق بينه وبين قول مالك رحمه الله تعالى فاذكرنا في مذهب الشافعي رحمه الله تعالى هو الظاهر من كلام المصنف لكنه لا يخلو عن ضعف لان القول بوجوب القصاص مع ان الدعوى كانت في الخطأ غير معقول ولو كان الاشارة الى استحلاف خمسين بيئنا فهذا عين مذهبنا والسوق يقتضي بيان خلاف الشافعي رحمه الله تعالى ولو اراد بالاستحلاف معنى الحلف دون التحليف فهذا لا يخالف مذهب مالك رحمه الله تعالى على ان صاحب اللغة صرح لانه بمعنى التحليف في تاج المصادر البيهقي الاستحلاف سوكنه دادن .

(قوله وأما عندماك رحمه الله تعالى في التحقيق قال مالك وأحمد بن حنبل والشافعي رحمهم الله تعالى في القديم ان كان بين القتل واهل المحلة عداوة ظاهرة اولوت وهو ما يلب على ظن العاصي والسامع صدق المدعى يؤمر المولى بان يعين القاتل منهم ثم يخفف الولي خمسين بينا انه قتله عمدا فإذا حلف بقصره من القاتل متسكين في ذلك لقوله عليه السلام الاولياء المقنول الذي وجد في خيبر ايثمقوا ويحتون دم صاحبكم ويجوز ان يكون المرادية دم صاحبكم ولو اريد دم قاتل صاحبكم فيجوز ان يكون الاستفهام الانكار اى ليس ان يستحقون بحلفكم ذلك الحديث لا يدل على ما قالوا على انه مخالف للاحاديث المشهورة من ان النبي عليه السلام قضى بالقسامة والدية على اليهود وفي قتل وجد بين اظهريهم وفيه ان رجلا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال اني وجدت اخي قتيلا في بني فلان فقال اختر من شيوخهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ما قتلناه وما علمنا له قاتلا فقالوا وليس لي من اخي الا هذا فقال نعم ذلك بانه من الابل ومن ان قتيلا وجد وادعه وارحب وكان الى وادعة اقرب قضى عمر رضى الله عنه عليهم بالقسامة والدية فقلوا الا ايماننا تدفع عن اموالنا تدفع عن ايماننا فقال حقنتم دماءكم بايمانكم واعزمكم الآية بوجود القتل بين اظهركم وكان ذلك بحضور من الصحابة ولم ينكره احد فتحقق الاجماع السكوني فذلك يخالف الاجماع ايضا .

(٢) قوله وفيه خلاف قوله عليه السلام لما مر ان القصاص في القسامة على مذهب مالك رحمه الله تعالى مبنى على تحليف الاولياء وهم الذين يدعون القتل ولا يصح ان يقال ان الحديث يدل على انه عليه السلام لما مر ان القصاص في القسامة على مذهب مالك رحمه الله تعالى مبنى على تحليف الاولياء وهم الذين يدعون القتل ولا يصح ان يقال ان الحديث يدل على انه عليه السلام لما جعل على المتكرب الا البيتين دون الحق فلا يجب على من وجد فيهم القتل القصاص لانا نقول بعد تسليم دلالة الحديث على ما ذكر ويلزم ان لا يجب عليهم الدية ايضا وهو خلاف المذهب .

(٣) قوله اول الاجماع فيه اشكال لان المصنف رحمه الله تعالى قال في ركن الاجماع حكم الاجماع ان ثبت الحكم بقينا حتى يكفر جاحده وايضا قال بعد

ذلك بصفتين والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده
 فيجمل من يخالف الاجماع ككفر فلا يصح
 عدده من جهل دون الكفر كجهل من اجتهد
 على خلاف النص القطعي الثبوت القطعي الدلالة
 نعم ان الاجماع المنقذ بعد الصحابة فيما روى
 فيه خلافهم يجوز تبديله في عصر او عصرين
 لكن لا يجوز ان يكون المراد ذلك والا فلا
 يصح التمثيل فان بطلان بيع ام الولد من اجماع
 الصحابة على ما قال المصنف رحمه الله تعالى .

(٤) قوله فان اجماع الصحابة انقذ على بطلانه
 قال البرجندی وهذا مما اختلف فيه الصحابة
 فلو قضى القاضي بجواز بيع ام الولد فنقضناه
 في قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى وابي يوسف
 وجه التوفيق ان قول المصنف مبنى على ما وقع
 في كشف اصول البرزدوى ان الاجماع ينقذ
 باتفاق اكثر المجتهدين ولا يعتبر مخالفة البعض
 وهو قول محمد بن الجري والطبري واحمد بن حنبل
 وقول البرجندی مبنى على مذهب الجمهور
 وهو انه لا ينقذ الاجماع ما بقى واحد من
 اهل الاجتهاد مخالفا .

(٥) قوله حتى لا ينفذ قضا القاضى فيه اما الى
 الجهل من خالف في اجتهاده الكتاب او السنة
 المشهورة او الاجماع واما الى جهل لا يصلح عنده
 وهو مذکور بقوله او اما جهل كما ذكرنا واما
 الى بيع ام الولد .

(٦) قوله لكونه مخالفا هذا يجري في الاقسام
 الثلثة وهي جهل صاحب الهوى و جهل الباغي
 و جهل المجتهد المخالف لواحد من الادلة الثلاثة .

وأما عند مالك رحمه الله يقضى بالقعود ان كان الدعوى في العمد وهو احد قولى
 الشافعي رحمه الله وفيه خلاف قوله عليه السلام البيعة على المدعى واليمين على من
 انكر وهذا وحديث العسيلة من المشاهير او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع
 الصحابة رضى الله تعالى عنهم انعمت على بطلانه حتى لا ينفذ قضا القاضى فيه متعلق
 باول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضى في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه
 لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع واما جهل يصلح شبهة عطف على النوعين
 المذكورين في الجهل كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اى غير مخالف للكتاب او السنة
 المشهورة او الاجماع او في موضع الشبهة

صاحبكم اى دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث * فظهر ان كلام المصنف رحمه الله في تقرير
 القولين ليس على ما ينبغي وانه لاجهة لتخصيص القصاص فانه مخالف لقوله عليه السلام
 البيعة للمدعى واليمين على من انكر وهو مشهور ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع
 ام الولد تمسكا بما روى عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاود على عهد رسول
 الله وبن المالمة يقيين وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الانار الدالة على منع بيعها قد
 اشتهرت وتلقيها القرن الثاني بالقبول فصار مجعيا عليه .

كمن

(٧) قوله يصلح شبهة اى شبهة دارية للحدود والكفارات كذا في التحقيق وشرح المعنى وفيه نظر لان در* اعادته العرب في مسألة الآية عن قريب ليس در*
 المد والكفارة فيخرج عن ذلك التفسير والاولى ان يقال اى دارية لوجوب الاحكام . (٨) قوله عطف على النوعين المذكورين اى عطف على المجموع كانه قيل
 اما جهل لا يصلح عنده وهو نوعان جهل الكافر و جهل دوناه واما جهل يصلح شبهة او المعنى انه شبهة عطف على احدها اما الاول والثاني فالعطف اذا تمدد يصح ان
 يقال ان الثالث عطف على الاول والثاني . (٩) قوله كالجهل في موضع الاجتهاد والمراد بالجهل الاعتقاد الباطل المستلزم للجهل بالحق فالاعتقاد الباطل الذي
 يكون دارية للوجوب قد يكون موافق الاجتهاد الذي لا يخالف الكتاب والسنة المشهورة والاجماع لكنه مخالف الاجتهاد من يشبهه من المجتهدين صاحب ذلك
 الاعتقاد فهذا هو الجهل في موضع الاجتهاد ولا يكون موافقا للاجتهاد المذكور فذلك اما ان لا يوافق اجتهادا اصلا او يوافق اجتهادا يكون مخالفا بواحد من الثلاثة
 المذكورة ولما لم يكن فيه لا بد من ان لا يكون مخالفا لثلاثة المذكورة بطل الصورة الثانية فانحصر في الاولى وانما قلنا لم يكن هذا فيه اه لان الجهل دون
 الاجتهاد فانه دليل شرعى يناب عليه وان كان خطأ واما الجهل فليس كذلك والاجتهاد المخالف لكل واحد من الثلاثة لا يكون عندها كما مر في الجهل المخالف
 لها اولى بذلك فالجهل الذي يصلح شبهة ويكون عندها في سقوط الوجوب لا بد ان يخالفها وانما قلنا بطل الصورة الثانية لان ما لا يخالف الثلاثة لو وافق الاجتهاد
 الذي يخالفها يكون مخالفا لها فيلزم ان يكون غير المخالف مخالفا . (١٠) قوله الصحيح يجوز ان يكون صفة للجهل لكنه تمقيد في الكلام .
 (١١) قوله اى غير مخالف والظاهر ان يقال اى الغير المخالف لانه يان للمعرفة وهو قوله الصحيح وصفة للمعرفة وهو الاجتهاد . (١٢) قوله اوفى موضع
 الشبهة وهي ان يتم الانسان في الاشتباه بين الحق والباطل حتى يتوهم الباطل حقا في غير اجتهاد .

(١) قوله كمن صلى الظهر اعلم بان صحة المغرب في هذه الصورة مثبتة على صحة العصر قبله عند القائل بفرضية الترتيب وكذلك صحة العصر فيها مثبتة على صحة الظهر قبله فلما كان الجهل بفساد العصر واعتقاد صحته في موضع الاجتهاد حيث قال الشافعي رحمه الله تعالى بصحة العصر في تلك الصورة كان عندها وفي عدم وجوب اعادة المغرب وشبهة في سقوطها واما الجهل بفساد الظهر وزعم صحته فليس في موضع الاجتهاد ولا في موضع الشبهة حتى اعتقد نفس المبتلى به انه فاسد فقتضاه فلا يكون عندها في سقوط اعادة العصر وههنا اشكال وهو ان صحة اداء الظهر قبل العصر كما يتوقف عليه صحة المغرب كذلك يتوقف عليه صحة المغرب المتوقف على ذلك فالتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء فكما ان فساد الظهر يؤثر في فساد العصر يجب ان يؤثر في فساد المغرب ههنا

يؤثر شبهة في سقوط اعادة المغرب ينبغي ان يكون شبهة في سقوط اعادة العصر ههنا .
 (٢) قوله ثم قضى الظهر انما قال هذا ليصح الحكم بصحة المغرب عند القائل بوجوب الترتيب فانه لو لم يقض الظهر قبل المغرب لا يصح المغرب لتوقفه على صحة الظهر قبله اما اذا اوقفنا
 (٣) قوله لان الترتيب مجتهد فيه اى مختلف فيه بطريق الاجتهاد فينبغي ان يكون جواز العصر ايضا مجتهد فيه فاعتقاد الجواز يكون شبهة دائرية لاعادة المغرب .
 (٤) قوله كما يجب قضاء العصر عندنا قيل كيف وما يسقط سقط الترتيب من النسيان عن الفاتمية عند اداء الصلوة بعدها واذا زعم عند اداء العصر انه صلى الظهر بوضوء فقد نسي انه فاته الظهر ويجب عليه القضاء .
 (٥) قوله وهذا زعم بخلاف الاجماع يعنى ان الجهل بفساد الظهر وزعم الصحة ليس في محل الاجتهاد والشبهة فلا يكون شبهة وعندنا سقط به اعادة وفيه نظر لان الاشارة الى زعم في زمان اداء العصر وهو زعم الصحة بنا على انه قد صلى الظهر بوضوء وهذا الزعم موافق للاجماع وانما يخالف الزعم اذا تذكر بعد اداء العصر انه قد صلى الظهر بلا وضوء يزعم انه مع الوضوء فزعم انه قد صح اداء الظهر والاشارة ليست الى الزعم المتأخر المخالف للاجماع كما يقتضيه السوق بل الى المتقدم .
 (٦) قوله هذا اذا كان يزعم الاشارة بجواز المغرب وعدم وجوب الاعادة .
 (٧) قوله عليه اعادة المغرب قيل كيف وقد فرض المبتلى بالمحادة جاهلا بوجوب الترتيب والجهل في موضع الاجتهاد وعذر سقط به الاعادة وايضا مع ذلك الفرض لا يتصور علمه بعدم جواز العصر لفوات الترتيب ولو اريد العلم بعدم الجواز بنير ذلك فهذا من وضع المسئلة في باب آخر وهو خلاف ما يقتضيه السوق .
 (٨) قوله وان لم يقض الظهر لو اريد انام يقض الظهر قبل العصر فقد سبق ذلك فمضى قوله يجب قضاء العصر انه لا يصح العصر ولو اريد انه لم يقض الظهر ولا بعده فقد

كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به زاعما صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على هذا التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يضر جهله فلان يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداءه زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي رحمه الله لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده ههنا اذا كان يزعم وقت اداء المغرب ان عصره جائز اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز كان عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر وصلى العصر على ظن ان الظهر جائز اى صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم تروضا وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا لمحسن بن زياد فان عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلم وايضا فيه خلاف زفر رحمه الله فانه يقول اذا كان عنده ان الفرض الاول يجز به فهو في معنى الناسى للفائتة فيجز به الفرض الثاني لم يصح العصر اى صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها هي الاولى لا الثانية واذا عفى احد الوالدين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص

قوله كمن صلى الظهر اورد مسلتين اوليهما مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تميم وتكميل للاولى لامثال آخر لان فيها مخالفة للاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا قوله ولم يقض الظهر بناء اى بنى عدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلوة المؤداة بغير وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع قوله واذا عفى احد الوالدين واقتص الآخر بجهله بالعفو او بان عفو احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد ولما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليدين كان لكل منهما التفرقة بالعقل متى لرعى احدهما كان للآخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم بوجوب القصاص وما ثبت فالظاهر بقاؤه وايضا الظاهر عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل الاشتباه ويصير شبهة في درء الحد

القضاء رأسا فلزم التكرار وهذا الاعتراض انما يرد على بعض النسخ الذي جعل فيه قوله كما يجب قضاء العصر عندنا من التثنية وفي كثير من النسخ هو في الشرح فلا ورود له حيث لا يكون يرد انه لا حاجة الى ذكر الشرط وهو قوله وان لم يقض الظهر وصلى العصر على ظن ان الظهر جائز ولو اكتفى بذكر الجزاء وهو قوله لم يصح العصر وعطف على قوله يصح المغرب جزاء قوله من صلى الظهر بحسب المعنى متى كان المعنى لم يصح في هذه الصورة التي فرض انه لم يقض الظهر قبل العصر وصلى العصر بظن انه جائز ثم قضى الظهر لکن . (٩) قوله فان من صلى ام الظاهرا دليل على الحكم في الشرطية فينبغي ان يؤخر عن الجزاء وهو قوله لم يصح العصر . (١٠) قوله واذا عفى احد الوالدين ومثل ذلك ما اذا صالح عن القود بشيء ثم اقتص الآخر بظن ان القصاص بكل على وجه الكمال لتويع الاجتهاد في ذلك كما اذا قتل جمع فردا فولى كل يستحق القود كاملا .

(١) قوله فصار هذا شبهة لان الجهل في موضع الاجتهاد واذا لم يكن شبهة فيما لا يدري* بالشبهات كوجوب اعادة صلوة الظهر فساد في اداها فيما يدري بها الشبهات اولي بذلك وكذا المحتجم اذا ظن يجوز ان يراد به الحاجم او المحجوم اذ الحديث يورث الشبهة في كل منهما وقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم فالحاجم بمس العضو وجذب الدم الى جانب فمه واما المحجوم فمثل من يستقي او تحبض فكما يفسد الصوم بهما يفسد بالحجامة ثم كما ان الحديث يورث الشبهة هنا وكذلك الاجتهاد يورث الشبهة فان الارزاعي اجتهاد ان الحجامة يفسد الصوم فالجهل ههنا في موضع الاجتهاد وفي موضع الشبهة سبب الحديث فيصلح شبهة في سقوط الكفارة من الوجهين في التحقيق ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده في شرح كتاب الصوم ان الصائم لو احتجم وظن ان ذلك يفسده ثم اكل متعمدا اولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف نسخه او تأويله وحيث عليه الكفارة وان استفتى فقها يعتمد على فتواه وافتي بالفساد فافطر بمد ذلك متعمدا لا يجب عليه الكفارة وان لم يستفت ولكنه بلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تأويله قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما تعالى وحسن بن زياد لا كفارة عليه وقال ابو يوسف رحمه الله تعالى عليه الكفارة لان معرفة الاخبار والتميز بين الصحيح والسقيم والناسخ والمنسوخ الى الفقهاء وليس للعالم ان يأخذ بظاهر الحديث ومكنا ذكر شمس الائمة . (٢) قوله فلا كفارة هذا يخالف ما في الوقاية حيث قال من جامع او جوع في احد السيلين او اكل او شرب غدا* ودوا* عمدا او احتجم فظن انه فطره فاكل عمدا وكفر كالمظاهر وجه التوفيق ان الظن اذا كان سبب فتوى من يعتمد على فتاؤه اوسبب العلم بالحديث المذكور من غير علم بالنسخ والتأويل فلا كفارة لاندرائها شبهة الحديث المذكور او الفتوى والا فيجب الكفارة . (٣) قوله اذ هذه الكفارة فيه اشعار بان سائر الكفارات ككفارة القتل والظهار واليمين لا يدري بالشبهة وكلام صاحب كشف التنار حيث قال وكفارة الافطار مما يسقط بالشبهة وكلام شارح المغني قال فيسقط في سقوط كفارة ﴿ ١٩٤ ﴾ الافطار مما يسقط بالشبهة ايضا يشعر ان بذلك .

فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل وكذا المحققم اذا ظن انه فطر فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة اذ هذه الكفارة مما يدري* بالمشبهة وكذا القصاص في المسئلة السابقة ومن زنى بجارية امرأته او والده بظن انها تعزل له لا يعد^٦ لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى يدري* الحد بهذه الشبهة لا في النسب والعدة اي لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وان كانا يثبتان بالوطى^٧ بشبهة

قوله اذ هذه الكفارة يعني كفارة الصوم تدري* بالشبهة لترجيح جانب العقوبة فيها وهذا اذ استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث اعنى قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تأويله والا فليعلم الكفارة اتفاقا وعند ابى يوسف رحمه الله يجب الكفارة وان كان ظنه مستقفا الى الحديث لانه ليس للعالم الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الارزاعي الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفة الاجماع قوله ومن زنى بجارية امرأته او والده بظن انها تعزل له بنا* على ان مال الزوجة مال الزوج من وجه لقرط الاختلاط وحل الزوجة بوجوب حمل مملوكتها وان ملك الاصل ملك الجز* او للاله فهذه شبهة اشتباه اعنى الشبهة في الفعل وهي ان يظن مالم ليس بدليل الحد دليلا فيظن الحد فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل قد تمحض الزنا بخلاف شبهة المعزل وتسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي الثاني للحرمة لكن تخلف الحكم منه لما منع كما اذا وطى* جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعنى قوله عليه السلام انت ومالك لابيك واما شبهة جارية الاخ والاخت فليست مملا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد .

(٣) قوله ومن زنى بجارية امرأته او والده مثال للجهل في موضع الشبهة في التحقيق وشرح المغني ان الشبهة الداربية للحد نوعان شبهة في الفعل ويسمى شبهة اشتباه وشبهة في المحل ويسمى شبهة الدليل والشبهة الحكمية فالقسم الاول ان يظن الانسان ما ليس بدليل المحل دليلا عليه فلا بد فيها من الظن بتحقيق الاشتباه والقسم الثاني ان يوجد الدليل الشرعي الثاني للحرمة لكن يحل الحكم لما منع وهذا المنع لا يتوقف على ظن الحد فالاول كما اذا زنى بجارية امرأته او والده بظن ان تبسط الاموال بينهما يوجب الحد وان القرابة بين الولد والوالد كما هي سبب ملك الوالد مال الولد كما قال عليه السلام انت ومالك لا يك سبب ذلك هي سبب ملك الولد مال الوالد كما في باب الشهادة فالقرابة بين الوالد والولد يوجب رد شهادة كل لآخر لانها كالشهادة لنفسه فكذلك يوجب حل الاتفاع بمال كل الآخر فلو زنى بجارية المرأة او الوالدة بدون الظن المذكور قائلا بانها على حرام يجب الحد لعدم الشبهة بالنسبة الى الزاني فلا يوجد الجهل في موضعي الشبهة والثاني كما اذا زنى بجارية ولده فانه لا يجب الحد وان قال علمت انها على حرام قيام الشبهة بدون ظن الجاني لان قوله عليه السلام انت ومالك لا يك دليل الحد فلا يصرف الحال بين الظن وعدمه فيسقط الحد ووجوبه . (٥) قوله لا يحد وكذلك المزنية لا يحد كذا في التحقيق وايضا في التحقيق وشرح المغني ان فيه خلاف زفر رحمه الله تعالى فتمنع يجب الحد عليهما لان السبب هو الزنا قد تقرر والظن لا يوجب سقوطه كمن وطى* جارية اخيه وقال ظننت انها تحمل قلنا ان المؤثر في السقوط هو شبهة الاشتباه وهي موجودة في وطى امة الزوجة او الوالدين لان الاملاك متصلة بينهما والمنافع دائمة وهذا لا يقبل شهادة احدما الآخر وغير موجودة في وطى امة الاخ للاتصال الاموال وتباين المنافع فلا يصح القياس . (٦) قوله فيصير شبهة الضمير الى الجهل في هذا الموضع او الى الاشتباه . (٧) قوله اي لا يثبت النسب والعدة اما اذا وطى الرجل جارية ولده فولدت منه ولدا فادعاء الاب فيصير ام ولد له ويثبت النسب واذا كان ام ولد الاب يثبت العدة ثلث حبس كوامل واذا مات الاب او اعتقها كاستراهمات الاولاد قال المصنف في نكاح القن في مختصر الوقاية وان وطى امة ابنة فولدت فادعاء ثبت نسبه وهي ام ولد وموجب قيمتها لامهرها ولا قيمة ولدها . (٨) قوله وان كانا يثبتان قال المصنف في العدة من المختصر العدة لحرمة تحبض للطلاق او الفسخ ثلث حبس كوامل كام ولد مات مولاه او اعتقها او موطؤة بشبهة قال البرجندی وذلك كما اذا وطئت امرأة زنت الى الوطى وهو لا يعرفها ويظن انها زوجة قال المصنف رحمه الله تعالى في النسب يثبت نسب ولد مطلقه مبنوتة ولده لاقبل من الستين لانها مالا لا بدعوة ويحمل على وطئها بشبهة في العدة بان وطئها امرأته الاخرى او ظن ان وطى المبنوتة جائز كوطى معتدة الرجمي كذا في شرح البرجندی فهنا يدل على ان الوطى مع الشبهة يوجب النسب مع الدعوة وهذا اذا لم يكن الموطؤة تحت نكاح الآخر وان كانت فالنسب منه دون الداعي ثم النسب كما يثبت في الوطى مع الشبهة في الفعل كمسئلة من وطى جارية ابنة فولدت فادعاء بقوله بالوطى شبهة يراد به الامم من القسيتين .

وكذا

ظننت انها تحمل قلنا ان المؤثر في السقوط هو شبهة الاشتباه وهي موجودة في وطى امة الزوجة او الوالدين لان الاملاك متصلة بينهما والمنافع دائمة وهذا لا يقبل شهادة احدما الآخر وغير موجودة في وطى امة الاخ للاتصال الاموال وتباين المنافع فلا يصح القياس . (٦) قوله فيصير شبهة الضمير الى الجهل في هذا الموضع او الى الاشتباه . (٧) قوله اي لا يثبت النسب والعدة اما اذا وطى الرجل جارية ولده فولدت منه ولدا فادعاء الاب فيصير ام ولد له ويثبت النسب واذا كان ام ولد الاب يثبت العدة ثلث حبس كوامل واذا مات الاب او اعتقها كاستراهمات الاولاد قال المصنف في نكاح القن في مختصر الوقاية وان وطى امة ابنة فولدت فادعاء ثبت نسبه وهي ام ولد وموجب قيمتها لامهرها ولا قيمة ولدها . (٨) قوله وان كانا يثبتان قال المصنف في العدة من المختصر العدة لحرمة تحبض للطلاق او الفسخ ثلث حبس كوامل كام ولد مات مولاه او اعتقها او موطؤة بشبهة قال البرجندی وذلك كما اذا وطئت امرأة زنت الى الوطى وهو لا يعرفها ويظن انها زوجة قال المصنف رحمه الله تعالى في النسب يثبت نسب ولد مطلقه مبنوتة ولده لاقبل من الستين لانها مالا لا بدعوة ويحمل على وطئها بشبهة في العدة بان وطئها امرأته الاخرى او ظن ان وطى المبنوتة جائز كوطى معتدة الرجمي كذا في شرح البرجندی فهنا يدل على ان الوطى مع الشبهة يوجب النسب مع الدعوة وهذا اذا لم يكن الموطؤة تحت نكاح الآخر وان كانت فالنسب منه دون الداعي ثم النسب كما يثبت في الوطى مع الشبهة في الفعل كمسئلة من وطى جارية ابنة فولدت فادعاء بقوله بالوطى شبهة يراد به الامم من القسيتين .

(١) قوله وكذا حربي اسلم اه وفي كشف المنار مكان قوله جاهلا بالحرمة وقال لم اعلم بالحرمة فالظاهر ان المراد بالجهل عدم العلم بالحرمة سواء كان مع العلم بعدم الحرمة او مع الشك فيهما او خلو الذهن عنهما لا اعتقاد الخل وفي شرح الفتنى وكذا الحربي اذا دخل دارنا بمان قاسم ثم شرب الخمر على ظن حالها لم يجد فهذا يقتضى ان المراد اعتقاد الخل فالاسم في صورتى الشك وخلو الذهن مشكل فتقول اصل الجهل عدم العلم بما من شأنه ان يكون علما وهو المعنى الاعم والواحدة بالحد على من لم يبلغه الخطاب غير معقول فالصورتان المذكورتان داخلتان في اصل الجهل وفي حكم سقوط الحد في هذا الكتاب ثم الظاهر ان تقدم الاسلام على الدخول كما في التنقيح او تأخره عنه كما في الفنى لا مدخل في الحكم بل يثبت في صورتين فالاولى ان يكون العطف بالواو كما في كشف المنار حيث قال وكذلك حربي اسلم ودخل دارنا وشرب الخمر وقال لم اعلم بالحرمة لم يجد ثم ان الشاعق ايضا كذلك اذا دخل مصر وشرب الخمر لا يجد .

(٢) قوله لان الزنا حرام في جميع الاديان فالكافر اذا دان بدين يدين بجمرة الزنا ويمتدما فلا يوجد الانكار او الشك او خلوا الذهن ولو قال لم اعلم بالحرمة لا يلتفت اليه ويحمل على الكذب واما الخمر فاما

كانت حلالا في وقت .

(٣) قوله فلا يعتبر بالجهل لانه ليس جاهلا فيكون انكار العلم مكابرة ولو كان صادقا في الانكار فالجهل بتقصير منه ولا يحسب عندنا كمن لم يطلب الماء في العمران بظن ان الماء لم يوجد فتيمم وصلى قائم موجود ام يجوز الصلوة للتقصير حيث لم يطلب الماء .

(٤) قوله واما جهل يصلح عندنا في التحقيق والفرق بين الرابع والثالث ان الرابع بناء على عدم الدليل واما الثالث فبناء على اشتباه اودليل فكل من شبهة الاشتباه وشبهة الدليل دليل لصاحب الجهل الذى هو قسم ثالث وايضا فيه ان الثالث يؤثر في اسقاط ما يسقط بالشبهة دون غيره والثاني مؤثر في جميع ما يتوقف على العلم فيرد على هذا التعريق ان مسألة حربي اسلم ودخل دار الاسلام وشرب الخمر جاهلا بالحرمة ليس فيها الجهل مبنيا على اشتباه اودليل فليس من الثالث فالصنف وصاحب المنار جعلها منه .

(٥) قوله كجهل مسلم لم يهاجر بالشرايع في التحقيق اذا مكث في دار الحرب بعد اسلامه مدة ولم يصل ولم يصوم ولم يعلم انها يجبان لا يكون عليه قضاؤها وقال زفر رحمه الله تعالى يجب عليه قضاؤها لانه بقبول الاسلام التزم احكامها ولكن قصر عنه خطاب الاداء بجهله به وذلك لا يسقط بالقضاء بعد تقرر السبب الموجب كالتائم اذا اتته بعد مضي وقت الصلوة ونحن نقول ان الخطاب النازل خفي في حقه بعدم بلوغه اليه حقيقة باستماع ولا تقديرا بالاستفاضة والشهرة ودار الحرب ليست محلا للشبهة فيصير الجهل بالخطاب عندنا لعدم التقصير في طلب الدليل وانما جاء الجهل لحنفا الدليل في نفسه بعدم الاشتهار في دار الحرب لا تقطاع ولاية التبليغ عنهم .

(٦) قوله اهل قبا في الصحاح قبا محدود موضع بالسلم يذكر ويؤث وفي الصراح قبا بالضم والد موضع بالحجاز يذكر ويؤث .

وكذا حربي اسلم فدخل دارنا فشرب خمر جاهلا بالحرمة اى لا يعد لان جهله يكون شبهة لا ان زنى هو اى زنى حربي اسلم حيث يعد لان جهله في حرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان او شرب ذمى اسلم اى يجب الحد لان حرمة الخمر شائعة في دار الاسلام والنمى ساكن فيها فلا يعتبر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة في در الحد واما جهل يصاح عندنا هذا هو النوع الرابع من الجهل كجهل مسلم لم يهاجر بالشرايع وكذا اذا نزل غطاب ولم ينتشر بعد في ديارنا كما في قصة اهل قبا فانهم اذا بلغوا تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله عليه السلام وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر اى بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم

قوله واما جهل يصلح عندنا كمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عندنا له في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا بشهرته في عمله قوله فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور في التفاسير انها نزلت معين نزل آية التوجه الى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا قوله وقصة تحريم الخمر هي ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربو الخمر بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزل ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعن ابن كيسان لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضى الله تعالى عنه يا رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت

(٨) قوله فانزل الله تعالى قيل الظاهر من نبي الاضاعة الاثابة في الآخرة وهي لا يستلزم الصحة في الدنيا حتى لا يجب القضاء كما اذا صلى مقيدا بالمستقبل زاعما انه مفترض فله الثواب مع وجوب اعادة الفرض والكلام في الصحة في الدنيا التي لا يجب معها القضاء وان الجهل بعد نزول الخطاب قبل الانتشار هل هو عندنا في سقوط الاحكام اولا .

(٨) قوله لما نزل تحريم الخمر والانساب ان يقال لما نزل تحريم الخمر والميسر كما يقتضيه قوله وهم يشربون الخمر وتأكلون مال الميسر في التلويح وعن ابن كيسان لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضى الله عنه يا رسول الله كيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها .

(٩) قوله اى بعد التحريم في كشف المنار ان قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا الآية نزلت في قوم شربوا الخمر بعد نزول آية التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فعدروا .

(١) قوله تعالى ليس على الذين الالية يعني انه يدل على ان جهل من لم يعلم بالحطاب بعد نزوله عذر يندفع به الواخذة فيرد ان اللازم هو عدم الواخذة في الأخرى فلا يلزم كونه "عذرا في احكام الدنيا حتى لا يجب قضاء الصلوة اذا ترك بعد النزول قبل العلم به وعلم بعد ذلك بوجودها في المهذب الجناح تسكي وزنه .
 (٢) قوله اذا ما اتقوا ما زائدة او مصدرية اى وقت الاتقاء والايان كقولهم اذا يقوم زيد اذا يقعد عمرو اى وقت قيام زيد وقت قعود عمرو اوناية اى اذا لم يتقوا وآمنوا والمراد عدم الاتقاء من الحمر والبيسر . (٣) قوله وكذا الجهل بانه وكيل اى جهل الوكيل بالوكالة عذر يندفع به بعض ما عليه فاذا وكل رجلا بالبيع فباع له بعد التوكيل قبل العلم به له حق الفسخ رفعا لحقوق اللازمة بالمقدن عن نفسه وبعد العلم لم يكن له ذلك واذا باع الوكيل بالخيار بعد التوكيل بالبيع البات قبل العلم له الخيار وبه لا خيار فالجهل يدفع سقوط الخيار خلف لا يتزوج له وكالة فيتزوج له فضولا بعد التوكيل قبل العلم لا يثبت وبعد العلم يثبت وكل ذميا يشترى له الحمر فقبل بعد التوكيل قبل العلم فضولا واجاز جاز وبعد العلم لا يجوز في التحقيق لو وكله ببيع شئ* يتسارع اليه الفساد ولم يعلم بالوكالة حتى قد ذلك الشئ* لم يضمن شيئا فلو وكل بشراء شئ* بعينه فاشترى الوكيل لنفسه جاز قبل العلم بالوكالة يصح وبعد العلم لا يصح ولو باع متاعا للموكل من يرد شهادته له قبل العلم بالوكالة يصح وبعد العلم لا يصح ويبيع الوكيل قبل العلم موقوف لا يوجب حقوق العقد من التسليم والتسلم ونحوهما عليه وبعد العلم يوجبهما .

فذل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا
 اذا ما اتقوا وآمنوا فاما اذا انتشر التبليغ في ديارنا فقد تم التبليغ فمن جهل هذا يكون
 لقصيره كمن لم يطلب الماء في العمرانات وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه
 وكيل او مأذون اى يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح اى من الموكل فان شرى الركيل
 قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولى
 وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالمجزر والمولى بجناية العبد المجانى والشفيع بالبيع
 والامة المنكوحه بالاعتق او بالخيار والبكر بالفكاح لا بالخيار اى جهل الوكيل بالعزل و جهل
 المأذون بالمجزر عذرا حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والمجزر يصح تصرفهما وكذا جهل
 المولى بجناية العبد المجانى عذرا حتى لو باع العبد المجانى قبل العلم بالجناية لا يكون محقارا للفداء
 وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار بجنيها
 لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة

(٤) قوله او مأذون بالمأذون قبل العلم بالاذن وقوله لا حتى ان تصرفا لا يصح اى اذا تصرف الوكيل قبل العلم لوكله لا ينفذ على المؤكل حتى لا يخرج شئ* عن ملكه ولا على الوكيل حتى لا يلزم عليه الحقوق وكذا تصرف المأذون قبل العلم لا ينفذ على المولى ولا على نفسه ولكن تصرفهما يصح موقفا فالاولى ان يبذل لفظ الصحة بلفظ النفاذ .
 (٥) قوله فان شرى الركيل يريدانه لولم يقيد بقوله من الموكل كان المعنى لا يصح لامن الموكل ولا من الوكيل ولا يصح الحكم بعدم الصحة من الوكيل فان شراه الوكيل اه وفيه نظر لان الكلام في التصرف للموكل كما يقتضيه المقام فهذا التصرف لا يقع عن الوكيل اذا كان متعلقا بيمين من مال الموكل كالشراء بهذا الثوب من مال الموكل وانما يقع عنه الشراء بالاشتمين من الدراهم والدنانير والفولس الناقصة من مال الموكل ولا يصح الاطلاق وقى كشف النار ولو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقفا كتصرف الفضولى وفيه ضعف لان الشراء باليمن لا يتوقف كذا في شرح المفتى وبالعين يتوقف من حيث انه يبيع .
 (٦) قوله وكذا جهل الوكيل بالعزل فهو عذر يدفع به الحكم على بطلان تصرفه الواقع بعد العزل قبل العلم به حتى اذا باع مال الموكل ينفذ عليه وكذا اذا اشترى له من دراهمه ودنانيره يقع شراء له لا للوكيل ما يجب الثمن من ماله وكذا جهل المأذون بالمجزر عذر يندفع به الحكم على بطلان تصرفاته التى بها يكسب المال للمولى وينقض الدين اللازم بها من مال المولى فيكون لازمة على المولى وعلى تقدير بطلان يكون لازمة على نفسه فيؤدى الدين اللازم من ماله بعد العتق فجهل المأذون دافع للدين اللازم بتصرف بعد الجزر عن ذمته .

قوله والبكر اى وكجهل البكر بالفكاح فيما اذا زوجها ولى غير الاب او الجد من الكفو
 بمهر المثل او زوجها ولى غير الاب او الجد من غير الكفو او بغير فاحش فانه يكون
 عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالفكاح واما اذا زوجها الاب او الجد من الكفو
 بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لسكمال الفطر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد
 غير الكفو او بغير فاحش لم يصح الفكاح اصلا وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر في
 بعض البلاد نقلا عن المصنف رحمه الله انه يصح الفكاح في هذه الصورة لكن يكون
 لها الفسخ وهكذا اوردته في شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية اصلا .

(٧) قوله والمولى بجناية العبد اذا جنى عبد خطأ يدفع السيد بها او ضمن الارش فان وهبه او باعه او اعتهق او دبره او استولدتها مع العلم بالجناية يلزم الارش بانها ما بلغ ومع الجهل بضمن الاقل من القيمة ومن الارش فجعل المولى يدفع عن ذمته زيادة الارش على مقدار القيمة .
 (٨) قوله بالاعتق اى باعتاقها فانه اطلاق عن قيد الرق . (٩) قوله والبكر بالفكاح اى جهل البكر التى زوجها غير الاب والجد حين الصغر قبلت ولم تعلم بالفكاح عذر لا يسقط معه خيار الفسخ اذا اخره ولعل تخصيص البكر لانها موضع الاتفاق اذا الصغيرة اذا لم يكن بكر الا بغيرها المولى فى الفكاح عند الشافعي رحمه الله تعالى فيلس لها خيار الفسخ عند البلوغ ليكون جهلها بالفكاح عذرا فى عدم سقوط الخيار .
 (١٠) قوله وكذا جهل الشفيع فهو عذر يندفع به ضرر بطلان الشفعة اذا اخر طلب الموائبة عن بيع الدار المشفوع بعدم علمه بالبيع .
 (١١) قوله لكن قبل علمه ببيعهاه يعنى اذا باع المشفوع به يباعا بانا او بشرط خيار المشتري وان كان بشرط خيار البائنه لا يلزم التسليم اذ لا يزول به ملك المشفوع به

والامة

(٧) قوله والمولى بجناية العبد اذا جنى عبد خطأ يدفع السيد بها او ضمن الارش فان وهبه او باعه او اعتهق او دبره او استولدتها مع العلم بالجناية يلزم الارش بانها ما بلغ ومع الجهل بضمن الاقل من القيمة ومن الارش فجعل المولى يدفع عن ذمته زيادة الارش على مقدار القيمة .
 (٨) قوله بالاعتق اى باعتاقها فانه اطلاق عن قيد الرق . (٩) قوله والبكر بالفكاح اى جهل البكر التى زوجها غير الاب والجد حين الصغر قبلت ولم تعلم بالفكاح عذر لا يسقط معه خيار الفسخ اذا اخره ولعل تخصيص البكر لانها موضع الاتفاق اذا الصغيرة اذا لم يكن بكر الا بغيرها المولى فى الفكاح عند الشافعي رحمه الله تعالى فيلس لها خيار الفسخ عند البلوغ ليكون جهلها بالفكاح عذرا فى عدم سقوط الخيار .
 (١٠) قوله وكذا جهل الشفيع فهو عذر يندفع به ضرر بطلان الشفعة اذا اخر طلب الموائبة عن بيع الدار المشفوع بعدم علمه بالبيع .
 (١١) قوله لكن قبل علمه ببيعهاه يعنى اذا باع المشفوع به يباعا بانا او بشرط خيار المشتري وان كان بشرط خيار البائنه لا يلزم التسليم اذ لا يزول به ملك المشفوع به

والأمة المنكوحة إذا جهلت ان المولى اعتقها فسكنت عن فسخ النكاح فجعلها عنده حتى لا يبطل خيارها وكذا إذا علمت بالاعتق ولكن جهلت ان لها خيار العتق فجعلها عنده حتى لا يبطل خيارها وإذا بلغت البكر التي زوجها غير الأب والمجد جاهلة بالنكاح فسكنت فجعلها عنده فلا يكون سكوتها رضى اما إذا علمت بالنكاح وجعلت بان لها الخيار لا يكون جعلها عندها حتى يبطل خيارها إذ جعلها بالاحكام الشرعية ليس بعنء لأن الدليل مشهور في حقها لأن طلب العلم واجب عليها فدلائل الشرع يجب ان تكون مشهورة في حقها فبالجهل لا تعذر وفي حق الأمة مخفى لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل مخفى في حقها فتعذر بالجهل ولأن البكر تريد الزام الفسخ والأمة تريد دفع زيادة الملك هذا فرق آخر بين البكر والأمة في ان الأمة تعذر بالجهل لا البكر وتقريره ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الأمة ثنتان وطلاق المرأة ثلثة والجهل عدم اصله يصلح للدفع للالزام وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما في المسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء حتى يشترط القضاء ثم لاهنا تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر

قوله لان طلب العلم واجب عليها اى على البكر وتقرير القوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعنء لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم في جانبها بخلاف الأمة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما بالمسائل الحفية قوله حتى يشترط القضاء ثم اى فسخ البكر بعد البلوغ لاهنا اى لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من المولى وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء برثه الآخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولاسيما اليه الا بدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقق ذلك ان المرأة تبطل حقا مشتركاً لدفع زيادة حق علمها والزواج يثبت زيادة حق علمها لاستيفاء حق مشترك فلها جعلنا الدفع في حق المرأة قصداً وباطال الملك ضمناً وفي حق الزوج زيادة الملك اصلاً واستيفاءه ضمناً.

(١) قوله والأمة المنكوحة اذ اعتقت الأمة بعد انكاحها خيار الفسخ لقوله عليه السلام ليريرة حين عنقت ملكك بضمك فاختارى في التحقيق ان خيار العتاق يمتد الى آخر المجلس لانه ثابت بتغيير الشرع فيكون بمنزلة الخيار الثابت بتغيير الزوج . (٢) قوله فجعلها عنده لان دليل العلم بالاعتق في حقها حتى لان المولى مستند به فلا يمكنه الوقوف عليه بدون الاخبار واما الصغيرة المنكوحة جبر اذا كانت عاتمة بالنكاح ثم بلغت فلا حاجة لها الى الاخبار حيث يعرف من نفسها انها بلغت . (٣) قوله وكذا اذا ما علمت ان جعلها بنبوت الخيار لها عنده لان اشتغالها بخدمة المولى يمنع ان يتفرغ لتحصيل العلم بالشرائع فلا يقوم اشتغالها في دار الاسلام مقام العلم بها واما المرأة فلا مانع لها من تحصيل العلوم فجعلها تقصير منها فلا يكون عندها . (٤) قوله لان الدليل دليل الاحكام الشرعية بالنظر الى المجتهد الكتاب والسنة والاجماع والقياس وبالنظر الى المقلد قول المجتهد فالاحكام على ما قررها المجتهدون مشهورة فيما بين الناس وكثيرهم مشحونة بها فلا خفاء في حق العوام الاحرار المتكئين من سؤال عن العلماء ومطالعة الكتب .

(٥) قوله لان طلب العلم واجب الاوضح ان يقال لانها متمكنة من طلب العلم ثم وجوب الطلب مستلزم للتمكن منه لا امتناع التكليف بها ليس في وسع العبد ثم المراد ان الطلب واجب عليها وقت البلوغ فيعتبر الدليل في ذلك الوقت مشهوراً فلا يرد اعتراض المصنف بانها قبل البلوغ غير مكلفة وايضا اذا وقعت خاتمة فالعلم بها اقرب منه من العلم بسائر الشرائع فكيف يجعل ابعده من الشرائع .

(٦) قوله ولان البكر لاهنا لا ينبغي انه لوروى هذا الدليل يلزم ان لا يكون جعلها بالنكاح ايضاً عندها .

(٧) قوله تريد دفع زيادة الملك قيل دفع زيادة الملك الطلاق بالفسخ انما يكون اذا لم يبق بعد الفسخ عليها تلك الثلث وهو باق بيقاً العتق والحياة وايضا زيادة الطلاق بزياة النكاح والنكاح رضاعاً ففي دفع زيادة ملك الطلاق لا يحتاج الفسخ فليدفع بالامتناع عن النكاح التانى والثالث قيل عليه قد يمكن له الزيادة بدون رضاعها كما اذا وقع الثلث دفعة او طلقة رجعيها فرجع ثم طلق رجعيها ثم طلق زيادة الملك كذلك البالغة يريد دفع علق الماء وان يصير حسباً فانها عند البلوغ يصير صالحه لذلك ولم يصلح قبل ذلك لا ما حول الغرض الاصلى من الازواج انما هو الولد فلا بعد الانعلاق مضرة ليشرع الفسخ لدفع ذلك على ان ذلك من لوازم النكاح لان الصغيرة تبلغ ضرورة ولكن الأمة لا يلزم ان يعتق فزيادة الملك ليست من لوازم نكاح الأمة .

(٨) قوله يصلح لدفعها قيل ان الدفع انما هو في ضمن الالزام اذ لا وجه للدفع بدون الزام الفسخ فالاصح الالزام لا يصلح الدفع على ان المعتقة كثيراً ما لا يريد الدفع المذكور بل يريد دفع التسلط .

(٩) قوله الا حذاق الفقهاء في المهذب الحاذق سخت استاد والحذاق جمع وفيه اشارة الى ان بساده كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى

القول بصحة النكاح بخبر المولى الذي غير الاب والمجد مع نبوت الخيار لها بعد البلوغ من الحداقة بخلاف القول وبخلاف القول بعدم الخيار كما ذهب اليه ابو يوسف رحمه الله تعالى كذا في الهداية . (١٠) قوله حتى يشترط القضاء وقد يفرق بان السبب في نكاح الأمة ولاية الملك وفي الصغيرة ولاية القرابة وبالعتق يزول الملك وبالبلوغ لا يزول القرابة فيبقى ولاية القرابة في الارث والقصاص فالفسخ في الاول اسهل فلا حاجة الى القضاء وبان نكاح الأمة من الاستعداد لا للنظر بها ونكاح الصغيرة على العكس فالقول كالوكيل يتصرف بنفسها بخلاف الأمة فطرق الخيار في نكاح الأمة اطهر فلا حاجة الى القضاء .

(١) قوله ومنها السكر في تاج المصادر البيهقي السكر بالفتحين مست شدن السكر يستن آب السكر باديار اميدن في شرح المغني قيل هو حالة يعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة الصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والسيئة فهذا هو الذي يبر عنه بالفارسية. يست شدن وفيه استداد باب العقل وسكونه عن الادراكات التي بها يتمتع النفس عن القبايح ويشتمل بالامور الحسنة وفي التحقيق قيل هو سرور يغلب على العقل مباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان عن العمل بوجوب العقل من غير ان يزيد وقيل غفلة يلحق الانسان مع فتور في الاعضاء مباشرة الاسباب الموجبة لها من غير مرض وعلة وقيل هو معنى يزول به العقل عند مباشرة الاسباب المزيلة والمناسبة بين كل منها وبين اللغوى ظاهرة. (٢) قوله اما بطريق مباح وصف الطريق بالاحقة دون غسل السكر لان نفس السكر حرام اجماعا كذا في شرح المغني فلواراد ان يأكل البنج ليذهب عقله منه به ليس له ذلك لان الاكل على قصد السكر حرام فلذلك ان الاكل يصح طلاقه وعقته حيثند في التحقيق ذكر القاضي الامام فخر الدين في فتاواه وشرحه للجامع الصغير ناقلا عن ابي حنيفة وسفيان الثوري رحمهم الله تعالى ان الرجل ان كان عالما بتأثير البنج في العقل فاكله فانه يصح طلاقه وعقاه. (٣) قوله كسكر المضطر اراد بالمضطر من صار الشرب ضرورا له خوفا عن النفس او العضو سواء كان ذلك بسبب الاكراه المجبي وهو ان يكون الاكراه بالقتل او قطع العضو او سبب المغصاة او العطش وفي التحقيق وكشف المنار وشرح المغني جعل المضطر مقابلا للمكروه لما فيه الاجزاء. (٤) قوله والسكر بدواء يعني اذا اكل بنية الدواء من المسكرات فاكله مباح بخلاف ما اذا كان بنية الاسكار او بنية الغذاء بعد العلم بانه سكر وله لا بد من ذلك فالاكل حينئذ يكون حراما. (٥) قوله كالبنج والافيون يعني ان الاكل الى حد السكر بهما اذا اكل دواء مباحا فضلا عما اذا اكل دون مرتبة الاسكار المتداوي ولا يلزم عن ذلك اباحتها لا للتداوي ولو دون مرتبة الاسكار.

ومنها لسكر وهرا ببطريق مباح كسكر المضطر والسكر بدواء كالبنج والافيون وبما يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل وهو كالأغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم او مثلث لانه انما يجعل اى المثلث بشرط ان لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمعجم فيحده به اى بالسكر من المثلث وهو اى القسم الثاني من السكر وهو السكر من شراب محرم او مثلث لأينافي الخطاب لقوله تعالى لان تقربوا الصلوة وانقم سكارى

(٦) قوله وبما يتخذ من الحنطة اى وكالسكر يشرب ما يتخذ منها فلم يشترط فيه التداوي في شرح المغني اذا شرب شرابا يتخذ من الحنطة او الشعير او الذرة او العسل فانه حلال عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى ولا يحد شاربه منه وان سكر منه وفي كشف المنار مثل ذلك وفيه ايضا انه اذا شرب لبنا يسكره كلبن الرماك يجعل له ثم الذي يجعل شرابه من غير التداوي ينبغي ان لا يكون شرابه بنية الاسكار لانه حرام بالاجماع فاذا كان الشرب بقصد الاسكار يكون حراما.

(٧) قوله حتى الطلاق والمتاق كلمة حتى يدل على ان ما بعدها دون ما قبلها في حكم كقولك جاني اليوم حتى المشاة منهم ومات الناس حتى الايام منهم فالطلاق والعتاق دون سائر التصرفات في منع الصحة فيكون ثبوت الصحة أقوى بالنظر الى غيرهما من التصرفات فذلك بان يستويان فلهما على وجه لا يقبلان النسخ (٨) قوله من شراب محرم اى شراب حرام اصل شرابه وان لم يبلغ حد الاسكار كالحمر وهي التي من ماء العنب غلي واشتد وقذف بالزبد والاطلاق وهو ماء عنب طيبخ قذهب اقل من ثلثه على اشتد والسكر وهو التي من ماء التمر غلي واشتد وقيسح الزبيب اذا غلي واشتد وفي شرح البرجندی ذكر محمد رحمه الله تعالى ان كل ما يحرم شرابه اذا اصاب التوب اكثر من قدر الدرهم مع جواز الصلوة وسكل هذه الاشارة اربعة نجس نجاسة غليظة وذكر في الهداية ان نجاسة الثلثة الاخيرة خفيفة

قوله ومنها اى من العراض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل عقله المميز بين الامور الحسنة والسيئة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضى اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الحمر والسكر الحاصل من الادوية والاعفوية المتخذة من غير العنب والذفا ما ينفع عن الطبيعة فتصرف فيه وتخيله الى مثابة المتغذى فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها يفعل الطبيعة عنه وتبجز عن التصرف وقد يكون فيه محظورا كالسكر الحاصل من الحمر التي يحرم قليتها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشقد يجعل شرابه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لاستمراء الطعام والتقرى على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه بعد اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء الذي القى فيه الزبيب ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشقد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخ يجعل شرب القليل منه في ظاهر الرواية قوله حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك نفيها لما روى عن ابي حنيفة رحمه الله ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج فاكله يصح طلاقه وعقاه.

فهذا

(٨) قوله لانه انما يجعل بشرط ان لا يسكر ونبيد التمر والزبيب مطبوخا ادنى طبخة مثل الثلث يجعل ما لم يسكر بلانية الله والطرب كذا في المختصر ثم الثالث على ما في شرح البرجندی عصير العنب يطبخ قبل ان يغلي ويشتد حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه سواء كان بكرة او اكثر وعن محمد رحمه الله تعالى انه لو تحلل بين الطبخين زمان يمكن ان يغلي فيها العصير من غير نار فالاخير فيه سواء على اولاه وعن ابي يوسف رحمه الله تعالى ان العصير اذا لم يطبخ بكرة فالاخير فيه مطلقا والاول هو الصحيح كذا في فتاوى قاضيخان ولو ذهب ثلث العصير بجر الشمس قبل ان يشتد فهو بمنزلة الذهاب بالنار كذا في التصورية وفي بعض الكتب ان الثلث ماء العنب ذهب ثلثاه بالطبخ فمض الماء واشتد. (٩) قوله وهو لايناق الخطاب فان قيل السكر اذا كان بحال لا يعرف السما من الارض يكون عاجزا عن استعمال العقل والقوة البدنية على مقتضى الخطاب مستمرا في الانحما والنوم فينبغي ان يسقط الخطاب عنه او يتأخر كما في الانحاء او النوم قلنا ان القدرة على استعمالها اذا فانت باقة سماوية يكون ذلك عندنا في سقوط الخطاب او تأخره للابؤدى الى المخرج والتكليف بما ليس في الوسع واذا فانت بسبب المعصية فلا يكون عندنا كان القدرة قائمة زجرا عليه حتى يبقى الخطاب متوجها عليه. (١٠) قوله تعالى واتم سكارى في المهذب السكر مست والسكارى جمع ويجوز ان يكون السكارى جمع السكرى فيكون جمع الجمع كالخيل والخيال.

- (١) قوله متماق بحال السكر متعلق الخطاب بحالة وجوب العمل بوجبه فيها والظاهر ان المدعى انه لا ينافي شيئا من الخطابات بدليل قوله تعالى فيلزمه كل الاحكام ولا يدل الآية الاعلى عدم منافاة النبي المخصوص دون مطابقتها ثم الآية انما تدل على حرمة الصلوة في وقت السكر ولا يلزم عدم صحة الاداء اذا فعل حتى يجب الاعادة بعد ما أدى مع السكر في التحقيق انه يبقى التكليف متوجها عليه في حق الاثم وان لم يبق في حق الاداء وبهذا الطريق بقي التكليف بالعبادات في حقه وان كان على الاداء ولا يصح منه الاداء كذا في شرح التأويلات فهذا يدل على وجوب الاعادة اذا صلى السكران لان الظاهر من عدم الصحة انما هو ذلك دون مجرد الحرمة .
- (٢) قوله فهو لا يبطل الاهلية اصلا لاهلية الوجوب ولا اهلية الاداء قاصرة ولا اهلية كاملة اذ الاهلية حقوق الله تعالى ولا اهلية حقوق العباد .
- (٣) قوله فيلزمه كل الاحكام احكام الدنيا واحكام الآخرة .
- (٤) قوله ويصح عباراته في التحقيق وينفذ تصرفاته كما هو قولنا وفلا عندنا كاطلاق والعناق والبيع والشراء وتزويج الولد الصغير وتزوجه واقراضه واستقراضه لانه مخاطب كالصاحي فبالسكر لا يندم الاهلية اذ لا يتغير البلوغ ولا يزول العقل .

- وهي بهما .
- (٥) قوله لا يرتد استحسانا فلا يثبت احكام الردة وهي ان يقبل اذا لم يتب بعد ما حبس ثلثة ايام وان يزول ما كرهه عنه ماله موقوفاً الى الموت اذ القتل او الحكم بلحاظه بدار الحرب فحينئذ يتقرر الزوال والى الاسلام فيعود ملكه اليه وان يبطل نكاحه سواء كانت المنكوحة مسلمة او كافرة اصلية او سرهدة كذا في شرح البرجندی ويبطل ذبحه حتى لا يحل ما ذبح لانه يعتمد الملة ولا ماله له وهو قول ابي يوسف رحمه الله تعالى على ما ذكر في شرح التأويلات انه تبين امراته لانه كالصاحي في اعتبار الاقوال والافعال والجهل بحالة هل يعتقد الكفر اولا بعد صدور ما يدل على الكفر لا يندم علما بانه لم يعتقد .
- (٦) قوله لعدم ركنه بدليل انه لا يذكر بعد الصحو وما كان عن قصد القلب لا يثبت خصوص المذاهب اذ العقيدة بها اقوى منها بغيرها .
- (٧) قوله كما اذا اراد اي اذا اراد رجل في حالة الصحو ان يقول له كذا في التحقيق فهذا قياس بحالة السكر بحالة الخطأ وفيه نظر لان الخطأ والسيان من جهة صاحب الشرع فيكون عفرا في حقه كما مر واما السكر بطريق المحظور فمن جهة العبد فلا يكون عفرا في حق الله تعالى بل بوجوب المؤاخذه على ما وقع في تلك الحالة زجرا كما مر .
- (٨) قوله واذا اسلم بصح قياسا على العتوه والصبي حيث يصح منهما الاسلام مع نقصان في العقل فان قيل كيف يصح الايمان ولا يصح الارتداد والنقص ركن فيهما فلو وجد ذلك مع السكر يلزم صحة الارتداد والا فيبطل الاسلام ايضا فالجواب ان الحكم بالايمان بمجرد الكلمة معهود في الشرع كما كان في عهد النبي عليه السلام في حق المنافقين وكذا الحكم بعدم الارتداد عند وجود كلمة الكفر كما في حق عمر رضي الله عنه والاصل في ذلك ان الحكم

فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح عباراته وانما يندم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم بصح كالمكره واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يندم حتى يصح فيقر

قوله فهذا خطاب متعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى قيد للخطاب اعنى لا تقربوا حتى يلزم الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وانت صاح اولاً تصل وانت سكران ليس قيداً للامر والنهي بل للمأمور به والمنهى عنه بمعنى اطلب منك صلوة مقرونة بالصحو وكفى النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المنكدر لا فعل الطلب فقوله تعالى غير محلي الصيد فيمن جعله حالاً من قوله او فوا يكون قيد اللانها لا اعلمه حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محليين الصيد اي متعرضين له في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا يقيموا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اي مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافياً لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم او المثلث لا يبطل اهلية الخطأ اصلاً لتحقيق العقل والباوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزم جميع التكليف من الصلوة والصوم وغيرها وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح عباراته في الطلاق والعناق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طائفاً وذلك لان معنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيراً وبالسكر لا يفوت الا القدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فتجعل في حكم المرجوح زجراً له ويبقى التكليف متوجهاً في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بافقه سماوية كالنوم فانه يصلح عفرا دفعا للخرج قوله واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحاً لمجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد فلو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالنقص الى تبدله او بما يدل عليه ظاهراً وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يصح ارتداده .

(الجزء الثاني) توضيح ٤٩

- اذا كان دائراً بين الاصل وغير الاصل يرجح جانب الاصل ولذلك يعتبر قول المنكر لا المدعى عند عدم البيينة والاصل هو الايمان .
- (٩) قوله كالمكره التشبيه في المجوع الحكمين من بطلان الارتداد وصحة الايمان فايمان المكره لكونه قولاً لا يتفسخ ولا يتوقف على الاختيار كاطلاق والعناق وينفذ وارتداده لا يصح كما في حادثة عمار رضي الله عنه وهما فرق وهو ان اسلام السكران سواء كان حرياً او ذمياً صحيح واما اسلام المكره فانما يصح اذا كان حرياً لا اذا كان ذمياً وسيأتي ذلك .
- (١٠) قوله بما يحتمل الرجوع اي بما يسقط بالرجوع عن الاقرار به بعد ما ثبت به .
- (١١) قوله كالزنا قال المصنف رحمه الله تعالى في المختصر في حد الزنا فان رجوع قبل حده اوفى في وسطه خلى وفي حد الشرب لا بمجرد الريح والنفث او السكر ولا ان رجوع عن الاقرار في التحقيق انه اذا اقر بالحدود الحاصلة له تعالى مثل حد الزنا والشرب والسرقة الصغرى والكبرى لم يحد به لان الرجوع عن الاقرار بهذه الحدود يصح وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكر .

(١) قوله لان السكر يعنى انه يقتضى ان لا يستقيم الانسان على نهج واحد من القول او الفعل فيدل على الرجوع كالتصامس والقذف فانهما من حقوق العباد على ما ذكر في التحقيق فيدل على الرجوع وهو السكر لا يبطل شيء منهما كما لا يبطل تصريح الرجوع عن الاقرار قال البرجندى انهما مما اجتمعا فيه على ما في مصتوب الاصول اما التصامس فلان الله تعالى في النفس حق الاستعداد والعباد حق الاستمتاع في شرعية التصامس استثناء للحقين الا ان وجوبه بطريق المائة ينهي عن المقابلة بلحل وكان حق العبد واجبا واما حد القذف فهو حر يعود نفسه الى المائة فهو حق الله تعالى وفيه دفع العار عن المقدوف وهو حق العبد وحق الله تعالى غالب فالمراد بما قال انها من حقوق العباد ليسا من خاص حق الله تعالى .

(٢) قوله وغيرهما من حقوق العباد المالية وغير المالية كالاقرار بالدين والمين والاترار بالمنافع والبضع بلجارة داره من الغير وبانها زوجة زيد .

٨٠٠

(٣) قوله او باشر سبب الحد وكذا اذا باشر

سبب ضمان الدين كاستهلاك الاموال او سبب ضمان العين كالتصامس او سبب ضمان المنافع كمتد الاجارة والنكاح وفي شرح المفتي واكشف المنار واذا اقر بالتصامس او باشر سببه لزمه حكمه والعبارة هنا قاصرة عن افادة ذلك فحق الكلام ان يقال وانما اقر بما لا يمتد له او باشر سببه او سبب الحد يلزمه على ان المجروح في سببه يرجع الى ما لا يمتد له الرجوع ثم مباشرة سبب الحد ان زنى السكران او يقذف او يسرق السرقة الصغرى او الكبرى او يشرب الخمر واما انتم الثاني من سبب حد الشرب وهو السكر من شرب المحرم فلا يتصور في السكران لثلاث يلزم اجتماع المائتين .

(٤) قوله لكن انما يجد اذا صح لان التصود من الحد الانزجار وهو انما يحصل بالتأثم وهو في حالة الصحو فان السكران لا يتأثم .

(٥) قوله وحده اختلاط الكلام اى اختلاط الكلام الصادر عن الحد بالصادر عن العقل كذا يستفاد مما قال البرجندى وعندها هو الذي يهدى ويختلط جده بجزله ولا يستقر على شيء في جواب وخطاب او اختلاط الكلام الذي ليس بهدیان كذا يستفاد مما قال البرجندى حسن فتاوى قاضيان قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى السكران من لا يعرف الارض من السماء ولا الرجل من المرأة وقال صاحبنا اذا اختلط كلامه فصار غالب كلامه الهذيان فهو سكران او اختلاط الكلام بكلام العقل بما يشبه كلام المجانين كما في المعتوه فالهزل ان يذكر الكلام لغرض غير افادة معناه الحقيقي او المجازي اما للتغير يواد المطيبة او غير ذلك مستقيما في قصد ذلك الغرض وانهذيان ان يذكر الكلام لا لغرض يستقيم في ارادته ولعل المراد بتشابه الكلام كلام المجانين ذلك المعنى ويمكن ان يواد بالاختلاط ما هو بين ما يفهم معناه وبين ما لا يفهم معناه للتغير جرى على اللسان بحيث لا يردى فهو قسري مما في المتقط عن ابي يوسف ان السكران الذي لا يستطيع ان يقره قل يا ايها الكافرون فان تراءت من صلي وقرأ هذه

السورة وهي سبب تحريم الخمر فان اختلطها

بذلك الوجه فالمراد بعدم استطاعة القراءة هو ذلك الاختلاط ثم قوله وجده اختلاط الكلام اى معناه جده في حق وجوب الحد عندهما اختلاط الكلام اى وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى ان لا يعرف السماء من الارض واما الحد في حق حرمة الاشربة فان يهدى اتفاقا واما في حق انتقاص الوضوء كائنا فهو ان يدخل في مشية تحرك هو الصحيح وكذا في حق اليقين لرحلت انه سكران يعتبر هذا الحد كل ذلك في شرح الوقاية للمصنف رحمه الله تعالى وفي النهاية ان الهذيان ان يكون غالب كلامه الهذيان فان كان نصف كلامه مستقيما فليس سكران .

والا فهو ليس الا زوال الشهور بحيث لا يميز بين الرجل والمرأة ولا بين السماء والارض .

ينه وبينهما انما هو في الحد دون حرمة الاشربة ودون انتقاص الوضوء واليهين .

فان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يعتد به كالتصامس والقذف وغيرهما او باشر

سبب الحد يلزمه لسكن انما يحد اذا صحا وحده اخفلاط الكلام اى حد السكر والمراد

به الحالة المميزة بين السكر والمجو وزاد ابو حنيفة رحمه الله ان لا يعرف الارض من

السماء ولو جوب الحد فقط .

قوله لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر في مقام مقام الرجوع

لان حقوق الله تعالى مبنية على المساهلة بخلاف ما اذا اقر بما لا يعتد به الرجوع

كالتصامس والقذف او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حالة السكر فانه لا يسقط

عنه الحد اى في الاقرار بما لا يعتد به الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف

بدليله واما في المباشرة فلانه معان فلا اثر لدليل الرجوع لسكن يتوقف في إقامة الحد

الى الصحر ليحصل الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران

فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على اقراره في الصحر قلت السكر

قد يكون من غير الشراب المحرم او المثلث والسكر منها قد يكون بالشرب ككرها

او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث

طوعا فيشترط الاقرار حالة الصحو قوله وزاد ابو حنيفة رحمه الله يعنى اعتبر في حق

وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض

من السماء اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العلم فيندرى الحد واما

في غير وجوب الحد من الامكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة

الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد .

ومنها

بذلك الوجه فالمراد بعدم استطاعة القراءة هو ذلك الاختلاط ثم قوله وجده اختلاط الكلام اى معناه جده في حق وجوب الحد عندهما اختلاط الكلام اى وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى ان لا يعرف السماء من الارض واما الحد في حق حرمة الاشربة فان يهدى اتفاقا واما في حق انتقاص الوضوء كائنا فهو ان يدخل في مشية تحرك هو الصحيح وكذا في حق اليقين لرحلت انه سكران يعتبر هذا الحد كل ذلك في شرح الوقاية للمصنف رحمه الله تعالى وفي النهاية ان الهذيان ان يكون غالب كلامه الهذيان فان كان نصف كلامه مستقيما فليس سكران .
(٦) قوله والمراد به الحالة المميزة بين ليس المراد بحد السكران نهايته واواخره والا فهو ليس الا زوال الشهور بحيث لا يميز بين الرجل والمرأة ولا بين السماء والارض .
(٧) قوله لوجوب الحد فقط متعلق بقوله زاد بالخلاف يه وبينهما انما هو في الحد دون حرمة الاشربة ودون انتقاص الوضوء واليهين .

(١) قوله ومنها الهزل في المنذر الهزل يهوده في شرح المعنى الهزل التعبلة واصطلاحا كلام لا يقصد به ما يصلح له حقيقة او مجازا وفي التحقيق ان يفسر الهزل في اللغة الثعب وفي الاصطلاح هو ان يراد بالشيء غير ما وضع له عقلا وهو ما يراد باللفظ اما حقيقة او مجازا غير ما وضع له شرطا وهو الاحكام في التصرف الشرعي ملك المشتري ووجوب الدين عليه في البيع وحل البضع ووجوب المهر في النكاح وهذا هو المراد بما نقل في كشف المنار عن الامام فخر الاسلام من قوله واما الهزل فنفسه الهزل الهزل وان يراد بالشيء ما لم يوضع له وهو ضد الجهد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له فلا يرد له الاعتراض بان الجهد اذا كان مجازا يخرج عن تعريف الجهد ويدخل في تعريف الهزل لان المعنى المجازي مما وضع له عقلا فلا خروج ولا دخول . (٢) قوله وهو ان يراد كما كان الهزل مستعملا في المعنى المصدرى والاسمي عرفه البعض بالمصدر كالمصنف رحمه الله تعالى والشيخ حسام الدين في مختصره وصاحب المنار والبعض بالاسم كصاحب المعنى ويجوز تقدير المضاف اي صاحب ان لا يراد به وهو الكلام ولا يراد به ما وضع له قبل هذا التعريف يصدق على ما صدر خطأ كما اذا اراد ان يقول زيد قائم قتال عمرو قائم فلا بد من اعتبار قيد آخر فالمراد باللفظ ما يكون صدوره بطريق القصد لا بطريق الخطأ ولا يصدق التعريف على المهلات التي ليس لها معنى لان اضافة المعنى الى الضمير الرجوع الى اللفظ يقتضي ان يعتبر في التعريف ان يكون اللفظ معنى فلا يصدق التعريف على لامعنى له تم الهزل كما يكون بطريق الهزل كذلك يكون بطريق القتل كما اذا اشار اشارة للدعاء لا للدعاء بعد ما تواضعا على ذلك او ضرب لا للتأديب او الاتقام بل بمجرد الطائفة او تابع بطريق التعامل بعد ما تواضعا على ان لا يبيع او فعل الاخرس فاعتبر عنه في العقود ولا لذلك بعد التواضع عليه فالاولى ان يدل اللفظ بالشيء كما في تعريف الشيخ الحسام الذي لما قلت عن التحقيق ليتناول التعريف ذلك (٣) قوله وهو ضد الجهد وامل المراد بالضم المقابل لا المعنى المصطلح المعبر فيه ان يكون المقابلان مفهومين وجوديان ان لا يكون احدهما سلبا للآخر لان الهزل مفهوم سلب فلا تضاد بينهما بل التقابل بينهما تقابل العدم والمسلوك اذا لا يطلق الهزل الاعلى ما شاء به . (٤) قوله ان يراد به معناه الحقيقي او المجازي لكن لم يرد واحد منهما لفرض من الاعراض وهو ان يراد به احدهما قيل ان التعريف لا يصدق على ما اذا كسر القرآن ليحفظ ولم يعرف بمعناه حتى لا يريد المعنى ولا المعنى المجازي وانه من الجهد . (٥) قوله وشرطه ان يشترط اي شرط تحقق الهزل شرعا وترتب احكامه عليه ان يصدق بالاسان الا هذا العقد بطريق الهزل وليس الفرض ان يثبت احكام هذا العقد وهذا الذي يجوز ان يكون قبل العقد او حين العقد وان الخيار الشرط فيشترط ذكره في العقد كمن في شرح المنار وايضا فيه ان الهزل اعم من التلبية وهي العقد التي بناه الانسان ضرور يعبر به وبصير كالدفع اليه لان الهزل يجوز ان يكون سابقا على العقود وان يكون مقارنا بان يكون يقول بيعت هذا هازلا ويجوز ان يكون مضطرا اليه وان لا يكون واما التلقا فانها هي مقارنته عن الاضطرار . (٦) قوله ولا يثبت دلالة اي دلالة الاشتراط بان يكون اشتراط الهزل بدلالة الحال لا بالاسان مصرا . (٧) قوله قبل العقد اي قبل تمام العقد فيجوز ان يكون مقارنا له في اجزاء العقود وليس المعنى قبل ابتداء العقد فيكون متافيا لقوله ولا يشترط كونه في نفس العقد لانه يدل على جواز المقارنة . (٨) قوله بل يكفي ان يكون المواضعة وهي بالفارسية سخن يكتبا نهادن واغلق ككردن دو كس والمراد بينهما موافقة الشخصين في التلبس واشتراط الهزل في قوله لا شال الالهية اصلا لتعميم اقسام الهزل وهي ان يكون سابقا او مقارنا اضطرريا او اختياريا او لتعميم اقسام الالهية كاهلية الوجوب او الاداء والاهلية في حق الله تعالى او العبد وفي المعاملة او العقوبة ارفق حق العقد او حكمه . (٩) قوله ولا اختيار المباشرة والرضا بما في تاج المصادر اليبقى الاختيار بتركيزه فهو ارادة الشيء بزعم انه خير للمريد والمراد بالرضا تقرر الاختيار وعدم التمسك في شرح المعنى والاختيار وهو قصد الى الشيء و ارادته والرضا هو ايتاره استحسانه والاول ينفك عن الثاني كما يقال ان كل ما يقع بارادة الله تعالى سواء كان طاعة او معصية وان المناسي لا يرضى الله تعالى اي لاستحسانه والظاهر ان الرضا تفسير للاختيار لدفع توهم ان المراد بالاختيار ما قد ينفك عن الرضا كما في الاكراه فهو كون الفاعل يجرى ان شاء فعل وان شاء ترك في التحقيق وانا جمع بين الاختيار والرضا لان الاختيار قد ينفك عن الرضا في مسائل الاكراه (١١) قوله اي في الاختيار والرضى والظاهر فاختيار المباشرة ان يتفق على ابناء العقد على المواضعة واختيار المحكم والظاهر ان يقال اي في اختيار المباشرة واختيار المحكم ان يتفقا على الاعتراض واما الاختيار والرضا باسم واحد لا يصح ان يرجع اليهما ضمير الثانية .

ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجهد وهو ان يراد به احدهما وشرطه اي يشترط باللسان ولا يعتبر دلالة اي دلالة الهزل اي شرط الهزل ان تجرى المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يشترط كونه اي كون الشرط وهو المواضعة في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي الالهية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضى بهما بل اختيار المحكم والرضى به فوجب النظر في التصرفات كيف تنقسم فيهما اي في الاختيار والرضى

قوله ومنها الهزل فسر فخر الاسلام باللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له لفظ فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها و اراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمصنف رحمه الله اوضح المقصود ففسر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع قوله ولا يشترط كونه يعني لا يجب ان تجرى المواضعة في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ودفع المحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد قوله ولا اختيار المباشرة والرضى بها يعني ان الهزل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه ولكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء و ارادته والرضى هو ايتاره واستحسانه فالمكره على الشيء يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبايح بارادة الله تعالى لا يرضاه لقوله تعالى ان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر .

(٨) قوله بل يكفي ان يكون المواضعة وهي بالفارسية سخن يكتبا نهادن واغلق ككردن دو كس والمراد بينهما موافقة الشخصين في التلبس واشتراط الهزل في قوله لا شال الالهية اصلا لتعميم اقسام الهزل وهي ان يكون سابقا او مقارنا اضطرريا او اختياريا او لتعميم اقسام الالهية كاهلية الوجوب او الاداء والاهلية في حق الله تعالى او العبد وفي المعاملة او العقوبة ارفق حق العقد او حكمه . (٩) قوله ولا اختيار المباشرة والرضا بما في تاج المصادر اليبقى الاختيار بتركيزه فهو ارادة الشيء بزعم انه خير للمريد والمراد بالرضا تقرر الاختيار وعدم التمسك في شرح المعنى والاختيار وهو قصد الى الشيء و ارادته والرضا هو ايتاره استحسانه والاول ينفك عن الثاني كما يقال ان كل ما يقع بارادة الله تعالى سواء كان طاعة او معصية وان المناسي لا يرضى الله تعالى اي لاستحسانه والظاهر ان الرضا تفسير للاختيار لدفع توهم ان المراد بالاختيار ما قد ينفك عن الرضا كما في الاكراه فهو كون الفاعل يجرى ان شاء فعل وان شاء ترك في التحقيق وانا جمع بين الاختيار والرضا لان الاختيار قد ينفك عن الرضا في مسائل الاكراه (١١) قوله اي في الاختيار والرضى والظاهر فاختيار المباشرة ان يتفق على ابناء العقد على المواضعة واختيار المحكم والظاهر ان يقال اي في اختيار المباشرة واختيار المحكم ان يتفقا على الاعتراض واما الاختيار والرضا باسم واحد لا يصح ان يرجع اليهما ضمير الثانية .

(١) قوله وهي اما من الانشآت او ما يتعلق به الهزل اما ان يدل على ايقاع ما لم يقع من قبل فان كان المقصود الاصلى ثبوت العقيدة فهو الاعتقاد والافه
الانشاء كقولك له على كذا والاعتقاد كقولك آمنت بكذا والانشاء كقولك بتعدا بهذا وايضا قبل ان التصرف اللغوي الشرعي ان كان اعتباره في الشرع سبب
الدلالة على الاعتقاد فهو من الاعتقادات والا فان كان اعتباره سبب الدلالة على الاخبار والاعلام فن الاخبار والاعلام والانشآت .
(٢) قوله اما الانشآت فاما ان يحتمل النقص في التحقيق الانشاء على وجهين ما يحتمل النقص كالبيع والاجارة وما لا يحتمله كالطلاق والعتاق والخيار
ايضا على وجهين الاخبار بما يحتمل النقص والافترار بما لا يحتمله وما يتعلق باعتقاد ايضا على وجهين ما هو حسن كالايمان وما هو تبيح كالردة ثم قال ان
الانشاء الذي لا يحتمل النقص ان لا يجري فيه الفسخ والاقالة بعد الثبوت ولذلك عد النكاح من ذلك مع انه ينتقض بالطلاق فاحتمال النقص جريان الفسخ
والاقالة وفيه نظر لان الفسخ لو كان بمعنى الاقالة على ان قوله على تفسير فهو لا يجري في الاجارة اذ الاقالة فسخ في المتعاقدين يبيع في حق الثالث ولا يتصور
ان يجعل فسخ الاجارة يباع لان المتأجر لا يكون بايضا للمنفعة التي لم يستوفها بعد ولم يتعلق بملكه كما يتعلق بملك المورج ولو كان بمعنى الازالة من الاصل
من غير اعتبار انها يبيع في حق الثالث فلفظ الفسخ اظهر الدلالة على ذلك المعنى من غير حاجة الى لفظ الاقالة وايضا الفسخ والاقالة بذلك المعنى يجري في النكاح
كما اذا بلغت من انكحها من غير الاب والجد عند صغرها وكما اذا نكحت من غير الكفو فحضر الولي اعترض وفسخ والجواب ان الرد الفسخ بفعل متعاقدين
ورضاها بعد ما صح العقد وزم الرضاها به وخلوه عن المسدات فذلك جار في البيع دون النكاح وانما يجري فيه الطلاق ولا يبعد ان يقال ان المراد باحتمال
النقص الفساد لم يشترط كما سيقول المصنف

وهي اما من الانشآت او الاخبار او الاعتقادات اما الانشآت فاما ان يحتمل النقص
اولا فما يحتمله كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا في اصل العقد اي تجري المواضعة قبل
العقد بان يتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا يريد البيع فان اذنت على الاعراض اي قال بعد البيع
انا قد عرضنا وقت البيع عن الهزل وبمعنا بطريق الجهد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما
وان اذنتا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما مؤبدا اي للمتعاقدين
لوجود الرضى بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع
بالخيار فالرضى بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في الخيار المؤبد
لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان
الملك بالقبض يثبت في البيع الفاسد

قوله وهي اي التصرفات اما انشآت او اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان
كان احداث حكم شرعي فانشاء والافان كان القصد منها الى بيان للواقع فاعخبارات والا
فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول امان يتواضع المتعاقدان على اصل
العقد او الثمن بحسب قدره او جفسه وعلى التقدير الثالث امان يتفقا على الاعراض
عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليهما او على ان لا يعرضهما شيء واما ان لا يتفقا
على شيء من ذلك وحينئذ اما ان يدعى احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حصول
شيء او يدعى احدهما البناء والآخر عدم حضور شيء واحكام الاقسام بعضها مشروح
في الكتاب وبعضها مقروك لانسياق النسخ اليه قوله لعدم الرضى بالحكم لو قال
لعدم اختيار الحكم لكان اولي لانه المانع عن الملك لعدم الرضا كالمشتري من المكره
فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا .

رحمته تعالى ان الفرق لابي حنيفة رحمه الله
تعالى بين البيع والنكاح ولان البيع يفسد
بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط .
(٣) قوله في اصل العقد اي في لفظ يدل على
اصل العقد كلفظ البيع والاجارة وهو اصل
بالنظر الى لفظ يدل على مقدار الثمن او يوجب
المرية لانك اذا قلت بعت هذا الكتاب بمشرة
دراهم فتوكل بعت عامل وركن في كلام فتوكل
بمشرة دراهم معمول وفضيلة وبحسب الشريعة
فالمقصود هو البيع والتملك وانما الثمن من الوسائل .
(٤) قوله بان يتكلم اي تقول نحن نتكلم او
لغف لمعونة المقام .
(٥) قوله اي قال بعد البيع او اذا كان المواضعة
قبل العقد يجوز ان يكون الاعراض قبل العقد
او بعده واذا كان حين العقد فالاعراض في وقت
العقد اذ هو وقت متسع في زمان الاجاب الى
زمان القبول وهو قد يتأخر الى آخر المجلس
واما الاخبار عن الاعراض فهو بعد البيع قوله
قد عرضنا وقت البيع معناه وقد كان الاعراض
موجودا وقت البيع اما بطريق البقاء او بطريق
الحدوث وتنبه بنا بطريق الجهد معناه اتمناه
بطريق الجهد لان ابتداء البيع كان مع الجهد .
(٦) قوله صار كخيار الشرط والفرق بينهما
ظاهر لانهما اذا اتفقا على البناء على المواضعة
فانما يفسد الى عدم الحكم وهو الملك حيث
فالا يتكلم بلفظ البيع ولكن لا يبيع بيننا واما
البيع بشرط الخيار فليس القصد الى عدم الملك
بل الى الملك بشرط التأمل .

(٧) قوله مؤبدا اعترض من الخيار الوقت الى
ثلاثة ايام فان البيع حينئذ صحيحا .

(٨) قوله لكن لا يملك بالقبض فلو كان البيع عبدا قبضه المشتري واعتقه لا ينفذ الاعتاق لان الملك غير ثابت له كذا في التحقيق (٩) قوله لعدم الرضى بالحكم في التحقيق
فلان الهزل الحق بشرط الخيار وانه يمنع ثبوت الملك في العقد الصحيح في الفاسد اولي وفيه نظر اذ لا بد ههنا من الفساد من وجه آخر من غير اعتبار ما هو
بمنزلة شرط الخيار المؤبد ليصح الحكم بان شرط الخيار ههنا يمنع ثبوت الملك بطريق الاولى وليس الامر كذلك او المفروض ان الهزل وقع في البيع الصحيح
من كل الوجوه من غير اعتبار الهزل ثم اعترض في التلويح بانه لو قال بعدم اختيار الحكم لكان اولي لانه المانع عن الملك لعدم الرضا كالمشتري من المكره
فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا فنقول لو اريد بالاختيار ما يقابل الاضطرار فلا يعدم ذلك المعنى في الهزل اذ لا اضطرار ولو اريد معنى
الرضا فقد قال لعدم الرضا وايضا قوله كالمشتري من المكره يتناول ما اذا كان الاكراه في البيع دون الشراء فحينئذ يكون الرضا موجودا في المشتري دون
البائع فلا يجري هناك عدم الرضا او المراد عدم الرضا في البائع وعدم الرضا في المشتري كما يقتضيه المواضعة لعدم الرضا في البائع فقط .

(١٠) قوله هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد يعني ان الحكم بفساد العقد يتضمن الحكم بانه يملك بالقبض فاستدراك ذلك هو نفي انه يملك به فيرد عليه ان
المشتري انما يملك بالقبض المبيع بعبا فاسدا اذا كان القبض برضا بايضا صريحا او دلالة لا اذا لم يكن القبض برضا البائع فلو فرض في الهزل رضا البائع بالقبض
وهو رضا بالحكم لا يصح قوله بعدم الرضا بالحكم ولو فرض عدم رضا بالحكم بالفساد لا يتضمن الحكم بملك المشتري بالقبض .

فان

(١) قوله فان نقضه احدهما التقض تبريع على قوله فيفسد العقد لان البيع الفاسد اذا كان النساد بشرط زائد فلن له الشرط فسخه والا فلكل منهما باعتبار عدم التصريح بشرط الخيار هما يكون البيع مزا من الثاني وباعتبار انه في حكم البيع بشرط الخيار هما يكون من الاول وعلى التقديرين ثبت الخيار لهما فلكل نقضه .
(٢) قوله في الثلث التأييد على اعتبار الساعات فانها يطلق على الايام والشهور ايضا .

(٣) قوله لا ان اجاز احدهما فان قيل ان كلا منهما صاحب الخيار ولكل ولاية الفسخ والامضاء فلم يتفرد كل في النقض حتى ينتقض التأييد بنقض كل ولا يتفرد كل في الاجازة حتى يتوقف الجواز على الاجازة من الجانبين قلنا ان النقض دفع لما في معرض الثبوت واما الاجازة فانها لا في عمل السقوط والدافع اسهل من الاثبات ولذلك يصلح الاستصحاب دافعا ولا يصلح مثبتا فالاسهل يكفي فيه العمل من جانب واحد بخلاف الاصعب .

(٤) قوله وعندهما لا يشترط في الثلث اى لا يشترط ان يكون الاجازة في الثلث كما في خيار الشرط مؤيدا وذلك لان شرط الخيار عندهما غير موقت بالثلث بل هو موقت بالوقت المعلوم شهرا كان او سنة او جميع العمر .

(٥) قوله وان اتفقا على ان لم يحضرها شيء يحتمل المعنيين احدهما ما ذكره المصنف والثاني انهما اتفقا بعد العقد على ان لم يحضرها شيء في وقت الاتفاق ولم يعلما بشيء من انهما هل بنيا عند العقد او امرضا فهذا اتفاق على الشك في البناء والاعراض والاول اتفاق على انعقاد كل من الامرين والظاهر ان حكم الثاني كالاول .

(٦) قوله او اختلفا في الاعراض والبناء والاختلاف قد يحكون في خلو الذهن عنهما وفي الاعراض او البناء وعلى التقديرين الحكم هو ان يصح العقد عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى واما على الاول فلان الاختلاف في الاعراض والبناء اذا كان موجبا لصحة ترجيحها بجانب الاعراض فالاختلاف في الاعراض وخلو الذهن اولى بذلك لان الخلو دون البناء في اقتضاء الفساد فاذا رجح الاعراض بالطريق الاولى واما على الثاني فلان تعارض القولين يوجب تساوقهما فيعمل باصل العقد وترك المصنف ذلك ولم يذكر لاشتراك العلة بين المدكور وبين احد الاحتمالين ولزوم الحكم في احتمال الآخر بالاولى .

(٧) قوله لم يتصل به اما في صورة الاتفاق على ان لم يحضرها شيء فظاهر واما في صورة الاختلاف في الاعراض والبناء لان الاتصال لا يثبت بالشك .

(٨) قوله فاعتبر العادة في صورة الاختلاف يكون العادة مرجحة يقول مدعي البناء بمنزلة الاعراض صورة الاتفاق يكون العقد دائرا بين الصحة والفساد فرجح جانب الفساد بحكم العادة .

(٩) قوله قلنا الاخير ناسخ قبل النسخ لا بد ان يكون رافعا ونفس العقد لا يرفع المواضعة واما الراجع الاعراض عنها ونفس العقد ليس عين الاعراض ولا مشتق عليه فكيف يكون الآخر وهو العقد ناسخا والجواب ان خلو العقد عن البناء بمنزلة الاعراض يلزم اشتماله على الاعراض فيلزم النسخ وهذا هو المراد بقوله لان احدهما لم يمض على المواضعة لذلك لان المتعاقدين اذا اختلفا في الاعراض والبناء فالعقد بالاعراض لم يمض عليها واذا اتفقا على الخلو فلا واحد منهما يمض عليها والسلب السكلي يستلزم السلب الجزئي .

فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه في الثلث جاز اى اجازاه في ثلثة ايام جاز عند

ابي حنيفة رحمه الله اى ينقلب جائزا لارتفاع الفساد كما في الخيار المؤبد لا ان اجاز

احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلث

اى عندهما لا يقيدهم الاجازة بالثلثة فكلما اجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد

وان اتفقا على ان لا يعضرها شيء اى لم يقع في خاطريهما وقت العقد انهما بنيا على

المواضعة او اعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عند ابي حنيفة رحمه الله عملا

بالعقد وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التي لم يتصل به اى بالعقد لا عندهما اى

لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة فان العادة تعيق المواضعة ما امكن على ان

المواضعة اسبق قلنا الاخير ناسخ اى الاخير وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان

احدهما لم يمض على المواضعة

قوله فان نقضه اى العقد الذي اتفقا على انه مبنى على المواضعة احدهما اى احد

المتعاقدين انتقض لار لكل احد ولاية النقض لسكن الصحة تتوقف على اختيارهما لانه بمنزلة

شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا تبطل خيار الآخر وقدر ابر حنيفة رحمه الله مدة الخيار

بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد متى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم

يتحقق النقض واما قال في الثلث دون الثلثة اعتبارا بالليالي قوله عملا بالعقد يعنى ان

الاصل في العقد الشرعى للزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجهد والظاهر

فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في صورتين اعنى صورة

الاتفاق على ان لم يحضرها شيء والاختلاف في الاعراض والبناء لان العادة جارية بان

يثبتا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء عليه صوتا للمال

عن يد المتقلب والقرل بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق

من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه

ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وهونا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعى عدم المضى

فالعقد باعتبار ان اصله الجهد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة

(١) قوله واعلم انه بقى بالتقسيم العقلي تسمان قال في التلويح انحصار الاقسام في الستة عند اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول اى في الاقرار بها واما على تقدير اعتبارهما في الادعاء فالاقسام ثمانية وسبعون لان الاحتمالات ستة والاتفاق على واحد منها ايضا ستة واما الاختلاف فبان يدعى احدهما وهو زيد اما اعراضهما او بناءهما او ذهولهما او زيد مع اعراض الآخر او ذهوله او اعراض زيد مع ذهول الآخر او بناءه او ذهول زيد مع اعراض الآخر او بناءه فالاقسام تسعة وعلى حكل تقدير من تلك التسعة فدعوى الآخر احدى الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة في ضرب التسعة في الثمانية واذا انضم الستة

السابقة يصحون الاقسام ثمانية وسبعين فنقول لو اعتبر خصوصية طرف الخلاف بان المقابل بانيه زيد اعتبر التعدد في جانب المقابل بان قول الآخر اما الاعراض او الذهول فالاقسام هي احد وثمانون لانهما اذا اتفقا على الاختلاف فلو قال زيد بالبناء ويحتمل ان يقول الآخر بالاعراض او الذهول ولو قال زيد بالاعراض يمتثل ان يقول الآخر بالبناء او الاعراض فالاقسام الاتفاقية تسعة هي مع اقسام الاختلاف وهي اثنان وسبعون احد وثمانون ولو لم يعتبر خصوصية طرف الخلاف فاقسام الاختلاف ثلثون حاصلة من ضرب الخمسة في الستة يقال اذا ادعى احدهما واحدا من الاحتمالات الستة فالآخر يدعى الخمسة الباقية بل الاقسام خمسة وعشرون زيد اذا ادعى اول الستة فالآخر يدعى الخمس واذا ادعى ثانيهما فالآخر يدعى الاربع غير الاول لان الآخر لو ادعى الاول عند ادعاء زيد الثاني فهذا بعد قطع النظر عن الخصوصية عين ما ادعى زيد الاول والآخر الثاني وكذا ادعى زيد ثالثهما فالآخر يدعى الثلثة غير الاول والثاني ايضا اذا ادعى رابعهما فالآخر يدعى الاثنين غير الاول والثاني والثالث وكذا اذا ادعى خامسها الآخر يدعى الواحد السادس فقط فصار المجموع خمسة عشر هي مع اقسام الاتفاق وهي ستة احد وعشرون .

واعلم انه بقى بالتقسيم العقلي قسيمان لم يذكرهما اذا اعرض احدهما وقال الآخر

لم يحضر في شيء او بنى احدهما وقال الآخر لم يحضر في شيء فعلى اصل ابي حنيفة

رحمه الله يجب ان يكون عدم الحضور كلاعراض وعلى اصلهما كالبناء واما ان يقرضا

على البيع بالفين على ان الثمن الف فهما يعملان بالمراضعة الا في صورة اعراضهما

واهو حنيفة رحمه الله يعمل بظاهر العقد في الكل

قوله فعلى اصل ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون عدم الحضور كلاعراض عملا بالعقد

فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمراضعة بالعادة والسبق فلا

يصح العقد في شيء من الصورتين وهذا مأخوذ من صورة اتفاقهما على ان لا يحضرهما شيء

فانه عند ابي حنيفة رحمه الله بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وهما بحث وهران انحصار

الاقسام في الستة اذ هما وعلى تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء

والذهول اى عدم الحضور واما على تقدير اعتبارهما في ادعاء المتعاقبين على ما يشعر به

كلام فخر الاسلام رحمه الله فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقبين اما ان يتفقا او يختلفان

اتفقا بالاتفاق اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما

واعراض الآخر او ذهوله واما على اعراض احدهما وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا

فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بنائهما واما ذهولهما واما بناءه مع اعراض

الآخر او ذهوله واما اعراضه مع بناء الآخر او ذهوله واما ذهوله مع بناء الآخر او اعراضه يصير

تسعة وعلى كل تقدير التسعة يكون اختلاف المحصم بان يدعى احدى الصور الثمانية

الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية ولا يخفى في ان

تمسك ابي حنيفة رحمه الله بان الاصل في العقد الصحة وتمسكهما بان العادة جارية بحقيق المراضعة

السابقة يدل على ان الكلام فيه فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا اما اذا اتفقا

على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كلاهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا قائل

بالصحة واللزوم وهذا ظاهر .

(٢) قوله يجب ان يكون عدم الحضور كلاعراض فكما ان الاختلاف في الاعراض والبناء يوجب صحة عقد عنده فكذلك الاختلاف في عدم الحضور والبناء يوجبها عنده واذا كان عدم الحضور مع البناء مرجحا للصحة فهو مع الاعراض اولي بذلك لان هذا بمنزلة الاتفاق على الاعراض واذا كان عدم الحضور كالبناء وعندهما فكما ان الاختلاف في الاعراض والبناء يوجب الفساد عندهما فكذلك الاختلاف في عدم الحضور والاعراض واذا كان مع الاعراض موجب للفساد فع البناء بالاولى لانه بمنزلة الاتفاق على البناء ثم ان الاختلاف اذا كان في عدم الحضور مع الاعراض فنقول ابي حنيفة اظهر لان الاعراض انما هو يعارض صريح القول بانيه وعدم الحضور في اعتباره تولا بالبناء شبة فلا معارضة فيبقى القول بالاعراض بلا معارض فيترجح اعتبار اصل العقد على اعتبار المواضعة واذا كان في عدم الحضور مع البناء فتولهما

والفرق

اظهر لان البناء انما يعارضه صريح القول بالاعراض وفي اعتبار عدم الحضور تولا بالاعراض شبة فلا يعارضه فيترجح جانب المواضعة (٣) قوله الا في صورة اعراضهما اى في صورة ما قال بعد البيع انما قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل ويعنا بطريق الجدل لان الظاهر ان يحكون المراد الاعراض فيما سبق وقد فسره المسنف رحمه الله تعالى بذلك اذ لم يفرق بين المواضعة في اصل العقد وبين المواضعة في اصل قدر الثمن في المحكم بصحة البيع في صورة الاتفاق على الاعراض وبفساده في الصور الخمس البواق .

(١) قوله بين البناء هنا وئمة أى بين الاتفاق على البناء في مسألة المواضعة على مقدار الثمن والاتفاق على البناء في مسألة المواضعة على أصل العقد .

(٢) قوله يجعل قبول احدهما الاثني اه اذا جمع بين امرين في عقد واحد فقبول العقد في كل منهما مشروط بقبوله في الآخر فذلك يبطل بيع فن ضم الى حر لان قبول العقد في الحر شرط بقبوله في الثمن والمشروط وان كان صحيحا في حد ذاته لكن الشرط باطل اذا لم يدخل تحت البيع فيصير المشروط ايضا باطلا لمواضعة في قدر الثمن يوجب سقوط الالف عن العقد فاحد الالفين داخل في العقد والآخر خارج فقبول ما ليس في العقد يشترط بقبول ما في العقد فيفسد البيع وفيه نظر لان بيع فن ضم الى فن غيره وكذا يبيع فن ضمه الى المدبر وكذا يبيع ملك ضمه الى الوقف صحيح على ما قال المصنف في المختصر وقد شرط فيه قبول ما ليس في العقد وهو فن الغير والمدبر والوقف بقبول ما فيه وهو ملك البايع .

(٣) قوله فهو اولى بالترجيح من الوصف حتى ان اصل العقد يقتضى الصحة ووصف المواضعة يقتضى الفساد فدرجنا جانب الصحة بترجيح الاسل على وصف المواضعة قبل لا يتخلو ان موجب الصحة هو نفس العقد من غير اعتبار وصف الجدة بقوله وقد جدا في اصل العقد لاحاجة اليه في اثبات ان اصل العقد يقتضى الصحة وهو العقد مع وصف الجدة ويجوز ان يراد بالوصف الثمن فانه من اصل العقد كالوصف في الموصوف قائم ان الاصل باعتبار الجدة يوجب الصحة والوصف باعتبار الهزل يوجب الفساد فدرجنا الاصل .

(٤) قوله فان اعتبار اصله دليل على التعارض المنهوم من الترجيح .

(٥) قوله وهو المراد بالوصف الضمير راجع الى الهزل او الثمن وهو الملائم بقوله في الوصف وقوله فان اعتبر جزاء للشرط المحذوف أى اذا عرفت ذلك والظاهر ان يبذل الف بالواو .

(٦) قوله حتى يصح العقد أى حتى يكون بالالف او المعنى حتى يصح العقد بالالف اذا فرض انه صحيح فلا يلزم ان يكون اعتبار الهزل مقتضيا لصحة العقد ليكون منافيا لقوله يلزم فساد العقد فانه جزاء الشرط فالمعنى ان اعتبار الهزل موجب للفساد .

(٧) قوله اتفاقا قيل وجه فسر في حنيفة وجهاته تعالى بين المواضعة في العقد والمواضعة في قدر الثمن جار في المواضعة في الجنس ايضا فيقال قبول احد الجنسين شرط بقبول العقد بالجنس الآخر فيفسد العقد لان الجنسين وان

والفرق له بين البناء هنا وئمة ان العزل بالمواضعة هنا يجعل قبول احدهما الالفين شرطا

لوقوع البيع بالأمر فيفسد العقد وقد جدا في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف

اى اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان

المتعاقدين جدا في اصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان

اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بينا

في المتن واما ان يتواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقا

قوله والفرق له بين البناء هنا وئمة يعنى اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيها

عليها فابو حنيفة رحمه الله لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكمم بازوم الالفين لا الالف

المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد

وتبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء هنا اى في صورة المواضعة في قدر الثمن

والبناء ئمة اى في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة

انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويصدقها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت

يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد

المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كآمد الالفين في صورة البيع

بالفبين والمواضعة على ان يكون الثمن التا ولر قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف

على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن

الذى هو وصف لسكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم

اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين

اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان

وقد ثبت الثاني ترجيحا للاصل فينتفى الاول وبهنا يخرج الجواب عما يقال انهما قصدا

بنكرو الالف الاخر السمعة من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد فكان ذكره

والسكوت عنه سواء كما في النكاح .

تساويا يجب المالية لكنهما يتفاوتان في الصورة فكثيرا ما يكون الصورة معلومة فهذا شرط مانع لاحد المتعاقدين نال لان ما يقتضيه ذلك الاشتراط في المواضعة في القدر هو الجمع بين الالفين في العقد مع سقوط احدهما بالمواضعة في القدر هو الجمع بين الالفين في العقد مع سقوط احدهما بالمواضعة وههنا لا يوجد الجمع بين الجنسين في العقد .

والفرق لهما بين هذا وبين المواضعة في القدر ان العيل بها مع صحة العقد ممكن ثمه لاهنا
 والهزل باحد الالفين ثمه شرط لا طالب له فلا يفسد وانما قال هذا جوابا عما ذكر انه يجعل
 قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر وانما قال لا طالب له لان اتفاق المتعاقدين على
 ان الثمن الفى لالفان واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله
 حملا خفيفا او نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابي حنيفة رحمه الله تعالى
 ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة
 وعدم الطالب بواسطة الرضاء لا يفيد الصحة كالرضى بالربروا ثم عطى على قوله واما ان
 يعتمد النقض قوله واما ان لا يعتمد النقض فمذ ما لامال فيه وهو الطلاق والتمساق
 والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام نلت
 جدي من جد وهزلتهن جد الذكاح والطلاق واليمين ولان الهزل راض بالسبب لا المحكم
 وحكم هذه الاسباب لا يعتمد التراضي والرد حتى لا يعتمد خيار الشرط ومنه يكون المال
 فيه تبعا كالفكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم

قوله والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باع بمائة دينار
 وقد تواضعا على ان يكون الثمن الفى درهم سواء بنينا على المواضعة او اعرضا اولم
 يحضر شيء اما ابو حنيفة رحمه الله فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجحا
 للاصل وتصحيحا للعقد بما سمي من البديل ضرورة افتقاره الى تسمية البديل واما ابريوسف
 رحمه الله فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره
 ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع في صورة
 البناء لا يصح بدون تسمية البديل فاذا اعتبرت المواضعة كان البديل الفى درهم وهو غير
 المذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهو غير البديل بخلاف المواضعة
 في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين
 قوله واما ان لا يعتمد النقض عطى على قوله واما ان يعتمد النقض وفي الكلام خلل
 وذلك انه قال اما الانشاء فاما ان يعتمد النقض او لالف الموقوف والموقوف عليه جميعا
 ثم قال فما يعتمد كالببيع فكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يعتمد اي النقض بمعنى انه
 لا يجري فيه الفسخ والاقالة فثلاثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بشون شرط
 وذكر اوله والاخر اما ان يكون المال تبعا او مقصودا قوله وكله صحيح استدلال على صحة
 الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لانبات صحة الثلثة
 المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لانبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد
 صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد حكم ضرورة
 عدم التراضي والرد في هذه الاسباب بخلاف البيع واعتراض بالطلاق المضاف مثل انت
 طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض والا
 لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار.

(١) قوله ممكن ثمه فالمواضعة بسطة الالف
 والعقد صحيح في الالف الباقي فاذا امكن ثمه
 العيل بما مع صحة العقد يكون المواضعة صحيحة
 فيعتبر فيعد اعتبارها بنقد العقد .
 (٢) قوله لاهنا لان الجنس المسمى اذا سقط
 بالمواضعة فلا يبقى من المسمى ما يصح به العقد قبل فليصح
 العقد بمالية المسمى على ان الساقط بالمواضعة هو مجرد
 صورته والجواب ان العقد لا يصح بالثمن المجهول
 ويجرد المالية بدون صورة جنس عن مجهول فلا يصح
 بانيل كما ان العمل بالمواضعة مع صحة العقد ههنا
 غير ممكن كذلك فيما اذا وقع المواضعة
 في أصل العقد بها لا يمكن العمل مع
 صحة العقد بعد اسقاط العقد بالمالي يبقى العقد كما
 لا يبقى الثمن بعد اسقاط الجنس فينبغي ان
 يعملا بالعقد ثمه ايضا .
 (٣) قوله والهزل باحد الالفين اي ذكر
 احد الالفين على انه غير مراد فهذا غير المواضعة
 وهي مالا قبل العقد بذكر الالفين ولا يزيد
 الا احدهما .

(٤) قوله شرط اي يجب ظاهر اللفظ والا
 فهو غير مراد فالاشتراط بحسب الحقيقة .
 (٥) قوله جوابا عما ذكر انه يجعل ام هذا
 سؤال يرد على قول العمل بها مع صحة العقد
 يمكن تقريره كيف يمكن ذلك وان العمل بها
 يوجب فساد العقد لانه يحتمل قبول الالف
 الزائد شرطا لتويع العقد بالالف الذي هو
 الثمن وهذا الشرط يفسد العقد فاجاب بان الفسد
 اما هو شرط له طالب وهذا الشرط لا طالب
 له واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد هذا الجواب
 لا يصح من جانب ابي يوسف رحمه الله تعالى
 لان البرجدي قال في شرحه للمختصر ان الشرط
 الذي لا يقتضيه العقد اذا لم يكن بدون ذلك
 وهو ليس فيه توهم الهلاك غالبا بالاولى ونحن
 نقول بعد تسليم القياس ان التعليل بالشرط
 اما يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط
 عند الفائل بمفهوم المخالفة ونحن لسنا قائلين
 بالمفهوم فلا يلزم علينا عدم رخص السفر عند عدم
 شرط عدم البيعي وعدم العتدو .

وفي قدر البذل فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وعلى البناء فالف والفرق
لابي حنيفة رحمه الله بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن الفكاح
لا يفسد بالشرط وعلى ان لم يعضرها او اختلفا ففي رواية محمد بن عيسى عن ابي حنيفة
رحمه الله المهر الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجع به اى بالثمن
وفي رواية ابي يوسف رحمه الله الفان قياسا على البيع وفي جنس البذل فان اتفقا على
الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وعلى ان لم يعضرها او اختلفا ففي
رواية محمد رحمه الله تعالى مهر المثل لان الاصل في رواية محمد رحمه الله بطلان المسمى عند
الاختلاف وعدم المحذور في المواضة في قدر المهر على ما ذكرنا وكذا في المواضة في جنس
المهر لكن في المواضة في قدر المهر العمل بالمواضة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف
داخل في المسمى وهو الالفان اما في المواضة في الجنس فهنا غير ممكن فلما بطل المسمى
وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف رحمه الله تعالى المسمى وعندهما مهر المثل

قوله وفي قدر البذل يعنى اذا وقعت المواضة في قدر المهر بان يذكر في العقد
الفان ويكون المهر الفان فان اتفقا المتعاقدان على الاعراض عن المواضة فاللازم
هو المسمى في العقد اعنى الالفين وان اتفقا على بناء الفكاح على المواضة فاللازم
الف اما عندهما فظاهر كما في البيع واما عند ابي حنيفة رحمه الله فيحتاج الى الفرق
بين النكاح والبيع حيث يعتبر في الفكاح المواضة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه
ان البذل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى البيع الا انه مقصود بالايجاب لسكونه
امد ركضى البيع ولهذا يفسد البيع بفساده اوجه التمه وبدون ذكره فيترجع البيع بالثمن
بمعنى انه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البذل في الفكاح فانه انما شرع
اظهار الحظر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتفاهل
قوله وعلى البناء يعنى ان وقعت المواضة في جنس البذل بان يذكر في العقد مائة
دينار على ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضة فاللازم مهر
المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت
بالهزل ولا الى ثبوت المواضة عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضة في القدر
فان المتواضع عليه قد يسمى في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى
اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والفكاح يصح بدون تسمية المهر وان
اتفقا على ان لم يعضرها شيئا او اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند ابي حنيفة
رحمه الله في رواية محمد رحمه الله عده هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل
لثلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى عملا بالهزل
لثلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل
وفي رواية ابي يوسف رحمه الله هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل
بناء على اصلهما من ترجيح المواضة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضة
وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل .

ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالحلح والعنق على مال والصلح عن دم عمك سواء هزلا
 في الاصل او القدر او الجنس ففي الاعراض بازم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم
 الحضور اما عند ابي حنيفة رحمه الله فلترجيح الايجاب اى ترجيح العقد على المواضعة
 واما عندهما فلعدم تأثير الخيار فانه اذا شرط في الحلح الخيار لها فعندهما الطلاق واقع
 والمال واجب والخيار باطل وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى
 تشاء المرأة فكذا في مسئلتنا على كلاً المنهيين وكذا في البناء فعندهما على ان المال يلزم تبعا
 اعلم ان المال في الحلح والعنق على مال والصلح عن دم عمك يجب عندهما بطريق التبعية
 والمقصود هو الطلاق والعنق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم
 يجب المال ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة رحمه الله يتوقف
 على مشيقتها

قوله ومنه اى ومما يحتمل المنقضى ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر
 كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل او طلقها على الفين مع المواضعة على ان المال
 الف او طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في العنق على مال
 والصلح عن دم عمك في صورة الاتفاق على الاعراض او على ان لم يحضرهما شىء او الاختلاف
 في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابي حنيفة رحمه الله فلترجيح العقد
 على المواضعة 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 فلثنا على الف درهم على انك بالخيار ثمانية ايام فقالت قيات فعندهما يقع الطلاق ويلزم
 المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت اولم ترد حتى مضت
 المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة رحمه الله يقع الطلاق ولا
 يجب المال حتى تشاء المرأة * فمسئلة الهزل في الحلح على كلاً المنهيين بمنزلة مسئلة الحلح
 بشرط الخيار على منيهما وهذا معنى قوله فكذا في مسئلتنا على كلاً المنهيين واما في صورة
 الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق وبازم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان
 قلت الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت
 بالهزل اجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية في ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه
 والشروط اتباع وكم من شىء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لاتنفي كونه
 مقصودا بالنظر الى العاقد بهمى انه لا يثبت الا بالذکر فان قلت المال في النكاح ايضا تابع
 وقد اثر الهزل فيه قلت تبعية في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم ينفكر
 بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي في الاصله به معنى الثبوت بدون
 الذكر وعند ابي حنيفة يتوقف الطلاق على مشية المرأة لامكان العمل بالمواضعة بناء على
 ان الحلح لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة ان يتعاقب الطلاق
 بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها.

واما تسليم الشفعة فقبل طلب الموائبة يكون كالتسكوت لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فتبطل الشفعة وبعده التسليم باطل لانها من جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على ابي بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا الابراء اى يبطل ابراء الغريم هازلا كما يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ او لا لانه يعتمد صحة المخبر به الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعناقى مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لانه استغفاني فيكون مرندا بعين الهزل لابما هزل به اى ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التى تكلم بها هازلا فانه غير معتمد معفاها بل كفره بعين الهزل فانه استغفاني بالدين وهو كفر نعوذ بالله تعالى منه قال الله تعالى انا كنا نخرض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لانعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخى ترجيح الجانب الايمان كما في الاكراه .

قوله واما تسليم الشفعة اى طلب الشفعة لا يخفى ان يكون طلب موائبة بان يطلبها كما عاها حتى تبطل بالتأخير او طلب تقرير بان ينتهض بعد الطلب ويشهد ويقول انى طلبت الشفعة واطلبها الآن او اطلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب الموائبة يبطل الشفعة بمنزلة التسكوت وبعده يبطل التسليم فتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه فى معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على الملك فيتوقى على الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم قوله وكذا الابراء اى ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى التمايك وبرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط قوله واما الاخبارات فيبطلها الهزل سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعناقى وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضع على ان يقرأ بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا فى هذا الشئ بكذا اولغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اى تحقق الحكم الذى صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته او نفيه والهزل ينافى ذلك ويدل على عدمه فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعناقى مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعناقى ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق قوله فيكون اى الهازل بالردة مرندا بنفس الهزل لابما هزل به لما فيه من الاستغفاني بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية انا كنا نخوض ونلعب الآية وفى هذا جواب عما يقال ان الارنداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضا بالحكم قوله ترجيحاً للجانب الايمان يعنى ان الاصل فى الانسان هو التصديق والاعتقاد .

ومن هنا السفة وهو خفة تعقري الانسان فتبعته على العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام رحمه الله هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه وانواع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التفسير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفة والسفة والعته فار المعتوه يتشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فاد لا يشابه المجنون لكون تعقريه خفة افرما وغضبا فيتابع مقتضاهما في الامور من غير نظر وروية في عوانبها اليقظ على ان عواقبها موهودة ارضية اي من موهمة وهو لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام واجهه ما على منع ماله في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تزورا السفهاء ثم علق الايتا بايناس رشد مكر لا ينفك من الجدية من مثله الانادرا فيسقط المنع وهي خمس وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة

قولها ومنها اي من العوارض المكتسبة السفة فان السفيه باختره اراه يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر تفسير فخر الاسلام رحمه الله يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل اي لا يخالف الشرع للدلالة القائمة على وجوب اتباعه وفسر المصنف رحمه الله بالحقة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيهها على المناسبة بين المعنى الشرعي والمفرد فان السفة في اللغة هي الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصه بما هو مصطلح الفقهاء من السفة الذي يبتنى عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك قولها لان التفسير اصله مشروع التفسير تفريق المال على وجه الاسراف اي مجاوزة الحد والمراد باصل التفسير نفس تفريق المال قولها واجهه ما على منع ماله اي اذا بلغ الصبي سفيها يمنع عن ماله لقوله تعالى ولا تؤثروا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قيا اي لا تؤثروا المبدئين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي وازافة الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يتم به لناس معايشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم اولانهم المتصرفون فيها القواءون عليها ثم علق ايتا الاموال ايهاهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التكمير المفيد للتقابل حيث قال الله تعالى فان آنستم منهم رشدا اي ان عرفتم درأيتهم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابر حذقة رحمه الله السبب الظاهر للرشد وان يباغ بالسنة المجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الانادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة او نرس منه الرشد اولم يونس وهما تمسكا بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه المال بالم يونس منذ الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من باغ فيها اختنازا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد رحمه الله تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولو ما جاز عفو الله تعالى في الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الرولى والمجنى عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولانك ان المسامح السفة يفتقر الى النظر له فيحجر الثاني الغياس على منع المال فانه انما يمنع عنه ليمبقي ملكه لا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والالابطل ملكه بانلافه بالتصرفات ولم يكن للولى في الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه انما يصح عبارات العاقل وجوز تصرفانه ليكون نفعا له بتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه في الحجر فيجب والرابع ان في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه بانلافه واسرافه بصير مطية للديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالاول على بيت مالهم عيالا كما حكاه المصنف رحمه الله فانه وان كان حذقة واحقيا لا في الوصول الى المقصود لكنه سفيه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف دينار

واختلفوا في السفية فمنها ما يجزر الحجر هو منع نفاذ التصرفات القولية لان النظر واجب
حقا له ليدنه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها كالقتل عمدا فان العفو
عن القصاص فيه حسن فغاية فعل السفية ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا
يستحق النظر اليه وقياسا عطف على قوله حقاله على منع المال وايضا صحة العبارة لاجل
المنع فاذا صارت ضررا يجب دفعها وايضا حقاله للمسلمين والسفها اذا لم يجزر الاسرفوا
فيركب عليهم النين فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا
فلس له فيعقها في المال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارا وقصته انه دخل ذات
يوم في سوق النحاسين فعشق جارية بلغت في الحسن غايته فعجز عن مكابرة شذائدها هجرها
وكن في الفقر والتربة بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك ما لا يجعله ذريعة الى

قوله دخل في سرق النحاسين لفظة في زائفة والمكبدة المقاسات والتلبيس التخليط واخفاء
الامر على الغير والتطير يق ان يمشى امام الرجل ويقال طرقوا ذلك عادة الكبار والتمزقة
وسادة صغيرة والعثفون شعيرات طوال تحت حنك البعير يجر به عن اللحية وفي قوله عرف
فنونيه ايها اى فنون الحيل والتزوير او العلوم التى من جملتها الفقه الذى يعرف به هذا
الحكم وكذا في قوله يفتى عثفونه يحتمل عود الضمير الى البائع والمشتري ولما كان هذا مظنة
الاعتراض بانه لوجه الحجر الانسان عن التصرف في ملكه هنا على ضرر غيره اجاب بانه
جائز عند ابي يوسف رحمه الله كما في استحداث الطاخونة للاجرة ونصب المفرد لاستخراج
الابرسيم من العليق وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلوهم المنع والاظهر انه ليس
من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتى
الماجن والطبيب المجامل والمكاري المفلس وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يجوز حجر السفية لانه
حر مخاطب اذا الخطاب بالاهلية وهى بالتميز والسفه لا يوجب نقصان فيه بل عدم عمل به
مكابرة وتركه للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح عباراته في
الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التى تندرى بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد
من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن اهله في حله فلا يمنع * واماما تمسكا به فالجواب عن الاول
ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له كمن قصر في حقوق الله تعالى
بمانا او سغها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له ليدنه جائز لا واجب
كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسام من غير
نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حياة اجيب بان في حجر
السفيه ايضا ضررا وهو ابطال اهليته والحقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص
وعن الثانى باننا لانسام كن الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون
الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل
ومخالفة الشرع جنائية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون
الاثمة لكونه عقوبة تعزير وتاديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم
معقول وان الحجر نظر لعقوبة فلانسام صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة
والحاق لسفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هى العبارة والاهلية اذ بها يمتاز
الانسان عن سائر انواع الحيوان فيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحق له بالبهائم وفى
ترك الجراب عن الوجهين الاخيرين ميل الى اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رحمه الله.

مواصلتها فاستعار عن بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها الا اعظم الملوك فلبس
لباس التلبيس وركب البغلة وشركاء درسه يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن
التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان فجلس على نهرقة ودعا صاحب الجارية وسامها
فاشترها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العبدول فرجع الى منزله ممثلا
بهجة وسرورا ورد العواري الى اهلها فلما جاء البائع لتقاضى الثمن لقي المشتري وعرف
فئونه فاخذ يفتق عننونه وهذا بنا على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر
جاره عند ابي يوسف رحمه الله وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يجوز لان السفه لما كان مكابرة وترك
للاوجب عن علم اى صادرا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر حقا له
فذلك جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة وانما يحسن اى حجر السفه بطريق النظر
اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اضرار اهليته والعبارة والاهلية نعمة اصلية واليد زائدة
فيبطل قياس الحجر على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق النظر اى عند ابي يوسف
رحمه الله ومحمد رحمه الله يلحق في كل حكم الى من كان في الحاقه اليه نظر من الصبي والمريض
والمكروه المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جاريته فادعاه بثبت نسبه منه وكان
الولد مرا لاسبيل عليه والجارية ام ولد له وان مات كانت حرة لان توفير النظر كان في
الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاء فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق في
هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون في ذلك
كالصحيح حتى تعتق من جميع ماله بهوته ولا تسعى هي ولا ولدها لان حاجته متقدمة على
حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا
ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكروه فيثبت له الملك بالقبض
فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالاعتد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر
عليه وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور عليه شىء لا يسلم له
ايضا شىء من سعايته فيكون السعاية الواجبة على العبد للبائع

قوله ثم اذا كان الحجر يعنى ان حجر السفه عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا
يختلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة بمن يكون الالحاق به نظر له واليق
بعاله ففي الاستيلاء يجعل للمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفي ملك ابنه بالشراء والقبض
يجعل كالمكروه حتى يعتق الابن وفي لزوم الثمن او القيمة في مال المحجور في هذه الصورة
كالصبي حتى لا يلزم ذلك فان قيل في هذه الصورة يجب ان يكون سعاية العبد المحجور نظرا
له اجيب بان الغنم بالفرم كما ان الفرغ بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شىء لم يسلم
له شىء وكانت سعاية الغلام في قيمته للبائع.

وهذا الحجر عندهما اى الحجر المختلف فيه الذى هو بطريق الفطر انواع اما بسبب السفه
 فينحجر بنفسه اى بنفس السفه بلا احتياج الى ان يحجر القاض له عند محمد ويحجر القاضى
 عند ابى يوسف رحمه الله واما بسبب الدين بان يغافى ان يلجى^ء امواله التاجئة هى المواضعة
 المذكورة مفصلة ببيع او اقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء وان لم يكن سفيها
 متصل بما قبله وهو قوله فيحجر واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضى
 فهذا ضرب حجر .

قول وهذا الحجر يعنى الحجر المختلف فيه الذى يكون للمكف عن التصرفات فى ماله
 نظرا له قد يكون بسبب فى ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يغافى
 زوال قابلية المول للصراف الى الديون او يمنع المديون عن التصرف فالاول اى الحجر
 بسبب السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضى لانه بمنزلة الصبي
 والجنون والعهدة فى ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند ابى يوسف يتوقف على ان يحجره القاضى
 لانه متردد بين النظر بابقاء المثلث والضرر باهدار عبارته فلا بد فى ترجيح احد الجانبين
 من القضاء والثانى ان حجر المديون خوفا من التاجئة يتوقف على قضاء القاضى اتفاقا
 بينهما لانه لاجل الفطر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر
 المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضى امواله عرضا كانت
 او عقارا لما روى ان معاذ ارضى الله تعالى عنه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه
 وسلم ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه وهو ما
 يجرى فيه النيابة فينوب القاضى منابه كما اذا اسام عبد النعمى وابى النعمى ان يبيعه فان
 القاضى يبيعه ولما كان هذا الحجر فى امر خاص قال فهذا ضرب حجر قول التاجئة هى
 المواضعة المذكورة اى فى اصل التصرف او فى قدر البديل او فى جنسه على ما سبق فى باب الهرل
 الا انها لا يكون الا سابقا البذل قد يكون مقارنا فبهذا الاعتبار هو اخص قال فى المغرب
 التاجئة هو ان ياجئك الى ان نأتى امرا باطناء لاف ظاهره وفى المبسوط ان معنى الجى اليك
 دارى اجعلك ظهرا لانكمن بجاهك من صيانة ملكى يقال التجأ فلان الى فلان والجا
 ظهره الى كذا وقيل معناه اما ماجى^ء مضطر الى ما اباشره من البيع منك ولست بقاصد
 حقيقة قول على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء يعنى فى المال الذى يكون فى يده
 وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد .

ومنها السفر وهو خروج مديد لا ينفى الاهلية ولا شميئا من الاحكام لكنه من اسباب

التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضر الصوم وبعضه

لا واختلفوا في الصلوة فعند الشافعي رحمه الله القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة

رضي الله تعالى عنهما فرضت الصلوة ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان

حد النافذة يصدق على الركعتين الساقطتين ولتسمية الصدقة ولعدم افادة التخفيف على ما مر

اي في فصل العزيمة والرخصة وانما يثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل بسبب

الوجوب اي اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الرقة فيثبت القصر في الاداء اما اذا لم

يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يعجز القصر

قوله ومنها السفر وهو خروج مديد فان قلت الخروج مما لا يمتد قلت المراد انه

خروج من عمرانك الوطن على قصد مسيرة تمتد ثلاثة ايام ولياليها فما فوقها يسير

الابل ومشى الاقدام قوله واختلفوا في الصلوة يعني في التخفيف الحاصل بالسفر في

الصلوة فعند الشافعي رحمه الله هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثره في

اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سرا واستدل على ذلك باربعة اوجه

الاول الاثر كما روى عن عائشة رضي الله تعالى عنها وقل مقاتل كان النبي عليه السلام

يصلى بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالاشاء فلما اخرج به الى السماء امر بالصلوات

الجمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربع الا ان قول الصحابي ليس بجعة عند

الشافعي رحمه الله الثاني ان حد النافذة وهو ما يمدح فاعله ولا ينم تاركه شرعا او ما

هو في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا والمخضم ان

يقول ان الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى الاتمام وحيث لا نسلم انه لا ينم تاركهما

الثالث ان النبي عليه السلام سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله تعالى

بها عليكم فاقبلوا صدقته تعالى والصدقة فيما لا يحتل التملك اقطا لا غير الرابع ان

التخفيف انما شرع فيما يكون للعبء في يسر كغصال الكفارة وصوم رمضان وهذا لا يسر

في الاكمال فلا فائدة في التخفيف وقد سبق ذلك في بحث الرخصة .

ولما كان السفر بالاختيار قيل اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يجعل له الفطر بخلاف المريض
 لكن اذا افطر يصير السفر شبهة في الكفارة فاذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض
 لكن ان افطر لا كفارة عليه اى الصائم المقيم اذا سافر وافطر لا يجب عليه الكفارة
 واذا افطر ثم سافر لم تسقط اى الكفارة بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما ان الصحيح
 اذا افطر حكما عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم يسقط الكفارة لانه
 تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر
 فانه امر اختياري والمرض ضرورى واحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان
 لم يتم السفر علة والسنة المشهورة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه واصحابه انهم ترخصوا
 برخص المسافرين بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر
 لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روينا ثم اذا نوى الإقامة قبل الثلاثة
 نصح وان كان في غير موضع الإقامة وان نواها بعد الثلاثة يشترط موضع الإقامة لان الاول منع
 اى نية الإقامة قبل ثلاثة ايام منع للسفر وهذا رفع اى نية الإقامة بعد ثلاثة ايام رفع للسفر
 والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر اى في فصل النهى.

قوله ولما كان السفر بالاختيار يعنى فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى
 صوم رمضان وشرع فيه اى لم يفسخه قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض
 وذلك لان الضرر في المريض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يباحقه الضرر
 وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع
 الضرر للداعى الى الافطار بان لا يسافر ولفظ قيل يوهم ان هذا قول البعض وليس
 كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام رحمه الله قيل له معناه حكم للمسافر وافتى
 في حقه بوضيعة المسائل في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما في اول اليوم او لافان كان قائما فان
 ترك الصوم فله ذلك فان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم
 يجوز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرء في اثناء النهار فلا بد من نية
 الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والافاما ان يطرء العذر ثم الافطار او بالعكس
 فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجوز لكن لو افطر
 لم يجب عليه الكفارة وعلى الثاني لم يجوز الافطار اصلا لكن لو افطر ففي المرض
 تسقط الكفارة وفي السفر لا تسقط لان المرض سماوى يتبين به ان الصوم لم يجب عليه
 والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه بسبب مبيع في الجملة فان قارن الافطار
 كان شبهة في سقوط الكفارة وان كان متأخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن
 صوم واجب من غير اقتران شبهة.

على ان المعصية منفصلة عنه فان البغى وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت في المصر

والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله غير فيقطع عليهم فصار النهي عن هذا السفر

لعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان بعينه فلا يثبت بالسكر الحرام

الرخص المنقولة بزوال العقل وقوله تعالى غير باغ ولا عاد اي فاكل غير طالب ولا متجاوز

حسد الرمق قد تمسك به الشافعي رحمه الله على عدم الرخصة لمن يسافر سفر المعصية

فجعل قوله تعالى غير باغ حالا من قوله فمن اضطر ونص نقول لا بد من تقدير قوله

فاكل ثم نجعل غير باغ حالا من اكل فعمده غير طالب للميعة قصدا اليها ولا اكل

الميعة تلذذا واقتضاء للشهوة بل يأكلها دافعا للضرورة ولا عاد حد ما يسد جوعه او لا

ينبغي ان يتجاوز حد حسد الرمق ولا يعدوا اي لا يرفعها لمجموعة اخرى

قوله على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعي رحمه الله على عدم كون سفر المعصية

من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية ويجعل السفر

معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لسكونه معصية

وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد فانه جعل رخصة

اكل الميعة منقولة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي

ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون

الحكم كذلك في سائر الرخص بالقياس اربدلالة النص اربالاجماع دلى عدم الفصل *

اجيب عن الاول بان المعصية هو البغى والتمرد والابق مثلا لانفس السفر بل المعصية

منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغى او الابق المقيم وقد يكون

السفر مفقودا فيقطع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله المير فقطع عليهم الطريق

والنهي له معنى منفصل عنه لا ينافي مشروعيتها كالصلوة في الارض المفصولة مع ان المشروع

اصل فلان لا ينافي سببته لحكم مع ان السبب وسيلة ارلى وايضا صفة القرية في المشروع

مقصودة بخلاف صفة الحبل في السبب لانه وسيلة ومناجات النهي لصفة القرية المبنية

على الطلب والامر اشد من منافاته لصفة الحبل الثابت بمجرد الابامة فالنهي لعنى

منفصل اذا لم يمنع صفة القرية عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحبل عن السبب ارلى

وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب السكر وهو حرام * وعن الثاني بان الاثم

وعده لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد في الآية من تقدير فعل اي فمن

اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد

فيجب ان يعتبر البغى والعداء في الاكل النهي سيقت الآية لبيان حرمة وحله اي غير

متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر للتأكيد اي غير طالب للمحرّم وهو

يجب غيره ولا يجاوز قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك او غير مقلند ولا مترود او غير

باغ على مضطر آخر ولا يجاوز سد الجوعة .

(١) قوله لا بد من تقديره لان في الاثم

انا يترتب على ما يوجب في الجملة وهو الاكل

دون الاضطرار بدون الاكل وذلك لان في

الاثم لا يوجب اصلا كلام غير مفيد قد تنزه

الله تعالى عن ذلك وللخصم ان يقول انا قدر

الاكل في جانب الجزاء اي فلا اثم عليه بالاكل

ولا شك في صحة ترتب في الاثم بالاكل على

الاضطرار لان الاضطرار قد يكون مع الاثم

بالاكل كما اذا جاع ويكون له بد من اكل

الميعة فتقدر الاكل على وجه يتعلق به قوله

غير باغ ليس بشرووي

(٢) قوله فاكل عطف على وقوله فيما

سبق اي فاكل يدل على اعتبار العطف بالغا

فالمراد اصل العطف من غير نظر الى اعتبار

وجود التعتيب وعده .

(٣) قوله ثم نجعل غير باغ اه للخصم ان يقول

لجبيته يلزم اشتراط سببية مجموع الاضطرار

والاكل لا تنفاه الاثم بعدم الطلب والتلذذ

وعدم التجاوز حد ما يسد جوعه فيستنبط من

ذلك اشتراط سببية مجموع السفر والافطار

لا تنفاه الاثم بذلك فاذا اتصل الافطار عمدا

تلذذا ملاما البطن وبالسفر لا يكون المجموع سببا

لا تنفاه الاثم فيلزم الاثم بافطار على ما هو

الاصل فلا يكون الافطار مباحا صف .

(٤) قوله فعمده غير طالب يريد ان الباغى من

البغية بمعنى الطلب لامن البغى بالمعنى الشرعى

وهو الخروج عن اطاعة الامام كما زعم الشافعي

رحمه الله تعالى وان العدو ليس بمعنى العدو في

الحرام يلزم تقييد الاضطرار بعدم المعصية فيلزم

تقييد السفر بذلك .

(٥) قوله تلذذا واقتضاء في تاج المصادر

التلذذ خوش شدن الاقتضاء وام باز خواستن

والمراد الطلب .

(٦) قوله ولا يعدوا اي ولا يرفعها فاعده

بمعنى الرد الى مكان الادخا او بمعنى التجاوز

في اخذ الميعة عن حاجة يومه .

(١) قوله ومنها الخطأ وهو ان يقع فعل الانسان لاعلى وفق ما قصد سواء لم يقع اصل الفعل المقصود كما اذا اراد ان يسك الماء في فمه ليدفع به العطش صائما فدخل في حلقه او وقع لكن لاعلى مفعول قصد الوتوع عليه كما اذا رمى صيدا فوقع على انسان او وقع على مفعول قصدا لكن ليس المفعول ما ظنه اياه كما اذا رمى انسانا بظن انه حربي فاذا هو مسلم في التحقيق قال السيد الامام ابو القاسم الخطأ يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه بسى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا ويذكر ويراد به ضد العمد كما في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان فنقول الصواب له معنيان الحقيقي وهو ما يوافق القصد ويقابله الخطأ الحقيقي وهو ضد القصد والمجازي وهو ما يوافق الحق المرضي عند الله فانه هو الحقيقي بان يقصده كل قاصد فكان ما يوافقته يوافق قصد اى قصد كان ويقابله الخطأ المجازي وهو ضد القصد المرضي عند الله تعالى لا يخفى ان وقوع الفعل لاعلى وفق المقصود ليس امرا اختياريا لكنه سبب الترك لثبت عند مباشرة الاسباب وبذلك الاعتبار عد من العوارض المكتسبة في التحقيق اختلف في جواز المؤاخذه على الخطأ فعند المعتزلة لا يجوز لان الخاطئ غير قاصد والجنابة لا يتحقق بدون القصد وعند اهل السنة يجوز عقلا لان الله امرنا بان نسأل عنه عدم المؤاخذه بالخطأ في قوله تعالى اخبارا عن قول الرسول عليه السلام او تعلموا للعباد ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا .

(٢) قوله وهو ان يفعل هذا التعريف يصدق على فعل التائب والغنى عليه وما يجري مجرى الخطأ كما اذا ارتفع على غصن من الشجر فانكسر فسقط على رجل فأت .
 (٣) قوله قصدا تاما وهو ان يقصد اصل الفعل ومحلّه ووصف المحل كما اذا رمى حريا باعتماد انه حربي فاذا اراد التضعض فدخل الماء في حلقه لم يقصد الى

اصل الشرب واذا رمى صيدا فاصاب آدميا لم يوجد القصد للمحل واذا اصاب عن قصده بظن انه حربي وهو مسلم لم يوجد قصد الوصف .
 (٤) قوله في سقوط حق الله تعالى وهو التائب في الدنيا والتعذيب في الآخرة .
 (٥) قوله اذا حصل من اجتناب اى اذا وقع في استخراج الاحكام عن المجتهدين ما يتأمل في كشف المنار وهو عن صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد وهو المعنى بقولنا ان المجتهد اذا اخطأ لا يعاقب .
 (٦) قوله حتى لا يأتهم اثم القتل التقييد للاحتراز عن اثم الخطأ وترك التثبت فانه يأتهم بذلك الاثم .
 (٧) قوله ولا يؤخذ بمداه عطف على لا يأتهم فانه ايضا نتيجة مكون الخطأ شبهة دارية للمعقوبة .

ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وهو يصلح عنذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأتهم اثم القتل ولا يؤخذ بحق او قصاص لانه جزء كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزء مال لاجزاء فعل ويصلح اى الخطأ مخففا لما هو صفة لم تقابل مالا ووجبت بالفعل كالدية انما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطأ مخففا فيه كما ذكر في المتن انه ضمان مال ويوجب الكفارة

(٨) قوله لانه جزء كامل الضمير الى كل واحد من الامور الثلاثة وهو اثم القتل والعداب في الآخرة والحد والقصاص او الى العقوبة المتناولة لثلاثة بتأويل ما يعقب الفعل جزاء له وقيد الكمال احترازا على الجزاء القاصر كحرمان الميراث فانه يلزم الخاطي لانه متصر وقد سبق ذلك في باب المحكوم به من التنقيح .
 (٩) قوله في حقوق العباد اى غير ما هو من العقوبات لما مر آتفا .
 (١٠) قوله ضمان العدوان اى ضمان المال لا بسبب العدوان والظلم اما في النفس او الطرف او المال فتجب الدية والارش والمثل او القيمة وقوله لانه جزء مال مثلا اى جزء المحل ذكر في التلويح وقد صرح فخر الاسلام في بحث الاكراه فان الدية ضمان المتلف

قول ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك لان تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواء ويجوز المؤاخذه بالخطأ لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعقولة لا يجوز لان المؤاخذه انما هي على الجنابة وهي القصد والجواب ان ترك التثبت منه جنابة وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطأ من العوارض المكتسبة قول ويصلح مخففا اى سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل ون المحل كالدية في القتل الخطأ فانها صلة لانها لم تقابل بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطئ وقد صرح فخر الاسلام رحمه الله في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتعد بانحداد المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبرة فخر الاسلام رحمه الله ههنا ان الخطأ لما كان عنذرا صالح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لاتقابل مالا .

والكفارة جزاء الفعل ويجوز التخصيص بما في الاموال وقوله ويصلح مخففا بيان لما في النفس ومعناه لا يجب الدية المناظرة في قتل الخطأ وهي مائة من الابل اربابا من بنت مخاض وبنت لبون وحقة وحبدة كما يجب ذلك في شبه العمد ولا يجب على نفس الجاني بل على عاقلة ولا يجب عاجلا بل مؤجلا الى ثلث سنين واما ضمان الاموال فان الخطأ لا يصلح سببا للتخفيف ثمة فيجب على نفس المتلف عاجلا .
 (١١) قوله كالدية يعنى ان النفس ليست منتومة في حد ذاتها كالمال فللمثل مدخل في وجوب ضمانها واما المال فمنتومه في الاصل كانه مستند في ايجاب الضمان والمثل بمنزلة وقت الاداء كالموت او الطلاق في المهر الواجب بالعقد فلا ينافي ذلك ما نقل عن فخر الاسلام رحمه الله تعالى وحاصل الكلام في هذا المقام ان الخطأ يسقط القصاص من حقوق العباد ولا يسقط ضمان الاموال اسلا ويسقط من ضمان النفس ووصف التلخيص والتعجيل والوجوب على الجاني ولا يسقط اصل المال وذلك ان الدية لها شبه للمال والقصاص باعتبار انها بالمحل والفعل كما ان ضمان المال بالمحل والقصاص بالفعل فروعي الشبهان في الاصل حتى يجب المال والوصف حتى يسقط ولم يعكس اذ لا يتصور سقوط المال وبقاء امور الثلثة .
 (١٢) قوله كما ذكر في المتن هذا يدل على ان المراد بقوله حتى يجب ضمان العدوان هو ضمان الاموال خصوصا لا ما يعم الدية والارش كما مر لان قوله جزاء المال كان في المتن متعلقا بضمان العدوان وهذا الكلام يدل على انه فيه متعلق بما يجب سبب الحل فبضمان العدوان هو ما يجب سبب الحل وهو لا يعم الدية والارش حيث وجبا بالفعل .
 (١٣) قوله ويوجب الكفارة اصل الفعل مع المحل يوجب الدية ووصف الخطأ باعتبار اباحة حيث ليس بالاختيار يوجب التحقيق باعتبار انه يقصر ترك الاحتياط المقذور بوجوب الكفارة .

أدلا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة إذ هو

جزء قاصر الضمير يرجع إلى ما هو دائر والمراد به الكفارة ويقع طلاقه عندنا لا عند

الشافعي رحمه الله لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا إن دوام العمل بالعقل بسلاسه

وغفلة أمر لا يوقف عليه إلا بخرج فاقيم البلوغ مقامه لامقام اليقظة والرضا فيما

قوله إذ لا ينفك أي الخطأ عن ضرب تقصير وهو ترك التثبيت والاحتياط فهو باصل
 الفعل مباح وبترك التثبيت محذور فيكون جنابة قاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر
 قوله ويقع طلاقه أي طلاق المخطى^٤ كما إذا أراد أن يقول أنت جالس فقال أنت
 طالق وعند الشافعي رحمه الله لا يقع لأن الاعتبار بالكلام إنما هو بالفصد الصحيح
 وهو لا يوجد في المخطى^٤ كالنائم وجوابه مذکور في الكتاب وفي قوله لامقام اليقظة والرضى
 جواب عما يقال لو كان البلوغ من عقل قائما مقام القصد في الطلاق لوجب أن يصح
 طلاق النائم إفاة للبلوغ مقام القصد وإن يقوم البلوغ مقام الرضى في التصرفات
 المنقورة إلى الرضى كالبيع والاجارة لأن الرضى أمر باطن كالقصد * وحاصل الجواب أن
 السبب الظاهر إنما يقوم مقام الشئ^٤ إذا كان ذلك الشئ^٤ خفيا بعسر الوقوف عليه
 وعدم القصد واهلية استعمال العقل في النائم معلوم بلامرج وكذا وجود الرضى وعدمه
 لأن الرضا^٤ نهاية الاختيار بحيث يفضى أثره إلى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه
 ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضى في غيره مما لا يعسر الوقوف
 عليه لم يحتج إلى إقامة شئ^٤ مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر لكن
 في قوله لامقام اليقظة نسامح لأن المعترض يقول بإقامة البلوغ مقام القصد لامقام اليقظة
 فإن انتفاء يقظة النائم أمر ظاهر ولأن الذي يحتاج إلى اثباته في اهلية الأحكام واعتبار
 الكلام هو العمل عن قصد وهو الأمر الباطن الذي يحتاج إلى إقامة شئ^٤ مقامه لاحقية
 اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملازمة والمراد أن
 السبب الظاهر إنما يقام مقام الشئ^٤ عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم
 مدرك بلامرج وكذا عدم الرضى في المكروه.

(١) قوله إذ لا ينفك عن ضرب تقصير قبل
 هذا إنما يقتضى أن يصلح سببا للجزاء القاصر
 فليكن الجزاء القاصر الذي يوجب التقصير
 الذية الخفيفة من غير حاجة إلى وجوب الكفارة
 وانضمام الكفارة إلى الذية يوجب تليظ الجزاء
 وأيضا لما لم يوجب الجنابة الخفيفة الأولى واجب
 فإن لا يوجبها الجنابة الخفيفة الأولى واجب
 بأن الاتم في تليظ قاحش خارج أن يستبرأ الكفارة
 بخلاف الاتم في الجنابة الخفيفة.

(٢) قوله لعدم الاختيار قال البرجندى لا يقع
 طلاق من ياتم بخلاف المخطى* والهازل فإن
 لما اختارها وإن عدم الرضا* بالحكم قلنا إن
 يمنع عدم الاختيار ويمكن التوفيق بأن الاختيار
 ثابت ابتداء حين ما ترك الاحتياط التثيت وغير
 ثابت انتهاء حين ما صدر الخطأ ثم الظاهر أن
 الحكم وهو وقوع الطلاق من المخطى* يعم
 الصور الثلث وهي أن يكون الخطأ في أصل
 الطلاق صكما إذا أراد أن يذكر كلاما آخر
 فجرى على لسانه لفظ الطلاق أو في عمله كما
 إذا أراد طلاق زينب فجرى على لسانه طلاق
 حفصة أو في وصف المحل كما إذا أراد طلاق
 المزار الباهلي إنما كناية فاذن هو حفصة أو مسلمة.

(٣) قوله دوام العمل بالعقل والظاهر أن
 قال دوام العمل بالقصد والاختيار إذ المقابل
 الخطأ إنما هو ذلك دون العقل.

(٤) قوله قاتم البلوغ قيل إذا كان البلوغ
 قائما مقام العمل بالعقل فلا يعتبر معه السهو
 والغفلة فإذا قال خطأ اللهم أنت عبدى وأنا
 ربك حين يريد أن يقول اللهم أنت ربى وأنا
 عبدك.

يبقى عليهما كالبيع اذا لخرج في دركهما تقريره ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال الا وان تكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة واما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا يعتبر ولا يؤاخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ولان السهو والغفلة مركزان في الانسان فيكونان عنرا لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالمرج فاقبنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت ما هذا معنى قوله ان دوام العمل بالعقل الى آخره وانما لم نغم البلوغ مقام اليقظة حتى ابطلنا عبارات النائم وكذا لم نغم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المبينة على الرضى كالبيع ونحوه اذ لخرج في درك اليقظة والرضاء ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما فان الاصل ان الامور الحفية التي يتعذر الوقوف عليها نقيم ما هو دليل عليها كالفهم مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضى دفعا لشبهة الشافعي رحمه الله فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضاء فيما يعتمد على الرضاء ثم عطف على قوله ويقطع طلاقه قوله واذا جرى البيع على لسانه اي لسان الجاهل خطأ وصدقه خصمه يكون كبيع المكره

قوله كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضى لسكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتنى على القصد دون الرضى فلواراد ان يقول سبحانه الله فجزى على لسانه بعث هذا الشيء منك بكندا وقبله المخاطب وصدقه في ان البيع انما جرى على لسانه خطأ فهو كبيع المكره ينعتق نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضى حقيقة .

(١) قوله يبتنى ان يكفر وكما اذا اراد ان يقرأ قوله تعالى فعصى آدم ربه فقرأ نصب آدم ورفع ربه ينبغي ان لا يجوز صلوته وان قلت حاله وهي رسوخة في الايمان دليل على عدم القصد ووجود الخطأ فنقول كثرة المحبة وشدة الارتباط بين الخاطي في الطلاق وبين امره ايضا دليل على الخطأ وعدم القصد فنجد ذلك ينبغي ان لا يقع الطلاق بغير .
 (٢) قوله اذ لخرج في دركهما الظاهر ان القصد والرضاء وكذا اضدادهما الخطأ والكراهية من الامور القلبية في درجة واحدة من الظهور والخطأ من غير ان يكون في ادراك القصد والخطأ لخرج ولا يكون في درك الرضاء والكراهية لخرج .
 (٣) قوله لقوله تعالى قبل يعلم الدعا من الله تعالى وهو يدل على الاستجابة انما يدل على عدم مؤاخذته تعالى بالخطأ لاعلى عدم مؤاخذته العبد به ايضا فلا يثبت الخطأ وهو انه يجب عدم المؤاخذة بالخطأ اصلا لا في حقوق الله تعالى ولا في حقوق العباد ثم مقابلة النسيان والخطأ يدل على تغيرهما فالنسيان ان يذهب الشيء عن الذهن ذهبا تاما لا يعود اليه بسهولة والسهو والغفلة دون ذلك فهو الذهاب في الجملة واما الخطأ وهو ان يقع الفعل لاعلى طبق ما قصد فكثيرا ما لا يكون ذلك مع النسيان والسهو وقد يكون معهما ولكن الخطأ صفة الفعل والنسيان والسهو لا يكون كذلك في تاج المصادر اليه في النسيان فراموش كردن والسهو غافل شدن وجا خطا بمعنى اخطا اذا لم يصب الصواب .
 قوله مركزان في الانسان تنبيه الضمير يدل على ان الغفلة غير السهو فاعلم المراد بها عدم الاطلاع على الشيء من الاصل فنماير السهو وهو الذمور عن الخاطر بعد العلم .

(٤) قوله فيكونان عنرا اراد بالجر الجنس فيجوز الحمل على التثنية فان قيل ان الكلام في ان الخطأ عنرا فانبات عنذرية السهو والغفلة لا يفيد المقصود لانها غير الخطأ قلنا ان الخطأ كثيرا يصدر عنها فنذكرهما بوجوب عنذرية الخطأ .
 (٥) قوله مقام دوام العقل بالمعين والقاف وهو الظاهر ويجوز ان يكون بالقاف والعين بالنسب قوله فيما سبق ولنا ان دوام العمل بالفعل اه .
 (٦) قوله انما يعرضان لنقصان العقل اعلم بان السهو والنسيان انما يعرضان للحفاظ والحيل الذي ما خزنة المدركات والغفلة بمعنى الجهل من الاصل تعرض لنقصان في قوة العاقلة والواحدة في المعاني ونقصان في الحواس الظاهرة اذ الحس المشترك في الصور الحسية فالمراد بنقصان العقل ليس خصوص نقصان قوة العاقلة لانه المتبادر بل المراد نقصان الدرك فيتناول الكل ثم لا يخفى ان الخطأ قد يكون بدون السهو والغفلة كما اذا رمى صيدا فلم يصبه او رمى شبحا آه من بيدفخته صيدا فوادى فالبلوغ انما يدل على عدم الخطأ الذي سبب السهو والغفلة لاعلى عدم الخطأ راسا فلا يلزم ان لا يعتبر مع البلوغ الخطأ اصلا وهو المطلوب .
 (٧) قوله وكل عمل صدر اه ولو كان بالقاف تقريرا على قوله فاقنا لكان اظهر فذلك عطف على اقنا البلوغ بتقدير وقلنا كل عمل صدر اه وهذا الحكم منقوض بما اذا قال العاقل البالغ خطأ اللهم انت عبيد اه وقوله في جميع الاوقات اي غير وقت النوم والانشاء .

(٨) قوله ربما يسهو في وقت ما رب للتقليل لان التكثير بأية التكثير في قوله في وقت ما لانه لا يقبل فيلزم غاية الغفلة ولو اريد التكثير فهو بالنظر الى افراد المخطي والتقليل بالنظر الى اوقاته .
 (٩) قوله عبارات النائم كما ان تعريف الجمع باللام يفيد الاستفراق كذلك تعريفه بالاضافة قائم انه يعطل جميع عبارات النائم واه كان ذلك مما يقبل الفسخ كالبيع والهبة والاجارة او لا كالنكاح والطلاق والعتاق والذر واليمين والظهار والرجعة والايلاء والنفى فيه فكل ذلك يتوقف على اليقظة واما الرضاء فلا يتوقف عنه الا ما يقبل الفسخ فيصح من المكره النكاح والطلاق والعتاق ونظائرها كذا في المختصر .
 (١٠) قوله ولا يحتاج الى اقامة الدليل الظاهر ان العهد اشارة الى البلوغ المذكور في قوله وانما لم يغم البلوغ اه وليس البلوغ يدل على اليقظة والرضاء لانه من النوم والاكراه كثيرا ما يكون .
 (١١) قوله يتعذر الوقوف والاولى ان يقال يتعسر الوقوف لان التعسر يدل على الخروج واما التعذر فهو شائع في الامتناع وليس المشقة في السفر والقصد وعدم السهو والغفلة في البلوغ مما يمنع الوقوف عليه وان كان فيه لخرج .
 (١٢) قوله اعتدال العقل لمراد بذلك ان لا يكون سريع الحركة الى الادراكات ولا بطيء الحركة فالسرعة كثيرا ما يكون منشأ الغلط والبطء عدلين متساويين او المراد بالاعتدال الاستقامة وعدم الاعوجاج ثم عبر عن كمال العقل بذلك لمناسبة بينه وبين المعنيين بالترجم لوقوع طلاق النائم وجه الملازمة ان البلوغ اذا قام مقام كمال العقل فكما وجد البلوغ يحكمهم بكمال العقل في النوم العقل . ازينجا (دوورق) افتاده گفتست فذلك مرخص على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى ولعل البرجندى عن فتاوى قاضخان ان الفعل والترك فيه سواء فلا يكون مرخصا بل مباحا .

واما النى من غيره فالاكراه هذا هو القسم الثانى من العوارض المكتسبة وهو اما ملجى^٥

بان يكون بفوت النفس او العضو وهذا معدم للرضاء منسب للاختيار واما غير ملجى^٥ بان

يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضاء غير مفسد للاختيار والاكراه لاينا فى

الاهلية والاحطاب لان المكروه عليه اما فرض كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او مباح

كما اذا اكره على الافطار فى نهار رمضان او مرضص كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر

او حرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق متى يوجب مرة ويتأثم اخرى ولا الاعتيار

اى لا ينافى الاعتيار لانه حمل على الاعتيار الا هوون

قوله واما النى من غيره اى القسم الثانى من العوارض المكتسبة وهو النى يكون من غير

المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرة لو ضل ونفسه

فيكون معدما للرضى للاختيار اذا الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاعتيار

بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلا فى قصده ومتيقنا

الاختيار هو القصد الى مقدر متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر

فان استقل الفاعل فى قصده فصحيح والافساد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا

بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو فى معناها كالعضو واما

غير ملجى^٥ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس او العضو وهو سواء كان

ملجئا او غير ملجى^٥ لا ينافى اهلية الوجوب والاحطاب بالاداء لبقاء النعمة والعقل والباوغ

ولان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة وحرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يوجب

على ذلك الفعل المكروه عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر

ويأثم مرة اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او بوجر على الترك

فى الحرام والرخصة ويأثم فى الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق

الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يوجب

وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يوجب عملا بالهزيمة وبهذا يسقط

الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم

فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البرعزى

ان فعل المكروه مباح كالقتل والزنا وفرض كشر الخمر واكل الميتة ومرخص له كاجراء

كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير ولعل فخر الاسلام رحمه الله انما فرق بين كلمة

الكفر والافطار للفرق بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر

والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بعال قوله ولا الاعتيار اى

الاكراه لا ينافى الاعتيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو عند الحامل وارفق

له ويعتدل ان يريد ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به

واصل الشافعي في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عنرا شرعا يقطع الحكم عن
 فعل الفاعل لعدم اختياره الاكراه عند الشافعي رحمه الله اما ان يكون بحق كالاكراه
 على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عنرا واما ان لا يكون واعلم
 اني اقيمت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا
 يشتبه الفتح بالكسر والعصمة تقتضى دفع الضرر بدون رضاه اى رضاه الفاعل
 ثم ان امكن نسبة الفعل الى الحامل ينسب والا يبطل فيبطل الاقوال كلها لان نسبة
 الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن الحامل الاموال اى
 اذا اكرهه على اتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة
 للحامل واذا لم يكن عنرا لا يقطع اى الحكم عن فعل الفاعل فيجوز الزاني ويقتص القاتل
 مكرهين وانما يقتص الحامل بالتسبب جواب اشكال وهو انه لما لم يقطع نسبة الحكم
 عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن
 القصاص يجب عليهما عند الشافعي رحمه الله فاجاب بان الحامل انما يقتص بالتسبب
 وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا اى الحكم عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحربى وبيع
 المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه متعلق بما ذكر وهو اسلام
 الحربى وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو من مذهب الشافعي رحمه الله ان الزوج يجبر
 على الطلاق بعدمدة الايلاء لاسلام النوى به اى بلا كراه لان اكراه النوى على الاسلام
 ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها

قوله واصل الشافعي رحمه الله اى القاعدة التى قدرها الشافعي رحمه الله في باب الاكراه
 هو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق اولا وهو الاكراه بحق والثانى
 لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربى على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه النوى
 فانه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون والا اول اما ان يكون عنرا شرعيا
 اولا فان كان عنرا بان يجعل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل
 سواء اكره على قول او عمل لان صحة القول بقصد المعنى وصحة العمل باختياره والا كراه
 يفسد القصد والاعتبار وايضا نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحاق الضرر به وهو
 غير جائز لانه معصوم محترم المحقوق والعصمة تقتضى ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا
 يفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل
 اى المكره كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على
 الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عنرا شرعيا بان لا يجعل له الاقدام على الفعل كما
 اذا اكره على القتل او الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص والمجد على
 القاتل والزاني مكرهين قوله وطلاق المولى بالضم اسم الفاعل من الايلاء يعنى لولا كراه
 المولى على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق
 بعد مضي المدة كأمراة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل
 مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق .

والاكره بالقتل والحبس سواء عندنا واصلنا ان الاكره الملهج لما افسد الاختيار فان
 عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار المامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا
 اى صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل
 ذلك اى كونه آلة له ينسب الى المامل والاى وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل
 يبقى منسوبها الى الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك اى كون الفعل آلة للحامل لما
 ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممنوع فان كانت اى الاقوال مما لا يفسخ ولا يتوقف على الاختيار
 كالطلاق والعتاق تنفذ لانها اى الاقوال التى لا يفسخ تنفذ مع الهزل وهو ينافى الاختيار
 والرضى بالحكم ومع خيار الشرط عطى على قوله مع الهزل وهو ينافى الاختيار اصلا اى
 ينافى اختيار الحكم اصلا اما اختيار السبب فحاصل فى الخيار

قوله والاكره بالقتل والحبس عنده اى عند الشافعى رحمه الله سواء لان فى الحبس ضررا
 كالقتل والعصمة تقتضى دفع الضرر قال الامام حى السنة الاكره ان يخوفه بعقوبة تنال من
 يديه لا طاعة له بها وكان المخوف ممن يمكن تحقيق ما يخوف به ما يفسد فيه القتل والضرب
 المبرح وقطع العضو وتغليد السبج لا ادهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك قوله واصلنا
 يعنى ان الاصل المقرر عندنا حنيفة رحمه الله واصحابه ان الاكره ان كان ملجئا وعارض
 اختيار الفاعل اختيار صحيح من المامل فاما ان يكون المكروه عليه من قبيل الاقوال او من قبيل
 الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا يفسخ كالطلاق كان نافدا والا كان فاسدا كالبيع
 والاقارب وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا
 على الفاعل وان امتثل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجنابة كان مقتصرا على الفاعل كالكراه
 المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى المامل ابتداء كالاكره على اتلاف المال
 او النفس والمراد بالاكره الملهج ما يكون التخريف بالقتل دون الحبس او الضرب ومعنى
 افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك يجعله على الاقدام على ما كره عليه
 فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان المامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب
 بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد القاتل صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك
 الفعل بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل قوله فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك يعنى ان شيئا من
 الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فبعدم تنوع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من ان
 كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة
 وذكر فى الطريقة البرهانية انه لا ينظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممنوع غير متصور فانما
 النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم فمتى كان فى وسعه تبديل ذلك الحكم بنفسه يجعل
 ذلك الغير آلة ومتى لم يكن فى وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطابق امراته
 واعتاق عبده فاذا وكل غيره جعل فاعلا تقديرا واعتبارا بخلاف المامل فانه لا يقدر بنفسه على
 تطابق امرأة الغير واعتاق عبده الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة .

فلان تنفذ بالاكراه اى الاقوال التى لا تنسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى وجه
 الاولوية ان فى الهزل اختيار المباشرة والرضاء بهما ثابتان لكن اختيار المحكم والرضاء
 به منتفیان اما الاكراه فالرضاء بالسبب والمحكم منتف فيه اما اختيار السبب فحاصل
 فى الاكراه مع الفساد فان كان الطلاق والعتاق واقعيين فى الهزل من غير اختيار المحكم
 والرضاء به فوقدهما فى الاكراه مع فساد الاختيار اولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان
 اختيار السبب والرضاء به حاصل فى الهزل بدون الفساد اما فى الاكراه فلا رضاء بالسبب
 اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يارزم من الوقوع فى الهزل الوقوع فى الاكراه

قول فلان تنفذ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى يعنى ان الاكراه دون الهزل وخيار
 الشرط فى منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والمحكم والرضى
 بهما جميعا ففى كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضى فى جانب المحكم
 وان وجد فى جانب السبب وفى الاكراه لم ينتفى الاختيار فى السبب ولا فى المحكم لكنه
 فسد والفساد ثابت من وجه بخلاف المعوم من كل وجه فانتهاء شرائط كمال النفاذ
 فى الاكراه اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اطهر واعترض المصنف رحمه الله بان ههنا
 امور اربعة هى اختيار السبب والمحكم والرضى بهما ففى الهزل يوجد اختيار السبب
 والرضى به مع الصحة وينتفى اختيار المحكم والرضى به وفى الاكراه يوجد اختيار السبب
 والمحكم مع الفساد وينتفى الرضى بهما ففى كل من الهزل والاكراه يوجد الاثنان من الامور
 الاربعة لكن مع الصحة فى الهزل ومع الفساد فى الاكراه فلا يكون الاكراه اولى بالقبول
 والنفاذ والمصنف رحمه الله لم يعترض لوجود اختيار المحكم فى الاكراه ليقوم غاية مرجومية
 فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان فى كل من الاكراه والهزل امرين
 من الامور الاربعة الا ان الامر بين اللذين فى الاكراه اقوى من جهة ان المحكم هو المقصود
 والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر فى عامة الامكام ونفاذ التصرفات والرضى
 قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجومية لان الفساد بمنزلة الصحيح فيما
 لا يحتتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتتمل تخلف المحكم.

وإذا اتصل بقبول المال أي إذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق يقع الطلاق بلا مال لانه

أي الاكراه بعدم الرضا بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه أي

على المال كما في غلام الصغيرة فإنه يقع الطلاق بلا مال بخلاف الهزل أما عند أبي حنيفة

قوله وإذا اتصل أي الاكراه بقبول المال بان اكرهت امرأة بوعيد تلف أو حبس على

ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهي متخولة بها يقع الطلاق

لانه لم يتوقف الاعلى القبول وقت وجد ولا يلزمها المال لانه يتوقف على الرضا ولم يوجد

كما اذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها

وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال أي ان يتعد مملها بان تكره المرأة لانه لو اكره

على تطليق امرأة على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع الطلاق ويلزمها المال

لانها التزمت المال طائفة بازا مسلم لها من البيئونة واما اذا اتصل الهزل بقبول المال

فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة المال والرضا به فان التزمت

وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق لامل وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله يقع الطلاق

ويلزمها المال من غير توقف على الرضا وجه قول أبي حنيفة رحمه الله انه قد تحقق في الهزل

الرضا بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفاً على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط

في جانب الزوجة فإنه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم

فيتوقف وجود الحكم اعنى وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجد ثبت

والا فلا وانما قال في جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط * ووجه

قولهما ان الهزل بعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال لوجود

الرضا في السبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع

كشروط الخيار لان اثره في المنع ولم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في

الآخر وهو لزوم المال لانه تابع قيمته الطلاق ويلزم لزومه وما يدخل على السبب كالاكراه

يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالذکر فيه كالثمن في البيع

فلا بد له من صحة الايجاب اثبت الثمن والداخل على السبب كالاكراه يمنع الايجاب في

البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم وهما لا يمنع

اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع

لان حكم التابع يؤخذ من المتبوع ابدا .

رحمه الله فلان الرضا بالسبب ثابت اى فى الهزل دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق

عليه اى على المال فى الملع بطريق الهزل كما فى خيار الشرط فى جانبها اى اذا اخلها بشرط الخيار

لها فيتوقف الطلاق على قبولها المال وانما قال فى جانبها لان شرط الخيار فى جانب الزوج

لا يصح فى الملع لما عرف ان الملع يمين فى حقه معاوضة فى حقهها واما عندهما فالهزل لا يؤثر

فى بدل الملع فيجب وان كانت مما يفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة تفسد والملجى

وغيره هما سواء لعدم الرضا وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل على عدم المخبر به

قوله وان كانت اى الاقوال مما يفسخ ويتوقف على الرضا بنعقد فاسدا اما الانعقاد

فليصورها عن اهلها فى عملها واما الفساد فلان الرضى شرط النفاذ فلو اجاز

التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه

الملجى كالاكراه بالقتل وغير الملجى كالاكراه بالضرب سواء فيما يفسخ ويتوقف

على الرضا لان الرضا منتف فى النوعين فينتفى النفاذ والنظر فى حد الاكراه من

الضرب او الحبس مفوض الى رأى الحاكم قوله وكذا اى مثل التصرفات التى يفسخ

الاقارير كلها من الماليات وغيرها فى انها تفسد بالاكراه الملجى وغير الملجى لان

الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب

الصدق اى وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضى وهو دليل على الكذب

اى عدم وجود المخبر به لم يثبت الحقوق فان قيل الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل

فى المؤمن ووجود المخبر به هو المقهور من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به

قلنا المعارضة انما تنفى المدلول للدليل فغاية ما فى الباب انه لا يبقى رجحان لجانب

الصدق او الكذب فلا يثبت الحقوق بالشك .

والافعال منها ما لا يحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للمحامل كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبدل محل الجنابة فيقتصر عليه ايضا لان في تبدل المحل مخالفة المحامل وفيها بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمل على الجنابة على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام المحامل وكما اكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المصوب ويتبدل ذات الفعل ايضا فان البيع حينئذ يصير غصبا

قوله والافعال منها لا يحتمل كون الفاعل آلة للمحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى المحامل بشئ من احكامهما المتعلقة بهما من حيث انهما اكل وشرب كما اذا اكره صائهم صائها على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا المحامل وانما يتعلق بذلك من حيث انه اتلف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في ان الضمان على الفاعل او على المحامل وكذا في الزنى او اكرهه عليه كان العقر على الزانى لكن لو انقلت الجارية بذلك ينبغي ان يكون الضمان على المحامل اى المسكدة والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للمحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبدل محل الجنابة او لا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل فلا يتعلق بالمحامل اذ لو نسب الى المحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقض لان تبدل محل الجنابة يستلزم مخالفة للمحامل لانه انما حمل بالاكراه على الجنابة في ذلك المحل ومخالفة المحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريد به المحامل وبرضاه على خلاف رضى الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها واورد فخر الاسلام لذلك المثالبين لان تبدل الجنابة قد لا يستلزم تبدل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل صيد فقتل يقتصر على الفاعل لان المحامل انما اكرهه على الجنابة على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للمحامل لزم الجنابة على احرام المحامل لا احرام الفاعل فام يمكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل يتبغى ان يكون في حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة في الصورة المذكورة تجب على كل من الفاعل والمحامل فانما الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المقرتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة الواجبة على المحامل فانها مقررته على قتل الصيد باكره الغير عليه كما في الدلالة عليه او الاشارة اليه وتحقق ذلك ان موجب الكفارة هو الجنابة على الاحرام وكل من الفاعل والمحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فيقتل الصيد بيده واما المحامل فباكره الغير عليه فالفعل الذي هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل في حق ما وجب به من الجزاء والثاني وهو ما يكون تبدل محل الجنابة مستلزما للتبدل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على بيع شئ وتسلمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى المحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبدل في محل التسليم بان يصير مقصودا بالتسليم من جهة المحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما ان نسب التسليم الى الفاعل وجعل متبعا لعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لان عقد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعز في المثالبين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في القتل من حيث انه جنابة ولا في التسليم من حيث انه انما للعقد لانه لا يقدر احد على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير وانما تصرفه وما ذكره فخر الاسلام من انه لو جعل آلة لتبدل محل الجنابة معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض يبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه والظن الى صورته ولا يخفى في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف والظرف وانما يمنع ذلك من حيث اعتبار الجنابة وانما التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل .

والاعتناق وان كان لا يحتمل ذلك اى لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال
 لكن الانتلاف فعل يعتمله فالماصل ان الاعتناق تصرف قولى لكنه انتلاف ففى المعنى
 الاول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل وفى المعنى الثانى وهو الانتلاف يجعل آلة فيضمن
 الحامل فهنا معنى قوله لكن الانتلاف فعل يعتمله فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون
 الولاء للفاعل لانه من حيث انه اعتناق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبدل
 اى وان لم يلزم من جعله آلة لتبدل محل الجناية يجعل آلة كانتلاف المال والنفوس فيصير
 كانه ضربه عليه واتلفه فيخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداءً فوجب الجناية
 عليه فقط اى على الحامل فان كان عمداً يقتص هو فقط لكن فى الاثم لا يمكن جعله آلة
 لانه اكرهه بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيأثم كل منهما .

قوله والاعتناق وان كان لا يحتمل ذلك يعنى ان من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن
 نسبة احدهما الى التبرير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك فى الأمر كما اذا اكره الغير
 على اعتناق عبده فالاعتناق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل
 كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادراً عن المالك ومن حيث انه انتلاف للمال
 ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الانتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب
 للفاعل على الحامل قيمة العبد موسراً كان او معسراً ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتناق
 وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما
 فى الرجوع عن الشهادة على العتق ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام فى غير هذا المقام انسب
 قوله وان لم يلزم منه هذا هو القسم الثانى وهو الذى لا يلزم من جعل الفاعل آلة
 لتبدل محل الجناية كانتلاف المال والنفوس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداءً لا
 نقلاً من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ فموجب الجناية من ضمان المال
 والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداءً فلو اكرهه على رمى صيد فاصاب
 انساناً فالدية على عاتق الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل النير عمداً فعند
 زفر رحمه الله تعالى القصاص على الفاعل لانه قتله لاجباً نفسه عمداً وعند ابي يوسف
 رحمه الله تعالى لاقصاص على احد بل الراجح الدية على الحامل فى ماله فى ثلث سفين
 لان القصاص انما هو بمباشرة جنايته تامة وقد عذمت فى كل من الحامل والفاعل لبقاء
 الاثم فى حق الآخر وعند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى القصاص على الحامل فقط
 لان الانسان مجبول على حب الحياة فيقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحياة بقضية الطبع
 بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف فى يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما فى حق
 الاثم فالفاعل لا يصلح آلة لانه لا يمكن لاحد ان يجنى على دين غيره ويكتسب الاثم
 لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير
 ولو فرضناه آلة يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية حينئذ يكون على دين الحامل وهو لم
 يأمر الفاعل بذلك فينتفى الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل
 من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفسه محترمة واما الفاعل فلا طاعته المخلوق
 فى معصية الخالق وايتاره نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول بما فى رده وفى
 هذا الكلام تصريح بان لزوم تبدل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض
 فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى ان نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن
 لقوله لكن فى الاثم لا يمكن جعله آلة معنى لان المعتبر فى الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل .

والحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا تدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنى لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك سواء اى القاتل والمقتول واذا كانا سواء لا يجعل للفاعل قتل غيره ليمتخلص نفسه وكذا جرح الغير اى اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يجعل له الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير والزنى قتل معنى فان ولد الزنا بمنزلة الهالك فان انقطاع نسبه من الغير هلاك فان اكره على الزنا لا يجعل الزنا ومرة تسقط كالمينة والخمر والحنزير فالاكراه الملبى ببيعها لان الاستثناء من المرفة حل وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى ان امتنع اثم لا غير الملبى اى لا يبيعها غير الملبى لعدم الضرورة

قوله والحرمات انواع مامر كان حكم الافعال المكروه عليها في انها بمن تتعلق والى من تنسب وهذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التى لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالحرمات اما ان تحتل السقوط اولا والثانى اما ان تحتل الرخصة اولا فهو بهذا الاعتبار ثلاثة انواع نوع لا يحتل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتل السقوط ونوع يحتل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحتل السقوط اولا ولكل من هذه الاقسام حكم مبين في الكتاب قوله والزنى يعنى زنى الرجل بالمرأة لانه الزانى حقيقة وانما المرأة ممكنة من الزنى فرناها من قبيل ما يحتل الرخصة قوله لان حرمة نفسه فوق حرمة يده اذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبها واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد لكن ليس حرمة يد غيره فوق حرمة ذلك الغير متى لو اكرهه بالقتل على قطع يد الغير لم يجعل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كما في الاكراه على القتل لان طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يجعل للمضطر قطع طرف الغير ليأكل واما الحاق الاطراف بالامرال فانها هو صاحبها لافى حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك قوله والزنى قتل اما من جهة ان من لانسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا يجب الذنقة على الزانى لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والولد في صورة كون المرأة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش وتجب نفقة على الزوج الا ان الزوج ربما ينفى مثل هذا النسب فيهلك الولد قوله والاكراه الملبى ببيعها اى يبيع المحرمات حرمة تحتل السقوط وقد اثبتت عن تعريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا تثبت الحرمة فيها فيبقى الاباء الاصلية ضرورة والاكراه الملبى بغوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمعصية تثبت بالاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو فاوامتنع المكروه عن كل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كذا في المبسوط واما الاكراه الغير الملبى فلا يبيع المعمرات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه الغير الملبى لا يبيح.

وحرمة لا تسقط لكن تعمم الرخصة وهي اما من حقوق الله التي لا تحتل السقوط كاجراء كلمة
 الكفر فان الايمان لا يحتل السقوط ابدا واما في حقوقه تعالى التي تحتل السقوط في الجملة
 كالعبادات فيرخص بالملجى وان صبر صار شهيدا وقد مر في فصل الرخصة وزنى المرأة من
 هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه اى اذا اكرهت المرأة على الزنا
 بالملجى رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ
 في زنا المرأة ليس قطع النسب اذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل
 فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب ولما رخص زناها بالملجى لانحد بغير الملجى وللشبهة

قول وحرمة لا تسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتل السقوط
 بمعنى انه لا تحتل متعلقها قط لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق
 الله تعالى اذ في حقوق العباد بمعنى ان الحرام قد يكون بتترك حق من حقوق الله تعالى غير
 محتل للسقوط كالايمان اذ محتل له كالصلوة وقد يكون بتترك حق من حقوق العباد كعدم
 الذمض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا يسقط
 حرمة وهو ترك الايمان الذى هو حق من حقوق الله تعالى غير محتل للسقوط بعالم وذلك
 لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة
 بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله
 تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتل
 السقوط لان حرمة ترك الصلوة ان هو اهل للوجوب مؤبد لا تسقط بعالم لكن الصلوة حق
 من حقوق الله تعالى محتل للسقوط في الجملة بالاغفار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من
 العبادات قوله وزنى المرأة من هذا القسم يعنى اذا اكرهت المرأة على الزنى فتمكينها
 من الزنى حرام حرمة مؤبدة هي من حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنى
 حق الله فرخص للمرأة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجى ولا يرخص في غير الملجى لكن
 يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنى مما يحتل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنى
 المرأة من هذا القسم ان حرمة من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن تحتل الرخصة ثم
 لا يخفى ان قوله وهي اى تلك الحرمة اما في حقوق الله تعالى الى آخره مشعر بان تلك
 الحقوق تغاير تلك الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى
 هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هي الصلوة فيكون
 في قوله فان حرمة الزنى عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق ان العممة من الزنا حق
 الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن تحتل الرخصة .

ويعد هو اي اذا كرهت المرأة على الزنى بالملجى^١ يكون زناها مريضاً فيبغى انها ان زنت

بالاكرهه بغير الملجى^٢ يكون في زناها شبهة الرخصة فلا تعد واما الرجل فزناه لا يبرخص

بالملجى^٣ فان زنى بغير الملجى^٤ يعد لعدم شبهة الرخصة واما في حقوق العباد كاتلاف

مال المسلم وحكمه حكم اخويه^٥ اي في انه يرضى بالملجى^٦ وان صبر صار شهيداً والمراد

باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط لسقوطها لم تسقطا وهما حق الله تعالى

قوله ويعد هو اي يعد الرجل المكروه على الزنى اكرهاها غير ملجى^٧ لان الاكره

الملجى^٨ لا يكون رخصة في حقه كما في حق المرأة حتى يكون غير الملجى^٩ شبهة رخصة نعم لا يعد

الرجل في الاكرهه الملجى^{١٠} استحساناً لان الحد المزجر ولا حاجة اليه عند الاكرهه لانه كان

ممزجراً الى حين خوف فوات النفس او العذر فالاقدم عليه رفع لذلك لا قضاء للشهوة

وانتشار الآلة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعاً بالفجولة المركبة في الرجال قول

واما في حقوق العباد عطف على قوله اما في حقوق الله تعالى فان اتلاف مال المسلم حرام حرمة

هي حقوق العباد لان عصمة المال وجوب عدم اتلافه حق للعباد والحرمة متعلقة بترك

العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر ان الايمان حق الله تعالى ومعنى كزن الحرمة

فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعنى حرمة اتلاف مال المسلم لا تسقط بحال لانه ظلم

وحرمة الظلم مؤبدة لسكنها يحتمل الرخصة حتى او اكرهه على اتلاف مال المسلم اكرهاها

ملجئاً رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه

صيابة لنفس الغير او طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظالم وبالاكرهه لا يزول عصمة

المال في حق صاحبه لبعاً حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقياً على الحرمة فان

صبر على القتل كان شهيداً لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض

من العبادات حتى قتل الا انه لما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه بناءً على ان

الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدها بالحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيداً

انشاء الله تعالى ولما كان الحرمة التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلها

في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوقه الغير المحتملة له قال وحكمه حكم اخويه

بمعنى ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين الذين هما قسيمان لهن القسم وبهنا

يظهر ان في قوله المراد باخويه حرمة لا يحتمل السقوط وحرمة يحتملها لكن لم يسقط وهما

حق الله تعالى تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما هو صفة

الحقوق لاصفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان والصلوة فان حرمة تركهما لا تسقط اصلاً لكن

نفس الصلوة يحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان

(١) قوله اي في انه يرضى اه انه اختصاص

هذا الحكم بالقسم الثالث من الحرمة انما هو

باعتبار الجز^١ الاول وهو الرخصة بالملجى واما

الجز^٢ الثاني وهو الشهادة بالقتل اذا صبر فوجود

في القسم الاول وهو حرمة لا يسقط ولا يحتمل

الرخصة ولا يبعد ان يقال انه موجود في القسم

الثاني ايضاً لان المكروه على اكل الميتة وان

اتم بالصبر لكن الاثم غير مانع للشهادة فانه

اذا قتل بصبر صيانة للدين كان مقتولاً ظالماً

(٢) قوله وحرمة تحتمل السقوط فان قلت

انما يعرف احتمال السقوط بالسقوط في بعض

الاقوات فلا يسقط اصلاً لا تحتمل السقوط

فكيف يصح ان يقال انه حرمة تحتمل السقوط

لم يسقط فلما المزمعة قد يكون اصلاً في الدين

يبقى عليه الاحكام كحرمة الكفر وقد لا يكون

كذلك كحرمة ترك العبادات فالمراد باحتمال

السقوط القسم الثاني وعدمه القسم الاول

فذلك يعرف بدون ان يسقط في بعض الاوقات

وان قلت ما فرضتم انه لم يسقط قد فرضتم

فيه الرخصة كاتلاف مال المسلم فامعنى عدم

السقوط وان الرخصة اسقاط فلما ان عدم

السقوط ان لا يبلغ حد الاباحة وهي ان لا

يكون الترك اولى من الفعل فذلك انما يتناقض

الاباحة دون الرخصة المقضية لا لولوية الترك

ويجب الضمان لوجود العصمة والله رلى العصمة والتوفيق ويبيده ازمسة التحقيق .

(١) قوله ويجب الضمان اى على الحامل لان الفعل آله له فيما يصلح ذلك واتلاف المال من ذلك فى شرح البرجندى ولو اكره على اتلاف مال مسلم بالحبس والضرب لا يسمه ذلك ولو فعل كان الضمان على الفاعل فاذا كان الاكراه بالقتل او الجرح قاوى ان يكون الضمان على الحامل .

(٢) قوله لوجود العصمة سبب الاسلام فى الحديث من اسلم على مال فهو له وبسبب الدار اويد المعصوم بطريق الامانة اذ الكلام فيه انما قلنا ذلك لان المسلم ان كان فى دار الحرب فى يد حرمى بطريق الامانة اوفى يد معصوم من المسلم او الذى بطريق النصب يكون فىنا عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى عليه خلافا لهما .

قوله ويجب الضمان اى يجب على من اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان التلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال وهذا المحكم معلوم مما سبق ان فى صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه ينسب الفعل الى نفس الحامل ويجعل الفاعل آله الا ان فى ذكره ههنا تصريرا بالمقصود وختما للكتاب على لفظ وجود العصمة عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى * ووقفنا الله تعالى بلطفه العميم سلوك طريق الهدى * انه رلى العصمة والتوفيق * ومنه الهداية الى سراء الطريق * وقد اتفق صبيحة يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذى القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمئة احسن الله تعالى العقبى فى اختتامها * واجرى الخيرات فيما بقى من شهرها وايامها * فراغ بنان البيان واسنان الاقلام عن نظم ما جمعت من الفرائد * ورقم ما سمعت من النوائد * وضبط ما ركبت له مطايا الفكر فى ظمء الهواجر * واقدمت له موارد السهر فى ظلم الدياجر * وودعت فى بغية جيب الدعة لنيد الكرى * وعند الصباح يحمى القوم سوى * والحمد لله على نعمه العظام * ومنعه الجسام * والصلوة والسلام على نبيه محمد وآله واصحابه البررة الكرام ومنه التوفيق *



وقد صادف تمام الطبع والتمثل ونهاية التشكيل لاورثل رمضان من سنة ١٣٣١ هـ احدى وثلاثين وثلاثمئة من هجرة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم . بنظارة فيض العيان البكرى وعبد القدوس النخري .

فهرست الكتاب

فصل في شرائط القياس	٥٣٩	الركن الثاني في السنة	٤١٦
فصل في العلة	٥٥١	فصل في اتصال الخبر	٤١٧
فصل لاجوز التعليل لانبات العلة	٥٨٦	فصل الراوى اما معروف بالرواية	٤٢٠
فصل القياس جلى وخفى	٥٨٩	فصل في شرائط الراوى	٤٢٥
فصل في دفع العلل المؤثرة	٥٩٩	فصل في الانقطاع	٤٢٨
فصل في دفع العلل الطرية	٢٢٢	فصل في محل الخبر	٤٣٤
فصل في الانتقال من كلام	٦٣٣	فصل في كيفية السماع	٤٣٧
فصل في المجع الماسدة	٦٣٦	فصل في الطعن	٤٤٠
باب المعارضة والترجيح	٦٣٩	فصل في افعاله عليه السلام	٤٤٢
فصل ما يقع به الترجيح	٦٥١	فصل في الروى	٤٤٣
فصل ومن التراجم الفاسدة	٦٦٧	فصل في شرائع من قبلنا	٤٤٦
باب الاجتهاد	٦٧١	فصل في تقايد الصحابي	٤٤٧
القسم الثاني من الكتاب في الحكم	٦٧٧	باب البيان	٤٤٨
باب في الحكم	٦٧٨	فصل في الاستثناء	٤٥٣
باب في المحكوم به	٧٢٨	فصل مسألة شرط استثناء	٤٦٦
باب في المحكوم عليه	٧٤٠	فصل في التبديل وهو السنج	٤٧٢
فصل ثم الاهلية ضربان	٧٥١	فصل في بيان الضرورة	٤٩١
فصل الامور المعترضة	٧٦٠	الركن الثالث في الاجماع	٤٩٤
والمرمات انواع	٨٢٨	الركن الرابع في القياس	٥٢٦