

كتاب الحق المبين في محاسن اوضاع الدين

طبعت من جيب صالح بن ثابت القرظي سلمه الله تعالى لمحمد
بقين من شهر ربيع الأول سنة سبع وثلاثمائة والى بمطبع
چيركوف بمدينة قزان



وكان ذلك باذن ورخصة صدرت من جانب المعارف الروسية
الكائنة في بلدة پيترسبورغ من الاماكن الشهيرة
١٨ نجي أبريل ١٨٨٩ نجي سنة سى من الميلاد المسيحية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على باهر احسانه وشاهر انعامه والصلوة والسلام على سيد انبيائه محمد وآله واصحابه (اما بعد فاعلم ان الدين الحق كما قال الله سبحانه وتعالى ان الدين عند الله الاسلام هو الشريعة المحمدية والملة الاحمدية وهى التى جاء به حبيب المصطفى ورسوله المجتنبى ابو القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم العربى القرشى الهاشمى المكي ثم المدينى عليه افضل الصلوات وامثل التسليمات من عند الله تعالى مما تضمنه القرآن العظيم والكتاب الحكيم وسنة الرسول النبى الامى الكريم الرؤفى الرحيم من قول او فعل او اقرار صدر عنه صلى الله عليه وسلم واثبتوه بنقل صحيح مختار فى كتب الاحاديث ودواوين الآثار وهو النبى يدين به الاسلام من عقايد وعبادات وعقوبات واداب خمسة انواع كل منها يشتمل على خمسة اقسام (وذلك على ما قرناه فى سائر ما الفناه ثابت بالضرورة ومعلوم بالبدية لا يفتقر المنصف المتأمل فيه حق التأمل الى دليل خارج عنه وبرهان عقلى دونه كما قال جل جلاله قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلينفسه ومن عمى فعليها وما انا عليكم بحفيظ فانه على ظهوره ووضوح اموره ورسوخ او تاده وثبات اركانه واعماله يدعوك بسلام

بديع ظاهر وبيان واضح باهر الى ما هو مستحسن بالضرورة ومقبول
 في الفطرة ومسلم عند جميع الخليقة وثابت بالبراهين المتظاهرة والحجج القاطعة
 المتظاهرة من توحيد الله عز وجل اولا وتقديسه ثانيا وتمجيده ثالثا الى
 مكارم الاخلاق ومعالي الاوصاف من العدالة والحكمة والعفة والشجاعة بجملة شعوبها
 وهدي الى اكتساب العلوم واقتراف المعارف بكلمة فنونها فانه يامر بالفكر والذكر
 والتقوى والخشية من الرحمن والحنن من مكابد النفس والشيطان التي هي رأس
 الحكمة وملاك الامر الباعث لكل كمال وخير والصبر والشكر وايتثار الصدق
 في القول والاتقا في العمل وحسن الخلق والقناعة والرفق والشفقة على الخلق
 وانجاز الوعد ووفاء العهد والعدل والاحسان وايتناء ذى القربى وينهى عن
 الفحشاء والمنكر والبغى والعدوان ويحل الطيبات ويحرم الخبائث ويرشد
 الى اصناف الصناعات وافنان الذاريع وغير ذلك من بواهر الحاسن ومفاخر
 اوصاف الظاهر والباطن ثم شرع من عند الله في العبادات طريقة حسنة مرضية
 قد بلغت من الرزانة اقصاها ووضع باذن الله في المعاملات قواعد مستقيمة
 مرضية لا تغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ورتب على الجنائيات عقوبات وافيمة متناسبة
 وهو يتوخى من كرمه ورحمته درأها عن عبادته واسقاطها والعفو والافتق والاتحاد فيها
 بينهم وايتثارها مع حسن المراعات لتفاوت احوال الانام ومراتبهم في العقول والافهام
 ويبعث في اثناء مقاصده من ذلك بالتلميح والتنبيه في انحاء ما اراده على ام المسائل
 الحكيمة وامم المعارف الالهية بين تالذ وطاري مما غاب عن افاضل الحكماء وامثال
 العرفاء لاعلى مثال يحتديه وقانون ينتجيه ومراحلة بلد ومراجعة احد ولا بالنظر
 في كتب او التلقى في محاورة او خطاب او تلقن من الناس او ترتيب
 مقدمات وقياس كما قال عز مجده ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن
 جعلناه نورا نهدي به نساء وقال وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك
 اذ الارتاب المبطلون بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم وما يحسد
 باياتنا الا الظالمون وقال عليه الصلوة والسلام انا امة امية لانكتب ولانحسب
 الشهر هكنا وهكنا الحديث بل بمحض عطاء الهى ووحي رباني قد اظهر

انوار دينه واطوار يقينه في اقل زمان واضل اوان وجعله فوق الدين كله وبدأ به
وهو فر يد من الاخوان ووحيد من الخلان بين ظهرا في قوم مرد واعلى الجهل
والكفر والعناد وتمرنوا في سفك الدماء والظلم على العباد واهلاك الحرث والنسل
وتخريب البلاد ليس معهم علم واداب ولا تعلم واكتساب وانما قصارى امرهم
على الحمية الجاهلية والاتحاد والعصبة على غلط الضلالة كما قال جل ذكره
اتخذوا قوما ما اندر ابائهم فهم غافلون فقمع عنهم جملة ذلك واصلها وقلع اسنة
ضلالهم نعلها بما ابان به من بليغ الدعوة وجميل التبيان قاصيته وملاك من بديع
التعليم وطيب البيان ناصيته واقام تلك الوظائف بنفسه وقومها على اتم الوجوه
وامسناها واجمل الطرق واكملها من غير تفاوت فيها ولا تقصير في شئ منها
في مجارى افعاله ومسارح احواله واشتمل عليها ما اتى به من عند الله من الكتاب
الحكيم والقران العظيم وغير ذلك من الوحي الصادق والالهام الناطق الذي
تضمنه دواوين السنة الباهرة البارزة على الصحة وتواتر النقلة فان كل كلمة من
كلماته بحر من بحور الحكمة وعالم من عوالم المعرفة لو تأملها الفذ الاروع وحدد نظره
وقوم فكره في استنباط ما في ذلك اليم من المعارف والحكم نفذ عمره وكل بصره
وما بلغ العشار من عجائب ولا استوفى ذلك المقدر ولا اقل من غرايبه على
مانبه عليه سبحانه حيث قال ونزلنا عليك القران تبيانا لكل شئ وهدى ورحمة
وبشرى للمسلمين ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم
يوقنون وهو الذي انزل اليكم الكتاب مفصلا وعن هذا بالغ في الحث والترغيب

فيه تنبيه على انه مفن
عن ساگر الايات « قاضى
بيضاوى رحمه الله
الى تلاوة كتابه كومطالعة ما جاء به من فصل خطابه
ومداومة النظر وملازمة الفكر ليعلم قدره ويظهر
اسره فلولا انه في وثوق من صحته ويعين من حقيقته لما دعى

الى النظر فيه والتفكر في معانيه فانظر ايها اللبيب العاقل الى شأنه هذا وحاله ذا
وتأمل فيه وحدد بصرك وجود نظر كدهل تجد النبوة ودعوة الخلق من عند الله

(٤) يتيمى كهنا كرده قران درست
كتب خانه چند ملت بشست سعدى
امرا غير ما ذكر او تعرفها شياء سواه ولا سيما
اذا لوحظ كونه اميا لا يعرف الكتاب

والاحساب ولا قرع بابا في التعلم والاكساب وكونه يتيمار به مقل على
 الفقر والفاقة في عهد الجهالة وثوران الكفر والضلالة فان فرط فضله وكمال
 علمه مع ما علم من حاله اعظم شاهد على حقيقته وادل دليل على رسالته ونبوته
 لا يستر معاذ الله الا سبق الشقاوة وهق الضلالة (٢) بيت لعل او كوياسن ان قوت القلوب
 والله در البوصري رحمه الله فيما يقول «بيت» * نهر رساله خواند منه قوت القلوب *
 (وكفاله بالعلم في الامى معجزة * في الجاهلية والتأديب في اليتيم * بل
 ذلك او ثنى بمراتب من شهادة البراهين والشهود واثبت من دلالة المحاضر
 والعهود وابعده من اضطراب قلب وختلاج ريب فان انت حصلت هذا من هذا عرفت
 كون معرفتك بحق رسالته وصدق نبوته في غناء عن برهان على شاكلة معرفتك
 بصدق من يدعى حفظ القرآن او حمل كذا قنطارا من الحديد بمسامعة تلاوته
 ومشاهدة رفعه بعين على ما قاله جل مجدته قل انما الايات عند الله وانما انانير
 مبين اولم يكفهم انا انزل لنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة وذكرى
 لقوم يؤمنون بعد ان حكى عنهم ماتفوهوه بقوله لولا انزل عليه ايات من ربه
 يعنون به المعجزة الخارقة للعادة وصور الامور الغربية النادرة كمانى ثمود
 الناقة مبصرة والان الحديد لداود معجزة ولموسى اليد البيضاء وقلب
 العصا حية تسعى ولعيسى ابراء الكه والاحياء الموتى فر دالله سبحانه عليهم اولابان
 مثلها من المعجزات وخوارق العادات ليست من ضرورات النبوة ومقدمات
 الرسالة البتة ولا مما يستقل باظهاره وحده بل هو من انوارها وما يترتب عليه من اثارها
 وانما هو عند الله يظهره بحكمته في اى وقت شاغوا يختص برحمته من يشاء
 وثانيا بانهم لما شا هدوا ادلات رسالته وايات صدقه وحقيقته فيما اتيه من
 الكتاب المبين وطالعوا جملة احواله في ذهاب وايباب على منهاج صدق وصواب
 راي العين وهو اصدق برهان واعدل شاهد في المدعى كان محمد هم اياه
 واقتراحهم معجزة سواه طلبا للادنى مع حصول الاعلى واشتراء للضلالة بالهدى
 واستبدل الابالدى هو خير ما هو ادنى فان كل ذى حالة او صناعة لا يعرف شأنه
 ولا يطلع حاله بشىء مثل ما يعرف باثاره ويطلع باقواله الم تر انك تعرف ابا حنيفة

بالعقبة وابعلى بالحكمة مثلان انت من اهلها معرفة لا تستريب فيها وماعرفتهما
الانمعرفة آثارهما ومطالعة احوالهما وتعرف بعد ذلك نفس الفقه والحكمة وما هو
بها وعلى هذه الشاكلة حال كل صناعة ورهبها القيم بها من الشعر والفصاحة وغيرها
حتى الصنایع الجزئية مثل الصباغة والخياطة وما يشاكلها وقال عز مجده قل انما
اعظكم بواحدة ان تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة ان
هو الا نذير لكم بين يدي عذاب شديد امرهم بالقيام خالصا لوجه الله معرضا
عما سواه من التقليد لاستعلام امره وتحقيق ما جاء به بالتفكير فيما فيه من المعارف
وما اشتمل عليه احواله من الحكم بين تالذ وطارف متفرقين مثنى ووحدا انما
فيصيبون الحق اذا وياخصونه ويعرفون صدقه وما جاء به فيتنكر كل واحد
من الاثنين ويعرض محمول فكره وخلصته نظره على صاحبه ويتأملان فيه تأمل
متصادقين متنافسين لا يميل بهما اتباع هوى ولا ينبض لهما عرق عصبية حتى يهجم
يهما الفكر الصالح والنظر الصحيح على جادة الحق وسند الفريد ينهض بالهمة
ويقدر في نفسه بصدق رغبة وخلص نصفه ويعرض فكره عقله ويخليه ونفسه
من غير ان يكابره فان في الازدحام ما يشوش الحواطر ويعمى البصائر ويفسد
الروية ويخلط الفكرة ويدعو للاعتساف وهجر الانصاف ويثور عجاج التعصب
ولجاج التمزيب وقد اعترفتم بنزاهة نفسه ورجاحة عقله ورزاقته جاهه وثقابة
ذهنه واصالته رايه وجمعه محامد الرجال ومعاهد الكمال فلو لانا في وثوق من امره
وحقيته ويطيق من هجته في انه مرشح للنبوته من ربه واختار لرسالته لها تصدى لادعاء
امر خطير وخطب عظيم ذو نه ملك الدنيا والاخرة جميعا في مرثى من الافتضاح
على رؤس الاشهاد والقاء النفس الى هلاك الابدان وهيئات هيئات هذا ان يدرك
بالمنى او ينال بالدلى والمطلب كما عزو شرفي صعب مسلكه وحال طريقه وكثرت
عقبته (والمتمنى يلازمه احد الامر بين اما جنون لا يبالي بافتضاحه اذا طوبى بالبرهان
بل لا يدري ما الافتضاح ومراقبة العواقب واما انهماك في زخارف الدنيا وغرام
لشهواتها ولذاتها وطلب منافذها وطلب مناصبها وكل الناس عار فون بكمال عقله
ورزاقته واعراضه عن الدنيا بكليته (وقد اخبر سبحانه بان تغافلها عنه حيث

قال ما بصاحبكم من جنة ان هو الا نذير لكم بين يدي عذاب شديد وقال قل
 ما اسالكم من اجر فهو لکم ان اجرى الأعلى الله وهو على كل شىء شهيد (ولا
 تظنن كما ظنوا وكنبوا وفجروا وكفروا بايات الله انه ما اصدر معجزة ولا
 اظهر آية فتكونون سواء بل مفصلات معجزاته وبيانات اياته اعظم من معجزات
 سائر المرسلين واجل واكبر واعز واكثر واثبت من ايات جملة الرسل والنبیین
) واعظمها القرآن البجيد تنزىل من حكيم حميد فى معارفه لا ياتيه الباطل من بين
 يديه ولا من خلفه (وهو الجدير الايق لعوم نبوته كافة العباد وشمول رسالته
 العاكف والبادود ودام شرعه الاماد وبقاء حكمه ابد الاباد يشاهده كل احد ويعاينه
 كل احد فان ما يفيد به القرآن نفس النبوة وشرعه عين الرسالة مغن عن سائر الايات
 وشان الرسول دليل الهداية عليه افضل الصلوات واكمل التحيمات على مانبه
 عليه سبحانه فيما قال عن لسانه فامنوا بالله ورسوله النبى الامى الذى يؤمن
 بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون فانه عدل عن التكلم الى الغيبة
 لاجراء هذه الصفات الداعية الى الايمان والاتباع بين هذا شأنه من كان
 نفسه او غيره ابداء لطريقة حسن التعاميل واظهارا للنصحة
 واحذار عن ظنة العصبية واشعار بان كمال معارفه مع ما عرف من الامية فى حاله
 احدى معجزاته (والبرهان القاطع المعتمد لنا فى تمام دينه وكمال شريعته
 والشاهد البين القامع للريوب عند نافي صدق رسالته وحقية نبوته هذا
 البيان الذى ابليناه والعيان الذى بيناه وقد شهدت به طرق الاعتبار ونطقت
 بشووده الايات والاخبار وسلكه الاخبار ولى الايدى والابصار وهو الجدير الايق
 لعوم نبوته العباد وشمول رسالته العاكف والبادود ودام شرعه الاماكن والاماد وبقاء
 حكمه الا زمان ابد الاباد يشاهده كل احد ويعاينه كل احد فكأنه يرى البعثة عيانا
 وينالها الرسالة شفاهها نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين
 امنوا وهدى وبشرى للمسلمين ومن امن بمشاهدة اليد البيضاء و ثعبان مبین
 ربها كفر به عاينة عجل جسده خوار وانين *

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب مشاريع الاصول ومشارب الفصول

الحمد لله حق حمدك والصلوة والسلام على محمد رسول الله وعبدته وعلى اله واصحابه
الطيبين الطاهرين من بعده (مقدمة) النفس الانسانية بماهى متأثرة من
المبدأ تسمى عقلا نظريا يتفرع عليه الحكمة النظرية وبماهى متصرفة في البدن
عقلا عمليا يتفرع عليه الحكمة العملية ومن يوءت الحكمة فقد اوتى خير اكثير السماء
العلوم تقع على مسائلها المقصودة بالتدوين وعلى التصديقات بها وعلى
الملكات الحاصلة بمنزلة اولتها العمدة في اهليتها (والفقهاء يفتسم اصليا لا يرام به
لاحق العقيدة ويختص باسم الفقه الاكبر وفرعيا يقصد به القيام به مقتضى
العبودية وغلبة الاسم عليه) واصوله ما يمتنى هو عليه من الادلة الاربع
(والفن المتمكّل بالبحث عن احوالها بماهى تنفيذ الاحكام يسمى اصول الفقه
(وموضوعه الدليل الشرعى للحكم الفرعى) ومسائله ادلة اجمالية يفتقر
اليها عند اثبات الحكم بالمسوع كالميزان لجملة المشروع (والدليل ما يعلم
منهشى آخر باشمال واستلزام فماصح يجب عند العلم او الظن بخلقه سبحانه
فلن توقع على نقل فنقلى وربما يفيد القطع والافعللى ولا يثبت به ما استوى
عنده طرفاه) واشرعى ان كان وحيامتلو فالكتاب او غيره فالسنة ويرجع
اليها ما عن الصحابي والافزيمة كل الامة فاجماع او عبرة او لى الخبرة فقياس جلى
او خفى (والعقائد لا تثبت الا بمتواتر القران او السنة باثبات ما اثبته ونفى
مانفاء والسكوة عما عداه غير متعدد الدلالة ولا تعلق له بالاجماع والقياس ولا
مدخل فيه لاراء الناس) واوّل ما يجب على المكلف هو تصديق خبر النبوة ثم
الاخذ به وجهه فى كل باب على جهته *

* (المشرعة الاولى فى الادلة الشرعية) * وفيها مشارب * (المشرب الاول
فى الكتاب) وهو القران وكلام الله حقيقة فى الصفة القديمة حجاز فى النظم
المحفوظ والمقرؤ المسموع والحرر المكتوب بعلاقة الدلالة غلب
فى النظم الدال على المعنى فى عرف الفن وهو المعجز

المقول الينا بين الد فتين تواترا بلاشبهة وعليه بناء الامكام يسوغ وصفه
 بالحدوث والجعل لابلخلق ونحوه مما لم يرد به الشرع والبسطة منه لامن السورة
 وما صح سنده وساعد الرسم خطه واستقام في العربية وجهه فمتواتر كالعشرة
 يجوز قرآته في الصلوة وغيرها ومعداه مشهور بيزاد به على المتواتر ولا ينسخ
 او اجاد صح سنده هي حجة شرعية وفيه ما لا يفهمه الخلق مع البرأة عن الحشو والمهمل
 والوقف على الا الله والراسخون في العلم استيناف ولزومه في اعتبار المعنى
 لافى قطع القرأة وفائدته الابتلاء واعتقاد حقيته على مراد الله ويحرم تفسيره بالرأى
 لا تأويل وهو قريب او بعيد ولا بدله من قوة الداعى ويجوز نسخه بالسنة كعكسه
 * (المشرب الثاني في السنة) * هي ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم
 من قول او فعل او تقرير او وثقير وقى يخص الحديث بالقولى والاثر بما عن الصحابي
 اما مسند مرفوع باتصال سنده فان كان خبر جمع يعطى العلم بنسخه قطعاً فمتواتر
 والا فان رواه واحد فغريب او اثنان فعزيز او اكثر فمشهور وما دونه يجمعه
 اسم خبر الواحد فان اتصل بنقل الثقة عن الثقة سالما عن الشئ وذو العلة فصحيح
 والا فماتنزل عنه بخفة ضبطه حسن وبإختلال شرطه ضعيف يرتقى بتعدد طرقه
 الى الحسن مثله الى الصحة ويتفاوت باوصافه (والفقه ان ماتر جمع صدقه صحيح
 يقوم بدركن الاحتجاج والمعارضة وغيره ضعيف لا يثبت به حكم) واما مرسل
 بترك واسطة وقد يخص بالصحابي فغيره واحد فمقطع او اكثر فمعضل (ومرسل
 الصحابي واقرن الثاني ومن رووا مرسله كسنده حجة بل فوقه يحمل على السماع
 او وضوح الامر وشرطى التواتر ان يعتمد السمع ويستمر على مبلغ يعيد القطع
 وينسخ النص به ويكفر جاهله والمشهور يفيد الظمانينة ويزاد به عليه تقييداً
 وتخصيصاً وخبر الواحد الظن فيعمل به لا انعام فلا يكفر جاحده وشرطه عدم
 الاقطاع معنى والمخالفة للمتواتر والمشهور والاجماع وعمل الراوى فعلاً وقولا
 توقفا او ردالواصحابي العارف فيما لا يحتمل الخفا وفي راويه الاسلام والعقل
 والعدالة والضبط وعدم الجهالة او مساعدة السلف قبولا او سكوتا او القيلاس
 وعدم التداعى لا العدد والذكورة والحرية والابصار وعدم الارسال

والشذوذ والاعراض (والعزيمية في السماع قراءة الشيخ او الراوى عليه وكتابتها
اورسالتة اليه ويقول في الاول حدث وفي غيره اخبر والحفظ الى وقت الاداء
او الكتابة المذكورة والاداء كما سمع) والرخصة الاجازة والهناء لولة والمضموم اليه
خط جماعة مع تلم النسبة (والنقل بالمعنى للعالم باللغة في المحكم ولما جهت
فيه وفي الظاهر لافى المشترك والمجمل والمتشابه وجوامع الكلم ولا يقبل
الطعن الامفسر ابما هو جرح بالاتفاق من اهل العلم والنصيحة لا العداوة
والعصية) ومنازل افعال عليه السلام جبهة لابن منها وسهو اوزلة لا يقر عليها
او مخصوص به لا يقتدى فيها او بيان يعتبر مابينها وابعادها واستحباب او اقتراض
يتأسى بها على جهتها ان علمت والافيتبع على اباحتها الى ان ياتي ما يخصها به
(والشرايع السابقة شريعة لنا اذا قصه الشارع بلا انكار) وما عن الصحابي فريدا عن
الوفائق والخلاف يجب اتباعه في منزلته والترجيح فيما تخالفوا فيه ولا يخرج
عنه كالتابعى اذا زاهمهم بفتواه واعتبر في اجماعهم *

(المشرب الثالث في الاجماع) هو اتفاق جميع اهل الفقه والعهد التي عصر من الامم على حكم
شرعى وليس بمقصود الحصول وانما يدعوا اليه التشبث بالظنى في الحكم الناجز فلا يتصور
عن واحد ولا عن دونهم والامم السالفة وفي العقليات الصرفة والعقائد لا استحالة
ايقاع واقع وانعقاده بلا قاطع ولا يشترط فيه كثرة وثبات عليه وموافقة غير اهله
لجهل او هوى او فسق (واقوى مراتبه اجماع الصحابة بنصهم ثم بسكوت بعضهم ثم
من بعدهم على حكم لم يسبق فيه خلاف ثم يتفاوت بحسب نقله الى متواتر
ومشهور واحاد يجب العمل بكل منها ولا يكفر منكرا مثبت به ولا بدله من سند خبر او قياس
*) (المشرب الرابع) * فى القياس هو ابانة حكم شرعى بعينه فى جزئى
بمشاركته لآخر فى علته وهى ما نيطت عليه شرعية الحكم من محصلات ومكملات
ومحسنتات لغايد ضرورية او حاجية او كمالية او تحسينية تحصل قطعاً او ظناً
او شكاً او وهماً او ركنه الوصفى الصالح المعدل بظهور اثره بنص او اجماع فى
اجناس منهم وانواع فرادى ومثنى وثلاث ورباع يعنى اقواها والاطهر والاكثر
اجزاءً فالأكثر فهو العلة وينقسم الى جلى متبادر وخبى غيره وكل منهما الى ماصح

ظاهره وباطنه او فسد وقوى اثره ومر بع التعارض فيها ستة عشر ولا ساع فيها
 صحاباطنا وقويا اثره وايضا ان اعتبر شرعا عينها في عينه فهو اثر او جنسه او هو في
 احدهما فملايم وقد يخص بالاخير والافغريب (او بنا على ترتيب الحكم على
 وفقه فماتت اعتباره باحد الثلاثة فمرسل ملايم قبل في الضرورية الكلية
 القطعية والافغريب لا اصلا كما علم الغاؤه (وشرطه تعديته بحكم شرعي معقول
 متناول غير معدول به عن سنده ولا مخصوص ومنصوص ومنسوخ ومؤخر
 ومعارض ومتفرع ومبطل ومغير وعلته تتفاوت الى معنوية وحكمية واسمية
 جمعوا فرقا ومادونها مضاف الى الحكم في مواقعها اما منفس فبسبب او موقوف
 عليه فشرط او دال فعلا (وشرائطها كونها باعثة ضابطة للحكمة لامتخا
 رة وظنية الطرد ومسالكها اما اجماع او صريح نص مثل لاجل وكى واذن
 واللام والباء وان المكسورة محففة ومثقلة ثم الفاء واما ايماء بوقوعه
 موقع جواب او مقارنة وصف او فرق بين حكيمين بصيغة او صفة او غاية
 او استثناء او شرط او استدراك واما سبر قطعي الالغاء والمحصر وتحقيق المناط
 وتنقيح وتخريج (وموانعها عن الانعقاد والابداء او التهام او اللزوم (الاخذ
 بنص الكتاب في الابواب كلها وبالاجماع فيما عدا العقائد واجب على منزلتها
 ثم التعبد بالقياس بتحصيله والعمل به وجه شرط جواز المللومة ووجوبه
 التاثير ولا يجرى في الحدود والكفارات (ويبين المستدل دعواه بدليل
 ومراده ان غنى لغرابته او اجمال فان سلم مقدماته انقطع خصمه والافال مفصل
 يمنع يجاب باثباته والجهل بتخلف الحكم او لزوم المحال بنقض او وجوه معارض
 فيمتعاكس مناصبها (وما يورد عليه فساد الاعتبار لمخالفة نص او اجماع ويجب
 به منع ثبوته او دلالته بتاويله او تخصيصه بدليله او ترجيح سبيله او باله معارضة
 به مثله وعلى حكم اصله او علته فبمنع او علمتها فباثبات او بعدم تاثيرها مطلقا
 او في اصله او فرع او عمله او عدم افضائها او انضباطه او الغناء قيمتها او قدح
 به فسد راجحة او مساوية او قول بالوجوب او معارضة بالمناقضة قلبا في العلية
 والحكم او شهادة الوصف له وعليه او خالصته في حكم الفرع او علة الاصل او فساد

الوضع او مفارقة بصالح اخر (وترجيحه على مثله بتفضيله وصفا كقطع علة
وصراحة نص وايحاء وتأثير وكثرة اصول وعكس وغلبة اشباهه ومناسبة فاذا تعارضا
فما بالذات على ما بالحال والشرعى والوجودى والضرورية والحاجية
والتحسينية ومكملاتها بترتيبها وحفظ الدين والنسب والعقل والمال (وما صح
مما سوى الاربعة كالاتحسان وشر اربع من قبلنا وقول الصحابي والاستصحاب
والمصالح المرسله وغير ما راجعة) اليها الاجتهاد ملكة شريفة يتمكن بها من استنباط
الحكم الشرعى نى محل ببذل الجهد من ما غنوه وشر وطه علم ما يتعلق به من الاية
والسنة والاجماع على مراتبها الغة وشرعية وثبوتها وافادة وعدم مخالفتها لها ووجوه القياس
لا فى العقائد واصول الاحكام مه الا يمكن اثباته بدون قاطع شرعى فانها مفرغ
عنها باكمال الدين وحجج اليقين وهو واجب ابدى ويتجزى فى نفسه والاصابة
وعدمها والحق عند الله واحد وقرر بفضله مؤداه حكما شرعيا لمن عمل به
ولا ينقض عمله بشر وطه ما لم يعلم بخطائه وحقيقه الافتاء به ولا يفتى الاجتهاد وما
دون رواية او حكاية (والتقليد متابعه غير بلا دليل فى قول او فعل وهو امر ضرورى
مقدر بالحاجة ويجوز للمفضول والميت اذ الحجة دليله المستند اليه قول والمكتفى به
فى العقائد آثم ولا كفر الا بتكذيب الرسول وما اتى به من عند الله فما له من الله من عاصم
* (المشرعة الثانية فى افادة الكلام المعنى) * وفيها مشارب
* (المشرع الاول) * فى وجوه وضعه لها كان الانسان غير مستتب
به صلحه مست الحاجة الى مشاركة بنى نوعه فمن الله تعالى بوضع الالفاظ
للمعاني لافادة النسب والمباني ومعرفة دلالاتها عليها بصحة النقل تواتر واشتهارا
او احادا (وهى بما هو موضوع له مطابقة وبما هو جزؤه تضمن والافالتزام
ولابد له من اللزوم والموضوع ان كان لجزئه دلالة فتركب اماتام فان كان عن
حكاية عن الواقع فخير او لافانشاء فان طلب كشف المهية فاستفهام او تحصيلها
فامر ومطلعه للوجوب على سعة فى مدة وعمدة الابتعاد ووصف او تعدد ظرفى
وفى غيره مجاز وفى مجراه خبر الشارع او الكفى عنه فنهى او لافتنبيه او غيره
(واماناقص تعيينى او غيره والافهم دفان استقل فمع صلوح معناه للحكم

عليه اسم وبدونه فعل والافادات حرفي أو غير (والاسمان تعين بقريته حسية
فاسم الاشارة او عقلية فيوصول او خطاب فضمير او بوضع فعلم شخصي او جنسي
والافان وافق اصلا بحرفه فمشتق ولا بد من زيادة او حذف في حركة او حرف
ويرتقى الى خمسة عشر بالاجتماع مثنى وثلاث ورباع (ومعناه امر بسيط
ينتزع عن الموصوف نظرا الى المنشأ بحمله العقل في رتبة
الحكاية الى الذات والوصف والنسبة وهو مغاير للمبدأ مبهم
بالقياس الى ماتحته ومناط صدقه مواطاة اختصاصه بموصوفه والافحدث او اسم
جنس (ثم ان وضع له بما هو واحد شخصي او نوعي او جنسي فخاص او متعدد
فان استغرف جميع ما يصلح له بوضعه فعام ولا يخص المستغل منه بسببه بل غير هو الا
فجميع منكر او نحوه وماتعد دو وضعه مشترك كما ول او غير هو ولا عهول اصله وما وضع
لمعين معرفة ولغيره نكرة وكل منهما ان دل على المسمى بما هو فمطلق والافمقيد وهما
في حكم متحد مثبت ولو ما لافي حادثة واحدة يحمل على المقيد وفي غيره يجرى
على اطلاقه للاجماع المعلن والخاص والعام الغير المخصوص قطعي الدلالة فيما
تناولاه ولا يضر فيه شيوع العصر كالمجاز فالمتاخر الورد منه ناسخ والمتقدم
منسوخ بالمتر اخص مخصوص بالمقارن والمتعارض بالجهالة من آيتين او قرأتين
اوسنتين او مخالفتين يجب الجمع بينهما فيما بالذات والترجيح فيما بالوصف متنا
اوسندا ان امكن والافيصار الى مادونه رتبا وتقرير الاصول ويعتبر المبيح مقدا
وضده رافعاله وما نقض شيوعه بمستقل لفظي مقارن ظني وغيره قطعي وهو
بما هو متناول حقيقة وبها مقتصر مجاز (المشرب الثاني في وجوه استعماله)
فهو فيما وضع له لغة او شريعة او عرفا عاما او خاصيا حقيقة وفي غيره مجاز كنسبة
الفعل الى فاعله او غيره ويختص باسم الحكمي والعقلي كالاول باللغوي وطر فاما
حقيقتان او مجازان او مختلفان وكل منهما ان ظهر المراد منه فصرح والافتكناية
تفتقر الى النية ولا يثبت ما تندري بالشبهة وقد تطلق لما يقصد به معناه
مازومه وكنايات الطلاق مجاز لهاي عوامل بحقايقها ويعم المجاز ما فيه
ولا بد له من داع عليه لفظي او معنوي وقريته صارفة وعلاقة مصححة وهي ارتباط

بحسب الصورة او المعنى بين الموضوع له والمستعمل فيه في اصطلاح به
التخاطب ولا يشترط سماع الجزئيات وانواعها بحكم الاستقرار^١ تسعة ففي
الاستعارة المشابهة وفي المراد اسل السببية والشرطية والجزئية والمقابلة والاستعداد
والحلول فيه والكون عليه والاول اليه (ثم ان تحقق الاضالة في الجانبين تعاكس
صحة الاطلاق والافيقصر على الاصل والحقيقة المستعملة اولى من النجاس
المتعارف وهو خلق عنها في حق التكلم بمعنى النيابة في دلالتى اللفظ فلا حاجة
الى امكان الاول ولا يجوز الجمع بينهما وقد يمتنعان معا والمنقول شرعى او عرفى
عام او خاص ويتعاكسان فيما اليه وما عنه بالنسبة الى الناقل وغيره ويفتقر
الى العلاقة للترجيح دون التصحيح فلا يثبت اللغة بالرأى *
(المشرب الثالث في وجوه بيانها) اللفظ اما بين المراد بنفسه فان احتمل التأويل فبدون
السوق له ظاهر ومعه نص والافان قبل النسخ فيفسر والافمحكم او غير بين لعارض
فخفى اول نفسه فان امكن ادراكه عقلا فمشكل او نقل فمجهول والافالمتشابهة وحكم الجميع
اعتقاد الحقيقة مع تفويض المراد من التشابه اليه سبحانه والعمل بالمجهول بالحق البيان فان
كان شافيا فمع القطع مفسر وبدونه مأول والافمشكل وحكمه الطلب كالحفى
والتأمل كالمشترك (المشرب الرابع في وجوه الوقوف على احكامه)
افادة النظم المعنى بمنطوقه عبارة ان سيق له والافاشارة وبمناطه لغة دلالة
وهى فوق القياس يثبت بها ما يندرى^٢ بالشبهة ولضرورة صحته اقتضا
ولا عموم له فلا يحتمل التخصيص ويسقط المحتمل كالدالة ولا يقطع الحكم عن المذكور
بخلاف المحذوف والاربعة توجب الحكم قطعاً منعطفة الى العبارة في الرجحان
عند المعارضة كاقسام البين منحذرة الى المحكم (وعموم جواز التعليل شهد
ان ذكر الاسم او الصفة لا يوجب النفى عن غيره وكون حكم الشرطية في طرفيها
اوجب السكوة عن خلافه فيبقى على عدمه ونفى التسبب عند عدم الشرط
فيصح التعليق بالملك (المشرب الخامس في البيان) وهو اما بلفظى موافق بتاكيد
مادل عليه النظم فتقرير او بازالة خفاكه فتفسير ولا يجوز تأخره عن وقت
الحاجة وظيفه لا يعطى القطع او مخالف بالمقارن فتفسير كالتعليق

يمنع السبب عن انعقاده واتصاله بمحلّه والاستثناء وهو تكلم بالباقي بعد الثنيا
فلتدل على اثبات حكم ونفيه متصل هو الاصل ومنفصل بهما لا يصاح لاستخراجه
من الصدر فيجعل مبتدأ (او بالمترامى فتبديل وهو النسخ بالنظر اليها
واظهار المدة في حق الشارع وهو واقع حتى في شريعة واحدة نظما وحكما ذاتا ووصفا
وشرطه التمكن من عقد القلب ومحل حكم شرعى مجرد عن توقيت وتأييد نصا ودلالة
(ويجوز قبل التمكن من الفعل وبأخى ومساو واثقل ونسخ كل من الكتاب
والسنة والمتواتر والمشهور والاحاد بمثله وبما هو فوّه ولايجرى في الاجماع
والقياس واراء الناس وفيما لا ييتم السقوط ولا يبيد وحكمه قبل وصوله (واما
بغير لفظى فضرورة لالة الكلام او حال المتكلم او المقام اولزوم دفع الغرور
اولطول فيما يثبت في النامة وجوبه العام (المشرّب السادس في الادوات)
معانيها رباط تبعية لا تستقل بمفهومية ولا ركنية (العواطف الواو بالجمع المطلق
في التعليق والتحقيق ووقوع الواحدة عند تكرار المعلى بالشروط لمجازاته
التعلق بواسطة الاول ويستعار للحال وبين الجملتين لا توجب المشاركة بينهما
(الفاء) للوصل والترتيب ولو في التكرار لتفصيل المجمال وقد تدخل العليل والعلل
والاجزية وتستعار للواو (ثم) للترتيب مع التراخى في التكلم والاستيناف الحكيم اذا
علقت وليبيان المنزلة ويستعار للواو (بل) في المفرد للاعراض وفي الجملة للابطال
واثبات ما بعده على التدارك وبعد السلب لاثبات الضد مع تقرير الاول
ويكون للانتقال (لكن) مخففة ومثقلة الاستدراك وشرطه في المفرد تعاقب السلب
وفي الجملة اختلافها كيفاً ولو معنى وتكون للتاكيد (او) لاهد الامرين ويفضى
الى الشك في الخبر ويوجب التخيير في الانشاء ويستعار للعموم فيعم الافراد
في النفي والاجتماع في الاباحة وللغاية والاستثناء وفي هذا او هذا وهذا الخبر
للاخير ويقدر لهما لان فاع الضرورة بتوقف الاول وموافقة المقدر (حتى)
للغاية ولو بالاعتبار وتكون جارة وعاطفة وشرطه التبعض وابتداءية فتجانس
المقدم ويستعار للسببية (الجوار الباء) للالصاق في السببية والظرفية والمصاحبة
والاستعانة ومنها المقابلة اذا لاثمان وسائل بها على المقاصد يستعان (على)

للاستعلاء فيعم المزموم وللشرط في الطلاق فلا ينقسم وبمعنى الباء في المعاوضات المحضبة (من) للتبعية والتميين وابتدأ الغاية مكانا وزمانا (الى) للانتهاة فان تناول الصدر ما بعد ما فغاية الاسقاط تدخل تحته والافغاية المذمومة فتخرج عنه (فى) للظرفية وتقديره يوجب الاستغراق وفى مشية الله وقدرته تتعلق بالظرفين فلا حث بهم ولو علمه بالواقع منهما وتستعار للمقارنة (الشرائط اصلها ان هى للتعليق على ماء وعلى خطر (اذا) له وللوقت يجوز به المجازات ويجب بهتمى (لو) لانتفاء الثانى لفقد الأول ولتأكيد لزوم الجزأ ودوامه بالمستبعد (لولا) لوجوده (كيف) للحال وللشرط فيجب وفاق جوابه لفظا (مع) وطر فاه بالاضافة صفات ان الى ظاهر فلما قبلها وضمير فلما بعد ها (عند) للحضرة مساو معنى نعم الدين والود يعنى (غير) متوغل فى الابهام فلا حكم فى المضائق اليه واستثناء يلزمه اعراب المستثنى ويقيد الضم ولا بد له من التجانس معنى (اللام) لتعريف مدخوله وتعهد جنسا او فردا واحدا وكثيرا حقيقة او عرفا فى الخارج والذهن ولا يدل الاعلى معناه والاسم الاعلى مسماه ومستند الشمول وعدمه غيره (اي) لجزء المضائق اليه معرفة ونكرة يجب فيه مطابقة الضمير للمضائق اليه وله فى الاولى وتعم بالوصف اذا اضيف الى فاعل لا الى مفعول لانه قطع (المشربة الثالثة فى الاحكام الشرعية) وفيها مشارب (المشرب الاول) ان الحكم الله له سبحانه فى كل حادثة حكم معين وقضاء مبين بخير او شر ونفع او ضر وهو التكويني وبخلافه التديوينى المشروع باسبابه الموضوع بخطابه بالزام او تخيير او ربط

(٢) الباطل كبيع المضامين
ليس بمنعقد والفاقد
كالربا منعقد ليس بصحيح
وبيع الفضولى صحيح
ليس بنافذ وانكاح الولي
البعيد نافذ ليس بلازم
منه رحمه الله

باعتبار المقاصد الدنيوية من تفرغ الثمة
او الاختصاصات الشرعية والمصالح النوعية فارتباط
اجزاء الفعل انعقاد وايصاله الى البغية صحة وترتب
اثره نفوذ وامتناع رفعه لزوم وفقد ايصاله وصفا
فساد وذاتا بطلان ثم الداخلى فيه ركن والموثر علة
فبهاهى يضاق اليها الحكم اسمها وبهاهى موثره فيه معنى

وبها هو غير متراخية حكمه اترد مجتمعا ومقرقا والموصل سبب فى معنى العلة

اوغيره وان توقف عليه وجودا اوعدى ما فشرط والا فعلامة (وباعتبار
 الاخرية فان كان اصليا مجردا عن العوارض فعزيمة والاخر خصمة) والاصلى
 ان ترجح فعله فمع المنع عن تركه بقطعى افتراض وبطنى وجوب وقد يجرى
 كل منهما على الاخر (وبدونه استئذان او نذوب او تركه على حذوه فحرمة لعينه
 اوغيره او كراهة تحريم او تنزيه وان تساويا فاباحة اصلية او طارية وليست
 بجنس للوجوب) والتنفل مشروع لنا يلزم بالترامنا قولاً او فعلاً (وغير
 الاصلى ما مؤل بعد رالى يسر باباحته مع قيام المحرم او تاخير حكمه الى زوال
 او اسقاطه فى مشروعيه او نسخه تخفيفاً والاسم فى الاولين حقيقة وفى غيرهما
 مجاز وفى الرابع اتم * (المشرب الثانى فى المحكوم به) وهو الفعل ولا يكفى
 الله نفساً ولا سعيها ولا بد للهامور به من حسن والمنهى عنه من قبح وقد يستبد
 العقل بدركه غير موجب لما استحسنه ولا محرم لما استقبجه بل المدرك الشرعى
 الأدلة الاربع ويقسمان باعتبار اقتضا كنه الوصف الى مالعينه محكم الثبوت
 او محتمل السقوط والغيره فربينها او منفصل عنه ولكل منهما شبيه لصاحبه (والامر
 يدل على الاول فيكون مقصودا كالتنهي عن العقلية فتبطل باصلها ويصرف بدليل
 فيكون وسيلة كالتنهي عن الشرعيات فتتسبب بوصفها وصفا ويكره مجاور او يثبت
 فى الضد المحرمة والوجوب اذ ان كان بعد موهما المطلوب والافه مكره او مندوب
) وقد يكون المنهى متعلقا بخر وسبب الحكمه كالحج والقود وباعتبار ارتباطه
 بما فيه ما يتعلق بحد معين فبوقت بظرف او معيار او غيرهما وما يثبت على
 التوسع فمطلق بخلافه (ولا بد من سبق قدرة ممكنة للاداء وميسرة مسهلة
 للبقاء وهى قبله ومدار التكليف) ثم الاتيان بعينه اذ ان كان بوصف مشروع
 فكامل والاقصا وبمثله معقولا او غير . قضاء فالكامل بالتماثل صورة ومعنى
 والقاصر دونه (ومماثل له قربته لا يقضى الابنص ويتعاكسان فى الاطلاق
 وسببها واحد لا معرفاتها وهو لنفس الوجوب وهو اشتغال النمة ووجوب الاداء
 وهو لزوم تفرغها عنه وبينها ترتب فى الوجود وتقدم فى نظر العقل وانفصال
 بالزمان فى البدنى والهاى فما خلص من حقوق الله عقايد واخلاق وعبادات

ومزاجية واجزية (والعبد معاملات وديانات ومواريث وما اجتماعا فيه
 مع غلبة احد هما ودائرة بين الامرين وموئنة فيها معنى العقوبة او العبادة
 وبعكسه وقائم بنفسه ثم ينكسر الى اقسام حسب توزع الاحكام (المشرب الثالث
 فى المحكوم عليه) وهو المكلف ولا بد من اهيلة فيه لنفس الوجوب بقيام ذمة
 صالحه لهما له وعليه ومطلقا يحصل بعد الولادة فيجب عليه ما يمكن اداؤه مما
 هو غرم وعوض وموئنة وصلته تشبه اهدى هلال العبادات والعقوبات والاجزية
 وصلته تشبهها (ولادائه وثبته بالعقل ويبتنى على كاملها وجوبه وقصرها
 مسحة وقدر المناط بالبلوغ فيصح من المقصر حقوق الله وما يتخص
 نفعها من غيرها وبر اى الولى المتردد فيه (وما يعرض
 عليها ما ساءى يسقط به ما كان ضررا احتملا ومحكم
 الحسن او القبح (واما مكتسب منه او من
 غيره بهاقبه الجاء او الاول جهل يصاح
 عذر او شبهة او لا او سكر بهباح
 او محذور او هزل او سفة
 او خطأ او سفر

لمؤلفه

وما كان في بسط المعارف شيمة * ولا ولدتني كوفة وعراق
فقد تنطق البيغاء من غير فطرة * وقد تسجع الورق ذات طوائ
(لغيره تخميسه)

سباق ساء العلم رسي وشيئة * وقد فاني في سوق المكارم قيمتي
وقد حل حمل المشكلات تيمتي * وما كان في بسط المعارف شيمة
(ولا ولدتني كوفة وعراق)

وكم قد سبقت المعالي بفكرة * وكم من سهامى صائب غير مرة
ولا بدع ان فقت بسجع وفقرة * فقد تنطق البيغاء من غير فطرة
وقد تسجع الورق ذات طوائ

كتاب حزمة الحواشي لازاحة الغواشي

الحزم بالههله ضبط الامر والاخذ فيه كالحزمة والكتابة ما حزم به
على ما في القاموس منه رحمه الله

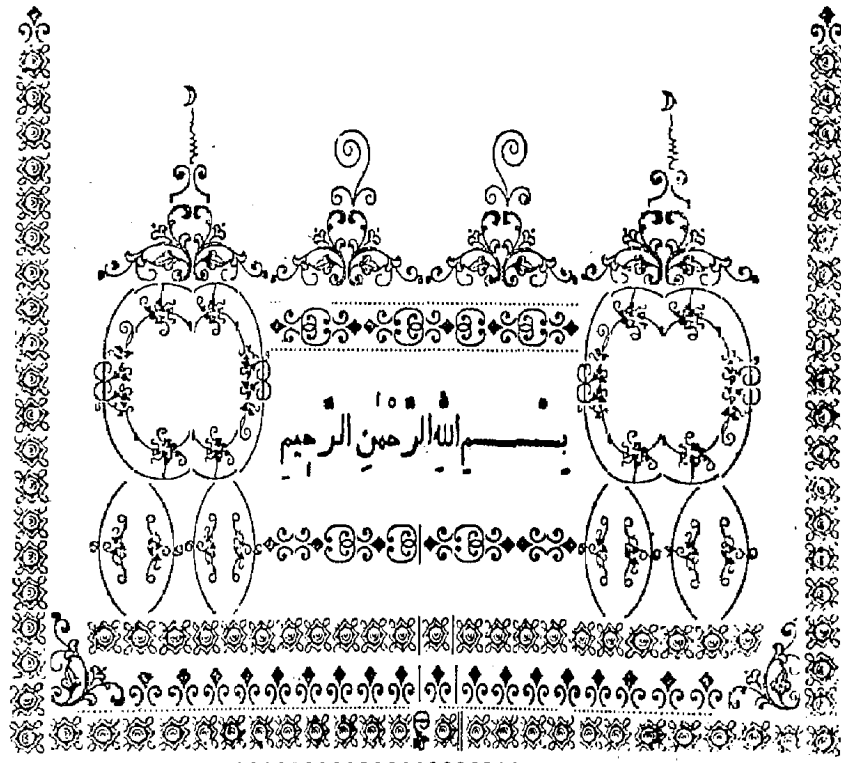
(آخر) عاترك ما علمت لرأي غيري * وليس الرأي كالعلم اليقين
فان الحق ليس به خفاء * اغر كفرة الفلق المبين
(آخر) وازددت اعتقاد النفس فاني * بغيض لكل غير طائل
واذا اتتك مذمتي من ناقص * فهي الشهادة لي بانى كامل

طبعت من جيب صالح بن ثابت الغزالي سلمه الله تعالى لحمس بقين
من شهر ربيع الأول سنة سبع وثلاثمائة والف بطبع حيدر كوني بمدينه قران

وكان ذلك باذن ورخصة صدرت من جانب المعارف الروسية الكائنة في بلدة

پترسبوغ من الاماكن الشهيرة ١٨ نجى أبريل ١٨٨٩ نجى

سنه سى من الميلاد المسيحية



الحمد لله المالك القدوس السلام الغنى المحى القادر العلام والصلوة والسلام
 على رسوله محمد سيد الانام وعلى آله واصحابه الاعلام من فاتح الهدى ومصابيح
 الظلام على ان ذكرنا بالآيات البينات وفكرنا فى الحجج المحكمات
 المتقناة وبصرنا مباني العقول والمسبوع وفبرنا معاني الامول والفروع
 ويسر لنا الوقوف على مداركه والمخوف لدى مباركه وتنقيح الطيب
 من الخبيث وتلخيصه عن الفضول وهو الخديث * (اما بعد) فان كتاب
 التنقيح وشرحه التوضيح للعلامة المحقق صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود
 كتاب هو المعول عند الطلبة عليه والرجوع فى تحصيل الاصول اليه وانه
 لعمود وقد علقوا عليه هواشى وتعالىق جملها غواشى وان كتاب التلويح
 اكبرها حجما واكثرها بالغيب رجها واسبقها اعتبارا وابوقها اشتهارا
 وصاحبها فى تعرفه باسمه العلامة وتهالكه *

فى الانتصار لاهو اتعزى الى الاشعرية وارانتهى الى الشافعية وفرط تعصبه
 على من لا يوافق فى مذهبه ولا يساعده فيما يهويه من مطلبه وتصلبه فى
 اخفاء حاله واسرأ تر حاله قد تصدى للكشف عن اصول الحنفية بالتكلم على
 لسانهم واهم قصده تزييف برهانهم وتسخيف مشيد بنيانهم يطول الكلام
 ويشعبه الاوهام امشوش الافهام ويزعجها فى مطارج الاظهار ومسارح
 العقول ويصد الناظر عن مقصده دون الوصول على منهاج مجريه فى شرح
 العقائد وتنزيلها على مياوي المعاهد يجاهر بالشرح وهو فى الحقيقة محض
 جرح ويظهر بالبيان ولا ينتج ذلك الابتنى قدح وينذر القواعد مبن والشواهد
 عظيم ويدس فى اثناء ذلك لامر حباه مطاعن فى ائمتهم ويدلس
 سوء المقارن به كما من لاجلهم على انه يختلس ما فصله بالاستراتى من الكشف
 الكبير وقليل ما عن الكشف الصغير وغيره وما القاه من زخارف ابجائه وجر وحه
 يلتقطه من كتاب ابن الحاجب وهواشى شروحه على مجارى دأبه فى اخذ البحث
 وترك الجواب والتعسف عن محجة الصواب كالمبايط فى الليالى والميلتقط للحصباء
 دون اللثالى وغالب ابناء من بعده من العمور فى اقتعاد غارب القصور
 والانخداع بلامع السراب والاقتناع بالقشر دون اللباب يقصرون النظر
 عليه ويقصرون الاحلام بالرجوع اليه فيتطرق الفتور على افكارهم ويتعلق
 الفجور على اساعهم وابصارهم ولا يقومون عنه الا وقت فاتهم المهم المحبوب
 وضعف الطالب والمطلوب فوضعت هذه الحاشية ما خصه محررة من هذه النقايس
 منزهة عن تلك الحمايص متكلفة بحمل معتود واثل مورود وترتيب مبدود
 وتهذيب ممدود وضبط مقرر وحذف مكرر فى تحقيق غامض وتدقيق فائض
 وسيتها (بحر امة الحواشى لازمة الغواشى) واللهولى الهداية والارشاد وهو سبحانه
 قريب مجيب عليه توكلت واليه انيب قوله **كلامها** من الاحال من المستكن فى
 عامل الظرف اى بسم الله ابتداء الكتاب حامدا جعل التسمية والحمد قيدتين
 لابتدائه والى من عنه تسوية لهما ورعاية للتناسب بينهما فى الامثال بالحد يثنى
 الواردين فى الابتداء بهما بقدر الامكان وان كان المراد به فيهما الابتداء

العر في الديد الذي يسع فيه التسمية والتعظيم والتصلية وغيرها على ما هو المشهور وأثره على ما هو المتعارف عند الاكابر من اهل التصنيف من اقتداء اسلوب فاتحة الكتاب المجيد وتنزيل الحكيم الحميد هذه النفسه وكسر اليا بمخيل ان هذا الكتاب من حيث انه تصنيفه ليس مثل تصانيفهم فلا يلزم بذلك الجعل مخالفتهم وترك الاقتداء بهم والمشهور في تعريف الحمد انه الثناء باللسان على الجميل الاختياري من نعمة او غير ما والثنا هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم ظاهرا وباطنا فلا بد من اختيارية المحمود به الذي هو اسناد وصف حسن والحمدود عليه الذي يترتب عليه الحمد ويبتنى ذلك الوصف والفرق بينهما ما بين المسكاة والمجكى عنه فان قيل فقيد اللسان مستدرج ويوجب خروج عينه تعالى وهد كل شىء غير ذى لجة عن التعريف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا احمى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقال سبحانه وان من شىء الا يسبح بحمده قلنا ذكره بياناً للواقع وتنصيحا على المورد ودفعاً لاحتمال التجوز وتوطية للفرق بينه وبين الشكر (ولما ثبت اختصاص الحمد بالثناء الاختياري في اللغة العربية بشهادة ثقات النقلة فلا بد من تأويل الآية والتأويل اجبالاً بتفويض المراد الى الله تعالى ورسوله من ذهب الحنفية رحمهم الله وتفصيلاً بالحمل على المجاز من ذهب الاشاعرة منه رحمه الله وتفويض المراد منه الى الله تعالى او الحمل على المجاز

المقصود من الشىء فان قيل اعتبار الاختيارية في الحمد يوجب ان لا يكون الثناء على الصفات القديمة هدا لانها ليست بمستندة الى الذات بالاختيار قلت الثابت عن الثقات ان الحمد لا يكون الا بالافعال الاختيارية وقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقام محمودا مجاز عن المدح ولا شك ان الفعل الاختياري هو الذي يكون فاعله مختار فيه بكون الاثر صادراً عنه باختياره مسبوقاً بعلمه و ارادته وقدرته والصدور بالاختيار انها هو في الاثر دون مباديه لان الفعل نفسه يصدر عن فاعله بالاختيار بان يستند اليه بالاختيار لان الله سبحانه

بجميع صفاته واسمائه عندنا معاشر الخنية قد يمد وبجميع صفاته واسمائه واحد
متعال عن التعدد والتكثر بالكلية متمزه عن تحقق نسبة العروض وتطرق
الصدور ونصور الاقتضاء والاستناد ولا فرق بين العلم والقدرة والحياة
والارادة ونحوها مما يسميه الأشعره بالصفات الذاتية وبين الخلق والفعل
والترزيق والتصوير وغيرها مما يسمونه بالصفات الفعلية في كونها قد يمد
بالذات وعدم تعددها ومغايرتها وزيادتها على الذات وإنما التكثر
والتعدد والتغاير والزيادة في المفهومات دون المصادق وفي مرتبة الحكاية دون
الحكي عنه خلافا لافلاخاني الأشعرية على أنا لا نسلم ان الله تعالى يحمى بمقابله
الحياة والعلم والقدرة والارادة فقد قال في ابواب التفسير وغيره ان الحمد
يختص بالفعل والمدح عام لانه يجوز المدح على صفات ذات الله تعالى كالعلم
والقدرة وعلى صفات فعله كالخلق والترزيق ولا يجوز الحمد الاعلى صفات
الفعل انتهى وعلى ذلك ورد قوله صلى الله عليه وسلم الحمد لله المحمود بنعمته
المعبود بقدرته وقول الحريري في مقاماته الحمد لله المدودح الاسماء المحمود
اللاء وقول ابي بكر الكلبي في معاني الاخبار تعالى الله الممدوح في اوصافه
المحمود في افعاله وقولهم الثناء على الله بكل افعاله فهي جميلة والشكر على نعمائه
فهي جزيلة والرضاء باقضيته فهي هبيرة والمدح بكل صفاته فهي جليلة قال
نجم الدين النسفي هذا التفصيل منقول عن السلف رحيم الله وهذا هو الحق
الحقيق في الجواب وما اشتهر بين ضعفاء ارباب الحواشي مما يخالف ذلك فهو
خارج عن نيج الاستقامة وعادل عن صوب الصواب **وقوله** المواضع التي من
لم يحلها أه تقديره المواضع التي لا يحتاج في حلها الى الاطناب بشرحها ومن لم
أه ففيه حذف الصلة باقامة ما يدل عليها مقامها كما في حذف الجزأ في نحو قوله
تعالى واذا قيل لهم اتقوا ما بين ايديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون وهو قوله اعرضوا
بقريئة قوله الا ان كانوا عنها معرضين قال الزمخشري في المفصل وقد
جات التي في قولهم بعد اللتيا والتي مخدوفة الصلة باسرها والمعنى بعد الخطة
التي من فضاغ شأنها كيت وكيت وانما حذف اليوهما انها بلغت من الشوه

مبلغا تقاصرت العبارة عن كنهه وقرئتما على الندى احسن بحذف شطر
الجملة وسبع الخليل عريما يقول ما لنا بالندى قائل لك شيئا ^{قوله} ^{لم يسبقني}
على مثل احد من سبقته على كذا اذا غلبته عليه والسبق ربها يجيء في صلته
على لتضمنه معنى الغلبة كما في قوله تعالى الامن سبق عليه القول منهم والمعنى
انه لم يسبقني احد على الايمان بان ياتي بمثل المتهم المختوم المشتمل على المحاسن
المذكورة حتى يكون هو الحائز به دوني ونفى السبق على مثله عن غيره يدل
على تفردّه واختصاصه به ونخبة هذا التركيب مستندا بما وقع في ابيات
ابي بكر الكاساني رحمه الله حيث قال شعر * سبقت العالمين الى المعالي * بسابق فكرة
وعلوهم * ولاح بحكمتي نور الهدى * في ليال بالفضالة مدلّة * يريد المجاهدون
ليطفوه * ويأبى الله الا ان يتبه * في غاية السقوط فان ورود الاستعمال على بعض
الوجوه لا ينفى صحة غير ما فقد جاء البأ في قوله تعالى الذين سبقونا بالايمان
واللام في قوله تعالى ان الذين سبقتم لهم من الحسنى والى في قوله تعالى سابقوا الى
مغفرة من ربكم على ان الحجّة في العربية انها هو كلام النصحة من الشعراء
الجاهليين كما مرى القيس وطرفة بن العبد وعنترة بن شداد او المحضرمين

كحسان بن ثابت الانصاري وليبيد بن ربيعة العامري
ونابغة الجعدي او الطبقة الاولى من الاسلاميين كجرير
والفرزدق وذي الرمة دون المولدين منهم كابي نواس
وابي تمام الطائي وابي الطيب على ما ثبت في محله
واما ابوبكر الكاساني فانها هو من متأخري الفقهاء

م نابغة الثبياني اسمه زياد
بن معاوية احد النوابغ
الشعراء في العرب ومنهم
قيس بن عبد الله الجعدي
رضي الله عنه هو اسعد
النوابغ * منه رحمه الله تعالى

الحنفية رحمهم الله ^{قوله} ^{اليه يصعد الكلم الطيب} اقتباس لطيف واقتراح ظريف
قد قطع الاطباع عن العثور على مثله وقد غبط المصنف جملة العلماء من اهل التاليف
بعده وافتحل عنه جلال الدين السيوطي في خطبة كتابه الكلم الطيب والقول
المختار في الهأثور من الدعوات والاذكر ومحمد بن احمد البردعي في خطبة
معارك الكتابيب ^{قوله} ^{والكلم ان كان} جمعا قد شاع اطلاق الجمع على الكلم
وامثاله ووقع ذلك من الرثخشي وغيره من البارعين في اللغة فهو ان كان جمعا

فوجه صحة توصيفه بالطيب انه من المجموع التي يفرق بينها وبين واحدها
بالتأ وكل جمع شأنه ذلك يجوز في وصفه التذكير والتانيث ولا يمتحن فيه التانيث
وليس مقصوده ان صحة التذكير في صفة الكلم لازم الوجود على كلاً التقديرين
والاشارة ولايماء في كلامه على اختياره انه جمع حتى يرد عليه ان فيه خرازة
وان الصواب وان كان جميعاً بالواو على انه قد اعترض على هذا المورد بان مواد
الواو والوصلية الـ الـ على ان الجزأ لازم الوجود قد يوعدى بدون تصدير بحرف
الغنى كما ذكره في شرح التاميم ومثله بهاروى نعم العبد صهيبي لو لم يخفى الله
لم يعصه وهو متحد الهوى على تقديرى وجود الواو وعندها فلا وجه لارد
احدها وتصويب الآخر قلت وقد جوز البيضاوى رحمه الله ان يكون قوله تعالى
قلت انى اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا اللهم الفة اى ان كنت تقياً متوراً عافى اعوذ
منك فكيف اذالم تكن كذلك **قوله** لا صولها جعل الشرع على طريقة الاستعارة
بالكناية بمنزلة النهر الكبير في كثرة فوائده وعووم منافعه واثبت له المشارع تخيلاً
وجعل اصوله التي هي العقائد بمنزلة العطشان المفتقر الى الماء في حاجتها الى التقوى
بادلتها من الكتاب والسنة وغيرها واثبت لها الماء من مشارع الشرع **قوله**
ولفروعها آه جعل فروع الحمام التي هي الطاعات وصوالح الاعمال بمنزلة
الاشجار المثمرة والزروع واثبت النماء لها من ربيع الصبا على تلك الطريقة
قوله اصول الشريعة آه الظاهر انه اراد بها العقائد وببانيها ادلتها من الكتاب
والسنة وبتمهيدها جعلها مساوقاً لصحيح النظر مجا بالعقل السليم محكما متقناً
مصوناً عن فساد المعنى وركاكة النظم وسخافة التركيب **قوله** فروعها فروع
الشريعة مسائلها الفرعية من العبادات والمعاملات ورقة اطرافها كونها
معضلة التقاريع متشعبة الجزئيات ودقة معانيها كونها مضمرة لا يصل اليها كل
اهد او المراد من الاصول ما يعم العقائد ورؤس المسائل الفرعية التي يشترك
في فهمها العالم والعلمى وكونها مبهمة المعاني جعلها واضحة الادلة ساطعة الحجج بعيدة عن
الخباء ووقوع الخطاء يقيمه من يقف عليه ولا يلتبس امره ولا يحتاج الى بيان
عالم واستنباط عمده ومن الفروع الجزئية والمسائل الاجتهادية المنعقدة

الى استنباط المجتهدين وبيان العلماء وهذا اولى من الاول **قوله** والنصوص
منصة عن ائس اباكار افكار آه الظاهر التبادر من هذا الكلام الذى لا يخفى على
كل منصف ان المراد من اباكار آه والمعاني الاستنباطية والاحكام الفكرية الغامضة
التي يختص بدررها المجتهدون ويستخرجها الذين يستنبطون ويظهرونها على
النصوص ظهور العروس على المنصة وهم على المعاني الظاهرة والاحكام
التبادرة من النصوص عدول عن الظاهر وصرف عن التبادر **قوله** بسنة
فيه المصطفى سنته ما صدر عنه من قول او فعل او تقرير والضرب القولى منها يخص
باسم الحديث **قوله** وفصل خطابه الضمير النجر وراجع الى الله تعالى على
طبق الضمائر المتقدمة تحاشيا عن الانتشار فى موضع الالتباس ولزوم التكرار
بتعقيب العام بالخاص ففيه بيان لمنفى المبين فان مجمل الكتاب قد يبين بالكتاب
وتأخير الصلوة عن فصل الخطاب ارغاية التناسب والاهتزاز عن الفصل بين
المعطوف والمعطوف عليه بالكلام الطويل واما على النبي المصطفى لقربه فيكون
من قبيل عطف الخاص على العام تنبيها على جلالته امره وفخامة قدره لان القولى
هو الموضوع لبيان الشرايع والاحكام **قوله** اى الخطاب الفاصل آه انها جعله
مصدرا مبنيا للفاعل دون المبنى للمفعول لمناسبة المقام وقضية المرام من وصف
الخطاب بكونه كاشفا ومبيناً لمجملات الكتاب **قوله** ان يوعدى المعنى بطريق
هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق اعلم ان المنهوب المنصور فى جهة اعجاز
كتاب الله تعالى كونه فى الدرجة العليا من البلاغة والرتبة القصوى من الفصاحة
وقيل بأسلوبه الغريب ونظمه العجيب وقيل باشماله على الاخبار عن المغيبات
وقيل بالصرقة وصد العقول عن المعارضة ولا ريب ان هذا الكلام يصح ان يكون
تعريفا على الاول **قوله** اصول الفقه وهى الأدلة الاربعة الشرعية وعلم اصول الفقه سيعرفه
والمصنف **قوله** المضائق والمضائق اليه اه وتعريفها يغنى عن تعريف الاضاقه التي بينهما
وهى اختصاص الاصل بالفقه باعتبار كونه اصلا لوضوئه **قوله** الاصل ما يبتنى عليه
غيره هذا فى اصل اللغة ونقل فى العرف الى معان منها الراجع كما فى قولهم الاصل الحقيقة
وعدم الاشتراك والترادف والحدف ومنها القاعدة الكلية كما فى قولهم الاصل

ان النص مقدم على الظاهر وان عام الكتاب قطعى ومنها الدليل كما فى قواهم
الاصل فى هذه المسئلة الكتاب او السنة او الاجماع او القياس ومنها المعيس عليه
ولكن النقل خلاف الاصل لا يصرف اللفظ الى المعانى المنقولة الامع وجود صارف
ولم يوجد فالمراد منه المعنى اللغوى واليهىنى عليه العلقى للفقهاء هو الدليل
فان قيل فالدليل مراد قطعاً فى حاجة الى جعله بالمعنى اللغوى الشامل للمقصود
وغيره قلنا لا يتناعوان كان شاملاً للحسى ايضا الا ان الاضافة الى المعنى العلقى
الذى هو الفقه تخصه بالعلقى فيستقيم المراد من غير تكلف وصرف لفظ عن ظاهره
﴿قوله﴾ الابتناء شامل آه دفع لما عسى ان يتوهم ههنا من اختصاص الابتناء بالحسى
كابتناء البناء على الاساس والسقف على الجدران ونحو ذلك مما يدرك
الطرفان بالحواس بناء على التبادر وتسارع ذلك الى الاذهان فلا يصح تعريف
اصل الفقه بهذا التعريف لعدم صدق الابتناء على الذى فى اصول الفقه وما صل
الدفع ان الابتناء كما هو شامل للحسى شامل للعلقى فمعنى ابتناء الفقه على اصله
الذى هو الدلة الاربعة ترتب الحكم على دليله ولا شك ان المصنف ليس
فى صدق تعريف الابتناء وتقسيمه الى انواعه وتعريف اقسامه وانما هو فى صدق
تصحيح اخذ الابتناء فى تعريف الاصل المضامى الى الفقه ببيان ان الابتناء شامل
لكلا النوعين وان الابتناء فيما نحن فيه هو ترتيب آه اذ لم يكن الشبهة الا بحسب
خفا معنى الابتناء فى اصول الفقه فلا يرد ان ترتب الحكم لا يصح تفسير الابتناء
العلقى لعدم صدقه على ابتناء السجاز على الحقيقة والمعلول على العلة ﴿قوله﴾
وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطردها علم ان التعريف السابق للاصل هو الذى اورد
فخر الاسلام وغيره من الائمة الاعلام وعدل عنه فخر الدين بن الخطيب الرازى
فى المحصول وغيره الى تعريفه بالمحتاج اليه بزعم انه تعريف بالاعم شامل للمراد
وغيره ﴿قوله﴾ اعلم ان التعريف يعنى التعريف الحقيقى المقابل للتعريف اللفظى
الذى يفيد تحصيل صورة غير حاصلة فى القوة المدركة وينقسم الى معرفى للحقيقة
التي عرف وجودها فيختص باسم الحقيقى ويقابل الاسمى والى شارح للاسم
باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة فى الخارج

ويختص باسم التعريف الاسمي ويقع في المعدومات وفي الموجودات قبل العلم
بوجودها وكل منهما يكون بالذاتى حد او بالعرضى رسماً فان اشتبه على جميع
الذاتيات فهو الحد التام والا فان افاد الامتياز عن جميع ما عداه واشتمل على
الجنس القريب فهو الرسم التام والا فحد ناقص او رسم ناقص هذا بخلاف
التعريف اللفظى فانه انما يفيد احضار صورة في المدركة بعد ان كانت حاصلة
في الخزانة لغير المعرف لا لنفسه يتعلق بالبديهيات وبالنظريات الحاصلة
ومفاده تصور معنى اللفظ من حيث انه معناه لكونه مسبوقاً باللفظ وحشى غريب
مجهول المعنى والتصديق بانه موضوع له والمقصود منه بالذات فى العلوم الحقيقية
التصور وبالعرض التصديق وفى العلوم اللغوية بالعكس **قوله** **﴿** وشرط
لكلا التعريفين أه على بناء الفاعل او المفعول وبالجملة ان من شرط ذلك هو صاحب
المحصل ومن تابعه من المتأخرين وهو غير مرضى عند المحققين والمصنف
انما بنى كلامه على مذهب من عدل عن التعريف المشهور وعرفه بالمحتاج اليه
بناء على اشتراط المساوات فى التعريف الحقيقى والاسمى الزاماً عليه فما قيل
اشتراط الطرد فى مطلق التعريف ممنوع لاسمى الاسمى فان كتب اللقطة
مشحونه بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان
التعريفات الناقصة يجوز ان تكون اعم ليس بشىء على ان ما وقع فى كتب
اللغة من التفاسير غالبها التعريف اللفظى دون الاسمى على ما ذكره السيد الشرى
قوله **﴿** ولا شك ان تعريف الاصل اسمى أه اى ليس بلفظى حتى يدفع الاعتراض
عن صاحب المحصول ومن تابعه من المتأخرين بانهم انما شرطوا الطرد والعكس
فى التعريف الحقيقى والاسمى واما التعريف اللفظى فانهم لا يخالفون فيه
اهل التحقيق فى عدم اشتراط المساوات والطرد والعكس بل فى غيره من
التعريفات وهذا التعريف لفظى فلا يضره عدم الاطراد ومن لم يفرق بين
التعريف الاسمى واللفظى علل كلام المصنف بانه يبين ان لفظ الاصل فى اللغة
موضوع للمركب الاعتبارى الذى هو الشىء مع وصف ابتداء الغير عليه او احتياج
الغير اليه واعتراض عليه بان هذا الادخل فى بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد

لاهلها منها اسم الفقه تصرفوا فيه وخصوه بعلم الفتاوى والوقوف عليها وعلى
 دقايقها واسم الفقه في العصر الاول كان مطلقا على علم الاخرة ومعرفة دقايق افات
 النفوس والاطلاع على الاخرة وحقيرة الدنيا ولست اقول ان اسم الفقه
 لم يكن متناولا للفتاوى في الاحكام الظاهرة ولكن كان بطريق العموم والشمول
 او بطريق الاستتباع فتصرفوا فيه بالنخصيص لابلنقل والتحويل ومن ذلك
 التوحيد قد جعل الان عبارة عن صناعة الكلام ومعرفة طرق المجادل والاحاطة
 بها والقدرة على التشديق فيها بتكثير الاسئلة واثارة الشبهات وتاليف الازمات
 ومناقضات الخصوم وهذه الصناعة لم تكن يعرف منها شىء في العصر الاول
 بل كان يشتد منهم التكبير على من كان يفتح بابا من الجدال والمهملات وكان
 التوحيد عندم عبارة عن امر آخر لا يفهمه اكثر المتكلمين وان فوهه والم يتصفوا
 به ومنه الحكمة فلن اسم الحكيم صار يطلق على الطبيب والشاعر والمنجم
 حتى على الندى يدحرج القرعة على اكن السوادية في شوارع الطرق والحكمة
 هي التي اثنى الله عز وجل عليها فقال ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا
 وقال ابن خلدون كمال التوحيد حصول صفة منه تتكفي بها النفس كما ان المطلوب
 من الاعمال والعبادات ايضا حصول ملكة الطاعة والانقياد وتفرغ القلب عن
 شواغل ماسوى المعبود وحصول ملكة راسخة للنفس يحصل عنها علم اضطرارى
 لها هو التوحيد وهو العقيدة الايمانية وهو الندى يحصل بها السعادة
 وتعريف ابي حنيفة رحمه الله ظاهر الانطباق على هذا المعنى ولا يفيد سواه
 وهو لا يريد منه الاياه ولا يضره عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض
 الاعلام كسئلة الدهر المنكر وحال اولاد الكفار ومكان الجنة والنار او الخطاء
 في الاجتهاد ودوام تجدد الحوادث الى يوم التناد واختلاف الاراء لتعارض
 الادلة او لعدم فراغ القلب او معارضة الوهم او عدم مساعدة الفرصة ثم لما
 انقرض السلف الصالحون وذهب القرون الفاضلة الاولون وانقلبت العلوم
 كلها صناعات غلب اسم الفقه وغير هاقى المسائل المدللة وصارت هي حقيقته
 المرادة من هذا الاسم واما الندى يحفظ المسائل لاعن ادلتها فهو ليس بفتية اصلا

ولا يصدق عليه هذا الاسم الشريف بمعنى وهو حال غالب القرون المتأخرة
المشتغلين بالفتنة قوله **﴿ قوله ﴾** مالها وما عليها يعمان جميع المنافع والمضار للنفس
ويشملان اقسامهما الاخروية والدينيوية فالفتنة يساوق الحكمة الكلية وكون
اللام للانتفاع وعلى للتضرر واستعمالهما في هذا المعنى شايح ذايح وورودهما
على هذا النحو مطرد في كتاب الله تعالى وغيره كما في قوله تعالى من عمل صالحا
فلنفسه ومن اساء فعليها ولا يعدل عن ذلك الا في مالا اشتباه فيه كقوله ان الله
وملائكته يصلون على النبي الاية وقوله سلام عليكم وسلام على المرسلين ورحمة
الله عليه **﴿ قوله ﴾** ويوز ادعلاه بان يجعل تميزا عن نسبة المعرفة الى الموصول
اي معرفة النفس عمل مالها من حيث انه يجب ويندب ويعزم ويكره ويباح
فخروج الاعتقادات والوجدانيات لتبادر افعال الجوارح من العمل ولا يخفى
ما فيه من التكلف ثم هو مبني على كون المراد منه التصديق وهو بعيد وقد
عرفت انه ليس بمراد المعرف ثم يحتاج الى تكلف آخر في شموله مثل النية والصوم
وانت خبير بما في تفصيل المصنف رحمه الله في الشرح من التعسفات في
تطبيقه على التصديقات **﴿ قوله ﴾** عن دليل قيل عليه لادليل عليه اصلا لا لغة
ولا اصطلاحا وردبانه يدل عليه كلام الراغب حيث قال المعرفة اسم لما يحصل
من العلم بعد تذكر المعهود والاستدلال بالاثار ولذلك لا يقال في صفات
الله تعالى انه عارف وقال ابوبكر الكلبي في كتاب معاني الاخبار المعرفة
حكمة ان يعلم الشيء بالدليل والعلامة بانجلب حقه وسمعت ابا القاسم الحكيم
رحمه الله يقول المعرفة معرفة الاشياء بصورها وسماتها والعلم علم الاشياء بحقايقها
هذا على ان شهرة ان التقليد لا يدخل في مسمى العلم في شيء وقد وقع
عليه الاصطلاح كافية ولكن لا وجه للتعميد بالاخروية ولا بالجزئيات اللهم الا
على الاصطلاح **﴿ قوله ﴾** فان اريد بهما اه قيل جزاؤه قوله فتعلم الواجب كافي به بعده
وقوله فاعلم معترضة بالفاء كقوله **﴿ شعر ﴾** فاعلم فعل المرء ينفعه * ان سوى ياتي كل ما قدرا
* وهو جزا باعتبار تضمنه قوله فتعلم الواجب وقيل بل هو من قبيل حذف الجزا
واقامة دليل مقامه اي يلزم الواسطة لان ما ياتي به المكلف كقوله تعالى وان

فيه وغير ذلك من مطالعهم فيه وإنما الكلام فن وضعه المعتزلة وتوارثه
 الأشعرية منهم وأناسهى به لأنه لا يقصد به العقائد ولا الأعمال بل إنما يقصد به
 مجرد الكلام ومحض المرء والمجد لا يكشف عن حقيقة مبدأ أو معاد ولا يؤول إلى صاحبه
 برأى وصحيح اعتقاد قوله وقيل التنازل أصحاب الشافعي وقوله هو الباقي
 فصل خرج بقوله الأحكام العلم بالذوات والصفات وغيرهما من المفردات وبوصف
 الشرعية الأحكام العقلية كحدوث العالم والحسية كاحراق النار والوضعية كرفع
 الناعل ونصب المفعول وبالعملية الاعتقادية كحجية الأجماع ووجوب الإيثار
 وبقيد كونها من أدلتها علم الله تعالى واللائكة والأنبياء وبقيد التفصيلية
 المسائل الإجمالية المبحوث عنها في أصول الفقه وعلم الخلاف كالمقتضى والنافي
 كما يقال إن ثبوت الوجوب بالمقتضى وانتفاء بالنافي فن العلم الحاصل من تلك
 الأدلة ليس فقها قال السيد الشريف الحق أنه ليس دليل أصلا ولا يفيد شيئا
 حتى يتعين المقتضى والنافي وذلك هو الدليل ولا حاجة إلى إخراج التقليد
 فإن اسم العلم لا يشمل أصلا ولكن العلم المراد ههنا ما يشمل الظن فإنه
 قد يستعمل ويراد به المعنى الأعم كما في قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع
 الظن وإن كان الشايح استعماله في المعنى الأخص الذي لا يشمل الظن كما في
 قوله تعالى ما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن حيث اثبت لهم الظن مع نفي العلم
 عنهم فلا يردان الفقه من الظنيات فلا يصح اخذ العلم في تعريفه ثم هذا التعريف
 بناؤه ان التصديق يتعلق بالنسبة التي بين الموضوع والمحمول وهو على
 خلاف مذاق التحقيق فان النسبة لا يمكن الالتفات اليها بالذات لكونها معنى
 حرفيا غير مستقل بالمفهومية بل يجب ان يحمل الأحكام على القضايا فان الحكم
 قد يطلق على القضية قوله كوجوب الايمان اعترض عليه باننا انسلم ان الشرع
 يتوقف على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة
 النبي عليه السلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الايمان
 بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم ودلالة معجزاته
 لا يقتضى توقفه على وجوب الايمان والتصديق والاعلى العلم بوجوبهما غاية

انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا منافي لتوقف
وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من انه لا وجوب
الا بالسمع واجاب عنه السيد الشريف بان قوله كوجوب الايمان مثال
للخطاب بما لا يتوقف على الشرع لانه لا يتوقف عليه نفسه بل المثال له نفس
الايمان وقوله ونحوهما عطف على الايمان او على تصديق النبي عليه السلام
ويؤيده ضمير التثنية ولا شك ان ثبوت الشرع عند المكلف موقوف على الايمان
والتصديق فلو توقفا على ثبوته لزم الدور وعلى هذا يكون المراد بما يتوقف
ايضا نفس الصلوة والزكاة ونحوهما ولا شك في توقفهما على الشرع لانه
البيِّن حقايقها واركانها وشرائطها وليس قوله كوجوب الايمان وما عطف عليه
مثالها يتوقف على الشرع كما ظن فيرد عليه ما ورد في قوله فان قيل ما نقل عن
المصنف من ان خطب الله آه اذا اكل نعر يغال بالحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به
خطب الشارع لا ما يتوقف على الشرع البتة والالكان الحد اعم من المحمّد ولتناوله
مثل وجوب الايمان مع ان المحمّد ولا يتناوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع صريح
في كون وجوب الايمان مثالها لا يتوقف على الشرع قلت لا بل يحتمل كونه مثلا
للخطاب وقوله مع ان المحمّد وادى ما لا يتوقف على الشرع المستفاد تجد يده من
تجد يد الحكم وهو ما تعلق الحكم بالوجوب او نقول تسامح في العبارة و اراد
نفس الايمان مع ان في ثبوته عنه كلاما ولو سلم فبعد اللتيا والتي عبارة
المصنف في هذا المقام تساعد توجيه السيد قدس سره قوله ثم الشرعي
اي ما يؤخذ من الشرع نظري يتعلق بالاعتقاد و عملي يتعلق بكيفية العمل
قوله العملية تخرج آه او رد عليه بانه اذا اراد من الحكم مصطاح اهل الاصول
انها يصح اذا كان الحكم شاملا للنظري وليس كذلك اذ ليس في كون الاجماع
حجة اقتضاء ولا تخيير ووجوب الايمان يخرج بقيد الشرعية لانه غير متوقف على
الشرع و رد بان المراد من كون الاجماع حجة كسائر الادلة وجوب العمل بمقتضاها
بالاستدلال بها والاستنطاق منها والتمكن من الافتاء بموجبها التحصيل الامثال بالاحكام المكلف
بها فبست الحاجة الى اخر اجها بقيد العملية وهو يفيد ذلك اذ ليس المراد هو العمل

بما ثبت بتلك الأدلة حتى يكون من جملة العمليات ولا يلزم أن يكون العلم به من الفقه المصطاح وما قيل هذا القيد يفيد إخراج مثل جواز الإجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي أصولي فمع كونه اجنبيا للكلام المصنف أن الحكم الشرعي من معاني الجواز هو الإباحة ولا يصح إرادتها منه في الإجماع وأما الصحة فليست من الأحكام الشرعية على ما صرح به القائل ولا تصح أيضا أن الإجماع حجة لازمة والأحكام الثابتة به واجبة **قول** أي العلم المحاصل لازمة توهم تعلقه بالأحكام حتى لا يخرج به التقليد وقد عرفت أنه لا حاجة إلى إخراجها والقول بأن المحاصل بالدليل هو العلم بالشيء لأنفسه ممنوع فإن الحكم بان الصلوة واجبة والأذان سنة بمعنى نسبة الوجوب والاستئذان إلى الصلوة والأذان وبمعنى القضية الشرعية الضالحة لتعلق التصديق بها وبمعنى ما ثبت بالخطاب من الوجوب والندب وغيرها لا ريب في أن ثبوته بالنسبة إلينا بالدليل بل المحاصل بالدليل أو بالأدلة هو الشئىء من حيث هو وبالعرض العلم بمعنى الصورة الحاصلة التصورية أو التصديقية **هذا** **قول** ولا شك أنه مكرر لأن التقليد خرج بقيد كونها عن الأدلة والعلم المحاصل بالضرورة أو بالحيث كعلم جبرئيل والرسول عليهما السلام لو صح إخراجها فبكونها عن الأدلة إذ لا معنى لكون العلم من الأدلة ناشيا منها وما أخذنا عنها إلا كونه حاصلًا بالاستدلال بها ولو اعتبر قيد الحيثية فالامر أظهر **قول** قيل خطاب الله آه قيل عليه المذكور في كتب الشافعية أنه تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الأصوليين على ما صرحوا به في كثير من كتبهم وناقى بعض المختصرات أن الحكم خطاب آه فإنما أرادوا به الحكم الشرعي إشارة إلى المعهود في المقام فتوهم منه المصنف الخلاق بينهم وجوز أن يكون المراد في تعريف الفقه فاحتاج إلى التكلف في تبين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم وجعل الشرعي على معنيين وأراد منه في التعريف ما يتوقف على الشرعي ولا يدرك إلا بالخطاب واحترز به عن مثل وجوب الأيمان وكون الإجماع حجة وعمم العملية من أفعال الجوارح وغيرها والثاني ما يفهم من خطاب الله بمعنى المأخوذ منه سواء توقف عليه أم لا وأنت خبير بان إرادة الأسناد من الحكم

لايستقيم أيضا فكما انه يحتمل في بادى الرأى كذلك يحتمل الخطاب أيضا بل
حمل عليه سلم من حمل على الاسناد ثم على تقدير حمله عليه لامندوحة من ما
ارتكبه المصنف فى اصلاحه واتفاق الشافعية على خلافه لو سلم لا يصد
عن ذلك هذا قوله **﴿ يشمل جميعه ﴾** قيل عليه بل لا يشمل خطاب النبي عليه
السلام واولى الامر والسيد على عبد مع انه حكم لوجوب طاعتهم واجيب
بانه انما وجبت على من يامر ونه بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه **﴿ قوله ﴾**
يخرج ما ليس كذلك من الخطابات المتعلقة بذاته تعالى وصفاته العلى واسمائه
الحسنى واهوال النشأة الآخرة وتفاصيل امور القيامة وبخليقته من القمص
البينة لاهوالهم والاخبار المتعلقة بآلهم لابلها هو كذلك **﴿ قوله ﴾** بالافتضاء
قيل عليه لاحاجة الى زيادته لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق
بفعل المكلف من حيث هو مكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال فى صورة النقص
من حيث انها افعال المكلفين بل من حيث انها افعال صادرة من الموجودات
وهو ظاهر ولا يخفى انه لو صح ذلك فيكون للتصريح اول دفع الوهم واللبيان
والتوضيح دون الاحتراز على ما هو الشايع فى التعريفات **﴿ قوله ﴾** اما تكليفى
آه اشارة الى ان اول تقسيم المحمى ودوتنويعه لعدم امكان جمعها فى حد واحد بدون
التفصيل لالتشكيك والترديد حتى ينفى التعريف والتحديد وانما لم
يتعرض لها قيل ان الخطاب قد يمد والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم
ومعلا بالمحادث كالحل بالنكاح والحرمة بالطلاق بعد ما كان هراما وحلالا لما انه
مبنى على كون المراد من الخطاب هو الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى التى يسميها
الاشاعرة بالكلام النفسى وهو غير مستقيم بل المراد منه ما هو المبحوث عنه فى علم
الاصول مما يقع به التخاطب ويصح التساوع والتجاوب ويمكن توجيهه للافهام وبيان
المقصد وافادة الافهام وذلك انها خطابات الله تعالى التى تضمنها كتابه وحديث
النبي عليه السلام وخطابه من نحو قوله تعالى اقبى الصلوة واتوا الزكوة واطيعوا الله
ورسوله وقوله عليه السلام صلوا خمسكم وصوموا شهركم وكل ذلك خطاب لمن بلغه من
الموجودين وقت النزول وورد الوهى وبعك بلا فرق والقول بان الحكم قد يمد والمتصنف

بالحصول بعد العدم هو التعلق والحادث ليس به يؤثر فيه ولا موجب له بل هو
 اشارة عليه ومعرف له اذ العلل الشرعية انما هي امارات ومعرفات والحادث يصلح
 لذلك كالعالم للصانع فمع كونه منافيا لما سيجي^٤ من المصنف وغيره من ان الفقهاء
 يطلقونه على ما ثبت بالخطاب من الوجوب واخواته وهو عندهم حقيقة فيه مبنى
 على ما ذهب اليه المتأخرون من الاشاعرة والمعتزلة من اثبات امور تكون
 واسطة بين صفات الله تعالى من العلم والقدرة والكلام والارادة والخطاب والتكوين
 وبين المعلوم والمقدور آه هي مبدأ لصدور اثار تلك الصفات في مظاهرها
 ويسمونها التعلق وهو خلق من القول وانما نطاقه من غير تحصيل معنى له
 ومن انه لا تأثير في العلل الحادثة شرعية كانت او عقلية وانما هو ظاهر من ذهب
 الاشعري وتشبث به المتأخرون من اتباعه ولا يقول به الفقهاء من الحنفية وغير
 هم من ارباب التحقيق وهذا لا ينافي استقلال الواجب في اليجاد والخلق وكونها
 من خواصه تعالى **قوله** بان هذا سبب ذلك اه ولعله ترك ذكر المانع ككشف العورة
 المانعة للصلوة لدخوله في الشرط فان ما يكون وجوده مانعا فعند مدشرطه والتفصيل ان
 الحكم الوضعي عند الحنفية ستة اقسام الركنية والعلية والسببية والشرطية
 والمانعية والعلامة وعند الشافعية ثلاثة بالسببية والشرطية والمانعية
 والفرق بين العلة والسبب بعد ثبوت التوقف فيهما هو ظهور المناسبة بين
 الموقوف والموقوف عليه الباعث لشرعية الموقوف كالقتل للقصاص في العلة وبدونه
 مع الافضاء في الجملة كالنصاب للزكاة في السبب **قوله** والبعض اقل لانه
 لا حاجة اليه لانا لنسلم ان خطاب الوضع حكم فانا لانسيبه حكما وان اصطح غيرنا عليه
 فلا مشاحة معه وعليه اصلاح تعريفه ولو سلم فمرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم
 من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية
 الدلوك وجوب الصلوة عند وهو معنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة
 الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالة التهاالة
 الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وقال بعض المحققين الوجه
 دخول الخطاب الوضعي في الجنس وهو الخطاب المتعلق بافعال العباد واذا اريد

تعريف الاعم يزداد وضعا ولا يلتفت الى ما قيل من انه لا يزداد لان معنى السببية وجوب الاتيان عند السبب فيتقدم الوضع على هذا الاقتضاء لانه عند تحقق الدلو كذا عند وضعه سببا فخرجه من الجنس اصطلاحا وان لم يقبل المشاهدة يقبل قصور لحاظ وضعه فانه لا ينبغي اختيار المر جوح على الراجع **قوله** ولكن الحق آه قيل عليه لان توجيه هذا الكلام اصلا لان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ثم كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شامل له فاي ضرره في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد العام والخاص وانت خير بان كلام المصنف في هذا المقام مع من ذهب الى انه حكم وانه مبين للتكليف على ما هو الحق كما عرفت به قال السيد الشريف ان المصنف نقل عن بعضهم انه لم يزد فيه قيد الوضع بناء على ان الاحكام الوضعية داخلة في التعريف لان الاقتضاء اعم من الصريح والضمني ثم رد على هذه الطائفة بان الحكم الوضعي كسببية الزنا وجوب الحد مثلا مفهوم والحكم التكليفي كوجوب الجلد مفهوم اخر وان لزم احدهما الاخر في بعض الصور فان في ايجاب الجلد على الزاني حكيمين مختلفين في الحقيقة والخطاب الذي تعلق بالجلد يصدق عليه انه خطاب متعلق بفعل المكلف بالاقتضاء بخلاف الخطاب الذي تعلق بالزنا فانه لا اقتضاء فيه اصلا نظرا الى ما يتعلق به نعم قد قارنه خطاب فيه اقتضاء وبذلك لا يندرج في الحد كما لا يخفى ولا بد لهم من زيادة قيد لانهم اعترفوا بكونه حكما وزعموا انه راجع في الحد بدونه وقد

ابطل المصنف زعمهم فهذا كلام موجه لا يتجه عليه شيء مما ذكره **قوله** تعلق شيء آه قيل فيه تسامح لان الحكم الوضعي الخطاب بتعلق شيء بشيء بكونه سبب له او شرط او مانعا وليس بشيء لان الحكم في عرف الفقهاء لما كان عبارة عما ثبت بالخطاب كالوجوب يكون الحكم الوضعي هو تعلق شيء بشيء لا الخطاب به لامحالة فكيف يصح النسبة الى التسامح **قوله** فالحكم على هذا آه وفيه ما عرفت ثم لا يتناول الحكم الانشائي والشرطي فانه ليس حكما بمعنى اسناد امر الى اخر ايجابا او سلبا بل الحكم فيه بالاتصال والانفصال وسلبه الا ان يقال ان الحكم في الشرطية ايضا في التالي والمقدم قيده بمنزلة الظرفي او الحال على ما هو

من الايتاني على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان
 لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي وللصنف
 ان يبطل ما صر هو اياه اذ لا ريب في انه يتعلق بافعاله احكام كثيرة كصحة الايمان
 والصلوة والذكر والتلاوة وغيرها من العبادات وبطلان الطلاق والعناق
 والهبة وغير ذلك والقول بان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية
 لان كون الهائي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا له امر يعرف بالعقل ككون
 الشخص مصليا وتاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته من فروع بان كون
 الهائي به موافقا الى آخره انما يمكن معرفته بعد ورود الشرع فيكون مكاشرا عيا
 على ان صحة الفعل عند الشافعية عبارة عن كونه مسقطا للقضاء والفساد
 بخلافه وقد صرح الامدى في الاحكام بان الصحة والفساد من الاحكام الوضعية
 قوله ثم اداء الولي حكم اخر وهذا في غاية الظهور لان وجوب اداء الحق من ماله
 مسبوق بثبوت الحق في ذمته من ماله وذا نفس الوجوب عليه فيتمتع عليه وجوب
 الاداء عليه لكن الولي يودى عنه بطريق النيابة بحكم الشرع لعجزه عن الاداء
 ولو سلم عدم دخوله تحت الحكم التكليفي فلا ريب في دخوله في الحكم الوضعي
 اذا تعلق الصبي بسبب لوجوب الضمان قوله فينبغي ان يقال بافعال العباد
 قيل عليه هذا لا يجدي نفعا لان تعلق الحق بماله او ذمته ليس بتعلق لافعال العباد فلا
 يدخل به في تعريف الحكم وقد علمت جوابه فيما سبق بان نفس الوجوب
 يترتب عليه وجوب الاداء فينوب عنه الولي هذا قوله ما ثبت بالقياس
 اه قيل عليه كذلك الكتاب والسنة والاجماع فانها كاشفة عن خطاب الله تعالى ومعرفة
 له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام ورد بان الادلة الثلاثة كاشفة عن الحكم انما ثبت
 في نفس الامر بامر الله تعالى بخلاف القياس فانه كاشف عن العلة المستنبطة من
 موارد الادلة الثلاثة ولذا عدت الثلاثة اصولا مطلقة والقياس اصلا من وجه دون
 وجه فلذلك فصحة المصنف بالذكر قوله والشرعية مالا يدر كراه قيل عليه
 ما ورد به خطاب الشرع عند الاشاعرة في قوة مالا يدر كراه لا خطاب الشرع اذ لا مجال

للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله آه تعريفاً للحكم على ما زعمه للاحكام
 الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرر ارا البتة اى تفسير فسر ورد بان الفرق
 بين المعنيين ثابت على ما ذهب اليه غير هم والمصنف في تزييف رأى الاشاعرة
 فلزوم التكرار عليهم لا يضره والحق ان المذهب المنصور عند الحنفية
 ان العقل يستقل في درك بغض احكام الشرع لكن ورود الشرع لا بد منه
 في شرعية الحكم ولزوم التكليف هنا فان اعترف بذلك الاشعري فالفرق
 بين المعنيين بين والافهم بهم في وهن على وهن على ان التصريح بما علم التزاما
 شايح في التعاريف وغيرها قوله **﴿** فيدخل في هذا الفقه اعترض عليه بانه
 انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عمالية بالمعنى المصطاح وهو ممنوع كقيل
 وهى اخلاق وملكات نفسانية قد جعل العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق
 واحترز عنها بزيادة قوله عملا على المعرفة واجيب بان بطلان الطرد
 بالنظر الى اثار الملكات المذكورة لانفسها من الصبر والشكر والتواضع والبخل
 والجهن والتكبر والاسم يطلق عليها وعلى اثارها ولا ريب في ان العلم ببعض تلك الاثار
 غير داخل في معنى الفقه مع شمول التعريف اياه وشايح الاصطلاح في الاحكام
 العملية ان يراد بها ما ليست باعتقادية فيتناول العلم بالاهوال القلبية التى تسمى
 انوجد انيات المبحوث عنها في علم الاخلاق والتصوف ولذلك قالوا ان الاحتراز عنها
 حديث محدث وعن الكلاميات عرف معروف بخلاف قوله عملا فان العرف لم يجز فيه على
 ذلك **﴿** قوله **﴿** ولا يزداد قيل عليه وقع اصطلاح الشافعية على ان العلم بضروريات
 الدين بمعنى ما يعلم كونه من الدين ضرورة لا يدخل في معنى الفقه ولا يعد
 منه فلا بد لهم من اخراجها عن التعريف ورد بان ذلك التخصيص خلاف
 الظاهر من العبارة فلا تحمل عليه من غير دليل على انه يلزم منه ان لا يكون
 غالب علم الصحابة بالاحكام الشرعية من الفقه لكون ذلك من جملة الضروريات
 لهم لتلقيهم الاحكام من رسول الله صلى الله عليه وسلم **﴿** قوله **﴿** هذا القيد
 ضايح قيل عليه اذا كان اصطلاحهم على ذلك لا يكون القيد المخرج له ضايحا
 ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عند هم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض

عليهم ورد بان الاصطلاح على هذا النحو لمالم يكن صحيحا لما عرفت
من خروج علوم الصحابة ولا سيما الكبرهم واعاظهم لم يكن بد من الحمل على لزوم
ان يكون العالم بها فقيها فالاعتراض عليه بالمنع موجه وصحة الاصطلاح توجب
الرد على الفاسد لا محالة هذا **قوله** **﴿** للجهل به او كذا اكثر الاحكام كما اختاره الاممى
وقال الفقه العلم بجملة غالبية من الاحكام وهو ايضا مجهول لانه عبارة عما فوق النصف
﴿ قوله **﴿** ولا ير ادكل واحد قيل عليه هذا مستغن عنه بالاول للملازمة بينهما في
ما نحن فيه فانه نظير راي كل القبيلة او كل واحد منهم لا مثل كلهم يرفعون
هذا الحجر فانه يصدق على الاول دون الثاني ولا كلهم يكفي
هذا الطعام فانه على العكس ووجه بان المراد من الاول مجموع الاحكام الماضية
والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن
المجتهد حيث عال الاول بلاتناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري وفيه ان
الحوادث الآتية ايضا غير متناهية بمعنى انها لا تدخل تحت حصر الحاضر بين
وضبط العادين والاولى ان يراد بالاول العلم الاجمالي بالاحكام وبالثاني العلم بتفاصيلها
﴿ قوله **﴿** ولا التهيؤ اى ليس المراد بالاحكام الجميع وبالعلم التهيؤ **﴿** قوله **﴿**
ظهر نزول الوحي بها اه قيل عليه ان اريد به الظهور في الجملة يخرج فقه كثير
من الصحابة لرجوع بعضهم على بعض في كثير من الوقايع وان اريد الظهور
على الاكثر فهو غير منضبط لكثرة الروايات وتفرقهم ورد بان المراد ظهوره
للمجتهد نفسه لا بواسطة القياس على انه لا مانع من ارادة الشيوخ فيما بينهم
والاشتهار ولهذا قالوا محل الاجتهاد ما لا يكون فيه النص والاجماع متواترا ولا مشهورا
ولا معلوما ولما كان الفقه كغيره من العلوم الممونة اسم كلى في المسائل لا يلزم
ان يكون بالنسبة الى كل مجتهد شيئا اخر وكذا الحال في التصديقات على ما ذهب
الله لناهبون وهذا هو مع الملكة **﴿** قوله **﴿** مع ملكة الاستنباط جعل علم الفقه عبارة
عن التصديقي بالمسائل المعلومة كلها بشرط كونه مقر وناهية استنباط الاحكام
وقد عرفت فيما سبق ان العلوم كانت في القرون الفاضلة الاولى عبارة عن
نفس الملكات فالفقه على ذلك ليس الاملكة الاطلاع والوقوف على اسرار
الشريعة والتعريف المنقول عن ابي حنيفة مبنى عليه وكذلك النحو وغيره كانت

عبارة عن ملكة علم اللسان فلم تصارت صناعات وجعلت في الدواوين انقلبت
 الاسماء الى المسائل وصارت هي الحقيقة فيها اذ عرض التدوين لالتحاق الابهام
 بقوله **﴿﴾** فاليعتبر ان يعلمه والحاصل ان المصنف رحمه الله جعل الفقه عبارة عن
 التصديق القطعي بالمسائل واخرج عنه المسائل القياسية لكونها ظنية
 وادخل فيها جميع ما ظهر نزول الوحي بها وانعقاد الاجماع عليها وشرط في ذلك
 بان يكون مقرونا بالملكة لئلا يصدق الفقيه على من عد المجتهدين المستنبطين
 على ما مر قيل عليه المقصود تعريف الفقه المصطاح بين القوم وهو عندهم
 اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم
 كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار يوم ما فيوما فيوما يكون علما بجملة من الاحكام
 ويوما اكثر وهكذا يتزايد الى انقرض زمن النبي عليه السلام ثم اخذ يتزايد
 بحسب الاعصار وانعقاد الاجماع وايضا ينقص بحسب النواسخ والاجماع على
 خلاف اخبار الاحاد ورواياته لا خلاف في ان كل واحد من اسماء العلوم اسم كلي متزايد
 الا فراد حينئذ حين يتحقق الانظار والحوق الافكار وذلك لا ينافي الوجوه
 بتعيين موضوعه الذي يبحث فيه عن اعراضه الذاتية ومسائله بكونها مما يتعلق
 بكيفية العهل واما كونه اسما لعدد معين من العلم بالاحكام غير قابلة للزيادة والنقصان
 فهو علم ينسب اليه احد **﴿﴾** قوله لعدم الاجماع في اصيله فلا يصدق التعريف على
 فقه الصحابة وروايتهم المراد من قوله التي انعقد الاجماع عليها الاجماع الذي تحقق انعقاده
 فعلم الاجماع في زمنه عليه السلام لا يضره ان انتفاء بعض الاجماع اللاحقة من
 زمان من بعده عليه السلام لا يضر في صدق التعريف على فقه من علم كل ما
 ظهر نزول الوحي به وانعقد الاجماع عليه وان انتفى العلم منه بالتي ينعقد
 الاجماع عليها بعد الظاهر ان معرفة الاحكام الاجماعية ليست بلازمة في حصول
 الفقه ورتبة الاجتهاد وانما هي شرط صحة الاجتهاد في جزئيات المسائل
 ووجوب العمل بهالولهن قلده لان من شرط صحة الاجتهاد عدم مخالفة الاجماع
 على ما مر **﴿﴾** قوله لا المسائل القياسية للذوات تعلم ان الدور انما يلزم ان لو
 شرط العلم بالمسائل القياسية في الاجتهاد واما في صيرورة الشخص فقيهها مجتهدا

فلا اصلا واعترض عليه ايضا بان له لولزم انها يكون في اول القايسين واما من بعد
فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور
والقول بان لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية
باجتهاده فلو اشترط العلم بهالزم الدور مردود لان الكلام في حصول الفقه التي هي
رتبة الاجتهاد فلا يكون في هذه الحالة مجتهدا فلا يضره التقليد على ان مطلق العلم
بالمسائل عن ادلتها لا يصير فقيها وان اخرج عن التقليد بل لا بد للفقه من
الملكية وما حصلت بعد هذا وقيل المسائل القياسية عندهم معظم مسائل الفقه
فكيف يصح اخراجها عنه واجيب بانها نتيجة الفقهة وليس جزءا منها لكنها جعلت جزءا من
الصناعة وادخلت فيها لافتقار الناس اليها في اعمالهم وافعالهم وقرنت مع المسائل
المنصوصة والجميع عليها في سلك التدوين في الجماع تمييزا للمصالح وتكميلا للنافع
والحق ان الفقه اسم للملكة بمعنى الاستعداد والتهيؤ للعلم بالاجتهاد بكل واحد
واحد من احكام الحوادث وهذا هو المعروف من معاني الفقه في الصدر الاول
والقرون الفاضلة ثم لما صارت العلوم صناعات غلب الاستعمال في المسائل
وصلت حقيقة عرفية فيها كما مر غير مرة واطلاق العلم على الفنون المدونة
ليس بمعنى الادراك حتى يكون في الملكات والمسائل اطلاق اسم الامر لادلاله عليه
كما ظنه ~~وقول~~ فكيف اطلق العلم عليه العلم القطعي انما هو العلم بمعنى الاذعان
والتصديق الجازم المطابق الثابت وقد شاع وذاع استعماله في معان اخر من
الصفة القاينة بالنفس التي عرفها لفقهاء الحنفيةون بما يتجلى به المنكور وهو النور
العقلي والضياء المعنوي والاشراق القمسي الذي به انكشاف الاشياء وظهورها
للفنفس وهذا هو المعنى الحقيقي للعلم والحالة الادراكية التي تنبسط في
الاشياء المحاضرة عند النفس بهويتها الجزئية او بصورتها المنطبعة او المخترعة
وعلى نفس الصور ووقع اصطلاحات اخر في اطلاقه على انحاء من الادراك العقلي
والوهمي والخيالي والحسي بتخصيصه بالبعض منها دون بعض وعلى ما ليس هو
من جنس الادراك من العلوم المدونة والفنون المصنفة التي هي المسائل والقضايا
وعلى الملكات ومنشاء هذا الاشتباه من المصنف وغيره هو اعتباره بمعنى التصديق

وليس كذلك فيما نحن فيه قطعاً وبقيناً هذا **قوله** **﴿**ولا يهين على ما اختاره من ان
 الفقه عبارة عن التصديقات القطعية بالمسائل والحقى انه عبارة عن الملكة والمسائل
 على ما مر ثم الفقه انما يكون قطعياً اذا ثبت كل مسألة من مسائله بالنص القطعى
 الثبوت والدلالة واجماع الصحابة الثابت بالتواتر نصاً على حكم لم يسبق فيه
 خلاف ومسائل الفقه اكثرها ماخوذة من اخبار الامام والاجماع الظنية
 والقياسات **قوله** **﴿**ونحوه كالصرف والنحو وغيرهما من الغنون العربية وقد
 عرفت ان القطع انما يعتبر فى العلم بمعنى الاذعان المجازم **قوله** **﴿**ان الشارع لما
 اعتبر اوجبهت قررها شريعة لمن يعمل بها من المجتهد ومن يقلده حيث
 يخرجون بالعمل به عن عهد الامثال والاثمار بالاوامر الشرعية والانتها عن
 المناهى الالهية وقد انعقد الاجماع على العمل بها وتواتر الاخبار الواردة فى هذا
 المعنى فصار ذلك بمنزلة نص قطعى من الشارع على انها شريعة ثابتة من الله تعالى
 فبلا حظة هذه الحتمية يكون مسائل الفقه قطعياً وان داخلها الظن فى طريقها
 وان لم يكن كل مجتهد مصيباً على ما هو الحق لان المراد من ثبوتها ثبوتها بتقرير
 الشارع اياها شريعة لمن يعمل بها لا ثبوتها عند الله تعالى فلا حاجة الى ما سينكره
 المصنف رحمه الله بقوله واما عند **قوله** **﴿**انه يجب عليه العمل اقل عليه يلزم على
 الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجود العمل بالاحكام وعلى الثانى ان
 يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظنى قطعياً وان لم يعلم ثبوتها فى الواقع وانت
 تعلم ان الثابت القطعى ما لا يمتثل عدم الثبوت فى الواقع وقد عرفت ان فاعه
 بما ذكرناه فان المراد من ثبوتها ثبوتها شريعة لنا لا ثبوتها عند الله تعالى بدأ وهو
 ما لا يناله الا المصيب من المجتهدين والذى ثبت باجتهاد المجتهد فحسب من
 غير سابقة تعيين من الله تعالى قبله قطعى الثبوت ايضا بمعنى انه حكم قرره
 الله سبحانه شريعة لمن يعمل به واعلم ان القول بقطعىة الاحكام الشرعية مطلقاً
 انه ايتى على مذهب الحنيفة ومن تابعهم من اهل الحق والتحقق من ان الادلة
 النقلية قد تفيد اليقين واما على مذهب الاشاعرة والمعتزلة فالادلة النقلية
 كقواطئها لا يمكن التمسك بها فى القطعيات وصاحب المحصول منهم قد ايد هذا

الرأي واستصوبه واتخذ منه بالنفس فكيف يصح له ان يقول ان الفقه من العلوم
 القطعية ويجيب عن الاشكال بان الحكم مقطوع به والظن في طريقه **قوله** او يثبت
 الحكم **آه** قال السيد الشريف ولا يخلص الا ان يراد بالاحكام ما هو اعم مما هو حكم
 الله تعالى في نفس الامر او في الظاهر بان يصير مظهره حكم الله تعالى ظاهره مطابق
 اولا فهو الذي نيطبظنه واوصله وجوب اتباعه الى العلم بثبوته ومن ههنا ينحل
 الاشكال باننا نقطع ببغائه وعدم جزم مزيل له وانكاره بهت فيستحيل تعلق العلم
 به لثنا فيهما وذلك لان الظن الباقي يتعلق بالحكم قياسا الى نفس الامر والعلم المتعلق
 به مقيسا الى الظاهر قلت وهذا قريب مما ذكرناه من اول وقتنا عليه اولالاكتفينابه
قوله وعلم اصول الفقه اضافة العلم الى اصول الفقه بمعنى العلم المخصوص
 من قبيل اضافة العام الى الخاص لقصد البيان ومزيد الايضاح كشجر الاراك وعلم
 المعاني والبيان لثلايتوهم ان المراد منه المعنى الاضافي لقرب ذكره فيما سبق
 ورجوع الضمير بظاهرة الى الفقه الذي في ضمنه وما يقال من ان اضافة العام الى
 الخاص قبيح انما هو اذا اشتهر كون المضاف اليه من افراد المضاف نحو انسان زيد
 (قوله يتوصل بها اليه **آه** راجع الى الفقه المذكور في ضمن قوله اصول الفقه الكتاب
 والسنة او في ضمن قوله علم اصول الفقه فانه وان لم يكن له معنى على تقدير العلمية
 وبمنزلة الزمان زيد الان فيه لمح الاضافة وشبه الاستخدام وقيل عليه الدليل
 عند الفقهاء هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس دون المركب من القضايا
 ورد بان اعتبار الصورة لا يتكره احد والفقهاء خصوصا الحنفية لا يخرج كلامهم عن
 قواعد المعقول في تاخيص الفروع وتأسيس الاصول وان لم يلتفتوا الى مراعاتها
 لفظا والبحث عن مواضعها **قوله** وانا قلنا على وجه التحقيق اهتم زاعن
 علمي الخلاف والجدل عرف الاول بانه علم يقتدر به على حفظ الاحكام الفرعية
 المختلف فيها بين الائمة او هو مها بتقرير الحجج الشرعية وتاخيصها وايراد الشبه
 وقوادح الأدلة وتحرير الاجوبة وتوجيهها وذلك لانه لما اكثر الخلاف في الفقه المستنبط
 من الأدلة الشرعية بين المجتهدين باختلاف مداركهم وانظارهم خلافا لا بد من وقوعه
 واتسع في الملة ذلك اتساعا عظيما وهرت مناظرات بين ارباب المذاهب

المتسكين بها الاغنيين باحكامها فاجتاجوا الى اصول صحيحة وطرائق قوية يستخرج
 بها كل منهم على مذهبه الشئ قلده واثبات رأيه الذي خبره في كل باب من
 ابواب الفقه بالخلاف اما مجيب يحفظ وضعاف رعايا او سائل يهدم ذلك والجدل
 اعم منه فانه علم يتوصل به الى حفظ اى وضع وهدمه باستعمال الاقيسة المولفة
 من المشهورات والمسلمات وهو احد اجزى النطق وله استمداد من علم المناظرة
 وطريقة البرز دوى فيه تختص بالادلة الشرعية وطريقة العميدى تعم الشرعية
 والعقلية وزعم بعضهم ان الخلاف والجدل واحد وزاد المصنف قوله على وجه
 التحقيق احترازا عن هذين العلمين واعترض باننا لانسلم ان قواعد
 مهاي يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا وانما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط
 او مدافعة ونسبته الى الفقه وغيره على السوية الا ان الفقهاء لما اكثروا فيه من
 مسائل الفقه توهم ان له اختصاصا بالفقه واجيب عنه بانه اذا تكلم الخلافى فى علة
 الاجبار انه الصغرا او البكارة على قواعد الخلاف فلا شك انه يتوصل بها الى حكم
 هذه المسئلة توصلا قريبا وكون نسبه على السوية لا ينافى ذلك غاية ان
 التوصل بها اليه والى غيره يكون قريبا ورد بان التكلم فى علة الاجبار ليس
 من القواعد الخلافية بل التكلم فيها بطريق التمثيل ولا يخفى عليك ان الخلاف
 له اختصاص بالفقه كما عرفت ولو سلم فلا شك فى اشتغال علم الخلاف والجدل
 على القواعد التى يتوصل بها الى الفقه سواء كان اشتغاله على انها من قواعد
 او بطريق التمثيل فيصدق على علمها انه العلم بالقواعد التى يتوصل آه
 ولذ لك جميعها المصنف فى النقض وجعله مبنيا على اشتغالها على تلك القواعد
 فينتقض التعريف فلا بد من قيد يفيد اخراجها فزاد قوله على وجه التحقيق
 من حقيقته اذا ثبتته ولا ريب فى ان العلم بهذه القواعد فى هذين الغنيين ليس
 على وجه يثبت هذه القواعد تلك المسائل بل على وجه يتوصل بها الى المحافظة
 او المدافعة ~~قوله~~ ما يكون احدى مقدمتى الدليل اه فالدليل على هذا قول
 مؤلف من قضايا يحصل منه لذاته قول اخر فان كان القول الاخر مذكورا فيه
 بهيئته فاستثنائى يتركب من مقدمة شرطية واستثنائية كقول المصنف كل ما دل

القياس على ثبوت هذا الحكم يكون ثابتا ولكنه دل عليه فهو ثابت والافاقم ترائي
فان كان لا طرف فيه عملية فعملى والافسراطى وموضوع المطلوب يسمى اصغر وما هو
فيه صغرى ومحمولها اكبر وما هو فيه كبرى والمتكرر فيه الحد الاوسط وهو ما محمول
الصغرى وموضوع الكبرى فهو الشكل الاول او محمولها فالثانى او موضوعها فالثالث
ونظير ذلك ما ذكره المصنف من قول هذا الحكم ثابت آه لا يقال الحكم الفقهي كالوهاب ليس
بمطلوب فقهي اذ ليس موضوعه فعل المكلف ولا محموله حكمه شرعي الا فنانة قول معنى قوله
هذا الحكم ثابت فى قوة ان الحج مثلا واجب لانه يدل عليه الدليل الا ان المصنف عبر بتلك
العبارة روماللعوم الذى يناسب الفن ولئلا يتوقف الشأن على اثبات ان الامر
للوهاب وخبر الواحد والاجماع والعام بخصوص يوجب العلم واراى بالقياس الدليل
على الاطلاق على ما هو مصطاح ارباب المعقول لخصوص القياس الفقهي المقابل
للكتاب والسنة والاجماع لتلك النكتة لان الدال على ثبوت الحكم عنده هو ذلك
وطريق التوصل بها ضمه الى صغرى سهلة الحصول مثلا فينتج المطلوب الفقهي
وتحصيل تلك الغضبية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان
قيودها المعتبرة فى الكلية وثبوت الحكم العام قوله ويكون القياس قداى
اليه راي مجتهد هذا يوجب ان يكون القياس مشروطا باخر فيتسلسل ولكن مراده
عدم مخالفة الاجماع بدليل قوله حتى لو خالف اجماعه سواء سبقه الخلاق ام لا
وسواء حصل من اجتهاد اراى ولا قوله ولا لا يبعد ان يقال اعترض عليه بانه بعيد لم
ينذهب اليه احد والمتعرضون له باحث التقليد فى كتبهم مصرحون بان البحث عنه
انبا وقع من جهة كونه فى مقابلة الاجتهاد واجيب بانه لا يلزم من كونه مبالم
ينذهب اليه احد ان يكون بعيدا فان اكثر لطائف الفضلاء من هذا القبيل مع انها
مقبولة وبان البعد لا ينافى المصنف فيه على ما يدل عليه قوله الظاهر ان هذا
ينخص المجتهد الا ان بيان الاحتمال البعيد بهذا اللفظ متعارف ولو بنوع من
التأويل قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى فاقمها بالقسط مجيبا عن قوله هل يجوز ان
يكون صفة للمنفى لا يبعد ان يكون مخالفا لسائر الاجوبة لا يقال الا اعتراض
ليس بمجرد البعد بل بكونه بعيدا لم ينذهب اليه احد لان المصنف انما يريد ان

يلحق الشيء لذاته كالمفكر للانسان ور بما يقال له العرض الاولى او لمساويه سواء كان
 جزءاً منه كالدرك للامر العجيب او خار جامعاً كالضاحك بواسطة انه متعجب فان قيل
 المساوات وغيرها من النسب انما هي للمفهومات ولا شك ان مفهوم المتعجب والمدرک
 ليس معروضاً حقيقياً للضاحك والمتعجب لانتفاء مناط الصدق ومصداق الحمل وهو قيام
 مبدأ المشتق بهافي الموضوع اجيب بان الامر المساوي من حيث مفهومه عرض ذاتي ومن
 حيث انه مأخوذ مع طبيعة الموضوع ومتحد معها ولو بالعرض معروض لعرض ذاتي اخر
 فالقيام بالعرض قائم به لاتحادهما واما الذي ياحقه بواسطة امر مباين او اخص او اعم
 سواء كان جزءاً او خار جاف هو العرض الغريب ومن احوال المباين والخاص والاعم لا يبحث
 عنه في العلم **قوله** فيبحث عن العوارض الذاتية للدلالة كما يقال الكتاب
 يثبت الحكم والامر يفيد الوجوب والعام يوجب القطع والعام المخصوص
 بالبعض حجة **قوله** وعن العوارض الذاتية للاحكام كما يقال الحكم يثبت
 بالكتاب والوجوب بالامر واليقين بالدليل القطعي والحكم الاجتهادي يحتمل
 الخطأ **قوله** كالاتحسان وهو الحكم بدليل يلوح للفقير ويقابل القياس
 الجلي الذي يسبق اليه الافهام من استحسنة عند حسنا واعتقد حسنا **قوله**
 واستصحاب الحال وهو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في
 الماضي وهو حجة عند الشافعي وليس بحجة عند نافي الاثبات بل في البقاء
قوله كالبحث عن الاجتهاد فانه ليس بحثاً عن احوال الادلة والاحكام بل مما
 يتعلق بها **قوله** ونحوه قيل كبحاثة التراجع والتعارض **قوله** وامثال
 ذلك ككونها عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء او محكما ومفسرا **قوله** ومنها ما ليس
 كذلك كتواعد القراءة وكون الاية مكية او مدنية والكلمة مبنية او معرفة منصرفه
 او غير منصرفه ثلاثية او رباعية سالمة او مضاعفة او معتلة او فصيحة وبلية
 او غير ذلك **قوله** يقع محمولات انما جمعها باعتبار تعدد ما ثبت به من الوجوب
 والحرمة **قوله** وقد يقع محمولاً فيها فان قيل اذ وقع العرض الذاتي محمولاً
 فيها كان مجتوئاً عنه فبما معنى عدمه مما لا يبحث قلنا لا يلزم منه ان يكون البحث
 من حيث الاثبات ومقصود بالذات **قوله** او نحوه اه ككونه متعلقاً بفعل

المجنون والسفيه ﴿ قوله ﴾ كقولنا الحكم المتعلق آه الامثلة الثلاثة وقعت على ترتيب
 اللغى والنشر ﴿ قوله ﴾ بعد مباحث الادلة لمان للدليل تقدم ما على المدلول
 والبحث عنه اهم في فن الاصول ﴿ قوله ﴾ راجع الى احوال الموصل ايضا لا قريبا
 بالمعرف والحجة او بعيدا كالكليات الخمس والقضايا ﴿ قوله ﴾ انها قابلة للحد
 لكونه مركبة من الجنس والفصل او غير قابلة لكونها بسيطة لاجزاء لها ﴿ قوله ﴾ وفي
 بعض كتب الاصول كالاحكام للامدى فانه جعل موضوع اصول الفقه هو الادلة
 الاربعة من حيث الاثبات وزعم ان الاحكام انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها
 ونفيها وجعل الغزالي في معيار العلوم موضوع اصول الفقه هو الاحكام فقط من
 حيث ثبوتها بالادلة ولا يخلو عن تحكم اذا شك ان المقصود في اصول الفقه
 هو العلم بكيفية اثبات الادلة للاحكام وبعض المباحث متعلقة بالادلة وبعضها
 بالاحكام ولا اصالة لاحدهما على الاخر ﴿ قوله ﴾ فان اريد بالحكم الخطاب آه
 يعنى ان الحكم بهذا المعنى قد يوجب الثبوت في نفس الامر غير مستند
 الى العلة فلا يتصور نسبة ثبوته الى شىء فالمراد بثبوته ليس ثبوته في الواقع
 بل ثبوته في الذهن وفي علمنا به يكون بالادلة الاربعة واما اثره كالوجوب والحرمة
 على العباد فانما هو بالشرع بتشريع الله اياه وتكليفه به عباده وهو انما يثبت
 بالكتاب والسنة والاجماع ايضا واما القياس فهو عندنا فيه لا يثبت به الحكم
 اصلا واما عند القائلين به فهو غير مثبت للحكم على ما صرخوا من ان حكم الفرع
 يثبت بالكتاب والسنة والاجماع الوارد في الاصل والقياس انما يظهر العلة المستنبطة
 من الاصل ويبين عهوم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل والعلل الشرعية
 عندنا كالعلل العقلية في ترتب الاثار وثبوت التكليف من غير فرق على ما
 سيصرح المصنف رحمه الله في محله وان كان خالق جميع الاشياء وموجد كل
 الموجودات وواضع الاحكام هو الله تعالى بالاستقلال فالثلاثة الاول علل لثبوت
 الاحكام علينا بالنسبة الينادون الرابع فانه ليس يثبت لذلك وهذا الكلام لا غبار
 عليه ﴿ قوله ﴾ يريد في الجميع اثبات العلم لنا وغلبة اه لا يقال هذا ايضا جامع
 بين الحقيقة والسجاز حيث اريد غلبة الظن في القياس وثبوت العلم في الثلاثة

لأننا نقول مراده اثبات العلم بالمعنى الأعم الشامل للظن أو الظن الشامل للعلم
 أو المعنى أن المراد ما يتناولهها كالاتقادات أو الإدراك التصديقي الاعتقادي
 فيتناول الظنى والقطعى **﴿ قوله ﴾** وإن لم يكن المبحوث عنه الاضافة
 أه قيل أراد منها الاضافة المعهودة وهى التى لكون العوارض بعضها ناشيا عن
 أحد المضافين وبعضها عن الآخر كاصول الفقه موضوعه الأدلة من حيث
 اثباتها الأحكام والأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة وبعض الأحوال كالتواتر والعموم
 والاشتراك ناش عن الأدلة وبعضها ككونها عبادة أو عقوبة أو مؤنة ناش عن الأحكام
 وإن لم تكن هذه الاضافة سواء لم تكن اضافة أصلا كالفقه موضوعه فعل المكلف
 أو كانت اضافة لكن الأحوال غير ناشية الأعم أحد المضافين كالنطق موضوعه
 التصور والتصديقي وقيل معناه إذا لم يكن اضافة أصلا وما إذا كان اضافة سواء كانت الأحوال
 ناشية عن أحدهما أو كليهما حيث أورد فى المثال موضوع اصول الفقه والمنطق والاقتصر
 على الأول والظاهر هو الأول إذ لو لم يكن أحد المضافين منشاء لتلك العوارض
 لم يكن لجعله موضوعا وجه لا يقال ذكر المنطق ههنا يشعر بالثاني لأننا نقول
 ذكره أنها هول مجرد تمثيل الاضافة بين الشئيين التى لا يكون الأحوال التى لها
 مدخل فى المبحوث عنه مقسما لهما فيها **﴿ قوله ﴾** لأن اتحاد العلم واختلافه
 أنها هو آه أعترض عليه بأنه أن أريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم
 أنه يوجب اختلاف العلم وأن أريد عدم تناسبها فلا نسلم أن مجرد تكثر الموضوعات
 يوجب ذلك وإنما يلزم لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة وقد صرحوا
 بأن الأشياء الكثيرة أنها تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب
 اشتراكها فى ذاتى كالخط والسطح والجسم التعليمى للهندسة فإنها تشارك فى
 جنسها وهو المقدار أو فى عرضى كبدن الإنسان وأجزائه والأغذية والأدوية
 والأركان والأمزجة وغيرها إذا جعلت موضوعا للطب فإنها تشارك فى غايتها
 وهى الصحة وبلن موضوع الأصول والمنطق متكثرت غير المتكثرت العايد إلى تعدد
 المضافين فيلزم أن يكون موضوعها الأدلة والتصوير والتصديقي وقد جعل
 موضوعها أمرًا متكثرا فيكون مناقضا لنفسه وأجيب عن الأول بأن جعل ذلك

المشترك الذاتى او العرضى موضوعا للعلم اولى من جعل اشياء لا يصح ان تكون
موضوعا الا باعتبار ذلك المشترك وقد اعترف هذا المعترض بان وحدة
الموضوع بالذات اليق بوحدة العلم من الوحدة بالحيثيات ومن هناك جعل
بعضهم موضوع الاصول الادلة فقط وبعضهم الاحكام فقط وجعل مباحث الاخرى
راجعة اليها تقريبا للكثرة فان قيل انما ارتكبوا ذلك لئلا يلزم البحث عن
الاعراض الغريبة التى تلتحق الموضوع لامراض قلنا انما يلزم ذلك اذا
اخذ الموضوع باعتبار العموم واما اذا اخذ من حيث هو هو كما حقق فيما يلحق
الموضوع لامراض على تقدير اخذ باعتبار العموم فهو عرض ذاتى له من
تلك الحيثية على انه معارض بلزوم لحوق بعض الاعراض لامراض اذا جعل
الموضوع ذلك الاشياء ولا مساع له عند المحققين اصلا وبالجملة ان المحافظة على
توحيد الموضوع امر واجب والوحدة بالذات اليق وانسب لوحة العلم
مبا بالجهات ولانه لو كان الموضوع متعددا يكون المباحث المشتركة عرضا
غريبا بالنسبة الى كل واحد واما فى المتكثر بحسب المضافين فالموضوع فيه
بالحقيقة هو الاضافة ولكن لما كان للمضافين مدخل فى لحوق الاعراض على
التوزيع اطلق عليها اسم الموضوع على التوسع وعن الثانى بان مفاد كلام
المصنف ان موضوع اصول الفقه واثبات الادلة وثبوت الاحكام ولا تعدد فيها سوى
التعدد النى اوجه تعدد المضافين بل موضوع اصول الفقه هو الدليل
الشرعى من حيث يفيد الاحكام والحكم الفرعى من حيث يثبت بها وعمولات
المسائل اعراض ذاتية اذا اخذ الدليل الشرعى والحكم الفرعى من حيث هو وان
كانت اعراضا غريبة من حيث العموم وقد عرفت ان الموضوع هو الشئ من حيث
هو ولا من حيث العموم ولا من حيث الخصوص ولو جعل موضوع اصول الفقه هو كل
واحد من الادلة الاربعة بخصوصها يلزم البحث فيه عن ما يلحق لامراض وهو باطل
قطعا وموجب لتداخل العلوم باسرها وكذلك موضوع المنطق هو المعقول
الثانى من حيث الايصال عند المحققين فعلم ان هذا الاعتراض
سفسطة نشأت من قلة الانصاف وفساد الفهم وسوء الدراية لا يقال

هذا يوجب ان يكون المبحوث عنه امرا واحدا هو المفهوم المبررد بين المتعدد. وخصوصيات الاعراض المبحوث عنها اعراضا غريبة غير مقصودة بالذات لاننا نقول الموضوع في الاصول هو الدليل الشرعي وفي المنطق المعقول الثاني من حيث هو لامن حيث العموم او الخصوص حتى يلزم ما ذكر **قوله** ومنها انه قد يذكر الحيثية آه قد ذكر المحققون ان موضوع كل علم لا بد له من تقييد بالحيثية تحاشيا عن تداخل العلوم وقد تكون هذه الحيثية زائدة على عنوان الموضوع خارجة عنه كالعلم الطبيعي موضوعه الجسم الطبيعي من حيث ان له مبدأ الحركة والسكون وعلم النجوم موضوعه جرم الفلك من حيث ان له كما في حيثية تقييدية وقد تكون غير زائدة بل تكون نفس العنوان او جزؤه كالعلم الالهي موضوعه الوجود بما هو موجود فهي حيثية تعليلية والمصنف رحمه الله جعل الاولى بيانية تبين الاعراض المبحوثة عنها وتميزها عن غيرها والثانية مقارنة لاعتبارها في عنوان الموضوع وملاحظتها في نظر الباحث فلا يبحث عنهما من هذه الجهة في ذلك العلم اذ لا معنى لاثبات الشيء لنفسه بالدليل او بالتنبيه لان ثبوت الشيء لنفسه اولى غير انه ربما يؤخذ بعض انواع الموضوع بتجريدها عن ذلك العنوان فيبحث عن هذه الحيثية لاختلاف المسئلة باختلاف العنوان ومن هذه الحيثية كان اثبات الواجب مسئلة من الالهي مقصودة الاثبات بالبرهان فان قيل لوجعلنا الحيثية في القسمين قيد الموضوعية الموضوع في نظر الباحث بان تكون متممة للعلة القابلية او علة بان تكون متممة للعلة الفاعلية على معنى ان يبحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها وباعتبار ملاحظتها في جميع المباحث على ما هو ظاهر كلام القوم لم يكن البحث عنها بحثا عن الموضوع او جزئه ولم يلزمنا تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات وباعتبار قلت لما كان موضوع العلم الالهي هو الوجود بيا هو موجود على ما هو صريح كلام القوم ونصب عين المصنف في توحيد الموضوع فلزوم اثبات الشيء لنفسه ظاهر لا ريب فيه ان لم يؤخذ الموضوع مجردا عن العنوان على ما قررناه وليس مراد المصنف رحمه الله انه

لا يبحث عن الحيثية اصلا بل انما مراده انه لا يثبت الموضوع نفسه وما هو جزوا منه وهو لم يجعل الاستحالة لزوم تقدم الشيء على نفسه وعلية له حتى يقال ان كون الحيثية قيما او علة انما هو في نظر الباحث لاني نفس الامر على انه لا ينكر ذلك ولزوم تشارك العلمين الموجب لتداهلها في موضوع واحد ممنوع فان معنى كون الحيثية المعتمدة بيانا للمبحوث عنها هو بعينه كون البحث عنها باعتبار الحيثية وبالنظر اليها ولم يجعل الحيثية جزا من الموضوع قط وانما ذكر نفي البحث عن الحيثية في ذيل الموضوع لاشترائه في الدليل لمزيد ايضاح وبيان وعدل عن جعل الحيثية علة او قيد للحقوق الاعراض المبحوث عنها تجنبا عن ورود الاعتراض المشهور من انه يستلزم تقدم الشيء على نفسه فلن الناظر فيه ربما يخطر بباله بدار ان اذنه قيما او علة للموضوع في حقوق الاعراض في نفس الامر الى ان يردده الجواب والبيان بانها علة او قيد في نظر الباحث لاني نفس الامر وان كان متحد المال لما اثره المصنف في بدو الحال واما العوارض اللاحقة للوجود لسيت مخالفة للشان في البحث عنها وعدمه حتى تكون تلك الحيثية بيانا كما في الثاني بل يبحث عن كلها قوله المشهور ان الشيء الواحد آه لما حقق المصنف رحمه الله كون الحيثية في القسم الثاني بيانا للاعراض المبحوث عنها ومميز الها عن غير ما كما شرهنا كلامه بما لا مزيد عليه امكن عنده ان يكون الشيء الواحد موضوعا للعلمين بل هو بالنظر الى هذا التحقيق كما ذكره من علمي الهيئة والسماء والعالم من الطبيعي واقع والقوم لمالم يتمكنوا منه مضوا على الالباء عن ذلك لان المصنف لما جعل الحيثية بيانية امكن ملاحظتها في محمول كل مسألة من مسائل العلم تور دفيه على الاجمال فيحصل انضباط العلوم بالاتحاد والاختلاف المقصود بخلاف غيره فانهم لم اعتبروها في جانب الموضوع واخذوها قيما له لا يحصل هذا الانضباط بالاتحاد الموضوع واختلافه وما ذهب اليه المصنف من ملاحظة الحيثية في جهة المحمول اوجه واولى مما ذهب اليه غيره من ملاحظتها في جهة الموضوع وان كل مال كل واحد منهما واحد وذلك لان المحمول هو محط الفائدة والمقصود بالبيان ولان الاعتراض المشهور ظاهر الورد على ظاهر ما ذكره وكون

المقصود في العلوم معرفة احوال الموجودات وتنويع الحقايق وتجنيسها للبحث
 عما حاطوا به من الاعراض الذاتية مع تجويز الحقائق ما يطلع عليه من الاحوال بعد
 ذلك لا ينافي اعتبار الحيثية في جانب المجهول اصلا لان الحيثية لا بد من اعتبار
 ها فسواء اعتبرت في جانب المجهول او الموضوع بل اعتبارها في جانب المجهول
 انسب للمقصود وامين للبراد وادفع للاشكال والقول بانها لا معنى لتمييز العلوم الا
 ان هذا ينظر في احوال شيىء وذلك في احوال شيىء اخر مغاير له بالذات او بالاعتبار
 وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا
 للتمييز مدفوع بان المجهول ثبوت الاحوال للموضوعات لانفسها وكذلك
 نفس الموضوعات وان كانت معلومة لكن ثبوت الاحوال اليها مجهولة والحيثية
 لها كانت ماخوذة فاعتبارها في جانب الموضوع كما يحصل الانضباط بالاتحاد
 والاختلاف فكذلك اعتبارها في جانب المجهول يحصل ذلك الانضباط من غير
 فرق قط والتمييز ينظر هذا في نوع من احوال شيىء وذلك في نوع اخر من احوال
 ذلك الشيىء او شيىء اخر والمصنف لا ينكر ان اتحاد الموضوعات واختلافها
 يوجب اتحاد العلوم واختلافها باعتبار الحيثيات في جانب الموضوع كما صرح بقوله
 فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم
 فكذلك تتحد وتختلف بحسب محمولاتها وانما يريد ان اعتبار ذلك في جانب
 المجهول انسب لما مر لا يقال على ما ذهب اليه المصنف يمكن ان يجعل كل علم
 علوما متعددة لاشتغال موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة مثلا يجعل البحث
 عن فعل المكاني من حيث الوجود علما ومن حيث الحرمة علما اخر الى غير ذلك
 فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكاني فيفوت الانضباط لانا نقول
 لاشك في صحة ذلك على تقدير اختصاص تعلق الغرض العلمى بذلك ولانسلم
 فوات الانضباط فانه لما اخذ موضوع علم الفقه فعل المكاني من حيث الصحة
 على العموم فهذه الحيثية تجمع كل نوع منها في اسم الفقه وهو العلم الكلى ولا يخرج
 من كونه فقها للبحث عنه من حيث الوجود او الحرمة او غير ذلك وان افاد
 تفصيلها علوما مجردة يشملها اسم الفقه ونظير ذلك العلم الطبيعى وموضوعه

الجسم من حيث الحركة والسكون ثم هو ينزل الى علوم تحته متكثرة الانواع
 كالنظر في الاجسام الفلكية فانه نظرا خاص وعلم جزئي وكالنظر في الاجسام الاسطوقسية
 وموضوعها جسم مخصوص لاجسم مطلق ثم يتبع ذلك النظر فيما هو اخص منه
 وهو النظر في الاجسام الاسطوقسية ماخوذة مع المزاج وما يعرض لها من حيث
 هي كذلك ثم يتبع ذلك النظر فيما هو اخص منه فهو النظر في الحيوان والنبات
 وهناك يختم العلم الطبيعي ﴿ قوله ﴾ فان الواحد الحقيقي أه انما هو الواحد
 الحقيقي الذي لا كثرة فيه بوجه من الوجوه لاني الذات ولا في الصفات وليس
 هو الا الواجب الوجود بالذات لان غير الواحد الحقيقي لا يؤمن فيه من لحوق
 بعض الاعراض لجزئه فلا يلزم تنوع اعراض الشيء الواحد بل تنوع اعراض
 الكل والجزء ﴿ قوله ﴾ ولا يضر ان يكون بعضها اضافية وبعضها سلبية قال
 بعض الناظرين هكذا في النسخ المعتمدة المصححة بدون ذكر الحقيقة لان المقصود يتم
 بدونها مع ان العاقلين بانه تعالى واحد حقيقي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه
 لا يثبتون له تعالى صفات زائدة على ذاته فما في التاويل من قوله وان كان
 بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالجرد غلط على
 ان القدرة والخلق بيان في كونها صفة حقيقية قديمة على مذهب الحنفية وفي
 استلزامها اضافة متأخرة واقول هذا قول حق لا ريب فيه فان هذا القول لدفع
 سؤال مقدر هو ان الكلام في العوارض الذاتية ومذهب الحنفية المختار
 عندك ان الله تعالى بجميع صفاته واحد وبجميع صفاته قديم واجب وليس له
 صفة زائدة تكون عرضا ذاتيا له سبحانه وتقرير الدفع ان الله سبحانه
 وان لم يتصف بصفات حقيقية زائدة على الذات لان صفاته
 عندنا غير زائدة ولا متغايرة بل هي لاعينه ولا غيره على الحقيقة لاعلى المعنى
 الذي اخترعه احداء الاشعرية لكنه متصف بصفات اضافة كالباقى وسلبية
 كالجرد وفيها جهة العرضية بالنسبة اليه لان مبدءها ليس نفس الذات
 ولا ماليس عينه ولا غيره بل يلاحظ في صدق الاضافات النسبة الى غيره وفي
 صدق السلوب انتفاء مبدء الالجاب واما انه ذاتية لان لحوقها له ليس لجزئه

لتهالجه عن الجزء وتقديسه عن المتكثّر ولا امر مبين له ولا الصفة زائدة غير
محمولة كالقدرة والقوة ولم يتعرض لهما المصنف رحمه الله بالنفي لعدم تصور
ما يباحق لامر منفصل عنه ان يكون محمولا عليه لان الحمل والحقق النى هو الا
تصاف مفروض التحقق وزيادة الصفات مقطوع الانتفاء **قوله** **قطعا**
للتسلسل فى المبدأ فان قيل اللازم من الدليل هو تعدد الاعراض الذاتية
لانوعها النى هو المطلوب قلت المطلوب لحوق الصفات المتنوعة للواحد
والدليل يقيد واما تنوعها فظاهر فان الصفات الاضافية نوع والسلبية نوع
اخر وما قيل ان الصفات المتعددة فى محل واحد متنوعة لاحالة ضرورة ان
اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال كلام لا معنى له
اصلا كين والمحال مفروض الوحدة على انه مبنى على زيادة
الصفات ومغايرتها على الذات وهى مما يجب تنزيه الله تعالى عنه
قوله **ولانه يلزم دليل اخر على كون لحوق البعض لا بد ان يكون لذاته**
عظما على قوله قطعا للتسه يعنى ان لحوقه لو لم يكن لذاته يلزم الاستكمال
بالغير بل هو نفسه وبطلانه اظهر من الشمس وايبين من الامس وقد اتفق على
امتناع الكل سوى طائفة من متأخرى الاشعريّة وتوجه جماعة من قدماء المعتزلة فان
الشيء لو كان علمه للاشياء مثلا بصفة هى زائدة عليه ليست فى حد ذاته فهو
لاحالة فى حد ذاته عار عن الكمال وخال عنه وانما حصل هذا الكمال بملك الصفة
وليس الاستكمال عن الغير الا هذا والبرأ فى معنى الغير ساقط عن درجة
الاعتبار لا يجوز الاصعاء له وبالجملة لزوم الاستكمال عن الغير على تقدير الزيادة
واستحالة فى حق الواجب كلاهما ضرورى اولى لا مجال للمناقشة فيه والقول بان
الخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة وهى على الحيوة باطل فانه مبنى
على زيادة الصفات ومغايرتها التى احدثها هو الاء والافالحنى وهو من هب
الحنفية ان الله بجميع صفاته واسماؤه واحد وجميع صفاته واسماؤه قد يم واحد لا تعدد
فيه ولا تكثّر ولا زيادة ولا مغايرة بوجه من الوجوه ولا يسع فيه التوقف ولا
يتطرق اليه الاحتياج هذا والله يحق الحق وهو يهدى السبيل وهو حسبي

اذ قد حقق فى محله ان
السلوب المختلفة
ربها تحتاج الى
حيث ذاتية مختلفة
كسلب الجمادية عن
الانسان فانه من
حيث كونه ناميا
وسلب الشجرية
فانه من حيث كونه
حساسا وسلب الفر
سية فانه من حيث
كونه ناطقا وتلك
الحيثيات ذاتية
متعددة ولا كذلك
المحال فى الواجب
الوجود فان جميع
السلوب مستندة
الى ذاته الاحدية مرة
واحدة فذاته من
حيث هى هى
مقتضية لسلب الا
مكان واحتياج الاضا
فات الى حيثيات
اضافية من هذا
القبيل وهى ايضا
مستندة الى الذات
الاحدية دفعة وهى
من حيث القيومية
التى ليست زائدة
على الذات * منه
رحمه الله تعالى

ونعم الوكيل ﴿ قوله ﴾ على ان قولهم يصد عن هذا الاصطلاح ويسد طريقه
 حيث اعتبروا الاختلاف في المجهول كما بينا ان الحثية فيها بيان للعوارض
 الذاتية المبحوث عنها ﴿ قوله ﴾ في الكتاب معاني الكتاب والقران واضحة
 لا تحتاج الى التعريف وانما المراد منه انتم كبر والتنبية على المعنى المراد
 باحضاره في الذكر على ما هو شأن التعاريف اللفظية فالاعتراض بان
 دورى فضول لا يلتفت اليه الكلمة من الفقهاء وغيرهم ولكل منهما معان فالكتاب
 اسم لكل مكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله وفي عرف قدماء الحنفية
 على مبسوط محمد بن الحسن وفي عرف متأخريهم على مختصر ابي الحسين
 القدوري وفي عرف اهل العربية على كتاب سيبويه فاما قال اي القران تعين
 منه المرادوه وكتاب الله دون غيره من معانيه ويختص باسم المصحف ﴿ قوله ﴾
 ما نقل الينا هذا احسن من تعريفه بالمنزل على الرسول المعجز بفضاهته لانه
 اخفى بالنسبة الى من لم يعرف المنزل والمعجز وما الواقعة في التعريفات مع
 كونها اشبه شىء بالعرض العام مبنى على مذهب المتقدمين من جواز التعريف
 بالاعم وهو التحقيق والمراد منه مجموع النظم والمعنى على ما هو ظاهر عبارة
 المشايخ وكما يتصنف اللفظ بالنقل والتواتر يتصنف به المعنى كما في الاخبار
 المتواترة المعنى التي لم يتواتر احد العبارات فيها وعلى ما اختاره
 المصنف هو النظم من حيث دلالة على المعنى ﴿ قوله ﴾
 تواترا اي متواترا نقله بين دفتي المصاحف او متواترا قرآنية
 فهو اما مفعول مطلق من غير لفظه اذا لتواتر نوع من النقل
 او حال من فاعل نقل ﴿ قوله ﴾ سائر الكتب السماوية كالتورية والانجيل
 والزبور وغيرها من مصنفات العلماء الاحاديث الالهية وتسمى الربانية
 والقدسية وهي ما حكى من قول الرب تعالى باضافة اليه بعبارة ليست هي من
 عنده كما في الصحيحين من قوله انا عند ظن عبدي بي وفي صحيح مسلم باعبادي
 اني حرمت الظلم على نفسي بخلاف الاحاديث النبوية فانها وان شاركتها في كونها
 وحيا يوحى من عند الله وفي كونها بعبارة ليست هي من عنده الا انها ليست

فيها تلك الأضافة **قوله** والقرات الشاذة المنقولة اليها بطريق الأهادما
 اختص بمصحف أبي ونحوه من قوله فعمة من أيام أخر متتابعات أو الشهرة
 كما في مصحف ابن مسعود رضي الله عنه من قوله فاقطعوا إيمانها ونحو ذلك وذلك
 لأنها وان نقلت اليها بين دفتي المصاحف لكن لم تتواتر وإذ الم يذكر منسوخ
 التلاوة لدخوله في الشواذ لأنه ليس في ما نقل متواترا ما هو منسوخ التلاوة
 من القرآن أو في الكتب الإلهية **قوله** وقد ورد ابن الحاجب لا معنى لهذا
 الأيراد فان التعريف غير حقيقى ومعنى القرآن معلوم لكل أحد والمقصود منه
 ليس الألتنبيه على ما هو المراد من بين هذه المعانى **قوله** فلا بد ان
 يقال ممنوع لأنه يجوز ان يقال ان المراد من المصحف ما جمعه الصحابة من الوهمى
 المتلو في خلافة أبي بكر وعثمان رضي الله عنهم والقول بأنه لا يرفع الدور لأنه
 مرادى مدفوع بل غاية التصادق وهو لا يستلزم الترادف الذى هو الألتحاد
 فى المفهوم **قوله** بل تشخيصه كلام المصنف فى المتن والشرح صريح
 فى ان المراد منه ليس بتعريف أصلا وان أطلق عليه التعريف بالمعنى اللغوى
 فما قيل ان الظاهر من كلام المصنف رحمه الله ان هذا تعريف للمجموع الشخصى
 وهو غير مناسب لغرض الأصولى لأنه يبحث عن القرآن من حيث انه دليل
 على الحكم الشرعى وهو اية اية ليس بشئىء فان قيل المناسب لغرض الأ
 صولى ان يكون اسما كلياً صادقا على كله وعلى اجزائه فلوا بقى على عمومه يدخل
 فى الحذف الحرفى والكلمة من القرآن وليس به فى عزى الشرع ولو قيد بالكلام
 التام خرج ما ليس بكلام تام مع انه قران قلت نقله بين دفتي المصاحف لا يكون
 الامرونا بافادته الحكم الشرعى والحرفى والكلمة لاتفيد ذلك وعن هذا قال
 السيد الشريف قدس سره فى حاشية الكشاف المراد كل جزء له نوع اختصاص
 بالقران **قوله** يطلق على الكلام الأزلى كما فى قولك القرآن غير مخلوق
 والغالب فيه اسم الكلام وعلى المقرء كما فى قوله تعالى قراناً عربياً وقوله فاذا
 قراناه فاتبع قرانه والغالب فيه اسم الكتاب وعلى المكتوب كما فى قوله صلى الله
 عليه وسلم لاتسافر وبالقران الى ارض العدو والغالب فيه اسم المصحف ولكن

كلا من القران والكلام حقيقة في الصفة القديمة مجاز في الكتاب والمصحف
 بعلاقة الدلالة عند الحنفية ولهذا اهلوا قوله تعالى حتى يسمع كلام الله على سماع
 ما يدل عليه لان السمع عندهم لا يتعلق الا بالسموعات ولو كان الكلام مشتركا
 بينهما لما احتاجوا الى ذلك خلافا للاشاعرة فلا يردان التحقيق ان اسما الكتب
 من قبيل اعلام الاجناس فكيف يصح دخول اللام في قوله تعالى في التورية
 والانجيل وذلك لان اسماء الكتب المدونة في فنون العلم من قبيل اعلام الاجناس
 لدليل يخصها وحجة قامت عليها واما اسما الكتب السماوية والمصحف الالهية
 فهي حقيقة في الصفة القديمة فالاصل ان تكون مجازا في المقروء والمكتوب
 امر اذ عن الاشتراك فلا يكون اطلاقه على المعاني المجازية باعتبار التعيين
 النوعي والحضور الذهني بل بمجرد علاقة الدلالة وهي تتحقق بين كل شخص
 من هذا النظم المقروء والمكتوب وبين مدلوله الحقيقي بلا زيب فيصح دخول
 اللام في هذه الاسماء الاحتمالية قوله ﴿﴾ ويطلق ايضا على ما يدل عليه اه اشارة الى
 ان القران مجاز في الكتاب والمصحف على ما هو المقرر عند الحنفية فقوله لفظ
 مشترك بالمعنى اللغوي يعنى مكثر المعنى لا ما يقابل المنقول والحقيقة
 والمجاز لان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك فالاصل الرجح
 هو الاول ولان التحقيق ان اسما الكتب المدونة من قبيل اعلام الاجناس لان اللفظ
 الواقع عن شخصين او عن شخص في وقتين والمعنى القائم بذهنين والصورة
 المنقوشة في علمين يعنى في العرف امر واحد افعل ان التعيين معتبر في معاني
 هذه الاسماء ثم يظهر ان تعيينها ليس بشخص لانها اعراض مختلفة باختلاف المحال
 فتكون اعلاما جنسية فلو كان اسما الكتب الالهية من هذا القبيل لم يجز دخول اللام
 عليها وقد دخلت في نظم التنزيل ولزم ان يكون القران غير منصرف وقد ورد منصرفا
 البتة وبالجملة ان العلمية انما تكون في المعنى الحقيقي ولما كان اسما الكتب
 الالهية حقيقة في صفة الحق سبحانه لم تكن اعلاما في النظم وانما استعملت فيه
 باعتبار علاقة الدالية والمدلولية وهي بين المعنى الحقيقي وبين كل شخص
 من اشخاص النظم فلا تكون اعلاما جنسية بخلاف سائر الكتب اذ ليس لها معان

حقيقية سوى الالفاظ المرتبة ومعانيها فهي حقيقة فيها وتكون من اعلام الاجناس
 لما مر فلا يصح دخول اللام عليها ﴿ قوله ﴾ وانما يلزم الدور اه هذا اللزوم
 انما هو على تقدير كون حقيقة القران مجهولة والتعريف غير لفظي والا
 فالمقصود منه في التعريف اللفظي احضار الصورة المخزونة في القوة المدركة
 وتعيينها من بين الصور المرتسمة فيها ﴿ قوله ﴾ على ان الشخصى نهجية يعنى
 ان منع كون التفسير ليس بتعريف للقران ولالكتاب مبنى على ان آه فهو سند
 للمنع كما ان قوله لانه دليل على كونه تشخيصا والتعبير عنه بالدليل على
 التشبيه فالقول بان الشخصى يمكن تحديده بما يفيد امتيازاه عن جميع ما عداه
 وان لم يمكن تشخيصه وتعيينه بحيث يمنع الشركة بين الكثيرين كلام على
 السند ومردود عند كل احد ﴿ قوله ﴾ فان كان عبارة عن ذلك الشخصى اى
 الشخصى بقراءة جبرئيل عليه السلام لم يقل عن الشخصى القائم بلسان جبرئيل
 لما فيه من المسامحة العرفية الواقعة على متفاهم العامة من ان اللفظ يقوم بلسان
 الالفاظ وليس كذلك بل هو قائم بالهوا المتزوج ولذلك يمكن سماعه
 ﴿ قوله ﴾ على ان الحق هذا آه فيكون من قبيل اعلام الاجناس كسائر الكتب
 العلمية وهذا باعتبار العرف الطارى والاصطلاح المحدث للفقهاء الاصولى
 واما فى اطلاق الشارح اسم القران فهو حقيقة فى صفة الحق الذى لا يمكن ادراك
 ذاته تعالى واكتناه صفاته العلى فحسب واما فى الكتاب والمصحف فمجاز من
 قبيل اطلاق اسم المدلول على الدال على ما يلوح من تتبع اقوال المشايخ الحنفية
 والفقهاء المتقدمين والائمة الاجلة فان قيل هذا يوجب ان لا يكون ما بين دفتى
 المصاحف والمعارض المتحدى والمقروء المكتوب كلام الله تعالى حقيقة وهو
 كفر وانكار للضروريات الدينية قلنا انما يكون ذلك كفرا وانكار للضروريات
 الدين اذا انكر كونه منزلا من عند الله وزعم انه من مخترعات البشر واما اذا
 اعتقد انه ليس بكلام الله تعالى بمعنى الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى فلا يجوز
 تكفيره اصلا وما علم من الدين ضرورة كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى بمعنى
 كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة وكيف يتخيل انه من ضروريات الدين وكون

٢ فلا يكون هذا الكلام
 مخالفا لما حققناه سابقا
 من ان القران حقيقة
 فى الصفة مجازى فى
 النظم المقروء المكتوب
 * منه رحمه الله تعالى

الكلام مجازا فيه مذهب السلف وأهل الحق وأئمة الدين رحمة الله عليهم أجمعين
والمحصل ان كونه كلاما مجازا ونسبته الى الله تعالى حقيقة **قوله** لان معرفة
كل واحد منهما موقوفة على الاشارة اى على الاشارة الى معناه باسم الاشارة
او الضمير او العلم الموضوع له فان كل واحد منها موضوع لهما وحاضر في الذهن
ومتعين بالتعين النوعى او الشخصى وقيل المقصود منه الحصر الاضافى بالنسبة
الى التعريف **قوله** يقال هذه الكلمات ويقرأ آه منه العبارة اولى من عكس
الترتيب لطابقته لهما والواقع في محل الاشارات الى السور والايات وغيرها
على انه لو قرأ اول اثم اشار لربما كان المخاطب غافلا عما يريد لعدم توجه
قلبه اليه بخلاف التنبيه بالاشارة اول اثم القراءة وان كانا متساويين في كونها اشارة
الى ما هو غير محسوس في حال الاشارة **قوله** يلزم الدور قيل عليه التوقف
ممنوع لم لا يجوز تعريفها بانها بعض مترجم اوله واخره توقيفا من كلام منزل
قرانا كان او غيره بدليل سورة الانجيل ورد بانها مع انتفاضه بنحو آية الكرسي
وآية المدائنة فانها ايضا كذلك عدول عن الظاهر الى الخفى ومن الحقيقة
الى المجاز العرفى لان السورة في عرف الشرع غلبت على سورة القرآن
ولا تشمل سورة غيرها بل اطلاق السورة على ابعاض التورية والانجيل انما
وقع من المسلمين على التشبيه بسورة القرآن والقول بان آية الكرسي وآية المدائنة
مجرد اضافة لانقلاب وتسمية وبيان المراد مترجم اوله بالابتداء بالتسمية واخرها
بالانتهاء اليه تحكم صريح وتعسف ظاهر وبالجملة اعتماد الصحة على المعلوماتية
وكون المراد من التعريف التشخيص لا افادة الماهية **قوله** اى ابجاث الكتاب
وهذه الابجاث غير مختصة بالكتاب بل تجرى في السنة وغيرها الا انهم اضا فوها
اليه اعتناء به واهتماما لسانه والافحى هذه الابجاث ان توردي ركن على حدة
غير مختص بالكتاب وغيره **قوله** قسم اللفظ ترتيبه على كونه نظما باعتبار ان المراد
منها واحد او لان اللفظ بعض منه وفي اختياره على النظم في هذا المقام تنبيه على عموم
ابجاث هذه التقاسيم وجر يانها في القران وغيره وعلى ان ذكر النظم اول انما هو للمجرد
التحاشى عن سوء الادب والا فالمراد منه هو المراد من اللفظ فلا يرد ان النظم هو الانفاظ

المرتبة المتناسقة الدلالات أو ترتيبها على ما يقتضيه العقل السليم والخاص
 والعام والمشارك ونحو ذلك ليس من اقسامه بل هو من اقسام مفرداته اللهم
 الان يقال انها الاقسام المتعلقة بالنظم قوله ﴿ اربع تقسيمات لان اللفظ
 الدال بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فان اعتبر فيها
 الظهور والخفاء فهو الثالث والافالرابع قوله ﴿ لان اللفظ في الاصل اسقاط
 شىء من الفم يعنى انه يطلق عليه باعتبار انه فرد من مطلق الرمى الذى
 هو معناه الموضوع له لتلازم الاشتراك او المجاز في اطلاقه على الرمى وما
 يتلفظ به الانسان وانما اختاره على الرمى تنبيها على ان مظان سوء الادب
 باعتبار الرمى والاسقاط من الفم لان القران مرفوع لا يرمى ومحفوظ لا يسقط
 فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمى فكذا النظم يطلق على الشعر وقد قال
 سبحانه وما هو بقول شاعر وما علمناه الشعر وما ينبغي له فهو احق بالاحترار عنه
 اجيب بان النظم حقيقة في الاول والجمهور في السلك مجاز في الشعر واللفظ
 حقيقة في الرمى مجاز في التكلم والتبادر هو الحقيقة قوله ﴿ حتى لو قرأ بغير
 العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها من التركية والهندية والرومية سواء
 وقيل انما جوز القراءة بالفارسية دون غيرها من اللغات العجمية لكونها اقرب
 الى العربية ومشاركتها اياها في كونها لسان اهل الجنة كما في الحديث لسان
 اهل الجنة العربية والفارسية الدرية والقرب ممنوع والحديث موضوع
 محال للاحاديث الصحيحة من نحو قوله عليه السلام احب العرب لثلاث لاني عربي
 والقران عربي ولسان اهل الجنة عربي وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال
 من احسن منكم ان يتكلم بالعربية فلا يتكلم بالفارسية فانه يورث النفاق
 اخرج الحاكم عن ابن عمر رضى الله عنهما وفي شرعة الاسلام ويجتنب الرطانة
 والفارسية فانها لغة اهل النار بل الفارسية ادون اللغات وابعدها عن العربية
 وقد منقح بعض الفضلاء كتابا في بيان مزينة التركية على الفارسية قوله ﴿
 جازت الصلوة عنده قال في الكشاف والمدراك اجاز ابو حنيفة رحمه الله القراءة
 بالفارسية على شروط وهي ان يودى القارى المعانى على كما انها من غير

ان يحرم منها شيئاً قالوا وهذه الشريطة تشهد انها اجازة بلا اجازة لان في كلام
 العرب خصوصاً في القرآن الذي هو معجز بفصاحته وغرابة نظمه واساليبه
 من لطائف المعاني والاعراض ما لا يستقل باءائه لسان من فارسية وغيره لو ما كان
 ابو حنيفة رحمه الله يحسن الفارسية فلم يكن ذلك عن تحقيق وتبصر وروى على
 بن الجعد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله مثل قول صاحبه في انكار القراءة
 بالفارسية انتهى ﴿ قوله ﴾ الاصح آه رويه ابو عصمة نوح بن ابي مريم
 المروزي عن ابي حنيفة رحمه الله ويؤيده ما صح عن ابي يوسف وزفر رحمه الله
 انهما ما اختارا قولاً لا يخالف جميع اقوال ابي حنيفة قط ومنه بهما انه لا يجوز القراءة
 بغير العربية ﴿ قوله ﴾ عن عدم لزوم النظم اشارة الى ان النظم معتبر
 في القرآن عنده الا انه رخص في عدم اعتباره في القراءة فلا يرد عليه ان مقال
 يخالف كتاب الله ظاهر احيث وصف القرآن بكونه عربياً ولان المعنى ان كان
 قرانياً يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد وان لم يكن قرانياً يلزم
 عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة ﴿ قوله ﴾ النظم الدال على المعنى فيكون
 الاقسام الخارجة من التقسيمات الاربعة كلها صفة اللفظ بالنسبة الى المعنى واما
 اضطراب كلامهم بجعله تارة صفة للفظ واخرى صفة للمعنى مطلقاً وعلى التوزيع
 فمن باب عدم التفتاتهم الى العبارات بعد ظهور المراد ﴿ قوله ﴾ جميعاً او لعل
 مقصودهم دفع التوهم الناشى عن قول ابي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية
 ان القرآن عنده هو المعنى ﴿ قوله ﴾ باعتبار وضعه قدمه لان الوضع هو
 السابق في الاعتبار والباقي متفرع عليه فان كان على واحد شخصى او نوعى
 او جنسى فخاص والافصح استغراقه جميع ما يصاح له عام وبدونه جمع منكر
 او نحوه او على متعدد فهو مشترك ﴿ قوله ﴾ في وجوه النظم
 صيغة ولغزى وضعا على ان يكون المراد من الصيغة الهيئة العارضة للفظ
 باعتبار الحركات والسكنات والتقديم والتأخير ومن اللغة مادة اللفظ وواهر
 حروفه باعتبار المقابلة والافال لغة هي اللفظ الموضوع للمعنى ولعله انما اختاره
 على الوضع الذي هو اخصر واظهر وقدم الصيغة التي هي الوصف هو الآخر

تنبيهاً على أن أكثر الكلمات يدل على المعنى بالهيئة لاسيما الأمر والنهي الذين
 عليهما مدار الأحكام الشرعية وهذا أولى مما قاله أنهما مترادفان والمقصود تقسيم اللفظ
 الدال باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم أو السامع ولذلك قال وهذا ما قاله فخر الإسلام
 ﴿ قوله ﴾ ثم باعتبار استعماله فإن كان في الموضوع له فحقيقته والافمجاز وكل منهما
 أن ظهر منه المراد فصريح وإن استتر فكناية ﴿ قوله ﴾ على عكس ما أورده
 فخر الإسلام لأن الاستعمال تال للوضع واعتذر من جانبه بأن التصرف في الكلام
 نوعان تصرف في اللفظ يجعله بحيث يفهم منه المعنى وتصرف في المعنى يجعله
 بحيث يفهم من اللفظ والأول مقدم يتفرع عليه الاستعمال فكانه لو حظ المعنى أولاً
 ظهور أو خفاء ثم استعمال اللفظ فيه ﴿ قوله ﴾ أن وضع لكثير لكل واحد من
 أفرادها كإحدى المشترك والعام ولو بالوضع النوعي أو للوجه وعها كإسبا الأعداد
 ﴿ قوله ﴾ فبشرك فهو على ما ينميك التقسيم ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير وقد
 قيل عليه أنه يصدق على المنقول الشرعي والعرفي العام والخاص وليس منه
 اجيب عنه بان المراد وضع اللغة وبان المصنف لا ينال من دخولها فيه وتصريح
 البعض بخلافه ليس بحجة عليه ﴿ قوله ﴾ والكثير غير محصور أي على
 حد معين مثل السموات فإن دلالة الجمع ومافى معناه لا تنحصر على الثلاثة
 أو الأربعة أو غيرها من الأعداد والغول بان المراد أن لا يكون في اللفظ دلالة
 على انحصاره في عدد معين والأفالكثير المتحقق محصور لا محالة مع كونه
 غير منان لذلك مبني على وضع اللفظ للأمر الخارجية ومذهب الحنفية
 أنها موضوعة للصور الذهنية وقد فرغوا عليه عدم الحكم في الاستثناء بالنفي
 والاثبات وإن استثناء الكل عن الكل جائز فيما كان بغير لفظه خلافاً للشافعية
 والأشعرية ﴿ قوله ﴾ وضعا واحداً يخرج آه اعترض عليه بأنه لا حاجة إليه
 في إتمام التعريف لأن المشترك يخرج بقيد الاستغراق لأنه بالنسبة إلى معانيه
 المتعددة ليس به مستغرق فهو للتحقيق والإيضاح واجيب بان المشترك وإن
 لم يكن فيه استغراق بالنسبة إلى معانيه المتعددة ولكنه يصدق عليه أنه مستغرق
 لجميع ما يصحح في الجملة ولو بالنسبة إلى المعنى الآخر ولهذا لم يضاف إلى هذا

القيد خروج المبهيات كالضمائر فانها موضوعة للكثير بوضع واحد لخروجها
 بقيد الاستغراق بلا قيد على ان كون الغرض الاصلى من ذكره هو الايضاح
 لا ينافى خروج المشترك به فلا مساع لاضافة خروج اذن الى قيد اخر وان
 الاستغراق على سبيل البديل حاصل في المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة
 كما في قولك من دخل دارى فهو كذا لا يقال فحينئذ يدخل النكرة المثبتة لانها
 تستغرق كل فرد على سبيل البديل لانا نقول لانسام انها موضوعة للكثير بل هي
 عندنا موضوعة لنفس الطبيعة وكذا المنكر من الجموع **قوله** **والكثير**
 يخرج ما لم يوضع للكثير اه قيل عليه المتبادر من الوضع لكثير هو ان يكون
 كل واحد منه نفس الموضوع له لا غير فهو لا يصدق الاعلى المشترك وقد ادخل
 فيه العام وبعض اقسام الخاص وغيره فاحتيج الى التعميم وادخال كلمة او على
 التعريف بان يقال على كل واحد من افراده كالمشترك او الامر مشترك بينها
 كالعام او المجموع عما كاسماء الاعداد ثم لابد من تقييد الاجزاء بالمتفعة الحقيقة
 مما لا يدل عليه اللفظ اصلا ويمكن ان يجاب عنه بانه لم يرد من الكثير الا هذا
 المعنى المتبادر ولا نسلم ان العام والجمع المنكر لم يوضع لكثير يعنى لافرادهما
 بل موضوع لها بالوضع النوعى والالكان استعماله فيها مجازا كالضمائر عند من
 زعم انه موضوع للمفهوم الكلى وكلام الحنفية في قولهم بعموم نحو الانسان المعرف
 بلام الاستغراق والنكرة المنفية مع تعميمهم الخاص مما وضع للراحد الشخصى
 والنوعى والجنسى وجعلهم اسما الاجناس موضوعة لنفس الطبيعة كاعلام الاجناس
 صريح في اعتبار الوضع النوعى في العام وقد نص صاحب الكشاف على ان
 الاسم لا يدل الاعلى مسماه واللام لا تدل الاعلى معناه من التعريف
 والتعريف عند المخاطب والعموم فى الموصولات انما هو باعتبار الصلة
 والحشو فان قلت فما تقول فى اسماء اعداد وصيغ التثنية قلت
 لعل المصنف يقول ان صيغ التثنية واسماء الاعداد وان كانت موضوعة للحقيقة
 والمرتبة المعينة بالوضع الشخصى موضوعة لافرادها الخصوصية المتكررة بالوضع
 النوعى مثلا الثلاثة موضوعة لكل ثلاثة كالثلاثة فى ثلاثة رجال وثلاثة اسماء

وثلاثة دراهم وملم جراثيم هو وان لم يكن محصورا من هذه الجهة يصدق عليه انه
 محصور من جهة اخرى وعبارة فخر الاسلام في تعريف الخاص كل لفظ وضع لمعنى
 واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد نظارة اليه فتأمل
 ﴿ قوله ﴾ فجمع منكر او نحوه قيل عليه فيدخل كل عام مقصور على البعض
 بدليل العقل او غيره وفساده بين لانه عام ينتظم جميع ما يصلح له قبل التخصيص
 وبعده واجيب عنه باننا لانسلم انه عام بعد التخصيص على الحقيقة ولو اطلق
 ذلك عليه فهو مجاز باعتبار ما كان او على اصطلاح البعض وهو صالح لما يختص
 منه والمخصص انما يبين انه غير مراد منه وذلك معنى عدم الانتظام لجميع ما يصلح
 له لانه لا يصلح له ﴿ قوله ﴾ فعلى قول من لا يقول آه وهو من ذهب مشايخنا
 العراقيين وهو المختار عند المصنف وغيره من المحققين ﴿ قوله ﴾ وعلى
 قول من يقول بعمومه كما شيخ ماوراء النهر اما لعدم اعتبار الاستغراق في العموم
 بل الشرط فيه انتظام جمع من المسبيات باعتبار امر مشترك على ما اختاره
 فخر الاسلام البزدوى ووجه الاسلام الفزالي رحمه الله وجماعته واما الزعم ان الجمع
 المنكر مستغرق كما ذهب اليه جماعة نظر الى صحة الاستثناء في قوله تعالى لو كان
 فيهما الهة الا لله لفسدتا ومثل قولهم ثمرة خير من جرادة ﴿ قوله ﴾ الجمع
 المنكر الذى يدل آه اعترض عليه بانه اذا كان وساطته بين الخاص والعام بناء
 على قرينة عدم الاستغراق لم يكن من اقسام اللفظ باعتبار وضعه ولهذا اخرج
 الماويل من هذا القسم وبانه لا وجه لجعل الجمع المنكر سيما جمع القلة موضوعا
 لكثير غير محصور عند من لا يقول بعمومه والجواب عن الاول ان مختار المصنف
 في العام المخصوص بالبعض انه حقيقة في الباقي فيكون معنى وضعه الا كما الماويل
 لا يقال لافرق بين اعتبار رأى المجتهد في الماويل وبين اعتبار القرينة في الوساطة
 لاننا نقول القرينة في الاول دلالة المشتركة على بعض المعاني وفي الثاني لاجراج
 البعض للدلالة على الباقي وعن الثاني ان معنى غير المحصور ليس ان
 ما يدل عليه اللفظ غير مثناه او لا يناله الا ههنا بل المعنى ان كثرته غير منحصرة
 على عدد معين ومن مبين كالرجال مثلا فان كثرته غير مختصة بكثرة هي الثلاثة

او الاربعة او الخمسة او غير ذلك ﴿ قوله ﴾ كرجل و فرس اشارة الى ان النوع
 في نظر ائمة الاصول و عرفهم قد يكون ماهو النوع عند ارباب المهقول كالفرس
 وقد يكون ماهو اخص منه كالرجل لاختلاف لوازمه الشرعية و لوازم
 البرعة لاختصاصه باحكام مثل النبوة و الامامة و الشهادة في الحدود و غير ذلك
 دون البرعة ﴿ قوله ﴾ ان ترجع بعض معانيه اشارة الى ان مراد من فسر الماول
 بما يترجم من المشترك بعض وجوهه بغالب الرعي من اصحابنا كفخر الاسلام
 اراد الماول من المشترك بقريظة ان الكلام في اقسام النظم صيغة و لغة و بغالب
 الرعي الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او اقياس او التامل في نفس
 الصيغة فلا يرد ان الماول قد لا يكون من المشترك و ترجمه قد لا يكون بغالب
 الرعي فان الخفي و المشكل و المجمل اذا الحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا
 و بظني يسمى ماولا ﴿ قوله ﴾ بالرعي ولم يقل بغالب الرعي لان غلبة الظن
 ليست بشرط في ذلك بل يكفي حصول الظن سواء كان بخبر الواحد و القياس
 او بالتامل في نفس الصيغة كثلاثة قر و غالباً كان اولاً و كونه من اقسام النظم
 باعتبار الوضع عندهم نظراً الى ان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة *
 ﴿ قوله ﴾ الاسم الظاهر قد يراد به ماهو ليس بهضمر وقد يراد باليس
 بهم مطلقاً و هو المراد ههنا ﴿ قوله ﴾ فصفة قيل جعلها مقابلاً لاسم الجنس
 خلاف الاصطلاح ورد بانه لم يجعله مقابلاً بل للاسم الشامل للعلم
 و اسم الجنس ﴿ قوله ﴾ مع وزن المشتق اما متعلق بوضع فيكون وزن
 المشتق و هيئته داخل في الموضوع فالمراد ان الاسم الظاهر ان كان معناه عين
 ما وضع له كلا الامر بين من المشتق منه و هيئة المشتق فصفة فيصدق على كل
 صفة و هذا التوجيه ادعى هيب الد بين الشاشي سماعه من المصنف و اما متعلق
 بكان فيكون وزن المشتق داخل في الموضوع له فالعنى ان المشتق عين
 ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب مثلاً معناه معنى الضرب
 مع الفاعل و المضروب معناه معنى الضرب مع الفاعل و هذا هو المراد من قولهم
 في تعريف الصفة ما دل على ذات مبهمه باعتبار معنى معين هو المقصود

واعترض عليه بان التعريف على هذا الايصافى الاعلى صفة تكرر على وزن
الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى لا يكون الا بهما فليس معنى
الابيض هو البياض مع الافعل ولا العطشان هو العطش مع الفعلان اذ لا يعبر
عنهما بالافعل والفعلان ونحو ذلك وان منع ذلك منع خروج اسم المكان والالة
للقطع بان القول ان معنى المقتل هو القتل مع المفعول ليس بابعد من القول بان
الابيض معناه البياض مع الافعل واجيب بان المراد من وزن المشتق وزن جنسه
اى وزن مشتق ما كالضارب والمضروب فالعنى الاسم الظاهر ان كان معناه
عين ما وضع له المشتق منه مع الفاعل والمفعول فصفة وهذا يصدق على جميع
اسماء الفاعلين والمفعولين من الثلاثى المجرد وغيره وعلى الصفات المشبهة
ولانسلم ان اسم الزمان والمكان والالة ونحو ذلك من المشتقات ليس بداخل
فى الصفات على راي المصنف ولعله يلتزم مخالفة القوم فى الاصطلاح اذ لا مشاحة
فيه مع انهم صرروا بان الاستعارة التبعية انما تجرى فى الحروف والافعال والصفات
مع القطع بجرانها فى الاسماء المذكورة وبان المراد كون المشتق منه مقصودا
دون الوزن فان ملاحظة الذات المبهمة لضرورة قيام المعنى بها كما يدل عليه
تعريفهم السابق وقد نبه المصنف على الاول بالتقديم وعلى الثانى بالتأخير
لان تأخير ما حقه التقديم والعكس فى التنظيم لا يكون فى كلام البايغ الاعن نكتة
وعلى الثالث باذخال مع على المتبوع اذ التابع بما هو تابع لا يوجد الامع المتبوع
فيدخل المتبوع بالعرض بخلاف الاسماء المذكورة فان المشتق منه ليس مقصودا
فيها بالذات بل الامر بالعكس **قوله** فان تشخص معناه فتدخل اعلام
الاجناس فى اسماء الاجناس لان كلا منهما موضوع للطبيعة او اراد من التشخص
المعهودية والتعين عند المخاطب فتدخل فى العلم **قوله** فاسم جنس
قال الزمخشري فى المفصل اسم الجنس ينقسم الى اسم عين واسم معنى وكلاهما
ينقسم الى اسم غير صفة واسم هو صفة فالاسم غير الصفة نجورجل وفرسل وعلم
وجهل والصفة نجوراكب وجالس ومنهوم ومضمر **قوله** وهما مشتقان
اى العلم واسم الجنس كناقلة ومارث ولما جعلهما المصنف مقابلا للصفة الشاملة
لجميع المشتقات فلا يتصور الاشتقاق فيهما الا باعتبار المعنى المنقول عنه وهما

بيان في عدم الاشتقاق باعتبار المعنى المنقول اليه ولكنه لاحظ في التعاريف
 والتقسيم احوال المعرفات والاقسام من حيث هي اى مع قطع النظر عن كونها
 في هذا الوضع او في غيره ولهذا السنن خر وج المشترك الى قيد وضعا دون الاستغراق
 ولم يبال بالضمائر لظهور خر وجها بقيد الاستغراق دون الوضع الواحد فلا اعتراض
 عليه بان المشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير ليس بشىء على ان عدم الاشتقاق
 باعتبار المعنى العلمى ممنوع لانه لا يلزم دخول جهة المناسبة المعتمدة في الاشتقاق
 بل يجوز ان يكون خارجا عنه الا ترى ان صاحب الكشاف وغيره صرحوا بان الاسم
 مشتق من السمو لانه تنويه للمسمى وشعاره وعلامة له ودليل يرفعه الى الذهن
 ولا شك ان ذلك غير داخل في معنى الاسم **قوله** **﴿** اول اقال في الفصل المنقول
 اما منقول عن اسم عين كثور او اسم معنى كفضل **﴿** او عن صفة كحاتم وناكلة او عن
 فعل كشمز وتغلب واصمت **﴿** قوله **﴿** المسمى بلا قيد اشارة الى ان اسم الجنس
 وما يحتمل وهو موضوع لنفس الحقيقة على ما هو من هب المحققين للفرد
 المنتشر كما هو من هب غيرهم واعترض عليه ان المراد من نحو قوله تعالى
 فتحرير رقبته وقوله سبحانه ان تدبحوا بقرة فرد من افراد هذا المفهوم غير
 مقيد بشىء من العوارض والجواب ان الفرد في مظانه انه لا يدل عليه التنوين
 والاسم لا يدل الا على الطبيعة الا ترى انه يطلق بغير تنوين على الواحد والمتعدد
 والقول بان المسمى نفس الفرد مبنى على من هب غير مرضى وياباه مقابلة
 قوله او اشخاصه لا يقال تمايز الاقسام بحسب الحثيات لابلدات لاننا نقول الحثيات
 قد تتنافى فلا يتصادق القسمان وما نحن فيه كذلك فان قيل فكيف يكون العام موضوعا
 لكثير قلت التحقيق ان الفاظ العموم موضوعة للطبيعة وهي غير متكررة والاسم لا يدل
 الا على مسماه ففى استعمالها فى الطبيعة لا عموم له وليس من الغاظة وحيثما يراد منها
 الفرد المعين او جميع الافراد وبعضها فانها ذلك بمعونة المقام وقرابن الحال قد لا تتها
 حينئذ باعتبار الوضع النوعى على الافراد كلا او بعضا **﴿** قوله **﴿** او اشخاصه
 كلها كما في الاستغراق باللام او الاضافة او بعضها معينا كما في صورة العهد
 الخارجى او بعضها غير معين كما في العهد الذهنى **﴿** قوله **﴿** فهى ما وضع آه

لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما يستعمل في الفرد دون
المسوى وفي مقابله بعض اقسام المعرفة وهو المعهود او ردتعريفيهما بحيث
يشملان كل من اقسامهما **قوله** عند الاطلاق للسامع اى لا يعتبر في
وضعه المحصور الذهني والتعريف النوعى او الشخصى في معناه فلا يكون معينا
بحسب دلالة اللفظ بحيث يفهم السامع عند اطلاقه شيئا بعينه فلا يرد انه اذا
قال جئت رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا وهذا التعريف احسن
وما ذكره الرضى وغيره ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شىء بعينه والنكرة
ما وضع ليستعمل في شىء لا بعينه فانه مبني على راي غير مرضى وهو ان اسم
الجنس موضوع للمفهوم الكلى ليستعمل في افراده **قوله** اذ لا فرق بين
المعرفة والنكرة يعنى ان الواضع لا يضع اللفظ باعتبار حضور معناه في ذهن
الواضع عند الوضع فان الحضور والتعريف حاصل عنده في المعرفة والنكرة حين
الوضع وحين الاستعمال عند المتكلم بوجه اجمالى منطبق له لكنه غير معتبر في
معنى المعرفة ولا انكرة بل الذى اعتبر في معنى المعرفة دون النكرة هو تعيين
المعنى وحضوره في ذهن السامع عند الاطلاق على ما هو شأن المعارف من
الاعلام وغيرها فلا يجوز استعمال هذا اللفظ الا عند من حضر معناه في ذهنه
وتعريف عنده بشخصه او نوعه او جنسه **قوله** والمعرفة ما وضع لمعين عند
الاطلاق له بالوضع الشخصى كافي الاعلام الشخصية والجنسية وغيرها او بالوضع
النوعى كافي اسما الاجناس المعرفة بالام او الاضافة قال السيد الشريف
قدس سره الاشارة الى تعيين المعنى وحضوره ان كانت بجوهر اللفظ يسمى
علما ما جنسيا ان كان المعهود الحاضر جنسا ومهية كاسامة واما شخصيا ان كان فردا
منها كزيب وان لم تكن بجوهر واللفظ فلا بد من امر خارج عنه يشار به الى
ذلك مثل الاشارة فى اسما الاشارات وكقرينة التكلم والحطاب والغيبة فى الضماير
وكل نسبة المعلومة هملية او غير هملية فى الموصولات والمضائق الى المعارف واللام
والنداء فى المعارف ان معناه التعريف مطلقا هو العهد فى الحقيقة لكنه
جعل اقسامها خمسة بحسب تفاوت ما يستفاد منه ويسمى كل قسم باسم مخصوص

وان الاعلام الجنسية وان كانت قليلة اعلام حقيقة كالاعلام الشخصية اذ في كل منهما
اشارة بجوهر اللفظ الى حضور المسمى في الذهن قال سيبويه اذا قلت اسامة
فكانك قلت الضرب الذي من شأنه كيت وكيت وان الفرق بين اسامة واسد
اذا كان موضوعاً للجنس من حيث هو بحسب الاشارة وعدمها كما سبق واما
الاسد فلاشارة فيه بالالة دون جوهر اللفظ ثم قال وانما افترقا من حيث ان علم
الجنس يدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معهوده عنده
كما ان الاعلام الشخصية تدل بجوهرها على كون تلك الاشخاص معهوده له
واما الم الجنس فلا يدل بجوهره بل بالالة انتهى ومن ههنا ظهر ان المعرفة
اعم من الجزعي اذا المعتبر في المعرفة المعلوماتية والمعهودية وفي الجزعي التشخيص
وعدم قبول الشركة والنكرة اخص من الكلي لان العلم الجنسي كلي وليس
بنكرة قوله وانما قلت للسامع قيل هذا من قبيل اشتباه الموضوع له بالفرد
الواقع عليه الان يقال ان مراده من ذلك العين من رجل وهو مستعمل فيما
وضع له بناء على ان النكرة موضوعة للفرد المنتشر قلت لا يريد بالتعيين
عند الاطلاق للسامع الان وضع اللفظ للمعنى باعتبار تعيينه للمخاطب وحضوره
الذهني ولو لذلك اصح اطلاق المعرفة وارادة ما هو متعين عند المتكلم
ومعهود له فلا يحصل فائدة وضعه للمتعيين والحاصل ان ما هو المعتبر من العهد
والتعيين انما هو بالنظر الى المخاطب قد انتهى الى هنا مباحث التعريف
والموضوع والتعظيم ولعلك ان اعطيت بجوانب الكلام وجانبت التعصب
والتعسف وسلكت مسلك العدل والانصاف علمت ان كلام المصنف جار على
الاستقامة ومنهج اهل التحقيق وهو المنهج القويم واصراط المستقيم ذلك
فضل الله يوعيته من يشأ والله ذو الفضل العظيم قوله يوجب الحكم قطعاً
فان قيل ذلك هو الكلام لا الخاص قلنا اسناد الفع الى الخاص لكونه مناطاً للقطع
ومداره اذ لا شك ان موجب ذلك ليس نفس الكلام بل ما تضمنه من الخاص
باعتبار تضمنه اياه وكأنه عدل عن قولهم انه يتناول مداوله قطعاً ما يريد به من
الحكم الشرعي لان القطع واليقين انما يوصف به الحكم والتصديق الذي يتعاق

بهضامن الجهل دون ما يفيد الخاص الذي هو تمثيل مدلوله وموضوعه عند العقل
 فلا وجه للقول بأنه يفيد مدلوله قطعا او يوجب العلم بهد لوله يقينا فان قيل
 بالمعنى ان افادته ثابتة قطعا على ان يكون مفعولا مطلقا من غير لفظه او ثبوتها
 قطعيا قلت فلا يدل اذا ان ما يفيد قطعي والمقصود ذلك دون افادته قطعا
 قوله **﴿ ففى قوله تعالى ثلاثة قروء آه شروع فى بيان فروع ان الخاص**
يوجب الحكم قطعا لاختلاف بين الفقهاء وأئمة اللغة ان القرء لفظ مشترك بين
الحيض والطمهر قد استعمل فى كل منهما على الحقيقة وورد ذلك فى الأحاديث
والاشعار اما فى الحديث فكما فى قوله صلى الله عليه وسلم لما طمئت الجحيش
فانظرى فاذا اتاك قرئك فلا تصلى فاذا قرئك فتطهري وصلى وقول
عليه الصلوة والسلام دعى الصلوة ايام اقرائك واما فى الشعر فكما فى قول
الراجز * شعر * يارب ضمن وضب فارض * له قرء كقرء الحيض * ومثل
قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث ابن عمر لعمر مره فليراجعوا ثم اىطلقا
ان شاء فتملك العدة انتمى امر الله تعالى ان يطلق لها النساء يعنى بالامر قوله تعالى
فطلقوهن لعدتهن وقول ابن عمر السنة ان يطلقها لكل قرء تطليقة وقول
الاعشى يمدح اميرا من امرأ العرب قد اثر الغزو على المقام
حتى ضاعت ايام الطهر من نساءكم يواقعون فيها لشغل بالغزو عنهن بقوله
*** شعر * فى كل عام انت جاشم غزوة * تشد لاقصاها عزيم عنك * مؤثرة عز او فى**
الحى رفعة * لمضاع فيهما من قروء نساءك * وانما الخلاف فى المراد من الآية
انها الحيض او الطهر على قولين ولائىث ثوما فتال مائك والشافعى وداود
الظلمرى وابو ثور هو لطمهر وهو رواية عن احمد وقول عائشة والفقهاء
السبعة وقتادة والزهرى وابان بن عثمان ومروى عن ابن عباس وابن عمر
وزيد بن ثابت رضى الله عنهم وقال ابو حنيفة واصحابه هو الحيض وهو القول
المرجوع اليه لاهم وهو مذهب الخلفاء الراشدين والعبادلة الراسخين وعامة
الصحابه وجهه نور التابعين والسواد الاعظم من اكابر العلماء وأئمة الدين ولهم
فى هذا المدعى دلائل خارجية اشرفت على القطع وليس الموضوع موضع
استيفائها وحجة قد اشتملت عليها الآية وهى ما ذكره المصنف وحاصله ان المراد
من القروء الحيض دون الاظهار والافلامندوحة من ابطال موجب الخاص وهو

الثلاثة وذلك لانه ان اعتبر الطهر الندي وقع فيه الطلاق يلزم نقصانه عن
مدلوله والافالزيادة عليه وكلامه باطلان لامحالة فان قيل لانسلم لزوم الزيادة
على الثلاثة على تقدير عدم الاعتبار بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار
الثلاثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا
باعتباره انه ماوجب بالعدة قلنا ما ان يمنع وجوب التربص في هذه المدة
او وجوبه شرعا وكل منهما مكابرة ظاهرة اما الاول فغنى عن البيان واما الثاني
فغايته انه ثابت بالافتضاء والثابت بالافتضاء كالثابت بالعبارة في كونها بالشرع
لا يقال نحن نمنع لزوم بطلان موجب للخاص ونقول الواجب بنفس النص انها هو
ثلاثة اطهار واما ذلك البعض فانما هو بالضرورة والافتضاء فلا يلزم البطلان
لانا نقول فلا يبقى فائدة في ذكر الثلاثة ويكون الحكم الثابت وجوب تربص
ثلاثة وبعض ولا معنى للبطلان غير هذا على ان فقهاء القرن الاول والثاني
اختلفوا على قولين وكل من ذهب منهم الى ان المراد من القرء الطهر قال
باعتساب الطهر الندي وقع الطلاق فيه فحمل القرء على الطهر مع عدم الاحتساب
احداث قول ثالث مخالف للاجماع فلو كان فيمن بعدهم من ذهب الى ذلك فهو
باطل مردود على صاحبه فيتم حجة ابي حنيفة رحمه الله من غير حاجة الى اثبات
لزوم الزيادة على هذا التقدير ﴿ قوله ﴾ والطلاق المشروع هو الندي
يكون في حالة الطهر وذلك بالاجماع وبالحديث المشهور في هادئة ابن عمر
فيكون هو المنظور للشارع في نصب الاحكام فلا يرد ان هذا الدليل ناهض
فيما اذا طلقت في الحيض اذا لا تعتبر تلك الحيضة عندكم لا يقال فيبقى حكم ذلك
بلايمان لانه يعرف بدلالة نص واجماع على ان تكميل الحيضة الاولى بالرابعة
فوجب بتماهها ضرورة عدم تجزئتها كما في عدة الامة وليس على هذا بطلان
موجب للخاص ﴿ قوله ﴾ لا يكون بينه وبينه قيل الفرق ظاهر لان الطهر في الاول
قد انقطع بالحيض فيكون طهر او احدا بخلاف البعض من الثالث لان الامور
المستمرة لا تعرضها الاعداد الا عند انتهائها الى الاضداد ورد بان ذلك كما
يقوقف على انها يتوقف على ابتداء فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض

من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد
الابتداء من الحيض ومن فصل الامر فعليه البيان ﴿ قوله ﴾ وقد تفردت به
لان ما ذكره القوم في جواب هذا السؤال انما كان قولهم ان الطهر ان كان اسما
للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن كذلك لزم انقضا
العدة بطهر واحد بل باقل ضرورة اشتماله على ثلاثة اطهار واكثر باعتبار
الساعات ﴿ قوله ﴾ وقوله تعالى فان طلقها آه لاخلاف في عدد الطلاق
المشروع بين الاثمة وانما الخلاف في ان الخلع فسخ او طلاق فذهب الحنابلة الى انه
فسخ وهو القول القديم للشافعي والروى عن ابن عباس واستدلوا عليه
بالاية وقالوا لو كان الخلع طلاقا كان عدده اربعاً وذهب اصحابنا الى ان طلاق وهو
من مذهب اهل المدينة من السافى والخاف والقول الجديد للشافعي وفي انه يباحته
صرح الطلاق ام لا فقال اصحابنا والثورى والاوزاعى نعم وروى عن ابن
مسعود وابى الدرداء وقال الشافعى واحمد لا وهو مذهب ابن عباس وابن
الزبير وجعل فخر الاسلام وغيره من صحابنا كونه طلاقاً ومشروعياً الصريح
بعده من فروع العمل بالخاص وتابعة المصنف في ذلك كما ترى وتفصيل المقام
ان اصحابنا حملوا قوله تعالى الطلاق مرتان فامسك بمعروف او تسريح باعسان
على الطلاق الشرعى اعم من ان يكون رجعي او غيره اذ لا دليل على التخصيص
وليس بمعهود قبل الذكر والرجعى ربما يكون بمرة واحدة وبالوا معناه
ان الطلاق الشرعى تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال
دفعه واحدة كقوله ثم ارجع البصر كرتين وقولهم لبيك وسعديك وحنانك
وهذا ذيك ونحو ذلك من الثنائى التى يزداد بها التكرير دون التثنية اى كره
بعد كره لا كرتين اثنتين وانما بابعد الباب لا البابين اثنتين وهكذا فیه دليل على
ان الجمع بدعة غير مشروع خلافاً للشافعى وان قوله فامسك بمعروف او تسريح
الاية تحيير لهم بعد ان علمهم كيفية الطلاق، المشروع بين ان يسكوهن بحسن
العشرة والقيام به واجبهون وبين ان يسرهن من السراح الجميل الذى علمهم
اعم من ان يكون بالمرأعة او بالهنا كحكمة مرة اخرى ومن ترك الرجعة حتى تبين

بالعدة او بايقاع الثالثة ثم قل وان خفتم ان لا يقيما عدو الله فلا جناح عليهما
 فيما افتدت به اي لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا عليها فيما افتدت به نفسها
 وفي تخصيص فعلها في الافتداء مع انها لا تخلص به ولا يتم الخلع الا بفعل الرجل
 تقرير لفعله فكان بياناً بطريق الضرورة ان فعله هو الذي تقرر فيما سبق
 من الطلاق وان الافتد اطلاق لا فسخ وانه نوعان بمال او بغير مال ثم قال فان
 طلقها اي بعد الطلاق المذكور الموصوفى بالتمكرار في صدر الآية كلاهما او احدهما
 افتداء واستوفى نصابه فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فهو دليل على
 مشروعية الطلاق بعد الخلع وعلى ان النكاح تموليه النساء خلافا للشافعي
 فيهما وفيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص وهو باطل والآية فزات في ثابت
 بن قيس بن شماس وامراته جميلة اوزينب بنت عبد الله بن سلول وابنت سلول اوجيبية
 بنت سهل الانصارية على اختلاف روايات سردت في دواوين السنة وفي مسند
 احمد وغيره وكان ذلك اول خلع في الاسلام فلا ير دان اكثر الاحاديث يدل على
 ان الآية نزلت في الرجعي وانه لا دليل على ان الخلع طلاق وانه بالحق انصر يح
 لان المعتبر عموم اللفظ لا خصوص السبب ولا غبار في دلالة الآية على المقصود
 والاحاديث وان سلم دلالتها على ان الآية نزلت في الرجعي فلا تدل على ان المراد
 من الخلق في الآية هو الرجعي وبينهما بون بعيد فان قيل فاذا كان التسريح
 باحسان طلاقا ثالثا فقوله فان طلقها يكون تريعا او تكرار اقلنا قوله فتسريح
 باحسان مسوق لبيان مشروعية الثالث وقوله فان طلقها لبيان حكمه واثره
 المترتب عليه على معنى انه ان طلقه الثالثة اختيارا لاحد الامر بين المشروعين
 الجائزين له فحكمه ان لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فلا يلزم التربيع والتمكرار
 فان قيل فلا يدل الآية على مشروعية الطلاق عقيب الخلع لان دخول الافتد في الطائفتين
 على هذا لا يتعين لاحتمال كونه بياناً للتسريح قلت لما كان قوله فان طلقها متصلا
 بالافتداء الذي تضمنته الطائقتان على ما يدل عليه سياق النظم وذهب اليه عامة
 المفسرين يكون الافتد مقدم على التسريح والاي يلزم التربيع على ان تقدمه
 على الافتد انما يفيد هو ان كون الطائقت الثالث كلها او بعضها افتدا فيدل

على جواز الثالث مع سبق الافتداء ومن غير سبقه وهو المطلوب فان قيل
لو كانت الفاء للترتيب والتعقيب بلا تراخ لزم الزيادة على الكتاب وترك
العمل به موجب الفاء في قوله فان طلقها في اثبات مشروعية الطلقة الثالثة وانجاب
التحليل بعدها من غير سبق الافتداء قلنا لا نسلم ذلك وانما يلزم لو كانت
الطلقة الثالثة مرتبة بالفاء على الافتداء فقط وقد علمت انها مرتبة على الطلقتين
اللتين كلاهما واهديهما افتداء فان قيل هذا يقتضي ان لا يشرع الخلع الا بعد
ثنتين قلت لم تخصص الافتداء بالثالثة والافتداء غير مرتب بالفاء عليهما
﴿ قوله ﴾ ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين آه على بنا الفاعل من الاعقاب
كما في قوله تعالى اعقبه نفاقا في قلوبهم اى اورثه ويقال اكل الكلة اعقبته سقما اى
الطلاق الذى يورث صحة للرجعة وجواز العود الى الزواج موصوفا بالترك ار
مستوفيا نصابه فقوله مرتين قيد للطلاق وحال منه على ما يدل عليه قوله
فان طلقها اى بعد المراتين لا قيد للذكر وليس المراد الرجعة بالفعل فان الطلاق
لا يعقبه ولا التى تكون بعد الطلاق الرجعى من غير نكاح ولا رضيا المرأة على الخصوص
بل مطلق العود كما في قوله تعالى فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا
ان يقيما حدود الله لهما مران المراد من الطلاق هو الشرعى الاعم منه ومن البابين
وفي الاحاديث ما يدل على ذلك ومن ثمة فسر في الكشاف قوله تعالى فامساك
بمعروف بقوله بحسن عشرتهن والقيام بهما وجهين ﴿ قوله ﴾ فان ذلك
زيادة على الكتاب الاولى ان يترك العمل به موجب الفاء الذى هو لفظ خاص
على ما في عبارة فخر الاسلام وغيره الا انه اكتفى باقل مراتب الفساد اللازم
منه فان ترك العمل به موجب الخاص اشد استحالة واكثر فسادا ﴿ قوله ﴾ فساد
اى تركيب فان قيل كيف يحكم بفساد ذلك وهو مدلول كلامه فان طلقها اى بعد
المرتين وقول عامة المفسرين قلنا ما دل عليه سياق النظم وذهب اليه المصنف
والمفسرون انما هو اتصال الفاء بالمرتين بعد صرف الافتداء الى الطلقتين
اللتين هما مقتضى المرتين والتأريق واندرجه فيهما على ما مر بيانه لان
اتصالها بهما هو اتصاله بالافتداء فكانه قيل فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلاهما

واما الآية فالنظر الى
ففس التركيب يفيد
بعد غاية التنزل
ان الافتداء فرقة
ليس غير فان حاصل
الثابت به كونه تعالى
بعدهما افاد شرعية
الثالث اوبين ذلك
نص على حكم اخر
هو جواز دفعها البديل
تخلصا من قيد النكاح
واخذ منها من غير
تعرض لكونه غير
طلاق او طلاقا هو
الثالثة اولا فتعين
اخذها من خارج البتة
وهذا الوجه من قوله
بين الثالثة بعوض
وبغيره لانه لا يحتاج
الجواب الى كذا كما
سمعت ولا انه يقتضى
ان لا يشرع الخلع
الا بعد ثنتين بل
انما نص على شر
عية الثالث وبين حكمها
اخره وجواز الافتداء
عن ملك النكاح
من غير زيادة على
ذلك فتح القدير
من نفسه

او احد يومها افتداء والحكم بالفساد اذ ما عو على تقدير كون جملة الافتداء معترضة
 وارادة في بيان الخلع على الاستقلال غير منصرفة الى الطلقتين المذكورتين
 قوله **﴿﴾** اعلم ان الشافعي وصل قوله تعالى اه الشافعية خصوا الطلاق بالتطبيق
 الرجعية وحملوا المرتين على العدد والتثنية وفسروا الآية بقولهم الطلاق
 اى التطبيق الرجعي مرتان اثنتان فامسك به معروف بالمراجعة وحسن المعاشرة
 وتسريح باحسان بالطئفة الثالثة او بترك المراجعة حتى تبين بالعدة لماروى
 ان ابارزين العقيلي سال رسول الله عليه السلام اين الثالثة فقال وتسريح باحسان
 وهو مبنى على ان العام ظنى عندهم يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ابتداء
 وجعلوا قوله فان طائفا متعلقا بقوله الطلاق مرتان تفسيراً لقوله وتسريح
 باحسان اعترض بينهما ذكر الخلع دلالة على ان الطلاق يقع بمجاناة وبعوض
 اخرى ومن جعله فسحا احتج بان تعقيب قوله فان طلقها الخلع بعد ذكر الطلقتين
 يقتضى ان يكون طليقة رابعة لو كان طلاقاً فلنا مفاد الآية بعد غاية التنزل ان الافتداء
 فرقة ليس غير من غير تعرض لكونه غير طلاق او طلاقاً هو الثالثة او لافائه سبحانه
 افاد شريعة الثالثة بقوله وتسريح باحسان ثم افاد حكمه بقوله فان طلقها
 التطبيق الثالثة المعلوم شرعيتها فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره وكذا لك بين
 حكماً اخر وهو جواز دفعها البديل تخلصاً من قيد النكاح واخذه منها وقبول النكاح
 الفسخ واحتمال ان يكون الخلع فسحاً لا يوجب ان يكون الواقع في نفس
 الامر احد المحتملين بعينه بل يتعين اخذه من خارج البتة **﴿﴾** قوله **﴿﴾** وقال المختلعة
 وهذه المسئلة متفرعة على كون الخلع فسحاً **﴿﴾** قوله **﴿﴾** البأ لفظ خاص
 لم يقل الا بتغال لفظ خاص كما قال غيره لان الذى يبطل موجهه في المفوضة ان لم يجب
 البهر بنفس العقد الصحيح كما هو قول الشافعي ليس هو ابتغاء النساء بل اقترانه والتصاقه
 بالمال اى يبطل موجب الابتغاء من حيث كونه متعلقاً بالمال والمراد الطلب بالعقد الصحيح
 لا بالاجارة والمتعة بقريئة قوله تعالى محصنين غير مسافحين ولا بالعقد الفاسد
 شرعاً لكونه غير عقد في نظر الشارع **﴿﴾** قوله **﴿﴾** والخلاف ههنا في مسئلة
 المفوضة قال بعض المحققين بكسر الواو ووقع به السماع على معنى انها مفوضة

نفسها وليها وللزوج ويجوز فتحها الى التي فوضها وليها للزوج وهي التي
زوجت من غير تسمية المهر او على ان لامهر لها وانما الخلاف ههنا في المفوضة
التي زوجها وليها كذلك هل يجب عليه مهر المثل ام لا واما التي زوجت نفسها
فانكاهها فاسد عند الشافعي واصحابه فلامهر لها عند هم لذلك لانها مفوضة فقوله
التي فكحت ينبغي ان يكون على بناء المجهول **قوله** **﴿** واكثر هم اى اكثر
اصحاب الشافعي كما في قوله تعالى ولا يوبى لكل واحد منهما السدس وقوله جل
ذكره اذ عرض عليه بالعشى الصافنات الجياد الى قوله حتى توارت بالحجاب
﴿ قوله **﴿** خمس فرض المهر قيل هذا تدقيق منه بجعل لفظ فرضنا من حيث
اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع فان اسناد الفعل
الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه وعدمول عما ذكره الاصوليون من ان
الفرض لفظ خاص حقيقة في التعديل بدليل غلبة استعمال الشارع فيه قال الله تعالى
سورة انزلنا ما فرضنا ما اى قدرنا ما وقال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء
ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة وقال وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
وقد فرضتم لهن فريضة فنصى ما فرضتم وقال نصيبا ما فرضنا وقال فريضة
من الله ومنه فرض النفقة اى تقديروا وانما الفرض ايضا للسهام المقدرة والامور الفرضية
اى المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمن معنى الايجاب
وعطف ماملكت ايماهم على الأزواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر
في الشرع بتقديروا فرضنا عليهم فيما مملكت ايماهم اى اوجبنا فلا يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز لتعدد لفظ الفرض وذلك لمخالفته ما هو المشهور الذى
صرح به الأئمة من ان الفرض حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا فهى الاية
قد علمنا ما اوجبنا على البوءمين في الأزواج والامامن النفقة والكسوة والمهر
بقريضة تعديته بعلى وعطف ماملكت ايماهم ورده السيد الشريف بان اثبات
الحجة على الشافعي يتوقف على مقدمتين احديهما ان معنى الفرض ههنا التقدير
والاخرى ان الكناية عبارة عن الشارع والمصنف تعرض للاخيرة والاصوليون
للاولى فلا عدول عنه وتحقيقه انه لما ثبت اختصاص تقديروا المهر به جل ذكره

واكثره ليس بمقدر شرعا للدلائل قائمة عليه واعتراف من الخصم فتعين ان
 امرادادناه ولكنه مجمل فيلتحق بيانا بخبر الواحد والمهر مراد من الاية بالسياق لانه
 بعن قوله خالصه لك يعنى نفى المهر خالصه لك وغير ذلك قد علمنا ما فرضنا عليهم
 من ذلك فخالف حكمهم حكمك والمهر حق الشرع بالاية وسببه اظهار الخطر للبضع
 ومطلى المال لا يستلزم الخطر كقبضة من طعام وكسرة من خبز وقد عهد في الشرع تقدير
 ما استباح به العضو بماله خطر وذلك عشرة في حد السرقة فيقدر به في استباحة البعض
 وهذا من رد المختلن فيه الى المختلن فيه فان الخصم لا يقول به وعن جابر رضى الله عنه
 مرفوعا الا لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة
 اخرجه الدارقطني والبيهقي فيجعل كل ما فادظاهره كونه اقل من عشرة على انه
 المعجل لانه ان العادة عندهم كانت تعجيل بعض المهر قبل الدخول حتى ذهب
 بعض العلماء الى انه لا يدخل بها حتى يقدم لها شيئا ونقل عن ابن عباس وابن
 عمر والزهرى وقتادة رضى الله عنهم تهسكابمنعه صلى الله عليه وسلم عليا رضى
 الله عنه فيمارواه ابن عباس رضى الله عنهما ان عليا لما تزوج فاطمة اراد ان
 يدخل بها فمنعه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يعطيها شيئا فقال يا رسول الله
 ليس لي شئ فقال اعطها درعك فاعطاها درعه ثم دخل لفظه لابي داود ورواه
 النسائى ومعلوم ان الصداق كان اربعة مائة درهم وهى فضة لكن المختار الجواز
 قبله لهاروت عاتشة رضى الله عنها قالت امرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ان ادخل امرأة على زوجها قبل ان يعطيها شيئا واه ابو داود فيجمل المنع المذكور
 على النديب اى نديب تقديم شئ ادخالا للمسرة عليها تالف القلبها واذا كان ذلك
 معه وداو جب همل ما خالف ما روينه عليه جهعا بين الاحاديث وكذا يحمل قوله
 صلى الله عليه وسلم بالتمانس خاتم من حديد على التقديم تالفوا لهما عجز قال قم
 فعلوه اعشر بين اية وهى امر اترك رواه ابو داود وهو محمل رواية الصحيح زوجته كما
 بهامعك من القران فانه لا ينافيه وبه تجتمع الروايات فان قيل لا تعارض ليحتاج
 الى الجمع فان حديث جابر فيه مبشر بن عبيد والحجاج بن ارطاة وهما ضعيفان
 عند السجديين قلناه شامد وهو ما عن علي رضى الله عنه وعبد الله بن عمر
 وعامر وابراهيم ورواه باسناد الى جابر في شرح الطحاوى وما عن علي لا يقطع

اليد في أقل من عشرة ولا يكون المهر أقل من عشرة دراهم رواه الدارقطني
 والبيهقي وقال محمد رحمه الله بلغنا ذلك عن علي وعبد الله بن عمرو وعامر
 وأبراهيم وهذا من المقدرات فلا يدرك الاسماعا وما ورد مما ينافي التقدير
 بذلك ضعيف سوى حديث التمس ولو خاتما من حديثه ولكنه عمول على المعجل لئلا
 يعارض كتاب الله القطعي الدلالة ﴿ قوله ﴾ مسائل اخراه وهي زيادة
 التغريب على قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا بحديث البكر بالبكر
 جلد مائة وتغريب عام وزيادة النية والترتيب والولاء في الوضوء على
 قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم بأحاديث وردت في ذلك كما هو من ذهب الشافعي
 ومالك رحمه الله وزيادة الايمان على الرقبة في كفارة اليمين على قوله تعالى
 فتحرير رقبة بالقياس على كفارة القتل وانما لم يوردها في هذا الفصل لانه
 موضوع لبيان حكم الخاص وتفاريع العمل به ووجه هذه المسائل لاتناسبه ﴿ قوله ﴾
 وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان فان ابا حنيفة وابا يوسف رحمه الله ذهبا الى
 ان الزوج الثاني يهدم مادون الثلث وان كانت حرة كما يهدم الثلث بالاتفاق
 وأورد عليه ان حتى في قوله تعالى فلا تحلل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص
 في الغاية واثرها في انتهاء ما قبلها وهو الحرمة الثابتة بالطلقات الثلث لافي
 اثبات ما بعدها وانما ثبتت الحل بالاباحة الاصلية وجعله مثبتا للحل الجديد
 او غاية للحرمة الثابتة بمادون الثلث يكون زيادة على النص وابطالا لمدلول
 الخاص وكذلك الحال بعينه في حديث اعسيلة المشهور من قوله عليه السلام
 لا حتى تنذوقى من عسيلته وينذوقى من عسيلتك وأما قوله عليه السلام
 لعن الله المحلل والمحلل له فخير واحد غير مشهور لا يجوز به مثل الزيادة على
 النص القطعي وأجيب عنه بما لا يسكن اليه النفس قط وعدم الهدم قول محمد
 وزفر والشافعي رضيهم وهو من ذهب عمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم قال
 ابو زيد الدبوسي في الاسرار مسئلة يخالف فيها كبار الصحابة يعوز فقهاها ويصعب
 الخروج عنها وصدقه ابن الهمام وقوله من ذهب ابن عباس وابن عمر رضي الله
 عنهم واما مسئلة القطع فذهب ابي حنيفة رحمه الله ان السارق مهما قطع يترك بطل عصمة

المال المسروق فلا يجب ضمانه بهلاكه أو استيلاكه وأعترض عليه بان القطع
 خاص في الابانة ولادلالة فيه على ابطال العصمة فالقول بأنه يوجب ابطال العصمة
 الثابتة للمال قبله ترك العمل بالخاص وأجيب بان عدم العصمة يثبت بقوله تعالى
 جزأ فان مطلقه في معرض العقوبات ما يجب حقه الله تعالى خالصا فيجب ان يكون
 الجنابة واقعة على حقه تعالى ومن ضرورتها تحويل العصمة الى الله تعالى عند السرقة
 والتحقيق ان نفى وجوب الضمان مع القطع ليس من الزيادة على النص المطلق
 لان القطع لا يصدق على نفى الضمان واثباته فيكونان من مصدر اقاته بل نفى
 الضمان حكم مثبت بدليل اخر ﴿ قوله ﴾ اذا قال لفلان على دراهم اورد عليه
 بأنه ليس مما نحن فيه فان الجمع المنكر ليس بعام على التحقيق وهو منهج
 الجمهور وانه خلاف ما اشار اليه في دليل الاجمال من ان جمع الكثرة كل عد من
 العشرة الى ما لانهاية له والجواب ان في كل واحد من هذين المقامين خلافا وانسنا
 في صدق تحقيقه ولا يتوقف عليه صحة الاستدلال على الاجمال ولا فرق في تناول
 العام والجمع المنكر المتعدد وانهما الفرق بينهما في الاستغراق وعدمه على الرأي
 المنصور وهما على قدم سواء في صحة التمثيل بهما والتوضيح ﴿ قوله ﴾ في سورة النساء
 القصرى يعنى سورة الطلاق ﴿ قوله ﴾ نجعل قوله تعالى واولات الاعمال
 ناسخا والعام المتأخر الورود يتعين ناسخا لما تقدمه من العام والخاص عندنا
 خلافا للشافعى رحمة الله فان العام اذا ورد بعد الخاص يبقى الخاص على مندروله
 ويبنى العام عليه ويثبت حكمه فيما وراءه واما اذا ورد بعد العام معارضه كما
 في ما نحن فيه فيجوز ابقاء كل من العامين على عمومهم وقصر الاخر في بعض ما
 تناوله ولكن في خصوص هاتين الايتين تعين العمل عندك بعموم الآية الثانية وتخصيص
 عموم الاولى بها في قدر ما تناولته لوجه رحمت ذلك قال البيضاوى في تفسير
 قوله تعالى واولات الاعمال اجلهن ان يضعن هملهن والمحافظة على عمومها ولى
 من المحافظة على عموم قوله والندين يتوفون منكم ويندرون ازوج الان عموم
 اولات الاعمال بالذات وعموم ازواجا بالعرض والحكم معال هونا بخلافه ثمة
 ولانه صح ان سبيعة بنت الحارث وضعت بعد وفات زوجها بليل فذكرت ذلك

لرسول الله عليه السلام فقال حملت فتزوجي ولانه متأخر النزول فتتق به
 تخصيص وتقدم الاخر بناء العام على الخاص والاول راجع للوفاء عليه ﴿ قوله ﴾
 لكن عند الشافعي رحمه الله هو دليل فيه شبهة وكذا عند حنيفة ما وراء النهر كابي
 المنصور الماتريدي ومن تابعه قال صاحب الكشف والوجه
 مع ذلك انه لا يجوز التخصيص بخبر الواحد والقياس ابتداء
 عند هؤلاء لان الاحتمال القايم فيهما فوق الاحتمال القائم في عام الكتاب
 ﴿ قوله ﴾ وعندنا في عند المحققين من الحنفية وجه هو وهم العراقيون
 كابي الحسن الكرخي وابي بكر الرازي وابي عبد الله الجرجاني وابي الحسين القدوري
 ومن لا يخصيهم الا الله وتابعهم الحناني من عام ما وراء النهر كابي زيد البوسيني
 وشمس الائمة وفخر الاسلام وتتبع اصول ابي حنيفة رحمه الله يشهد به حتى ان
 الامام ابا بكر الرازي المخلص رحمه الله بعد ما قام دلائل المنهبة وقررشوا
 هذه قال فبان بما اوضحنا ان العموم من مفهوم لسان العرب وان ذلك منه
 السان من غير خلاف بينهم وما خالف في هذا احد من السلف ومن بعد هم الى ان
 نشأت فرقة من امر جمة ضاقت عليها المنهبة في القول بالارجاء فاجتات الى دفع
 القول بالعموم رأسا لئلا يلزمها لخصومها القول بوعيد فساق بظاهر الاي
 المتضمنة لذلك هذا كله بعبارة وقد ذكر في اول هذا الباب من كتابه في اصول
 الفقه وحكى ابو الطيب بن شهاب عن ابي الحسن الكرخي رحمه الله انه قال اني اقف
 في عموم الاخبار واقول بالعموم في الامر والنهي فقلت لابي الطيب فهنا يدل
 على ان منهبه كان الوقوف في وعيد فساق اهل الملة فقال هكذا كان منهبه قال
 و ابو الطيب هنا غير متهم عندي فيما يحكيه وقد جالس ابا سعيد البردعي
 وشيوخنا القدماء رحمه الله ولم اسمع ابا الحسن الكرخي رحمه الله يفرق بين
 الخبر والامر والنهي بل كان يقول بالعموم والاطلاق انتهى وقال ابو المعين
 النسفي في كتاب التبصرة وكان مشايخنا في ديارنا ينكرون على القائلين بذلك
 الى ان نشأ فيهم من يميل في اصول الفقه الى العراقيين من اصحابنا رحمه الله
 فاتبعهم في مسألة العموم وذكر ما تصور عنده انه دليل له في المسئلة ونسب ما هو

قول مشايخنا الى الشافعي رحمه الله ولم يحتم حول مسألة الوعيد فاتبعه جميع المنتسبين الى التحقيق في ذلك واقعد وابه وما اشتغل احد منهم باى طريق يتكلم في مسألة الوعيد وسوا الشيخ ابا منصور رحمه الله الواقفي في هذه المسئلة **قوله** ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة آه جواب عن استدلال الخصم بان التخصيص شايح في العام وهو دليل الاحتمال وحاصله ان المراد ان كان شيوع التخصيص الذي يحتمله المتنازع فيه وهو ما يكون بكلام مستقل متصل فهو ممنوع وان كان المراد مطلق التخصيص فهو وان كان مسلما لكن لانسلم انه يورث شبهة في المتنازع فيه قال صاحب التلويح مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي فله ان يقول قصر العام على بعض المسميات شايح فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث شبهة في تناول الحكم لجميع الافراد سواء ظهر له تخصيص ام لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شايح في العام فيورث شبهة في تناوله لجميع ما بقى بعده كالعام الذي خص منه البعض فلا يكون قطعيا ولهذا قال لانسلم آه وقد عرفت ان المراد ان القصر على البعض شايح كثير في العمومات بالقرابين فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع ^ب وهيئذ لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ورد السيد الشريف قدس سره بان قال لانسلم ان التخصيص في كل الاقسام بل احتمال شايح لان احتمال كل عام بلا قرينة اما ان يكون له خص غير مستقل كالاستثناء او نحوه او مخصص مستقن وهو العقل او الحس او العادة او بنقصان بعض الافراد او بزيادته وان يكون بكلام متراخ او موصول والاقسام كلها سوى كونه موصولا منتفية كما ذكره المصنف رحمه الله لان الفرض انه غير مقترنة بقرينة فبقى الكلام في الذي يكون موصولا وهو المخصص على اصطلاحنا

وما قيل مامن عام الا
وقد خص منه البعض
صحة يستلزام كذب
وتهاقته في نفسه * منه
رحمه الله تعالى

وقليل ما هو انتهى لا يقال هذا انما يصلح توجيهها لكلام
الحنفية في هذا المقام ولا يلزم كلام المصنف رحمه الله لانه علل انتفاء التخصيص في
صورة التراخي بعدم كون المتراضي مخصصا لا يفرض عدم اقتران القرينة
لانا نقول كلام السيد في قدح كلام من يتعصب على الحنفية ومراد المصنف
وحاصل مراده ان ما يلحق العام من الصور في عن عموم مقتضاه سواء سمي
مخصصا او مقصرا منها ما يورث شبهة فيه وهو القسم الذي يحتمله العام ومنها
ملايورث شبهة كغيره من الاقسام مما اقترن بقرينة البعضية فان اريد الاول
فهو اتم لمحض غير ناش عن شبهة وان اريد الثاني فما اقترن بالقرينة لا يحتمله
العام المتنازع فيه ومالم يقترن بها فلا نسلم انه مخصص بل معنى شئت اذ هو
لا يقصر العام على بعض افراده وانما يوجب فسخ حكمه مع بقاء دلالة كما كانت
من قبل فلا يضر في قطعية دلالة العام احتمال هذا القسم كما لا يضر قيام المقصر
المستقل العقلي ولحوق الغير المستقل اللفظي لان عقاد الكلام من اول الامر
فيما وراء الخاص وانما يورث الشبهة في تناول العام لا افراده ظهور مخصص صار في
للعام عن الدلالة على افراده كما في العام المخصوص بالبعض بالنظر الى ما بقي
من الافراد واما الاقسام التي هي غير ذلك من غير المستقل والمستقل
المتراضي وغير اللفظي فلا توجب فتورا في دلالتها على جميع افرادها بعد
ورود المقصر عليها كما كانت قبله ~~وقوله~~ وان كان المخصص هو الكلام آه
مواسات مع الخصم وتكلم على اصطلاحه وتنبية على انه لا مناقشة معه في اطلاق
المخصص على هذا القسم من المقصر وانما النزاع في حقيقته المورثة للشبهة
في دلالة العام لجميع ما تناوله والشبهة في تناول الدلالة لا يورثها شي من الا
قسام الا المستقل الموصول فلا يرد ما قيل ان هذا لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص
الاول ما اراده الخصم وحينئذ لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الاخر الاخص
وقد اجاب عنه السيد الشريف رحمه الله بان النزاع انما هو في العام بلا قرينة
مخصصة ومثل هذا العام لا يحتمل ان يكون مخصصا بالعقل والحس او بغير مستقل او بمستقل
موصول منقول معه اليانوالالكن مقر ونابها بخصيصه والمقدر خلافه ولا بكلام
مستقل متراخ عنه فانه ناسخ عندنا لا مخصص نعم يحتمل ان يكون محضو صابكلام

مستقل موصول به في التكلم الا انه لم ينقل اليه وهو قليل جدا قول المخالف التخصيص
 شايح ان اراد به ان التخصيص الذي يحتمل المتنازع فيه شايح فهو ممنوع وان اراد ان مطلق
 التخصيص شايح فهو مسلم لكن لا يورث شبهة في بقاء المتنازع فيه على عمومه لانه
 لا يحتمل اكثر افراده كما بينا بل انما يحتمل منه فردا هو في غاية الغلظة وهما صله ان جنس
 التخصيص شايح لكن النوع الذي يمكن ان يحتمل صورة النزاع
 عليه قليل ما هو فلا نسلم ان كثرة الجنس تقتضي الحاق العام المفروض
 بنوع نادر حتى يلحق بذلك الجنس وانما يصح هذا اذا لم يكن النوع قليلا
 فظهر ان قوله بلا قرينة له معنى وان ليس المراد المخالفة في الاصطلاح ولا بيان
 ان التخصيص الذي يورث شبهة في تناول العام لما بقي بعد التخصيص قليل
 واما قوله ولا يورث شبهة فهو بيان وتحقيق لكون التخصيص بالعقل ونحوه
 في حكم الاستثناء لانه نفي للشبهة المذكورة في قوله يورث شبهة ولذا ذكرها
 والمقصود ان هذه التخصيصات التي بعضها في حكم بعض لا يحتملها ما نحن فيه بصدده
 لانها تكون مقارنة لما يخصصها لا يقال ما ذكرت انما يدفع احتمال التخصيص عن العام
 فما الذي يدفع احتمال النسخ عنه اذ يمكن نزول النسخ بعكس وان لم يقل الينا ومع بقاء
 هذا الاحتمال لا يكون العام قطعيا لانا نقول الكلام فيما يقبح في حجية العام من حيث هو
 عام واحتمال النسخ ليس كذلك فان الاقسام في احتمال النسخ متساوية الاقدام فاحتمال
 العام النسخ كاحتمال الخاص المجاز عند عدم القرينة وظاهر انه غير قادر فيه انتهى
 وان تحقيق ان عوارض العام على اقسامها يختص باسم النسخ انما يدل على انتهاء مدة
 الحكم الذي يفيد العام مع بقاءه على تناول افراده في الدلالة عليها واعطاء حكمه
 لها فلا يتطرق اليه فتور ولا يكون في افادته المعنى قصور فلا يورث شبهة
 والمقصر الغير المستقل لا يعارض العام في دلالة على افراده وانما يخرج بعض
 الافراد على التعيين عن ثبوت الحكم عليها فلا يكون ايضا في دلالة خلل ولا في
 افادته الحكم فيما بقي ريبة والقصر بالعقل ونحوه كذلك واما القصر بالمستقل
 المقارن فهو الذي يورث الشبهة في دلالة العام على الافراد وتناول الحكم عليها
 لان دلالة على بعض افراده التي صرفه ذلك المقصر عن الدلالة عليها كانت
 كدلالة على غيرها من الافراد فلما ظهر الصارف عن دلالة على غيرها تطرقت

الشبهة في دلالة على ما عهدا هي ان يكون دليلا على احتمالها فخصما اخر فلا يكون
 دلالة على ما بقى الاظنية وهو في العام المتنازع فيه وهو الذي لم يقتصر
 بقريته البعضية الاحتمال محض غير ناشئ عن شبهة على ان وجود مثل ذلك
 المخصص قليل جدا ﴿ قوله ﴾ احدهما ناسخ والاخر منسوخ اذ لا يتصور
 ورودهما معا لا يقال يجوز ان يكون الخاص موصولا بالعام في الواقع فيكون
 مخصصا، لاناسخا فجزم المصنف بالنسخ ليس على ما ينبغي لانقول الكلام
 على تقدير عدم العلم بالتاريخ والخاص انما يكون موصولا اذا كان مع العام
 رديخا في وروده وربما يقال ان المراد من النسخ ما يشهد التخصيص على
 نفع عموم الهجاز مثلا ما يمنع كل منهما الاخر فيظهر التقريب ﴿ قوله ﴾ وان
 كان العام متأخر اى مطلقا سواء كان متراخيا او غير متراخ فان اشتراط التراخي
 انما هو في نسخ الخاص المعام وما يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كاي
 العدة فلان سلم ان المتأخر منهما ناسخ بل هو مخصص على اصلنا فان قيل من شرط
 المخصص المقارنة ولا مقارنة في الايتين قلنا هو شرط التخصيص في نفس الامر وهذا
 تخصيص اوجه الجمع بالمتعارضين فان هذا الجمع يتضمن الحكم من ايمان هناك
 مخصصا مقارنا للعام في نفس الامر لم ينقل اليها وبالْحَقِيقَةِ المتراخي كاشف
 عن المخصص المقارن فاطلق عليه ذلك الاسم على ان مثل هذا الخاص ظني
 الدلالة ويجرى فيه حكم التناقض عند الشافعي ايضا فلا يكون من محل الخلاف
 ولذلك جوز ابقاء كل منهما على عمومه غير انه رجح الاخير لوجوه ذكرها
 وقد مرت ﴿ قوله ﴾ قصر العام ليس المراد منه ثبوت الحكم للبعض مع نفيه
 عما عداه حتى يرد ان هذا قول بالمفهوم والحنفية لا يقولون به وذلك يوجب
 ان يكون مثل جاني زيد من باب القصر ولا يقول به احد بل المراد انه لولا
 المغير لافاد الكلام عموم الحكم فلما تعلق به المغير فكانه قصر على البعض هذا
 ﴿ قوله ﴾ وهو الاستثناء آه اعترض عليه ابن الجاهب بان الحنفية اهلوا بديل
 البعض نحو جاني انقوم اكثرهم وهو مخصص بالاتفاق فقصر العام على بعض
 ما تناوله بكلام غير مستقل لا ينحصر في الانحاء الاربعة المذكورة وقال العلامة

الشيرازى فى شرح المختصر ان حكم بدل البعض عندهم حكم الاستثناء فلذا لم
 يفرده بالنكاح بل تكلموا فى الاربعة المشهورة وكذا ما يودى مؤدى الصفة
 من الحال والصلوة والاضافة نحو تحريم الزكوة على فقر أبنى هاشم واجاب بعضهم بانهم
 انما لم يتعرضوا للبدل لانه مقصود بالنسبة فكانه اصل المنكوح فلا يكون فيه
 قصر **قوله** او بمستقل وهو اه لا يقال جعل المستقل مخصصا على الاطلاق
 يدل على انه قد يطلق على ما يتناول النسخ وقد شاع ذلك فى كلام القوم حيث
 نصوا فى مواضع على تخصيص الكتاب بالسنة وبالاجماع وبعض الايات ببعض
 مع التراخي لاننا نقول لانسلم ان اسم المقصر يقع على الناسخ فان القصر صرف
 الدلالة او الحكم عن بعض ما تناوله صدر الكلام وفى صورة النسخ انما رفع الحكم
 عن المكلف مع بقاء دلالة الكلام عليه بحال وافادته اياه كما كان من قبله فليس فيه
 قصر وان توهم ذلك فى منسوخ البعض وهو وهم لانه ليس فيه تغيير لما يفيد
 العام من الدلالة على معناه وافادة الحكم المتعلق به بل هو ثابت على عمله وانما
 صرف عن المكلف التكليف به وذلك ليس من وظيفة العام بل هو امر خارج عنه
 وبالجملة جعل المصنف رحمه الله التخصيص من اقسام القصر وهو لا يشمل النسخ
 الا ترى انه جعل العام المقصور ببعض البعض بغير مستقل حجة قطعية ودليلا بلا
 شبهة وبالمستقل حجة ظنية فيها شبهة فكيف يستقيم هذا على من ذهب الحنفية
 القائلين بان منسوخ البعض قطعى لا شبهة فيه ولانسلم اطلاق اسم التخصيص
 على ما يتناوله ولو ثبت فى كلام من يعتد به من المشايخ رحمهم الله فهو محمول
 على المعنى اللغوى وليس الكلام فيه نعم ربما يقع فى كلامهم تخصيص الكتاب
 بالسنة وبالاجماع وبالاية المترامية وهو تخصيص اوجبه الجمع بين الليلين
 المتعارضين بحسب الظاهر على ما مر ويتضمن الحكم مناباته كان هناك مخصص
 مقارن فى نفس الامر لم ينقل اليه وهو امر ضرورى يكون على حسب الضرورة
 مقدر بقدر الحاجة وبهذا ايندفع ما عسى ان يوردوهنا من ان هذا الجمع
 كثير ومن ضرورته كثرة موجهة فينا فى ما مر من السيد الشريف قدس سره
 من ان هذا النوع من التخصيص قليل جدا الا يورث شبهة لان موجهة المقارنة

ولمست هي بحسب الواقع قطعاً بل انه لا يحتمل عليها الجهل التار يخ بالنسبة انينا
 قوله **﴿** وتخصيص الصبي أه هنا في اننى لا تميز له اصلاً واما الهميز ففيه
 تأمل وقد جعله بعض المشايخ مكلفاً بالايمان وبعضهم بالاعمال ايضاً ويمكن ان يقال
 ان المكلفين غوطبوا بنحوها ايها الذين امنوا فلانسلم ان العنوان يشملهم
 ومراد المصنف الاول **﴿** قوله **﴿** واما الحس أه يدرك بالحس اولاً وبالذات
 بمعنى نفى الواسطة في الثبوت وفي العروض الاضواء ونحوها وبمعنى نفى الواسطة
 في العروض الالوان ونحوها ويدرك بالعرض بمعنى الواسطة في العروض
 الحركات والسكنات والاشكال وامثالها وما نحن فيه من هذا القبيل **﴿** قوله **﴿**
 واما العادة وذلك انما هو فيما يبتنى على العادة كالايمان **﴿** قوله **﴿** يقع على
 المتعارف اشارة الى ان المراد من العادة التعارف وقد فرق صاحب الكشنى
 بينهما بان العرفى في الاقوال والعادة في الافعال **﴿** قوله **﴿** الموجب لقصر
 العام اى لقصره على بعض ما تناوله في ثبوت الحكم لاني الدلالة على افراده فانه
 باق على العموم كما كان فان في القصر بغير المستقل مثل الاستثناء يخرج المستثنى من
 المستثنى منه في ثبوت الحكم لاني تناول صدر الكلام فالخلاف في كون العام حقيقة
 فيما بقى في القصر بغير مستقل ليس على ما ينبغي بل الواجب الجزم والاتفاق
 بانه حقيقة وهو قول جمهور الفقهاء فلا يعضده بعدهم وفاق ولا يعده خلاف
 ولاشقاق وما نقل عن ابى بكر الرازى من انه شرط في كونه حقيقة ان يكون
 الباقي جمعاً او غير منحصر فمحمول على المستقل المتصل او المراد في قصر الا
 طلاق عليه وهو المراد من قولهم انه مجاز في الاقتصار عليه واعلم ان قصر العام
 على بعض ما تناوله لا يصدق على النسخ بحال اذ لا قصر فيه اصلاً بالنظر الى
 دلالة النظم ولا بالنظر الى ثبوت الحكم وصدق الكلام بل غاية ما فيه رفع الحكم
 الثابت عن المكافى بدليل اخر بعد مدة واما القصر بغير المستقل ففى الاستثناء
 فهو بالنظر الى ثبوت الحكم لا بالنظر الى دلالة النظم فان قولنا جاعنى القوم الازيد
 لا قصر فيه بحسب الدلالة فان صدر الكلام متناول له بعد كما كان قبل الاستثناء
 وانما اخرج عن الحكم بالجميئة لا عن تناول القوم ودلالة الكلام واما فى الصفة والغاية

والشرط فبالنظر الى صدق الكلام فقط لا بالنظر الى دلالة النظم او ثبوت الحكم فان قولنا الرجل العالم الاسم فيه لا يدل الاعلى مسماه واللام الاعلى معناه وهو معهودية مدخوله ويكون المراد من الرجل ما هو المعهود بالنسبة الى المخاطب وليس هو الا العالم وكذا في الغاية نحو انهم الصيام الى الليل الصيام لا يدل على عموم الامساك بل يصدق على امساك ساعة وانما يمتد باعتبار دخول الغاية ويعم النهار وكذا الشرط نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فانه لو عرى عن الشرط لم يدل على العموم قط وانما يدل على عموم وجود النجم على تقادير المقدم بدخول الادوات وانعقاد الكلام شرطية فالقصر في هذه الثلاثة انه ما هو بالنظر الى صدق الكلام بمعنى انه لو لا المغير لا فاد عموم الصدق في الثلاثة وعموم الحكم في الاستثناء وانما يكون عموم الدلالة قبل القصر لو كانت هذه الكلمات من الفاظ العموم قبل دخول المغير ولحوق الادوات ﴿ قوله ﴾ حقيقة في الباقي اه لانه مستعمل فيما وضع له كما كان قبل واعترض عليه بان ان اريد الوضع الشخصي فهو ممنوع وان اريد النوعى فهو لا يوجب الحقيقة والجواب عنه باختيار الشق الاول وذلك لانه لا ارجح فيه حقيقة في الدلالة وانما هو في ثبوت الحكم او صدق الكلام بالمعنى الذى مر فليس هناك مجموع ولا بعض بالنسبة الى الدلالة وان كان في ظاهر عبارة المصنف نوع انحراف عنه وقد اجيب عنه ايضا بان الباقي يراد بالوضع الاول والثاني حتى يلزم الاشتراك ﴿ قوله ﴾ حجة بلا شبهة فيه هذا لا يتفرغ على كونه حقيقة بل على كونه بغير مستقل فانه حجة بلا شبهة مع فرض كونه مجازا ﴿ قوله ﴾ اى لفظ العام الاضافة اما بيانية فيكون مفاده الوصف يعنى اللفظ العام واما من قبيل اضافة الوصف الى الصفة على مذهب الكوفيين على انه لا يمنع من اتصاف المعنى بالعموم ﴿ قوله ﴾ حقيقة من حيث تناول قال شمس الائمة السرخسى حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهى حقيقة فيما وراء الموصول لانها انما تناولت من حيث انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلاث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظر الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال ممالكى احرار الافلانا وفلاننا ولا مملوك

له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاعتدال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما
 بخلاف ما لو قال المهلكى احرار الامم الكلى **قوله** في فصل الهمجاز اى فى التقسيم
 الثانى على ان يكون المراد من الفصل معناه اللغوى لا المعنى المتعارف فانه لم يضع
 له همجاز فصلا بل وضع لعلاقاته ولم يذكر فيه ما يناسب هذه الحواله من ان اللفظ
 الواحد بالنظر الى المعنى الواحد حقيقة ومجاز من حيثيتين فكذلك هنا واغراض
 عليه بان ذلك انما هو باعتبار وضعين والا فذلك المعنى امانفس الموضوع له
 فاللفظ فيه حقيقة. واما غيره فهو مجاز واجيب بان حاصل الكلام انه لما ثبت كون
 اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد من حيثيتين ثبت جوازها على
 هذا الوجه ولا يضر وجود الفارق ومن يدعى عدم الجواز واستحالة الجمع على
 هذا الوجه فعليه البيان وبالجملة ان هذا اللفظ فى بعض ما تناوله حقيقة من حيث
 انه من افراده ومجاز من حيث تحقق العلاقة بين الكل والبعض **قوله** قالوا كل عام
 خص به مستقل آه لقائل ان يقول ان المتصفي بكونه مستقلا او غير مستقل انما هو
 الكلام باعتبار افادته المعنى المستقل التام واما العقل فلا يتصفي بواحد منهما
 على ما هو المتبادر من العبارة فان غير المستقل على ما فسرته كلام يتعاقب بصدر
 الكلام ولا يكون تاما بنفسه فى افادة لرام فلا عليهم فى ذلك شىء **قوله** وهوان
 المخصوص بالعقل اه يشعر بان المخصص ان كان الحس او العادة او الزيادة
 والنقصان لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع
 الحس على تفاصيل الاشياء الا فيما احاطه الحس **قوله** فانه يكفر جا حدها اه
 دليل اى على كون الخطابات الواردة بالفرايض دليلا قطعيا كما ان قوله فان
 التخصيص دليل لى عليه واذت تعلم ان العام بما هو عام اى من غير لحوق
 المخصص وتعقب القاصر ظنى الدلالة عند الشافعى رحمه الله فكيف المخصوص
 بالبعض فليتأمل **قوله** فان كل ما يوجب العقل تخصيصه اه قيل عليه بل
 لا بد من التفصيل فى مخصص العقل ايضا بانه اذا كان المخصص معلوما كان
 قطعيا او مجهولا كان ظنيا لان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول بان يكون
 الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال فى الدار واجيب بان الكلام
 ليس فى مطلق العام المخصوص بل فيما هو من خطابات الشرع اذ المبحوث

عنه هو الادلة الشرعية ولا نسلم ان العقل يقتضى اخراج بعض مجهول عنها فمن
 ادعاه فعليه عهدة دعواه ﴿ قوله ﴾ فعند الكرخى رحمه الله لا يبقى حجة اصلا
 وذكر في الكشف انه يثبت حكم العام في اخص الخصوص من غير توقف على
 البيان وماوراه يحتاج اليه ﴿ قوله ﴾ معلوما كان المخصوص اى الخاص المخرج
 من العام ﴿ قوله ﴾ كما كان اى يوجب الحكم في هذا القدر ايجابه قبل
 التخصيص ﴿ قوله ﴾ لانه غير مستقل بنفسه يفيد ان علة عدم تعليل المستثنى
 هى كونه غير مستقل فاذا كان الحال ذلك فكيف يمكن ان يستدل على عدم تعليل
 دليل الخصوص بهماثلة الاستثناء بعد تخالفهما في علة التعليل ﴿ قوله ﴾ وعندنا
 تمكن فيه شبهة اى العام الذى خص منه البعض دليل تمكن فيه شبهة في افادته
 المراد لاقى نبوته فهذا المختار عند المصنف رحمه الله يخالف الاقوال الثلاثة على
 تقديرى كون دليل الخصوص معلوما ومجهولا اما على القول الاول فبكونه حجة
 على التقديرين واما على القول الثانى فبكونه ظنيا على تقدير كون المخصص
 معلوما وبكونه حجة على تقدير كونه معلوما واما على القول الثالث فبكونه ظنيا
 على التقديرين ﴿ قوله ﴾ لانه ترجيح من غير مرجح آه اعترض عليه باننا
 لانسلم عدم الرجحان فيما كان دليل الخصوص معلوما بل جميع ماوراء المخصص
 متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج من العشرين
 اهل التامة تعين غيرهم على انه لو تم لدل على ان العام لا يبقى حجة اصلا
 بل يصير جملا موقوفا على البيان واجيب بان المراد لا يثبت عدم معين منها
 على سبيل القطع بل يترجح ماوراه ظنا لاقطعا فيما كان معلوما لاحتمال خروج
 بعض اخر بالتعليل ولا يترجح اصلا فيما كان مجهولا ورد بان هذا الجواب لا يرفع
 الايراد اصلا فيما كان دليل الخصوص مجهولا فيجب ان لا يبقى الحجة عاما ويهكن
 ان يقال ان هذا الوجه انما يدل على عدم حجة العام فيما كان مجهولا ولو لم يحتمل
 سقوط المخصص بالكلية ولكنه محتمل فمقتضى السقوط ابقاء القطعية ومقتضى
 عدم الترجيح عدم الحجية بالكلية وكل منهما محتمل للشبهتين فيكون حجة فيها
 شبهة ولكن التحقيق ان اللفظ اما صرفى عن ظاهره الذى هو الكل بصارف هو

دليل الخصوص فهو بالنسبة الى كل ما تحته من مراتب الافراد الباقية على قيد
 سواء في كونها مجازا فيها ولادليل على ارادة بعض منها فلا يثبت فرد معين منها
 للاحالة ودليل الخصوص انما يصلح قرينة صارفة عن الحقيقة واما على تعيين
 الباقي مما تناوله فلا مثلاً ان قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك انما يدل
 على ان المراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين ليس كلهم واما انه كل
 الباقي بعد الاخراج او بعضه فلا يدل عليه اصلاً فان قيل دلالة العام قبل التخصيص
 على الكل والتخصص انما يخرج ما تناوله فيبقى هذه الدلالة فيه وراه كما كان
 لعدم الصارف عنه قلت دلالة العام بعد التخصيص دلالة اخرى باستعمال
 ثان ولادليل على التعميم فلا يدري انه مستعمل في جميع الباقي او في بعضها
 الاقرينة هذا فان قيل هذا يدل على عدم هجية العام المخصوص اصلاً كما
 هو مذهب الكرخي قلنا من عدم قيام الدليل على تخصيصها في الباقي ينبعث
 الظن بانه هو المراد كله فيحمل عليه ثم اذا ظهر الخبر الموجب للظن او
 القياس يكون قرينة على ان المراد منه بعض الباقي ﴿ قوله ﴾ كالعام الذي
 لم يخص عند الشافعي آه وانما يقل كالعام عند الشافعي رحمه الله لان التشبيه
 انما يصح بالنسبة الى العام الذي لم يخص من بين اقسام العام ﴿ قوله ﴾ يجوز
 تخصيصه بخبر الواحد والقياس يدل على انه دون خبر الواحد في الدرجة
 لرجحانه على القياس حتى قدموا عليه خبر القهية في الصلوة والاكل ناسيا في الصوم
 ﴿ قوله ﴾ لان المخصص يشبه آه وبهذا يتم الدليل على ان العام المخصوص
 ببعض دليل فيه شبهة فانه بين او لا الشبهة التي تمكنت فيه ثم بين عدم سقوط
 الاحتجاج به فتم المراد واما القول بان كونه هججة لاحتجاج الصحابة وغيرهم به
 شايعا ذابعا فكان اجماعا فيحتاج الى اثبات ذلك منهم وانه صعب خصوصا في
 المجهول وكيف يجوز نسبة مخالفة الاجماع لمثل الكرخي الامام العظيم الشأن
 اللوذعي ﴿ قوله ﴾ على هذا الوجه لا يصح اشارة الى ان الناسخ من حيث
 انه نص مستقل بنفسه مفيد للحكم معلل على ما هو الرأي الصحيح من كون
 النصوص معللة وانما لا يصح العمل بما يفيد العلة من جواز نسخ ما لم يتناوله

الناسخ لعدم جواز النسخ بالقياس **﴿ قوله ﴾** ويرد عليه انه لما كان حكم احد المتعارضين بخصوصه وهو صحة تعليله من هياكم والاخر وهو عدم صحته باطلا عندكم لم يكن العام المخصوص مترددا بين الشبهين حتى يجب رعايتهما وايفاء حظ كل منهما لان احدهما ثابت عندكم والاخر باطل والباطل لا يعارض حتى فاجاب صحة التعليل جهالة العام يقتضى سقوطه وبتلان حججه على ما هو منه ب انكره **﴿ قوله ﴾** رحمه الله **﴿ قوله ﴾** فلد فع الشبهة المذكورة الواردة على استدلال القوم عن تقرير الاستدلال على اصل المدعى قال على ان اه فهو استدلال مستأنف على المدعى فلا يردان فيه تسليم بطلان المقدمه القائمة بان صحة التعليل توجب جهالة فلا يدفع تلك الشبهة عن استدلال القوم **﴿ قوله ﴾** على ان احتمال يعنى سلمنا ان العام المخصوص لا يتردد بين الشبهين وانه القايم فيه شبه النسخ الموجب لصحة التعليل لكن لانسلم ان صحة التعليل توجب جهالة في العام المخصوص بل انها توجب تمكن الشبهة فيه وتزبل عنه وصف القطعية **﴿ قوله ﴾** صورته ان يرد آه مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة عام في كل مشرك ثم قوله وان احد من المشركين استجارك فاجره فلا يصح تعليل الناسخ ليثبت النسخ في البعض الاخر قياسا بمعنى انه لا يثبت حكم هذه العلة في الباقي لا بمعنى انه لا يصح تعليله في نفسه كيف وهو نص مستقل مفيد للحكم **﴿ قوله ﴾** فن العام الذي نسخ آه حاصل الفرق بين العام المنسوخ البعض والعام المخصوص بالبعض حيث لا يصح نسخ الاول بالقياس بل بخبر الواحد ايضا في عام الكتاب ويصح تخصيص الثاني بوم لان عمل النسخ عندنا انما هو في رفع الحكم بعد ما ثبت بالعام من غير فتور في دلالة عليه قطعاً فهو باق على حاله من القطعية فالظنى لا ينتهز جهة في رفع ما هو قطعي الدلالة بخلاف صورة التخصيص فان العام حينئذ لما اخرج عنه بعض ما تناوله ببيان انه لم يكن مراداً منه بدليل لاح مع ظهور دلالة عليه تطرق شبهة في دلالة فيما تبقى فيصير ظنى الدلالة فيه فيمكن تخصيصه بالقياس الذي هو مثله في كونه ظنى الدلالة مع تساوى نسبة العام في تناوله ما اخرج به القياس وما قام الدليل على

هذا على الفرض
والتقدير والافالظا
هر ان اية الاستجارة
تخصصت للولاية الاولى
ويجوز تخصيص ما
بقي بعد التخصيص
هالا بالدليل الظنى
كخبر الواحد
والقياس * منه رحمه
الله تعالى

غروجه من قبل فبهذا يعرف عدم صحة تخصيص العام بالقياس ابتداءً ﴿ قوله ﴾
 يصير شرطاً آه قيل عليه ان البايع انما يجعل قبول كل منهما شرطاً للبيع الاخر اذا
 صح الايجاب فيهما لئلا ياحقه الضرر بقبول المشتري احداهما دون الاخر واما
 اذا لم يصح الايجاب في كل منهما فلانسلم انه اشترط ذلك لعدم المقتضى له
 واجيب بان كون الجمع بين الشئيين في الايجاب مقتضياً لهذا الاشتراط مما
 لا ينبغي ان يشك فيه فان ذلك من ضرورات الجمع وهو شرط فاسد بما يكون
 فيه منفعة للبايع بترويد العبد الاخص الاضعف بضمه الى من هو اهود واشرف
 فياخذ المشتري غرر بخلاف ما اذا ضم العبد الى المكاتب او المديبر او ام
 الولد حيث يصح في العبدونهم لان كل هو الامال مقتوم ينغذ القضا ببيعهم
 فيدخلون في البيع ثم يخرجون بامتناع الحكم صيانة لحقهم لاستحقاقهم انفسهم
 كاستحقاق الغير فيكون بيعاً بالحصة بقاء وهو غير مفسد ﴿ قوله ﴾
 لا يصح لشبهه آه لان معلومية محل الخيار والتمن ترجع جانب الصحة فتكون
 ملائمة لشبهه النسخ المقتضى لها وجه التمهيا كلا وبعضا ترجع جانب الفساد فتلايم
 شبه الاستثناء ﴿ قوله ﴾ في الفاظ اى العموم لان المتبادر من اضافة اللفظ الى شىء
 دلالة عليه وافادته اياه ولذا رجح الرضى تسمية الاوهلا بحرف التنبيه على
 تسميتهما بحرف الاستفتاح او الفاظ العام كما ذكره المصنف فيما سبق من ان
 لفظ العام مجاز في الباقي وسيف كر عند قوله منها الجمع فهو اذن بمنزلة قولنا
 الفاظ الاسم والفعل والحرف اى افراده وجزئياته وهو الملايم لكون العموم
 والخصوص صفة اللفظ على ما هو المشهور قال ابو الحسين البصرى رحمه الله
 في تعريفه العام اللفظ المستغرى وقال فخر الاسلام البزدوى وحجة الاسلام الغز
 الى هو ما ينتظمه من السمييات وجعل المصنف اقسام التقييمات الاربعة اقسام النظم
 بالنسبة الى المعنى واما شرح كلام فخر الاسلام فجعل بعضهم الدلالة والاقتضاء
 قسامين للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم اقسام التقسيم الرابع للمعنى والبواقي
 للنظم والكلام فيما هو مبحث عنه في نظر الاصولى بان العام كذا وهو اللفظ
 واما النزاع في انه هل يطلق ايضا على المعنى حقيقة او مجازاً ام لا واختياره

كاللفظ لان الكل معترفون بالاشتراك المعنوي والمعاني الكلية وعموم المطر للبلاد
 والصوت للسامعين وامثال ذلك فمما لا يمس المبحث هذا ﴿ قوله ﴾ فالجمع
 اى المعروف يدل عليه قوله عبيدى احرار ولان حكم المنكر سياتى ولهذا اصح
 كون الرهط وامثاله للثلاثة فصاعدا والافالر هط بدون اللام لمادون العشرة
 من الرجال فقط على ما فى الكشاف وكتب اللغة ﴿ قوله ﴾ على كل عند معين
 من الثلاثة اى يطلق الجمع وما فى معناه ويراد جميع الاماد سواء كان ذلك الجميع
 فى الواقع ثلاثة او اكثر الى غير النهاية مثلا اذا قال عبيدى احرار يعنى جميع عبيده
 سواء كان ثلاثة او اكثر منها ﴿ قوله ﴾ لان اقل الجمع ثلاثة وهو من ذهب اصحابنا
 وجههور الصحابة والتابعين وائمة العربية وفى ميزان الاصول وقال اصحاب
 الشافعى وهو من ذهب الاشعرية اقل الجمع الصحيح اثنان وثمرة الخلاف تظهر
 فيما نذكر ان يتصدق على فقرا يخرج بالصرى الى اثنين على الثانى دون
 الاول وفى انتفاء الخصوص فاذا خص الى اثنين يخرج عن الحقيقة على الاول دون
 الثانى ﴿ قوله ﴾ فان كان له اخوة آه اى اثنان فمافوقهما روى ان عثمان رضى
 الله عنه رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين فقال ابن عباس رضى الله عنهما
 قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وامس الاخوان اخوة فى لسان قومك
 فقال نعم لكن لا استجيز ان اخالههم فيمار او اوروى لا يستطيع ان انقض امر اكان
 قبلى وتوارثه الناس فاحتجاج ابن عباس وتصديق عثمان رضى الله عنهم اياه
 وعموله الى الاجماع ادل دليل على ان صيغة الجمع لا تطلق على الاثنين بطريق
 الحقيقة ﴿ قوله ﴾ الاثنان فمافوقهما جماعة اخرجه ابن ماجه وابن عدى عن
 ابى امامة واحمد والطبر الى ابن عمر وابن سعد والبقوى عن الحكيم بن عمير
 ﴿ قوله ﴾ فان اقل الجمع فيهما اثنان آه من حيث ان حكم الجمع يجرى عليه فى
 الوصية والارث استحقاقا وحجبا لدليل اوجب ذلك وحجة قدمت عليه لامن
 حيث ان الصيغة موضوعة للاثنين فصاعدا فان من اوصى لاولاد فلان ياخذ
 الاثنان منهم ما ياخذ الثلاثة فصاعدا والبنات تستحقان الثلثين كالبنات الثلث
 وكذا الاختان والاثنان من اولاد الام حكمهما حكم الاكثر قال الله تعالى يوصيكم الله

في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وهذه العبارة مسوقة لفائدة حظ الذكر بان حظ
 الذكر الواحد مثل حظ الاثنتين من البنات وتعم ما كان الذكر مع الانثى الواحدة
 فيكون له الثلثان ومع الاثنتين منها فيكون له النصف ومع الاكثر منهما فيراعى حاله
 في الضعف وما انفرد الذكر فيكون له كل ما ترك لانه اوجب النصف للانثى
 الواحدة في صورة الانفرد وذلك عبارة وتدل على ان البنيتين لو انفردتا
 فلهما الثلثان بالاشارة لان ادنى مراتب الاختلاط ابن وبنت فللابن حينئذ
 الثلثان وهو حظ البنيتين في الجملة وليس الا في حالة انفردهما لما مر ثم لما كان هناك
 مظنة توهم زيادة نصيب البنات بزيادة عدد من عقب ذلك بقوله فان كن
 نساءً فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك بيانا للحالتيهن وازالة لهذا الوهم ولان البنت
 الواحدة لما استحققت الثلث مع اخيها فبالحرى ان تستحقه مع اخوت لها مثلها
 ولان البنيتين امس رحما واشد اتصا لامن الاختين ولهما الثلثان مما ترك
 فالبنتان اولى لذلك وذلك بطريق دلالة النص لا يقال ان استفادة حظ البنيتين
 بطريق الاشارة مما يوجب الدور فان معرفة حظ الذكر تتوقف على معرفة
 حظ الانثيين فلوانعكس الامر لزم الدور لانا نقول لما كان له مع الاثنتين
 مثل حظهما كان له مع الواحدة مثلى حظها ضرورة ان حظ الاثنتين ضعف حظ الواحد
 لعدم التفاوت فاذا كان لها سهم وله سهمان وهو معنى الثلثين فقد استقيم معرفة
 كون حظ البنيتين الثلثين على التعيين من معرفة ان للذكر مثل حظ الانثيين
 على الاطلاق من غير دور واما الوصية فلانها اخت الميراث من حيث انه يثبت
 بها الملك بطريق الانتقال من الميت ويثبت من غير قبول في الجملة وفي بعض
 الصور وهو في مامات الموصى قبل الموصى له ومات هو قبل قبوله اياها فيدخل
 الموصى به في ملك ورثته استحسانا غير انه اثبات ملك جديد فلا يرد
 الموصى له باعيب ولا يرد عليه بالعيب ولا يثبت بدون قبوله لانه لا يملك
 احد اثبات الملك لغيره الا بقبوله وهذا عند الائمة الثلاثة
 وعند فرقة الله من حيث ان كلا منهما يثبت الملك
 بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت ﴿ قوله ﴾ والحديث محمول على

تقدير ثبوته والافتقار ذكر الجصاص وغيره انه غير ثابت من جهة النقل على انه لا يدل على ان صيغ الجهوع ونظيره موضوعة على الاثنين فصاعدا وليس الكلام الا فيها ﴿ قوله ﴾ غير مختص بالجمع اه اشارة الى انه موضوع للمعنى المشترك بينه وبين الثنى وهو المتكلم مع الغير قل اوكثر وليس اطلاقه عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي ولا على الحقيقة والهجاء ﴿ قوله ﴾ فيصح متفرع على ان اقل الجمع ثلاثة اذ التخصيص الى مادونها ابطال لدلالة لفظ الجمع على معناه فيكون نسخها قيل عليه ان الجمع المحلى باللام حقيقة في الاستغراق والعموم ومجاز في البعض سواء كان ثلاثة او اكثر فالنسخ انما يازم من التخصيص سواء كان الى ثلاث او لا واجيب بان التخصيص انما يرفع العموم العارض باللام والثلاثة وما فوقها مدلول نفس الصيغة ولا يختل الا بالتخصيص لمادونها ﴿ قوله ﴾ والمراد بالتخصيص اه بيان تقرير لرفع توهم حمله على المعنى الاعم كما هو عند الشافعي ولو مجاز لانه لا يكون عندنا الا به مستعمل بخلاف قصر الحكم على بعض افراد العام بغير المستعمل كالاستثناء فانه جائز وان كان واحدا لان الدلالة فيه باقية على ما كانت عليه وانما خرج عن الحكم ﴿ قوله ﴾ كالجمل النسي يراد به الواحد قيل عليه حمل الجمع على المفرد في مثل لا تزوج النساء انه ما يكون عند تعذر الاستغراق وحينئذ لا عموم واجيب بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وهو معناه وفيه يكون نفي الجميع الافراد فيصير المعنى لا تزوج امرأة وهو استغراق في النفي ﴿ قوله ﴾ الى الواحد اورد عليه بان من قال لقيت كل رجل في البلد واكلمت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عد لا غير فاعقلا واجيب بان اللغوية على تقدير مراعات شرايط الهجاز وتوفر لوازمه في محل المنع ﴿ قوله ﴾ للعهد الخارجى مثال الاول قوله تعالى اننا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول ومثال الثاني نحو قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فان المعهود ليس الذكر الموجود في الخارج ﴿ قوله ﴾ ثم تعريف الطبيعة اه فان قيل مفاد ثم هو التفاوت في الاصل والرحمان وهو يقتضى وجود مرجوح من تعريف الطبيعة قلت هو لام العهد النهى النسي يفتقر الى

اعتبار الافراد مع قرينة البعضية ويكون المحلى باللام حصّة غير معينة من الطبيعة
والعهد فيمؤلاته يعرف ولم يذكره المصنف لانه ليس في صدق استيفاء اقسام المحلى
باللام هنا وذهب جماعة من اصحابنا منهم ابوزيد الدبوسي وفخر الاسلام الى
انه ان امكن حمل الجمع المحلى باللام على كل من الجنس والاستغراق يجب حمله
على الجنس وقال ابو العلاء الفرضي في شرح السراجية ان اللام في الحمد لله للجنس
عند اهل السنة خلاف للمعتزلة * قوله * **دال على الماهية** اه اشارة الى ماهو
التحقيق من ان اسماء الاجناس موضوعة للطبيعة والى ماهو المشهور من ان
الاستغراق واخواته مدلولات اللام ولكن التحقيق ان الاسم لا يدل الاعلى مسماه
واللام الاعلى معناه وهو التعريف والاشارة العقلية الى ما يعرفه المخاطب من
ان معنى الاسم ماهو فيكون المعهود في لام الطبيعة نفسها من حيث هي وفي العهد
الخارجي والذهني الفرد المعين بحسب الخارج او الذهن كما في قوله تعالى
فعمى فرعون الرسول وقوله سبحانه وليس الذكر كالانثى وفي الاستغراق
من حيث انطباقها على جميع افرادها ودلالته على الافراد بعضها او كلابقرينة
المقام او معونة القرين بالوضع النوعي واما اللام الذي يكون لهجر دتزيين
اللفظ واشباع الكلام كما في قوله تعالى كمثل السمار يحمل اسفارا وقول الشاعر * شعر
* ولقد امر على اللثيم بسبني * فبضيت ثمة وقلت لا يعنيني * فليس فيه تعريف
والاشارة الى معهود ولنا يوصف من قوله بالنكرة ويجرى فيه احكام المنكر فلا
يستحق بان يسمى بلام العهد الاعلى التماثل والتشبيه وان اشتهر بين الناس
باسم لام العهد الذهني * قوله * **والفائدة الجديدة** هي التي تزيد على
اصل مفاد اللفظ واللام من تعيين طبيعة الجنس ومعهوديته لانه غير معتد بها بالنظر
الى الحكم الشرعي فهي تعين الفرد المعين او جميع الافراد فلا يرد منع الحصر بان
في لام الطبيعة تعريفها وافادة معهوديتها وما قيل هذا التعليل منقوض بتعريف
العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصّة غير
معينة اظهر من دلالة على نفس الحقيقة فمع كونه غاطا منشأ الغفلة عن العهد
الذهني بالمعنى الذي اعتبره المصنف وسائر ارباب التحقيق مبني على كون

اسم الجنس موضوعا على الفرد المنتشر والمحققون ينكرون **قوله** **خارجا**
 اودنهنا **آه** قيل عليه العهد الذهنى يتوقف على قرينة البعضية وعدم الاستغراق
 ويدل على الفرد دون الحقيقة والبعض دون الكل والمبهم دون المعين وتعليقه
 منقوض بتعريف المهية فانه لا يوجد فرد بدون المهية وقد جعلها متأخرا من
 الاستغراق **واجاب** السيد الشريف عن الاول بان الناس اختلفوا في العهد
 الذهنى فبعضهم جعله من اقسام العهد الخارجى وقال اذا ذكر بعض افراد الجنس
 خارجا وذهنا فحمل الفرد على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد
 ويسمى المعهود خارجيا اودهنيا فالذكر او الاشرط فيهما وذكر نظير الذهنى
 قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فالذكر يفهم من قوله محررا فكلن معهودا ذهنا لا
 خارجا وبعضهم جعله من اقسام الجنس حيث قال اذ معنى اللام الاشارة والتعيين
 اما بملاحظة الى حصنة معينة واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى
 اعتبار الافراد وتسمى تعريف الحقيقة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ
 اما ان توجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق وتسمى ذهنيا اولا وهو الاستغراق
 وان من ذهب المصنف هو الاول دون الثانى فكلما صرح في ذلك والمعتراض حمله
 على الثانى وقال ما قال وعن الثانى بان البعض متيقن باعتبار الحكم فانه لو كان الحكم على
 الكل كان على البعض ولو كان على البعض فظاهر وايضا كان الحكم على البعض متيقن
 والتيقن فى المهية باعتبار الوجود فانه لا يوجد فرد بدون المهية واما بحسب
 الحكم فلا يجوز ان يحكم على فرد باعتبار خصوصه ولا يلزم منه الحكم على الطبيعة
 والحقيقة من حيث هي فظهر الفرق وان دفع الاشكال **قوله** لان البعض
 متيقن **آه** عورض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا فى الشرع واحوط
 فى اكثر الاحكام اعنى الايجاب والندب والتحرير والكراهة لانا لو ترددنا
 فى الايجاب او التحريم او الندب او الكراهة على كل المكلفين او بعضهم يحتمل
 على كلهم احتياطوا وان كان البعض احوط فى الاباهة ورد بانه على تقدير ثبوته
 لا يفيد الاغابة الظن بكونه مرادا ولا يعارض تقين البعض على ان عموم فائدته
 بكثرة الافراد لا يقتضى رجحانه والا لوجب تقديم العام على الخاص فيما تعارضتا

قوله والتيقن بيان
 لمنشاء توهم المعتراض
 وسبب وقوعه فى
 الغلط منه رحمه الله

على الاطلاق وما قيل ترجيح العام في صورة التعارض يوجب ابطال المعارض
بخلافه هناك ليس بشئ اعلان الابطال اعنى النسخ او التخصيص لا يلزم من الترجيح
بل من التعارض فعموم الفائدة وكثرة التناول ان صلاح مرجح الحمل اللام على
احد محتثليه فلا شك انه يصح لصرف الابطال اللزوم من التعارض الى احد الجانبين
وهو الخالص ولا فرق بين الصورتين والخاص ان لزوم الابطال الذى يدعيه
هذا القائل من التعارض لامن الترجيح ثم كثرة استعمال الشارع الاستغراق
في صورة تحققي المعهود بخلاف الواقع والكلام انما هو في هذه الصورة وكون
الاستغراق احوط انما هو بالنسبة الى العامل واما بالنسبة الى اثبات الحكم للمكلف
فلا فانا اذا ترددنا في اثبات الحكم على الكل او البعض وحملا على الكل يكون
اثباتا للحكم بمجرد الاحتمال بالنسبة الى ما وراء المعهود وهو مما لا مساغ له قط
﴿ قوله ﴾ الائمة من قریش قال بعض المحققين هذا انه واقع في المختصر الكبير لابن
الحاجب وبعده الشارحون وتعقبهم بعض الحفاظ بانه ليس هذا اللفظ موجودا في كتب
الحديث عن ابي بكر رضى الله عنه وانما في الصحيحين وغيرهما في قصة السقيفة قول
ابي بكر ان العرب لن تعرف هذا الامر الا لهذا الخي من قریش نعم اخرج احمد
بسند رجاله ثقات لكن فيه انقطاعا ان ابا بكر قال لسعد بن عبادة لقد علمت
يا سعد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لقریش انتم ولات هذا الامر فلعل
هذا مستند من عزى ذلك الى ابي بكر فنكره بالمعنى ﴿ قوله ﴾ قال المشايخنا
اهم مثل فلان يلبس البرود ويركب الخيل ويخدمه العبيد والعرب مطبقون عليه
مع القطع بانه ليس المقصد الى خصوص منها ولا استغراق بها فهو لام الجنس والمعهود
هو لا الفرد الغير المعين متى يكون للعهد النهنى اذ لا يتصور في غير المعين
المعهودية والحضور النهنى والتعيين الشخصى او النوعى النهنى يفيد الاشارة
باللام ﴿ قوله ﴾ ويراد الواحد اه تفريع لما قاله المشايخ رحمهم الله كظرف فيه وليس
بإستشهاد لكون الجمع المحلى مستعملا في معنى الجنس حتى يرد عليه ان عدم صحة
الاستغراق لعدم امكان صرف كل صدقة لكل فقير لا يستلزم كون الجمع المحلى
باللام مستعملا في معنى الجنس النهنى هو الهطوب لجواز ان يكون المعنى ان

جميع الصفات لجميع الفقر أ على طريق انقسام الأحاد على الأحاد والجواب عنه
 بانه لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد
 حاصل ظاهر السقوط لان المطلوب في هذا المقام على ذلك التقدير هو اثبات
 تلك الكلية اعنى كون الجمع المحلى للجنس واستقامة المعنى الهند كور استغراقا
 كان او غيره تضر في هذا المطلوب نعم لو كان المطلوب جواز صرف الزكوة
 الى فقير واحد على ما هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله يتم الدليل على الشافعي
 رحمه الله في قوله لا يجوز ذلك لان الجواز لا يتوقف على حمله للجنس ومحل كتب
 الفقه ولذلك قال السيد الشريف قدس سره كون الجمع المحلى باللام مستعملا
 في معنى الجنس ليس بحاصل وهذا هو المطلوب لاما ذكره من جواز صرف الزكوة
 الى فقير واحد وذلك ظاهر وقال في حواشي الكشاف ولما استفيد منها انتساب
 الأحكام الى كل مفرد كما في المفردات المستغرقة بعينها حكم بعض الأصوليين
 بان الجمع المعرف بلام الجنس بطل عنه معنى الجمعية وان الجمع المعرف بجاز عن
 الجنس حيث لا يصح الاستغراق ولانتساب الأحكام الى كل واحد قوله **﴿**
 ولو لم يحتمل لبطل اللام أصلا أه اعترض عليه بانه يجوز ان يحتمل على ما يصح
 اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا
 والجمعية باقية من كل وجه واجاب عنه السيد الشريف بانه لا فرق على
 هذا التقدير بين المعرف والمبتكر اعنى بين قوله لا تزوج النساء ولا تزوج
 نساء فلا يكون حرف اللام معمولا أصلا وأما كونه للإشارة الى حصول المعنى
 في الذهن فهما لا يفيد بالنظر الى الحكم الشرعي فائدة معتد بها واذا عدل عن
 الجمع الى الجنس كان معمولا بصرف اللفظ الى المعنى الآخر لا لكونه إشارة
 الى حضور الجنس كما توهم فاعترض **﴿** قوله **﴿** وهذا معنى كلام أه حيث
 قال ان مثل لا تزوج النساء ولا اشترى الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان
 هذا جمع صار مجازا عن الجنس لانا اذا بقيناه جمعا فصار في العهد أصلا وان جعلناه
 جنسا بقى حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان
 الجنس أولى ولعل المعنى من هذا الكلام ان صيغة الجمع تدل على الكثرة التي

فوق اصل الكثرة على الاطلاق من ثلاث فصاعد او اللام تدل على معهودية تلك الكثرة فان كان هناك عدد معين من الكثرة معلوم عند المخاطب فاللام تدل عليه وتكون للعهد الخارجى والافيهكون المعهودية التى تستفاد من اللام الكثرة العامة المستغرقة ففى هذه الامثلة اذا ابقينا اللفظ جمعاً فيما لم يرد الكثرة المعينة والكثرة المستغرقة يكون المراد اصل الكثرة الجمعية اعنى الثلاثة فصاعد افيلغو حرف اللام بالكلية واذ اهلنا على الجنس وهو يشمل الواحد والكثير فيقع على الاقل ويحتمل الكل واللام يدل على تعيين ذلك على التقديرين فيكون هذا اولى واصح واقرب الى الحقيقة وارجح كيف وقد علمت ان التحقيق ان اللفظ لا يدل الاعلى مسماه واللام لا يدل الاعلى معناه وهو التعريف والاشارة الى ما يعرفه المخاطب من ان المعنى من اللفظ ماهو وبهذا يضحل ما قيل انه يجوز ان يحول على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة مع بقاء معناه من كل وجه ولا نسلم انتفاء العهد النهنى فى شىء من الصور وتقديره تقدير باطل وان الجمع فى المعهود والمستغرق حقيقة وفى الجنس مجاز وذلك لانك قد عرفت ان اللفظ فيما صدق عليه حقيقة سواء كان بعضاً او كلا ولذلك صرح جماعة من علماء العلم ومهرة الفقهاء بترجيح تعريف الجنس على الاستغراق وفى العهد النهنى لا يدل على المعهودية اصلاً ولئن دل فلا يدل الاعلى البعض الذى يدل عليه اصل الصيغة وليس بالفائدة الجديدة المعتد بها بالنظر الى الحكم الشرعى كما ذكره المصنف رحمه الله وبينه السيد الشريف قدس سره هذا هو التحقيق الحقيقى بالقبول والحق النهى لا يسوغ عنه العدول **قوله** والاكثر على انه غير عام وهم العراقيون من اصحابنا الحنفية بناء على شرط الاستغراق فى العام ومن لم يشترطه فيه كحنفية ماوراء النهر فهو عام عندهم قال بعض الافاضل واخر اجها عنه على هذا الرأى ليس على ما ينبغي **قوله** الا الله اه اجيب عنه بهنوع كونه استثناء بل المعنى لو كان فيها الهة غير الله وصف بالالتعذر الاستثناء **قوله** عدم شمول ما قبلها لما بعدها ودلالته على ملازمة الفساد لكونها فيهما دونه والمراد ملازمته لكونها مطلقاً او معه هلالها على غير كما استثنى بالاهملا عليها **قوله** لسلب العموم اى رفع الايجاب التامى ونفى الشمول لان نقيض الايجاب التامى رفعه وسلبه سلباً بسيطاً من

غير دلالة على كون السلب كلياً أو جزئياً فلا يكون فيه دليل على نفى الروية
على ما ذهب اليه المعتزلة وغيرهم من المعتزلة والحق ان ظاهر الآية وسياتي
الكلام انه لعموم السلب وشمول النفي لكل واحد فيكون سلباً كلياً فان ليس كل
انما يكون سلباً جزئياً اذا اريد منه سلب الجهول عن الموضوع واما اذا كان
المراد منه سلب القضية بمعنى انها ليست بمتحققة في نفس الامر يكون سلباً كلياً
وهو الظاهر فيما نحن فيه لان الجزئي لا يفيده فائدة على ان هذا ينبغي ان يكون
مجازاً عن الجنس فهو لعموم السلب كقوله تعالى فان الله لا يحب الكافرين فيفيد
سلب الحكم عن كل فرد ولكنه لا يدل على نفى الروية بل على نفى الادراك
المستلزم للاحاطة كما في قوله تعالى ان الله مدركون وهو اخص منها ولئن دل
فهو ما ولما يدل عليه الايات البينات والحجج الجليات ومنه سلب السلف واهل السلامة
في النصوص التي لا تتعلق بها حكم ناجز عدم الحوض في معناها والسكوت عن
طلب المراد منها بل الواجب هو الاقرار بها والتصديق بوجوبها على مراد
الله ورسوله وتفويض علمها الى من انزلها ومن انزلت اليه فكل من اثبات
الروية ونفى ادراك الابصار ثابت في مقتضاه وحق بالمعنى الذي عناه
قوله ﴿ والكلمة التوحيد ﴾ فان صحة الاستثناء تدل على عموم الصدر وقيل
يعنى انه لو لم يكن صدر الكلام نفياً لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق
تعالى توحيداً و الاجماع على انه توحيد وللإشارة الى هذا التقرير لم يقل لقولنا
لا اله الا الله ولصحة الاستثناء وفيه نظر لانه انه ايصح هذا الحكم لو كان الاستثناء
اثباتاً من النفي وليس كذلك كما تقرر عند الحنفية ﴿ قوله ﴾ والنكرة في
موضع الشرط قيل عليه عموم النكرة في موضع الشرط ليس الاله وهو مهافي موضع
النفي وذلك لان الشرط في مثل ان فعلت فعبدته حر للمؤمن على تحقيق نقيض
مضمون الشرط فان كان مثبتاً فهو يمين للمنع وان كان منقياً فهو لاجملاً ولا شك
ان النكرة في الشرط المثبت خاص بغير الايجاب الجزئي فنقيضه السلب الكلي
والعموم وفي الشرط المنفي بالعكس ورد بان المحصر ممنوع لجواز ان يكون
المراد في مثل قوله ان قتلت كافراً فعبدى حر الجمل عليه لكفره وتحرير العبد

شكره **قوله** النكرة الموصوفة بصفة عامة آه قيل عليه ليس كل وصف يصاح
 قرينة للعموم للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما والله لا جالس رجل
 عالما ولا كلمن اليوم رجلا كوفيا ولا تزوجن امرأة كوفية بل يصدق الخبر ويحصل
 البر بواحد والقرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل تهرة غير
 من جرادة واكرم رجلا لامرأة الى الجنس دون الفرد فالجاء ان عموم النكرة
 في غير موضع النفي انها هو بحسب اقتضاء المقام نعم انه يكثر في الموصوفى بوصف عام
 اجيب عن الاول بان الاصل مطرد الا انه يتخلف عنه الحكم لما منع هو انه ليس
 في وسعه ملاقات الجميع ومجالستهم ومكالمتهم والتزوج بهن ولو عادة فكان
 من قبيل المقصور على البعض بالعادة وبان العموم ليس بالنظر الى الفعل
 بل بالنظر الى صدق الخبر وحصول البر فانه يحصل اذلقى واحدا منهم
 او جالسها او كلمه او تزوج واحدة وكذا في مثل لا كلم الا رجلا كوفيا بالنظر الى اباحة
 التكلم لالى لزومه وعن الثالث بان الكلام في الالفاظ التى تقيده العموم باسم الجنس
 لان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فاذا وصفت بصفة عامة افادت نفي ارادة
 الواحدة فيمتعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف واذا عرith عن الوصف بقيت
 على ما كانت عليه من الدلالة على الواحدة الشخصية والجنس **قوله**
 بصفة عامة لا تختص بقر دو احد من افراد الموصوفى احتراز عن نحو لا يجالس
 الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد وليس المراد من عموم الصفة الهمنى المعتبر
 في الفاظ العام فلا يرد ان صفة النكرة لا تكون الا نكرة مثلها فاذا جاز عمومها حال كونها
 صفة فما بال النكرة الموصوفة لا تعم وحدها **قوله** عند فاه لقوله تعالى
 ولعبد مؤمن آه اشارة الى رد من زعم ان عموم النكرة الموصوفة تختص بغير
 الخبر او بكلمة اى او بالنكرة المستثناة من النفى للقطع بان هذا الحكم عام في كل
 عبد مؤمن وكل قول معزوف **قوله** فيعم بعوم العلة آه فلا يحث بمجالسة
 العالمين واكثر بخلاف قوله لا يجالس الا رجلا حيث يحث بمجالسة راين لان
 النكرة اذا كانت موصوفة فلا استثناء بصفة النوع فيتناول ذلك النوع لصيرورته
 مستثنى واذا كانت غير موصوفة فلا استثناء باسم الشخص فيخص به فان قيل

يجوز في الأولى ان يراد لاجالس الارجل موصوفا بصفة العلم وفي الثانية لاجالس
 الرجال فهذا الفرق تحكم قلنا الحكم في النكرة الموصوفة متعلق بالصفة دون
 الذات لسقوط اعتبارها بدون الصفة فكانت الصفة هي المعتبرة والمقصود بالنكر
 فاعتبر تعيينها دون توحيد الذات الا اذا نص على اعتبار التوحيد واما اذا كانت
 غير موصوفة والمستثنى منه غير مذكور فيقدر من جنس المستثنى ما يصح
 منه الاستثناء لانه امر ضروري مقدر بقدر الضرورة فلو كان المستثنى عاما
 يلزم استثناء الكل من الكل بلفظه وهو فاسد لان المستثنى منه عام لوقوعه في سياق
 النفي ﴿ قوله ﴾ كان الرجل عاما ايضا قال ابوالمعين رحمه الله هذا فيها اذا
 كان المذكور غير متعين عند المتكلم والسامع الابهة للصفة ولا منصوص
 على اعتبار التوحيد واما اذا كان متعينا عند المتكلم لعهد وقعه به من مشاهدة
 سابقة له على التكلم غير انه غير متعين عند السامع لعدم المشاهدة او منصوص
 على الوحدة فالنكرة لاتعم بعموم الصفة كما اذا قال رأيت في موضع كذا رجلا
 كوفيا او رجلا واحدا لان الرجل المذكور تعين ذاته عنده بالعهد السابق
 فلم يكن صيرورة الذات معتبرة متعلقة بوجود الصفة فلم يصير الاسم المنكر
 تابعا لها في العموم ﴿ قوله ﴾ والنكرة في غير هذه المواضع آه قيل عليه هذا
 يشمل النكرة المصدرية بكل والمستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس
 وقولهم ثمرة خير من جرادة مع انها عامة واجيب عنه بان النكرة المصدرية بكل
 بمنزلة المستثنى من هذا الحكم للمجيء حكما فيما بعد وعموم نفس و ثمرة مجاز لا
 حقيقة على ارادة الكل من الجزء مع ان المراد من قوله خاص ان الخصوص حقه
 واصله وهو لا يناق عروض العموم باقتضاء المقام وقيل ثم النزاع في عموم
 النكرة في الانشاء والخبر لفظي لان العائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم
 لكل فرد حتى يجب في مثل ان تدبحوا بقرة ذبح كل بقرة بل المراد ذبح اى بقرة فان
 سسى هذا عاما فعام والافلا والحنفية جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا
 عاماع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والافلاجهة للعموم
 وهذا طعن على الحنفية شكر الله مساعدهم بانهم مناقضون لانفسهم حيث جعلوا

مثل من دخل آعاما ولم يجعلوا التكررة في موضع الاثبات كذلِكَ مع انهما لا فرق
 بينهما واجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان العبارة فيمن دخل مستغرقة لكل فرد
 ولو على سبيل البدل بخلافه هنا فانها متعرضة لواحد يمكن تحققه في ضمن اى معين
 ولا عموم فيه اصلا واجاب العلامة الفنارى رحمه الله بان عكسها باعراض الغيب لا ينافي عن
 عامها باصله كما في من دخل الحصن اليوم وحده قبل كل احد قوله ﴿ لكنهما تكون مطلقة
 اى تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد فان المطلق عند مشايخنا
 الحنفيين رحمه الله هو ما يتعرض للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات
 والهوية في نفسها الواحدة ولا كثيرة وذلك لان اسم الجنس عندهم موضوع لنفس
 الطبيعة دون الافراد والفرق بينه وبين علم الجنس ان علم الجنس موضوع لها
 باعتبار الحضور الذهني والتعيين النوعي بخلاف اسم الجنس فهو دال عليها من غير
 تعرض لتعيينها وقيل عليه لانسلم عدم تعرض المطلق بتعيين الوحدة للقطع بان
 معنى ان تدبحوا بقرة وتحرير رقبة ذبح فرد من البقرة واعتاق واحدة
 من الرقبة ولهذا فسره المحققون بالشايخ في جنسه بمعنى انه لمصلحة محتملة لخصم
 كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين قلت اللفظ لا يدل الاعلى
 معناه وهو نفس الحقيقة على التحقيق وعند اهله وحيث ما يفهم منه الفرد في مظانه
 انما هو من دلالة التنوين بدليل اطلاقه بدونها على الواحد والكثير واما الذين
 فسروا المطلق بقولهم انه الشايخ في جنسه ليسوا منهم في شىء بل هم القائلون
 بوضع اسم الجنس للفرد المنتشر وهو مبعد من التحقيق وانى لهم التناوش من
 مكان سحيق وانما المحققون هم الذين فسروا المطلق بقولهم هو المتعرض
 للذات دون الصفات وذهبوا الى ان اسم الجنس موضوع للطبيعة دون
 الفرد المنتشر قوله ﴿ فاذا اعيدت تكرة كانت آهى الاصل في الاعادة
 عند الاطلاق وخلص المقام عن القرابين والدليل هو هذا التفصيل يعنى ان العبرة
 للثاني فان كان معرفة فهو الاول سوا عكس معرفة او تكرة والافعية كذلِكَ والافيقى
 يمكن القول ياهر اه هذه القاعدة في مثل قوله تعالى امنوا بالله ورسوله والكتاب
 النبى نزل على رسوله والكتاب النبى انزل من قبل فانه اعيد المعرفة معرفة

مع المغايرة بينهما وما في التلويح كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب غلط فانه ليس في القرآن اية على هذا التركيب بل نظم الآية الكريمة قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لآية وكذلك غلط في ذكر آية سورة الانعام حيث اقحم فيها لفظ اليك بين قوله انزلناه وقوله مبارك وقال كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله آو في مثل قوله تعالى وهو الذي في السماء له وفي الارض له فانه اعيد النكرة نكرة مع عدم المغايرة بينهما وفي مثل قوله تعالى وهذا الكتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا العلمكم ترهبون ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا فانه اعيد النكرة معرفة مع المغايرة بينهما وفي مثل قوله تعالى انما الحكم له واحد فانه اعيد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة بينهما وذلك لان المقصود من وضع القواعد هو التمكن من الاستدلال على مطلوب نظري ومعلوم خفي بجعلها كبرى على صغرى سهلة الحصول واذا كان المطلوب معلوما في نفسه محفوفا بقراين لفظية او عقلية فالقاعدة مستغنى عنها وذهب صاحب الكشف الى ان العبرة للمعرفة منهما فان اعيدت النكرة نكرة فالثانية مغايرة للاولى والافعيها لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا سواء قدم او اخر ومثل بشعر الفند الزمانى * شعر * صفحنا عن بنى ذهل * وقلنا القوم اخوان * عسى الايام ان يرجعن * قوما كالذي كانوا * وهذا البيت اورده ابو تمام الطائى في كتاب الحماسة وتماه شعر * فلما صرح الشر * فامسى * وهو عريان * ولم يبق سوى العبد وان * دناهم كما دنوا * مشينا مشية الليث * غد او الليث غضبان * بضرب فيه توهين * وتخضيع واقران * وطعن من فم الزق * غدا والزق ملاعن * وبعض الحلم عند الجهل للذلة اذعان * وفي الشر نجاة حين لا ينجيك احسان * واعترض عليه بان الاستغراق غير لازم من التعريف بل الاصل العهد وان اعادة المعرفة نكرة مع المغايرة بينهما كثير كما في قوله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واجيب بان

وضوئهم هذا الغاضل
العلامة ابو الحسن
على ابن امر الله الحنا
تلى من اعيان علماء
الدولة العثمانية
رحمه الله في قوله شعر
لنا بالشام اخوان *
بظهر العيب خوان *
وابدوا في الجفاشانا *
به وجه الصفا شانوا *
وظنوا انهم وهلوا *
وما غدروا وما خانوا *
فلما ان راينا الذهل *
داب الناس من كانوا *
صفحنا عن بنى ذهل
وقلنا القوم اخوان *
منه رحمه الله تعالى

كلامه عند تعذر العهد وانتفاء القرينة وفي الآيات صوارف عنه وقرابن للمراد
ولهذا تمسك بالبيت دون الآيات وأن مدلول الكل الأفرادى ليس هو مجموع
الأفراد ابتداء بل واحد بعد واحد مع قطع النظر عن انضمام الغير إلى أن يستغرق جميع
الأفراد فيكون مدلول النكرة عين المراد داخلها انتهاء **قوله** **﴿** لأن الأصل
في اللام العهد ما لان الكلام في المعرف باللام دون المعرف بالاضافة وقد
نص على ذلك بعضهم اولان الاضافة فرعه ومشاركة له في هذا الحكم فيبانه بيانها
قوله **﴿** اي اذا اعيدت المعرفة نكرة آه دفع لها عسى ان يتوهم من المتن
ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت مغايرة للاول واذا اعيدت
نكرة كانت عينه **قوله** **﴿** الآية نوقش فيه بانه ليس في موقعه لانها انما
تتكرر فيه اذا كان المفرد كور بعض آية وتعلق المقصود بها بعكس وهنات تم الجملة
ويمكن ان يقال ان المصنف رحمه الله اراد به الجملة الاولى واسقط الفاعل لعدم تعلقها
بالمقصود وافادة ايرادها تشويش الذهن بالالتفات الى ما قبلها ولا نسلم تمام المقصود
بدون الجملة الثانية **قوله** **﴿** والاصح ان هذا تاكيد آه اشارة الى ما وجه به شرح
كلام فخر الاسلام رحمه الله قوله وفيه نظر بان الجملة الثانية ههنا تاكيد الاولى
لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرر في صريح فلا تدل على تعدد
الميسر كما لا يدل قولك ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على تعدد الكتاب
وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج ذات يوم فرحاً مستبشراً وهو
يضحك ويقول لمن يغلب عسر يسرين ان صح فلانسلم تعلقه بالآية وكن ما روى
عن عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس رضي الله عنهما **قوله** **﴿** غير من كور
آه لعل مراده انه غير من كور في اصل هذا الكتاب يعني اصول فخر الاسلام رحمه الله
او غير من كور في كلام المشايخ رحمه الله وقوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عى ووقوله
سبحانه ورفع بعضكم فوق بعض درجات وامثال ذلك يصاح نظير الـ او مراده
انه غير من كور مراد به غير الاولى مع الخلو عن القرائن فلا يكون شىء من الامثلة
المذكورة نظير الـ ولذلك مثل صاحب الكشف بما ورد في الشعر دون الآيات
قوله **﴿** وهي نكرة تعم بالصفة آه كسائر النكرات والمراد الوصف المعنوى

لا خصوص النعت النحوى لان ما بعدها قد يكون خبرا و صلة و شرطاً نحو اياكم
 احسن عملا و اياكم يا تينى بعرشها و ايامات عوافله الاسم الحسنى قيل و الاظهر ان
 عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدى دخل الدار
 و اعتق اى عبيدى دخل الدار و صحة توحيد الجواب مثل عمر و اوزيد و عود
 ضمير المفرد فى مثل اى الرجال اناك لا تبدل على الخصوص و رد بفتح ان هذا
 الفرق لاجل عموم كلمة اى لم لا يجوز ان يكون من اشتمال قوله عبدا على التنوين
 الدال على الفردية دون اى و لا نسلم عمومها من غير وصف و بان الاستدلال
 على هذا المدعى ليس بصحة الجواب بالمفرد و عود ضميره اليه بل بعدم الصحة
 الابيه كما صرح به صاحب الكشاف رحمه الله على انه فى ما نحن فيه كثير بل مطرد
 و فى غيره قليل **قوله** لا يعتق الا واحد وهو الاول ان وقع الضرب على
 الترتيب لعدم التزامه و الاقرب اختاره المولى منهم **قوله** قطع الوصف عنه
 آه لان الضرب اذا ما ضيف الى المخاطب دون النكرة التى عبر عنها باى **قوله**
 وهذا الفرق مشكل من جهة النحو اه اجاب عنه صاحب الكشاف بان الضرب
 قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين
 بخلاف قوله والله لا اقر بك الا اليوم اقر بك حيث يعم بعموم الوصف مع الاسناد
 الى ضمير المتكلم حيث لا يكون ايلاء فله ان يجامعها متى شأ لان الفعل متصل
 بالزمان حقيقة فيجوز ضمير ورة اليوم عاما و بان المفعول به فضلة يثبت ضرورة
 فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره فى التعميم بخلاف المفعول فيه فان صرح به و قصد
 وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل و الزمان من التلازم و اعترض عليه بان الضرب
 صفة اضافية لها تعلق بالفاعل و المفعول وهو وصف الكل منهما و لامتناع فى قيام
 الاضافيات بالمضامين و بان اثر المفعول ههنا انها هو فى ربط الصفة بالموصوفى
 لافى التعميم و كونه ضروريا لا ينافى الربط كالفاعل و الجواب ان الفعل متى
 اسند الى الفاعل كان المصدر هو المصدر المعلوم وهو صفة الفاعل و المصحيح
 لتوصيفه به و الذى يكون صفة للمفعول هو المصدر المجهول وهو ما عطف فعله
 و هو ما تغايران بالذات و من مقولتين متباينتين فلها اسند الفعل الى المخاطب

الفاعل ههنا كان هو المصدر المعلوم فقد قطع الربط عن الغايب المضروب
بمعنى انتفاء مصداق الحمل ومطابق الحكم ومصحح الوصف عنه بخلاف الطرق
المفعول فيه وهو متحقق فيهما على كل حال وقد نص هذا المعترض في شرح
المقاصد وغيره على ان امتناع قيام الاضافيات المنخفضة بمجملين من البديهيات التي
يكفى فيها التنبيه وهو كذلك بالضرورة وكون اتصال الفعل المتعدى بالمفعول
به اشد لاهتياجه في التعقل والوجود جميعاً ومن المفعول فيه فان احتياجه اليه
في الوجود فقط فبع انه مما لا يدخله فيما نحن بصدده معارض بان الزمان يدل
عليه الفعل وضعاه وانه لازم لكل فعل متعد او غيره وكون احتياجه اليه لانه فعل
بخلاف المفعول به حيث لا يلزم لكل فعل ولا يدل عليه ولا يحتاج اليه لانه فعل بل
لانه متعد وتحقيق ذلك ان الفاعل اذا حدث فعلا صدر منه صفة حقيقية تقوم
بالمفعول وصفتان اعتباريتان تقوم احدهما بالفاعل وهو المصدر المعلوم
ومبنى فعله ومن مقولتان يفعل والاخرى بالمفعول وهو المصدر المجهول ومبنى
فعله ومن مقولتان ينفعل والمقولات حقايق مختلفة متباينة والصفة الحقيقية التي هي
الحاصل بالمصدر هي غاية المقولتين ومنتهاهما وتكون كما وكيفاً ووضعاً وائناً
ففي المثال المذكور في المتن اولاً وصف بالفعل العبيد فيعبر بهم بالوصف دون المفعول
المخاطب وفي المثال الثاني وصف به المخاطب الفاعل دون العبيد المفعولين
اذ تقرير الفعل صفة للفاعل يقطع عن المفعول فله درقدها المشايخ الحنفية
رحمهم الله ما دق نظرهم في معاني الكلم وما عرفهم بغوامض الحكم قوله ﴿

وليس البعض اولى آه منع ذلك بان السابق اولى وارجع على تقديري بغيرهم
على الترتيب للوحدة من كل وجه فيناحل به اليهين ولا يعتق احد من اللاحقين
ولا يلزم من عدم الاولوية على تقديري الاجتماع عتق كلهم لجواز ان يعتق
واحد مبهم ويكون الخيار للضارب بالتخيير الحاصل من المولى على ما هو مبنى
كلامه والى المولى على ما هو المذهب الا ترى انه يعتق الواحد اليههم في اعتق
واحد من عبيدي مع خيار التعيين الى المولى والجواب عنه ان المولى انما عتق
العتق فيما نحن فيه على ضرب عبيده وقد حصل ولعل المصنف لا يسلم من خلية

السبق فيه ولا الاختيار من احد وقد امكن تصحيح كلامه بهذا الوجه مع بقاء
معنى الوحدة فإى حاجة الى اعتبار السبق واختيار المعتق بخلاف المعتق المبهم
فانها لو وقع كان له تعيين المراد صيانة لكلامه عن الفساد ﴿ قوله ﴾ اذ هنا يملك
التخيير آه قيل عليه هذا غير مطرد في مثل اى عبيدى وطأته دابتك او عضه
كلك فهو حر لانه لا يتصور فيه الاختيار من الفاعل المخاطب فإى لا شك في اختيار
المخاطب في المثال الذى اورد المصنف رحمه الله واما فى ما لا يكون التخيير
مفوضا الى المخاطب يقع اختيار الفاعل ويثبت الواحد لا بمعنى انه يعتق واحد
مبهم يتخير فى تعيينه الفاعل بل به معنى ان المعتق يقع على من اتفق له اختيار الفاعل
فى فعله فى صورة الانفراد ويكون عتقا مبهما فى صورة الاجتماع ويكون الخيار فيه
الى المولى او المخاطب صونا للوحدة بل يجرى هذا فى مثل اى عبيدى اصابه
الحمى او اخذة الوجع وفى الصورة الثانية علق على ضرب المخاطب الذى
هو وصف له وليس فيه معنى الوحدة فيما ضرب على الاجتماع ولا مدخل فيه
بتفرد كل المضر وبين بوصف المضر وبية والحاصل ان فى المثال الاول الضرب
صفة العبيد فيعمهم بالوصف على رأى المشايخ رحمهم الله ويكون هو المعتق
عليه ويعتق الكل مع بقاء معنى الوحدة على رأى المصنف رحمه الله وفى المثال الثانى
قطع الوصف فلا تعم على رايهم ويبطل معنى الوحدة اذا عم على رايه فلا يعتق
الا الواحد ويتحمل اليمين بالاول فى صورة الترتيب ولا يقع شىء فى صورة
الاجتماع ولو سلم فيكون عتقا مبهما يكون الخيار فيه الى المولى فليتامل ﴿ قوله ﴾
وهو يقع خاصا آه بجمع الصلوة وافرادها نظرا الى اللفظ والمعنى لتعدد ابعاضها كما
فى الايتين واعترض عليه بان العموم فى من دخل دار ابي سفيان آه ليس فى جميع
ما يصاح كلمة من بل فى كفا مكة يوم الفتح من دخل داره ومثله ثابت فيها للعمومها
جميع من سمع ومن نظر من المنافقين فكيف يجعل الاول عاما والثانى خاصا واجيب
بان المراد فى الاول كل من دخل منوم فى هذا اليوم وفى الثانى ليس كل من يستمع
وينظر ﴿ قوله ﴾ يعتق الكل آه من الاعتاق وكذا فى قوله يعتقهم الا واحدا
يعنى يكون له ولاية الاعتاق اذ لا يقع العتق بنفس المشية لان فى المسئلة الاولى

تعم بعموم الصفة التي هي مشية لفاعل وهو العبيد وفي الثانية المشية صفة للشاكي
فلا تكون صفة للعبيد فلا تعم وقيل أنها ترجح البيان وتؤكد العموم
في الاولى على التبعض الاصل في من بقرينة اضافة المشية الى ما هو
من الفاظ العام كقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم بقرينة واستغفر
لهم وقوله ترجى من تشاء منهم بقرينة ذلك ادنى ان تقر اعينهن لان المناسب
عموم الاستغفار وعموم الاقرار واما في الثانية فاخلو الكلام عن تلك القرينة
كما في من ينظر ويستمعون فبقي كلمة من على التبعض الذي هو الاصل
والشايح الكثير الاستعمال فان وقع الاعتناء على الترتيب يعتق من عند الاخير
في المسئلة الثانية والا فيكون الخيار الى الاولى ﴿ قوله ﴾ ولانه متيقن انه
اعترض عليه بان البعضية التي يدل عليها من هي البعضية المجرى لالاعم منها
باتفاق النجاة ولذلك احتاجوا في التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم
وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وقالوا لا يبعد غفران الجميع لقوم
والبعض لقوم او خطاب البعض لقوم نوح عليه السلام وخطاب الجميع لهذه الامة
ولم يذهب احد الى ان البعضية لا تنافي الكلية وحينئذ لانسلم ان التبعض متيقن
واجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان الفاضل الرضى قد صرح بعدم
المنافاة حيث قال واذا كان خطابا لامة واحدة فغفران بعض الذنوب لا ينافي
غفران كلها بل عدم غفران بعضها يناقض غفران كلها انتهى وبان المراد من
قوله التبعض متيقن ان تعلق الحكم بما صدق عليه البعض متيقن على تقدير
التبعض والبيان فلم يدع ان التبعض هو مفهوم لفظ من متيقن يدل على
ذلك انه قال فرادة البعض متيقنة واردة الكل محتملة كيف وقد وقع في كثير من
النسخ هكذا اي البعض متيقن والحاصل انه اخذ القدر المشترك بين التبعض
والبيان وحكم بانه متيقن ومراده كون العمل مخصوصا بالبعض هذا ويكون
ضمير قوله ولانه الى البعض المفهوم من التبعض ﴿ قوله ﴾ فيبطل التبعض
اه قيل عليه انه اذلك على تقدير المشية دفعة واما على تقدير الترتيب فيصدق
على كل واحد انه شاء الخطاب عمقه مال كونه بعضا من العبيد فيكون معنى

التبعية مراعى مع عموم الوقوع كما فى المسئلة الاولى والجواب ان المولى انما
علق العتق على مشية المخاطب ولا مدخل فيه لشيء آخر والمتاخر كالمقدم
فى كونه ممن تعلق به مشية المخاطب وليس البعض اولى من البعض فيسقط معنى
التبعية بالكلية وهو خلاف قوله ﴿ في غير العتلاء ﴾ وقد يستعمل مجازا فى
غير ذلك يدل عليه ما روى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم قال ابن الزبير قد عبدت الملائكة والمسيح افرأيتهم يعذبون فقال
عليه الصلوة والسلام ما جهلك بلغة قومك اما علمت ان الملائكة فى الكشاف وغيره
فى تفسير قوله تعالى والسماء وما بينهما والارض وما بينهما ﴿ قوله ﴾ وقد مر
وجهها الى وجه القولين اما وجه قول ابى حنيفة رحمه الله فان من للتبعية فيجب
ان يكون المفوض اليها مشية البعض من الثلاث واما وجه قولهما فهو ان من
للبيان والثلاث تهمام العتد المشروعة فى الطلاق ﴿ قوله ﴾ وهما محكمان قيل
يعنى انهما لا يقعان خاصين بان يراد من كل رجل وجه مع الرجال الواحد وليس
المراد انهما لا يقبلان التخصيص فان قوله تعالى الله خالق كل شيء وهو على كل
شيء وكيل وقوله سبحانه وخلق كل شيء فقدره تقديرا خص منهما البارى تعالى
واما الذى وقع فى اكثر نسخ التلويح من قوله والله خلق كل شيء فليس به وجود
فى نظم التنزيل وقد عرفت ان القصر بالعقل كالقصر بغير العقل لا يورث
شبهة فى الدلالة فخرج البارى من هذا الحكم لا ينافى الاحكام وقال البيضاوى
رحمه الله الشىء يختص بالوجود لانه مصدر شاء اطلق بمعنى شاءتارة وهينئذ يتناول
البارى تعالى كفى قوله تعالى قل اى شىء اكبر شهادة قل الله ويعنى شىء اخرى اى شىء
وجوده وما شاء الله فهو موجود فى الجملة وعليه قوله تعالى ان الله على كل شىء قدير
﴿ قوله ﴾ بخلاف سائر ادوات العموم كالمحملى باللام ومن فانه سبى انهما يقعان
خاصين ﴿ قوله ﴾ فان دخل الكل على النكرة اى اذا اضيفت اليها توجب احاطة
الافراد واذا اضيفت الى المعرفة توجب احاطة الاجزاء لعدم الافراد فيصح كل رمان
ما كولى وكل رجل يشبعه هذا الرغيف وكل الرجال يحمل هذا الحجر لاكل الرمان
ما كولى وكل الرجال يشبعه هذا الرغيف وكل الرجل يحمل هذا الحجر ومثل قول

الشاعر * شعر * قد اصبحت ام الخيارات تدعى * على ذنبا كله لم اصنع * ما اول فعله مبني
 على تقدير جزم منكر * قوله * مع اهتران عن دخولهم على التعاقب فيختص
 الاول بالنفل فيه لان الاول هو الفرد السابق على غير من جنسه فلا يصدق على
 غيره * قوله * المتخلف الذي يقدر دخوله عند فتح الحصن لما مر من معنى الاول
 * قوله * بخلاف من دخل بدون لفظ كل فدخل عشرة معا فقبل اي لم يكن لهم لالواحد
 منهم شيىء علانه ليس عموم من على سبيل الاجتماع كعموم جميع ولا على سبيل
 الانفراد كعموم كل بل عموم الجنس بل عمومها انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في
 موضع النفي فلا مشاركة تصح الاستعارة وردبانه لم يجوز كون العموم جامعا
 وصح استعارة الجميع للكلمة مع مخالفتها في قيد الاجتماع والانفراد مع ان عموم من
 وضعى لاستعماله كالنكرة في سياق النفي وقيل معناه ان العشرة تستحق نفلا
 واحدا لان من شرطية فلا تبدل على العموم ويثبت الاقل صيانة للكلام العاقل عن
 الالغاء * قوله * عام على سبيل البديل قيل هذا مخالف لما ذكره شمس الاثنية
 وفخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا
 الحصن اولافله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال
 الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه
 دون من دخل بعده وردبان التحقيق انها عامان وضعا وقد يقعان خاصين
 بعارض قيد وكلاهما مبني عليه وجعله خاصا بعارض القيد لا ينافي كونه عاما باصله
 * قوله * في متعدد الاول ويكون المراد منه السابق الغير المسبوق للفرد منه
 فلا يردانه يقتضى استحقاق كل واحد غير الاخير في صورة التعاقب وهو
 خلاف تصریحهم * قوله * الاول عبارة عن الفرد السابق آه قيل عليه ان اول
 ههنا ظرفي به عني قبل وليس من اوصاف الداخلين ولذلك صح دخول التنوين
 عليه قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما ماول والمعنى اول من
 هذا العام واما اذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولاي قبل هذا العام
 فكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخلة او لا مثلا اسم لذلك
 * قوله * فالقرينة هي ما ذكره المصنف رحمه الله من ان تخلف غير لا يوجب

حرمان الاول عن استحقاق النفل لاما في التلويح من ان هذا التشجيع الى اظهار
 الجلالة فلما استحقه الجماعة بالدخول او لافالواحد اولى لان الجلالة في ذلك اقوى
 لان الاولوية في حيز المنع اذ المقصود التحريض والحث والتشجيع لفتح الحصن
 لا مطلقا وفتح ربما لا يتيسر بدخول واحد فيكون دخول الجماعة هو المقصود
 قوله ﴿ وهذا بحث في غاية التدقيق آه قيل عليه لو حملوا الجميع على
 حقيقةه وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى ورد بان
 المقصود من التنفيل التشجيع لفتح الحصن وهو ربما لا يتيسر بدخول الواحد فيكون
 دخول الجماعة اذ خل في المقصود من دخول الواحد والثابت بدلالة النص
 يجب ان يكون مثله او اقوى ﴿ قوله ﴿ حكاية الفعل آه يريد
 نقل مسألة ذكرت في بعض كتب الاصول من ان الفعل المثبت لعموم له على ما حققه
 السيد الشريف قدس سره وهو كما ترى معنونة بحكاية الفعل وهي غير المسئلة التي
 تعنون بحكاية الحال مثال الاولى صلى في الكعبة وقتت في الصبح ومثال الثانية
 قضى بالشفعة للجار ونهى عن بيع الغرار يدل على ذلك تمثيل المصنف
 وتعليله وعدم ذكره الخلاف فيه ومنعه كون مثل قضى بالشفعة منها فيما في التلويح
 تحرير محل النزاع انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعاله صلى الله عليه وسلم بلفظ
 ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرار وقضى بالشفعة للجار هل يكون عامام
 لا آه ليس بشي لكونه غيبا في المقصود وغلطا بين المطالبين ﴿ قوله ﴿ نحو صلى
 قيل عليه انما يكون من محل النزاع على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات
 والازمان والجواب عنه ان المسئلة مما اتفق عليه الحنفية والشافعية وليست من محل
 النزاع وجعله منه مبني على ما توهم من كون هذه المسئلة عين مسألة حكاية الحال بلفظ
 ظاهره العموم ﴿ قوله ﴿ بالقياس اى بالبليل من دلالة نص او قياس فقه
 او نحو ذلك ﴿ قوله ﴿ قال الشافعي رحمه الله نسبة هذا القول اليه غير صحيحة
 وان وقعت في الهداية والكافي وغيرهما لان منهبه كنهه بنافي جوار النفل والفرض
 جميعا على ما صرح به المصنف في شرح الوقاية وشرح الهداية وغيرهم
 وهو الوجود في كتب الشافعية وانما يجوز الشافعي الصلوة في الكعبة الى الباب

مطلب حكاية الفعل

اذا كان مفتوها والعتبة غير مرتفعة ولا استرة هناك قدر موخرة الرجل ﴿ قوله ﴾
 فليس من هذا القبيل قيل عليه مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي صلى
 الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة للمجار ولا معنى للحكاية الفعل الا هذا قال السيد
 الشريف حاضل كلام المصنف رحمه الله ان الراوى في الاول اعنى صلى نقل فعله
 من افعاله عليه الصلوة والسلام وليس له عهوم اصلا وفي الثاني ذكر حلالا متضمنا
 للقول فالظاهر انه نقل به عناه فيكون عاما ولو سلم انه بيان لحال في قضية معينة
 فالظاهر انه فهم العموم من كلامه ولو بقرينة ولذلك اسند القضاء على العموم
 اليه فيكون حجة وحينئذ لا يتوجه عليه شىء من ما تخيله قلت ومن تخيلاته ان
 الاحتجاج انما هو بالحكى لا بالحكاية والعموم في الحكاية لا بالحكى ضرورة ان الواقع
 لا يكون الا بصفة معينة وذلك لان بيانه يفيد ان العموم في الحكى ومنها ان عهوم
 لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام
 وانت قد علمت من كلام السيد قدس سره ان العموم في الحكى والحكاية مستندة
 اليه فكيف لا يكون حجة ام كيف يصح النزاع ومنها ان جعل قوله قضى بالشفعة
 بمنزلة قوله قضى به الكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة
 ان الفعل انما وقع في بعض الجيران وقد عرفت من تحقيق السيد الشريف ان
 هذا ليس حكاية فعل بل حكاية حال متضمن للقول به عناه ولو سلم فالظاهر انه فهم
 العموم من كلامه ولو بقرينة بدليل اسناد القضاء اليه على العموم ﴿ قوله ﴾
 وهو عام قيل وليس النزاع الا فيه ورد بان النزاع لا يتصور فيما حكى بلفظ
 عام لانه اذا قال صلى جميع الصلوات في الكعبة او قضى بالشفعة لكل جار يكون
 نقل الحديث بالهمنى ولان نزاع في عهومه لاهد وانما الخلاف فيما حكى الصحابي
 حالا بلفظ ظاهره العموم فالحنفية على عهومه والشافعية على نفيه ولعل الخلاف
 مبنى على ان تناول الصحابي حجة ام لا ﴿ قوله ﴾ لانه نقل الحديث بالهمنى قيل
 عليه هذا خلاف المفروض لان التقدير في حكاية الفعل ورد بان جعله بمنزلة
 ذلك القول ليس بفرع حكمه عليه الصلوة والسلام بصيغة العموم ونقل الراوى
 اياه كذلك بل يفهم العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضى بحضور

من الراوى مرارا كثيرة بالشفعة لكونه جار من غير ان يعبر بصيغة العموم
فلما ترتب الحكم على الوصف الدال على العمومية اخذ منه العموم ونقله به او يقضى
لجار بخصوصه وكان سماع منه عليه الصلوة والسلام حكمى على الواحد حكمى
على الجماعة ونحو ذلك هذا قلت قوله حكمى على الواحد اشتهر بين الفقهاء
والاصوليين من قول النبى صلى الله عليه وسلم الا انه لا يعرفه الحفاظ قال ابن
كثير لم ار له سندا قط ولم يعرفه المزي والنهشى وغيرهما وقد جاء ما يودى
معناه فيما اخرجه مالك والنسائى وابن عبان وصححه الترميدى عن امية بنت
رقية اتيتم رسول الله صلى الله عليه وسلم في نسوة نبايعه على الاسلام فقالت
يا رسول الله هلم نبايعك فقال انى لا اصافح النساء وانما قولى لمائة امرأة كقولى
لامرأة واحدة وفيما اخرجه الطبرانى والحاكم انما قولى لامرأة كقولى لمائة امرأة وفي
مسند احمد وطبقات ابن سعد باللفظين كليهما وكما ان رجم ما عز مفيد العموم
لغيره مبن حاله كحاله قوله **﴿** مسئلة هذه المسئلة موضوعة لبيان العوارض
التي تعرض للعموم مثلا اذا قارن عموم اللفظ خصوص السبب هل يخرج عن
العموم ام لا **﴿** قوله **﴿** اما ان لا يكون مستقلاى لا يكون كلاما مفيدا بدون
اعتبار غيره من السؤال او الحادثة **﴿** قوله **﴿** فيقول بلى وهى لا يجاب النفى
السابق استقهما كان او خبرا فلا يصح بلى في جواب اكان لى عليك كذا ولا نعم
في جواب اليس لى عليك كذا او ما ورد في الشعر من قوله **﴿** شعر **﴿** وقد بعثت
الوصل وبينها **﴿** بلى ان من دار القبور يسعدا **﴿** شاذ وما وقع في كتاب الايمان من
صحيح البخارى انه عليه السلام قال لاصحابه اترضون ان تكونوا ربع اهل الجنة
قالوا بلى وفي كتاب الهبة من صحيح مسلم ايسرك ان يكون لك فى البر سواء
قالوا بلى وفيه ايضا انه قال انت لقيمتنى بمكة قال المجيب بلى وغير ذلك مما
ورد في كتب الاحاديث فلا ينتهز حجة فى العربية لعدم التيقن بانه لفظ النبى
عليه السلام او واحد من اصحابه فانها لم تدون الا فى القرن الثانى وكانت
الروايات يروونها بالمعنى ليفهم الاعجمى والمولى ومن لا يحسن العربية
ثم دونت على حسب ما سمعت من الروايات ويوعيد ذلك ان الحديث النبى
جاء على خلاف الجادة فى العربية ربما يصح بطريق اخر على وفق القاعدة

المشهوره قال أبو حيان الأندلسي ولم يعهد لأحد من أئمة العربية من
البصريين ولا من الكوفيين الاستشهاد بما وقع في كتب الأحاديث على القواعد
العربية وإنما شد ابن مالك من المتأخرين في ذلك وفصل بعضهم وقال
بجواز الاستشهاد أن كانت الروايات كلهم من العرب والأفلا يسوغ أصلاً
﴿ قوله ﴾ هذا نظير آه أي ليس لي عليك وقوله كان لي عليك ﴿ قوله ﴾
حمله للزيادة وهو قوله اليوم على الأفادة وهو الأكل في هذا اليوم سواء كان
عنده أو لا عنده وأن حمل على الجواب بقى قوله اليوم لغو الأفادة فيه ويجب
صيانته كلام العاقل عنه وذلك ظاهر لا مرية فيه ﴿ قوله ﴾ وعند الشافعي
يحمل على الجواب فلا بحث أن تغدى عند غيره ﴿ قوله ﴾ لا لخصوص السبب
قيل عليه فيلزم جواز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد ولم يكن لنقل السبب فائدة
ولما طابق الجواب السوء الورد بالمنع لأن العام في السبب محكم فلا يمكن
تخصيصه منه ولا نسخه وبيان فوائد النقل كثيرة لا تنحصر في خصوص الحكم
وبان المساوات في العهوم والخصوص غير واجبة وإنما الواجب هو الكشف
عن السؤال وبيان حكمه ﴿ قوله ﴾ الحكم المطلق آه المطلق عند الأئمة الحنفية
رهبهم الله ما يدل على الذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات بناء على أن اسم
الجنس مثل علم الجنس في كونه موضوعاً للحقيقة على ما هو التحقيق دون
الأفراد المنتشرة كما هو الرعى المرجوح والقول الضعيف ولقد أبعث الله عن
التحقيق من فسر به بأنه الشايع في جنسه بمعنى أنه خصته من الحقيقة محتملة لخصص
كثيرة من غير شمول ولا تعيين فإنه مبني على كون اسم الجنس موضوعاً
للغرد المنتشر مع القصور في عبارته إذ مراده ما دل على شايع في جنسه وصدق
على المقيد فجورقة مؤمنة وإجابة تحقق الوساطة بينهما فإن قيل إنما فسر
به لأن الحكم إنما يتعلق بالأفراد دون المفهومات قلنا ما يدل عليه المطلق
هو الابهية والحكم يتعلق بها ولكنها لا توجد إلا في ضمن فرد ما يحصل له هو الواجب
بكل واحد من أفرادها وحيث ما يفهم الفردية تفهم من التنوين لأن اللفظ المطلق
﴿ قوله ﴾ فإن اختلف الحكم كقولك اطعم رجلاً واكس رجلاً عارياً فإن الحكم في

احدىهما الاطعام وفي الاخر الاكساء ﴿ قوله ﴾ فصار كقوله لاتعتق عنى رقبة
 كافرة قيل عليه هذا ليس من باب حمل المطلق على المقيّد بل قيد المطلق فيه
 بقيد آخر فان المقيّد رقبة كافرة والمطلق قيد بالمؤمننة واجيب عنه بان المطلق
 قيد بنفى الكافرة فيثبت المؤمننة لانتفاء الثالثة وهذا هو مراد المصنف رحمه الله
 فيما نقل عنه ان معنى حمل المطلق على المقيّد تقييده بقيد ما سواه كان هو
 المنذور في المقيّد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم
 تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان
 المنذور في المقيّد هو المؤمنة لا السلامة على ان ذلك مناقشة في المثال ﴿ قوله ﴾
 ككفارة اليمين آه وهما حادثتان ورد فيهما الحكم المتحد وهو تحرير الرقبة مطلقا
 في احدى يهما كما في قوله تعالى لا يؤءخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤءخذكم
 بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم
 او كسوتهم او تحرير رقبة ومقيّد في الاخرى حيث قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا
 خطاء فتحرير رقبة مؤمنة ﴿ قوله ﴾ يحتمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما
 يعنى فيما ورد المطلق والمقيّد في الحكم واتحدت الحادثة لافى خصوص هذا
 المثال وانما اختاره لتضمنه الجواب عما يقال انكم ههنا المطلق على المقيّد مع
 اختلاف الحادثة حيث شرطتم التتابع في صوم كفارة اليمين حملا على ما قيدت في
 كفارة القتل والظهار وما صل الجواب انها حملناه على مقيّد وارد في قرأة
 ابن مسعود رضى الله عنه في هذه الحادثة فانها يجوز بها الزيادة على الكتاب
 لكونها مشهورة ولم يقيد الشافعى رحمه الله الايام بالتتابع في كفارة اليمين لان
 القرأة الغير المتواترة ليست بحجة عنده كما ظن لانه ليس بمنهّب للشافعى
 رحمه الله فانه عمل به فى مواضع منها قطع يمين السارق ومنها الرضاع ونحوه بل
 تركه لترجمه لدليل اخر عنده ولعل ذلك ما روى عن عائشة نزلت فصيام
 ثلاثة ايام متتابعات فسقطت متتابعات اخرجه الدارقطنى وقال اسناده صحيح
 وسيأتى فى ركن السنة فان قيل فلم لم يقيد بما ورد فى عادية اخرى على ما هو
 منه قلنا ومن شرط الحمل عنده ان يكون المقيّد نوعا واحدا والصوم فى كفارة

الظهار والقنل مقيد بالتتابع وفي الحج التمتع بالتفريق وهما نوعان ﴿ قوله ﴾
 هذا اذا كان الحكم مثبتا آه ويدخل فيه نحو قوله اعتمق غنى رغبة ولا تعتمق غنى
 رغبة كإفرة فان قيل الحكمان فيه مختلفان بالنفي والاثبات فكيف يكون منه قلنا لعله
 اعتبر ان الحكم فيهما الاعتماق نظر الى الحاصل اذ قوله لا تعتمق رغبة كإفرة تبعي قوله
 اعتمق غنى رغبة في معنى اعتمق غنى رغبة مؤمنة ويؤيد عدم تثليثه القسمة
 ﴿ قوله ﴾ فان كان منفيآه قيل عليه هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد
 ولا يخفى عليك ان الاطلاق والتمقييد لا ينافيه تسلط ما يفيد العموم على انه
 مناقشة في المثال وليس من سد ايد الحصال ﴿ قوله ﴾ اذ لا تنافي في الاسباب
 لجواز ان يكون السبب هو المطلق بلا مدخل من المقيد فيه ﴿ قوله ﴾ له ان المطلق
 اى للشافعي في محل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة وكونه مافى
 السبب ﴿ قوله ﴾ نعم اذا تعارضا قول بالواجب والتزام ما يلزمه العمل
 بتعليقه مع بقاء النزاع في الحكم المقصود ﴿ قوله ﴾ في صوم ثلاثة ايام متتابعات
 في قرآه ابن مسعود رضى الله عنه مع القرآه المشهورة وفيه اشارة الى ان التعارض
 في اتحاد الحادثة والحكم لا يكون الا اذا وردا في الحكم وكذا ما روى عن النبي عليه
 السلام صم شهرين وروى شهرين متتابعين ﴿ قوله ﴾ لا تسالوا عن اشياء
 الاية وجه الاستدلال بهنه الاية انها سيقنت للنهي عن السؤال عن المسكوت
 عنه لكونه طلبا لها حاجة اليه واشتغالا به الا يعنى وذلك عند امكان العمل بما ورد
 به التكليف كما في المطلقت ولا شك ان المطلق لها امكان العمل به من غير نظر
 الى عميرة فتقيده بما ورد في محل اخر كالسؤال عن المسكوت عنه في كونه طلبا
 له الحاجة اليه واشتغالا به الا يعنى وكون الوصف في المطلق في صورة اختلاف الحادثة
 مسكوتا عنه ضروري بخلاف ما اذا لم يمكن العمل به في صورة التعارض
 والمجملات فانه يعيد ويطلب المبين لعدم امكان العمل بدونه على ما يفيد قوله
 تعالى فاسئلوا اهل الذكرا ان كنتم لاتعلمون فظهر ان النهي عن السؤال فيما
 امكن العمل بدونه والامر به فيما لم يمكن العمل بدونه وانما لا يمكن العمل بهما
 عند تعارضهما كما اذا وردا في الحكم واتحدت الحادثة ولا تعارض في المتنازع

فيه قط الا ترى ان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة
وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة مؤمنة كانت او كافرة لم يكن فيه تعارض اصلوا هو
ظاهر قوله ﴿ وقال ابن عباس رضي الله عنهما قيل عليه قول الصحابي
ليس بحجة عند الخصم وانت تعلم ان الدليل لما قام على ذلك فتسليم الخصم
مما لا حاجة اليه على ان التمسك بالنظر الى قوله ما اذهم الله وفهمه ابهام القيد في
المطلق فيكون امر الغويا وهو ممن يقوم قوله حجة في العربية لكونه من اهل
اللسان وعلامة التأويل وهدى الامة وترجمان القران وقد اطبق العلماء على
الاحتجاج بقول الشعراء وارباب الفصاحة في اللغة كما مر في القيس والاعشى
والنابغة فكيف لابان عباس رضي الله عنهما وهو صحابي كبير وعالم متقن
﴿ قوله ﴾ وعامة الصحابة له والاستدلال في ذلك من حيث انهم فهموا امره
مبهمة من القيد مع انها مقيدة بالمخول في الربايب وهم اهل اللسان يثبت
بشهادتهم العربية حيث قال عمر رضي الله عنه امره مبهمة في كتاب الله تعالى
فابيهوها اي فاطلقوها وعليه انعت اجماع من بعدهم فهو دليل اخر لم يتعرض
له المصنف رحمة الله وما قيل ان الاجماع على عدم همل المطلق على المقيد في صورة
لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون للدليل لاح لهم في هذه الصورة
ليس بشئ لان ذلك ليس للدليل اخر لاح لهم بل لان احدهما مطلق والاخر
مقيد وان مسند اجماعهم هو الابهام فيكون هو بمنزلة العلة المنصوصة فيعم ولان
التقييد لما قدر انه كلام العرب فيكون دليلا قطعيا فلا يمكن صرفه عن ظاهره
الابدليل قطعي على ان الصورة الجزئية وان لم تصاح لاثبات الحكم الكلي لكنها
صالحة للنقض وهو المراد ههنا على ما يفيد قوله فهذه الدلائل لنفي المنه
الاول ﴿ قوله ﴾ ولان اعمال الدليلين واجب ولو همل المطلق على المقيد
يلزم ابطاله لعدم دلالة المقيد على اجزأ ما لم يوجد فيه القيد نعم يحصل العمل
بالمطلق اذا عمل بالمقيد وبينهما بون بعيد وما قيل حكم المقيد يفهم من المطلق
فلو لم يحتمل عليه يلزم النفاء المقيد ليس بشئ لان كلامه ما عمل فيما ورد فيه
ولانسلم فهم حكم المقيد من المطلق مثلا وجوب تحرير الرقبة المؤمنة في كفارة
القتل من وجوب تحرير الرقبة في كفارة اليمين والقول بانه يفيد استحباب

المقيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك ففيه ان المراد بالتقييد ان كان وجوب المقيد فليس ذلك حكم المقيد على تقدير عدم الحمل وان كان اجزاء المقيد فهو مفهوم من المطلق **قوله** فكيف يعنى آه لان المتعنى بالتعليل انها هو الحكم الشرعى وفي حمل المطلق على المقيد بالقياس يكون تعديته لعدم الاصل لان الاصل عدم اجزأ تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد اجزأ تحرير الموءمنة بالنص فبقى غيرها على ما كان عليه من عدم الاجزأ **قوله** لتلايلزم التناقض ولان الدلالة اللفظية الوضعية مستندة الى استعمال اللفظ واردة معناه فانما تحصل من العلم بان هذا اللفظ المسموع متعين لان يدل به على المعنى المخصوص ويستعمل فيه وقد استعمل فيه وارىد به قال الشيخ الرئيس اللفظ بنفسه لا يدل البتة ولو لا ذلك لكان لكل لفظ حقان المعنى لا يجاوزه بل انما يدل بآرادة اللفظ فكما ان اللفظ يطلقه دال على المعنى كالعين على ينبوع فيكون ذلك دلالة ثم يطلقه دال على معنى اخر كالد ينار فيكون ذلك دلالة فلنا اذا خلاه في اطلاقه عن الارادة بقى غير دال عن لفظه واما الدلالة بمجرد تخيل اللفظ فهي من قبيل الدلالة الغير اللفظية فانها مستندة الى صور خيالية من اللفظ لالى نفس الملفوظ فاذا تقرر ذلك فاعلم ان النص المقيد لادلالته على المطلق اولالا انه لم يستعمل لافادة حكم المطلق قط بل انما استعمل لافادة حكم المقيد وسيق لذلك المراد لانه سيق لاجزأ تحرير رقبة مؤمنة ويكون المقيد هو المقصود **قوله** وابطال الحكم الشرعى فيكون القياس باطلا لان من شرطه ان لا يكون مخالفا للنص **قوله** وكيف تقاس مع ورود النص آه قيل عليه المعنى وجوب المقيد لاجزأ المقيد ولان سلم ورود النص المطلق فيمؤدلالته على عدم وجوب المقيد حتى يكون على خلاف شرط القياس بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وجوابه ان النص في المطلق يدل على وجوب تحرير الرقبة سواء وجد فيه المقيد او لم يوجد وان لم يدل على تعيين المقيد فلا يجوز ان يثبت بالقياس وجوب المقيد لكونه ابطلا لحكم النص المطلق وليس معنى الاجزأ الجواز بل الكفاية والاغناء عن جزأ

الجناية من اجزأ عنها اذا اغناه فممنع دلالة النص المطلق على ذلك العدم مكابرة
 ظاهرة ﴿ قوله ﴾ لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غير آه
 يعنى ان يذكر القيد يفهم ان عدم اجزأ غير الموعنة باقى على ما كان عليه من
 العدم الاصلى ﴿ قوله ﴾ ودلالة المطاق عليها ضمنية آه اما عند فلان دلالة
 بالقصد انها على حصة غير معينة محتملة لخصص كثيرة على سبيل البديل
 دون الشمول لكون اسم الجنس عندهم موضوعا للنهاية مع وحدة لا يعينها واما
 عند فلان دلالة ليست الاعلى نفس الحقيقة لها انها موضوعة لها من حيث هي
 وانها ليست في مظانه من التنوين بدليل اطلاقه بدونها على الواحد
 والكثير ﴿ قوله ﴾ بقطعى آه اى بقطعى الدلالة سواء كان عاماً من جهة اخرى
 اولاً وسواء كان قطعى الثبوت كآى الكتاب او ظني كخبر الواحد بالنسبة الى مثله
 دون القياس ولك ان تخص المبحث بالكتاب لان المبحث عن عوارضه والمقصود
 بالبيان هو احواله في الباب ﴿ قوله ﴾ حتى يعيد ثانياً اشارة الى ان همل
 المطلق على المقيد بالقياس بعد حمله عليه او لا بالقطعى كما فى ما اتحد الحكم
 وورد افيه غير ممتنع من هذه الحيثية وان امتنع من جهة انه يكون تعدياً للعدم
 فتأمل ﴿ قوله ﴾ فان القتل من اعظم الكبار آه هذا هو الفرق في السبب معنى
 واما صورة فلان الظهار واليمين غير القتل والفرق في الحكم اما معنى فلان جواز
 الاطعام في الظهار وصوم الثلاثة في اليمين عند العجز مبنى على نوع يسر
 ليس في القتل واما صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم فقط على
 الترتيب وحكم الظهار وجوب البر ثم الكفارة باحد الثلاثة من الاطعام والكسوة
 وتحرير الرقبة ثم صوم ثلاثة ايام ان لم يجز تلك الثلاثة ﴿ قوله ﴾ انتم قيدتم
 الرقبة بالسلامة آه نقض لما من دليل اجزأ المطلق على اطلاقه من ان
 اعمال الدليلين واجب وفي همل المطلق على المقيد ابطال المطلق واعمال
 المقيد بانكم ابطالتم المطاق في تعيينكم الرقبة بالسلامة مع جريان الدليل في
 هذه الصورة ولا يخفى انه موجه واقع في مورده وان جعله في المحصول جواباً
 عما نقول ان قوله اعترق رقبة يقتضى تمكن المكلف من اعتناق اى رقبة شاء من

رقاب الدنيا فاودل القياس على انه لا يجزيه الا الموعنة لكن دليلا على زوال
 المكتنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وهو غير جائز ويندفع بما ذكره
 المصنف رحمه الله **قوله** **﴿** ليس في العوامل آه لفظ الحديث في سنن أبي
 داود والدارقطني وليس على العوامل شيىء **﴾** وهى تصدق على الجوامل
 والمثيرة فالنفى عنها نفى عنهما ثم الاستدلال به يتوقف على ضبط التاريخ
 فان لم يضبط انتصب معارض القول في خوس من الابل شاة ويجرى فيها حكم
 المعارضتة وقضية الاحتياط وكون الثانى فى الوجود والاول فى الابطحة كل منهما
 يوجب عهوم الايجاب ويمكن الجواب عنه بان العموم ليس على صرافته بالاتفاق
 لتخصيص غير السائمة منه فيترجم حديث العوامل بقوة الدلالة حينئذ هنا
 على من هبنا وامان قدم الخاص على العام مطلقا فالامر عنده ظاهر **﴿** قوله **﴿**
 قيدتم بقوله واشهدواخوى عدل منكم آه ممنوع فان الفاسق اهل للشهادة
 عندنا غير انه لا يظهر شهادته عند الدعوى ويجب عدم قبولها او يكون عزيمة
 على الخلاق فلان قبلها منه امثالا بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اى اطلبوا
 بيان الامر وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا قوله **﴿** قوله **﴿** حكم المشترك
 التامل فيه اى بالنظر فى الادلة والامارات وهى قد تكون فى نفس صيغته كالقرء
 فان جواهره روفه انسب لتحيض لانها تنبى عن الجمع كما فى المقررة والقرية
 لاجتماع الماء والناس وعن الانتقال كما يقال قرء النجم اذا انتقل والاجتماع والانتقال
 فى الدم لافى الطهر وبالتامل فى السياق وهو لفظة الثلاثة وفى غير ذلك وهو اما
 عقلى وهو ان المقصود تعرف برأة الرحم بدليل ان العدة لا تجب الا بعد الشغل
 او توهه والمعرف هو الحيض او نقلى كقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدها
 هيضتان **﴿** قوله **﴿** ولا يستعمل بيان حكم من احكام المشترك مع الاشارة الى
 دفع ما عسى ان يقال اى حاجة الى التامل فيه وترجيح بعض المعانى على بعض
 بهام لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعانى ويظهر من كلام صاحب الهداية
 رحمه الله انه جوز ذلك فى النفى دون الاثبات حيث قال ومن اوصى له واليه وله
 موال اعتقهم وموال اعتقوه فالوصية باطلة لان الجهة مختلفة فصار

مشتركاً فلا ينتظرهما اللفظ واحد في موقع الاثبات بخلاف ما اذا خلق لا يكلم موالي
 فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل لانه مقام النفس فلان في فيه ومنهم من جوزة
 في الجمع دون المفرد وعن الشافعي رحمه الله انه ظاهر فيها يجب الحمل عليها
 عند التجرد عن القرابين وهذا معنى عموم المشترك عنده فالعام عنده
 قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة قوله ومن عرف سبب
 وقوع الاشتراك اشارة الى ان السبب هو الابتلاء لان الواضع هو الله تعالى
 على الرأى الصحيح او قصد الابهام وليس هو اشارة الى انوم كون كل منهما
 مراد او غير مراد في حالة واحدة لانه صرح به بقوله فكل وضع يوجب آه فوجب
 ان يكون هذا اشارة الى شىء اخر على ما ذكره السيد الشريف رحمه الله
 قوله كما ذكرناه من ان الواضع تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في
 المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اى المعنى الذى خص به اللفظ
 وهو باطل قيل عليه هذه مغالطة منشأها الاشتراك لفظ تخصيص الشىء بالشىء
 بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال فى ما يزيد الاقائم انه لتخصيص
 زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص
 به كما يقال فى اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفى ضمير الفصل انه لتخصيص
 المسند اليه وخصصت بالنكر اى ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص
 اللفظ بالمعنى اى تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ
 وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فلا خصم ان يختار انه موضوع
 لكل واحد من المعنيين مطلقا من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل
 تارة فى هذا الموضوع له من غير استعمال فى الاخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى
 المستعمل فيه فى الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة وردا ما اول فلان
 الاصل فى اللغة ان يدخل الباء على المقصور عليه كما فى قولهم خص المال بزيد
 وعلى هذا ينتقض تعريفى الوضع بوضع المشترك لخر وجهه عنه بحسب الظاهر
 وشاع فى الاستعمال دخولها على المقصور كما فى قوله تعالى يختص برحمته من يشاء
 فينتقض التعريف بوضع المرادى واى مرجح لحمله على المعنى الثانى مع ان

الاول معنى حقيقى للفظ التخصيص لا يحتاج في حمله عليه الى تأويل بخلاف الثانى
 ويجب عنه بان المشترك بحسب كل جعل لا يوجد الا فى معنى واحد وان معنى
 المترادفين من حيث انه من اثار جعل مرادف لا يوجد فى المرادف الاخر لان
 قيد الحيثية مراد فى مثل هذا الموضع واما ثانيا فلان اصل الموضع يقتضى
 التخصيص معان الموضع لافهام ما فى ضمير من يريد افهامه وهو يقتضى
 ان يكون لكل معنى لفظ واحد فعلم ان الانفراد معتبر فى المستعمل فيه البته وان
 لم يصرح بالواضع باشتراكه والمأخوذ فى الموضع اعتبار عدم الاجتماع لعدم
 الاعتبار كثوب واحد مشترك بين شخصين يمكن انتفاعهما بالمنفعة الخاصة
 الثوبية بدلا للمعافيلزم من استعماله فى المعنيين اعتبار الانفرادين فى استعمال
 واحد واعتبار الاجتماعين المتقابلين لها ولو سلم ان المراد التعيين للقصر
 لكن هذا ايضا يجب ان لا يراد باللفظ حقيقة الالمعنى الواحد لان معنى
 الاستعمال بطريق الحقيقة ان يكون على قانون الموضع اى ارادة المعنى لاجل
 ان الواضع عين ذلك اللفظ له ولا شك انه لم يوضع فى احد الوضعين لفظ
 المشترك لكل واحد من المعنيين بحيث يكون كل واحد منهما متعلق بالحكم ولا
 يلزم من كون الاستعمالين فى كل منهما حقيقة ان يكون فى الاستعمال الواحد فيهما
 حقيقة وبالجملة ان الغرض من الموضع تفهيم المراد فكل موضع يوجب ان لا يراد
 به الا هذا المعنى والافات الغرض **﴿ قوله ﴾** لاستلزامه الجمع بين الحقيقة
 والمجاز لان الممتزاع فيه هو الاستعمال فى الكل بان يكون كل واحد مرادبالا
 استقلال لا بالدخول فى الامر الثالث فلا يتصور الاستعمال بطريق التجوز لعدم
 المجموع ولا ارادة الكل على انه نفس الموضوع له لان التقدير خلافه قيل عليه
 ان كان هناك مجموع كان كل واحد من المعانى داخلا فى المراد لان نفسه ومثل هذا ليس
 جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازى المراد فلم
 يلزم الجمع بينهما والجواب عنه انه ليس شىء وراعك واحد فلو جمع بينهما
 وزعم انه مجازى ولا شك ان اللفظ فى كل واحد حقيقة لزوم الجمع اما الحقيقة فظاهرة
 واما المجاز فعلى زعم من يدعى ذلك ولا علينا اثباته وبالجملة لو استعمل

المشترك في أكثر من معنى واحد مجاز الزم الجمع ويصدق هذه الشريطة مع
كذب المقدم ولا حاجة إلى القول بان استعمال المشترك في معانيه بطريق
المجاز لا يتصور إلا ان يكون بينهما علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع
له والاخر على انه يناسبه ولا يير ادكل واحد على انه مجاز فيه بالاستقلال اذا استعمال
اللفظ في أكثر من معنى واحد مجاز اباطل بالاتفاق ﴿ قوله ﴾ فان قيل معارضة
على دليل امتناع عموم المشترك على ما صرح بقوله اعلم ان المجوزين تنسكوا
فقوله قلنا لا اشترك منع لذلك وانما اورده في صورة الدعوى لكونه من هباله
ولقوة وروده وما يقال انها من الله رعمة ومن الملائكة استغفار فقد قال السيد
الشريف قدس سره انه من كلام العوام والدليل على اشراك الصلوة معنى
هو ان الاشتراك اللفظي خلاف الاصل فلا يرتكب من غير ضرورة ولو صح
تفسيره بما ذكر فهو محمول على بيان اللزوم وان همل الآية عليه يوجب ركافة
الكلام على ما بينه المصنف رحمه الله لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحرير
على ما صدر من المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلى و فلان يصوم
و فلان يتصدق فاقرؤا القرآن وقيل عليه الركافة وعدم ايجاب الاقتداء
انما يلزم اذ لم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود بالايجاب اذ لا ركافة في قولنا
ان السلطان قد اطلق زيد او الامير قد خلع عليه فاخذ موه ايها الرعايا وعظوه
فكذلك ان الله تعالى يرحم النبي عليه الصلوة والسلام ويوصل اليه من الخير
ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظونه بهما في وسعهم من الاستغفار لامته
فأتوا ايها المومنون بما يليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه ولا يخفى انه
ليس بشيء لان الركافة التي اوجبهما الاشتراك اللفظي انما هي في استعمال الصلوة
في معانيها المتعددة مراد ايها اذ ليس على ذلك التقدير امر مشترك هو المقصود
بالايجاب بل الامر انما هو لافادة وجوب الدعاء له والثناء عليه على الماء مورين
به من غير الغاء الخصوصية لان الله تعالى يرحمه والملائكة يستغفرون له واي ركافة
اظهر من ذلك وابين سماجة فيما هنالك واما قضية ان السلطان خلع آه فهي مسوقة
للبحث على الاقتداء به في مطلق المتكريم له والمعاملة بالجهيل معه وتعليل الاستحقاقه

للاحسان اليه والانععام عليه والامتنان بالخدمة بين يديه ولو حمل الآية على
 ذلك لم يكن الى الاستدلال على استعمال المشترك في معانيه سبيل وامالو
 جعلت مسوقة للبحث على الاقتداء به في الاطلاق وبالامير في افاضة الخلع بالخدمة
 له واظهار العبودية فهي متناهية في الركاكة * قوله * وهذا جواب حسن
 قيل نعم لو اكتفى بمنع اشتراك الصلوة بين المعاني المذكورة يجوز الحمل على
 الاشتراك المعنوي من غير تعرض لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الآية قلت
 قد عرفت ان المصنف قرر البحث المشترك بقوله فان قيل استدل الا من طرفي المجوزين
 لاستعمال المشترك في معانيه فيكون معارضة بالنسبة الى المطلوب فلو كان
 الجواب عنه باثبات عدم الاشتراك او عدم الاستعمال يكون معارضة لتلك المعارضة
 ولا مساعلة لان المعارضة لا يقيد فيها الا بالمنع والنقض فقوله لا اشتراك منع
 لا دعوى الا انه تنزل بعد ذلك على بيان استحالة حمل الصلوة على الاشتراك
 على الوجه الذي قررناه * قوله * يراد بالسجود الانقياد اه فيكون معنى
 قوله يسجد يتسخر لقدرته ويخضع على عظمته ولا ياتي عن امتثال امره وتدينه
 فيكون اعم من امتثال جميع التكاليف الالهية ومطوعة حكم التكوين وتخصيص
 الكثير من الناس لاخلال الكفار في امتثال الاوامر التكليفية فلا يراد ما قيل ان
 ارادة الامتنان لا تصح في غير المكلفين و ارادة مطوعة التكوين او مطلق
 الطاعة تنافي تخصيص كثير من الناس للقطع بشهولة للجميع فلا بد في الكلام
 من محذوف اي يسجد كثير من الناس طاعة وعبادة ويكون المراد في الاول
 الانقياد والخضوع * قوله * وايضا لا يبعد اه قيل عليه حقيقة السجود ووضع
 الجبهة على الارض لاوضع الرأس حتى لو وضع رأسه من جانب القفلا يكون
 ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس في السماويات مثلا مشكل ولو سلم ففي
 مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر ورد بان حقيقة السجود انما هي
 الخضوع والتزلل مع التطمأن من كافي قول الشاعر * شعر * بجيش تفضل البلاقي حجراته *
 وتوى الاكم فيه سجد الحوافر * وقال * شعر * فقدن لها وهما آيبا خطاه * وقال
 له اسجد لي ليلى فاسجدا * وعدم اطلاق السجود لغة على وضع الرأس من

سائر الجهات لوسام لانتعنا الخضوع المعتبر فيه وقد ذكر في مجمل اللغة انه وضع الرأس مطلقا وبيان المصنف لا يدعي ان حقيقة هي وضع الرأس بل يجوز ان يكون هو المراد في المقام ولو على التجوز له امدل الدليل وقام البرهان على عدم عموم المشترك وبيان الاشكال يندفع بالتغليب وبجمله على الطرفين الاعلى وبيان الخطاب عارفا به وواقع الخفا ومظان الاشكال والافالزام مشترك الورد ودلان الانقياد في الجمادات والحيوانات بل في الارض والسموات اخفى منه ﴿ قوله ﴾ ولا يحكم باستحالة آه قيل عليه الحكم باستحالة منها لان ذلك خارج عن قدرة الله تعالى بل باعتبار انه ليس لها وجه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشى بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وهو ورف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد الله تعالى كما روى تسبيح الجنح والحصى وكذا اشهاد الاعضاء والجوارح وردبانه مبنى على كون المراد من السجود وضع الجبهة وقد عرفت ان المراد ليس كذلك وبيان معنى التسبيح هو الثناء والنداء باللسان على ما في الكشاف والصحاح وغيرهما والشهادة خبر قاطع عن مشاهدة بالعين ومعاينة فيشارك السجود في اقتضاء الوجوه والغرود ﴿ قوله ﴾ لان الكفار آه ولان كون وكثير من الناس معطو فاعلى فاعل يسجد في صدر الاية ممنوع بل يجوز ان يكون مبتدأ خبره حقه الثواب ونحوه حذف لدلالة خبر قسيمه عليه وهو وكثير حقه عليه العذاب او هو فاعل فعل مضمر اى ويسجد له كثير من الناس سجود طاعة وعبادة او هو تكرر للاول مبالغة في تكثير المحققين بالعذاب ﴿ قوله ﴾ مع ان محكم التنزيل ناطق بيئنا كما قال الله تعالى اليوم نختم على افواههم وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون وقال حتى اذا ما جاءوها شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وقالوا الجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شئى وقال يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم بما كانوا يعملون وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم قال ابو البركات في تفسيره مدارك التنزيل اى يقول سبحانه الله وبحمده عن السدى قال عليه الصلوة والسلام

ما اصطيد هوت في البحر ولا طير يطير الا بها يضيع من تسبيح الله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم لاختلاف اللغات اول تعمس الادراك ثم قال انه كان حليما عن جعل العباد غفورا لذنوب المؤمنين وقال بعضهم لو كان الخطاب للمشركين لما عقب بقوله انه كان حليما غفورا لانه انما يخاطب بالحلم والمغفرة للمؤمنين والظاهر ان الخطاب للمؤمنين وعلى هذا لا يستقيم ان يقال ان التسبيح ماول بالدلالة على الألوهية ونحو ذلك وان المشركين لا يفهمون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق وان جوز ذلك صاحب الكشاف وقال البيضاوي ينزعه عما هو من لوازم الامكان وتوابع الحدوث بلسان الحال حيث يدل بامكانها وحدوثها على الصانع القديم الواجب لذاته ولكن لا تفقهون تسبيحهم ايها المشركون لاخلالكم بالنظر الصحيح الذي به يفهم تسبيحهم انه كان حليما حيث لم يعاجلكم بالعقوبة على غفلتكم وشرككم غفور المن تاب منكم *

﴿ التقسيم الثاني ﴾ من الركن الاول في الكتاب من التسم الاول في الادلة الشرعية ﴿ قوله ﴾ فالمنقول الشرعي كالصلوة قال صاحب الكشاف صلى حقيقة لغوية في تحريك الصلوتين اي طرف الاليتين مجاز لغوي في الاركان المخصوصة استعارة في الدعاء تشبيها له بالركع والساجد في التخشع وقال بعضهم حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان لورودها كذلك في كلام من لا يعرف الصلوة بالهيئة المخصوصة واشتمالها على الركوع والسجود المشتملين على التخشع ورد بالمنع لوجود الصلوة في الشرايع القديمة وان لم تكن على هذه الهيئة ﴿ قوله ﴾ من حيث اللغة فاللفظ الواحد يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد من جهة بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلنظ الدابة في الفرس من جهة اللغة فانه حقيقة فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض ومجاز من حيث انه من افراد ذوات القوائم الاربعة نظر الى اخذ قيد الحيثية في تعاريف الامور الاعتبارية ورده السيد الشريفي قدس سره بان الكلام في المعنى الواحد وما ذكره من الاعتبارين داخل في الموضوع له فيقتضى

(معلق التقسيم الثاني)

تعهد المعنى وكون احد هما موضوعه لالغة والاخر غير موضوع له فيها كما في لفظ
الندابة فانه حقيقة فيما يدب على الارض مطلقا ومجاز فيه اذا قيد بخصوصية
الفرس وهما معنيان مختلفان عموما وخصوصا وما قيل ان اطلاق لفظ الندابة
على الفرس بطريق الحقيقة فمعناه اطلاقه على المعنى العام الذي في الفرس
لا على خصوصه ففي العبارة تسامح نشأ من ذلك التوهم قوله ﴿ من خطأ
العوام قيل عليه اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى وعلى اطلاق اللفظ
على المعنى واستعماله فيه شايع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من
الملاسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وحمل على خطأ العوام من خطأ الخواص
وقد اطلق السيد الشريف قدس سره في تزييفه وردده حيث قال ان المصنف
اراد ان من اطلق الحقيقة على المعنى ان اطلقها عليه بعد ملاحظة الملاسة التي
بينهما فمجاز والافخطاء صريح لا يلحق من الخواص فيحتمل ان يكون حمل على خطأ
الخواص من خطأ العوام قوله ﴿ ان كان في نفسه اه اعتراز عنها يستتر
المراد لك قول السامع عن الوضع او القرينة ونحو ذلك قوله ﴿ كما في طويل
التجاذبه فانه استعمل في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات ولا يرجع
اليه الصدق والكنب واما قوله تعالى بل يدها مبسوطتان والسموات مطويات
بيمينه واصنع الفلك باعيننا على ما فرطت في جنب الله الرحمن على العرش
استوى وجاء ربك والملك صفا صفا وامثال ذلك فهو من المتشابهات عند اهل
الحق والراسخين في العلم اولئك هم المؤمنون حقا والمحققون عند لاوصد قايقرون
امثاله كل من عنده بنا وما ينكر الا اولوا الالباب ويعتقدون حقيقة ولا يشتغلون
بكيفيته بل يقررون به ويصدقون به ووجهه على مراد الله ورسوله واما الذين في
قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله
يحملونه على الكناية وبشتغلون ببيان الكيفية واثبات الكمية سبحانه وتعالى
عما يصفون قوله ﴿ لكن المقصود من طويل التجاذب طويل القامة فان قيل
فيكون هذا جمعا بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة معناها ما قلت نعم لكن
لا استعماله في هذا الباب والادلة المذكورة في باب المجاز لا تنتهض فيما نحن

فيه وأما القول بان في الكناية انما يريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي فقد رده السيد الشريف قدس سره بان الموضوع له اذا لم يكن مقصودا اصليا في الكناية لم يكن مستعملا فيه كما صرح به صاحب المفتاح وغيره فلا يندرج الكناية في حدود الحقيقة اصلا واما المعنى من كلام المصنف رحمه الله ان المقصود من المعنى الحقيقي المعنى المجازي لامن لفظ طويل النجاد فليتامل قوله ﴿ الى ما هو فاعل عنده باعتبار الفهم بحسب الواقع والاعتقاد كقول المؤمن انبت الله البقل او بحسب احد هما كقول الدهري انبت الله البقل وقوله انبت الربيع البقل ويدخل فيه الاقوال الكاذبة المخالفة للاعتقاد ﴾ قوله ﴿ فالنسبة مجازية اشارة الى ان المتصنف بهما غير ما وهو الكلام ﴾ قوله ﴿ قالوا الى ما هو فاعل في العقل لعلمهم ارادوا عقل المتكلم او السامع بحسب فهمه من ظاهر كلامه فلا يخرج قول الدهري انبت الربيع ﴾ قوله ﴿ اوردتبا على سبيل المحصر آه لا يريد ان تقسيمه عقلي وحصره قطعي دائريين النفي والاثبات بل انه على اسلوبه ومرتب مجموع على سبيله فلا يرد اننا لوجعلناه دائريين النفي والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما احصا في الاخر فهو المحلول والافان كان سببا فهو السببية والافهو الشرطية وورد المنع على الاخير واما كلام غيره فلم يكن على هذا الاسلوب ومضبوطا على هذا السبيل فان قيل جعل انواع العلاقة على مقتضى تقسيمه متعابلة متباينة مع انه لا امتناع في اجتماعها مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان على التشبيه يكون استعارة وان كان علمي الجزئية كان مجازا مرسلانا المصنف ليس في صدد تقسيم المجاز على انواعه بل في تقسيم العلاقات ولا يرب في تبين العلاقات حقيقة وتغايرها بالذات فيما قيل انه قصد تمايز الاقسام بالاعتبار ليس بشيء ﴾ قوله ﴿ في بعض الازمان آه اى السابق على حال اعتبار الحكم في المجاز باعتبار ما كان عليه وفي السلاقي في المجاز بالمشاركة اى باعتبار ما يقول اليه ولم يقيد بامتناع حصوله في هذا الزمان لان قولك هذا القميل قتلته امس وهذه الخمر عصرته في السنة الماضية حقيقة مع امتناع الحصول في زمان وقوع النسبة وهذا الحى

قتلته بالامس مجاز بحسب الكون مع حصول المعنى الحقيقي وهو الحيوة للمسمى
المشار اليدهال اعتبار الحكيم وهو القتل فلا يكون الامتناع في ذلك الزمان ضابطا
للحقيقة ولالسمجاز على ما ذكره السيد الشريف رحمه الله ولانزاع في مجازية
قوله تعالى واتوا اليتمامى اموالهم * وقوله انى ارانى اعصر خمرا ولو فرض
انه صار خمرا وقت الاخبار بذلك ومثل قتلته قتيلا وعصرت خمرا قال في الحاشية
ما حاصله ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس
الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالاتها على ان
يكون المعنى الحقيقي حاصل للمسمى في حال تعلق الحكم به ففى مثل واتوا اليتمامى
اموالهم واعصر خمرا اوضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتم حاصله لهم وقت
الايتماء وحقيقة الخمر حاصله له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه
الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون
الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار
ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه
الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب زيد باعتبار ما كان فمعنى
حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل
للمسمى في زمان سابق على الزمان الذى هو مدلول الفعل بهيئته وهو زمان
الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصله في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا
واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى
الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصله في زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضى
الذى يدل عليه الفعل بهيئة اذ لو كان حاصله في الزمان الماضى لكان الفعل
حقيقة لا مجازا فالزمان الذى يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين
مغاير للزمان الذى وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه * قوله * فان كان
زمان الحصول اه اعترض عليه بان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان
اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق
اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق لفظ الدابة على الفرس

مجاز مع دوام كونه مما يدب على الارض وبيان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خير افاريقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا اجاب عنه السيد الشريف قدس سره بانه يجوز ان يكون مراد المصنف رحمه الله من قوله ان حصل له ان ذلك الالاق ان كان بملاحظة حصوله في بعض الازمان فلاشكل عليه مع ان المصنف رحمه الله جعل مثل عصرت خير افاريقت في الحال مجازا بالقوة لا مجازا بالمشاركة **قوله** فلا بد ان تريد معنى لازما قيل عليه العلاقة في اطلاق اسم احد المتاقابلين على الاخر ليس هو الملزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الابن على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح اوتيهكم كافي اطلاق الشجاع على الجبان اوتغال كافي اطلاق البصير على الاعمي اومشاكله كافي اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك ورده السيد الشريف قدس سره بانه يلزم منه ان لا يكون السببية علاقة ايضا لا اتفاق على امتناع اطلاق الابن على الابن مع تحقق السببية بينهما وهو خلاف على ان تحقق العلاقة لا يوجب صحة الاستعمال لجواز ان يكون هناك مانع منه فلا يدل الاتفاق على عدم الاطلاق على ان العلاقة فيما ذكر ليس هو الوجود الذهني **قوله** او خارجا عنه آه اي لا يكون احدهما جزء الاخر ولا يتحقق بينهما علاقة الجزئية وهذا نظير ما قالوا في دلالة الالتزام ان المراد من الخارج ما لا يكون عين الموضوع له ولا جزءه اي يعتبر فيها حيثية لاهيئية العينية ولا حيثية الجزئية هذا **قوله** وهو الشجاع آه فان قيل الاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل في الطرفين اوشكل لهما كما في اطلاق التقطيع بمعنى ازالة الاتصال على التفريق بمعنى ابعاد افراد الجماعة بجامع الازالة الداخلة في مفهومهما كما قال الله وقطعناهم في الارض اموا واطلاق المشفر وهو شفة الابل على شفة الانسان اجيب بان المراد ان اللازم الذي حصل له الجامع هو وصفي للمبدول الحقيقي الملزوم وهو لا ينافي الجزئية على ان الشكل داخل في الوصف على ما صرحوا ان الصفة الظاهرة المشتركة فيهما عم من المحسوس كما في استعارة

يحتمل ان يكون مثالا للتمليح والتهكم وانما يفرق بينهما بحسب لمقام فان كان الغرض مجرد الملاحظة والظرافة من غير قصد الى استهزاء وسخرية فتمليح والاقتيهم مطول من باب التشبيه *

الورد دلالتا والمعقول كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع واعترض عليه
 بان اللازم الذي استعمل فيه الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه
 ليس بوصف للاسد الملزوم وان كان الشجاع مطلقا فهو ليس بمشبهه بالاسد بل
 هو الانسان الشجاع خاصة فلا يكون المجاز باعتبار اطلاق المشبهه على المشبه
 وبان القول ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا لا يصح ضرورة
 ان معنى اسم الاسد حاصل لذات لها الشجاعة في الجملة اجيب عنه بان المصنف
 رحمه الله فرق بين المعنى والمسمى بالعموم والخصوص فالمسمى المجازي هو ما صدق
 عليه المعنى المجازي في الاستعارة وهو الانسان الشجاع مثلا واللازم للمعنى الحقيقي
 هو الشجاع فاللفظ لم يستعمل في اللازم بما هو لازم بل في فرد منه يقتضى القرينة فالمشبه
 هو الثاني والوصف هو الاول ثم المعنى الحقيقي لم يحصل للمسمى المجازي وان حصل
 للمعنى المجازي فاندفع الامر ان وذلك ظاهر على ان المقصود تمايز الاقسام
 بحسب الاعتبار فلا ضرر في حصول المعنى الحقيقي للمجازي اذ يكفي في الاستعارة
 عدم الاعتبار وان المصنف لا يعتبر في الاستعارة التشبيه بل كون الوصف
 بينا فله ان يختار ان اللازم هو الشجاع مطلقا لا يضره عدم كونه باعتبار اطلاق
 المشبهه به على المشبهه هنا قوله **فان** فاذا كانت الاصلية اه قيل عليه في هذا تسليم
 ما منه في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه ورد بتجويز
 ان يكون قوله فيكون الجزء اصلا تشبيها بحذف الاداة كزيد اسد وقد عرفت
 ان تحقق جهة الاصلية في الشيء لا يوجب صحة الاطلاق عليه الا ترى ان تحقق
 معنى الاضافة فيما اضيف بواسطة جرف الجر لا يوجب صحة اطلاق اسم المضاف
 اليه هنا **قوله** كالعلة مع المعلول قيل وانما لم يقل كالسبب مع المسبب على
 ما مر لان منه ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطاق عليه مجازا
 ورد بان المصنف رحمه الله انما مثل بالعلة مع المعلول الذي هو علة غائبة فاقوال
 كالسبب مع المسبب الذي هو مقصود منه لم يكن بين العبارتين فرق ولم
 ينتقض بالسبب المحض على ان الاصل هو ما يعنى ما ينتقل منه الى الفرع في
 الجملة فلم لا يجوز ان يكون مسبب السبب المحض كذلك **قوله**

يستلزم الجزء الكل كالرقبة على متفاهم العرف فإنه يعد فيه الشخص الذي
قطعت يده أو رجليه بعينه الشخص الذي قبل القطع بخلاف الرقبة والرأس
وغيرهما من الأعضاء الرئيسية مما لا يبقى بنيان الإنسان بدونها فالكل يستلزمه
الجزء دون القسم الأول على هذا التفاهم وأما صحة إطلاق العين على الرقيب
لو سلم عدم اشتراكه وقد نص عليه في كتب اللغة فكأن إطلاق اللسان على الترجمان
من حيث أنه موصوف بهذا الوصف لا يوجد بغير العين واللسان قال في الحاشية
فإن قلت كيف يصح قوله يستلزم الجزء كل مع قوله فإن الإنسان لا يوجد بدون
الرأس والرقبة فإن هذا يوجب أن يكون الإنسان هو الكل مستلزمًا للجزء
وهو الرأس والرقبة قلنا لا يريد بالمستلزم واللازم مصطاح أهل الجدل بل يريد
مصطاح أهل الحكمة والبيان فإن أهل الحكمة يريدون بلوازم المهية توابعها فيقولون الحصة
لازمة للمهية ولا يقولون هي ملزمة لها وأهل البيان يقولون المجازا فظ يطلق على
لازمة والكناية لفظير أدبه ملزومه وقد صرح في المتن أيضا أن الملزوم أصل واللازم
فرع إذا عرفت هذا فالرأس والرقبة جزآن لا يوجد الإنسان بدونهما فيكون
كل واحد منهما أصلا فيكون ملزوما واليد ليست بهذه الهيئة فلا تكون ملزوما
انتهى وقيل عليه أهل الحكمة يقسمون الخاصة إلى لازمة وغير لازمة وإنما
يطلقون اللازم على مقتضى المهية وما يمنع انفكاكه عنها ولا يخفى عليك أن
المعتبر عند الحكماء في دلالة الالتزام هو اللازم البين بالمعنى الأخص وهو الذي
يلزم تصويره من تصور الملزوم وإن لم يلزمه في الخارج وإنما مقصود المصنف
أنهم يطلقون اسم اللازم على التابع دون المستتبع والملزوم على المستتبع
دون التابع وأما الكلية فبمعزل عن هذا المقصود وبذلك يندفع ما يقال إن
كل ملزوم محتاج إلى لازمه فيجري الأصل والتبعية في جميع أقسام المجاز
﴿ قوله ﴾ فإن كلا منهما استخلاف بعد الموت أه قال في الهداية والموصى
به يملك بالقبول خلافا لزمه رحمه الله وهو أحد قول الشافعي هو يقول الوصية
أخذت الميراث أكل منها خلافا لها أنه انتقل ثم الإرث يثبت من غير قبول فكذا
الوصية ولنا إن الوصية أثبات ملك جدي فلهذا لا يراد الوصى له بالعيب ولا يرد

عليه بالعيب ولا يملك احد اثبات الملك لغيره الا بقبوله اما الوراثية خلافة حيث يثبت
فيه هذه الاحكام فيثبت جبراً من الشرع بغير قبول الا في مسألة واحدة وهي
ان يموت الموصى ثم يموت الموصى له قبل القبول فيدخل الموصى به في ملك
ورثته استحساناً **قوله** **﴿** ينعقد بلفظ الهبة **﴾** هو من شرايطه ان يطلب منها النكاح
لا التمكين من الوطى فانه لا يكون نكاحاً وفي بعض الفتاوى النية وذكر شمس
الائمة السرخسي انها ليست اصلاً لعدم اللبس كقولهم للشجاع اسدوكما اذا حلف
لاياكل من هذه النخلة ينصرف الى المجاز بلانية ولان كلامنا فيما اذا حضر حابه
ولم يبق احتمال انتهى وفي شرح الكنز انها ليست بشرط مع ذكر المهر والتحقق
انه اذا لم يكن قرينة تفيد المعنى المجازي من دلالة الحال على النكاح كاحضار
شهور وتسمية مهر وعدم قبول المحل المعنى الحقيقي وامثال ذلك فلا بد من
النية واعلام الشهود وبناء على اشتراط فهم الشهود المراد على المختار فان شرط
جواز التجوز انتفاء قرينة تدل على ارادة غير ذلك المعنى المجازي وشرط
الحكم بالمجاز مع ذلك وجود قرينة تفيد المعنى المجازي واما البازل فمريد
لمعنى اللفظ غير مريد لحكمه فلا يلتفت لقصد عدم الحكم ولا يتم استدلال
الشافعية ان الشهادة شرط في النكاح والكتابة لا بد فيها من النية ولا اطلاع للشهود
عليها **قوله** **﴿** الى غير ذلك كحصول المصاهرة وجريان التوارث
والاستمتاع مجامعة ومباشرة **﴾** **قوله** **﴿** قلنا الخلوص آه يعني قوله خالصة
لك يرجع الى عدم المهر بقرينة اعقابه بالتعليل بنفى الحرج بقوله لئلا يكون
عليك حرج فان الحرج ليس في ترك لفظ الى غيره خصوصاً بالنسبة الى افصح
العرب بل في لزوم المال وقرينة وقوعه في مقابلة الموءتى اجورهن فصار
الحاصل اهلنالك الازواج الموءتى اجورهن والذي وهبت نفسها لك فلم تاخذ
مهرًا خالصة هذه الخصلة لك من دون الموءتى منهن اما هم فقد علمنا ما فرضنا عليهم
في ازواجهن من المهر وغيره **قوله** **﴿** وايضا يحتمل ان يكون آه وهذا المعنى
مما بينه المصنف رحمه الله وحاصله جواز كونه متعلقاً باهلنا قيد في احلال ازواجه
له لافادة عدم حله من لغيره صلى الله عليه وسلم **قوله** **﴿** وهي مشتركة بينهما

فلا يصح عدو جوب المهر والنفقة منها فان قيل فكيف يصح عدو النسب قلت
لان حصول النسب منهما وذلك لان كلام المصنف في المصالح المشتركة وان كان
في مطلق ثمرات النكاح ما يختص هي بملكه كالنفقة والسكنى والقسم والمنع
من العزل الابالان وما يختص هو بملكه كوجوب التمكين منه والتحصين عن
غيره والقرار في منزله ﴿ قوله ﴾ لا يدلان على الملك عدم الدلالة على
الملك لا يستلزم الدلالة على عدم الملك فعلى تقدير وجوب الرعاية لا ينافي
معناها اعتبار معنى الملك لا يقال معنى النكاح والتزوج التلقين والازدواج
سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص
بل اعتبر الملك قطعاً لاننا نقول التعميم ليس قيداً للمفهومات فان النطق
وعدمه ليس بقيد للحيوان ﴿ قوله ﴾ رعاية المعنى اللغوي اى بحيث يكون
بعينه المعنى اللغوي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة لا توجد في المعنى الاصلى هذا
﴿ قوله ﴾ ينعقد بلفظ البيع وكذا بلفظ الاجارة عند ابى الحسن الكرخى
من كبار اصحابنا لان المستوفى بالنكاح منفعة في الحقيقة وقد سمي الله تعالى العوض
اجراً بقوله فاتوهن اجورهن فاستفيد منه انه بمنزلة الاجارة وما اورد عليه
صاحب المبسوط وغيره من ان الاجارة شرعاً لا تنعقد الاموقته وبينهما مغايرة
على سبيل المنافع فلا يستعار احدهما للاخر من فروع بان التوقيت ليس
جزءاً من مفهوم الاجارة بل شرط لاعتباره شرعاً خارج عنه فهو مجرد تمليك المنافع
بعوض غير انه اذا وقع مجرد الا يعتبر شرعاً كالصلوة هي الاركان ولو وجدت
بلاطهارة لا تعتبر مع ان عدم اجتماع المتضادين في محل واحد يوجب عدم
صحة النكاح بلفظ البيع نعم يمكن ان يقال ان العلاقة وهي السببية لملك المتعة
منتمية في الاجارة ولقائل ان يقول ان علاقة السببية انما تكون متحققة بين الهبة
والنكاح ان لو كان معنى النكاح هو ملك المتعة وليس كذلك فقد صرح المصنف
وغيره ان النكاح معنى شرعى يحصل من ارتباط الايجاب والقبول الموجودين
حساراً تباطاً حكماً يكون ملك المتعة اثره فالنكاح معنى غير الايجاب والقبول
وغير ملك المتعة بل الايجاب والقبول من قوله تزوجت تزوجت موضوع

لانشاء النكاح يطلق على النكاح لما بينهما من العلاقة القوية حيث لا يتخلف عنه
 المعنى لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود تسمية للالفاظ الانشائية لاسم
 معانيها وان الام في ملك المتعة في قولهم النكاح عقد موضوع لملك المتعة ليست صلة للموضع
 بل للغاية كانه قيل عقد موضوع له معنى يترتب عليه ملك المتعة ومقتضى ذلك ان
 لا يكون علاقة التجوز السببية فافهم **قوله** **﴿**يعتق في الثاني لافي الاول آهذه المسئلة
 تعرف بالاسحاقية لان ابابكر البخى الاسكافى كان له بواب يقال له اسحاقى فكان اذا اراد
 تفهيم المسئلة لاصحابه دعاه وقال له هل اشريت بمائة درهم فيقول نعم بل بالوفى
 ثم قال هل ملكت مائة درهم فيقول لا والله ما ملكتها قط **قوله** **﴿** اما بعد زوال
 المشتق منه فمجاز وقيل بل حقيقة واما قبل قيامه فمجاز بالاتفاق ومن ههنا توهم
 بعضهم ان عدول الشيخ الرئيس الى اعتبار عقد الوضع بالفعل عما اعتبره الفارابي
 من اخذه بالامكان معللا بانه مخالف للعرف واللغة لا يسمن ولا يغنى من جوع
 اذ لم يغده الموافقة لهما هذا الرجوع لتصریح ارباب اللغة بالاتفاق على ان الا
 طلاق قيل قيام المأخذ ليس على سبيل الحقيقة وقد اعتبره هذا النوع داخلا
 في عقد الوضع ولا شك ان ما توهموه وهم داخض فان مقصود الشيخ الرئيس
 ليس الموافقة العرف واللغة وقد حصلت فيما اعتبره لصحة مجاز المشاركة فيهما وهو
 لا يدعى قط ان الاطلاق قبل قيام مأخذ الاشتقاق يكون داخلا في مسعى الحقيقة
 على مساق العرف ومذاق اللغة هذا **قوله** **﴿** صدق ديانة اي يبني المفتى
 جوابه على ما نواه ويحكم عليه القاضى بموجب كلامه ولا يلتفت الى مانعاه لكان
 التهمة كما لو استفتى من فقيه بان قال كان على فلان الف فوجهه لى فهل برئت
 بذلك من ادائه فيفتيه بالبراءة ولورفع ذلك الى القاضى يقضى عليه بالاقرار
قوله **﴿** لانه اراد تخفيفا ه فعدم تصديقه قضاء لكان التهمة لالعدم صحة
 التجوز والالم يصح ديانة **قوله** **﴿** الاصل الذى نحن فيه وهو ان السبب
 المنخض يصح اطلاقه على المسبب دون العكس والمتفرع عليه وقوع الطلاق
 بلفظ العتق من غير عكس الا انه لما وصل تعليل الاول اورد دفاع التفرع في قوله
 فلا يثبت فحاصله فيقع الطلاق بلفظ العتق لانه سبب لازالة ملك المتعة ولا يثبت

العتق بلفظ الطلاق لان ازالة ملك المتعة ليست مقصودة منه ﴿ قوله ﴾ فان
العتق وضع يعنى ان الغرض منه هذه لانه موضوع لها فتجوز بناء على اقامة الغرض
من لمعنى مقامه على ما صرح به المصنف رحمه الله فيما نقل عنه ﴿ قوله ﴾ اذ كل منهما
علة للمنفى وقوله لانها لاتصح علة للمنفى ﴿ قوله ﴾ لانهاى الاستعارة لاتصح
بكل وصف اذ لا ريب في عدم صحة استعارة السماء الارض وبالعكس بعلاقة الوجود
والحدوث او نحو ذلك ولا الاسد للبحر والمحموم مع انهما وصفان ملازمان له بل
التجوز له طرق مخصوصة من جهة واضع اللغة بالوضع النوعى والثابت عنده في
الاستعارة اعتبار علاقة المشابهة في وصف خارج ظاهر في المشبهه وثبوته فيه
اقوى منه في المشبه لان مبناها على البهالة في حال المشبه بدعوى انه عین
المشبهه فلا يصح استعارة الاسد للبحر والمحموم لعدم ظهورهما فيه ولا السماء
للارض لعدم قوة وجه الشبه في محل الحقيقة بالنسبة الى محل المجاز ﴿ قوله ﴾
بل بمعنى المشروع فيه كيف شرع آه يعنى انها يصح استعارة الطلاق للعتاق
باعتبار اتصالهما في معنييهما المشروعين كيف شرعا ولكن لاتصال بينهما فيه
فما قبل كلمة بل يدل على اشتراط وجود الوصف الصالح في مطلق الاستعارة وما
بعد ها على ان يكون ذلك الوصف في الوجه المشروع في استعارة الالفاظ الشرعية
﴿ قوله ﴾ لان الطلاق رفع مشروع في بيان عدم تحقق العلاقة المذكورة
بين الطلاق والعتاق لان الطلاق في اللغة رفع القيد وازالة الحبس نقل الى رفع
قيد النكاح والعتاق القوة ومنه عتاق الطير لجوارحها وعتق الفرح اذ اقوى
على الطيران و فرس عتيق للسابق والبيت العتيق القديم وللصديق لجماله
اولقدمه في الاسلام والخير او شره اولعتقيه من النار وقيل قالت امه لها وضعت
هنا عتيقك من الموت وكان لا يعيش لها ولد وهذه المفهومات كلها ترجع الى
زيادة قوة في معانيها وباعتبار القديم او السابق جاء بيت اوس بن حجر حيث
قال * شعر * على الية عتقت قد يما * وليس لها وان طلبت مرام * بان الغدر قد
علمت معنى * على وجارتي منى مرام * والمعنى انه خلف من قديم انه لا

يغدر ولا يزن بجارته وانها لا ترام بحل و قد علمت ذلك معد فالاعتناق اثبات
القوة والعتق في الشرع خلوص حكمي عن اثار الكفر الذي هو موت حكمي
وعجز كلي فان الكافر ميت معنى فانه لم ينتفع بحياته الدنيا ولم يثق حلاوته
العليا كما قال الله تعالى افمن كان ميتا فلم يمتنا و اثره الرق الذي هو سلب اهليته
لماتاهل له العقلاء من ثبوت التوليات على نفسه حيث لا يصح نكاحه ولا بيعه
ولا شراؤه وعلى غيره من نكاح البنات والتصرف في الاموال والشهادات
ولا يتمكن من كثير من العبادات كصلوة الجمع والاعياد والجنابة والحج والجهاد
ويثبت به القوة الشرعية فيقدر على ما لم يكن يقدر عليه من قبل فعن هذا
يقال انه القوة الشرعية ويمكن ان يكون هذا المعنى من افراد المعنى اللغوي
ومن ثم قال في الصحاح والقاموس وغيرهما العتق الحرية الا انه مقيد بالطارية
على الرق وبه صرح بعضهم والرق في اللغة الضعف ومنه ثوب رقيق وضوت
رقيق وكذلك التحرير اثبات الحرية وهي الخلو من طين حرارى خالص
عما يشوبه وارض هرة لاخراج عليها **قوله** فاجاب بقوله الاول بحمل
الكلام على المجاز العقلي الذي يكون في الاسناد حيث يكون الفعل مسند الى
السبب البعيد كما في قوله تعالى اخرج ابويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما
والثاني بحمله على المجاز اللغوي الكون في الطرف فيكون الاعتناق مطلقا على
سببه الذي هو ازالة الملك قيل وكلا الجوابين ضعيف لاننا نسلم ان الاعتناق
منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرء عليه نقل شرعي اذ لا يفهم لغة وعرفا و شرعا
الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك ولو سلم
فلا نسلم كونه منقولا اليه الا الى ازالة الملك وكون اثبات القوة انسب بما عطف
الاشتقاق لا يصح دليلا على ذلك لجواز النقل الى معنى غيره انسب بالمعنى
الحقيقي والنقل لا بد لاثباته من نقل وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد
من الفقهاء وقد علمت ان معنى العتاق القوة والاعتناق اثبات القوة فيكون
العتق ثبوتها في محل قابل لها على ما صرح به علماء اللغة والقوة التي اثبتتها اللغة
معنى للعتاق اعم من القوة الجسمية وغيرها فهو يتناول اثبات القوة الحكيمة

المذكورة وكما ان النقل نفسه خلاف الاصل لا ير تكب من غير دليل ولا يحمل عليه
 من غير حامل كذلك النقل الى اجنبى لا ير تكب من غير ضرورة بل يحمل الكلام الى
 المعنى الاقرب من المعنى اللغوى فالاقرب وذلك ظاهر يعرفه من يعرف
 اللغة ويطلع على كلام الائمة الموهرة في فن اللغة بل يفهم العوام من
 صيرورة العبد حرا انه حصل له من الحالة ما يختص بالاحرار
 وليس انفراد من اثبات القوة المخصوصة الاذلك القدر ولم يقل
 احد من ائمة اللغة والفقهاء والاصول ان معنى الاعتناق ازالة الملك او انه منقول اليها
 فكيف يصح الاستعارة والذي يدعى ذلك فعلية البيان واقامة البرهان ومن
 يدعى ما ليس فيه كذبته شواهد الامتحان قوله ^ب يرد عليه اجاب عنه
 بعضهم بانه قد عرف ان العتق تصرفى شرعى معناه اثبات القوة المخصوصة
 فلا بد له من لفظ يدل عليه حقيقة او مجازا لتحصيل العتق شرعا
 واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب
 ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه
 مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتناق
 في مثل اعتق فلان عبده مجاز عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على
 السبب ولا مناع لذلك فيما نحن فيه لانه جعل الطلاق مستعارة لازالة الملك
 فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق لا يقال يثبت العتق بدلالة الا
 لتزام لكونه لازما للمعنى المجازى الذى هو ازالة الملك لانا نقول تحقق اللزوم
 المعتبر فى دلالة الالتزام وهو كون الامر الخارج لازما بينا فى الوجود النهى
 بحيث يلزم من تصور المسمى تصوره فى هيئ المنع وانما اللزوم المتحقق
 بين ازالة الملك والعتق هو اللزوم بالمعنى الاعم اى الذى يلزم من تصورهما
 الجزم باللزوم وان بنى الكلام على مذهب اهل العربية فكل واحد من الدلالات
 الثلاث تابع للقصد والاستعمال واذا تحقق لهما فلا دلالة التزاما ولذلك لم
 يستلزم التضمن والالتزام عندهم المطابقة الاتقدير ابمعنى ان ما يدل على

الجزء أو الأمر الخارج يدل على المعنى المطابق لو استعمل فيه وقصد من اللفظ
 هنا ﴿ قوله ﴾ لاللفظ الاعتاق أى لمفهومه على حذف المضائق ﴿ قوله ﴾
 أقوى من إزالة القيد لوجوب أن يكون المستعار منه أقوى في وجه الشبه
 كالأسد للشجاع وأن يكون المستعار لازماً له واعتراض عليه بان إزالة القيد أقوى
 لبقاء نوع تعلقه وهو حق الولاء في إزالة الملك واجب بان الأثر الباقية في إزالة
 القيد أكثر وأشد كجواز الرجعة في الرجعى ووجوب النفقة وعدم جواز النكاح لغيره
 وحرمة المصاهرة والمشاركة في النسل وغير ذلك وبان المقام ليس فيه إزالتان
 أحدهما مقيدة والأخرى مطلقة بل أحدهما مقيدة بإزالة القيد والأخرى
 بإزالة الملك بخلاف المشفر والشفقة فلان الإطلاق والتقييد متحقق بينهما على أنه
 قد ورد المشفر بالمعنى الأعم ﴿ قوله ﴾ فان الاستعارة لا تجرى قيل عليه
 قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس
 ويحصل المبالغة باطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون
 المشبه أقوى في وجه الشبه أنها يشترط في بعض أقسام التشبيه على ما تقر في
 علم البيان ورد بان الأشعار والخطب يجرى فيها ما يجرى من إيراد الكلام
 لأعلى مطابقة الظاهر لفائدة بدعية ونكتة غريبة بخلاف المسائل الفقهية فإنها
 لا تجرى فيها ذلك ولا مقايسة بين الفنين ﴿ قوله ﴾ وكذا إجارة الحر آه قال
 في التلويح يعنى لو قال بعثت نفسى منك شهر أبدرهم لعول كذا ينعقد إجارة
 ولو ترك وأحد امن القيود يفسد العقب ولو قال بعثت عبدى أو دارى منك
 بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعاً لا مكان العول بالحقيقة مع تعدد شرط المنجز
 وهو بيان المدة وأن ذكر المدة فان لم ينسب جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه
 مثل بعثت عبدى منك شهر ابعشرة لعول كذا ينعقد إجارة لان إطلاق البيع على
 الإجارة متعارف عند أهل المدينة فيجوز عندهم إذا اتفق المتعاقدان عليه
 كذا فى الأسرار وقيل ينعقد بيعاً صحى بما يحمل المدة على تأجيل الثمن أو بيعاً فاسداً
 عملاً بالحقيقة القاصرة هذا الكلام ونقل عنه أنه إذا جاز في غيره إذا اتفق المتعا
 قدان أقول ظاهر كلامه توجيهه لكلام المصنف رحمه الله وبيان المراد ولكن نصب

عينه ومطمع نظره الاعتراض عليه في تقييده انعقاد الاجارة بلفظ البيع بصورة
الحر ومحصله ان ذلك اشتغال به الا يعنيه واعراض عما هو بصدده حيث قيد
صورة انعقاد الاجارة بلفظ البيع بالحر وهو مستغن عنه وترك التقييد بذكر
المدّة وجنس العمل وهو محتاج اليه فانه لا فرق بين الحر والعبد في انعقاد الاجارة
اذا روى القيد ان اقيام القرينة وتحقق العلاقة ولا في عدم انعقادها اذا ترك
واحد منهما اذ يفسد العقد في صورة الحر لا انتفاء القرينة وينعقد بيعا في غيرها
لا يمكن العمل بالحقيقة على ما فصله القاضى ابوزيد الدبوسى في كتابه الاسرار
من اكابر الحنفية رحمهم الله وانها يتحقق الفرق على القول الاخير المرجوح
ولكن هذا الاعتراض ليس بشيء لان المصنف رحمه الله ليس في صدد بيان
التفرقة بين الحر والعبد في انعقاد الاجارة وعدمها حتى يرد عليه الاعتراض
بعدم التفرقة ولا في صدد بيان شرايط المجاز حتى يرد عليه ان مجرد الحرية
غير كافية في صحة المجاز بل لابد من ذكر المدّة وتسمية جنس العمل وانه هو في صدد
تفريع المثال الجزعى على ما قرره من الاصل الكلى وهو صحة اطلاق السبب على
المسبب دون العكس فيما كان السبب سببا محضا ولا يخفى ان انعقاد الاجارة بافظ
البيع دون العكس بناء على هذا الاصل مختص بسورة عقد الحر واما انعقادها
بلفظ البيع في صورة العبد اذا اعتبر القيد ان كما في الاسرار فليس مما نحن
فيه بل هو على الحقيقة بناء على تعاريف اهل المدينة لاعلى التجوز بناء على الاصل
الذى كور هكذا ينبغى ان يفهم المقام والله ولى الفضل والانعام وكان ذلك مما
اثبتناه في تحاريرنا المفردة في سالف الازمنة ﴿ قوله ﴾ لان الهبة ليست سببا له
اجيب عنه باننا لانسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي
سببا للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النباتات سواء
حصل به او بغيره وبان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطى وهو لا يختلف
في ملك النكاح وملك اليمين ولكن تغاير الاحكام لتغايرهما صفة لاذاتا فانه يثبت
في باب النكاح مقصود او في ملك اليمين تبعا ونحن اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك
المتعة في المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتناه ملك المتعة قصد الاتباع فيثبت

فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين وكيف ما كان فصحة النكاح بلاغظ البيع والهبة مما يفيد البيان ولا تضاد ولا منافات بين انواع العلاقات ﴿ قوله ﴾ امكان الاصل اى عدم امتناعه فى نفسه مع قطع النظر عن الامور الخارجية والمراد بالتعذر امتناعها بالنظر الى عدمها فلا يرد ان قولها يوجب بطلان الاصل المتقرر من انه لا يصار الى البجاء الا عند تعذر الحقيقة كذا قيل ﴿ قوله ﴾ فصحة الاصل ليس من كلام فخر الاسلام بل من كلام المصنف حتى جواب الشرط الواقع فى كلامه وهو قوله صار مستعار الحكمة لاما فى التلويح من قوله وجب المصير الى خلقه ﴿ قوله ﴾ ان من شرط صحة الحلف آه هذا ما اتفق عليه ابو حنيفة ومحمد وزفر رحمهم الله فان تصور البر ورجاء الصديق شرط لصحة الحلف وانعقاد اليمين عندهم غير ان زفر شرط الامكان عادة مع ما شرطوه فى ذلك من الامكان بالذات وهما اكتفيا بالامكان الذاتى وغالفهم ابو يوسف رحمه الله حيث لم يشترط تصور البر وامكان الفعل لاعادة ولا عقلا فلو حلف والله ليمسن السماء اولي قلبين هذا الحجر ذهبوا اوليش بن مائة الكوز فاريق اوليقتان زيد اعالم بهوته يصح الحلف وينعقد اليمين ويحتمل فى الحال عند الائمة الثلاثة لان كل ذلك امور ممكنة يتعلق بها القدرة فى الجملة ولا يتوقف الحتم على اخر الحيوة لكونها متمتعة بحسب جرى العادة خلافا لفرقائه لا ينعقد اليمين عنده لامتناعها عاادة ولو حلف والله لا شرب مائة الكوز ولما فيه اوليقتان زيد اغير عالم بهوته وهو ميت فلا يحتمل لعدم صحة الحلف لامتناع شرب الماء المعدوم واستحالة اعادة الحيوة الزائلة بالذات لان فى صورة العلم ينعقد اليمين على حيوة يخلقها الله تعالى فى الميت وهو امر غير محال وفى صورة عدم العلم على الحيوة التى كان عليها وقد زالت فيستحيل اعادتها خلافا لابي يوسف رحمه الله فان تصور البر ليس بشرط عنده اصلا فيصح الحلف ويحتمل البتة على ما هو المذكور فى الكتب الحنفية اجمع والمسئلة دلت على امتناع اعادة المعدوم بعينه عند الحنفية واتفاق الائمة الثلاثة عليه وقد صرح به الشيخ ابو المنصور الماتريدى رحمه الله وقامت عليه الحجة الباهرة والبيينة الظاهرة وانكار بعض احداث المتكلمين ذلك

وتخصيص بعضهم بالعرض باطل لاحتمال الاعتداد بهم وحجتهم داخضة عند ربهم
 قوله **﴿** ولا ماء فيه آه **﴾** قيد به احترازاً عما كان فيه ماء فاريق لان اعداته
 امر ممكن لانه لا يعدم بالكلية بل يختلط مع اجزاء الارض فيجثت فيها التلويح
 من ان ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الاراقة
 ما بقى كذلك ممكناً فلا يبقى اليمين على ما انعقدت اماً في مسألة قتل الميت
 وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداءً على القدرة في الجملة لاعلى الامكان
 الظاهر ولم ينعقد اليمين على ما يخلقه انه في الكوز كما انعقدت على حيوة
 يحدتها الله تعالى في الشخص بعد ما حلف مع العلم بهوته لانه على تقدير الخلق
 لا يكون الماء الندى في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لاشربن الماء الندى في
 الكوز ان خلقه الله تعالى كما يقدر لاقتل الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الندى
 في الكوز وقت اليمين اشارة الى الوجود لكونه مشاراً اليه وتقدير الشرط يقتضى عدمه
 فيلزم اتصاف الشئى بالوجود والعدم ليس بشئى ^٦ فانه مع مخالفتها ما في الهداية
 والكافي والنهاية وغيرها من كتب الحنفية في جعلهم مسألة الكوز وقدر اريق
 ما فيه من الماء مثل مسألة مس السماء وقلب الحجر ظاهر الفساد اذ لا فرق بين
 الصورتين اصلاً لانه كما لا يكون الماء على تقدير الخلق هو الماء الندى في الكوز
 وقت اليمين كذلك لا يكون على تقدير احداث الحيوة في الشخص الحيوة التي
 كان عليها وقت اليمين وقد ذكر في النظم انه فيما اذالم يعلم انه لا ماء فيه فان علم
 فيجثت بالاتفاق ولانسلم ان الاشارة الى الماء بل هي الى الكوز واما الاشارة
 التي يتضمنها المعرفة فلانسلم ان مفادها معهودية هذا الماء الخاص بل معبودية
 مطلق الماء فان الاشارة فيه الى ما يعرفه كل احد من ان معنى الماء ما هو من بين
 الاجناس وهو لا يقتضى الوجود في الكوز في هذا الوقت لا يقال ان وضع
 المسئلة في الهداية وغيرها فيما تحقق الاراقة بعد زمان يتمكن فيه من الشرب
 لان اليمين تنعقد للبر فيستثنى منه زمان تحققه واليه تمنع فيما اريق من غير
 فصل لاننا نقول هنا تفسير للمسئلة على خلاف تخريج الفقهاء فانهم لم يفرقوا
 بين الصورتين اذ جمع الماء المنشوف ممكن وانما لا يجثت فيما اذا حلف لا يركب

هذه الدابة وهورا كبتها فنزل من ساعتها لان تحقق اليكث بدون الزمان غير
ممكن ولو مكث برهة بعد الخلق يحنث هذا وانما لا يحنث في الوقت اى فيما
قال والله لا شربن ماء هذا الكوز اليوم فارق قبل الليل لان البر في الوقت
انما يجب في الجزء الاخير من الوقت وعند ذلك لا يتصور البر لانقضاء الوقت
المعين محال للبر فهو لامتناع اعادة الوقت المتعين ظرفا للبر لا لامتناع اعادة
المهر اى فانه لم يعد بعينه بل نشى في الارض فانها غير مستحيلة حقيقة بل عادة
هذا وبالجملة انه اذا لم يكن في الكوز ماء لا يحنث مطلقا عندهما خلافا لابي
يوسف رحمه الله واذا كان فيه ماء فارق من يومه كذلك الخلفى في الوقت
ويحنث باتفاق الائمة الثلاثة في المطلق خلافا لفر رحمه الله لانه يستحيل عادة
فاشبه المستحيل حقيقة فلا ينعقد اليهين واجيب بان البر متصور حقيقة باعادة
الماء النبى ارى فينعقد يهينه ثم يحنث بحكم العجز الثابت عادة كما اذا مات
الحالى فانه يحنث مع احتمال اعادة الحيوة ﴿ قوله ﴾ فيجعل اقرار اجازا
عن الحرية من حين المالك لانه غير مستحيل فيعتقد عليه قضاء مؤاخفة له باقراره وان
لم يسبق منه اعتاق واردة الشفقة والتكريم والحرمة بعينة غماية البعد لندرة استعماله
فيها فلا يحل اللفظ عليهما مع امكان ارادة غير ما على ان القائفة الشرعية اولى
بالاعتبار فتكون هي المتعينة ولا يرد عليه هذا الا لانه مشترك بين المشارك في النسب
والدين والقبيلة قال الله تعالى واذكرا ما اعدوا الى ثمود اذ اناهم صالحوا قال انما المؤمنون
اخوة وقال ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا وحكم المشترك التوقف على
القرينة حتى لو قال من ابي او امى عتق على ان العتق رواية الحسن عن ابي
حنيفة رحمه الله وقواه بعض المحققين ﴿ قوله ﴾ فان الاستعارة تقع اولافى
المعنى بالتصرف فى امر عقلى باستعارة الهيكل المخصوص المشجع ثم استعمل
فيه لفظ الاسد على ان لافراده قسمين متعارف يصدق عليه اللفظ حقيقة وغير
متعارف يصدق عليه مجازا بتوسط هذه الاستعارة على ما هو الراجع عند
البيانيين وما فى التلويح من ان هذا ميل الى المنهب المرجوح فى تحقيق
الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوى بل مجاز عقلى حيث جعل ما ليس باسد اسدا

واستعمل فيه اللفظ على انه استعمال فيما وضع له والمنهوب المنصور انه مجاز لغوى مستعمل في غير ما وضع له ساقط لان الميل غير مسلم ولا يدل عليه كلامه بل قوله ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعمل لفظ الاسد يدل على خلافه ولا فرق بين المنهوبين الابطال الوضع وعدمه ليكون مجازا عقليا ولغويا ولا بد فيهما من ادعاء دغول المشبه في جنس المشبه به بان يجعل الرجل من افراد الاسد وذلك لا يقتضى كونه حقيقة على انه ناقض بكلامه هذا ما ثبتته في شرح التناخيص قوله ﴿ لا تجرى الاستعارة في الاعلام قيل فيه نظر لان العلم يدل على معناه العلمى بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص اخر ادعاء وتخيل كما جاز استعارة الهيكل الشخصى بالاسد للانسان الشجاع بل عدم الجريان مبنى على انه لا بد فيهما من ادخال المشبه في جنس المشبه به يجعل افراده قسمين والعلمية تنافى الجنسية واعتبار الافراد ورده السيد الشريفي بان تعرض القوم للجنس في بيان الاستعارة انما هو لكثرة وقوعها في الاجناس دون الاشخاص بل عدم جريانها في الاعلام لان مبناها على المبالغة في حال المشبه بدعى انه عين المشبه به وذلك انما يحصل اذا كان المشبه به مشهور ابوجه الشبه ولا شك ان الاجناس مشهورة باوصاف لها حتى ان اسمائها تنبىء عن اوصافها انباء تاما كالخيل والاسد واما الاشخاص فعلمها يشتهر باوصاف كذلك كما تم في الجود فيجعل من له غاية الجود قسمين ذلك الشخص المعروف والاخر غير المعهود والافادا اعتبرت تشبيه زيد بعمر وفي الشكل والهيئة وقصدت المبالغة في التشبيه وادعاء انه عين عمر ولكمال شهبه فقلت رايت عمر وا فالظاهر ان ذلك استعارة بعلاقة المشابهة ومن ذلك القبيل قولهم ابو يوسف ابو حنيفة بمعنى ان ابا يوسف رحمة الله بلغ الدرجة القصوى من الفقامة ولم يقصر عنها وقولهم ابو حنيفة ابو يوسف بمعنى ان البالغ الى هذه الدرجة هو ابو يوسف دون غيره وبالجملة المقصود من العدول عن التشبيه الى الاستعارة هو المبالغة في حال المشبه اعنى وجه الشبه كانه يساوى المشبه به وذلك يحصل اذا جعل من افراده داخلا في جنسه ان كان المشبه به جنسا وجعل عينه ان كان شخصا ﴿ قوله ﴿ فان قيل معارضة يعنى ان هذا ابني

من قبيل زيد اسد وهو على ما نقرر في علم البيان ليس باستعارة لما فيه من ادعاء امر مستحيل بل هو تشبيه بحذف الادات فيكون المعنى مثل ابني وهو لا يوجب العتق اتفاقا * قوله * قصد انقل عنه اي على تقدير كونه استعارة لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى شئ * هو المقصود في الكلام وهو اثبات الخبر فيكون المقصود اثبات الاسدية لزيد وهو محال * قوله * ادعاء معنى الحقيقة في الشئ * قيل عليه انه ميل الى المذهب المرجوح وان ادعاء الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امر ان متدافعان واجيب بان التدافع ليس بين مراعات معنى الحقيقة ونصب القرينة المانعة بل بين ارادته ونصبها وقد علمت ان مبني الاستعارة على الادعاء المذكور * قوله * فهنا عين من هبها قيل الشرط على هذا عدم القصد على دعوى امر مستحيل وعلى من هبها عدم الاستحالة فابن احد هما من الاخر ورد بان الاشارة الى ما ذكره من نفى الاستعارة بناء على الاستحالة * قوله * قلنا حاصله منع التعليل المذكور يعني لانسلم ان الاستعارة في خبر المبتدأ غير جائز مطلقا عندهم لاتفاقهم على الاستعارة في قولهم الحال ناطقة * قوله * خبر المبتدأ هو ابني اسم مشتق على ما في كتب اللغة من تفسير الابن بالولد اصله بنى او بنو والاسم البنوة وفي حديث بنت غيلان * شعر * وان جلست تبنت * اي صارت كالبيت المبني فعلى هذا هو حقيقة معناه وليس بتاويل فيكون استعارة تبعية من قبيل الحال ناطقة فيعتق الابن لامن قبيل زيد اسد فلا حاجة الى ان يقال انه مستعمل في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لاني معناه بدليل قوله * شعر * اسد على وفي الحروب نعامة * فتحاء تنفر من صغير الصافر * فهلا بدرت الى غزاة في الوعي * بل كان قلبك في جناح طائر * وقوله * شعر * والطير اغربة عليه باسرها * فتح السراة وساكنها * وامثال ذلك وقال السيد الشريف هذا الاستدلال يشعر بان اسد مستعمل في مفهوم مجترئ وصائل فلا يتصور حينئذ تشبيه فضلا عن الاستعارة بل يكون اطلاق اسم الملزوم على اللازم ثم استعمال الاسد في معناه الحقيقي ينافي تعلق الجار به الاذلو عظم ذلك المعنى على سبيل ما هو لازم له

قائله عمران بن خيطان
السدوسى مفتى
الخوارج وزاهد هم
يهجو الحجاج * منه
رحمه الله تعالى *

ومفهوم منه في الجملة من الجراة والصولة ﴿ قوله ﴾ لعموم المجاز والضرورة
 تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى ورد بان انه ان اريد الضرورة
 من جهة المتكلم في الاستعمال فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض يسبح
 للمتكلم ويتعرض له فان في المجاز لطايف العبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة
 لمزيد البلاغة وقال صاحب الكشف عموم المجاز انها هو لما يلتحق به من الدليل
 لالكونه حقيقة والالكان كل حقيقة عام او ما قيل بجوز ان يكون هو اثر هو المجموع
 او القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز ما نعا ليس بذلك لانه لا يدخل
 في ذلك لكون اللفظ حقيقة او مجازا ﴿ قوله ﴾ قال بعض الشافعية لعموم
 للمجاز في التلويح ذلك مما لم نجد في كتب الشافعية ولا يتصور نزاع في صحة
 قولنا جاني الاسود والرمات الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعم مبنى على ما
 ثبت عندهم من عليقة الطعم في باب الربوا وقيل ولو لم يقل الشافعي بعموم
 المجاز لما قال بارادة جميع المطعمات ومع ذلك فالتعليل بالضرورة مما لا يعقل
 ولكن هذا من كور في كتب اصحابنا ﴿ قوله ﴾ لا يراد باللفظ الواحد قيل
 لانزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراد
 كاستعمال وضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي
 والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط
 في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ
 موضوع للمعنى الحقيقي وعده فاستعماله في معنيين استعماله في غير ما وضع له
 فعلى تقدير صحة الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق ورد بان المنصوص عليه في كتب
 الشافعية ان من هبه ان اللفظ ظاهر في المعنيين بل حقيقة فيهما كما في المشترك كحيث
 الحق المعنى المجازي للموضع النوعي للعلاقة بالحقيقي وكونه مجازا فيهما مختار
 ابن الحاجب فكيف يدعى الاتفاق في المجازية وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ
 ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم
 نحو لائق الاسد اي السبع والرجل الشجاع اهدها من حيث انه موضوع له
 والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هنا

الاستعمال مجاز أو هو نوع منه استعمال المشترك في معنيتين وانما ذلك من جهة اللغة
 اذا لم يثبت ذلك وهو مختار ابي الحسين البصرى وحجة الاسلام الغزالي واختاره
 ابن الهمام في غير المفرد وجههور اصحابنا وائمة العربية للغة ولا عقلا وذلك
 لان ارادتهما جميعا لا يخلوا ما لان يكون من حيث ان احداهما حقيقة والاخر مجاز
 لان كل الثاني فليس ممانحن فيه وان كان الاول فلا بد من توجه الذهن الى احداهما
 حقيقة والاخر مجاز والذهن لا يتوجه اصالة في حالة واحدة الى حكيمين قطعاهما
 اتفق عليه العقلاء قاطبة قوله ﴿ لرجحان المتبوع قيل عليه لانزاع في ذلك
 اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع
 ايضا ك ارادة التابع فقط بمعونة القرينة وانث خبير بان السلالة اللفظية هي
 الفهم الحاصل من العام بان اللفظ موضوع لمعنى كذا وانه بالاستعمال فلا يمكن
 ان يكون قرينة صارفة عنه ومما اورده اصحابنا على ذلك ان الموضوع له بمنزلة
 المحل للفظ والشىء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقر افي محل ومتجاوز عنه
 وقيل عليه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير
 تصور استقراره وحلوله ورد باننا لنقول بالحلول حقيقة بل بمنزلة المحل فلا
 يتصور ذلك فهذا وجه اقناعى يفيد الظن النى يكفى في مثل هذا المقام ومنه
 انه يلزم ارادة الموضوع له لكونه موضوعا وعدم ارادته للعندول عنه الى المعنى المجازى
 وهو محال وقيل عليه لان سلم ان ارادة الثاني يوجب العندول عن الاول لجواز دخول
 كل منهما تحت الارادة ورد بها استغنت ان المعنى الحقيقى اذا توجه النفس
 الى ارادته فلا يمكن لها ان تلتفت لفت المعنى المجازى في هذا الان لبساطتها وعدم
 الوحدة الجامعة بينهما ومنه ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز
 الافتقار اليها وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات قيل عليه ان استغناء
 الحقيقة لا ينافى افتقار المجاز ورد بان اللفظ في المجموع مجاز بشروط بالقرينة
 المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون مراد وغير مراد فان قيل له الموضوع له
 هو الحقيقى وحدة والقرينة تجب على انه وحدة ليس وهذا الاينافى كونه داخلا
 تحت المراد اجيب بان الوحدة اذا لو خطت في الوضع يلزم من انتفاؤها

انتفاؤه والافلاصر في ولان الصرف ان وجد فلا موضوع له والافلا مجاز ومنه ان اللفظ
جنزلة اللباس للشخص فيه تمنع استعمال المعنيين وهو حقيقة لاحد هما مجاز للاخر كما يمنع
استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كالتساء شخصين ثوبا واحدا في
ان واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحد هما عارية للاخر وقيل عليه ان
عدم جواز استعمال الثوب الواحد بطريقين شرعا واستحالة حصول الجسمين
في مكان واحد لا يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ واردة المعنى الحقيقي والمجازي
معاً ورد بانه توضيح وتمثيل للمعقول بالمحسوس وهو يكفى في مثل هذا المقام
وانت اذ اتت كرت معنى الحقيقة واستعمال اللفظ فيها تنبهت على عدم ورود
هذا الايراد **قوله** معتق المعتق مع وجود المعتق قال محمد رحمه الله
في الجامع الكبير لو ان عربيا لاولاء عليه اوصى بثلث ماله لهو اليه وله معتق
واحد فاستحق النصف كان النصف الباقي مردودا الى الورثة ولا يكون له والى
مولاه لان الحقيقة اريدت بهذا اللفظ فبطل المجاز **قوله** لفظ المولى
حقيقة في المولى الاسفل قيل عليه بل هو حقيقة في المعتق مطلقا وانما المجاز في النسبة
فهو الى زيد مثلا حقيقة في معتقه بالباشرة مجاز في معتق معتقه بالسببية
قوله ولا يراد غير الخمر لعلاقة في تخامرة العقل فلا يجب فيه الحد ومن
اوجبه تمسك بديل اخر من سنة او غيرها ولا اجماع مع خلاف ابي حنيفة ومن وافقه
قوله لان الوطى وهو المجاز مراد اجماعا قيل عليه لا اجماع مع مخالفة
ابن مسعود رضي الله عنه لان المراد عنه المس باليد ولا صحة لتيهم الجنب الا
ان يراد اجماع من بعد الصحابة بل الائمة الاربعة وفيه ان الشافعي حملها على
المس باليد وجوز تيهم الجنب بديل اخر من نحو ما روى انه عليه السلام قال
لجنب عليك بالصعيد فانه يكفيك على بل هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد
الوطى ويحال تيهم الجنب او المس باليد فلا يحل ذلك قيل عليه ان ذلك ليس
بمخالف للاجماع وانما يكون ذلك لورفع امر امتثقا عليه وعدم القول بان المراد
المس باليد مع جواز التيهم ليس قولاً بالعدم حتى يمتنع مخالفته ورد بان مثله
خرق الاجماع عند الخلافين جريا على ان السكوت فيما يعم به البلوى بيان

سيبا في الصحابة على ان عدم قولهم بالعدم ممنوع قال بعض المحققين قوله
 تعالى اولامستم النساء مر اذ به الجماع منه بجماعة من الصحابة منهم ابن عباس
 رضى الله عنهم وكونه مر اذ به المس باليد قول جماعة آخرين ورجحنا قول الطائفة
 الاولى بالمعنى وذلك انه سبحانه وتعالى افاض بيان حكم الحدين الاصغر والاكبر
 عند القدرة على الماء بقوله اذا قمتم الى الصلوة الى قوله وان كنتم جنبا فاطهروا
 فتبين انه الغسل ثم شرع في الحال عند عدم القدرة عليه بقوله وان كنتم مرضى
 او على سفر او جاء احد منكم من الغائط اولامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا
 صعيدا الاية ولفظ لامستم مستعمل في الجماع فيجب همله عليه ليكون بيانا للحكم
 الحدين عند عدم الماء كما بين حكمها عند وجوده فيتم الغرض بخلاف ما ذهبوا اليه من
 كونه باليد ويدل عليه من السنة ما في صحيح مسلم من مس عائشة رضى الله عنها قدميه
 صلى الله عليه وسلم حين طلبته لما فقدته ليل اولوهها منصوبتان في السجود ولم يقطع صلواته
 لذلك وعنها انه كان يقبل بعض نساءه فلا يتوضأ رواه البزار في مسنده باسناد
 حسنه واخرج الدارقطني رحمه الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل
 بعض نساءه ثم خرج الى الصلوة ولم يتوضأ قال عروة فقلت لها من هي الا انت
 فضحكت قوله في الهولى الاسفل اى المعتق على بناء المفعول والمعتق
 على بناء الفاعل وذلك عرف مستعمل بين علمائنا وغيرهم قوله في دلالة
 اللفظ على لازمه لا يكون مجازا قيل عليه معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز
 هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازى معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا او كيف
 يتصور وذلك والمجاز مشروط بعدم الارادة ولهذا عدل المصنف في تحرير
 المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازى
 معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة
 والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا ولا ورد بان المراد من قولهم انها لا يراد ان
 بالذات واما ارادة لوازم الحقايق بطريق التبعية للحقايق وكونها لازما
 فليس بجمع بينهما في الارادة القصدية وهذا معنى قولهم اسم الذات مستجمع
 لجميع الصفات فيعمل في الاحكام بحسب الاعتبارين وذلك في الشرعيات
 كالمهية بشرط العوض والاقالة تسميان بيعا لانها من لوازمها وكشرى القريب

يسمى اعتاقاً لأنه من لوازمه وموجباته فكأن إيماناً فيه مسماه نذر اطلق عليه
وموجبه يمين قصد معه اوبى ونة لكنه لا اطلاقاً للصيغة عليها و ارادة لها قصدية
بل للزوم والتبعية ﴿ قوله ﴾ وقع في خاطري اشكال نقله في الكشف والتحقيق
عن شمس الائمة السرخسى مع الجواب من وجهين الاول انه لما استعملت الصيغة
في محل آخر خرجت اليمين من ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المتجوزة فلا يثبت
بلانية الثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت به وجب النذر ولا يتوقف على القصد لان
الشرع لم يجعله يميناً الا عند القصد بخلاف شري القريب فان الشرع جعله اعتاقاً قصد
اولم يقصد ﴿ قوله ﴾ ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال قيل عليه الاشكال
الوارد على جواب القوم لا يندفع بهذا المقال وانما يصح فيه ما نوى اليمين فقط
ورد بان المصنف قرره بالترديد فيجوز ان يكون الجواب باختيار الشق الثاني
ومنع الجمع في الارادة ولو اقتصر على الاول يمكن ان يقال ان المقصود ابطال
ما قيل في الجواب السابق من ان اليمين موجب الكلام وذكر الشق الثاني لتأكيد
ارادة الاول كانه قيل ليس اليمين الاموجب الكلام والالزم الجمع بينهما فتعين
ان يكون موجبه كما صرحت فتعين ان ينعمد اليمين بلا قرينة ﴿ قوله ﴾ ولم يتو
النذر قيل لاعبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة ارادوا ولا اجيب
بانه لا يمنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ لاعبرة
بارادته ولاتاثير لها قال السيد الشريف قدس سره هذا مردود بان كلام
المصنف رحمه الله مخصوص بالاناشات الشرعية حيث قال لكن في الانشآت
الشرعية يمكن ان يثبت آه وفيها مزيد قوة دون العرفيات والخبر
﴿ قوله ﴾ فمن شاء فليؤمن ظاهره التخيير بين الايمان والكفر
والامر بهما ولكن سياق قرينة صارفة عنه مانعة عن ارادة الحقيقة
اذ اعتاب في الاتيان بالهاذون به ولا اعتبار للامثال بالمأمور به فهو مجاز عن
التوبيخ والانكار ﴿ قوله ﴾ نحو طلق آه تركت حقيقته التي هي التوكيد
بقرينة صارفة عنها هو قوله ان كنت رجلاً لان هذا انما يقال عند ارادة اظهار

عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون للتوبيخ مجازا كما يقال سب
السلطان ان كنت رجلا **قوله** كما ذكرنا في التخصيص هو ما قاله في
فصل قصر العام ان الموجب لقصره على بعض ما تناوله ربما يكون كون بعض
الافراد ناقصا مثل كل مملوك لي حر فانه لا يقع على المكاتب لتقصانه في المملوكية
او زائد مثل لا ياكل فاكهة فانه لا يقع على العنب لانه وان كان قاكهة لغة وعرفا
الآن فيه معنى زائد على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغنائمة وقوام البدن
ومثال ذلك ان السرقة لا تقع على النباش ولا على النهب والغصب *
قوله الاعمال بالنيات اه يدل على قصر حصول العمل بالنية وانتفاءه
بدونها ونفس هذا الكلام يدل عقلا على ان حقيقة غير مرادة فيكون المراد منه
حكمه مجازا وذلك بالاتفاق ولكن الحكم نوعان اخرى هو الثواب او الاثم
ودنيوى هو الصحة او الفساد فحمله الشافعية على الدنيوى لانه الاصل الظاهر
في الفهم المتبادر في متعلق الحجور والواقع خبر ا قوله عليه الصلوة والسلام
لا صلوة لمن لم يقر بفاتحة الكتاب الا ان يمنع عنه مانع كما في قوله صلى الله عليه وسلم
لا صلوة لجمار المسجد وحمله الحنفية على الاخرى لدليلين اشار الى احدهما
المصنف الاول ما ثبت في محله ان الثواب مراد بالاتفاق وان المشترك لا عموم له
على ما علق في محله وان لم يسلمه الشافعي فلان بالى بانكار الخصم لا مر ثبت بدليل
يوجهه على ان المجاز لا عموم له عنده فيمناسب الحكمة وذاجدلة بالتي هي
احسن والثاني انه لو حمل على الثواب لكان الاعمال باقية على عمومها اذ لا ثواب
لعمل بدون النية ولو حمل على الصحة يجب تخصيصها بالاعمال التي يقصد بها
الثواب وهي العبادات اذ لا خفا في انه لا خلاف لاحد في صحة البيع والشر أو الا
جارة والتكاح وامثالها بدون النية واعترض عليه من وجوه الاول ان لا نسلم
ان الحكم مشترك بين النوعين لفظا كالعين بين معانيه بل هو موضوع لاثر الشيء
ولازمه فيكون مشتركا معنى كالحيو ان بالنسبة الى الانسان والفرس وغيرهما والثاني
ان القول بعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعي ولو ثبت فله ان يقول اننا نقدر
فيكون مجازا بالحنف لا مجازا امر سلاحتى ينافي العموم والثالث ان لا نسلم ان

الثواب مراد بالاتفاق وعدمه بدونها اتفاقا لا يقتضى ذلك لان موافقة الحكم
 للدليل لا تقتضى ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة
 معنيه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شىء وان كان الحكم
 ثابتا لمعانيه والرابع ان عدم بقاء الاعمال على عمومه مشترك الا لزام اذ لابد
 عندكم من تخصيصها بالاعمال التى هى محل الثواب والخامس انه لو حمل على
 الثواب لم يدل الحديث على عدم صحة لعبادات بدون النية ولا حجة لكم
 تتمسكون بها على وجوب النية في الصلوة والزكوة والصوم وغيرها غير هذا
 الحديث والكل ليس بشىء اما لاول فلان الاشتراك المعنوى انه يصح اذا
 كان هناك قدر مشترك ذاتى او عرضى بين النوعين صالح ان يكون مراد بالحكم
 ولا شك ان الصحة والفساد ليسا مما يترتب على العمل وان كان مقارنا له واطلاق
 الحكم عليها انها هو على اصطلاح وعلى الثواب والائتم اصطلاح اخر فاذا اريد
 النوعان منه بالعمل فانما يراد احد هما على انه صفة قائمة به عارضة له والاخر على
 انه اثر مترتب عليه مسبب عنه ثابت به فيكون عموم المشترك بمعنى ارادة
 معنيه وهو باطل ولا يمكن ان يراد من الحكم الملابس او المقارن او نحوهما قطعا
 ولا يصح ان يقول به احد اصلا والالزم عليه اشتراط النية في الاركان والشرايط
 وهو منتفى بالاجماع واما الثانى فالكلام على التحقيق ان المشترك لا عموم له اصلا
 سواء سلمه الشافعى او لا وما يدل على نفي عموم الهجاز المرسل لو تم لدل على
 نفي عموم الهجاز بالخنف واما الثالث فلانه لا يتصور نزاع من الشافعى في
 كون الثواب مرادا من الحديث وان نازع في ذلك منازع فالحديث يحكم
 ببطلان هذا النزاع فان تهم الحديث على ما فى الصحيحين وغيرهما الاعمال
 بالنيات وانما لكل امرء ما نوى فمَنْ كَانَ هَجَرَ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ هَجَرَ إِلَى اللَّهِ
 وَرَسُولِهِ وَمَنْ كَانَ هَجَرَ إِلَى دُنْيَا يَصِيبُهَا أَوْ أُمَّةٍ يُتَزَوَّجُهَا هَجَرَ إِلَى مَا هَاجَرَ
 إِلَيْهِ وَالْأَخْفَاءُ فِي أَنَّ الثَّوَابَ يَدُورُ مَعَ صِدْقِ الْعَزِيمَةِ وَخُلُوصِ النِّيَّةِ وَجُودِ أَوْعَدِ مَا
 وَأَمَّا الرَّابِعُ فَلَا يَخْفَى أَنَّهُ سَفْسُطَةٌ ظَاهِرُ الْفَسَادِ لِأَنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنْ قَوْلِنَا ثَوَابَ
 الْأَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ أَنَّهُ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِهَا وَهُوَ فِي مِثْلَانِهِ مِنَ الطَّاعَاتِ وَالْقِرْبَاتِ وَالْإِدْلَالَةِ

٢ اذ هو خلاف الاصل
 ولا يرتكب الابدليل
 قائم ووجه ظاهرة
 منه رحمه الله تعالى *

له قط على ان كل عمل مقارن بالنية يثاب حتى يلزم تخصيص الاعمال بالتى هي محل
الثواب مع امكان المناقشة على تقدير دلالة على ذلك واما الخامس فلان المقصود من
العبادات المقصودة الثواب لا غير فاذا انتفى انتفت الصحة بخلاف الوضوء فان المقصود
منه كونه مفتاحا للصلاة فلا ينتفى الصحة بانتفاء الثواب وقيل عليه انتفاء الثواب انما
يوجب انتفاء الصحة اذا كانت عبارة عن ترتب الغرض وهو الثواب واما
اذا كانت عبارة عن الاجزاء ورفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال
او موافقة الشرع فلا قلت المقصود من شرعية العبادات انها هو الثواب
فهو لازم لها بحكم الشرع وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لاحالة ولا معنى
لايجاب انتفاء الثواب انتفاء الصحة التى هي الثواب وليست الصحة عبارة عن
الاجز او رفع وجوب القضاء النى هو اثر مترتب عليها ولازم متأخر عنها بل
هي عبارة عن وقوع العمل على وفق الشرع ونهج الصواب على ما لا يخفى
لاولى الالباب وقال بعض المحققين في معنى الحديث اى صحتها واعتبارها
شرعا بالنيات والمراد العبادات لان كثير من العائلات تعتبر شرعا بالنية كالنكاح
والطلاق وذلك لان الاصل ان متعلق المجرور والواقع خبر الاستقرار عام الا
اذا قام الدليل على خلافه كما في لاصلوة لجار المسجد اى لاصلوة له كاملة لان قيام
الدليل على الصحة اوجب كون المراد كونا خاصا فيكون من حنفى الخبر لا من
وقوع الجار والمجرور خبرا فلنا ان نقول بالرجب اى سلمنا ان كل عبادة بنية
والوضوء لا يقع عبادة بدونها وبذلك قضينا عهدة الحديث وليس الكلام في هذا
بل في انه اذا لم ينو حتى لم يقع عبادة سبب اللثواب فهل يقع شرط معتبر للصلاة
حتى تصح به او لا ليس في الحديث دلالة على نفيه ولا اثباته فقلنا نعم لان الشرط
مقصود التحصيل لغيره لالتذاته فكيف حصل حصل المقصود وصار كستر العورة
وباقى الشرط لا يفتقر اعتبار هالى ان تنوى فمن ادعى ان الشرط وضوء هو
عبادة فعليه البيان **قوله** **والهجاز** متعارفا والتعارى بالتفاهم عند
مشايخنا العراقيين وبالتعامل عند مشايخنا الخراسانيين وقال بعضهم الاول قول
ابى حنيفة رحمه الله والثانى قولهما فلو حلف لا ياكل لحمه فاكل لحم ادمى او خنزير منث على

الاول دون الثاني ﴿ قوله ﴾ وهى اكبر منه سنا او معرفة آه الاولى وهى
 معرفة او اكبر منه سنا على عكس ما ذكره هذا التقييد اما لان تعذر الحقيقة
 لا يكون فى الاصغر المهجولة النسب على ما فى المحيط وفتاوى قاضيجان من انه
 يفرق بينهما والزمت بنتاله فيكون احترازا عنها واما لانه فى الاكبر ومعرفة
 النسب اظهر وفى الاصغر المجهولة النسب ايضا لا يثبت التحريم وانما يفرق
 بينهما اذا اصر دفع اللطم عنها كما فى الجب والعنة لانه حينئذ يمتنع عن وطئها
 بناء على ما عنده فينفوت حقها على ما فى الاسرار والمبسوط والدليل الندى
 اورده المصنف فى ثبوت عدم التحريم يتناولها ﴿ قوله ﴾ اى المعنى الحقيقى
 انما فسر بذلك لان الحقيقة والمجاز صفة للفظ لانه استعمال اللفظ ولا معنى
 لامتناع اللفظ حقيقة ﴿ قوله ﴾ لان الشرع يكذب به فان قيل اشتهار
 لنسبها من غيره لا يدل على عدم ثبوته من غير من اشتهر حتى يكذب به
 الشرع فى هذا القول وانما يدل على ثبوته مهن اشتهر وثبوت
 النسب من رجل لا ينافى ثبوته من آخر كما لو ادعى رجلان ولد امة مشتركة
 بينهما يثبت نسبه منهما وصارت ام ولد هما وهويرثهما ويرثانه وهو للباقي
 منهما وذلك مذهبنا وقول على رضى الله عنه ورواية عن عمر رضى الله عنه
 فتكذب الشرع اياه بناء على الاشتهار ممنوع قلت الاشتهار يدل على ان
 نسبه ممن اشتهر دون غيره فلو ثبت من المقر يكون ابطالا لحق غيره بخلاف
 ما لو ادعى مجهول النسب فانه يثبت نسبه منهما شرعا فانه لا يتضمن ابطال
 الحق الثابت لغيره هذا ﴿ قوله ﴾ بخلاف العتق اه يعنى لو قال للاكبر او
 معروف النسب هذا ابني يعتق وفيه خلاف الشافعى رحمه الله وروى ان
 ابا الحسن على بن الحسن النخعي بوري الصنبل من الحنفية وابعده عبد الله بن
 يوسف الجوينى وابنه ابا المعالى عبد الملك من الشافعية كانوا بنميسا بور يشار
 اليهم بالفقه وكثرة العلم ولكل منهما اصحاب وتلاميذ واذا اجتمعوا فى مجلس يبادر
 بعضهم على البعض بالسؤال والاعتراض وكان لابي الحسن حدة الخاطر مع التهاثر
 فتناظر وايوما فى هذه المسئلة فاستدل ابو محمد الجوينى وقال لا يثبت النسب

فلا يثبت العتق فاعترض عليه ابو الحسن وقال يبطل هذا الكلام بمشهور النسب فانه يعتق عليه ولا يحقه نسبه فقال ابو محمد لانسلم ذلك فانه يباحقه نسبه ايضا فاشار ابو الحسن الى ابي المعالي وقال هو ابني فضحك من حضر وتولد من قوله خفاء ﴿ قوله ﴾ على هذا الوجه عبارة فخر الاسلام في تقرير هذا المقام ان في الاصغر منه سنا تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه متحقق ممن اشتهر نسبها منه وفي حق المقر ايضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه منافي للمالك فلم يصح حقا من حقوق المالك وكذا العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصليين متعذر لهذا العذر الذي ابليناه انتهى اى في فصل الاكبر منه سنا والاصغر المعروفة بالنسب ﴿ قوله ﴾ لا حاجة اليه يشير الى ان دلالة قوله هذه بنتى على التحريم بطريق الحقيقة انما تكون التزاما وقد ثبت في محله وصح ان دلالة التضمن والالتزام لا قصد فيهما وانما القصد في دلالة المطابقة فتكونان تابعتين لدلالة اللفظ بالمطابقة وتلويين لها في الفهم عنه فلا يمكن التردد وجعل ثبوت النسب مقابلا لثبوت التحريم لتلازمهما في الدلالة والفهم وعدم انفكاكهما وذلك لان التحريم على هذا التقدير انما يثبت على تقدير ثبوت النسب فلا يكون مقابلا لانه لا ينفك عنه وليس الوجه في قبح التردد ان التحريم ليس داخلا في المعنى الحقيقي اذ التحقيق ان دلالة اللفظ على المعنى التضميني والالتزامي في ضمن المطابقة حقيقة على ما هو صريح كلام فخر الاسلام وغيره من الحنفية والمصنف لا ينكر ذلك والدليل عليه ما سبق في هذا الكتاب من فرقه بين التحريم الاول والثاني وقوله فان لفظ السقف اذا آه وما سياتى من ان فخر الاسلام لوردد انه ان ثبت التحريم فاما آه وما ذكره في كتابه المسمى بتعديل الميزان حيث قال وزعم مجازية التضمن والالتزام خطأ فانهما ليستا بطريق المجاز فان المجاز لفظ اطلق واريد به جزء ما وضع له ولازمه الخارجى كما اذا اطلق السقف واريد به بعضه او اريد الجدار اما اذا اطلق فاريد به ما وضع له ومع ذلك دل على جزئه وعلى الجدار فالدلالة لا تكون مجازا انتهى ﴿ قوله ﴾ فان لم يثبت

النسب لا يمكن ثبوت التحريم وذلك لان المعنى المستعمل فيه اللفظ والمعصودية اولا وبالذات والمخصوص بالاتفاق عندنا معاشر الحنفية انما هو المعنى المطابق والدلالة المستقلة التابعة للقصد والاستعمال هي المطابقة واما المعنى التضمني والالتزامي فلا يستعمل فيهما اللفظ اصلا ولا يقصد الا بالعرض وثانيا ولا يفهمان الاتبعاني ضمن المطابق وتلوه فلا يتحقق دلالة التضمن والالتزام الا بالتبعية للمطابقة وذلك للاتفاق على انحصار الدلالة اللفظية الوضعية على ثلاث انحصارا عقليا فلو كان كل واحد من الثلاثة معنى بالاستقلال تابع للقصد والاستعمال بطل هذا الانحصار لخروج الدلالة الغير المستقلة مع ثبوتها لا ريب لا يقال دلالة اللفظ عليهما ليست باعتبار وضعه لهما بل من حيث انها جزءه او خارج فلا تكون من اقسام الدلالة الوضعية اللفظية بل من اقسام الدلالة العقلية لانا نقول لاشك ان تلك الدلالة بمدخل من الوضع مستندة اليه لا يفهمها من اللفظ الامن يعرف وضعه لمعناه واستعماله فيه وليست كدلالة الدير المسموع من وراء الجدار على وجود اللفظ ونحوه فلا ينبغي جعلها من اقسام الدلالة العقلية فان قيل بطلان الانحصار ينقلب عليكم بدلالة التضمن والالتزام المستقلتين اللتين يشبههما البعض قلنا هما اعلان في المطابقة باعتبار الوضع النوعي عندنا **قوله** فهذا الترديد يكون قبيل آه قيل محصل كلام فخر الاسلام ان الحقيقة في معرفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا اى بالنسبة الى جميع الناس فيثبت النسب من المقر وينتفى من غيره وهو باطل واما بالنسبة الى المقر وحدة ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت له وجه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحته فالتحريم الثابت بهذا الكلام منافي للملك اقول توجيه كلام فخر الاسلام رحمه الله بهذا التوجيه ودفع اعتراض المصنف عنه به شرح لا يطابق المشروح بل لا يناسبه واصلاح بين المتنازعين بحمل الكلام على ما اتفقا على خلافه اما الاول فلان كلام فخر الاسلام صريح في ان دلالة قوله هذه بنتى على التحريم من قبيل الحقيقة فانه جعل اثبات الحقيقة على وجهين

أحدهما اثباتها مطلقا في حق المقر وغيره في ثبوت النسب عنه وانتفاءه عن غيره
وتعذر ذلك لثبوته عن من اشتهر عنه وثانيهما اثباتها في حق المقر وحده في حق التحريم
فاما ان يكون المراد منها ثبوت النسب من المقر وحده دون غيره ليعطرها اثره في حق
التحريم لكونه لازماله فحسب كما زعمه القائل توها منه ان في صورة اثبات
التحريم بقوله هذه بنتى لا يكون من وجوه اثبات الحقيقة وهو في صدق
بيان ذلك وليس الامر على ما توهم فانه انما لا يكون كذلك اذا اريد منه التحريم
والافتقار سلفى ان دلالة اللفظ على المعنى الالتزامى من قبيل الحقيقة واما ان
يكون ثبوت النسب وثبوت التحريم على ما فصله المصنف رحمه الله على ان
يكون تركه بيان ثبوتها في حق النسب فقط لا اشتراكه في الدليل السابق وظهوره
منه فعديل عنه وبادر الى بيان تعذر ثبوتها في حق التحريم بطريق الالتزام
وهذا هو الظاهر يدل عليه قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام وقوله منافى
للملك وذلك لانه لما قدر كون التحريم ثابتا بهذا الكلام وعلل تعذر اثباته
بمنافاة الملك علم انه يريد بالتحريم النى يقدر ثبوته من الزوج بهذا الكلام
اعنى قوله هذه بنتى على طريق الالتزام وهو الطلاق لانه هو المقتضى
لسبق النكاح وصحته لكونه من حقوقه ولو كان مراده التحريم الاصلى النى
يلزم ثبوت النسب في حق المقر وحده فمع كونه بعيدا من اللفظ ليس هو مما
يثبت بالكلام ولا امر اعراضا لمالك النكاح ومن حقوقه ولا هو في وسع الزوج
ولا يكون له مدخل في وقوعه بل هو اظهار حرمة ثابتة لهما من اول الحال متقررة
فيها على الاستمرار وحكمه التفريق بينهما لا الطلاق ولا يقتضى سبق النكاح
وصحته حتى يعلل تعذر اثباته بانه منافى لمالك النكاح فلا يثبت هذا التحريم
الطارى المراد بظهور اثر ثبوت النسب فيه لانه ليس من لوازمه ولا مما يمكن
تبعيته له ثم لو ثبت على الحقيقة انها يثبت لكونه لازما للمعنى الموضوع له وهو
البنيتى ولكنه ليس بلازم له فلا يثبت وهذا معنى قوله لو صح معناه على ان التحريم
الاصلى لا يثبت اصلا الا بثبوت ملازمه فكيف يظهر اثر ثبوت النسب في حق
التحريم بدون ثبوته واذا قد تقرر الحال على ذلك فاعترض عليه المصنف من

وجهين الأول أن التردد قبيح لأنه جعله مقابلا لإثبات الحقيقة في حق النسب مع أنه لا يثبت بدون ثبوت النسب ولا ينفك عنه لعدم إمكان ثبوته بدون اللزوم له فلا حاجة إلى إبداء هذا الشق بعد استحالة ثبوت النسب لأنه لا يثبت بدون كونه لازما له تابعا في الفهم عنه والثاني أن الدليل الثاني لهذا التحريم ليس كونه منافيا للملك النكاح بل هو عدم ثبوت الموضوع له وإنما يصح التعليل بمنافات الملك في بيان تعذر إثبات المعنى المجازي وهو التحريم المراد بقوله هذه بنتي لا يقال أن أباحنية رحمه الله لا يشترط في المجاز إمكان الحقيقة والمنافي للنكاح ليس هو التحريم بل البنتية لأننا نقول نعم لكن لا بد أن يكون المعنى المجازي أمرا لازما للمعنى الحقيقي والتحريم الذي يثبت بهذا الكلام لو صح هو الطلاق وليس بلازم منها ولا يشارك التحريم اللازم إلا بحسب الاسم بخلاف الشجاعة فإنه معنى واحد في الرجل والاسد وأما الثاني فلأن هذا القائل يجعل دلالة قوله هذه بنتي على التحريم بالالتزام معنى مجازيا و ثبوت النسب في مقابله مدلولو حقيقيين وفخر الإسلام والمصنق وغيرهما من الحنفية متفقون على أن المدلول التضمني والالتزامي من جملة المدلول الحقيقي فإنه أعم من الموضوع له وجزءه ولازمه الذهني ولذلك جعل العمل بالهجاز مقابلا للوجهين وبهذا يعلم أنه لا يحصى مما أورده المصنف وأنه غير ذاهل عن ملاحظة قوله لو صح معناه منافي وأن معنى قوله لو صح معناه لو ثبت موجب وهو الطلاق بطريق الالتزام يكون معناه منافيا له لكنه لم يصح لأن هذا التحريم غير لازم من البنتية واللازم غيره كما عرفت ويظهر فساد ما قيل أنه لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل أشار إلى دليل تعذره وهو عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم أيضا للمنافات فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على إبلغ وجهه وأوكده هذا قوله ﴿ فر بما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قيل عليه مقابل العذب الوحشي الذي يتمنر منه الطبع لا الركيك واجيب عنه بأن الركيك هو الذي يتمنر منه الطبع ويقابل العذوبة وهي السلامة التي يستعذبها الطبع وأما الوحشي فهو أذم يقابل

المستعمل وذلك امر لاخفاء فيه ومنه الحيوان الوحشى الغير المستانس منه
 ﴿ قوله ﴾ لفظ المجاز يكون اعذب من قبيل قولهم الصيف احر من الشتاء
 قال صاعب الكشاف ومن وجيز كلامهم يقولون الصيف احر من الشتاء اى
 الصيف فى حره ابلغ من الشتاء فى برده ﴿ قوله ﴾ او السجع وهو فى اللغة مد
 ير الهمام كما فى قوله * شعر * حمامة جرعى حومة الجندل اسجعى * فانت بهرىء
 من سعاد ومسبع * وفى الاصطلاح تواطوء الفاصلتين على حرف واحد وهو
 مطرف ان اختلف وزنهما نحو قوله تعالى مالكم لاتر جون لله وقارا وقد خلقكم
 اطوارا ومتواز ان استوى الفقرتان تقفية نحو قوله تعالى فيها سرر مرفوعة
 واكواب موضوعة وتر صبع ان استوتا وزنا وتقفية نحو قول الحريرى هو يطبع
 الاسجاع بجواهر لفظه ويقرع الاسماع بزواجر وعظه ﴿ قوله ﴾ كالتجنيسات اى
 التجنيس تشابه اللفظين وهو تماثل ان اتفقا فى الحروف وعددها وهىئتها من
 نوع نحو قوله تعالى ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة او من
 نوعين فمستوف نحو قول الشاعر ﴿ شعر ﴾ مامات من كرم الزمان فانه *
 يحى لدى يحيى بن عبد الله * ومتشابه اذا كان احد هما مركبا والاخر مفردا مع
 التوافق فى صورة الخط ومفروق مع التخالق نحو قول العماد الاصبهانى
 الكاتب فى القاضى الفاضل ﴿ شعر ﴾ اما الغبار فانه مما اثار السنابك *
 والجو منه مظلم * لكن اناربه السنابك * يادهر لى عبد الرحيم * فلست اخشى
 مس نابك * فان البيتين الاولين مثال الاول والطرفين للاخير ومثله قول ابى
 الحسن على بن المكارم المقدسى ﴿ شعر ﴾ ايانفس بالماثور من غير مرسل *
 واصحابه والتابعين تمسكى * عساك اذ بالغت فى نشر دينه * بما طاب من نشر
 له ان تمسك * وخاف غدا يوم الحساب جهنما * اذا نفتح نيرانها ان تمسك *
 فيها وقول ابى الفتح البستى ﴿ شعر ﴾ كلكم قد اخذ الجام ولا جام لنا * ما
 الذى ضر مند ير الجام لوجاملنا * فى التفارق وعرف ان اختلفا شكلا نحو البدعة
 شركك الشرك ﴿ قوله ﴾ ونحوها من القلب وهو كون عكس الكلام كطرده
 كقوله تعالى ربك فكبر وقوله كل فى فلك يسبحون وقول العماد للقاضى الفاضل

سر فلا كبابك الفرس وقوله فيه دام علاء العباد والتشريع وهو بناء البيت على قافيتين نحو قوله ﴿ شعر ﴾ يا خاطب الدنيا الدنيا انهما * شرك الردى وقرارة الاكدار * ورد العجز عن الصدر وهو الختم بهراد في الابتداء او مجانسه نحو قوله تعالى وتخشى الناس والله احق تخشاه ونحو سائل اللئيم يرجع ودعه سائل وغيرها قال السيد الشريف بيان المحسنات البديعية بالمطابقة والمقابلة ههنا ليس كما ينبغي لان كلام المصنف رحمه الله في الدواعى اللفظية وهما من المعنوية ثم انه ذكر اصناف البديع بعد ذكر السجع فيكون المراد منها ما وراه على ما هو المعروف في نظائره فلا يستقيم ايراد التصريح في اصناف البديع اذ هو من السجع ما يستوى قرينته في الوزن والتقفية ﴿ قوله ﴾ فلا بد ان يستعمل لفظ المجاز اعترض عليه بانه لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح من الحقيقة لان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتامه ايراده بتركيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية وانها يمكن بالالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في ذلك فيعدل اليها واجيب بان الكلام في داعى العدول عن الحقيقة فلا بد ان يكون مطابقة الكلام تمام المراد حاصلة بالمجاز دونها فيحتاج الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة ليتم التقريب ﴿ قوله ﴾ اذا كان المستعار منه امرا محسوسا اورد عليه بانه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كاللحمة والعلم مثلا فلا خفاء في ان الحقيقي اوضح من الشمس والنور ولومع الفى قرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار منه معقولا قال السيد الشريف العلامة فختار الشق الثاني كما يدل عليه قول المصنف ويكون اشهر المحسوسات المتهصنة بالمعنى المطلوب آه فان المعنى المطلوب من الاستعارة ليس الا اثبات المعنى الجامع على ابلغ وجهه ولا يلزم من كون المجاز اوضح دلالة عليه ان يكون هو المعنى المجازى فان اللفظ قد

يستعمل مجازاً في معنى ويكون المطلوب منه معنى آخر ويكون دلالة المجاز على ذلك المعنى الآخر أوضح من دلالة اللفظ الذي هو حقيقة في ذلك المعنى المجازي وليس الاستبعاد بعيداً فان الظاهر في بادي النظر ان يكون اللفظ الموضوع لمعنى أوضح دلالة عليه وعلى احواله المطلوبة منه من لفظ آخر مستعمل فيه مجازاً واما التقييد بكون المشبه معقولاً والمشبه منه محسوساً فلان هذا المثال اظهر دلالة على المقصود حيث ابرز المعقول في صورة المحسوس ﴿ قوله ﴾ لانفع الابتعية وقوعها في المشتق منه آه وذلك لان كلام الطرفين يجب ان يكون موصوفاً بوجه الشبه والصالح لذلك هو الحقايق دون الافعال والصفات المشتقة منها واورد اولاً بان الموصوف نفس الطرفين وهو لا يختلف باختلاف التعبير وعدم صلوح الدال عليه لا ينافي اتصافه به وبان كلام الحركة والزمان مع كونها غير قارين يقع موصوفاً كحركة سريعة وزمان طويل وبان الدليل لا يتناول اسماء الزمان والمكان والآلة اصلوها للموصوفية نحو مقام واسع ومجلس فسيح ومنبت طيب والجواب ان المعتبر مفهوم اللفظ الدال عليه اذ به يعلم انه من الحقايق ام من تابعات الفعل وان المبادئ لتحصلها بدون اعتبار المعتبر وتقدير المقدر يصح للموصوفية دون المشتقات لانها نهايتها ترتزعا العقل من الموصوف بالنظر الى المبدأ فهي امر مبهم بالقياس الى ما تحته من امور محصلة لها متحدة معها في مرتبة متاخرة وان هذه الاسماء ليست من الصفات المشتقة ﴿ قوله ﴾ في متعلق معنى الحرف مشعر بان متعلقات معاني الحروف ليست معاني حرفية بسواً لوحظت بخصوصها او بعومها بل معاني الحروف روابط بين الاسماء غير مستعانة بالمفهومية لاتصالح للالتفات والقصد اليها اولاً وبالذات وما يعبر به عن تفسير معانيها من الابتداء والانتهاء والظرفية والاستعلاء فانها لو اوزم تلك المعاني الغير المستقلة بالمفهومية وما يقال من ان معنى من من جزئيات معنى الايتد أمثلاً فمعناه انه يوزن على بالعرض والقول بان معنى الحرف مستقل بالمفهومية ياطل بالضرورة ﴿ قوله ﴾ فيستعار التعليل للتعقيب يعني يستعار التعليل لتعقيب الموت

للولادة في المثال المذكور ووجه الشبه هو التعقيب المشترك فينتقل من
 التعليل الى التعقيب المطلق ثم منه الى تعقيب الموت للولادة كما ينتقل من
 الاسد الى الشجاع ومنه الى الرجل ومعنى قوله فان التعقيب لازم آه انه مشترك
 بين التعليل وبين المستعار له وهو تعقيب الولادة مثلا وليس المراد ان التعليل
 يستعار للتعقيب المطلق والا لكان مجازا امر سلا باستعمال اللفظ الموضوع للمعروض
 في العارض او الملزوم في اللازم ﴿ قوله ﴾ يستعار اللام له اشارة الى انه
 ليس في ذلك ادعاء ان التعليل حقيقة في التعقيب حتى يكون هذا الكلام مبنيا
 على الرجوح من المنهيين المعروفين من ان الاستعارة مجاز لغوي او عقلي
 بالتصرف في امر معنوي حيث يجعل ما ليس بتعليل تعليلا فيستعمل اللفظ على
 انه حقيقة فيه بل يستعار التعليل للتعقيب الخاص بجامع التعقيب المطلق اللازم
 لكليهما يجعل افراد التعقيب على قسمين متعارف وهو الذي ماله ذلك التعقيب
 في التعليل وغير متعارف وهو ماله ذلك التعقيب في تعقيب غير معلول للعلة
 ولما كان وضع التعليل مخصوصا بالقسم الاول كان استعماله في الثاني مجازا
 ﴿ قوله ﴾ وهذا بناء على ان اللام آه دفع لها عسى ان يورد ههنا من ان
 التعقيب انما هو للمعلول واللام موضوعة للعلية وتقرر الدفع ان اللام ليست
 موضوعة لمطلق العلية بل للعلية الغرض وهي وان كانت متقدمة على الفعل في
 الذهن محركة للفاعل باعثة له اليه لكنها معلولة للفعل في الخارج واعترض عليه
 بان معنى التعليل بيان العلية لا المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة
 سواء كان معلولا باعتبار اخر كما في ضربته للتأديب او لا كما في قعدت عن الحرب
 للجنب وكونه علة غائية كافي في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه
 معلولا واجاب عنه السيد الشريف قدس سره بانه اذا كانت اللام موضوعة
 لمطلق العلية لم يصح استعارتها من الغرضية لترتب الموت للولادة وكون
 الغرضية مندرجة تحتها وفردا من افرادها لا يجدي به نفع لان اللفظ انما يستعار
 مما هو موضوع له لا من افراده فالحق ان اللام الداخلة على الغرض داخلة حقيقة
 على المعلول فان قيل قد صرح الشيخ الرئيس ان للعلة الغائية بما هي علة غائية

ان تكون علة الغل و يعرض لها من جهة ان معناها قد يكون واقعا في الكون ان تكون معلولة لا ان المعلولية لازمة لها بحسب الوجود قلت نعم لكن وضع اللام انما هو بالنسبة الى ما اعتبر فيه المعلولية فيتم المقصود فلا يصح ان يقال ان دخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة معلولية هذا قوله معلول للعللة الفاعلية قال السيد الشريف الاولى ان يقول للفعل لان البحث في ترتيب المعلول على الفعل دون الفاعل قوله بالنقل عن أئمة اللغة قال ابو علي الفارسي اجمع نحات البصرة والكوفة على ان الواو للجمع المطلق وقد نص عليه سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه قوله مواضع استعمالها آه حيث استعملت في مواضع لا يصح فيها الترتيب والمقارنة كقولهم تشارك زيد وعمر واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمر وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمر وقبله او بعدك للزوم التكرار والتناقض ولو افاد الترتيب لتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوه في سورة البقرة وعكسه في الاعراف لاتحاد القصة الى غير ذلك قوله بين المتحدين آه الاولى في المتحدين والمراد في التعبير بلفظ التثنية لان الالف لا يزداد الا في اخر الاسم الا انه لما كان الاسم دالاعليهما مع الاسم مثله فكانه ذكر اللفظ الاخر و وقع الالف بينهما قوله وقولهم آه اشارة الى انه ليس بحديث بون اللفظ وانما الحديث غيره وعبارة فخر الاسلام رحمه الله وقالوا وقال صاحب الكشفي في شرحه اهل اللغة وقيل عليه ان هذا من موارد الاستعمال ايضا ولا وجه في جعله واجها مستقلا دالاعلى المطلوب واجيب بان هذا ممانص القوم على معناه بحيث يعيد ان الواو او لمطلق الجمع دون الترتيب قوله اي لا تجمع بينهما هذا اذا كان تشرب منصوبا فانه يدل على النهي عن الجمع بينهما دون انفراد كل منهما باضمار ان فيكون في معنى مصدر معطوفا على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اي لا يمكن منك الجمع بين هذين الفعلين واذا كان مرفوعا يدل على النهي عن الاول واباحة الثاني واذا كان مجزوما يدل على النهي عنهما جميعا والواو على النصب للصرح وعلى الرفع للاستينافى وعلى الجزم للعطف فقد تلاعب الالفاظ والمعاني بتلاعب الاعراب

الذى هو دليل القارى ومصباح سبيل السارى وعليه تبادل المعانى وتخالق
المباني ونظير ذلك فى قولهم ما احسن زيدا فان النصب يدل على التعجب
من حسنه والرفع على نفي الاحسان عنه والخفض على السؤال عن احسن ما فيه
فتكون ما على الاول تعجبية واحسن فعلا جامدا وعلى الثانى نافية
واحسن فعلا متصرفا وعلى الثالث استفهامية واحسن
اسم تفضيل الى غير ذلك من الصور المختلفة ولا يعرف مثل ذلك فى
غير اللغة العربية **قوله** **فلهذا لا يجب الترتيب** اهـ لا يجب الترتيب
فى الوضوء لتعاطف الاعضاء بالواو فيكون لسلب التعليل وفيه تعريض للشافعى
لاثباته الترتيب استدلالا بهذه الاية على ما هو الظاهر من شرح الوقاية
وقد يقال ان الشافعى انما اخذ الترتيب من السنة ومن سياق النظم وتاليه
وذلك لان الله تعالى ذكر الوجوه ووزنه فعول كرؤس وذكر الايدي ووزنها
افعل كارجل وادخل المسوح بين المغسولين وقطع النظير عن النظير فلولا ان الحكمة
فى ذلك التنبية على الترتيب لكان الاحسن بالبلاغة ان يقال وايدىكم وارجلكم وامسحوا
برؤسكم كما يقال رايت زيدا وعمر واودخلت الحمام ولا يقال رايت زيدا ودخلت
الحمام ورايت عمر واو لوقيل لكان فضجته فى الكلام ومن احسن من الله قبيلا **انحصار**
النكتة فيه على ذلك ممنوع فقد قال صاحب الكشاف وغيره الارجل من بين
الاعضاء الثلاثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها وكانت مظنة اسراى الماء المنهوم
المنهى عنه فعطفت على الثالث لالتمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد فى
صب الماء عليها وقيل الى الكعبين فجىء بالغاية امانة لظن ظان يحسبها المسوح
لان المسح لم يضرب له غاية فى اشرعية ولئن افاد ذلك فلا يدل على الوجوب
المتنازع فيه هذا اوله معنى انه لما ثبت ان الواو له طلق العطف لتطافر الادلة
عليه فلا يجب الترتيب فى الوضوء والايلزم الزيادة على الكتاب بالدليل الظنى
فيكون لتعليل السلب فان قيل الفاء للتعقيب من غير تراخ وهو يقين وجوب
غسل الوجه عقيب اعادة القيام الى الصلوة من غير فصل فيجب الترتيب فى
البواقي لانه لا قائل بالفصل اجاب عنه المصنف بان المذكور يعنى الفاء حرف

الواو التي هي لمطلق الجمع فلا يكون المراد الا فاعسلوا هذه الاعضاء وامسحوا
 برؤسكم عقيب القيام الى الصلوة من غير تعرض للترتيب فنيا واثباتا بين
 الاعضاء المفسولة وغيرها ولا بين الغسل والمسح ومنع دلالة الفاء الجزائية
 على لزوم تعقيب مضمون الجزأ بمضمون الشرط من غير تراخ مكابرة صريحة
 لكن اللازم تعقيب القيام الى الصلوة باقامة وظيفة اعضاء الوضوء كلها من الغسل
 والمسح كما في قوله تعالى اذ انودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله
 وذروا البيع ﴿ قوله ﴾ لا بالقران اى بقوله تعالى ان الصفا والمروة من
 شعائر الله لان الحكم فيه كونهما من الشعائر وهو لا يحتمل الترتيب لانه في الفعل
 لا في العين الا ترى ان المروة من الشعائر في كل زمان كان الصفا فيه منها فلا معنى
 لتقديم احدهما على الاخر في هذا الحكم ﴿ قوله ﴾ لغير المذخول بها قيد به
 لان المذخول بها يقع عليها الثلاث بالاتفاق لمصادمة الاخيرين المحل المحتمل
 لها لوجوب العدة فيها وهو اثر النكاح ﴿ قوله ﴾ باطل وذلك لان ثبوت
 المقارنة او الترتيب في موارد استعمال الواو لا يوجب كونه مستقادا منه بل
 وقوع الواحدة مبنا ان تعلق الاجزاية بالشرط على التعاقب يوجب الترتيب في
 الوقوع كالجواهر المنظومة فلا يصادف الثانية والثالثة المحل في صورة تقديم
 الشرط واما في صورة التأخير فلا يتم التعليق الا عند تحققه لوجود مغير الكلام
 في اخره فيقع الثلاث كلها ﴿ قوله ﴾ عنده قيد به لان التعليق عندهما يكون
 جملة حيث قال في الهداية ان الواو للجمع المطلق فتعلقت به جملة ﴿ قوله ﴾
 كالمعجز عند الشرط اشارة الى نقض ما اورده الزاعم ﴿ قوله ﴾ فعند الشرط
 يقع الثلاث اجيب عنه بالفرق بين مانحن فيه وما فاساه عليه بانه يمكن فيما نحن
 فيه ان يتعلق الاجزاية المتكثرة بشرط متحد لا بتقدير مثل لكونه خلاف الاصل
 لا يصار اليه الا عند الضرورة وقال شمس الائمة ما قاله ابو حنيفة رحمه الله اقرب
 الى مراعات حقيقة اللفظ لان الملفوظ يصير طلاقا عند وجود الشرط وقوعا لبناء
 الوقوع على هذا التكلم وذكر المصنف الفرق بين الصورتين في قوله وقد
 تدخل بين الجملتين آه ورجع قوله ونسبهما الى الزعم ولهذا سكنت عنه ههنا

اكتفاء بها سياتى فتأخير قولها وسكوته عن الجواب ليس لترجيح قولها
 على قوله ﴿ قوله ﴾ وان قدم الاجزبة اشارة الى نقض ماورده الزاعم بان
 لو كانت الواو للترتيب عنده لما وقع الثلث في هذه الصورة كما انها لو كانت
 للمقارنة عندهما لم يقع الواحدة فقط في صورة التنجيز بقوله انت طالق و طالق
 و طالق وقد اتفقوا في الموضوعين على الوقوع ﴿ قوله ﴾ بغير اذن مولاها
 اذ لو كان بالاذن ينفذ نكاهيها ولا يبطل بالاعتاق ﴿ قوله ﴾ لاجابة الى التقييد به
 لانه جعل الحكم توقي النكاح على رضاء كل منهما وانما يصح ذلك اذا كان بتدوين
 رضاهما ولا يخفى عليك ان جعل الحكم مذكرا مبنى على التقييد المذكور فلو
 انعكس الامر لزم الدور ﴿ قوله ﴾ ولا يجوز ان يتولى الفضولى آه سواء كان
 فضولى من الجانبين او من جانب واصيلا و ليا و و كيلا من جانب اخر وقال
 ابو يوسف رحمه الله يجوز اذا اجاز الغايب وقال اذا تكلم الفضولى من الجانبين
 بكلامين يتوقف على الاجازة بالاتفاق قال ابن الهمام لا وجود لهذا في كلام
 اصحاب المذهب وكلام محمد مطلق في الكافي للحاكم الشهيد واصل المبسوط
 خال عنه والحق الاطلاق واما التقييد فهو من التصرفات والظاهر ان منشأه ما نقل
 عن المبسوط من ان اصل الخلاف في ان شرط العقد لا يتوقف على ما وراء المجلس
 عندنا وهو قول ابو يوسف رحمه الله اولا وقال اخر ايتوقف فاخذ منه ان الفضولى
 لو تكلم بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه توقي بالاتفاق
 لانه حينئذ عقد لا شرط وان الخلاف فيما اذا تكلم بكلام واحد ﴿ قوله ﴾ يختلف
 بالعقد الواحد فانه ان اعتقت الامتان على التعاقب جاز نكاح المتعة اولافى
 العقد الواحد بخلاف ما اذا كان بعقدين ولكل امة مولى على حدة فان النكاحين
 على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشأ العقد واحديهما حرة و الاخرى امة توقفا
 لانه لا مضايق فيه واحد هما لا يملك الاجازة والرد في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان
 المولى واحدا فانه بلغتاقى الاولى يصير رادا لنكاح الثانية وانه سبيل من ذلك
 وان اجازهما جاز نكاح الاولى لان حال الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة
 ويبطل نكاح الامة ﴿ قوله ﴾ اى بطل نكاح كل واحد منهما قيل هذا التفسير

انما يناسب لضبير الواحد الرجوع الى شئيين والمناسب في تفسير التثنية
 ان يقال بطل هذه وهذه او بطل كلاهما والامر فيه سهل **قوله** في مرض موته اذ لو كان
 في غيره يعتق كل الجميع **قوله** ولا وارث له اذ لو كان له وارث سوى القر لا يجرى
 هن الحكم الا في نصيبه **قوله** ولا مال له سوى ذلك اذ لو كان له مال سوى هو الاء
 العبيد الثلاثة يكون القدر غير ذلك فان خر جوامن الثلث يعتق كل الثلاثة والا فيجري
 هن القدر قيمها زاد على الثلث **قوله** ان قيمت العبيد على السواء لان عتق
 كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث انما يكون على تقدير التساوي في القيمة
 واما عتق كل الاول فقط فيصح في تقدير كون قيمته اقل من الثلث فلا يظهر
 فائدة اشتراط التساوي فيه **قوله** اذا افتقر الاخر الى الاول بان كان في
 موضع الحجر نحو قمام وقعدا والجزاء نحو ان دخلت الدار فانت طالق وعبيدي
 حرا ونحو ذلك فالواو يفيد الجمع في ذلك التعلق والافى ثبوت مضمونها
 وحصول مفادها اذ بدون الواو يحتمل الاضراب والرجوع عن الاول ولا توجب
 الزيادة على ذلك من الشركة في الاحكام والقيود بل المتكفل بها الغرائن الغاية
 في المقام **قوله** لا بتقدير مثله لعدم الحاجة اليه ويظهر فائدته فيما اذا قال
 لهاكلما حلفت بطلائك فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق وطلق
 كان يمينا واحدة حتى لا يقع الاطلاق واحدة ولو كان بالفاء وقعت طلقتان وفيما
 قال انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار يتعلق بتدول
 الدار ثانية تلك التظليقة فلو دخلها لا تطلق الا واحدة **قوله** عطى على
 قوله لا بتقدير مثله قيل عليه هن القول مفسر لقوله بعينه فاذا جعل معطو فاعليه
 كان مفسرا فيكون مقابل الشئ مفسرا فيفيد ان الثاني يشارك الاول فيما تم
 بعينه بتقدير مثله ولا معنى له بل الصواب انه عطى على قوله بعينه واجيب بان معنى
 قوله لا بتقدير مثله بلا تقدير مثله وبيان المراد من قوله بعينه العينية بحسب الاطلاق
 اعنى الهمجي المطلق في جاء زيد وعمرو مثلا ومن امتناع الاتحاد الامتناع
 بحسب التقييد فان جى زيد غير جى عمرو وان اشتركا في كونه جى
 فيكون المعطوف والمعطوف عليه تقسيما لقوله بعينه **قوله** لا بد ان يكون

محي^٦ زيد غير محي^٦ عمر واعترض عليه بان مثله مستغن عن التقدير لان
 المحي^٦ معنى كلى يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف
 المفردات دون الجمل لان تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب تقدير المتعدد
 واجيب عنه بان كونه من عطف المفردات لفظا لا ينافي تقدير المثل لرعاية المعنى
 لان التقدير نوعان احدهما لتصحيح اللفظ والمعنى وثانيهما لتوضيح المعنى
 كما قال الشيخ عبد القاهر في اللام بين المضاف والمضاف اليه وبالجملة لما كان المحي^٦
 متعددا في الخارج بخلاف دخول الدار فانه متحد مفهومه وخارجا اراد المصنف
 رحمه الله اظهار الفرق بتقدير المثل في الاول حكمه بالاحقيقة **قوله** **﴿** بناء على
 انه يجب آه فعلى هذا لا يكون القران من مقتضى القران في النظم **﴿** قوله **﴿**
 عبادة محضه آه احتر از عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيهما من معنى المؤنة
﴿ قوله **﴿** والصبي ليس من اهلها قيل عليه فلا يصح ايمانه وعباداته اصلا
 واجيب عنه بان من الواجب في العبادات المحضه والانابة فيها كمال الاختيار
 ليمتاز عن العادة ولذا اشترط لوجوبها البلوغ الذي لا يحصل كمال الاختيار
 والعقل الامعه غالبوا اما الايمان والنوافل فيمكن فيها اختيار ما توسيعا لمحلها قوله
 يمكن ادأ^٧ الولي عنه قيل لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى
 الابتلاء وهو لا يوجد في الصبي ورد بان الشارع اعتبر في الانابة الاختيار
 الكامل والعبادات المالية لتطهير المال وسد خلة الفقير لا للابتلاء فقط وما لا يدرك
 كله لا يترك كله **﴿** قوله **﴿** فدليل المشاركة في الجزأ هو الجلد مع صلوح عدم
 قبول الشهادة لكونه جزأ للقنف وحده ولازالة العار اللاحق لمن رمى بالزنا
 فيكون كقطع اليد في السرقة وجمع بينهما كمال الزجر وعمومه فان من الناس من
 لم يتالم برد كلامه فوق ما يتالم بالضرب ومنهم من لا ينزجر الا بالايلام
 الحسى **﴿** قوله **﴿** ودليل عدم المشاركة اختلاف الجهلتين في الاسمية والفعلية
 والخبرية والانشائية والمخاطبين فان المخاطب بالجلد وعدم القبول الائمة والحكام
 ويقوله اولئك غيرهم بدليل افراد الكاف واعترض عليه بان المختار في مثله
 النصب لفعل محذوف اي فاجلد والذين فيكون فعلية انشائية مخاطبا بها الائمة فهذا

الهانع قائم مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد وبان عطف الخبر على الانشاء
 وبالعكس شايح عند اختلاف الاعراض نحو يا ليتنا نردو لانكذب بايات ربنا وقوله
 تعالى ما يؤيهم جهنم وبئس المهاد ولو سلم انه في محل الرفع فلا بد في الانشائية الواقعة
 في موضع الخبر من تاويل وصرف لها عن الانشائية وبان افراد كافي الخطاب المتصل
 باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كما في قوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك
 واجيب عنه بان الاصل في عطف الجهل مراعات الموافقة بينها في الاسمية والفعلية
 والخبرية والانشائية مهما امكنت معنى وصورة ثم ينزل الى مراعاتها صورة
 ومراعات المطابقة بين الضمير ومرجعها لا يعدل عن هذا الاصل الا لضرورة
 على ان اسمية قوله تعالى والذين يرمون يوعيدوها اسمية ما قبله وهو قوله تعالى
 الزانية والزاني وما بعد هو وقوله سبحانه اولئك وكون النصب مختارا في اصل
 التركيب لا ينافي عرض ما يوجب الاعراض عنه في مادة مخصوصة على ان قوله
 تعالى ثم عفونا من بعد ذلك خطاب لكل من يتلقى الكلام لا الخطاب الاول على
 ما هو المبين في محله ﴿ قوله ﴾ وثمرة هذا فان الشافعي رحمه الله اعطى قوله
 تعالى واولئك على قوله لا تعجلوا امكنه صرف الاستثناء على جميع الجمل المتعاقبة
 كما هو مذهبه فيقبل شهادة المحدود في قذف بعد ما تاب واما اذا عطف على قوله
 تعالى والذين فلا سبيل له الى ذلك المسمى بل ينحصر حكم الاستثناء في اخير
 الجمل ﴿ قوله ﴾ الفاء المتعقبة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع
 والعطف فرع عليه الا ترى عليه انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون مجردا
 عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء ﴿ قوله ﴾ على الترتيب آه فلا يحدث او
 قدمت دخول الثانية على دخول الاولى او تركت احدهما ﴿ قوله ﴾ من غير
 تراخ اى من غير ان يشتغل بينهما بعمل اخر فلا يحدث لو اخرجت دخول الثانية
 عن الاولى مع التراخي بان تشتغل بينهما بعمل اخر ﴿ قوله ﴾ سقاه فارواه هذا
 مبني على ان المراد من السقى مقدار يكفى الارواح حتى لو قيل سقاه فما ارواه
 كان فاسدا ولو قيل سقاه مقارا يكفى الارواء يكون لغوا ونحو ذلك قوله تعالى
 ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وقوله يانوح قد جادلنا فاكثرت

جد الناو قوله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة ونحو
توضاً فغسل وجهه ويديه ورجليه ومسح رأسه الى غير ذلك من الجهل الواردة
تفصيلاً لما قبلها بدخول الفاعليها ولا ريب في ان فيهما من هذه الحيثية نعاقبا في
الملاحظة وترتبا في اعتبار العقل مع التلازم في الوجود كتنقدم احتياج المعاول الى
العلّة عليها والايجاد على الوجود وقال بعض المحققين الفاعل تعقيب المعنى في
الزمان في عطف المفرد كجاء زيد فعبر ووتدخل على الجهل لتفصيل مجمل قبلها
كما في امثلة السالفة او غيره نحو قوله تعالى الذين يؤولون من نساءهم تربص اربعة
اشهر فان فاوا فان الله غفور رحيم وعلى الاول لا يفيد ذلك التعقيب بل التعقيب
الذكرى فحسب بان ذكر الاجمال بعد التفصيل وعلى الثاني قد يفيد نحو
جاء زيد فقام عمر ووقد لا يفيد نحو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد
حتى تنكح زوجا غيره على ان ذلك لا فائدة حكم غير ايقاع الطلقة الثالثة وكل من
التعقيبين جائز الارادة من آية الايلاء اما المعنوي بالنسبة الى الايلاء فان فاوا
اي بعد الايلاء كما ذهب اليه الشافعي واما الذكرى فانه لما ذكر سبحانه وتعالى
ان لهم من نساءهم ان يتر بصوا اربعة اشهر من غير بينونة كان موضع تفصيل الحال
في الامرين فقوله تعالى فان فاوا واقع لهذا الغرض فيصح كون المراد فان فاوا
اي رجوعا عما استمروا عليه بالوطى في المهدة تعقيبا على الايلاء التعقيب
الذكرى او بعدها تعقيبا على التربص فان الله غفور رحيم لما حدث
منهم من الظلم وعقد القلب على ذلك بسبب الفيئة التي هي توبة او غفور
المحنت في اليمين ان كان برضاها لغرض تحصين وليد عن الغيل ونحوه رحيم
يشرع الكفارة كافية عنه فنظرنا فاذا فرآة ابن مسعود رضي الله عنه فان فاوا فيهن
ترجع احد الجايزين وهو كون النفي في المهدة هذا قوله وقد تدخل على العلال
فان اتيان الغوث والحرية والامان وكون خيرا للزاد التقوى وذهاب دولة من لم يكن
ذاهبة علة للابشار والنزول بالامان والترود والترك وكل واحد من الابشار
وما بعده نفسا علة غائية للاخبار باتيان الغوث وما بعده فيستقيم دخول الفاء
من غير حرج قوله لان المعاول اذا كان مقصودا آه اعترض عليه بان

العلة الغائية انما تكون علة نعلية العلة لانفسها فكيف يكون مادخلت عليه الفاء معلولا ورده السيد الشريف بان هذا انما هو في العلة الفاعلية واما في الفعل فان العلة الغائية علة لذاته لعليته والواقع بعد الفاء هو الفعل كالاخبار مثلا لالعلة الفاعلية التي هي المخبر واما المذكور في عامة الكتب من انها انما تدخل على العلة باعتبار انها تدوم فيتم اخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار فقد اعترض عليه صاحب التحقيق بان فاء العلة لا تختص بهاله دوام يقال لاتصل فقد طلعت الشمس وافطر فقد غابت وللمجندي اخرج فقد خرج الامير وارجع فقد دخل ولا شك ان هذه الافعال لا دوام لها ولقد بعد جدا اعتبار البقاء في العلة مع الحدوث في الاحكام دون الاستمرار والقول بان لهذه العلة دوام حكما فان مراد من يقول لاتصل فقد طلعت الشمس مثلا ليس هو النهى بان الوقت قد فسد وانقضى فساده وانما مراده النهى مادام فساد الوقت باقنا وترتب ما قبل الفاعل ما بعده فلا بد ان يكون معنى صالحا عليه وهو الا امتداد الا ترى انه لو قال لاتصل فقد فسد الوقت وانقضى وابشر فقد اتاك الغوث ومضى يكون في غاية السهولة ونهاية السجاسة فيه نظر اما اولا فانه لا معنى لترتيب دوام العلة على المعلول واما ثانيا فلان العلة للنهى نفس فساد الوقت لا دوامه وانما السهولة في جعل مجموع الطلوع والانقضاء علة للنهى واثبات الغوث والمعنى علة للابشار قوله **﴿** اذا ملك ولم يكن ذاهبة آه هو لاجب الفتح وهو مهاذنى فعل الفاعل وجوبه على شريطة التفسير كقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك وقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وقوله وان امراء هلك وقوله وان امرأة خافت الى غير ذلك من النظائر الكثيرة **﴿** قوله **﴿** وانما قلنا يعتق في الحال ولم نجعل بمعنى التعليق حتى يفيد ثبوت الحرية متعلقا باداء الالف بمنزلة قوله ان ادبت الى الفافانت حر تجاشيا عن ارتكاب خلاف الاصل وهو اضمار الشرط مع صحة الكلام بدونه ولا ير دان دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان المصنف رحمه الله قد اثبت في تلك العلة جهة المعلولية ومن قال بدخولها باعتبار استدامة العلة ان يقول ان فيه عملا بالحقيقة من وجه

وهو أولى من التقدير من غير ضرورة وهذا بخلاف قوله أدلى الفلوات حيث عرفان
الواو للحال فيفيد حصول مضمون العامل وهو تأدية الفى مقارنا لحصول مضمون
الحال وهو الحرية **قوله** راجع الى التكلم عنده فيظهر اثر التراخى فى
التكلم والحكم جميعا بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف فقيه رعاية معنى التراخى على
الكمال واظهاره فى مدخولها بخلاف من ذهبها فان فيه انما يظهر من وجه دون وجه
قوله لعدم تعلقه بالشرط وذلك لعدم الاتصال وكون كل منهما بمنزلة كلام
منفصل عن الآخر لاعتبار التراخى **قوله** وسكت ثم قال آه وانما يصح
العطف مع اعتبار السكوت لوجود الاتصال معنى وهو الصحيح للعطف بالواو
الذى مفاده الجمع المطلق كما فى ما اذا قال اعتق ابى هذا وسكت ثم قال وهذا فان
يعتق كل الاول ونصف الثانى مع عدم الاتصال صورة اذ قد اثبت فيه الشركة
فيها تم به المعنى مع عدم الاتصال صورة **قوله** ممتنع فى الانشاء وما اسلفناه
يعبه والاخبار الآن العمدة فى ماخذ الاحكام هى الانشاء ولانه لا فائل بالفصل
فلو جاز فى الاخبار رجوع التراخى الى الحكم فقط لزم ان يكون فى الانشاء كذلك
وهو باطل فان قيل لانسلم ان التراخى فى الحكم بدونه فى التكلم ممتنع
لانه لو قال انت طالق غدا يقع الطلاق فى الغد وهل هذا الا تراخى
الحكم عن التكلم لان الاضافات اسباب فى الحال بخلاف التعليق ولهذا يحدث لو
علق انه لا يطلق امراته فى صورة الاضافة لافى صورة التعليق قلنا هو متراخ تقديرا
كما فى التعليق لان مقتضاه هو وقوع الطلاق فى الغد واما الحث فلصودر
الطلاق عندهنا القول بخلاف التعليق **قوله** فلما كان الحكم متراخيا كان
التكلم متراخيا تقديرا فلا يردان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل متراخيا وحاصل
المسئلة ان فى قوله اثبت طالق ثم طالق ثم طالق يقع الثالث فى
المدخولة والواحدة فى غيرها سواء قدم الشرط او لا عندهما مع وجود الشرط
واما عنده ففيه تفصيل وذلك انه ان قدم الشرط تعلق الاول وتنجز الباقي فى
المدخولة وتعلق الاول وتنجز الثانى ولغى الثالث فى غيرها وان قدم الجزء
تنجز الاول ولغى الباقي فى المدخولة وتنجز الاولان وتعلق الثالث فى غيرها

﴿ قوله ﴾ فلهذا قال زفر رحمه الله اى لكون بل للاعراض عما قبله واثبات ما
 بعده باستدراك الغلط قال زفر يلزمه الثلاث لان مقتضيها ابطال الاول والرجوع
 عنه وهو ليس في وسعه واثبات الثاني على وجه الاقامة مقام الاول وهو في وسعه
 فيجب عليه الثلاثة وهو القياس ﴿ قوله ﴾ قلنا حاصله ان الاقرار من قبيل
 الاخبار وهو ممكن التمداد بحكم العرف لاهتماله الصدق والكذب لانه على
 نفي الانفراد بخلاف الانشاء لانه احداث المعدوم فلا يمكن نفيه بخلاف ما اذا
 اختلف الجنس ان مثل على انى درهم بل الفاقثوب حيث يلزمه الجميع لعدم العرف
 لان ما اقر به اولا غير موجود في الكلام الثاني ﴿ قوله ﴾ لان المراد بالتمداد
 تدارك الكذب قال فخر الاسلام رحمه الله الانشاء لا يحتمل تدارك الغلط لانه
 ابتداء يقع لاظهارا مركان فلا يتصور رفعه وابطاله بعد وقوعه اذ ليس في وسعه
 اعدام ما وقع شرعا وهذا ناظر الى ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول
 وابطاله واثبات الثاني تدارك لما وقع اولامن الغلط والكذب ولا معنى للرجوع
 والابطال الاجعل في حكم المسكوت عنه كانه لم يتكلم به فان قيل هذا لا يتصور في
 في كلام الله سبحانه لتعاليمه عن ذلك وقد كثر وقوعها فيه كقوله ام يقولون افترأه
 بل هو شاعر وقوله ام يقولون افترأه بل هو الحق قلنا هذا لا يقتضى وقوع الاول
 عنه سبحانه وانما وقع من الكفار المعاندين المنكرين للرسالة على انه في
 في التنزيل مقول على السنة العبادا وعلى سبيل الحكاية عنهم كما في قوله تعالى اياك
 نعبد واياك نستعين الايات وقوله وارسلناه الى مائة الف اوزير يدون الى غير
 ذلك من نظائره الكثيرة ﴿ قوله ﴾ فتعلق بشرط اخر فيكون بمنزلة التصريح
 بتكرير الشرط كما في المثال المذكور فان قيل ما المانع عن تعلقه بالشرط المذكور
 بعينه وما الداعي لتقدير الشرط الاخر قلنا ذلك هو اقتضا بل الاتصال بلا
 واسطة وعدم امكانه بالنظر الى الشرط الاول على ما قال فخر الاسلام ان بل لما
 كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة
 لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط
 لیتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير

كالحلف باليمينين واعترض عليه باننا لانسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف
 على ابطال الاول قال السيد الشريف هذا المنع ليس في موقعه لان المذكور
 في كلام فخر الاسلام ان بل ما كان لا يبطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته
 شيئا من اهدهما الاتصال بذلك الشرط من غير واسطة والثاني ابطال الاول
 وليس هو في وسعه فحاصل كلامه ان معنى بل موقوف على الابطال لان الاتصال
 بذلك الشرط ابتداء موقوف عليه هذا ولانه قصد ابطال الاول واتصال الثاني
 بلا واسطة واذ لم يعتبر قصده الاول لعدم الامكان فينبغي ان يعتبر قصده الثاني
 والتغليظ الذي فيه انما التزمه هو باختياره فان قيل اجماع اهل اللغة على ان
 عطف ثنتين على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له من غير
 فرق بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمل دليل على عدم تقدير الشرط
 قلنا الواسم ذلك فكونه من قبيل عطف المفردات لفظا لا ينافي تقدير المثل
 لرعاية المعنى لان التقدير ضربان ضرب لتصحیح اللفظ والمعنى فيصح اظهاره في الكلام
 البتة وضرب لتوضيح المعنى ولا يجب صحة اظهاره كتقدير الام بين
 المضاف والمضاف اليه على ما ذكره الشيخ عبد القاهر والتقدير فيما نحن
 فيه من قبيل الثاني ﴿ قوله ﴾ للاستدراك اه اي ما يقدر في الكلام
 السابق من التوهم نحو ما جاء في زيد لكن عمر وبناء على مخالطة لهما وملابسة
 بينهما ﴿ قوله ﴾ اختلاف ما قبلها وما بعد ما نفيوا اثباتا لفظا ومعنى نحو جاني
 زيد ولكن عمر والم يجيء او معنى فقط نحو قام زيد ولكن عمر واقاعد ﴿ قوله ﴾
 وهي بخلاف بل اه دفع لما عسى ان يتوهم من انها مثل بل تفيد الاعراض عما
 قبلها بناء على ما ذكره النحاة من انها نظيرتها في عطف الجمل ونقيضة لافي
 المفردات في اختصاص احد هما بما بعد الايجاب والاخر بما بعد النفي ومرادهم انه
 كذلك في الوقوع بعد الايجاب والنفي لافي معنى الاعراض اذ ليس في لكن
 اعراض عن الاول ﴿ قوله ﴾ لكن لعمر و لم يقل لكنه لعمر و لمزيد مناسبة
 العاطفة منها لا بحث ثم قال في ما بعد لكنها زيد تنبيها على مساوات العاطفة
 وغيره في افادة هذا المعنى ﴿ قوله ﴾ ببيان تغيير عدل عن كونه تحويلا

بان يكون نفي عن نفسه بتحويله الى عمر و نقله اليه حتى يصير كانه قال صدقت
 انه لي فاقر لعمر و فيكون قوله ما كان لي قط مجازاً عن التحويل بقريته لكن لعمر و
 كما في قوله له على الف وديعة فان قوله وديعة قريته على نفي الایجاب الذي
 يفيد على فيكون مجازاً عن الحفظ لان قوله لكن لعمر ولا يصح قريته لذلك او
 يحتمل ان يكون معناه انه وان اشتهر انه كان لي ولكنه لم يكن لي قط بل لعمر و
 فيكون بيان تغيير لهما هو الظاهر ﴿ قوله ﴾ وعلى هذا اي بناء على ان قوله
 لكن لفلان بيان تغيير قال مشايخنا فيما ادعى بكر دارا في يد عمر وانها وقضى
 له القاضى بالبينة ثم قال بكر ما كان لي قط لكنها لز يد كلام متصل فصدقه زيد في
 الاقرار وكتبه في قوله انها لم تكن له قط بان قال باعها او وهبها لي بعد الغضاً
 ان الدار لز يد آه لانه لما توقف اول الكلام على المغير يثبت وجهها معا
 وهو النفي عن نفسه والاثبات لز يد ولو صدقه زيد في نفي الملك انضاترد
 الدار الى عمر و لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم
 ﴿ قوله ﴾ فيكون حجة عليه لكونه اقراراً على نفسه بتكذيب الشهود وابطال
 الحكم ونفي الملك ﴿ قوله ﴾ لاعلى زيد لكونه اقراراً على غيره ﴿ قوله ﴾ ثم ان
 اتسق الكلام اي انتظم وارتبط بان لا ينفصل بعضها عن بعض ولا يتباين
 ولا يتحد محل الاثبات والنفي فيكون المتكور بعد لكن ما يدفع مابقرتوه من
 الكلام السابق ﴿ قوله ﴾ لا اجيز النكاح لكن آه ولو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين
 يكون الكلام متسقاً والتدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح فلا يبطل ﴿ قوله ﴾

اولاهد الشيشيين يفيد ثبوت الحكم باحدهما نحو زيد قائم واقاعد اولاهد هما نحو زيد
 او عمر وقائم او حصول مضمون احدي الجملتين ﴿ قوله ﴾ لا المشك ذهب بعض ائمة
 النحو والاصول منهم القاضى ابو زيد الى انها في الخبر للمشك بمعنى ان المتكلم
 يعلم احد الشيشيين لاعلى التعمين وفي الامر للتخيير او الاباحة واختار المصنف
 ما ذهب اليه شمس الائمة و فخر الاسلام انها ليست للمشك لانها ليس معنى يقصد
 بالكلام وصفاتي المخاطبات بحيث يوضع له كلمة توجب تشكيك السامع في معنى
 الكلام وليس المعنى انه لا يوضع له لفظ لان لفظ الشك وضع له الا انها في الاخبارات

تفضى الى الشك باعتبار محل الكلام فانه اخبر عن محي^٦ احد^٦هما في قوله جاني زيد
او عمرو ومعلوم ان هذا الفعل وجد من احد^٦هما عينا اذ لا يتصور الفعل من غير
المعين فيكون الفعل مضافا الى العين لكن جهله السامع فوقع الشك فظهر ان
التشكيك وقع اتفاقا لا قصد او كذلك ثبوت التخيير بمحل الكلام والالتفات لا
يتصور في غير المعين فيثبت التخيير ضرورة قوله ﴿ فان الكلام للافهام
وامس في التشكيك افهام اعترض عليه باننا انسلم ان وضع الكلام للافهام اذ ربما
لا يقصد به الافهام كما في الكنايات بكم وكذا عن العدد ولو سلم فانما يدل على
انها لم يوضع للتشكيك والافالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم
المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين واجيب بان الكلام الذي يستعمل
فيه اول الكلام وضع لافهام مفهوم فلا يكون المقصود بذكره بل انما يحصل من عدم التعيين
فالشك مع او يحصل من عدم دلالة على التعيين لا بوضعه فيكون حاصله في مقامه لانه
واما الاخبار عنه بلفظ وضع له فبين حيث يقصد به افهام وجوده معناه لان يقصد به ايجاد
معناه والنفي هو الثاني دون الاول قوله ﴿ لان وضعه لاحد^٦هما الذي هو اعم من كل
اعترض عليه بان ايجاب العتق انها هو على ما يصدق عليه احد الشئيين لا
على المفهوم العام اذا الاحكام متعلقة بالذوات لا بالمفهومات واجاب عنه السيد
الشريف بان العتق لا يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به احد من الفقهاء بل ما
يتعلق به العتق هو الذوات المبهمة وهو الفرد المنتشر من الجنس بين الافراد
والذوات المبهمة من حيث انها مبهمة دائرة بين العبد والذابة وهي لاتصاح
محل للعتق فبطل وصار لغوا وهذا معنى كلام المصنف ولا غبار عليه قوله ﴿
يحمل على الواحد المعين لانه من احتمالات الكلام وهو اولي من ابطاله بالكلية
والغائه بخلاف ما اذا قاله في عبده وعبده غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبده
غيره محل لا يوجب العتق لكنه موقوف على الاجازة قوله ﴿ فانه يعنى الثالث
في الحال وقال بعضهم بل له الخيار بين الاول والاخيرين لان الجمع بالواو بمنزلة
الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا امر او هذا ان كما اذا اطلق لا يكلم هذا او هذا وهذا
فانه يحتمل بالاول وبالاخيرين جهلا تفريقا قوله ﴿ وهذا اولي وانما لا يجب

اذالمقدر ربما يغير انهم كور لفظا كما في قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك
 راض والرأي مختلف في نظائر كثيرة لا تحصى ﴿ قوله ﴾ او هذان مران اعترض
 عليه باننا نسلم ذلك فيما ذكر بلفظ المفرد بل هذا مر وهذا مر وهذا مر وهذا مر
 المقدر مثل الملفوظ واجاب عنه السيد الشريف بان المعطوف بلو في هذا الوجه
 هو مجموع الثاني والثالث بعد عطف الثالث على الثاني بالواو فلهذا لم يحكم
 على شئى منهما بل على المجموع من حيث هو مجموع وهذا ما صرح به صاحب
 الكشف في بيان معنى الواو في قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن
 حيث قال واما الواو الوسطى فمعناها الدلالة على انه الجامع بين مجموع
 الصفتين الاخرين فانه جعل المتعدد في حكم الواحد بواسطة الواو فيجب ان
 يلاحظ فيها نحن فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصورى وهينئذ
 يصير معنى هذا وهذا في معنى وهذا ان يقتضى خبرا مطابقا في التثنية والجمع
 وهو حران لاهر وحركما توهمه المعترض ونظيره ما سمع من ائمة النجوى انهم
 يقولون في هاهنا مض ان ضمير المبتدأ ليس في شئى ء منهما والالزام التناقض
 بل في المجموع من حيث هو مجموع وان اردت ان تعبر عن ذلك بالمجموع بلفظ
 واحد قلت هذا من فانهم اعتبروا المتعدد صورة المتحد حكما غير ان هذا في
 الخبر وما نحن فيه في الخبر عنه ولا ضرر والفرق بين الواو وعدمه لا يجدى
 نفعاً للدلالة الواو على ما يوئيد الاتحاد وهو الجمعية انتهى وكذلك قال البيضاوى
 في تفسير الآية الواو الاولى والاخيرة للجمع بين الوصفين والوسطى للجمع بين
 المجموعين اقول ويوئيد ذلك ما تقرر في علم النجوم ان زيدا قائم وعمر
 ان كان عطفا على المفرد فالواجب ان يقال قائمان والافالخبر الثاني محذوف
 ﴿ قوله ﴾ ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله آه وقيل لا نسلم ذلك بل مغير
 بالعطف على المغير والالكان له ان يختار الثاني وحده وقال السيد الشريف
 هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جاني زيد فقد اثبت المعجى ء لزيد وقولك
 وعمر وليس الا اثبات المعجى ء لعمر ووجى ء زيد على حاله بلا تفاوت واما
 قوله فانه اذالم يكن هذا التشرىك كان له ان يختار الثاني فامر خارج عن معنى

الواو ولا اعتبار لمثل هذه التغيرات والالزام ان يكون منطلق مغير القيام زيد
 لانك اذا قلت زيد لك ان تقول والله ما تلفظت الا بزيد واذا ضمنت اليه
 منطلق ليس لك ذلك وكل ثان لاوله انتهى وقد يقال ان مغيرية الثالث تتوقف
 على عطفه على الثاني معيناً وفيه النزاع ففيه مصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف
 على الاول مغير له قطعاً قوله ﴿ تفرد به ما خاطرى قيل الاول ما عوذ من
 كلام شمس الأئمة ولا يجرى في اعتقت هذا وهذا وهذا مقتضى كلامه حيث
 قال بخلاف مسألة اليمين فان الخبر يصلح للثنتين يقال لا اكلم هذا ولا اكلم
 هذين هو التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين
 فينتقض به الوجه الثاني ايضاً واجيب بان هذا التعليل يخص بمثال الصورة
 المذكورة وحكم مثل اعتقت هذا او هذا يفهم من علمة مشتركة بينهما وهي ما ذكره
 فخر الاسلام حيث قال لان سوق الكلام لا يجب العتق في احد الاولين وتشرىك
 الثالث فيما سبق له الكلام فصار بمنزلة اعتقت احد هما وهذا فالمعطوف عليه
 هو الماء عوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وهو القياس في مسألة
 اليمين وهو قول زفر رحمه الله لكنهم استحسنا فيها ما ان او اذا استعمل في النفي
 يعم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان الواحد غير معين من
 كثير فلا يتصور انتفاء الجميع ولهذا قال في الجامع الكبير لو قال والله
 لا اقرب هذه او هذه كان مولياً منهما جميعاً بخلاف ما لو قال احدكما حيث يكون
 مولياً من احدهما وبانت واحدة منهما بمضى العدة ويكون مختاراً في التعيين لان
 احدى ليس فيها هذا العموم قوله ﴿ لا تطع احد منهما قال صاحب الكشاف
 في سورة الاحزاب عند قوله تعالى يا نساء النبي لستن كما هن من النساء احد في
 الاصل واحد وهو الواحد ثم وضع في النفي العام مستويماً فيه المذكور والمؤنث
 والواحد وما وراءه وقال الرضى الاولى ان يقال ان هزته بدك من الواو وفي كل
 موضع فيكون المعنى لا تطع واخذ منهما فكيف ما فوقه فلا حاجة الى ما ذكره ابو علي
 الفارسي وغيره من ان لفظ احد قد يكون اسماً للعدد المخصوص وهزته
 حينئذ منقلبة من الواو وجمعها اداد وقد يكون اسماً لهن يصلح ان يخاطب يستوى

فيه المنكر و الواحد و ماورأ ذلك فهيزته اصلية و لا يستعمل في الايجاب
﴿ قوله ﴾ فسرته بالاحد المنكر لان المعرف من هذه الكلمة وان كان مبهما غير
متعين ايضا الا انها ليس فيها من العموم نافي كلمة او الواقعة في سياق النفي لانها
خاصة صيغة و معنى و لا تعم بشيىء من دلائل العموم الا ترى انها لا تدخل بكلمة الا
حاطة و لا توصل بكلمة التبويض فلا يقال كل احد يكما و لا احدى منكما و بهننا يظهر
الفرق بين صورتى مسألة الجامع ﴿ قوله ﴾ الا ان يدل الديل اى لا يكون
الامر كما ذكر من كون اوله و النفى و الواو لنفى العموم وقت قيام الديل من
قرينة حالية كما يذكره المصنف فيما بعد من انه اذا حلف لا يرتكب الزنى و اكل
مال اليتيم آه او مقالية كما فى قوله ما جاني زيد ولا عمر و فان الواو حينئذ للعموم
النفى و كما فى قوله تعالى يوم ياتي بعض آيات ربك الآية حيث قال صاحب
الكشاف في تفسيره انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا امنت عند
ظهور اشراط الساعة و بين النفس التى امنت قبلها و لم تكسب خيرا فاما معنى
لا ينفع الايمان نفسا لم تجمع بين الايمان و العمل الصالح قبله فيؤد دليل لمن ام
يعتبر الايمان المجرد عن العمل و انما لم يحمله على عموم النفى به معنى انه لا ينفع
نفسا لم تقدم الايمان لانه اذا نفى الايمان كان نفى كسب الخير فى الايمان تكرارا
و اوجب بان الايات و الاحاديث التى على اعتبار الايمان المجرد و الاتفاق على
نفع ايمان نفس امنت ثم ماتت قبل وجوب التكليف الشرعية عليها يوجب
تأويل الآية فلنا ان نقول ان الآية من باب اللف المتقدم استغنى عن ذكره
بذكر النشراى لا ينفع نفسا ايمانها و لا كسبها فى الايمان خير الم تكن امنت من
قبل او كسبت فى ايمانها خيرا و مثله غير عزير فى كتاب الله تعالى و تخيره و تحمل
كسب الخير على الاخلاص اى لا ينفع الكافر ايمانه و المنافق اخلاصه فى ذلك اليوم
او نقول المقصود من التكرار الابدالغة فى نفى كسب الخير فى الايمان تارة و نفى
ملزومه اخرى تنزلا من وجه و ترفيا من وجه اخر كما فى قوله تعالى لا تأخذ به سنة
و لانوم يقال لم يحضر البلد و لا اقام فيه فنيه اشارة الى انها لو قدمت الايمان المجرد
او المقارن لكسب الخير لنفعها ﴿ قوله ﴾ بان لا يكون للاجتماع تأثير فى المنع

قيل هذه الضابطة غير مطردة فانه اذا حلق لا يكلم هذا وهذا فيقولنقى المجموع
 حيث لا يحدث اذا تكلم احدهما مع انه لا تأثير الا اجتماع في المنع اجيب بان هذه
 الضابطة انما هي في الحلق ولا نسلم انه لا يحدث اذا تكلم احدهما بل مشايخ باخ
 كانوا يفتنون في مثله بالحديث **قوله** وقد يكون للاباحة اى اوالدا خلقى
 الانشاء قد تكون للاباحة اعلم ان صيغة الامر مثلا لا تفيد الا طلب الفعل وكلمة
 او لا تفيد الا احد الامرين فاذا امتنع الجمع بينهما بحسب محل الكلام ودلالة
 القرابين فهو للتخيير او الخلو عنهما فهو للاباحة وفي قولهم جالس الحسن او ابن
 سرين ان جالسهما او احدهما يكون اتيانا بالما مور به المطلوب منه واذالم يجالس
 احدهما يكون مخالفا للامر غير ممثل به **قوله** فلا يمكن الجمع بينهما
 واعترض عليه بانه اذا جمع بين خصال الكفارة يكون اتيانا بالما مور به لصدى المأمور
 به على كل واحد منهما وهو جائز فيكون للاباحة وقد جعل للتخيير واجيب باننا لا نسلم
 ان الاتيان بكل منهما يكون اتيانا بالما مور به بل هو اتيان يكون في واحدة منها وجواز غيرهما انما
 هو بحكم الاباحة الاصلية فيما كانت ولو لم تكن لم يجز كما في قوله بع هذا العبد او ذاك
قوله وقد يستعار حتى كقوله تعالى آه هذه الاية اوردها الاصوليون
 مثلا لما كان او بمعنى حتى اذا يحسن العطف على شىء للزوم عطف الفعل
 على الاسم ولا على ليس للزوم عطف المضارع على الماضى فسقطت حقيقته
 واستعير له احتمال وهو الغاية فان الامر يحتمل الامتداد والتوبة تصاح للانتهاء
 فاه معنى ليس لك من امرهم شىء الا ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم
 فتشفى منهم ولكن صاحب الكشف واتباعه ذهبوا الى انه عطف على ما سبق من
 قوله ليقطع طرفا من النين كفر والاية وقوله تعالى ليس لك من الامر شىء
 اعترض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او
 يعذبهم **قوله** او ادخل تلك بالنصب قال فخر الاسلام ومن تابعه ان تعذر
 العطف من جهة ان الاول منقى واعترض عليه صاحب الكشف بانه لا امتناع في
 عطف المثبت على المنفى وبالعكس حتى لو قال او ادخل بالرفع كان عطفاً قلت
 ليس مراد فخر الاسلام الامتناع مطلقا بل الاحسن والافضل تشارك المعطوف

والمعطوف عليه في الكيفية فهو يراعى بقدر الامكان الاترى ان صاحب الكشاف
ومن تابعه ذكروا في قوله تعالى الم نشرح لك صدرك من انه ما اول بالثبوت لان
الاستفهام انكارى وانكار المنفى مثبت ولهذا صح عطف قوله تعالى ووضعنا عنك
وزرك انتهى فانه صريح في ان الداعى الى التاويل هو الاختلاف نفيا واثباتا هذا
واما في صورة الرفع فالكلام لا يجهل وقيل ان ذلك من جهة انه ليس قبله مضارع
منصوب يعطف عليه ورد بان ذلك لا يمنع العطف اذ لا يجب الاشتراك في عطف
الجملة الاترى الى قوله * شعر * لانه عن خالق وتأتى مثله * علم عليك اذا
فعلت عظيم * ابد اب نفسك وانهما عن غيها * فاذا انتهيت عنه فانت حكيم * فهناك
يقبل ان وعظمت وتعتمدى * بالامر منك وينفع التعليم * فان قوله وتأتى منصوب
باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله * قوله * حتى مطلع الفجر مثال لما كان
الغاية خارجة عن المغيبا وكان تقديمه للاشعار بانه اكثر على ما قال صاحب التحقيق
ان اكثر التجمات على ان ما بعد حتى ليس داخلا فيما قبلها لان الاصل في الغاية
ان لا تكون داخلة في المغيبا ويؤيدك قوله تعالى حتى مطلع الفجر فان الليل على تقدير
الوقف على سلام او سلام الملائكة على تقدير عدم الوقف عليه ينتهى عند
طلوع الفجر وذهب صاحب الكشاف والشيخ عبد القاهر وعمامة المتأخرين الى
انه داخل فيه * قوله * فيكون المعطوف اما افضل نحو مات الناس حتى الانبياء
او اخس نحو قدم الحجاج حتى المشات ليستدل بذكره ان الحكم قد عم الجميع
ويفيد الانتهاء الى الجزأ الارفع او الاخس ويكون جزء من المعطوف عليه فلا
يجوز جأ الرجال حتى هند ومثل قولهم اعجبني الجارية حتى هد يثها وقولهم
ضربنى السادات حتى عبدهم ما اول فلعل مبناه على اعتبار الحديث والعبيد
كالجزء * قوله * اسلمت حتى ادخل الجنة اذا السلام لا يجهل الامتداد ان اريد
امدائه ودخول الجنة لا يصح لانتهاء اليه ان اريد الثبات عليه وقد يقال عليه
ان المراد من انتهاء الاسلام الى دخول الجنة انتهاء كونه سبباً * قوله * لان
حتى للغاية فيثوقف البر على وجودها * قوله * فحمل عليه فيحصل البر
بمجرد الفعل ولا يثوقف على حصول المسبب * قوله * ولو قال حتى

اتغدى عندك اى لو قال عبدى حران لم اتك حتى اتغدى عندك ولا يحصل البر
 الابد وجود الفعلين واعترض عليه بان قولهم حتى اتغدى باثبات الا ان ليس
 بهستقيم والصواب حتى اتغدى بالجزم مثل فاتغدى لانه عطف على الجزوم بلام حتى
 ينسحب حكم النفى على الفعلين جميعا لعل على مجموع الفعل وحرف النفى حتى
 لا يدخل فى حيز النفى لفساد المعنى وبطلان الحكم ورد بان تغدى الكلام ان لم
 يكن منى اتيان فتغدى والعطف مراعى معنى لا بحسب اللفظ كما توهمه ومثل
 ذلك قولهم ماتا تينا فتحد ثنا بالنصب اى لا يكون منك اتيان فتحد يث وكما
 ان الفأ ثمة متعين للعطف ولا يصح لفظ المنصوب ان يكون معطوفا على لفظ
 الرفع فوع بلا كتنى بالعطف بحسب المعنى فكذا هنا وبان بعض العرب قد
 يجرى المعقل مجرى الصحيح ومعناه ان الضمة قبل الجازم عند فت استغلا فلما
 دخل الجازم ساط عليها اما تغدى ا كغيرهما واعيدت لتخندق وعليه قراءة تغدى قوله
 تعالى انه من بتغدى ويصبر باثبات اليا وقراءة حمزة قوله تغالى لا تخفى دركا ولا
 تخشى باثبات اليا مع كونه معطوفا على الجزوم على وجه فقول الفقهاء من
 هذا القبيل قوله ~~لان فعله~~ لا يوضح جزأ دليل لتعذر كون حتى بمعنى
 كى وذلك لان المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاته فمفسه نقل عنه ما حاصله ان
 الانسان لا ياتى بفعل اختيارى ليكون سببا حاملا له على فعل اختيارى
 اخر منه بخلاف فعل الغير فانه ياتى بالافعال ليصير حاملا له على الجزأ
 ومثل اسلمت حتى ادخل الجنة ليس دخول الجنة فيه باختياره وكذا شريت حتى اربح
 وامثاله فلامعنى لا يراد ما يقين سببية الاول على الثانى مع عدم السببية بينهما
 فى الواقع فلا يرد ما قيل ان الهند كور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية تكون
 بمعنى كى وهى تقيد سببية الاول للثانى من غير لزوم المجازاة من شخص مثل
 اسلمت كى ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا
 امتناع فى كون بعض افعال الشخص سببا للبعض الاخر ومقتضا اليه كالاتيان
 للتغدى ورد بان المراد كون حتى بمعنى كى فى الجملة لافى تمام المعنى وممن
 صرح باعتبار المجازاة فى مفهومها فخر الاسلام واما صحة اسلمت حتى ادخل الجنة

فلان المجازاة فيه الدخول المطاوع لادخال الله تعالى اياه لان دخول المسلم مرتب عليه وهو ليس من فعله في شئ ^٦ قوله ^٧ حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وقال فخر الاسلام رحمه الله اذا اتاه فلم يتغدى ثم تغدى من غير تراخ فقد بر واورد عليه بانه اذا لم يتغدى عقيب الايمان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلما معنى لقوله غير متراخ وقال العلامة الفنارى في فصول البدائع محمله عندى ^٨ التنبية على عدم وجوب الوصل الحسنى وجواز التراخى بقدر لا يغد تراخيا عرفا ومحله على طغيان القلم وسقوط لفظ اليوم والمعنى غير متراخ من اليوم ^٩ فيها قال ان لم اتك اليوم بعيد وعلى عدم التراخى عن الايمان بان ياتيه وقتا اخر بعد ^{١٠} قوله ^{١١} بل اخترعوه اى الفقهاء وان لم يستعمل في كلام العرب بهذا المعنى ولا حاجة الى السماع فى افراد علاقات المجاز مع ان محمد بن الحسن رحمه الله امام فى اللغة وممن اخذت عنه فكفى بقوله سماعا وكان ابو عبيد وامثاله يحتجون بقوله وذكر ابن السراج ان المبرد سئل عن معنى الغزاة فقال هى الشمس ثم قال كذا قال محمد بن الحسن واذا كان للعطف المحض فنذهب العتاك الى انه بمعنى الواو وذهب المصنف انه بمعنى الفاء لان المناسبة بين الغاية ^{١٢} والتعقيب المتصل ظاهر فاستعمل المقيد فى المطلق وهو ظاهر كلام فخر الاسلام غير ان صاحب الكشف اوله بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء ^{١٣} ^{١٤} ^{١٥} ^{١٦} ^{١٧} ^{١٨} ^{١٩} ^{٢٠} ^{٢١} ^{٢٢} ^{٢٣} ^{٢٤} ^{٢٥} ^{٢٦} ^{٢٧} ^{٢٨} ^{٢٩} ^{٣٠} ^{٣١} ^{٣٢} ^{٣٣} ^{٣٤} ^{٣٥} ^{٣٦} ^{٣٧} ^{٣٨} ^{٣٩} ^{٤٠} ^{٤١} ^{٤٢} ^{٤٣} ^{٤٤} ^{٤٥} ^{٤٦} ^{٤٧} ^{٤٨} ^{٤٩} ^{٥٠} ^{٥١} ^{٥٢} ^{٥٣} ^{٥٤} ^{٥٥} ^{٥٦} ^{٥٧} ^{٥٨} ^{٥٩} ^{٦٠} ^{٦١} ^{٦٢} ^{٦٣} ^{٦٤} ^{٦٥} ^{٦٦} ^{٦٧} ^{٦٨} ^{٦٩} ^{٧٠} ^{٧١} ^{٧٢} ^{٧٣} ^{٧٤} ^{٧٥} ^{٧٦} ^{٧٧} ^{٧٨} ^{٧٩} ^{٨٠} ^{٨١} ^{٨٢} ^{٨٣} ^{٨٤} ^{٨٥} ^{٨٦} ^{٨٧} ^{٨٨} ^{٨٩} ^{٩٠} ^{٩١} ^{٩٢} ^{٩٣} ^{٩٤} ^{٩٥} ^{٩٦} ^{٩٧} ^{٩٨} ^{٩٩} ^{١٠٠} ^{١٠١} ^{١٠٢} ^{١٠٣} ^{١٠٤} ^{١٠٥} ^{١٠٦} ^{١٠٧} ^{١٠٨} ^{١٠٩} ^{١١٠} ^{١١١} ^{١١٢} ^{١١٣} ^{١١٤} ^{١١٥} ^{١١٦} ^{١١٧} ^{١١٨} ^{١١٩} ^{١٢٠} ^{١٢١} ^{١٢٢} ^{١٢٣} ^{١٢٤} ^{١٢٥} ^{١٢٦} ^{١٢٧} ^{١٢٨} ^{١٢٩} ^{١٣٠} ^{١٣١} ^{١٣٢} ^{١٣٣} ^{١٣٤} ^{١٣٥} ^{١٣٦} ^{١٣٧} ^{١٣٨} ^{١٣٩} ^{١٤٠} ^{١٤١} ^{١٤٢} ^{١٤٣} ^{١٤٤} ^{١٤٥} ^{١٤٦} ^{١٤٧} ^{١٤٨} ^{١٤٩} ^{١٥٠} ^{١٥١} ^{١٥٢} ^{١٥٣} ^{١٥٤} ^{١٥٥} ^{١٥٦} ^{١٥٧} ^{١٥٨} ^{١٥٩} ^{١٦٠} ^{١٦١} ^{١٦٢} ^{١٦٣} ^{١٦٤} ^{١٦٥} ^{١٦٦} ^{١٦٧} ^{١٦٨} ^{١٦٩} ^{١٧٠} ^{١٧١} ^{١٧٢} ^{١٧٣} ^{١٧٤} ^{١٧٥} ^{١٧٦} ^{١٧٧} ^{١٧٨} ^{١٧٩} ^{١٨٠} ^{١٨١} ^{١٨٢} ^{١٨٣} ^{١٨٤} ^{١٨٥} ^{١٨٦} ^{١٨٧} ^{١٨٨} ^{١٨٩} ^{١٩٠} ^{١٩١} ^{١٩٢} ^{١٩٣} ^{١٩٤} ^{١٩٥} ^{١٩٦} ^{١٩٧} ^{١٩٨} ^{١٩٩} ^{٢٠٠} ^{٢٠١} ^{٢٠٢} ^{٢٠٣} ^{٢٠٤} ^{٢٠٥} ^{٢٠٦} ^{٢٠٧} ^{٢٠٨} ^{٢٠٩} ^{٢١٠} ^{٢١١} ^{٢١٢} ^{٢١٣} ^{٢١٤} ^{٢١٥} ^{٢١٦} ^{٢١٧} ^{٢١٨} ^{٢١٩} ^{٢٢٠} ^{٢٢١} ^{٢٢٢} ^{٢٢٣} ^{٢٢٤} ^{٢٢٥} ^{٢٢٦} ^{٢٢٧} ^{٢٢٨} ^{٢٢٩} ^{٢٣٠} ^{٢٣١} ^{٢٣٢} ^{٢٣٣} ^{٢٣٤} ^{٢٣٥} ^{٢٣٦} ^{٢٣٧} ^{٢٣٨} ^{٢٣٩} ^{٢٤٠} ^{٢٤١} ^{٢٤٢} ^{٢٤٣} ^{٢٤٤} ^{٢٤٥} ^{٢٤٦} ^{٢٤٧} ^{٢٤٨} ^{٢٤٩} ^{٢٥٠} ^{٢٥١} ^{٢٥٢} ^{٢٥٣} ^{٢٥٤} ^{٢٥٥} ^{٢٥٦} ^{٢٥٧} ^{٢٥٨} ^{٢٥٩} ^{٢٦٠} ^{٢٦١} ^{٢٦٢} ^{٢٦٣} ^{٢٦٤} ^{٢٦٥} ^{٢٦٦} ^{٢٦٧} ^{٢٦٨} ^{٢٦٩} ^{٢٧٠} ^{٢٧١} ^{٢٧٢} ^{٢٧٣} ^{٢٧٤} ^{٢٧٥} ^{٢٧٦} ^{٢٧٧} ^{٢٧٨} ^{٢٧٩} ^{٢٨٠} ^{٢٨١} ^{٢٨٢} ^{٢٨٣} ^{٢٨٤} ^{٢٨٥} ^{٢٨٦} ^{٢٨٧} ^{٢٨٨} ^{٢٨٩} ^{٢٩٠} ^{٢٩١} ^{٢٩٢} ^{٢٩٣} ^{٢٩٤} ^{٢٩٥} ^{٢٩٦} ^{٢٩٧} ^{٢٩٨} ^{٢٩٩} ^{٣٠٠} ^{٣٠١} ^{٣٠٢} ^{٣٠٣} ^{٣٠٤} ^{٣٠٥} ^{٣٠٦} ^{٣٠٧} ^{٣٠٨} ^{٣٠٩} ^{٣١٠} ^{٣١١} ^{٣١٢} ^{٣١٣} ^{٣١٤} ^{٣١٥} ^{٣١٦} ^{٣١٧} ^{٣١٨} ^{٣١٩} ^{٣٢٠} ^{٣٢١} ^{٣٢٢} ^{٣٢٣} ^{٣٢٤} ^{٣٢٥} ^{٣٢٦} ^{٣٢٧} ^{٣٢٨} ^{٣٢٩} ^{٣٣٠} ^{٣٣١} ^{٣٣٢} ^{٣٣٣} ^{٣٣٤} ^{٣٣٥} ^{٣٣٦} ^{٣٣٧} ^{٣٣٨} ^{٣٣٩} ^{٣٤٠} ^{٣٤١} ^{٣٤٢} ^{٣٤٣} ^{٣٤٤} ^{٣٤٥} ^{٣٤٦} ^{٣٤٧} ^{٣٤٨} ^{٣٤٩} ^{٣٥٠} ^{٣٥١} ^{٣٥٢} ^{٣٥٣} ^{٣٥٤} ^{٣٥٥} ^{٣٥٦} ^{٣٥٧} ^{٣٥٨} ^{٣٥٩} ^{٣٦٠} ^{٣٦١} ^{٣٦٢} ^{٣٦٣} ^{٣٦٤} ^{٣٦٥} ^{٣٦٦} ^{٣٦٧} ^{٣٦٨} ^{٣٦٩} ^{٣٧٠} ^{٣٧١} ^{٣٧٢} ^{٣٧٣} ^{٣٧٤} ^{٣٧٥} ^{٣٧٦} ^{٣٧٧} ^{٣٧٨} ^{٣٧٩} ^{٣٨٠} ^{٣٨١} ^{٣٨٢} ^{٣٨٣} ^{٣٨٤} ^{٣٨٥} ^{٣٨٦} ^{٣٨٧} ^{٣٨٨} ^{٣٨٩} ^{٣٩٠} ^{٣٩١} ^{٣٩٢} ^{٣٩٣} ^{٣٩٤} ^{٣٩٥} ^{٣٩٦} ^{٣٩٧} ^{٣٩٨} ^{٣٩٩} ^{٤٠٠} ^{٤٠١} ^{٤٠٢} ^{٤٠٣} ^{٤٠٤} ^{٤٠٥} ^{٤٠٦} ^{٤٠٧} ^{٤٠٨} ^{٤٠٩} ^{٤١٠} ^{٤١١} ^{٤١٢} ^{٤١٣} ^{٤١٤} ^{٤١٥} ^{٤١٦} ^{٤١٧} ^{٤١٨} ^{٤١٩} ^{٤٢٠} ^{٤٢١} ^{٤٢٢} ^{٤٢٣} ^{٤٢٤} ^{٤٢٥} ^{٤٢٦} ^{٤٢٧} ^{٤٢٨} ^{٤٢٩} ^{٤٣٠} ^{٤٣١} ^{٤٣٢} ^{٤٣٣} ^{٤٣٤} ^{٤٣٥} ^{٤٣٦} ^{٤٣٧} ^{٤٣٨} ^{٤٣٩} ^{٤٤٠} ^{٤٤١} ^{٤٤٢} ^{٤٤٣} ^{٤٤٤} ^{٤٤٥} ^{٤٤٦} ^{٤٤٧} ^{٤٤٨} ^{٤٤٩} ^{٤٥٠} ^{٤٥١} ^{٤٥٢} ^{٤٥٣} ^{٤٥٤} ^{٤٥٥} ^{٤٥٦} ^{٤٥٧} ^{٤٥٨} ^{٤٥٩} ^{٤٦٠} ^{٤٦١} ^{٤٦٢} ^{٤٦٣} ^{٤٦٤} ^{٤٦٥} ^{٤٦٦} ^{٤٦٧} ^{٤٦٨} ^{٤٦٩} ^{٤٧٠} ^{٤٧١} ^{٤٧٢} ^{٤٧٣} ^{٤٧٤} ^{٤٧٥} ^{٤٧٦} ^{٤٧٧} ^{٤٧٨} ^{٤٧٩} ^{٤٨٠} ^{٤٨١} ^{٤٨٢} ^{٤٨٣} ^{٤٨٤} ^{٤٨٥} ^{٤٨٦} ^{٤٨٧} ^{٤٨٨} ^{٤٨٩} ^{٤٩٠} ^{٤٩١} ^{٤٩٢} ^{٤٩٣} ^{٤٩٤} ^{٤٩٥} ^{٤٩٦} ^{٤٩٧} ^{٤٩٨} ^{٤٩٩} ^{٥٠٠} ^{٥٠١} ^{٥٠٢} ^{٥٠٣} ^{٥٠٤} ^{٥٠٥} ^{٥٠٦} ^{٥٠٧} ^{٥٠٨} ^{٥٠٩} ^{٥١٠} ^{٥١١} ^{٥١٢} ^{٥١٣} ^{٥١٤} ^{٥١٥} ^{٥١٦} ^{٥١٧} ^{٥١٨} ^{٥١٩} ^{٥٢٠} ^{٥٢١} ^{٥٢٢} ^{٥٢٣} ^{٥٢٤} ^{٥٢٥} ^{٥٢٦} ^{٥٢٧} ^{٥٢٨} ^{٥٢٩} ^{٥٣٠} ^{٥٣١} ^{٥٣٢} ^{٥٣٣} ^{٥٣٤} ^{٥٣٥} ^{٥٣٦} ^{٥٣٧} ^{٥٣٨} ^{٥٣٩} ^{٥٤٠} ^{٥٤١} ^{٥٤٢} ^{٥٤٣} ^{٥٤٤} ^{٥٤٥} ^{٥٤٦} ^{٥٤٧} ^{٥٤٨} ^{٥٤٩} ^{٥٥٠} ^{٥٥١} ^{٥٥٢} ^{٥٥٣} ^{٥٥٤} ^{٥٥٥} ^{٥٥٦} ^{٥٥٧} ^{٥٥٨} ^{٥٥٩} ^{٥٦٠} ^{٥٦١} ^{٥٦٢} ^{٥٦٣} ^{٥٦٤} ^{٥٦٥} ^{٥٦٦} ^{٥٦٧} ^{٥٦٨} ^{٥٦٩} ^{٥٧٠} ^{٥٧١} ^{٥٧٢} ^{٥٧٣} ^{٥٧٤} ^{٥٧٥} ^{٥٧٦} ^{٥٧٧} ^{٥٧٨} ^{٥٧٩} ^{٥٨٠} ^{٥٨١} ^{٥٨٢} ^{٥٨٣} ^{٥٨٤} ^{٥٨٥} ^{٥٨٦} ^{٥٨٧} ^{٥٨٨} ^{٥٨٩} ^{٥٩٠} ^{٥٩١} ^{٥٩٢} ^{٥٩٣} ^{٥٩٤} ^{٥٩٥} ^{٥٩٦} ^{٥٩٧} ^{٥٩٨} ^{٥٩٩} ^{٦٠٠} ^{٦٠١} ^{٦٠٢} ^{٦٠٣} ^{٦٠٤} ^{٦٠٥} ^{٦٠٦} ^{٦٠٧} ^{٦٠٨} ^{٦٠٩} ^{٦١٠} ^{٦١١} ^{٦١٢} ^{٦١٣} ^{٦١٤} ^{٦١٥} ^{٦١٦} ^{٦١٧} ^{٦١٨} ^{٦١٩} ^{٦٢٠} ^{٦٢١} ^{٦٢٢} ^{٦٢٣} ^{٦٢٤} ^{٦٢٥} ^{٦٢٦} ^{٦٢٧} ^{٦٢٨} ^{٦٢٩} ^{٦٣٠} ^{٦٣١} ^{٦٣٢} ^{٦٣٣} ^{٦٣٤} ^{٦٣٥} ^{٦٣٦} ^{٦٣٧} ^{٦٣٨} ^{٦٣٩} ^{٦٤٠} ^{٦٤١} ^{٦٤٢} ^{٦٤٣} ^{٦٤٤} ^{٦٤٥} ^{٦٤٦} ^{٦٤٧} ^{٦٤٨} ^{٦٤٩} ^{٦٥٠} ^{٦٥١} ^{٦٥٢} ^{٦٥٣} ^{٦٥٤} ^{٦٥٥} ^{٦٥٦} ^{٦٥٧} ^{٦٥٨} ^{٦٥٩} ^{٦٦٠} ^{٦٦١} ^{٦٦٢} ^{٦٦٣} ^{٦٦٤} ^{٦٦٥} ^{٦٦٦} ^{٦٦٧} ^{٦٦٨} ^{٦٦٩} ^{٦٧٠} ^{٦٧١} ^{٦٧٢} ^{٦٧٣} ^{٦٧٤} ^{٦٧٥} ^{٦٧٦} ^{٦٧٧} ^{٦٧٨} ^{٦٧٩} ^{٦٨٠} ^{٦٨١} ^{٦٨٢} ^{٦٨٣} ^{٦٨٤} ^{٦٨٥} ^{٦٨٦} ^{٦٨٧} ^{٦٨٨} ^{٦٨٩} ^{٦٩٠} ^{٦٩١} ^{٦٩٢} ^{٦٩٣} ^{٦٩٤} ^{٦٩٥} ^{٦٩٦} ^{٦٩٧} ^{٦٩٨} ^{٦٩٩} ^{٧٠٠} ^{٧٠١} ^{٧٠٢} ^{٧٠٣} ^{٧٠٤} ^{٧٠٥} ^{٧٠٦} ^{٧٠٧} ^{٧٠٨} ^{٧٠٩} ^{٧١٠} ^{٧١١} ^{٧١٢} ^{٧١٣} ^{٧١٤} ^{٧١٥} ^{٧١٦} ^{٧١٧} ^{٧١٨} ^{٧١٩} ^{٧٢٠} ^{٧٢١} ^{٧٢٢} ^{٧٢٣} ^{٧٢٤} ^{٧٢٥} ^{٧٢٦} ^{٧٢٧} ^{٧٢٨} ^{٧٢٩} ^{٧٣٠} ^{٧٣١} ^{٧٣٢} ^{٧٣٣} ^{٧٣٤} ^{٧٣٥} ^{٧٣٦} ^{٧٣٧} ^{٧٣٨} ^{٧٣٩} ^{٧٤٠} ^{٧٤١} ^{٧٤٢} ^{٧٤٣} ^{٧٤٤} ^{٧٤٥} ^{٧٤٦} ^{٧٤٧} ^{٧٤٨} ^{٧٤٩} ^{٧٥٠} ^{٧٥١} ^{٧٥٢} ^{٧٥٣} ^{٧٥٤} ^{٧٥٥} ^{٧٥٦} ^{٧٥٧} ^{٧٥٨} ^{٧٥٩} ^{٧٦٠} ^{٧٦١} ^{٧٦٢} ^{٧٦٣} ^{٧٦٤} ^{٧٦٥} ^{٧٦٦} ^{٧٦٧} ^{٧٦٨} ^{٧٦٩} ^{٧٧٠} ^{٧٧١} ^{٧٧٢} ^{٧٧٣} ^{٧٧٤} ^{٧٧٥} ^{٧٧٦} ^{٧٧٧} ^{٧٧٨} ^{٧٧٩} ^{٧٨٠} ^{٧٨١} ^{٧٨٢} ^{٧٨٣} ^{٧٨٤} ^{٧٨٥} ^{٧٨٦} ^{٧٨٧} ^{٧٨٨} ^{٧٨٩} ^{٧٩٠} ^{٧٩١} ^{٧٩٢} ^{٧٩٣} ^{٧٩٤} ^{٧٩٥} ^{٧٩٦} ^{٧٩٧} ^{٧٩٨} ^{٧٩٩} ^{٨٠٠} ^{٨٠١} ^{٨٠٢} ^{٨٠٣} ^{٨٠٤} ^{٨٠٥} ^{٨٠٦} ^{٨٠٧} ^{٨٠٨} ^{٨٠٩} ^{٨١٠} ^{٨١١} ^{٨١٢} ^{٨١٣} ^{٨١٤} ^{٨١٥} ^{٨١٦} ^{٨١٧} ^{٨١٨} ^{٨١٩} ^{٨٢٠} ^{٨٢١} ^{٨٢٢} ^{٨٢٣} ^{٨٢٤} ^{٨٢٥} ^{٨٢٦} ^{٨٢٧} ^{٨٢٨} ^{٨٢٩} ^{٨٣٠} ^{٨٣١} ^{٨٣٢} ^{٨٣٣} ^{٨٣٤} ^{٨٣٥} ^{٨٣٦} ^{٨٣٧} ^{٨٣٨} ^{٨٣٩} ^{٨٤٠} ^{٨٤١} ^{٨٤٢} ^{٨٤٣} ^{٨٤٤} ^{٨٤٥} ^{٨٤٦} ^{٨٤٧} ^{٨٤٨} ^{٨٤٩} ^{٨٥٠} ^{٨٥١} ^{٨٥٢} ^{٨٥٣} ^{٨٥٤} ^{٨٥٥} ^{٨٥٦} ^{٨٥٧} ^{٨٥٨} ^{٨٥٩} ^{٨٦٠} ^{٨٦١} ^{٨٦٢} ^{٨٦٣} ^{٨٦٤} ^{٨٦٥} ^{٨٦٦} ^{٨٦٧} ^{٨٦٨} ^{٨٦٩} ^{٨٧٠} ^{٨٧١} ^{٨٧٢} ^{٨٧٣} ^{٨٧٤} ^{٨٧٥} ^{٨٧٦} ^{٨٧٧} ^{٨٧٨} ^{٨٧٩} ^{٨٨٠} ^{٨٨١} ^{٨٨٢} ^{٨٨٣} ^{٨٨٤} ^{٨٨٥} ^{٨٨٦} ^{٨٨٧} ^{٨٨٨} ^{٨٨٩} ^{٨٩٠} ^{٨٩١} ^{٨٩٢} ^{٨٩٣} ^{٨٩٤} ^{٨٩٥} ^{٨٩٦} ^{٨٩٧} ^{٨٩٨} ^{٨٩٩} ^{٩٠٠} ^{٩٠١} ^{٩٠٢} ^{٩٠٣} ^{٩٠٤} ^{٩٠٥} ^{٩٠٦} ^{٩٠٧} ^{٩٠٨} ^{٩٠٩} ^{٩١٠} ^{٩١١} ^{٩١٢} ^{٩١٣} ^{٩١٤} ^{٩١٥} ^{٩١٦} ^{٩١٧} ^{٩١٨} ^{٩١٩} ^{٩٢٠} ^{٩٢١} ^{٩٢٢} ^{٩٢٣} ^{٩٢٤} ^{٩٢٥} ^{٩٢٦} ^{٩٢٧} ^{٩٢٨} ^{٩٢٩} ^{٩٣٠} ^{٩٣١} ^{٩٣٢} ^{٩٣٣} ^{٩٣٤} ^{٩٣٥} ^{٩٣٦} ^{٩٣٧} ^{٩٣٨} ^{٩٣٩} ^{٩٤٠} ^{٩٤١} ^{٩٤٢} ^{٩٤٣} ^{٩٤٤} ^{٩٤٥} ^{٩٤٦} ^{٩٤٧} ^{٩٤٨} ^{٩٤٩} ^{٩٥٠} ^{٩٥١} ^{٩٥٢} ^{٩٥٣} ^{٩٥٤} ^{٩٥٥} ^{٩٥٦} ^{٩٥٧} ^{٩٥٨} ^{٩٥٩} ^{٩٦٠} ^{٩٦١} ^{٩٦٢} ^{٩٦٣} ^{٩٦٤} ^{٩٦٥} ^{٩٦٦} ^{٩٦٧} ^{٩٦٨} ^{٩٦٩} ^{٩٧٠} ^{٩٧١} ^{٩٧٢} ^{٩٧٣} ^{٩٧٤} ^{٩٧٥} ^{٩٧٦} ^{٩٧٧} ^{٩٧٨} ^{٩٧٩} ^{٩٨٠} ^{٩٨١} ^{٩٨٢} ^{٩٨٣} ^{٩٨٤} ^{٩٨٥} ^{٩٨٦} ^{٩٨٧} ^{٩٨٨} ^{٩٨٩} ^{٩٩٠} ^{٩٩١} ^{٩٩٢} ^{٩٩٣} ^{٩٩٤} ^{٩٩٥} ^{٩٩٦} ^{٩٩٧} ^{٩٩٨} ^{٩٩٩} ^{١٠٠٠} ^{١٠٠١} ^{١٠٠٢} ^{١٠٠٣} ^{١٠٠٤} ^{١٠٠٥} ^{١٠٠٦} ^{١٠٠٧} ^{١٠٠٨} ^{١٠٠٩} ^{١٠١٠} ^{١٠١١} ^{١٠١٢} ^{١٠١٣} ^{١٠١٤} ^{١٠١٥} ^{١٠١٦}

على ظن غالب مستند الى الاستقراء ممن هو اهل لذلك مطلع على لسان العرب
متتبع لسائر احكامهم في نفي ما دل الاستقراء على نفيه ﴿ قوله ﴾ والاستعانة
نحو كتبت بالقلم وقيل هي راجعة الى اللصاق وليست بمعنى مستقل للباء
والمعنى الصقت الكتابة بالقلم وقد قيل ان اللصاق معنى لا يفارق الباء ولذا
اقتصر عليه سيبويه ﴿ قوله ﴾ فتمدغل على الوسائل قيل تفرع على كونها
للالصاق كما جعله فخر الاسلام فرعا عليه بناء على ان المقصود في اللصاق هو
الملصق واما المصنق به فتبع له بمنزلة الالة ويؤيده كون التفرع الاثني في كلام
المصنف وقيل بل على كونها للاستعانة وانما قدم اللصاق لعمومه وكثرة
وقوعه واخر فرعه لاهتمياجه الى بسط وتفصيل بيان ولولا ذلك لبقى ذكر
الاستعانة من غير تفرع ﴿ قوله ﴾ كالاثمان مها وغير مقصود بالذات في نفسه
ونحو قوله تعالى اشتر والحياة الدنيا بالاخرة واشتر والضلالة بالهدى وانستبد
لون النى هو ادنى بالنى هو غير على التوهم بهم والمقصود الاصلى هو النى ينتفع به
بنفسه بالذات وهو الثمن واما الثمن فانه وسيلة اليه انما ينتفع به بواسطة التوسل
بها الى المقاصد بمنزلة الالات فلا يرد ان المقصود في قولك بعثت الفرس
بعشرين دينارا للبايع هو الدينار لان كونه مقصودا ليس بالذات
بل ليتوسل به الى المقاصد بالذات ﴿ قوله ﴾ فان قال بعثت هذا العبد بكر
يكون هذا القول مع قبول المشتري بيعة والكر ثمننا والعبد مثمننا الحضور العبد
وكون الكر مدغولا للبا فثبتت في الذمة حالا ﴿ قوله ﴾ يكون سلم الكون
العبد الحاضر مدغولا للبا فمكون ثمننا والكر غير حاضر فيكون مثمننا فيراعى
شرايط السلم من التأجيل وقبض رأس المال اعنى الثمن في المجلس وغير ذلك
﴿ قوله ﴾ ولا يجزى الاستبدال في الكر لان الاستبدال في الثمن قبل القبض
غير جائز بخلاف الصورة الاولى لانه يجوز التصرف في الاثمان قبل القبض
فلو قال بعثت الكر بعبد او عبد بالكر ينبغي ان لا يجوز لعدم التعيين وعدم
جواز السلم في الحيوان ﴿ قوله ﴾ لان معناها الاخر وجاءه بتقدير المستثنى منه العام
المناسب للمستثنى في جنسه بان يكون جنسا قريبا لى ما قال محمد رحمه الله في الجامع

لو قال ان كان في الدار الازيدا فعبد همر ان المستثنى منه قوله بنوا ادم حتى
 لو كان في الدار صبي او امرأة حنث وان كان فيها ثوب لا يحنث ولو قال الاحبار
 كان المستثنى منه الحيوان فلو كان فيها حيوان غير الحمار بحنث ولو كان فيها
 ثوب لا يحنث وعلى هذا القياس وفي صفته بان يكون كل منهما فاعلا او مفعولا
 او ظرفا او حالا ونحو ذلك فيكون المعنى لا تخرج خروجا الاخر وجاملصغاباذنى
 والنكرة في سياق النفي تعم فلها استثنى البعض يبقى النفي فيها عداها بحاله
 فيكون هذا الكلام من قبيل لا اكل اكل الكون المقدر كالملفوظ وقولك لا اتيك
 الا يوم الجمعة او لا اتيك الا راكبا فانه يفيد العموم ويجوز فيه التخصيص
 والاستثناء مع الاتفاق على ان قوله لا اياكل ولا اتيك بدون ذكر المصدر والاستثناء
 لا يفيد شيئا من العموم فان قيل المصدر في مثله للتأكيد وهو لتقوية من اول
 الاول من غير زيادة عليه فيولابد لالاعلى المهية فلا نعم قلت المصدر وان كان
 موضوعا الجنس لكنه يحتمل غيره في انه ينصرف عنه اليه بالدليل كالاستثناء
 في قوله تعالى ان نظن الاظن ونحوه فنذكر المصدر هنا دليل العموم فيفيده وان
 كان تأكيد الالاعلى المهية ضرورة ان النفي انما ينسحب على الطبيعة المطلقة
 وهي لا تنتفى الا بانتفاء جميع الافراد وعدم دلالة المصدر المذكور في ضمن
 الفعل على العموم انما هو لاحتمال غيره وعدم قيام الدليل عليه فلا يرد انه ذكر
 في الجامع انه ان قال ان خرجت فعبدى حر وفوى السفر خاصة ووجه بان ذكر الفعل
 ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم على ان مبنى الايمان على العرف
 واذ قيل خرجت من البلد يفهم فيه السفر ولان نية السفر اهد نوعي الجنس
 ولا يشكل بما ذكره في الهداية وغيرها انه لو قال لا افعال كذا تركه ابد الان نفي
 الفعل مطلقا بعم ضرورة عموم النفي على ان الكلام مبنى على العموم الضروري
 وليس النزاع فيه بل فيما هو نكرة قوله ب والمناسبة بين الاستثناء والغاية
 آه وهي افادتهما القصر وبيان الانتفاء واخراج بعض ما تناوله المصدر
ب قوله ب اقول يمكن تقريره آه اعتراض على الفرق المذكور بان هذا
 المعنى غير واجب الفهم من هذا التركيب ولذلك قال ويمكن ان يجاب عنه

قوله ﴿ والمصدر قد يقع حينئذ هنا على عمومه من المصدر الحقيقي
 وما في معناه مهاجوزة ابو الفتح بن جنى وصاحب الكشاف وغيرهما وفرق جماعة
 بين المصدر وبين ما في تاويله حيث قال ابن هشام ان من وجوه الفرق بينهما ان
 الاول يقع نائبا عن الظرف فيجوز ان تقول جهمتك صلوة العصر دون الثاني فلا
 يجوز جهمتك ان تصلى العصر ﴿ قوله ﴾ ويمكن ان يجاب ان تعارض الوجهين
 يوجب سقوطهما عن الاعتبار في افادة الحكم فلا يثبت شئ من الطرفين ويحال
 الحكم الى العدم الاصلى وهو عدم الخنث وقت يقال ان الوجهين السابقين لما
 تساقطا باعتبار تعارضهما اقتضى الوجه الثالث وجوب الاذن لكل خروج بمنزلة
 الابدان وهو يحمل على حذف الباء فان حذف حرف الجر مع ان وان شايغ كما
 ذكره صاحب الكشاف وغيره عند تفسير قوله تعالى الا ان يشاء الله الا ان يشاء الله
 متاهسا بشيئته ورد بان ذلك ترجيح بكثرة الادلة ولا عبرة بهابل بقوتها عند الحنفية
 رحمهم الله وقد ثبت ذلك ثبوتا لامرد له عندهم وحققه المصنف في محله بهالا
 من زيد عليه والقول بان التقدير خلاف الاصل ولا يصار اليه الا عند الضرورة
 معارض بكون حمل الاعلى الغاية كذلك ثم هذا الحكم انها هو عند انتفاء
 القرابين العقلية واللفظية والافالمعول هو القرينة كما في قوله تعالى لا تدخلوا
 بيوت النبي الا ان يؤذن لكم حيث يجب لكل دخول اذن بقرة قوله ان ذلكم كان يؤذى
 النبي ﴿ قوله ﴾ فلا يراد كله كما في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وقد
 حمل الشافعي الباء فيه على التبعض على ما نص عليه كثير من اصحابه كابن
 الخطيب الرانزي وجماعة من اصحابنا كخير الاسلام رحمه الله فاعتبر ادنى ما يطلق
 عليه اسم المسح اذ لا اجمال في الاية ولا دليل على الزيادة واصحابنا هم لها على
 الالتصاق وهو المعنى المجمع على صحته والتمتق على ثبوت استعماله ولذلك قال
 صاحب الكشاف في تفسير الاية ان المعنى الصقوا المسح بالرءس والمسح هو
 امر ار اليد على ما فسره المصنف في شرح الوقاية وهو التفسير الموافق لما في كتب
 اللغة ولكن الباء في اصل اللغة مخصوص بالالة فاذا دخلت في المحل شابهت بالالة
 فتأخذ حكمها في عدم اشتراط الاستيعاب لكونها غير مقصودة فنزل الراس

منزلة الالة واخذ حكمها ويتعدى الفعل الى تمام اليد فيكون التبويض مستفادا
من هذا الوجه لامن الواضع واللغة كما زعمه الشافعية فاذا ثبت ذلك تعين الربع
لانه لا شك ان المراد مسح اليد كما في قوله عليه السلام ضربته للوجه وضربة لليدين
ولذلك شرطوها في التيمم اعم من ضربته على الارض او على العضو وفهوا منها
الاستيعاب مع انها الة وليس من لوازم الالة ان لا تستوعب البتة وانما هو اذا
دخلها الباء فاذا مسح الالة والصاقها لا يوجب استيعاب الرأس بل بواسطة تعدي
الفعل الى تمام اليد يتقدر الوظيفة من الرأس بقدرها على وجه يحصل بها الا
مرار ولا معنى للصاق المسح بالروس الا الصاق اليد بها مع امرها واخر اجها
عن المحل الاول شيئا ما وذلك قدر الربع واما امرار البعض فلان سلم انه مسح
لغة ولو سلم فهو مسح الاصبع او الاغلة او نحوها والمفهوم امرار اليد كلها لان
الفعل اضيف اليه فلا حاجة الى القول بان الاية مجملة بدليل ان الوظيفة لا تحصل
به مطلق البعض اتفاقا لخصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تادى الفرض به بالا
تفاق فيلتحق مسح الناصية في حديث المغيرة بيانها حتى يردان عدم تادى
الفرض به عند الشافعي مبنى على قوات الترتيب الواجب عنده ويجب بان
ذلك يوجب الاغناء عن المسح لو اعيد على هذا النحو غسل الوجه بعد غسل
اليدين والشافعي لا يقول به او المراد ان المقدار المذكور حاصل في ضمن غسل
الوجه فلا يحتاج الى ايجاب على حدة بقوله وامسحوا لا يقال الجملة لا يمكن العمل
به قبل البيان ومعلوم ان نقل مسح الناصية في هذا الحديث ليس على انه اول
وضوءه صلى الله عليه وسلم لاننا نقول المعنى انه لا يمكن باعتباره خصوصه واما
تحصيله في ضمن الاستيعاب فيمكن بل ارتياب وبهذا يندفع ما ورد ان قوله
تعالى بوجوهكم في التيمم يوجب التبويض بصريح تقريركم وليس كذلك لان
المسح الذي هو امرار اليد يوجب الاستيعاب ثمة على ان الاستيعاب ليس
بشرط فيه ايضا على رواية الحسن لهذا المعنى وجعله بعضهم هو الاصح والقول
بان الاستيعاب انما يجب بالحديث المشهور ليس بصحيح اما اول فلان هذا
الحديث ليس بمشهور بل الكلام في رفعه وصحته واما ثانيا فلان العمل بهذا

الحديث في ايجاب الاستيعاب يكون ابطالا للنص الموجب للبعض وهو لا يصح
 عندنا **قوله** نحو يبايعنك على آه فان قيل لاخفاء في انهاصلة للمبايعة
 فكيف يكون **المشروط** قلنا كونها صلة للمبايعة لا ينافي شرطية مدخوله للمبايعة
 لتوقفها عليه **قوله** المعاوضات المحضة بالبيع والاجارة والنكاح بخلاف ما فيه
 اسقاط مثل الخلع والعنق بالمال **قوله** واممن ذكر ابن هشام خمسة عشر
 معنى لها منها المجاوزة التي هي معنى عن ومنها التبيين والتبويض واختلف
 في قولهم زيد افضل من عمرو او شر منه فنذهب سيبويه الى انها لا ابتداء
 الارتفاع والانحطاط وقال ابن مالك للمجاوزة وهذا اولي مما ذكره سيبويه
 اذ لا يقع بعد ما الى وردبانه لو كان كذلك لصح وقوعه عن في موضعها وبانه لا يلزم
 ان يكون لكل مبدأ منتهى وقال صاحب الكشف وغيره المختاران اصلها لا ابتداء
 الغاية وهو مستفاد من جميعها والبواقي راجعة اليها لان قولك اخذت من الدراهم
 وسرت من البصرة وقوله تعالى واجتنبوا الرجس من الاوثان دال على ان
 الدراهم موضع اخذك وان البصرة منشأ سيرك والاوثان مبدأ اجتنابك
 وكذا قولك ماجأتك من احد معناه من واحد من هذا الجنس الى اقصاه الان
 بعض الفقهاء لما وجدها اكثر استعمالا في التبويض جعلها فيه اصيلا
 وفيها سواه دخيلا دفعا للاشتراك **قوله** لانتها الغاية
 من قبيل اضافة الفرد الى الطبيعة فان الغاية جنس تحته فردان هما الابتداء والانتها
 كما في قولك بدن الانسان وجسم الفلك فلا حاجة الى ما قيل المراد منه المسافة
 اطلاقا للكل على الجزء او لانتها ذى الغاية من قبيل واسئل القرية او هو محمول
 على القلب اى غاية الانتهاء على ان في كون الغاية جزءا من المسافة تامل والقول
 بانه اطلق الغاية على اخر جزء من الشيء لملازمة بينهما ثم اطلق اسم اخر الجزء
 على الكل تعسف **قوله** فصار كقوله بعث واجلت اه فيه اشعار بان ذلك
 المحذوف لا يلزم ان يكون صيغة الفعل حتى يتوجه عليه ان فيه حذف الجملة وتكثير
 المحذوف والاولى جعله حالا مفردا تحاشيا عن التكثير **قوله** ولا ينوى التنجيز
 والتأخير فانه ان نوى التنجيز يقع في الحال وان نوى التأخير يقع عند مضي

الشهر صرف للتأخير الى الأيقاع تحاشياً عن الالغاء ولكن ما الفرق في نية التأخير
 وعدمها سوى الاضافة الى النية او كلمة الى ولعل يختلف الحكم قضاء وديانة في النية
 ﴿ قوله ﴾ وعند زفر رحمه الله وفي رواية عن الجيوسنى رحمه الله ﴿ قوله ﴾
 فيبطل قوله الى شهر فيه تعريض على زفر رحمه الله بان فيما ذهب اليه الغاء كلام
 العاقل من غير ضرورة اليه ﴿ قوله ﴾ ان كانت غاية قبل تكلمه بان كانت قائمة
 بنفسها غير منفتحة الى المغيا في وجودها في اواقع ونفس الامر فلا يستتبعها
 المغيا سواء تناولها المصدر كما في المثل الثاني اولا كما في المثل الاول
 للمنافات بين كون الشيء قائماً بنفسه وتابعا لغيره ﴿ قوله ﴾ لا تدخل
 تحت المغيا قيل هذا من متفردات المصنف ورد بانه مذکور في اصول فخر
 الاسلام وغيره والدليل بعبده ﴿ قوله ﴾ جواب الشرط وهو ان لم يتناولها
 وما خبر لقوله فصدر الكلام والمجموع جواب للشرط الاول وهو ان لم تكن
 وانما قوله فهي لمد الحكم جملة معترضة بالفاء كما في قول الشاعر * شعر * واعلم
 فعلم المرء ينفعه * ان سوف ياتي كل ما قد را * ﴿ قوله ﴾ لانحويين في الى اربعة
 مذاهب قيل نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل
 الاعلى الانتواء والدخول والخروج يدور مع الدليل ولذا يدخل في قرأت
 الكتاب من اوله الى اخره بخلاف قوله الى باب القياس مع انه من جنس المغيا
 واجيب عنه بان ذلك هو المذهب الرابع بعينه غاية انه اعتبر الدليل من نفس
 اللفظ فقط وهو تجانس الغاية والمغيا وعدمه نظر الى انه في صدق الدليل لها
 ذكره من المثاليين الليل والمرافق والدليل فيهما هو ما ذكره وان كان في غيرهما
 غيره ويؤيد عدم تجميع المذاهب في الكتب المشهورة ﴿ قوله ﴾ الدخول
 الاجازة قيل عليه هذا مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض عكسه واليه
 ذهب كثير من النحات واجيب بانه لو سلم ان قوة المختار تدل على ضعف غيره
 لمخالفة اياه فيشارك في اصل الضعف وان تفاوتنا في قدره ويقوم ركن المعارضة
 بينهما الا ترى ان ركن المعارضة تقوم بين الحديث الصحيح والحسن وان تفاوتنا
 قوة بعد ما صح للاحتجاج والقدر الزايد ملغاة في هذا ﴿ قوله ﴾ والدخول
 ان كان ما بعد ما جنس أه قيل مقتضاه دخول الرعس في اكلت السمكة الى رأسها

على ما هو مختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار اولاً انه لا يدخل اجيب
 بان الرعس ليس من جنس المغيا في حكم الاكل عادة فلا ينتقض الكلية ولا يخالف
 كلام الجماعة **قوله** قالوا هي غاية الاسقاط قال القاضي ابو زيد الدبوسي
 اذا قرن بالكلام غاية او نحوه لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقييد عن الاطلاق
 بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا
 للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان بنصين والفعل مع الغاية نص واحد
 ورد بانه ليس المراد انه للاسقاط عن الحكم بعد ايجابه عليه حتى يلزم ان لا
 يثبت بنص واحد وانما المراد اسقاطه عن ان ينسحب عليه حكم الصدر وذلك
 معنى توقف اول الكلام على اخره اذا كان فيه ما يغير اوله حتى يثبت بالكلام
 حكم واحد وهو الحاصل من جميع الكلام مع المغير هنا فلا وجه لما ذكره **قوله**
 يدخل الاول للعرف ودلالة الحال لان وجود الكل بدون الجزء محال لان الجزئية
 انما تلزم اذا كان هذا اقرارا بعد معين من الدراهم وهو التسعة وهل النزاع
 الا فيه بل هو اقرار باحاد محضة من الدراهم منتبهة الى العشرة فيكون حال
 الغائتين في الدخول وعدمه كسائر الغايات واعل كلامه مبنى على ان العدد
 غير مشتمل على الجزء الصوري وانه محض الاحاد كما ذهب اليه بعض الافاضل
 فما يكون جزءا من الاحاد جزءا من الاعداد فيتعدي امر الجزئية والكلية الى المعدود
 بواسطة العدد لانها تعرضان اولاً وبالذات لكم ثم لمعرضه فلا يكون كلامه
 مبنياً على اشتباه المعرض بالعارض كما توهمه صاحب التلويح ولكن التحقيق
 ان العدد على تقدير اشتماله على الجزء الصوري هو مجموع الاحاد والهيئة
 التركيبية العارضة وعلى تقدير عدم اشتماله هو الاحاد من حيث انه معرض
 للهيئة الاجتماعية لامحض الاحاد لان لكل عدد حقيقة محصلة ولو ازم مختصة يمتاز
 بها عن غيره والاعتدب في توجيه هذا المدعى ما ذكره صاحب الكشف والكافي
 من انه لما اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيره ما فقد اوجب
 الاول ضرورة لان الثانوية انما تتحقق بالنسبة الى الاولى والثالثية بالنسبة اليها
 ومكنا ولا يرد عليه ان التضاييف انما هو بين وصفى الاولى والثانوية لا بين

ذاتيهما فايقتاح ماهو ثان لا يوجب ايقتاح ماهو اول اذ لا تلازم بين المعروضين
وهذا كما لا يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان
الاب لا يتصور بدون الابن وذلك لان عرض هذه الاوصاف لتلك الاحاد
المرتبة المنتهية الى هـ مامن الاعداد باعتبار محض الايجاب والايقتاح فيكون
الواحد مشار كما بعده في عرض الايجاب والابطال الثانوية فيما بعده بخلاف
الاب والابن لان عرضيهما لمعرضيهما ليس باعتبار الدخول في الدار والكون
فيها هذا **قوله** لا الاخر عند اب حنيفة رحمه الله لان العشرة ليست بجزء
من الاحاد والشئ من الاعداد على توجيه المصنف رحمه الله وعلى توجيه
غيره ان القياس ان لا يدخل الغابتان الا ان في الاولى ضرورة توجب دخولها اذ لا
ثانية بدون الاولى وليس كذلك في الثانية **قوله** وعند زفر رحمه الله
في الكفاية وغيرها ان الاصمعي حاج زفر فقال مات قول في رجل قيل له كم سنك
فقال ما بين ستين الى سبعين ا يكون ابن تسع سنين وقال في الكافي وغيره حاج
ابو حنيفة زفر رحمه الله **قوله** قال له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين
فقال له انت ابن تسع سنين قال بعض المحققين هذا بعيد اذ بعد ان يجيب
في ما بين واحدة الى ثلاث ونحوه بذلك ثم يقال له كم سنك فيجيب بلفظ ما بين
دون ان يقول خمسة وستون ونحوه مع ظهور ودال الزام حينئذ الا وقد اعد
جوابه فلم يكن بحيث ينقطع على انه روى انه قال عند الزام الاصمعي في باب
الرشيد استحسن في مثل هذا والندى يتبادر في وجه استحسنه ان قول الرجل
سنى ما بين ستين الى سبعين عرفاني ارادة الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل
ولا تعارفي في الطلاق فيبقى على ظاهر قضية اللفظ هذا قلت وايضا ان زفر
رحمه الله لم يبلغ هذا السن ولا ادرك خلافة الرشيد وانما مات في خلافة المنصور
سنة ثمان وخمسين ومائة عن ثمان واربعين سنة على ماهو المعروف عند اهل
الشان وللمناضيل عنه ان يقول ان هذا الكلام مسوق لافادة ماهو غنى من مبلغ
سنة بانه متردد بين ستين وسبعين لان السؤال انما هو عن القدر الزائد على
اصل السن الضروري وما دل عليه الامارات من قدره التخميني فيفيد الجواب

انه ليس دون ستين ولا اكثر من سبعين فلا تدخل الغایتان في القدر الذي وقع تردده فيه فالاحتجاج غير صحيح بل هو مصنوع غير مقرون النقل بشرائط تقييد الصحة **قوله** في رواية الحسن عنه اعترض عليه بان رواية الحسن ليس في اجال الديون بل في اجال الايمان وانه ما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفي الاجال وفي الايمان في رواية الحسن قال صاحب الكشف وفي بعض نسخه في الاجال والايمان وفي بعضها في الاثنان بالثلاثة والكل سهو والصواب وفي الاجال في الايمان على ما قال شمس الائمة وفي الاجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضى التاميم وفي تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اهل اليمين لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولها لان في حرمة الكلام وجوب الكفارة به في موضع الغاية **شكا** **قوله** اي ولا اطلب الثمن اه فسر به بما يكون نفيا فيتحقق تناول العمر ولو جعله متعلقا باجلت الثمن كما مر ورد عليه منع كون التاجيل مؤبدا فان المقصود منه الترفية وهو حاصل بالادبي **قوله** والفرق ثابت اه هو على مذهب ابى حنيفة رحمه الله كما في قوله تعالى انما ننصر رسلنا والذين امنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد خلافا لما جبهه فان عندهما لا فرق بينهما **قوله** يقتضى الكل لانه لما انتصب بالفعل صار بمنزلة المفعول به في اقتضاء الاستيعاب وتعلق الفعل بمجموعه حيث لا دليل على خلافه **قوله** بخلاف صمت في هذه السنة فانه لا يقتضى استيعاب السنة بالصوم لان الظرف قد يكون اوسع من المظروف على متفاهم اللغة فان قولهم زيد في الدار حقيقة عندهم ومافى الكشاني ومثابه في تفسير قوله تعالى انما ياكلون في بطونهم ملاء بطونهم مبنى على العرف الحديث ومصطاح اهل المعقول لان حقيقة الظرفية الاحاطة على وجه لا يفضل الظرف من المظروف عندهم فزيد في الدار مجاز **قوله** وفي الغدان نوى آخر النهار ينصح اي ديانة وقضاء قيل هذا مخالف لما روى ابراهيم عن محمد انه لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا في غدا او في غد ويكون الامر بيدها في كل رمضان وكل الغد وقال السيد الشريف رحمه الله

الفرق في اثبات الحرف وحذفه من مذهب أبي حنيفة خلا فالصاحبه على ما مر حبه
فخر الاسلام وغيره ومارواه ابراهيم عن محمد من عدم الفرق هو قولهما وقد
يقال كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي اقتضاء الاستيعاب لعرض
والمقصود في الامر باليد ضرب مدة التفويض والتخير فلذا استوعب
بخلاف الصوم والطلاق فان المقصود فيهما مطلق الحصول في الظرف **﴿ قوله ﴾**
فيصير بمعنى الشرط آه اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا وتعليقا من كل وجه
بل انه يكون في حكمه في التوقف عليه وعدم الوقوع قبله فيقع الطلاق معه لا بعده
فلو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال معه لوجب
تاخر الطلاق عن النكاح بخلاف قوله انت طالق ان تزوجتك فانه يقع الطلاق
﴿ قوله ﴾ في مشية الله وكذا في ارادة الله وقدرته لصحة انعقاد الكلام تعليقا
ولا يقع لعدم العلم به فان قيل شمول القدرة كعموم العلم يقتضى الوقوع قلت
ذلك انما يقتضى ان كونها طالقا مقصور الله تعالى وليس فيه ما يوجب انه واقع
بخلاف العلم اذ لو لم يكن ما في علم الله واقعا لزم الجهل وهو محال في حق الملك
المتعال **﴿ قوله ﴾** لانه يراد المعلوم وهكذا في الكافي وغيره وقيل لاحاجة
الى ذلك بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى انه محيط بذلك واجيب بانه
لامعنى لاحاطة علم الله تعالى به الا كونه منكشفا له وهذا هو المراد بكونه معلوما له
تعالى والمعنى الحقيقي للاحاطة غير متصور في حقه تعالى قلت هذا وان كان في
نفسه صحيحا الا انه لا يرتبط بكلام المصنف فانه علل الوقوع بكون العلم بمعنى
المعلوم فالعلم ان لم يرد به المعلوم لا يقع بل الوجه ان الشرط في صحة استعارة
في للمقارنة وكونه بمعنى الشرط هو عدم صلوح الظرفية حاصل فقوله انت
طالق في علم الله ينبغي ان يكون تعليقا لا يقع فبين المصنف صلوح الظرفية بان
المراد منه معلوم الله فيقع وذلك لان التعليق به غير متعارف لعموم علمه تعالى
وشموله جميع المعلومات فيكون المراد منه انه ثابت في معلوم الله تعالى فيكون
تنجيز الان معلوم واقع والحاصل انه لا يراد به التعليق على انه لا يتعلق الا بالواقع
بخلاف المشية والقدرة فان قيل هذا يمتنع ان يكون تعليقا وتنجيز الان العلم

يتعلق بالشيء على ما هو عليه لكونه تابعاً له فالعلم بوقوع الطلاق وكونه معلوماً موقوف عليه فلوانعكس الأمر لزم الدور قلت معنى كونها طالقاً معلوم الله ان وقوع الطلاق في جملة معلومات الله تعالى فهو متحقق وعلمه تعالى سابق على المعلومات وكونه تابعاً للمعلوم بمعنى الاصلية في الموازنة لا ينافي ذلك ومثل قوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم انه فيكم ضعفاً بالنظر الى ذلك قوله ﴿ اعلم ان التعليق بالمشيئة اى في الصورة وبحسب الظاهر والافقوله انت طالق انشاء الله ونحوه عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء واعدام الحكمه لانه مما لا يمكن الوقوف عليها وعن ابي يوسف رحمه الله تعليق فيكون يميناً ويعود الى الجملة الثانية فيما اذا جمع بين كثيرة ويقع في مثل انشاء الله انت طالق لعدم الفاء في موضع وجوبه واما عدم وقوعه في مثل انت طالق ان لم يشاء الله على هذا القول فلعدم امكان وقوعه على هذا التقدير فيكون كلاماً باطلاً اذ لو صح لبطل من حيث صح قوله ﴿ وعنده للحضرة وليس من ضرورة تحقيق معناه ان يكون الحاضر قدام الشيء البتة بل ربما يكون مع المعارضة في الزمان والمكان مطلقاً وربما يكون كناية عن نفس الشيء كما في مخاطبات الاعيان ﴿ قوله ﴿ فيقع في اخر الحيوة اى حيوة اهدهما وفي النوادر لا تطلق بموتها لانه قادر على ان يطلقها وانما عجز بموتها فصار كقوله انت طالق ان لم ادخل الدار يقع بموته لا بموتها وجه انفرق على الظاهر ان بعد موتها يمكنه الدخول فلا يتحقق الياس بموتها بخلاف طلاقها وانما يقع مع عجزه عن التكلم بالطلاق في الجزا الاخير من الحيوة اكتفاً بوجود القدرة عند التعليق فان قيل فينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطبيق ممكن ما لم تمت وانما يتحقق العجز بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع اجيب بان العجز عن الايقاع يتحقق قبيل الموت لان من حكمه ان يغيبه الوقوع ولا يتصور ذلك فلا يرث منها الزوج واما الميراث بحكم الفرار في المدخول بها ﴿ قوله ﴿ يجى للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ماضيف اليه فلا يجوز به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كما في قوله تعالى اذا الشمس كورت وكما في قول

الشاعر وقيل عليه ان كلامه الاية والبيت فيه معنى الشرط وجواب الاول عامت
 والثاني ادعى ويدعى ورد بان المراد منه انه لا يسقط عنها معنى الوقت في
 المجازات وليس المراد انها متحمضة في الظرف **قوله** * والشروط اي الشرط
 المجرد من معنى الظرفية ليفيد وحينئذ يكون معناه تعليق مضمون جملة
 بمصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله فيها هو على
 خطر الوجود والتعجب بانهم جعلوها متحمضة للشرط بواسطة وقوعها في بيت
 شاذ جازم للمضارع مستعملا فيها هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى كذلك
 مع دوام ذلك فيه على ان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا منزلة المقطوع
 لنتكته فلتكن فيما نحن فيه التنبيه على ان شيم الزمان رد المواهب وخط المراتب
 حتى ان اصابة المكره امر لا يشك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيما من
 مفاجاته مدفوع بان اذا التوقيت لا تستعمل الا في الامر الكائن او المنتظر الذي
 لا ريب فيه عادة كجمي الغد او شرعا كالقيام الى الصلوة فلولا تمحض في الشرط في
 مثل اذا تصبى خصامة لما جاز استعمالها بخلاف متى فانها لا تستعمل في الامور
 الكائنة لامحالة فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت وبن تمحضها لما
 كان على خلاف الاصل يلزم من اثباته في متى بالجزم الشايح كثرته وفي اذا بالجزم
 النادر قلته فابرا عن تكثير خلاف الاصل على ان التنزيل انها هو عند عدم
 الحقيقة وقد وجدت بنقل الثلث **قوله** * واذا يحاس الحيس استشهاد لا
 تيانها في معنى الظرف والبيت لابن اهر او جري بن ضمرة واوله * شعر *
 هل في القضية ان اذا استقنيتم * وامنتم فانا البعيد الا جنب * واذا الشدايد
 بالشدايد مرة * اسحتكم فانا المحب الاقرب * واذا يكون كريمة ادعى لها *
 واذا يحاس الحيس يدعى جندب * هذا وجد كم الصغار بعينه * لام الى ان كان
 ذلك ولا ب * عجب لتلك القضية واقامت * فيكم على تلك القضية اعجب *
قوله * ونحو واذا تصبى آه اشارة الى استشهاد له يدعى اخر وهو كونها
 بمعنى الشرط والبيت لعبد قيس بن خفان بن عمر وبن حنظله يوصى ابنه
 جبلا بقصيدة فيها اداب ونصائح وهي * شعر * اجيب ان اباك كرب يومه *

لا يكون متمحضة في الشرط يعني انها ليست في وزان اذا في كونها متمحضة للشرط
والا فبهي من كلم الشرط المجازمة للمضارع كما في قول الشاعر ﴿ شعر ﴾ متى
تاته تعشوا الى ضوء ناره * تجد خير نار عندها خير موقد * ﴿ قوله ﴾
فلا ينقطع بالشك اعترض عليه بان طلقى نفسك مقيد بالهجاس فاذا زيد عليه
متى شئت تعلق بهما وراء الهجاس بخلاف ان ففي اذا شئت وقع الشك في تعلقه
بما وراء الهجاس فلا يقع بالشك واجيب بان هذا التقييد على خلاف الاصل
ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت يكون الشك في انقطاع التعلق
ورد بان الاصل هو التقييد بالهجاس اذ ليس في الكلام ما يدل على الزمان ولكن
لما لم يكن وقوعه الا فيه احتيج الى تقديره ولما كان ضروريا لا يكون له عموم
وللهجاس له اثر في تخصيصه به بل الصواب في الجواب ان الامر صار في يدها
بنفس هذا القول فعلى اعتبار انها للوقت لا يخرج الامر من يدها
وعلى اعتبار انها للشرط يخرج فلا يخرج بالشك فان قيل وقوع
الشك في الشرطية والظرفية يوجب وقوعه في الحل والحرمة فيترجع
الحرمة احتياطاً قلنا الشك لا يوجب شيئاً واما ترجيح الحرمة فانما هو في
تعارض دليلها مع دليل الحل ﴿ قوله ﴾ واما العتق فلا كيفية له اعترض
عليه بان هذا يوهم عدم الخلاف او ترجح العتق بذلك والثابت ان قوله انت حر
كيف شئت على هذا الخلاف يقع في المحال عنده وعندهما يتوقف على المشية
على ما في المبسوط وعدم الكيفية الزائدة على اصل العتق ممنوع بل له كيفية
زائدة من كونه معلقاً ومنجزاً على ما لو وبدونه على وجه التدين وغيره مطلقاً
عميات من الزمان ومقيداً به ورد بان المقصود نفي كينيات يصح تحرير
العبد بالنسبة اليها وتلك الكينيات في الاعتناف لافي العتق اذ هو وصف شرعي
يثبت في المحل بكيفية مخصوصة غير مختلفة بخلاف الطلاق فانه يختلف بعد الوقوع
فان الزوج لو وقع رجعياً يملك جعله بائناً عند ابي حنيفة وابي يوسف ربهما الله
وثلاثاً عند ابي حنيفة واما عندهما فكذا يملك ايقاع البائين والثلاث لانه فوض
اصل الطلاق كيف شاء وترجيح المصنف قول ابي حنيفة في محله ﴿ قوله ﴾ واظن

ان هذا اليمس بشيء فان امتناع قيام العرض بالعرض لا تعلق له بالامور الدينية
حتى يبتنى عليه الاحكام الشرعية وانما هو قول سقيم احدته بعض من اخلاق اهل
الكلام على انه سفساف في اثبات المقصود غير وافي وما على الامة من تخمينات وهما
نية اختر عنها ضعف الناس وقد قام على بطلانها براهين المعقول وشواهد المنقول
والفقيهاء كعابهم اعلى وباعادهم اوسع من ان يتمسكوا في مقاصد هم بامثال هذه
الصحاح الواهية بل الوجه انه لا بد من تعليق اصل الطلاق بمشيتها والواقع
دونها فيلزمه الوصف البتة ضرورة عدم انفكاك الذات عن الوصف فقد ثبت
وصف لا بمشيتها هذا غلطي وابو حنيفة رحمه الله يقول حقيقة قوله انت طالق تنجز
لاصل الطلاق باعلامته على مشيتها وضرورة اثبات وصف الرجعة لاثبات
الاصل لا يخرج عن مشيتها غاية ان مشيتها وافقت ذلك ولا شك ان مطابقتها
لمشية الزوج البايين او الثلاث لا يخرج عن مشيتها هذا هو الصواب في الجواب
والمسئلة دلت على وجود الطبايع وقد يقال ان من ضرورة اثبات اصله
اثبات وصف الرجعة فكان في نفس هذا الكلام مخصصا لبعض الاوصاف من
عموما بقى اى الامر من اولى تخصيص العام بالمحافظة على حقيقة اللفظ التى هى
تنجز اصل الطلاق او اعتبار اصله معلقا بالمحافظة على حقيقة العموم والاول هو
الراجع لان تخصيص العام شايع واعتبار المنجز معلقا لا يكاد يثبت ولانه حينئذ
يبطل الاستيصاف والكلام يحتمل التخصيص دون التعطيل **قول** على امتناع
قيام العرض اه لما كان الكلام في التصرفات التى هى اعراض غير مخصوصة
لا يردائه لوجه لتخصيصه بما ليس بحسوس ولا يلزم الاصيل فيه ان يكون عرضا
قول لا انفكاك لاحد هبا عن الاخر اه قيل فلما دخل اذن لامتناع قيام العرض
بالعرض لذلك ورد باننا لانسلم ان ثبوت عدم الانفكاك يوجب استلزام تعلق احد هما
بالاخر لمشية تعلق الاخر بها لجواز ان يتعلق احد هبا بدون الاخر مثلا اذا قال
الزوج اوقعت طلاقك وفوضت كقيمتهاى كونه رجعي او بائنا اليك فالكيفية
تتعلق بمشيتها دون الطلاق وقيل عدم الانفكاك انما هو بينا لطلاق وكيفية مالا
بتخصصها والتعلق بمشيتها انما هو بخصوص الكيفية اهدب بان الطلاق لالم يوجد

بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالشيء لزم تعلقه بها ضرورة ﴿ قوله ﴾
 فاذا تعلق احدهما آه متعلق لقوله بل هما سواء في الاصلية والفرعية ومبنى
 المساوات هو امتناع قيام العرض بالعرض لا يقال فحينئذ يكون قوله لانفكاك
 لغو الانه استند ارك من المساوات ﴿ قوله ﴾ والكناية تحتاج اليها لازالة الابهام
 المتطرق اليها باعتبار محلها ﴿ قوله ﴾ يطلق عليها اسم الكناية تجوز الاعلى
 الحقيقة لانها عوامل في حقايقها لا ترد في المراد منها للقطع بان معنى باين
 الحقيقي هو ضد الاتصال مراد وكذا البت والبتل القطع واليردد انما هو في
 متعلقها عنى الوصلة وهي اعم من وصلة النكاح والخيرات والشر فاذا تعين بالنية
 عمل بحقيقته وكذا معنى الحرام والحلية والبرية معلوم والتردد في كونه بالنسبة
 اليها والى غيره من الرجال واذا عين المراد بالنية عمل اللفظ بوضعه وانما اطبق
 عليها اسم الكناية مجازا ﴿ قوله ﴾ لان معانيها غير مستترة بيان لكون الاطلاق
 مجازا حاصله ان حقيقة الكناية ما استتر منه المراد فيه المعاني ظاهرة البراد من هذه
 الالفاظ والتردد في امر خارج مثل ان انت باين ظاهر في معناه وانما المستتر هو
 متعلق البيئونة اهو قيد النكاح ام غيره فليس هو كناية عن انت طالق بل
 الطلاق البايين يقع به وجب الكلام نفسه من غير ان يجعل كناية عن انت طالق
 ﴿ قوله ﴾ والامراد المستتر هو الطلاق ردا بالمنع بل هو بينونة وصلة النكاح ولا نسلم
 انها تتعين طلاقا رجعا لان كونها كناية لا يستلزم كونها مجازا عن الطلاق لان
 الكناية قد تكون حقيقة لانها تبعد المعنى وقد تكون حقيقة فيها وقد حقق في
 نحو طويل النجاد وكثير الرماد ان المراد حقيقة طول النجاد وكثرة الرماد لكن
 لا يقتصر عليه بل يعبر عنه الى طول القامة وكثرة الاضياف وتحقيق ذلك ان
 الفاظ الكنايات كلها مشتركة معنوية من قبيل المشكك فالقطع المتعلق بالنكاح
 فرد نوع ما يتعلق به والمتعلق بالخير والشر كذلك فاذا لم يترك متعلقه احتمل
 كناية احتمل رجل كلام من زيد وعمرو وغيرهما ﴿ قوله ﴾ ولو فسرها بتفسير
 علماء البيان آه لكنهم ام يفسروها به لانهم جعلوا الحقيقة المعجزة والهجاء الغير
 المتعارف والمشارك الغير المشتهر وغيرها من اقسام الخفاء مما لا يشترط فيه

ارادة اللزوم ثم الانتقال منه الى المازوم **قوله** لا يحتاجون الى هذا التكناف
 وانما كان تكلفا لانه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا الا
 ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما زاد
 به المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من
 جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحمل مبهمة مستترة واجيب بانهم فسروا
 الكناية بقولهم هي ما استتار المراد في نفسه لا باعتبار محله لتوارد الاحتمالات عليه
 ومراد المتكلم من هذا الكلام هو البيئونة وهو ظاهر على ما صرح به صاحب
 الكشف بل لم ينقل قط الى معنى اخر لكن على وجه مخصوص في محل خاص
 فيه الاستتار فلا يكون كناية حقيقة وتحقيقه ان الفاظ الكنايات عوامل بحقيقتها
 او بحقيقة ما استعملت فيه لان نحو هبلك على غاربك مجاز عن التخليط والتركي
 وهو البيئونة وكذا وهبتك لا ملك لتعذر حقيقة الهيئة اعني التملك فهو مجاز
 عن رددتك وكذا البواقي وبهذا اظهر انه لا يراد بها الطلاق بل البيئونة لانها هي
 معنى اللفظ الدائر في الافراد وهي متنوعة الى غليظة وهي المترتبة على الثلاث
 وخفيفة كالترتبة على الخلع فايها اراد صح ويثبت به ما يثبت بلفظ طالق على مال
 وطالق ثلاثا وحاصله ان ما يثبت عند طالق شرعا لا يثبت عند غيره وعند
 هذه الالفاظ والخلع فقولنا يقع به الطلاق حينئذ معناه يقع لازم لفظ الطلاق شرعا
 وانتقاص عنده هو بتعدد وقوع ذلك اللازم واستكمال بذلك وبارسال لفظ
 الثلاث بل معنى وقع الطلاق وقع اللازم الشرعي لانه هو معنى لفظ الطلاق **قوله**
 ثم ينتقل منه بنيته اه فان قيل اللازم قد يكون اعم ولا ملازم متبين الطلاق والبيئونة اذ
 الطلاق قد يكون رجعيا والبيئونة من غير وصلة النكاح اجيب بان المراد
 باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورفيقه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة
 قرينة من عرف او دلالة حال او نحو ذلك **قوله** فيراد بالباين اعترض
 عليه بان هذا انما يتأتى لو شرط في الكناية ارادة المازوم الموضوع له بالذات
 واللازم بالعرض واما على قول من يكتفى فيها بمجرد جواز الارادة فجواز ارادة
 البيئونة لا يستلزم وقوعها ولو سلم فلا عفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع

اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد
 كناية عن طويل القامة وكثير الرماد كناية عن كونه مضميفا لا يوجب ثبوت
 طول النجاد وكثرة الرماد فهن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل
 صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنائيات
 اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شئى ء فان
 المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه
 الاستتار وورد بان البان انما يكون كناية عن الطلاق الملزوم للبينونة لاستتباعه
 لها فيثبت الطلاق بصفة البينونة والكلام في الانشاء وعدم رجوع الصدق
 والكذب الى الموضوع له فيه لا يدل على عدم ارادته والتحقيقى مامر من انه لا
 يراد به الطلاق بل البينونة مثلا وهى معنى اللفظ **قوله** استثناء من قوله
 فتلقى آه يفيد انه كناية على تفسير علماء البيان لانها تحتمل الاعتماد عن
 النكاح والاعتماد لنعم الله تعالى فان نوى الاول تعيين بطريق الاقتضا لانه
 يقتضى سابقة الطلاق تصحيجا للكلام ويتعين الاخف شرعا لانقضاء علة البينونة
 والدلالة على الزيادة وهذا فى المدخولة وامافى غيرها فلما تعذر جعله كناية جعل
 مجازا عن كونى طالقا اطلاقا لاسم الحكم على العلة ومنه الاستعارة جازية مطلقا بلا
 خلاف ولما كان الدخول شرط الوجوب العدة لا يلزم تخلف المعلول عن العلة فى
 المدخولة وهو احسن مما ذكره المصنف رحمه الله اذ يرد عليه سوى ما اورده ان
 شرط اختصاص المسبب بالسبب والعدة لا تختص بالطلاق لانها ثابتة فى ام
 الولد اذا اعتقت **والجواب** بان ثبوتها فيها لوجود سبب ثبوتها فى الطلاق وهو
 الاستبراء لا يندفع عدم الاختصاص **قوله** وان كان قبله يثبت آه يدل على
 انه لا يكون كناية وذلك على تفسير البيانين واما على تفسير الاصوليين
 فهو كناية ايضا لاستتار المراد منه ووجه عدم كونه كناية على الاول بانه لاجهة
 للاقتضاء واردة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير
 المدخولة لا يوجب العدة ورد بان الكناية لا تتوقف على امكان المعنى
 الحقيقى فضلا عن ثبوته كما قال صاحب الكشاف **قوله** يرد عليه

اجيب عنه بان الشرط في ذلك هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال
 من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالاختيار والحجر بالعنب ونحو ذلك
 والاعتد اد شرعا بطريق الاصلة يختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا
 بطريق التبعية والشبهه كالموت وثبوت حرمة المصاهرة وارتداد الزوج
 وغيرها وقد عرفت ما فيه على انه لا ينتهز جوابا على مذهب القائلين
 بالقاعدة التي ذكرها المصنف في بحث المجاز والايراد مبنى عليها ولا يستقيم
 على مذهب ابى يوسف ومحمد رهما الله في ان المجاز خلق عن الحقيقة في الحكم
 اذ هو لا ينعقد بحكم الاصل اذ لا يمكن وجوب العدة شرعا قبل الدخول فلا يصح ان
 يكون خلفا عنه كما في عيين الغموس فانها لمالم تنعقد لا يجاب حكم الاصل وهو البر
 لم تنعقد لا يجاب حكم الخلق وهو الكفارة وكذا في قوله لعبد الاكبر منه سنا ميث
 لا ينعقد لحكم الابوة فلا ينعقد لحكم الحرية **قوله** وكذا استبرأى لانه
 صريح فيها هو المقصود من العدة وهو تعرف برؤية الرحم الا انه يحتمل ان يكون
 ذلك القول منه لا يقاعه الطلاق عليها فتقع اول ارادة ايقاعه اذا علم خلوه عن
 الولد فلا تقع فلان من التنية فيثبت الطلاق بالاقتضا وبالنجوز على ما مر ويجب
 كونه مجازا في المدخولة اذا كانت صغيرة او ايسة بناء على توهم اشتراط امكان
 المعنى الحقيقي **قوله** وكذا انت واحدة اعترض عليه بان ظاهر كلامه
 يفيد ان هذه الكلمات الثلاث كنايات على تفسير علماء البيان لان قوله فتطلق
 متفرع على قوله فيراد بالباكن معناه وتفرعه على قوله وتبين بهوجب الكلام
 غير ظاهر ولا يصح في انت واحدة بل هو من قبيل المحنوف لكنه كناية باعتبار
 استتار المراد وكونه كناية لاحتمالها ان تكون نعتا لمصدر محنوف معناه تطليقة
 واحدة فاذا نواه مع الوصف فكانه قاله ويحتمل غيره نحو انت واحدة عندى او في
 قومك مدعا وذا فقد ظهر ان الطلاق في هذه الالفاظ الثلاثة مقتضى كنهاه في
 اعتدى واستبرأى رهما لانه يقع شرعا بها فهو ثابت اقتضاء ومضمر في واحدة
 ولو كان مظهرا لا يقع الا واحدة فبالمضمر اولى لكونه اضعف منه وفي واحدة ان صار
 المصدر مذكورا اين ذكر صفته لكن التنصيص على الواحدة يمنع ارادة الثلاث

وعن محمد بن سماعة
 رهما الله انه قال ان
 الكسائي بعث الى
 محمد رهما الله
 بنتوى فدفعها الى
 فقراتها فاذا فيه
 ما قول قاضي
 القضاة الامام في من
 يقول لامرأته شعر
 * ياهند ان ترفقى
 فالرفق امين البيت
 وقيل بل كتب
 الرشيد امير الهوى
 منين الى ابى يوسف

رحمها الله ذلك فكتب محمد رحمه الله في جوابه ان قال ثلاث مرفوعا يقع واحدة وان قال منصوبا يقع ثلاث لانه اذا قال مرفوعا كان ابتداء فيبقى قوله انت طالق واذا قال ثلاثا منصوبا على معنى البديل او التفسير فيقع به ثلاث كانه قال انت طالق ثلاثا والطلاق عزيمة لان الثلاث تفسير لما وقع فاستحسن الكسائي جوابه وقال ابن هشام الصواب ان كلام من الرفع والنصب يحتمل وقوع الثلاث والواحدة اما الرفع فلان ال في الطلاق اما العجز الجنس نحو زيد الرجل اي المعتبر به واما للعهد الذكري اي الطلاق المذكور عزيمة ثلاث ولا يكون للجنس الحقيقي لثلاث لان الاخبار بالخاص من العام وهو ممتنع اذ ليس كل طلاق عزيمة بثلاث فعلى العهد يقع الثلاث وعلى الجنسية واحدة واما النصب فيحتمل كونه على المفعول المطلق فيقع الثلاث اذ المعنى حينئذ فانت طالق ثلاثا ثم اعترض بينهما بالجملة وكونه حالا من الضمير في عزيمة فلا يلزم وقوع الثلاث لان المعنى والطلاق عزيمة اذا كان ثلاثا فانها يقع ما نواه هذا ما يقتضيه اللفظ واما الذي اراده الشاعر فالثلاث وقال المحقق ابن الهمام الظاهر في النصب كونه على المفعول المطلق نيابة عن المصدر لقلة الفائدة في ارادة الطلاق عزيمة اذا كان ثلاثا واما الرفع فلا ممتنع الجنس الحقيقي كما ذكر بقى ان يراد عجز الجنس فيقع واحدة والعهد الذكري وهو اظهر الاحتمالين فيقع الثلاث ولا يذهب عليه ان مراده تصويب جواب محمد رحمه الله والاحتجاج له على ابن هشام ولكن وقوع للثلاث لكون العهد الذكري اظهر الاحتمالين خلاف كلام محمد رحمه الله ولعل الصواب حمل على الجنس الحقيقي على معنى ان الطلاق عزيمة يقطع وصلة النكاح وعلاقة الزواج بالكلية بحيث لا يبقى معه رجاء التدارك وتوقع الرجعة من العزم وهو القطع ثلاث ليس بكثير ولا يعسر ايقاعه ولا يمنع شىء من الاقدام عليه والمقصود منه تهويل المرأة ومنعها عن التخرق وظهور هذا الاحتمال الذي هو المباحا بغض منه رحمه الله تعالى *

لانها صفة للمصدر المحدود بالهاء فلا يتجاوز الواحدة والقول بان جعلها صفة للمصدر محذوف تكلفا لاحاجة اليه بل المحتمل انها منفردة عن الزوج ساقط لانه لا يدفع الاحتمال والتطبيق بالمصدر شايح كما في قول مغيرة بن شعبه لنسائه الاربع انتن حسنات الاخلاق فاعمت الاطوائى طويلات الاعناق اذهن فانتن الطلاق وفي قول الشاعر * شعر * يا هندان ترفقى فالرفق ايمن * وان تخرقى فالخرق اشام * فانت طلاق والطلاق عزيمة * ثلاث ومن يخرق اعق واطلم * فبينى بها ان كنت غير رفيقة * فما لامرىء بعد الثلاث مقدم * قوله * ثم ان زاد الوضوح يدل على ان الظاهر يعتبر فيه عدم السوق لان اتيانه بشم الدالة على تفاوت الرتبة يفيد ان السوق المذكور منتق فيما يز يد عليه الوضوح اعنى اللفظ الذي ظهر منه المراد وعلى هذا فقس البواقى فيكون الاقسام متميزة متباينة غير متداخلة في الوجود فلا يرد ان ظاهر تقسيبه لم يعتبر في كل سابق من الاقسام نفى ما هو معتبر في اللاحق منها ونظرو فيما يأتى من التمثيل من ان الفرق بين المفسر والمحكم ان الاول قابل للنسخ والثاني غير قابل له وقوله تعالى فسجد الملائكة وقوله ان الله بكل شىء عليم سواء في قبول النسخ وعدمه يدل على انه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وكذا في البواقى * قوله * ثم

يمنع عن الحمل على العهد الذكري في بلب الطلاق

ان زاد حتى سد آه مخالف لما اعتبره فخر الاسلام وغيره في المحكم من زيادة القوة دون الوضوح وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ ولانه لما بلغ المفسر من الوضوح الي حد لا يحتمل غيره اصلا فقد استوفاه وماذا بعد الكمال الا النقصان نعم يزداد قوة بواسطة تأكيد وتأييد يرفع عنه احتمال النسخ قوله ﴿ انما البيع مثل الربو آه على طريق المبالغة فانه قد بلغ من اعتقادهم في حل الربوا واستطابته انهم جعلوه اصلا وقانونا في الحل حتى شبهوا به البيع قوله ﴿ فانكحوا ما طاب لكم آه مثال اخر الا انه يكون ظاهرا باعتبار لفظ ونصا باعتبار لفظ اخر على خلاف الاول فانه مثال لهما من دون الاقتسام حيث يدل الكلام الواحد بعينه ظاهرا على حل البيع وحرمة الربوا ونصا في التفرقة بينهما لكونه مسوقا لها قوله ﴿ لان الحل قد علم آه او رد عليه بانه انما يتم لو كان هذه الاية متاخرة النزول عن ما يفيد اصل الحل كقوله واحل لكم ما وراء ذلكم ورد بانه لاشك في ان الاية ظاهرة في حل النكاح سواء كانت متاخرة او لا اما على الاول فظاهر وقد اعترف به واما على الثاني فلانه لو كان فصلا لم التكرار في الاية الثانية لانها مسوقة لبيان حل النكاح والافادة اولى من الاعادة وتحقيقه ما ذكره بعض المحققين ان هذه الاية لم تسق لبيان نفس الحل لانه عرف من غيرها قبل نزولها كتابا وسنة بل سبقت لبيان حل العدد الزائد على اصل الحل وقوله مثنى وثلاث ورباع حال من ما طاب فيكون قيد في العامل وهو الاحلال المفهوم من فانكحوا فتدل على قصر ذلك الحل على عددمنته الى اربع تخيرا فيكون بين التفرقة والجمع ولو لا انما سبقت لبيان العدد المحلل لافادت حرمة الواحدة ايضا بناء على ان التقييد بالحال يوجب القصر قوله ﴿ ولا يكون ذلك الشيء واجبا احتراز عن مثل قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل حر وعبد فانه لا يجاب المقيد والتقييد كليهما فان قيل الاصل في الامر الوجوب فلو صرف عنه يعارض لا يكون لفظ فانكحوا من قبيل الظاهر قلنا المجاز اذا انضمت اليه قرينة واضحة كان المراد مفهوما واللفظ فيه ظاهرا وتلك القرينة انه فوض امر النكاح الى طيب نفس المخاطبين على خلاف امر الوجوب

فانه ليس بمفوض ﴿ قوله ﴾ فسجد الملائكة كلهم قد يقال المفسر في هذه الآية هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فبالاقسام الاربعة متحققة فيها فان الملائكة جمع ظاهر العموم ويقوله كلهم ازداد الوضوح فصارت نصا ويقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصارت مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتل النسخ فيكون محكما واعتراض عليه بانه لا يصح مثلا للتفسير لانه استثنى منه ابايس فيكون محتملا للتخصيص وبانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد لانه لا يتصور الا في كلام دال على حكم واجيب بان الاستثناء ليس بتخصيص على انه منقطع لان ابايس كان من الجن وبان كون قوله فسجد محكما بالنظر الى اخذه مقيدا بما بعده وهذا بعينه بمنزلة قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية فانه ظاهر في نفسه نص باعتبار قيده ولكن يبقى ان المعتبر في المحكم ان يكون عدم الاحتمال باعتبار ما تضمنه من اللفظ الدال على الدوام والتأييد كما في قوله عليه السلام الجهاد ما مضى الى يوم القيامة لا باعتبار محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتل التبديل وذلك لان الاحكام انما هو باعتبار زيادة القوة او مزية الوضوح في الكلام ﴿ قوله ﴾ اقتلوا المشركين آه فان قيل هو لا يحتل النسخ لانقطاع الوحي فلا يصح مثلا للمفسر قلت المراد ان يحتل اللفظ في نفسه لا بالنظر الى غيره بان يكون المعنى مما لا يحتل التبديل ولا يكون النظم متضمنا له اير فع هذا الاحتمال ليس المراد انه يحتل في زمان الوحي واما بعده فلا شىء من الوحي يحتل النسخ اذ انقطاع احتمال النسخ قد يكون لذات المحكم بان لا يحتل التبديل عقلا كلاية الدالة على الاخبار من ذاته تعالى وصفاته العلى ويسمى ذلك محكما لذاته وقد يكون لانقطاع الوحي كما في ما نحن فيه فيسمى محكما لغيره فانه ليس بشىء اذ الغرض من البحث في هذا المقام تمييز الاقسام وبيان تفاوت الاحكام فالاحتمال المعتبر وعدمه انما يكون في نظر الفقيه وذلك امر مستمر بعد انقطاع زمان الوحي وانقراض عصر النبوة ومن زعم ذلك انما اشتبه عليه احتمال ورود النسخ وعدمه ﴿ قوله ﴾ لانهم ان ارادوا قبول النسخ هذا التردد انما هو للاستظهار والا فلا يجوز ارادة الشئ الثاني لان المعتبر في المحكم والمفسر

ان يكون الاحتمال بالنظر الى ما تضمنه الكلام من اللفظ الدال على التأييد والدوام
بعد تحمل اصل الكلام ﴿ قوله ﴾ عند التعارض مثال تعارض الظاهر والنص
قوله تعالى واهل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من المحرمات وقوله
مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار عليها ومثال تعارض النص
والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة في مدلوله يتحمل التأويل
بحمل اللام على التوقيت وقوله صلى الله عليه وسلم تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر
ومثال تعارض المفسر والمحكم قوله عليه السلام اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي
اجدع وقوله عليه السلام هذا الامر في قر يش ما بقى في الناس اثنان فيعمل بالا
وضع والاقوى لانه اولى واخرى وقيل ولان فيه جمعاً بين الدليلين بحمل الظاهر
مثلاً على احتمال الآخر الموافق للنص وردبانه لاجمع بينهما في حمل الظاهر الى
الاحتمال البعيد لما فظة على النص الا ترى انه لو قدم الظاهر واول النص ام
يكن جمعاً بينهما ﴿ قوله ﴾ فالخفي كاية السرقة اعترض عليه بان عداه من امثله
ليس بظاهر لان السرقة في وزن الطهارة لا يتحقق معناها الا بعد الطلب والاجتهاد
للاطلاع ونيل المراد ولتهدا وقع الخلاف في المقامين فان ابا يوسف ومالكا
والشافعي يقطعون التباش دون ابى حنيفة ومحمد رحمهم الله كما ان الشافعي لا
يوجب غسل النعم والانف في الغسل ايضاً ولا فرق بينهما فيجب ان يكون كل
منهما من امثلة المشكل ﴿ قوله ﴾ قوارير كانت تامة اى تكونت حال كونها
جامعة بين صفاء الزجاجة وشفيفتها وبياض الفضة وحسنها ﴿ قوله ﴾ عطفي على
قوله والمشكل تسامح لان المعطوف عليه انها هو قوله لغموض ﴿ قوله ﴾
كالقطع اى كالكلم المقطعات في اوائل السور لانها اسماً يجرى فيها احكام
الاسم وركب في التلفظ سمي بها لانها يجب تقطيعها في التلفظ بها ومن سماها
بالحروف المقطعات اطلقها مجازاً باعتبار مدلولاتها اتباعاً لحديث ابن مسعود
رضي الله عنه انه عليه السلام قال من قرأ حرفاً من كتاب الله تعالى فله حسنة والحسنة
بعشر امثالها لا اقول الم حرف بل الف حرف ولا م حرف وميم حرف ﴿ قوله ﴾
واليد الوجه كما في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله سبحانه ويبقى وجه

ربك ذو الجلال والاكرام ونحوهما كالعين والجنب والسمع والبصر والعجب والغضب
والرحمة والقدم والاصبع وجواز الرؤية ووقوعها وامثال ذلك مما يدل النص
على ثبوته مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى امتنزه عن الجسمية
ولوازمها فمنه ب الحنفية وجههور السلفي رحمهم الله ان كل ذلك من قبيل
المتشابه يعتقد حقيقته ولا يبحث عن كيفية بل الواجب عندهم في هذا الباب
الوقوف على حد والله تعالى باثبات ما اثبتته الوحي القاطع ونفى ما نفاه السكوت
وما عداه من الاسماء الالهية والصفات الربوبية وكذلك في احوال النشأة الاخرى
وحقايق الجواهر القدسية بل كل ما لا يتعلق به حكم ناجز **قوله** * وحكم
الحفي الطلب ور بما استوضحو ذلك بمثال هو ان المشكل كرجل اغترب عن وطنه
فاختلط باشكاله من الناس فيطلب من موضعه ثم يتأمل في اشكاله ثم يوقف
عليه والحفي كرجل اختفى فاذا طلب ووجد عرف من غير تأمل والمجمل كرجل انقطع
خبره ولم يد ر اثره والمتشابه كطفل فقد قبل معاينته ومشاهدته شهابيله فلا يرجى
بنوه ولا يتمنى ظهوره **قوله** * وقفنا لا ز ما ليس المراد انه يجب فيه الوقف وقطع
النفس والصوت وجوباً شرعياً بل بمعنى ان الواجب ان يعتبر المعنى كذلك فان الاداة
المسوقة في هذا المعنى لا تدل الاعليه واما الوقف الا لزم الذي اصطاح عليه بعض
المتأخرين في مواضع من آي القرآن ه ما يتأكد استحبابه لبيان المعنى المقصود وايهام
الوصل معنى غير المراد فبمعنى انه يجب ذلك في جودة الاداء وحسن القراءة وروق التلاوة
وليس المراد انه يجب الوقف عليه بالمعنى المعتبر عند الفقهاء ويحرم الوصل او يكرهه ويأثم
القارى به شرعاً بل هو بمعنى نوع تاكيد ما فيه من معنى التمام والكفاية والحسن نص عليه
المحققون ويحى في مادة التمام كما في قوله تعالى قالت اليهود يد الله مغلولة غلقت
ايد يهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان وفي مادة الكافي كما في قوله تعالى وما هم به
منين يخادعون الله لا يهام الوصل الوصفية وور بما يحى في مادة الحسن نحو قوله
تعالى واضرب لهم مثلاً اصحاب القرية اذ جاءها المرسلون والراجع عندي في القسم
الثالث الوصل لقبح الابتداء بما بعده ولا مبالاة بمثل ذلك الايهام وكم له في
القرآن نظائر لزواله بالنظر الى اعتبار المعنى الصحيح كما في قوله تعالى وتركنا فيها

* وهو الشيخ ابو
عبد الله محمد بن
طيفور السجستاني
قد اكثر الاسماء لانوا
ع اقسام الوقف
والابتداء مع عدم
الحاجة اليه قال الشيخ
شمس الدين ابو
الحير محمد بن محمد
الجزري رحمه الله
خرج في مواضع عن
عن ما اصطاحه واختاره
كما يظر من كتابي
الاهتمام الى معرفة
الوقف والابتداء قلت
ثم انه لم يصطاح على
اثبات رموزاتها
في المصاحف كما شخنها
بهاهل مالوراء النهر
منه رحمه الله تعالى *

اية للذين يخافون العذاب الاليم **قوله** وهذا اليتق بنظم القرآن لان الذين
 جعل حظهم اتباع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله لا بد لهم من عدل يخالفونهم
 في ذلك وهم الراسخون الثابتون المستقيمون الذين لا يتهيأ استنزلالهم وتشكيكهم
 فيكون حظهم ان يقولوا امنابه كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب اي
 نصدقه ونعتقد حقيقته علمناه اولاً وقيل عليه لو كان المقصود ذلك لكان الاليتق
 بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم اذ لم يعهد اماً في القرآن بدون اختها ورد
 بانه لو سلم ذلك يكون اذا جعل بياناً لحالهم قرينة لقوله سبحانه واما الذين في
 قلوبهم زيغ وليس كذلك فان الجهال لاحظ لهم اصلاً وتبين حال الزايغين عن
 الحق مما ذكر فيعلم منه حال الراسخين في عدم اتباع المتشابه وفي الوقوف على
 حدود الله باثبات ما ثبته ونفى ما نفاه والسكوت عما عداه فاكتفى بذكر الاول
 ايثار الاليجاز فكانه قيل فيما يصنعون في هذا الباب واي طريق يسلكون في شأن
 هذا الخطاب فقال والر اسخون في العلم يقولون جواباً عن هذا السؤال لبياننا
 لحالهم **قوله** والحنف خلاف الاصل على ما صرح به العلامة جار الله الزمخشري في
 الكشاف والمفصل بتقديم المبتدأ في جميع ما هو من امثاله وكون الحنف خلاف
 الاصل مما لا يرتاب فيه واعرّض عليه بان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير
 احتياج الى اعتبار حنف المبتدأ وبانه يحتمل ان يكون حالاً من المعطوف فقط
 لعدم الالتباس ورد بان الانسب ان يكون قوله امنابه الايقهال من لا يعلم تاويل
 المتشابه اذا المناسب لحال العالم به ان يقول تاويله كذا وكذا فلما قدر عطف قوله
 والر اسخون على ما قبله فلا بد من التقديم نحو قوله وغير الراسخين من العلماء
 الغير الزايغين وفيه ما لا يخفى وبان جعله حالاً من المعطوف يوجب ان يكون
 قولهم هذا شرط لعدم علم ما سوى الله تعالى وسواهم ان اعتبر الاستثناء تكليماً بالباقي
 بعد الثبوت لعلمه وعلمهم ان اعتبر انه مثبت للحكم المنفي من المستثنى منه للمستثنى
 لان الاحوال شروط على ما بين في محله وفساد المعنى على التقديم بين ظاهر مع ازوم
 تخصيص الحال بالمعطوف دون المعطوف عليه والاصل اشتراكها في المتعلقةات
 اذ لا مجال لرجوع الضمير المستتر في الفعل اليهما بل يجب رجوعه الى قوله

والراسخون والحق ان المعنى الذى ينساق الى الفهم المستقيم من الاية ان الزا
يغين يتبعون المتشابه ويبتغون تاويله بخلاف الراسخين فى العلم فانهم يقولون
امنا به كل من عند ربنا وهو مفاد الوقف على الا لله وعلى ذلك الساقى الصالحون
والخلف الصادقون ويدل عليه قرأة ابن مسعود رضى الله عنه ان تاويله الا عند الله
وقراءة ابى بن كعب وابى بن عباس رضى الله عنهم ويقول الراسخون فى العلم امنا به
وقد صح عن النبى صلى الله عليه وسلم فى تفسير هذه الاية فاذا رايتم الذين
يجادلون فيه فهم الذين عنى الله فاعندوهم وعنه صلى الله عليه وسلم لا اغانى
على امتى الا ثلاث خصال ان يكثر لهم المال فيمتاحسوا وفيقتتلوا وان يفتح لهم الكتاب
فيأخذوا منه ما يتغنى تاويله وما يعلم تاويله الا لله والراسخون فى العلم يقولون
امنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب وان يروا اذا علمهم فيضيعوه ولا
يبالون عليه وعنه عليه السلام ان القرآن لم ينزل ليكتب بعضهم بعضا فباعرقتم
منه فاعملوا به وما تشابهه فاموا به وعن ابن عباس رضى الله عنه التفسير على
اربعة اشحاء تفسير لا يعنى احد فى فهمه وتفسير تعرفه العرب من لغاتهم وتفسير
يعلمه الراسخون فى العلم وتفسير لا يعلمه الا لله عز وجل وعن عمر بن عبد العزيز
ان الراسخين فى العلم يؤمنون به ولا يعلمون تاويله وكذا عن عائشة وعروة بن
الزبير وابى الشعثاء وابى نهيك وجهور الصحابة والتابعين واكثر ائمة القراء
والعربية والمحدثين قال ابن كثير اذا وقفت فى القرآن على قوله وما يعلم تاويله
الا الله وعلى قوله وما يشعركم وعلى انها يعلمه بشر لم ابان بعد ما وقفت ام لم اقف
والتاويل المنقول عن السلف كان صيانة للغوام عن التعدى عن حد التنزيه
والتورط فى التشبيه بصرفى فهمهم عن الاتحاد فى الصفات والزيغ فى المتشابهات
بتجويز ما يسعه اللغو ويدعو اليه الحاجة لا بالجزم بانه المراد منها ذلك لا سبيل الى ذلك
لامن جهة العقل ولا من جهة النقل **قوله** **﴿**فما الغائبة فى انزالها هي التصديق
بثبوت هذه الصفات لله تعالى مع النزاهة عما هو من لوازم الجسمية والامكان وتسميته
بها وتوصيفه كما وصف به نفسه وسماه واعتقاد انه حق بالذات معنى النبى عناه مع
تفويض العلم اليه سبحانه وتعالى بها هو المراد منها والمعنى واي فائدة اعظم من هذه

الفائدة واصل منها ﴿ قوله ﴾ وقد قيل القائل ابوبكر الصديق وعلى المرتضى
 رضى الله عنهما ومعنى هذا القول ان القدر الممكن من معرفة الله تعالى لغيره هو
 ادراك عجزه عن تصور ذاته وصفاته العلى باحد الانحاء الاربعة ومن عجز عن
 ذلك الادراك الذى هو اقصاه وغايته فقد عرف انه سبحانه متعال عن ادراك
 القلوب والافهام ومنزه عن احاطة العقول والاهوام وذلك حق المعرفة وتام
 الادراك الممكن للعبد لان حظ الممكن من معرفة البارى سبحانه هو التصديق
 بوجوده وصفاته ونزاهته عن صفات المخلوقين فالعجز سبب لمعرفته تعالى
 بحال يختص به وهو واجب لادراكه بصفة يمتاز بها عن غير هو وهو امتناع تصويره وقد
 جعله عين ضد مبالغة ونكر الادراك ليدل على انه نوع عظيم منه كما فى قوله تعالى
 ولكم فى القصاص حيوه ﴿ قوله ﴾ مسئلة قيل ترجمة هذا البحث بها ليست كما
 ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه وتقريره
 ان الدليل اللفظى مبنى على امور ظنية فلا يفيد اليقين وتقرير الجواب انا
 لانسلم ان الامور المذكورة ظنية فى كل دليل لفظى وليس المدعى الا الايجاب
 الجزمى ورد بان هذه المسئلة من مقاصد انفن والفقيد محتاج الى اتقانها وغرض
 الاصولى متعلق ببيانها وهذا المقام انسب مقام لا يرادها ولذلك صدر البحث
 وترجمتها واما الاعتراض والجواب فان المصنف مستغن عن ايرادها فى هذا
 المقام فانه لم يصرح ههنا ان هذه الاقسام تنفيذ الحكم قطعا ويقينا ولا حاجة له
 فى نفسه اليه يقضيها حتى يرد عليه ويفتقر الى الجواب عنه وحيث افاد هذا فيما سبق
 اشار الى الجواب بقوله وسيجىء معنى القطع وان الاحتمال الغير الناشى عن
 دليل لا يعتبر وذلك القدر وادى فيه ﴿ قوله ﴾ قيل الدليل اللفظى لاه القائل
 هم المعتملة وجهه ورواى اشاعة وحاصل شبهتهم ان الدليل اللفظى يتوقف على
 العلم بوضع الالفاظ الواردة فى كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة منها وانها
 مراداة بها والاول يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة ونحوها
 وصر فامن الغلط والكدب وانى ذلك للخليل وسبويه والافش والاصمعى والثانى
 يتوقف على عدم الاشتراك والنقل والتجوز والاضمار والتخصيص والتقديم

والتأخير ثم بعد ذلك كله لا بد من العلم بعدم المعارض العقل اذ عند وجوده
 ياول اللفظ وعدم وجدان الدليل العقلي المعارض له بعد الفحص البالغ لا يدل
 على عدم وجود في نفس الامر ولعل الله يحدث بعد ذلك امر اوسيجي الجواب
 عنها **قوله** وقد اوردوا في مثاله اه قيل عليه هذا على تقدير ثبوته يصاح
 مثلا للمجرد التقديم لا التقديم القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام
 بين التقديم والتأخير ليس كما ينبغي لانهما معا شرط واحد لا يتصور افتراقهما
 والجواب عنه ان القادح هو احتمال التقديم والتأخير ولا يتوقف على علم وجوده
 بالفعل الذي يدل على نقيض المدعى ولكن من لم يمارس البلاغة وفنون
 العربية ربما ينبو عن قبوله استبعادا لوقوعه فنبه المصنف على دفع هذا
 الاستبعاد بان القوم اوردوا ذلك المثل لذلك فاذا ثبت اصل وقوع التقديم
 والتأخير وكونه مشهورا بين القوم فكل دليل لفظي يحتملها فلا يفتيد القطع واما
 التوسيط فيجوز ان يكون للتنبيه على ان كلام التقديم والتأخير احتماله مغل
 للقطع وربما يكون الغرض متعلقا باحد هادون الاخر فيكون هو المحفوظ
 قصد ادون الغير على انه ربما يمنع عدم تصور الافتراق بان تقديم الشيء على
 الشيء انما يلزمه تأخير الثاني لا تأخير نفسه **قوله** والمعارض العقلي قيل وكذا
 النقلى فانه اذا عارضه نقلى اخر لا يمكن الاحتجاج به ولا يخفى عليك انه مما يعلم انتقاوه
قوله واما العمميات اه قيل عليه لا معنى لابتناء عدم المجاز والاضمار
 والتقديم والتأخير والمعارض على الاستقراء واجيب بان صحة المجاز والاضمار
 مبنية على وجود الداعى له والقريظة والعلاقة ويعلم انتفاءها بالاستقراء وكذا
 يتصور تتبع المعارض عن مظانه فكذلك هو الاستقراء وبه يعلم عدمه
قوله فقد انكر جميع المتواترات قيل عليه كون كل خبر ظنيا لاينا في افادة
 المعجوع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم
 على الكذب ولا يخفى انه كلام ساقط على الغاية لان احتمال ارادة المعنى الغير المقصود
 لا يدفعه التواتر لانه انما يوجب صدق الخبر واما ان ماهو المراد منه في المقام
 فانما هو وجب له التبادر من اللفظ والقراين المحفوفة بالدالة على ان المراد منه

المعنى المتبادر فلو اعترف الخصم بقطعية وجود بغداد لتواتر الخبر وتوارد
 القرابين الدالة على قصد المعنى المتبادر يلزم الاعتراف بذلك في كل خبر
 تحقق فيه ذلك الوصف وليس المدعى في هذا المقام الا ذلك القدر اذ من البين
 انه ليس ان كل دليل نقلي يفيد القطع بل المدعى الايجاب الجزى وهو ما تحقق
 فيه الشرايط بان يكون قطعي الثبوت للتواتر او لعصمة الخبر وقطعي الدلالة
 بان يكون خاصا او عام غير مخصوص بالبعض وقد تحقق فيه القرابين الدالة
 على ان مراد الخبر هو المعنى المتبادر من كلامه جزما فكلما وقفنا على دليل نقلي
 قطعي الثبوت محقق بقرابين دالة على المعنى المتبادر شوهدت او نقلت اليها
 بالتواتر حصل لنا القطع بانه واقع كما اخبر ثابت في نفس الامر **قوله** **﴿**
 واعلم ان العلماء جواب عما قال الخصم ان القطع يتوقف على عدم المعارض العقلية
 وهو غير يقيني وحاصله ان مجرد الاحتمال للمعارض العقلية لا ينافي القطع بهدلول
 النقل كاحتمال المجاز وانما المنافي له وجود المعارض ومرادنا من القطعية في هذا
 المقام ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا الجواب اقناعي والذي يحسم مادة
 الشبهة ويرفعها بالكلية انه لما ثبت عندنا بالقرابين المحفوفة المتكاثرة ان الخبر
 الصادق اراد بكلامه ما هو المتبادر من ظاهره كان هذا دليلا على عدم المعارض
 العقلية وامتناعه لكونه معصوما عن الخطاء والكذب مثلا لما ثبت عندنا بالتواتر
 قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقام القرابين ان مراده ما هو المتبادر من المعنى
 الظاهر علمنا قطعا وبقينا انه لا يكون لهذا معارض عقلية للعصمة وذلك الجواب
 كان قد سأل في سالف الازمان ولم استنفه من احد ولكن عثرت الان انه قد
 سبقني اليه غير واحد من الفضلاء المصنفين **قوله** **﴿** دلالة اللفظ على المعنى
 يفهم منه تقسيم اللفظ الى اقسام الاربعة بانه اللفظ على المعنى بكن او كذا
 وتقسيم المصنف على هذه المنوال بالحقيقة تفصيل لما جعله القوم وتبيين مرادهم فانه
 ما هو ذا من اقوالهم ومنهوم من تضاعيف امثالهم ولا يلزم عليه التقيد بامثلة القوم
 وكان التقسيم الثالث باعتبار ظهور المعنى عن النظم وخطائه ومراتبها وهو
 بالنظر الى فهم المخاطب وهذا النظر الى ايراد المتكلم والحيشية معتبرة في التقسيمات

(مبحث التقسيم الرابع)

كلها فلا يرد ان كلامه مشعر بان معنى المسوق له في التقسيمين واحد فيلزم ان لا يوجد
 تفرقه بين الظاهر والاشارة وبين النص والعبارة فان الاشتراك في الحد يوجب الاشتراك
 في المحدود وان الاصوليين ذكر وان الاستدلال بالظاهر استمدلال بعبارة النص
 وربما جعل المصنف الدلالة الى الموضوع له ولجزءه اشارة **قوله** ان عبارة النص
 اه المراد به كل لفظ فهم منه المعنى لخصوص القسم المقابل لظاهر سمي به لان
 عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص والمعتبر في هذا القسم على ما حققه
 المصنف وهو الصواب ان يكون المسوق مقصودا بالاصالة لا بما هو اعلم منه ومما
 هو مقصود بالعرض وبالتبع بان يكون لغرض اتمام معنى اخر فقوله تعالى واحل
 الله البيع وحرم الربوا اعبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة واشارة الى الموضوع
 له وهو الحل والحرمة والى جزئه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقيدين
 متفاضلا والى لوازمه كانتقال المالك ووجوب التسليم بالبيع المطلق في البيع وحرمة
 الانتفاع ووجوب رد الزائد في الربوا وما ذهب اليه ابو اليسر البردوي
 وصاحب الكشف ومن تبعهما من ان العبارة ما يثبت بالنظم ولو التزم اما مقصودا
 به ولو تبعها فيكون الحل والحرمة والتفرقة كلها بالعبارة ويلزم منه ان لا يكون
 ما يثبت بالاشارة مقصودا اصلا على ما صرحوا به فغير مستقيم قطعان كثير ان
 الاحكام الشرعية ثابت بالاشارة فيلزم عليهم ان يكون من قبيل المولدات التي
 يقول بها المعتزلة والقول بثبوت الحكم الشرعي من غير قصد له من الشارع اصلا
 ظاهر البطلان ومنكر جن او قنصر ح شمس الائمة السرخسي رحمه الله بان الخواص
 والمزايا التي بها يتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة وتقرر في كتب المعاني
 ان الخواص يجب ان تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا
 لا يعتد به قطعان **قوله** واما حد دلالة النص اه مقتضى بيانها ان الثابت
 بدلالة النص لا يكون نفس الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه المتأخر ولا المتقدم
 وان دلالة النص من قبيل الدلالة اللفظية اي دلالة اللفظ على المعنى بمدخل من
 الوضع واهن اشترط في فهمه العلم بالوضع فيرد عليه ان الدلالة اللفظية منحصرة
 على الاقسام الاربعة ودلالة اللفظ بمدخل من الوضع على ما ليس هو احد الاربعة

في حيز المنع والجواب عنهما اللزوم المعتبر في ضبط العبارة والاشارة والاقتضاء
 وافادة التمييز بين حد ودها هو اللزوم العقلي على ما ذهب اليه الميزانيون
 في دلالة التزامية وهو من ذهب الحنفية ربهم الله وصرح به المصنف في هذا الكتاب
 وكتاب تعديل الميزان وغيرهما ولكنه لا ينافي ان يكون المعتبر في دلالة النص
 هو اللزوم العادي الذي هو تلاصق واتصال بين الموضوع له وغيره ينتقل
 اليه بسببه الى الازم في الجملة ولو في بعض الاوقات كما بين الغيث والنبات
 ويكون المزدان الوضع المعتبر في العبارة والاشارة هو الوضع الشخصي ﴿ قوله ﴾
 اشارة الى جزئه لان معنى الفقر عدم ملك شيء ء وعدم ملك ما خلفوا في دار
 الحرب جز منه قيل عليه الثابت بالاشارة زوال ملكهم عن ما خلفوا ولا نسلم انه
 جزء بل لازم متقدم ولا يخفى ان الاية انما تدل على عدم ملكهم ما خلفوا في دار
 الحرب ولا يكون ذلك الا بالزوال فدلالتها على عدم ملك ما خلفوا اشارة هو
 المراد من الزوال ههنا واما حقيقته وهو طريان العدم وهو لازم متقدم فدلالته
 عليه بالاقتضاء يدل على ذلك قوله فكونهم بحيث لا يملكون آه
 ﴿ قوله ﴾ يفهم كل من يعرف اللغة يعني لا يختص مدركه بالفقيه المجتهد فان
 دلالة النص مدرك عام لا يختص بالمجتهد كالمعنى القياسي بل قد يفهمه المجتهد
 وقد يفهمه المقلد فلا يرده عليه ان الثابت بدلالة النص كثير ا ما يكون مبنيا على
 علم في معنى النظم لا يفهمه كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها
 كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم بدلالة نص ورد في الجماع عند ائمتنا
 هو ما فهم الشافعي ذلك ووجوب الحد على قضاء الشهوة في محل حر م مشتبه على
 الكمال في اللواطة عنده وعندهما وابو حنيفة رحمه الله ما فهم ذلك مع عظيم عمله
 في الفقه الى غير ذلك مما لا يحصى على ان عدم الفهم غير مسلم ولعلمهم عدلوا عن
 مفاده لجهة ترجحت عليه عند هم ودليل اوجب العدول عنه عليهم ﴿ قوله ﴾
 وان لم يكن شيء ء من ذلك قيل عليه فدلالة النص على ما ليس كذلك وثبوته
 بهافي حيز المنع كيف فانها من قبيل الدلالة التي تثبت بمداخل من الوضع قلت
 ان المصنف على مقتضى بيانه انما اعتبر اللزوم العقلي في ضبط العبارة والاشارة

والاقتضا انتفاؤه في الدلالة على ما هو من ذهب اهل الميزان في الدلالة الاتزامية
وهو لاينا في تحقق اللزوم العادي الذي هو تلاصق واتصال بين الموضوع له
وبين غيره ينتقل الذهن بسببه من الملازم الى لازمه في الجملة ولو في بعض
الاقوات كما بين الغيث والنبات ويكون الثابت بدلالة النص من هذا القبيل
والمصنف واهل الميزان لا ينكرون هذا النحو من الدلالة وان اخر جوها من الدلالة
الاتزامية فانها عند هم امامن قبيل الدلالة الوضعية الغير اللفظية المستندة الى
تعيين اهل العرف وجعلهم ذلك اللازم لازما او الدلالة العقلية المستندة الى مجموع
اللفظ والقرينة الذي ليس بلفظ موضوع او دلالة المطابقة المستندة الى الوضع
النوعي المعتبر في المجازات واعتبارهم اللزوم والكلية في مطلق الدلالة
اللفظية الوضعية لا ينافي ذلك لانه اعم مما هو بمجرد الوضع ومما هو مع ضم القرينة
﴿ قوله ﴾ لانه ان لم يفهم احد او فهم البعض دون البعض يعنى ان لم يفهمه
المقيد ولا المجتهد او فهمه المجتهد دون المقيد فلا دلالة للفظ عليه من حيث الوضع بل
ربما يكون من قبيل المعنى القياسى الذي لا يفهمه الا المجتهد فلا ير دانه يلزم منه
انه لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة وهو فاسد لان الثابت باشارة النص قد
يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الازكياء العالمين بالوضع كافراد الاب بانفاى
الولد واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك الا ترى ان قوله تعالى
وحمله وفصاله ثلاثون شهرا سيق ليبيان ما يكابد الام في تربية الولد مبالغة في التو
صية بها وقد دلت بطريقى الاشارة على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر فانه لما
ذهب العامان للفصال بقوله وفصاله في عامين لم يبق للحمل الا ذلك المقدار وقد
حفي ذلك على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وذلك لان
المراد من كل احد استغراقى الانواع دون الافراد ومن الفهم التمكن منه ولو بعد
الامعان في التأمل على انك قد علمت ان عدم الفهم غير مسلم مع ان المصنف انما
اعتبر فهم كل احد في دلالة النص لاني مطلق الدلالة ﴿ قوله ﴾ لا يفهم الا المجتهد
قبيل عليه المعنى القياسى ربما يفهمه غير المجتهد اجيب عنه بانه لا يفهمه بحيث
يكون مناط الحكم لعدم اعاطته بالشروط ولو فهمه على ذلك الوجه يكون مجتهدا

فيه ﴿ قوله ﴾ ولم يسبقنى احد آه وقد اجاد في ذلك وعلمت اندفاع الشكوك
الموردة عليها ﴿ قوله ﴾ فيه اشارة الى زواله قد يقال ان اطلاق الفقراء
عليهم مع تخليفهم دينار او املا كالمكة يكون اشارة الى عدم ملكهم لها لوام يكن على
الاستعارة تشبيههم بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطعامهم بالكفاية عن اموالهم
بقريته ان الله تعالى لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا ويرى بيته اضافة الديار
والاموال اليهم وهي تقييد الملك واجيب عنه بان الاصل الحقيقة ومعنى الآية نفى
السبيل على انفسهم حتى لا يهاكونهم بالاستيلاء او في الآخرة والاضافة مجاز باعتبار
ما كان لان في عملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصير الى الخلف قبل تعذر
الاصل وقيل ولا ضرورة في حمل الاضافة على المجاز لان المعتبر فيه عدم كون
المعنى من افراد الموضوع له حالة اعتبار الحكم الذي تعلق به لفظ المجاز مثلا
حالة الاخراج مثلا لا حالة الحكم وهو الاستحقاق الا ترى ان قولك اكرم الرجل الذي
خلفه ابو هيتيما لكونه طفلا حال اعتبار التخليف حقيقة وان كان مجاز حال الحكم بالاكرام
والتكلم بالتخليف وقوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيل فله سلبه مجاز وان
كان حقيقة حال استحقاق السلب فيكون اطلاق الفقراء عليهم وازضافة الديار اليهم
حقيقة لانها كانت ملكهم حال اخراجهم وان لم يكن كذلك حال استحقاقهم السهم
من الغنمية ورد بان المراد من الاخراج تمامه وهو لا يكون الابز واه وانما ثبوت
المالك لهم حال تلبس الكفار باخراجهم لا بعد تحققه فان في الآية رتب استحقاقهم
الغنمية على الوصول والصلوة ومن البين ان علة الاستحقاق هي تمام زوال الملك
من الديار والاموال وما كانت ملكهم في تلك الحال فاذا افتتحت اليوم في حالة تحقق
الاخراج وتماز زوال الملك لا يكون الاعلى المجاز باعتبار ما كان في حالة الاخراج
وقبلها فالقول باستقامة الاضافة على الحقيقة سقيم ﴿ قوله ﴾ يكون ثابتا بالاشارة
لان الآية سيمت لا يجاب ارزاق الوالدات التي يرضعن اولادهن فان
اراد استيجار الوالدة المطلقة لارضاع ولدها يكون استغناء اجرها عن التقدير
ثابتا بالاشارة اذ النظم ماسبق لذلك وانما خص الحكم بالمطلقة لان استيجار
المنكوحة لارضاع ولدها لا يجوز ﴿ قوله ﴾ لان الاطعام جعل الغير طامعا على

ما فسره قوله تعالى على طاعم يطعمه باكل ياكله فلما ادخلت همزة التعدية الى
 المفعول الثاني صار المعنى جعلها كلالا قال المصنف فيما نقل عنه وانما كان دلالة الآية على
 الاباحة بطريق الاشارة دون العبارة لان سياق الكلام للتخيير بين الامور الثلاثة
 فيكون عبارة فيه واما الاباحة وهي تمكين الغير من الاكل في ملكه بحيث افضى
 الى الاكل فهي ثابتة بطريق الاشارة لان معنى الاطعام ليس الا التمكين المذكور
 لكن سوق الكلام ليس لهذا المعنى فيكون ثابتا بالاشارة واما التملك الذي لم
 يفض الى الاكل يخرج به عن عهد الكفارة اتفاقا مع انه ليس اطعاما بدلالة النص
 لان العلة قضاء الحوائج وهو في التملك ابلغ قوله ﴿ والحق بهاه اعترض عليه
 بان المذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تملكيا
 او اباحة ثم ان حقيقة جعل الغير طاعما ليس في وسع العبد فالثابت به لا يكون
 الا التملك فاستدل الحنفية بهذه الآية على جواز الاباحة بطريق الاشارة وجواز
 التملك بطريق الدلالة وفرقهم في طريق الثبوت غير مستقيم ولا يثبت جواز
 الاباحة بها وهو مطلوب بهم وردبانه لو سلم ان المذكور في كتب اللغة هو معناه
 الحقيقي فانها مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها فلان سلم ان حقيقة
 الاطعام بمعنى جعل الغير كالمالك ليس في وسعه فان المعنى تمكينه من الطعام كما في قوله
 تعالى واطعموا البائس الفقير وقوله اطعموا عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون
 الآية فان المراد ليس التملك قطعاً ولو سلم فمعارض بان التملك بمعنى جعل
 الغير مالكاً ليس في وسع العبد ايضا المتوقفه على امور غير مقدورة عليه واقبلها القبول
 من جهة المالك ومهما تعذر الحقيقة يصار الى اقرب المجازات وذافيها قلنا لان
 التمكين من الاكل بشرط اتصال الاكل اقرب الى الحقيقة من التملك فلا ضرورة
 في اشتراط التملك زيادة قوله ﴿ فوجب ان يصير العين كفارة بخيـ
 يزول ملك الكفر بتملكه الفقير فان اضافة الكفارة الى العين وان قدر الفعل
 المناسب كالاتى تستدعى مبالغة في اختصاصها بالوجوب كما قالوا في اضافة
 التحريم الى العين في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآية فان قلت قد جعل
 صاحب الكشاف ومن تابعه قوله تعالى او كسوتهم عطفاً على محل من اوسط ما

تطعمون لاعلى اطعام ولايستقيم ذلك الابكونه ببل لا فيلزم اشتراط التمايل في
الطعام لان البدل هو المقصود بالنسبة قلنا البدل وان ترجح عنده نظر الى
مراعات الملايمة بين ما يتعلق بالمساكين من الكفارات بجعلها عيمين وبين التحرير
فانه جنس اخر فر بما يترجح عند غير هكونه صفة لمحذوف اي طعاما من اوسط
الاية بكون اطعام عشرة مساكين هو المقصود بالبيان واما كون المطعوم من
اوسط ما فر بما يفهم من الاطلاق بقريظة العرف على انه ان جعلت ما مصدرية
وجعل الكسوة مصدر او قدر مثل الايتاء يكون الكفارات كلها على نهج واحد
﴿ قوله ﴾ وتسمى فحوى الخطاب ولحن القول ومفهومه وافقة لتوافق مدلولي
اللفظي حكم المنطوق والمسكوت اثباتا ونقيا بخلاف مفهوم المخالفة ﴿ قوله ﴾
وكالكفارة بالوقوع في صيام آه اعترض عليه بان دلالة النص كما مر كون المعنى
بحيث يعلم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجله ولا نسلم ان هذا مما يعرفه
كل احد فان الشافعي مع علو كعبه في اللغة لم يفهم ذلك بل فهم ان الكفارة لاجل
افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد
بهجر دد قول شيب من الحشفة في فرجه فهو لا يسلم ان السبب هو الجنائية الكاملة
المشتركة بينهما بل الجنائية الوقاع التام المختص به ولو فسكت النبي صلى الله
عليه وسلم عن بيان وجوبها عليها في حديث الاعرابي ورد بها سبق ان المراد
تمكن المجتهد وغيره من الفهم ولو بعد التأمل والامعان فيه فان الثابت بدلالة
النص ربما يكون نظريا كما هو فيها نحن فيه ولا يضر ذلك عدم الفهم بالفعل اصلا
وعدم فهم الشافعي ذلك غير مسلم فاعلمه عدل عنه لدليل لاحله وخصه للرجل
بدليل اقوى منه ولا نسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم فسكت عن بيان وجوب
الكفارة عليها بل بينها طريق الدلالة والقول بان السبب افساد الصوم بالجماع
التام فاسد بل السبب ومناط الوجوب انها هو ابطال ركن الصوم لان المقصود
من وضع الزاجر حفظ العبادة عن البطلان باقدام ما هو مطبوع للادنى وعلى
شرف الوقوع وهو شهوات البطن والجماع بل شهوة البطن اقوى والرغبة فيها اكثر
والصبر عنها اقل لاعتياد النفس لها والفتاها وفرط الاحتياج اليها لاسيما بالنهار

بخلاف الجماع ولا دخل في ذلك لكون الجناية أقوى ولا لغيرها من الاعتبارات
 قوله ﴿ فان المعنى الذى يفهم فيه قيل عليه فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك
 المعنى هو السبب لوجوب الحد ممنوع كيف وهو قد غنى على كثير من
 المجتهدين العارفين باللغة كابي حنيفة رحمه الله واجيب ببيان المعنى عدم توقف
 فهم مناطه على مقدمة شرعية كتوقف علة القياس عليها وهو ربما يكون غامضا
 قوله ﴿ لكن انقول قد عرفت ان وضع الزاجر للمنع عن الاقدام على ما هو
 مطبوع للبشر وعلى شرف الوقوع منه والوطى في القبل كذلك بخلاف اللواط
 فان قنارته محملها توجب النفرة عنها ولا يكون الميل اليها الا لانحراف في الطبيعة وانز
 عاج عن اصل الفطرة والجبلة السليمة فطرة الله التي فطر الناس عليها قوله ﴿
 لان فيه هلاك البشر سبب تعالى وجوب الحد على الزنى دون اللواط لانفس
 سبب وجوب الحد فانه نفس الزنى قوله ﴿ فيغلب وجوده ايه بيان الحكمة
 وضع الزاجر في الزنى دون اللواط على ما بيناه قوله ﴿ كالبول يعنى ان
 الحد لا يجب بشرب البول مع انه اشد حرمة من الخمر لدوام ثبوت حرمة بخلاف
 الخمر مع انه يحتمل زوال الحرمة عنها بالتخليل وما حرمت في الشرايع السابقة وفي
 صدر الاسلام قوله ﴿ احدهما ان القصاص لا يقام اهرجه القاضي ابو زيد
 واختاره صاحب الهداية لان القود اسم قتل المجازاة فلا بد في تخصصه بالواجب
 من مجازية ولا نه يتعالى به قوله بالسيف بتون تجوز وتقدير وعلى الثاني لا بد ان
 يراد بالقود وجوبه او نحو ذلك ولان القود يجب بالرمح وامثاله وبالمثقل اذا
 جرح بالاتفاق فعلى هذا المعنى لا يبقى الحديث حجة لهما في وجوب القصاص
 في القتل بالمثقل قوله ﴿ الثاني انه لا قود الا بسبب القتل بالمثقل فيمكن ان
 يورد حجة لهذا المدعى بطريق الدلالة ويرد عليه ان النص يهتق القود في غير
 المنصوص ومن جعلته القتل بالمثقل فالتعليل بهذا الوجه يكون مضادا للنص وهو
 باطل البتة ولا يمكن ان يكون المعنى لا قود الا بالمتنى للبدن لانه لو صح يكون
 عبارة النص لادلالة فانه لا بد فيها ان يكون علة الحكم معنى لاعبارة ولهذا ذهب
 ابو حنيفة رحمه الله الى انها جرح ينقض البنية الانسانية ظاهرا بالجرح وتخريب

الجثة وباطنا بازهاق الروح وافساد الطبايع الاربع وبالجملة انما يقوم الحديث
 حجة المشافعي ومن وافقه اذا تعين المعنى الثاني مراد من الحديث ثم ثبت صحة
 التعليل بما ذكره بل لزومه ونحن في كل ذلك من وراء الامنع **قوله** **﴿**
 الضرب آهوما في التلويح من قوله كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهم كل
 من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان المعنى الموجب هو الجرح
 الذي ينقض البنية الانسانية آهوان ابرزه في معرض الرد على الشافعي
 ومن وافقه في ايجاب القصاص في القتل بالميثقل لكن مقصوده بالذات هو الا
 عتراض على المصنف وتوهين اصول الحنفية وتزييف من هبهم والجواب مامر
 غير مرة من ان المعنى ان لا يتوقف على ملكة الاجتهاد ومن يضل الله فماله من
 هاد **قوله** **﴿** ظاهر ابتفريق الاجزاء المتصلة وتخريب الجثة وباطنا بازهاق
 الروح وافساد الطبايع الاربع التي عليهما مدار الحيوة والحس والحركة **قوله** **﴿**
 النفس الحيوانية وهي بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية لان للقلب
 تجاويف يجذب اليها لطيف الدم فيتبخر بحرارته المفرطة يتعلق البخار اولا
 بالدماغ ثم ينبت بوساطته الى جميع البدن ويسرى فيه سرية الماء في الورد
 بدليل انه لو شذ الاعصاب يبطل قوة الحس والحركة مما وراء الشد بخلاف ما يلي
 جهة الدماغ فالقتل بالهمد يكون جنائية على الروح الحيوانية التي يطرد عليه
 الفناء قصد بخلاف الروح الانسانية والنفس الناطقة والجوهر القدسي الذي
 لا يفنى بفناء البدن **قوله** **﴿** فتكون اكمل مما هو بدون القصد كالخطا ومما
 يختص بالظاهر كالجرح فقط وبالباطن كالقتل بالميثقل فيترتب على اكمل
 الجنايات التي هو القتل بالهمد اكمل الجزا وهو القصاص الذي هو الغاية في
 العقوبة ويختص بها **قوله** **﴿** فيجب ان يكون سببها اي الكفارة لان ادنى
 مراتب السبب ان يكون ملايما للمسبب والصور التي اوجبنا فيها الكفارة
 كذلك اذ في القتل الخطا جهة الخطر المساهلة وترك التثبت وجهة الاباحة
 الرمي الى صيد او حرب وفي اليمين المعقودة جهة الخطر الحنث والكذب وجهة
 الاباحة مشروعية اليمين لفصل الخصومات وتعظيم اسم الله تعالى **قوله** **﴿** واما

الغمى والغموس فكبيره محضة فان قيل افساد الصوم بالزنى وشرب الخمر كبيره محضة
 وقد وجبت بهما الكفارة قلنا نفس الافطار تضمن جهتين الجنائية على الصوم
 وقضاء الشهوة بخلاف يمين الغموس لانها مهمالم تنعقد يمين غموس ليس فيها
 جهة خطر ومتى انعقدت كانت كبيره محضة والكفارة فيهما لكونهما افطارا لا لكونهما
 زنى او شرب خمر فيندفع ما يقال انه يقتضى ان لا يكون الزنى وشرب
 الخمر من الكبائر **قوله** **﴿** وهى لانها لا تليق بالعبادة لئلا تهجوها وتجو الصغائر
 فقوله قال الله تعالى وما بعده دليل على محو الصغائر بالعبادات دون الكبائر
 فان قيل دلالة الآية على عدم محو الكبائر على طريق مفهوم المخالفة والحقيقة
 لا يقولون به قلت المراد انه لا دليل على محو الكبائر بالعبادات فلامعنى لا يجابها
 لذلك من غير دليل فان قيل عام الكتاب لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا
 انما ذلك ابتداء وبعد ان تخصيصه بدليل قطعى من الكتاب والاجماع يجوز
 تخصيصه بالقياس فضلا عن خبر الواحد وما نحن فيه كذلك فان السيئات خص
 منها الشرك بقوله تعالى ان الله لا يقفر ان يشرك به وباجماع الامة فان قيل المخصص
 الاول يجب ان يكون مقارنا ولا شك ان الايتين ليستا كذلك وكن الاجماع قلت
 وجوب مقارنته المخصص العام فى المخصص النذى فى نفس الامر لاقى دليل
 التخصيص كما نحن فيه فان تعارض الدليلين بحسب الظاهر لما اوجب لنا الجمع
 بينهما بحسب الامكان بحمل احدهما على بعض محتملاته تضمن هذا الجمع الحكم
 منابان فى نفس الامر محصا مقارناله لم ينقل اليه لايقال انما تمس الحاجة الى
 تخصيص الشرك من السيئات اذالم يتناول الحسنات الايمان ولا عبرة لخصوص
 السبب لاننا نقول الحاجة ماسة بعد لان مدلول الآية اذهب كل فرد من الحسنات
 كل فرد من السيئات وليس بمراد قطعا **قوله** **﴿** كفارات لما يمينهن آه لا يقال فاذا
 كانت الصغائر يهجوها تلك الفرائض بحكم الحديث فلموجب الكفارة فى قتل
 الخطاء والحدث فى اليمين المنعقدة لان الكفارة ليست متهخصت فى العبادة بل
 فيها جهة العقوبة وكونها جزأ لما ارتكب المبتلى بها فلذلك وجبت الكفارة
قوله **﴿** فتجب شبهة السبب هذا رواية الحنفى والطحاوى ردهما الله

والمنكور في المبسوط وقال أبو الفضل الكرماني رحمه الله وجدت في كتب اصحابنا
 انه لا كفارة في شبه العمى على قول ابي حنيفة رحمه الله فان الاثم فيه كامل متنه وتنا
 هيه يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب التخفيف ﴿ قوله ﴾ فانه مقابل بالمحل
 من وجه حاصل الجملة ان الكفارة جز الفعل وفيها جهتان والقصاص جزاء الفعل
 من وجهه والمحل من وجه اخر والعبادات مما يحتاط في اثباتها والعقوبات في اسقا
 طها اذا تمكنت في مقابلها فالشبهة تكفي في اثبات العبادات ودرء العقوبات والقصاص
 لمالم يتمحض في كونه جزا المحل فيسقط بالشبهة في الفعل ايضا ويجب الكفارة
 كما في القتل بالمثل لاني المحل كما في قتل المستامن ﴿ قوله ﴾ الا عند التعارض
 فيقدم العبارة على الاشارة كما في قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتل
 عبارة في الوجوب وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم اشارة
 في نفيه حيث جعل كل جزائه جهنم وفي نفي الكفارة في القتل العمى وهي راحة
 على دلالة النص الوارد في الخطا على وجوبها في العمى وايرادهم في مثال تعارض
 العبارة والاشارة قوله عليه الصلوة والسلام اقل الحيض ثلاثة ايام واكثر عشرة
 وهو عبارة وما يعارضه ما روى انه عليه السلام قال يهكث احد يهن شطر عمره لا تصلى
 ولا تصوم سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر
 يوما كما هو من مذهب الشافعي رحمه الله غير صحيح لان ركن البعوضة لا يقوم
 الا بمسوات الحديثين في اصل الثبوت وهو منامنتن فان الحديث الاول ثابت عن
 النبي صلى الله عليه وسلم بطرق متعددة وان كان في احاد رواته من لا يخاو عن
 التكلم فيه بالجرح ثم هو قول عمر وعلى وابن مسعود وابن عباس وغيرهم رضى
 الله عنهم والقدرات الشرعية لا تدرك بالرى فاله وقوف فيها حكمه الرفع
 بل تسكن النفس بكثرة ما روى فيه عن الصحابة والتابعين الى ان المرفوع مما اجاد
 فيه ذلك الراوى الضعيف اذ ليس من ضرورة الضعف الكذب البتة
 الثاني فانه واه على النهاية بل موضوع لا اصل له على ما صرح به النقاد وائمة الشان
 من الشافعية قال ابن مندة لا يثبت بوجه من الوجوه (وقال البيهقي ام نجده

وقال ابن الجوزي لا يعرف وأقره عليه صاحب التنقيح وقال النووي موضوع لأصله
ثم لو فرض ثبوته فلا معارضة بينهما لأن المراد بالشرط البعض كما في شرط
المسجد الحرام ولو سلم أنه حقيقة في النصف وأنه مراد فاكثر أعمار الأمة ما بين
ستين وسبعين كما في الحديث فإذا كان حيض المرأة عشرة من كل شهر يكون
مكثها في كل سنة لا تصلى ولا تصوم مائة وعشرين يوماً والسنة القمرية هي المرادة
من اطلاقات الشرع وهي ثلاث مائة وأربعة وخمسون يوماً وذلك العدد معتبر
في العنين وفي ضرب المهدة لمن بلغت مستحاضة بل في غيرها أيضاً فالباقي
من العدد المذكور مائة يوم وأربعة وثلاثون يوماً فيمكن أن تلد في السنة
ويكون نفاسها ربعون يوماً فيصح إطلاق شرط العمر على التقريب ولو اعتبر
أيام الصبا فلا نشك في صحته والقول بأن مدة الصبا مشتركة بين الرجال والنساء
لا تصح سبباً لنقصان دينهن ليس بشيء لأن المراد أن أيام الصبا إذا انضم إلى أيام
الحيض والنفاس يصح القول بالمكث المذكور وليس المراد أنه سبب لنقصان
الدين وإنما السبب له مكثها شرط عمرها لا تصلى ولا تصوم ومن البين أن هذا
الحكم غير مقصود العموم في كل امرأة بل يكفي في صدقها مكث بعضهم كذلك ممن
لم يتجاوز سنها الخمسين أو الأربعين مثلاً فيصدي من غير اعتبار أيام الصبا مع
أنه منقوض في الصوم فما ذهب إليه الشافعية أن أكثر مدة الحيض لأصله في
الشرع أصلاً بل الشرع ناطق بخلافه وأما ما أشار إليه في التلويح من ترجيحه
على الحديث الأول من حيث الثبوت فهن تعصباته المستهرة على الحق المبين
وتعسفاته في اقتفاء الجواز المبين وتفصيل هذا المجهول في هذا المقام أنه قدم
ما ظنه دليلاً مدعاه وجزم في نسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف ما صح
عليه ليمكن من الجدال والتشكيك وإيقاع الشبهة بانه وإن كان إشارة لكن راجح
من حيث الثبوت وسكت عن ذكر أنه دليل للشافعية ولا دليل لهم سواء في الباب
فراراً من تهمة أنه ينتصر لهم فيه لكونه من عباله ورأي ما خوذاً عنه ثم أنه تكلف
وتصدى لدفع ما يرد على دليله كأنه يصح المثل ويقدم المعارضة فإنه لو
أبرزه في صورة الجواب عن ما يرد على دليل من ذهب لربها تحركت دواعي

الناظرين وانبعثت اشواقهم الى طاب وجهه لا بقائه فينكشف حقيقة الامر والا
لكن من الممكن له ايراد مثال اخر للمعارضة او بيان عدم انطباق المثال لهنه
الوجوه وهذا حاله في كل خلافة وفصلناه في هذا المقام ليكون انموذجا له الى
به في سائر المقاصد ﴿ قوله ﴾ مدرك راي الالفة اشارة الى انها لا تقدم على
القياس المنصوص العلة كما في قوله صلى الله عليه وسلم في سوء الورة انها
ليست بنجسة اذها من الطوافين عليكم والطوافات اخرجها اصحاب السنن
الاربعة وقال الترمذي حديث حسن صحيح ويرد عليه ان الشبهة في
القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليقه في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل
ووجوده في الفرع ونفى المعارض فيها ومن اليمين ان التنصيص على العلة
لا يرفع الثلاثة الاخيرة فكيف يثبت بمنصوص العلة ما يدرى بالشبهات والى انها
مغايرة للقياس الفقهي ولهذا تمسك بهانفت القياس من اصحاب الطواهر
وغيرهم وذلك منهج الجمهور من الحنفية والشافعية وذهب شذمة قليلة
منهم ابن الخطيب الرازي الى انها قياس جلي ﴿ قوله ﴾ فيثبت بها اه تفريع
على الفرق بينهما وفي ثبوته بخبر الواحد خلاف فقي رواية الامالي عن ابي يوسف
يثبت به وهو قول ابي بكر الرازي الجصاص وغيره من الحنفية ولا يثبت به عند
اكثر الحنفية رحمهم الله وهو قول الشيخ الامام ابي الحسن الكرخي وابي عبد الله
البصري وشمس الائمة رحمهم الله لان الحدود تنبى بالشبهات بحكم الحديث
الصحيح واي دليل فارق بين الشبهة في الدلالة والشبهة في الثبوت بحيث
يعتبر الاولى دون الثانية ودعوى الاجماع في ثبوته بخبر الواحد كاذبة مردودة
وثبوت الرجم بدلالة نص ورد في ما عزوه وهو خبر واحد ممنوعة من فوعة فانه
باجماع الصحابة او الاحاديث الكثيرة المتواترة المعنى وقد اخرج البخاري عن
عمر رضي الله عنه انه قال خشيت ان يطول بالناس زمان حتى يقول قائل لانجد
الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة انزلها الله تعالى الا وان الرجم حق
على من زنى وقد احسن اذا قامت البيينة او كان الجبل او الاعتراف واخرج ابوداود
انه خطب وقال ان الله تعالى بعث محمد صلى الله عليه وسلم بالحق وانزل عليه

الكتاب فكان فيه انزل الله تعالى عليه اية الرجم فقرر انها ووعيناها وزجر رسول
الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا من بعده واني خشيت ان يطول بالناس فيقول
قائل لانجد الرجم الحديث وقال لولا ان يقال ان عمر زاد في كتاب الله لكتبتهما
في حاشية المصحف وفي الصحيحين من حديث ابن مسعود رضى الله عنه لا يحل
دم امرء مسلم الا باحدى ثلاث الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه
المفارق للجماعة وفي جامع الترميذي عن عثمان رضى الله عنه انه اشرى عليهم
يوم النصارى وقال انشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل
دم امرىء مسلم الا باحدى ثلاث زنى بعد احصان وارتياد بعد اسلام وقتل نفس
بغير حق قالوا اللهم نعم قال فعلام تقتلون في الحديث قال الترميذي حسن ورواه
الشافعى والدارمى وابوداود والبزار والحاكم والبيهقى بلفظ آخر وقال الحاكم صحيح على
شرط الشيخين واخرجه البخارى عن فعله عليه السلام من قول ابى قلابة حيث قال والله
ماقتل رسول الله صلى الله عليه وسلم احد اقط الا في ثلاث غصال الحديث الى غير ذلك
من الاحاديث الكثيرة في الباب قال بعض المحققين وانكار الخوارج الرجم باطل
لانهم انكروا حجية اجماع الصحابة فجعل مركب بل هو اجماع قطعى وان
انكروا وقوعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانكارهم حجة خبر الواحد
فهو بعد بطلانه بالدليل ليس مما نحن فيه لان ثبوت الرجم عنه صلى الله عليه
وسلم متواتر المعنى كشجاعة على وجودها وتم الاعاد في تفصيل صورته وخصوصياته
واما اصل الرجم فلا شك فيه ولا شك في رجم عمر وعلى رضى الله عنهما فالخامس
ان انكاره انكار دليل قطعى بالاتفاق فان الخوارج يوجبون العمل بالمتواتر معنى
اولفظا كسائر المسلمين الا ان انكارهم عن الاختلاط بالصحابة وعلماء الامة
وتركهم التردد الى ائمة المسلمين والروايات او قعيم في جهالات كثيرة لحفاء السمع
عنهم والشهرة ولذا الزمهم عمر بن عبد العزيز رحمه الله بلعد الركعات
ومقادير الزكوة حين عابوا عليه القول بالرجم لكونه ليس في كتاب الله فقالوا
ذلك لانه فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون بعده فقال لهم وهذا
ايضا فعله هو والمسلمون ﴿ قوله ﴾ واعلم ان ويجعل ذلك الكلام في وجوب

الحد باللواطه والقصاص في القتل بالمثل وذلك لانها ليست بزنا ولا في معناه
 لاختلاف الصحابة هم اهل اللسان في موجه في انه يحرق بالنار او يهدم عليه الجدار
 او ينكس من مكان ثم تفع باتباع الاعجاز وذلك ادل دليل على انه ليس من مسمى
 لفظ الزنى لغة ولا معنى ولذلك قابلهما بنواس في قوله * شعر * من كفى
 ذات حر في زى ذى ذكر * لهما عجمان لوطى و زناء * في قصيدته التي صدرها
 بقوله * شعر * دع عنك لومي فان اللوم اعرا * وداوني بالتي كانت
 هي الداء * وهي قصيدة معروفة في ديوانه ونحو ذلك في القتل بالمثل
 لتصور في الالة وخفة الجناية وما في التلويح لان الموجب ليس مما يفهم لغته بل
 رايافهم من قبيل القياس الان القياس اما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا
 فيه دلالة النص فمن تعصباته القبيحة ومطاعنه في كبار الفقهاء المجتهدين بنسبتهم
 الى التلبيس والتزوير في احكام الدين وربك اعلم بهم من ضل عن سبيله وهو اعلم
 بالمهتدين فان مقصوده الطعن الخفي في ابيوسف ومحمد رحيمهما الله وغيرهما من
 اصحابنا في المذهب الخفي بان من هبهم ان الحدود لا تثبت بالقياس وقد اثبتوها
 به هناك ولكنهم تستروا عن ذلك بادعاء انه دلالة النص وليس بالقياس والنصرة
 للمشافعية في اثباتهم لها به مع ايها ظاهر كلامه تشيريك الشافعي في هذا المطعن
 تستر امنه وتامبسا لان الشافعي رحمه الله وان وافقهما في وجوب الحد باللواطه
 والقصاص في القتل بالمثل لكنه خالفهما في الطريق وذهب الى ثبوتها بالقياس
 فيصح على مذهبه دون مذهبهما وقد علمت الفرق بين دلالة النص والقياس
 قوله * واما المقتضى على بناء اسم الفاعل وهو هذه الجملة
 ومقتضاه البيع والاقتضاء فيها دلالتها عليه وقد فسروه بدلالة المنطوق
 على ما يتوقن عليه صدقه شرعا كما في رفع عن امتي الخطاء او صحته عقلا كما في
 واسئل القرية او شرعا كما في يمسخ المسافر ثلاثة ايام ولياله في مدة السفر
 والمثال المذكور في المتن فيعتبر مقدم ما تصحىحجج الكلام وهو المراد من اللازم
 المتقدم ويقدر بقدر الضرورة فيسقط ما يحتمله ولا يعم ولا يخص ومن قولهم
 زيادة على المنصوص تثبت شرطا لصحته وصيرورته مفيدا في الخبر ومثبتا
 للحكم في الانشاء وجماعة من الحنفية ان المحنوف ليس منه والفرق ان حكم
 المذكور ينتقل اليه بعد الاعتبار بخلاف المقتضى وبعضهم على عدم الفرق بينهما

ومنع عموم المحذوف في هذا وللبعض افاضل اصحابنا في هذا المقام رسالة اهدى بها
 الى في سالف الايام يناسب ايرادها في هذه التعليقات وهو ان المقتضى ثابت
 لتصبح معنى النظم وصيانة حكمه عن اللغوية من غير تغيير معناه وتحويل حكمه
 فكان مضافا الى النظم كما ان الدلالة لها كانت مؤدى معنى النظم لغة كانت مضافة
 الى النظم كذلك فكانا حكميين مضافين الى النظم لكن لا يوجد فيهما اللفظ بل المعنى
 فقط ولهذا الفقه كانت الدلالة مرجوحة عند التعارض بالنسبة الى العبارة
 والاشارة اللتين يوجد فيهما اللفظ والمعنى معا فالدلالة والاقتضاء متساويا
 القدم في هذا الشأن فلما كانا حكميين مضافين الى النظم تثبت بهما الحدود
 والمقادير التي لا تثبت بالقياس فلا يعارضهما كما لا يعارض القسمين الاولين
 من العبارة والاشارة فلا يظهر التفاوت الا عند التعارض فيقدم العبارة ثم
 الاشارة ثم الدلالة واما الاقتضاء فليس له في هذا الباب حكم استقلالى بل الحكم
 الكلى المنضبط فيه التبعية للمقتضى بالكسر لانه ثبت لتصححجه وهو بسيط الجهة
 ليس فيه جهة دون جهة بها صحة المقتضى بالكسر فيها هو معارض للمقتضى بالفتح
 فهو معارض للمقتضى بالكسر البتة فيدار حكم التعارض بين المقتضى بالكسر
 وبين المعارض الذى فرض انه معارض للمقتضى بالفتح على نهط ما يدار
 بين الاقسام الثلاثة السابقة ومانفوه به بعض الشركاء في تقديم الدلالة على
 الاقتضاء بان في الدلالة النظم والمعنى بخلاف الاقتضاء فان فيه المعنى فقط دون
 النظم ^{وهو} لصرفى وغفلة محضه عن معناها وتفصيل بيانها المسطور في كتب اصول
 الفقه ومعارض به على قولنا كل ما هو معارض للمقتضى بالفتح فهو معارض
 للمقتضى بالكسر من امثالات الفرضيات لا ينبغي ان يضيع الاوقات النفيسة
 والصحيفة السنوية بتحريره وتسويده لان من تأمل في قولنا انه بسيط الجهة ليس
 فيه جهة دون جهة بها صحة المقتضى بالكسر ليقد ر على الخلاص ويفوز بالجواب
 وان اوردوا الاى الرنى من امثالات الفرضية فنعم ما قال محمد بن حسن بن احمد
 الكواكبى رحمه الله في شرح المنظومة حيث قال قال في التحقيق ما حاصله انه
 لم نجد لهذا التعارض مثلا انتهى وما وقع في التوضيح في باب المعارضة
 في فصل ما يقع به الترجيح العبارة ثم الاشارة ثم الدلالة ثم الاقتضاء فقوله ثم
 الاقتضاء من المحققات بالظنون القاصرة والقياس الفاسد وليس هو به وجود

في النسخ الكثيرة المعتمدة المصححة الصحيحة وما قال في المنظومة * شعر * وما
 بالافتضاء لا محالة * ثبوته كثابت الدلالة * الالدي تعارض فالثابت * فيها
 هو الاولى فذا التفاوت * فهو قول على خلاف الحجة والبرهان وان طولب
 بالدليل لن يقدر هو ومن يعينه على اثباته هذه زبدة في هذا المقام ونبتة
 في هذا المرام تحفة للاحباب وتذكرة لاولى الالباب والله الموفق والصلوة والسلام
 على من لا نبي بعده وهذه التحريرات وان برزن في صورة الافادة او اظهار
 الفضل والتمهيد لكن الغرض بالنسبة الى جناب حضرة الاستاذ الحكيم الفقيه
 جنوة الحق وشهاب الدين ليس الا الاستفتاء والاستفسار هو الامر كذا في
 نفسه والاستيضاح عن حقيقتها والاستنباط عن كنهها ثم نختم التسويد بكلام
 الشيخ الرئيس رحمه الله في تفسير كلام رب العزة سبحانه وتعالى كما بدأناه
 يقول الشيخ الكريم المتعلق على اسرار العزيز الرحيم عسى ان ينظر ما بينونا
 بحديقة اللغات ويتامل بفهم الانصاف ويكون كالدعاء المحفوف بالحمد والصلوة
 اولوا اخرها والحمد لله رب العالمين *

قوله ﴿ فصار كانه قالاه وبعضهم على انه كانه قال اشر ريته منك فاعتقه عنى
 فكان قال المامور بعته منك فاعتقه وما قدره المصنف احسن لتحقق عدم
 القبول وهو انما يحتاج اليه اذا تلفظ به فيكون خارجا عما نحن فيه لا يقال كلمة عن
 لا يصح ان تكون صلة للبيع اذا يقال بعته عنك بل بعته منك لانا نقول استعمال
 الحر وفي بعضها في مكان بعض شايخ على ان من لا يتعد الغاية ولا تعلق بالبيع
 الابتض من ما يليق به من الرضا ونحوه ﴿ قوله ﴿ تفريع لها مراد فان قيل كيف
 يكون تفريعها وقد فسر قوله لا يثبت شروطه بقوله لا يجب ان يثبت جميع
 شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اجيب بان ذلك انما
 هو بالنظر الى الجواب لابي يوسف ﴿ قوله ﴿ اي في الهبة بخلاف البيع الفاسد لانه
 ما يحق باصله وهو البيع الصحيح في سقوط اشتراط القبض ﴿ قوله ﴿ ولا عموم
 للمقتضى على بناء المنعول اذ الضرورة ترتفع بدونه ﴿ قوله ﴿ اي ان كان
 المعنى المقتضى اه وكذلك اذا وجد تقديرات يستقيم الكلام بكل واحد منها مثلا

قوله عليه الصلوة والسلام انما الاعمال بالنيات تقديره وجود الاعمال او صحتها
 او ثوابها لا يقدر كلها بل واحد منها بل ليل فلا عموم فيه عندنا فلا يجوز تخصيصه
 وعم عند الشافعي ان كان من صيغ العموم لان مدلول اللفظ لا ينمك عنه فيجوز
 عند نية طعام مخصوص فيما قال والله لا اكل او ان اكلت فعبدى حر ولا يجوز عندنا
 لعدم العموم لا يقال كيف لا عموم وقد وافقتم في شمول الحكم وشيوعه في كل طعام
 لاننا نقول الحنث بكل اكل لا العموم المقتضى بل لان طبيعة الاكل لا يتصور انتفاءها
 الابانتفاء جميع افرادها كيف فان الموضوع للواحد الشخصى او النوعى
 او الجنسى من الفاظ الخاص كما سبق ﴿ قوله ﴾ لان طعاما ثابت اقتضا لانه
 اللازم المتقدم ولو اعتبر فيه التوقف شرعا فالصحة الشرعية متوقفة على العقلية
 وهى على المقتضى ﴿ قوله ﴾ الا فى اللفظ ولو مقدر انوى او لانسلم ان المقتضى
 مقدر منوى بل هو من قبيل الحنث ومنسب فلا يكون مثل الملفوظ فى افادة المعنى
 ﴿ قوله ﴾ لانها دلالة تضيئية ممنوع وانما يكون كذلك اذا كان فى معنى الفعل
 تركيب وقد عقق ان معنى الفعل معنى بسيط يحمله العقل الى عدة امور فقوله
 فى الجواب الثابت لغة على تقدير التسليم ﴿ قوله ﴾ هو الدال على الماهية
 بناء على ان اسماء الاجناس موضوعة للطبيعة كاعلامها فلا يكون فيها دلالة بنفسها
 على الافراد اصلا بخلاف لا اكل اكل فان له دلالة على الفرد باعتبار التنوين
 فلما وقع فى سياق النسي وهو نكرة يكون له عموم النفى وقيل عليه ان المصدر
 ههنا للتاكيد وهو تقوية مدلول الفعل من غير زيادة عليه فهو ايضا لا يدل الاعلى
 المهية ولهذا اصرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع والمرة وانه
 ذكر فى الجامع انه ان قال ان خرجت فعبدى حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة
 ورد بعد تسليم انه للمحض التاكيد بان دلالة على الفرد باعتبار دخول التنوين
 ولان لا اكل لنى نفس الحقيقة لا يحتمل اثبات بعض افرادها للمنافات الظاهرة
 فلونوى ما كولا دون ما كول فقد نوى ما لا يحتمله لفظه بخلاف لا اكل الا او
 شيئا اذ يقصد به عدم التعيين لما هو معين عند المتكلم فانه اذا فسر ببيان نيته فقد
 عين احد احتمالاته وبان المصدر وان كان موضوعا للجنس لكنه يحتمل غيره

ويصرف اليه بدليل كالاستثناء في قوله ان نظن الاظنا ونحوه فذكر المصدر
هنا دليل على العموم واما مسألة الجامع فقد وجهه بعضهم بان مبنى الايمان على
العرف والمفهوم من الخروج عرفاه والسفر ولأن نية السفر نية احد نوعي
الجنس وهو الخروج المويذ لأن المفهوم من الاطلاق الكامل كما في المساكنة
﴿ قوله ﴾ فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء قيل عليه عموم النكرة
المنفية انها ما هو باعتبار ان نفى فرد مبهم يقتضى نفى جميع الافراد ضرورة
فيكون بطريق الاقتضاء واجب بان عموم النكرة المنفية بالوضع
النوعى فيكون دلالتها على جميع الافراد بطريق المنطوق لا بطريق الاقتضاء
﴿ قوله ﴾ وكامل وهو هذه آه ولاينا فيه لشتهار المساكنة عرفا في المساكنة
في دار واحدة ﴿ قوله ﴾ وقد غيرت آه كان في نسخة الاصل بعنى قوله فنوى
الكامل قوله ومما يتصل بذلك الى قوله فيجرب فيه العموم والخصوص اتباعا للفخر
الاسلام فقدم قوله ولذلك قلنا ووصل لقوله فنوى ﴿ قوله ﴾ ولذلك قلنا آه
اي لما علمت ان المقتضى لا عموم له اصلا قلنا في انت طالق وطلقتك فيالم بصرح
بالمصدر واما اذا صرح به فلا خلاف في صحة نية الثلاث لانه حينئذ لا يكون ثابتا
بالاقتضاء * فائدة * عدم دخول التاء في مثل طالق وحائض ومرضع لاختصاصها
بالنساء عند الكوفيين والاحتياج الى الفرق بالتأنيها هو في مظان الاشتباه ونقض
بقولهم ناقة ضامرة ورجل عاشق وامرأة عاشق وبتقدير موصوف من ذكر اي
انسان طالق عند سيبويه ومن قبيل النسبة بالصيغة عند الخليل رحمه الله كلابن
وتامر اي ذات طلاق ونحو ذلك وجعل ذلك هو الاقيس والاول هو الاظهر والا
نسب لاسلوب كلام العرب ﴿ قوله ﴾ امر شرعى وذلك لان قوله انت
طالق بحسب اصل اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق وقوله طلقتك على صدور
فعل ملص على هذا الكلام لاعلى حدوث الطلاق من الرجل بطريق الانشاء
فثبتت الشرع من قبل المتكلم الطلاق تصحيحا للكلامه وصيانة له عن اللغوية
ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف عليه فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء
مقدر بقدرها ﴿ قوله ﴾ بخلاف طلقى نفسك فانه لا يتوقف على مصدر

مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه طلب الطلاق في المستقبل فيصح حمل على كل ما يحتمله من الواحد والثلاث * قوله * على ما ياتي اى في فصل ان الامر المطلق هل يوجب العموم والتكرار او يحتمل ام لا * قوله * وهو ما يغير اثباته قيل عليه ان اريد وجود التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل قوله تعالى فانفجرت اى فضر به فانفجرت وقوله فارسلون يوسف ايتها الصديق اى ارسلوه واتاه فقال يوسف ايتها الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد ان عدم التغيير لازم في المقتضى دون المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقتضى اجيب تارة بان الاية من قبيل المقتضى لامن قبيل المحذوف واخرى بمنع عدم التغيير فيما ذكره من الامثلة لانه على عدم التقدير يحتمل ان يكون الانفجار بقوله فقلنا اضرب وان يكون الخطاب باتيان يوسف عليه السلام او غير ذلك * قوله * اى لما ذكرنا ان المقتضى لاعموم له قيل عليه عدم عموم المقتضى على تفسيره لا ينافى صحة نية الثلاث لانه فسر في ما سبق بقوله لا يجب اثبات جميع ما تحتته من الافراد واجاب عنه السيد الشريف بان ضرورة الصحة لما ادت الى اعتبار المقتضى قدره بقدر الضرورة واذا اندفعت الضرورة لقيام الموجب باعتبار فرد من افرادهم يقدر وا غيره لعدم المقتضى وهو المراد بعدم الوجوب وهو يسلوى عدم الجواز لاحالة فيتحقق المنافات ولان الكلام في المقتضى وثبوته ضرورى فيلزم من عدم ثبوته ضرورة نفى الجواز * قوله * ولكن لا يدل على ثبوته آه قيل هذا لا يصح في طاعتك لانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة واجيب بان دلالة بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فثبت الشرح تصحيحا لهذا الكلام وصوناه عن اللغوية مصدر اى طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء * قوله * فثبوته يكون متاهرا آه بخلاف البيع في قوله اعترف عبدك على بالى لانه يعتبر البيع من الامر اولا ليصح الاعتاق عنه شرعا * قوله * لان المقتضى في اصطلاحهم تعليل للمقدر المفهوم من قوله كيف يكون اى لا يكون كذلك كقول ابي تمام الطائى رحمه الله * شعر * احاولت ارشادى فعقلى مرشدى *

أم استتمت تأديبي فدهرى مودب * هما الظلمة إلى ثمة أجليا * ظلالمية معن وجد امرد
 اشيب * ومن قال انه تعليل لقول كيف يكون بمعنى لا يكون على ان يكون تعليل
 المنفى الضمني فقد حمل على معنى سمح مستقبح في العربية ازدر المصنف رحمه
 الله قوله * احدهما أه وأعترض عليه بان هذه الصيغ لا يقصد بها الحكم
 بنسبة خارجية للقطع بان بعث مثلا لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا
 معنى للإنشاء الهدا ولانه لا يحتمل الصدق والكذب الذي من خواصه للقطع
 بتغطية من يحكم عليه بأحد هيا لانه يقبل التعليق الذي توقيف امر على آخر
 بخلاف الاخبار الماضي ولانه يعرف كل احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت
طالق بالفرق بينهما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبينهما اذا اراد الاخبار من الطلاق
 السابق وهذه الاعتراضات في غاية السخافة والوهن بعد ما حقق
 المصنف ان كونها انشاء بحسب اعتبار الشارع فيها معنى شرعا على
 طريق الاقتضا فهو وان كانت انشاءات شرعية حقيقية لكن
 أم تمحض فيه بل فيها جهة الاخبارية لغة ولولا ما ضمنها الشارع من المقتضى
 كانت اخبارات محضة واحتمل الصدق والكذب ولم تقبل التعليق قوله *
 والثاني مخصوص بانث طالق الظاهر انه اعترض على الهداية بان ذكر
 الطالق اذا كان ذكرا للطلاق لغة كان ذكر طلقتك ذكرا للتطبيق لغة وكون
 المصدر المذكور صفة للمرأة مانعا عن التعميم لا يستلزم كونه مانعا للتعميم
 في طلقتك لان التطبيق صفة الرجل لانه من كور وليس بمقتضى فيصح فيه الثلاث
 فيه قوله * واذا قال انت طالق طلاقا ه نقض على الهداية باستلزام
عدم وقوع الثلاث في هذه الصورة او الاجماع على خلافه قوله * فنقول
اذا نوى حمله ان ارادة التطبيق بالطلاق تصح على التجوز فمفهوم النية المقتضية
للتطبيق يقتضى التعميم فيه على طريقة التعميم المقتضى للتعميم المقتضى
بخلاف قوله انت طالق بدون ذكر المصدر فانه لا يصح فيه نية الثلاث لعدم
المحل القابل لذلك ولا يصح تاويل بانث ذات وقوع عليه الطلاق لتمحضه في الخبرية
وكونه صفة للمرأة وذكر الطلاق انما هو ذكر لطلاق هو صفة المرأة قوله *

﴿قوله﴾ وهو اسم فرد لا يقال هذا منافي للسبق ان المصدر الثابت لغته يدل على المهية لا
 على الافراد لاننا نقول مراده انه لا يدل على العبد فان قارن ارادة الثلاث يجوز حمل عليه
 لكونه فردا اعتباريا يدل عليه التنوين وما يؤدى مؤداه والا فيمكنه بالاقل الذى هو
 الواحد حقيقة وان كان دلالة عما هو اسم على الجنس المحض ﴿قوله﴾ لانه لا يتصور فيهما الا
 قل المتيقن استشكل بما قالوا انه اذا لم ينوش شيئا تعين الادنى اى الخفيفة لانه المتيقن ودفع
 بان الاقل المتيقن ليس عين الادنى المتيقن ولا لازماله فلا يلزم من نفيه نفيه فجاز
 ثبوت الادنى المتيقن مع انتفاء الادنى المتيقن اذ المراد بالاقل المتيقن الواحد
 الداخلى تحت الثلاث وبالادنى المتيقن البينونة الخفيفة الرافعة للملك الذى يمكن
 رفعه ومعنى كونها ادنى امكان رفعها ويتبعها انه ثبت على تقدير ثبوت كل
 نوع لان البينونة الرافعة للحمل رافعة للملك ولكن لا يتصور القلة والكثرة
 فى البينونة اذ لا يقال بينونة واحدة او ثلاث لا يقال لها كان ثبوت الاقل المتيقن
 كافيا فى اندفاع الضرورة مانعا عن نية غيره فليكن ثبوت الادنى المتيقن
 كذلك لاننا نقول الطلاق يدل على مهية فيقع من غير نية لكن المطلق لا تحقق له
 الا فى ضمن الفرد فيتعين الاقل لان اللفظ يدل عليه بخلاف البينونة فان
 اشتراكها بين النوعين يحوج الى التنية ﴿قوله﴾ واعلم انه يشبهه آه حاصل
 الفرق ان المفعول المحذوف عن اللفظ قد يكون منويا مقدر في نظم الكلام
 ويختص باسم المحذوف فيكون كالمذكور فى افادة المعنى واحتمال العموم
 وقد يكون منسيا غير مقدر فى النظم ولكن الكلام يتوقف عليه فى صدقه كما فى
 قوله رفع عن امتى الخطاء والنسيان اى حكمهما او صحته عقلا نحو وجاء ربك او شرعا
 نحو اعترق عبدك عنى بالفى اولغة نحو الله ورسوله احق ان يرضوه اى من ان
 يرضوه فلا يكون كالمذكور ولا يحتتمل العموم وقال السيد الشريف الفرق
 الصحيح بينهما ان يقال المقصود فى المحذوف المعانى المقيدة التى تستفاد من
 المقدرات وفى المقتضى المعانى الضرورية المطلقة ﴿قوله﴾ وشرط مفهوم
 المخالفة آه قيل عليه المفهوم من كلامهم ان الشرط ان لا يظهر لتخصيص المنطوق
 بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت ولذا ذكر وافي اخر ذكر الشرايط

وغير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر والمصنف عصر الشر ايط
 في المعدودات تتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط
 بايراد صور يوجد فيها الشر ايط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت
 وردبان اكثر القائلين بالمفهوم لم يذكر واقولهم او غير ذلك واكتفوا بذكر
 المعدودات وانما اورد به بعضهم كابن الحاجب وقليل ما هم على ان عدم ظهور
 فائدة اخرى متعذر او متعسر فلا يمكن العمل به **قوله** عند البعض انما
 ذكره لان القائل به انما هو بعض القائلين بالمفهوم وهو ابو بكر الرقاني وابو حامد
 الروزي من الشافعية وبعض المالكية والحنابلة والاشعرية وقد الزم على الدقاني في مجلس
 النظر ببغداد لزوم الكفر والكنب في المثاليين المذكورين في المتن على من هب
 المحصم **قوله** بدلالة نص ورد اى بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس
 في صورة المساوات على ما هو من هب اولئك القائلين بالمفهوم ولو بنى الكلام
 على ما هو المقرر عندنا من ان الدلالة لا تتوقف على الاولوية فيدوم مع فهم العلة
 بالنظر الى مجرد اللغة فدلالة او لاقياس **قوله** يلزم الكفر في قوله محمد
 رسول الله وقيل يلزم الامران في كل من المثاليين بدلالة الثاني على نفي الصانع
 وردبان قوله لا اله الا الله محمد رسول الله انشاء الايمان فكذلك حال مفهومه فيلزم على
 القول بمفهوم اللقب الكفر دون الكذب لانه لا يكون الا في الاخبار وفي قوله زيد
 موجود نفي غير على الاطلاق وهو كذب ويلزم منه نفي الصانع ان صدق عليه
 اسم الغير وهو مما يتحاشى عنه اهل الحق والسلامة **قوله** ولاجماع العلماء
 دليل لقوله وعندنا لا يدل لان العلماء اجماعوا على جواز التعليل في كل نص واثبات
 حكم الاصل في ما شاركه في العلة فهذا يدل على عدم تحقق المفهوم اصلا من اهو
 الظاهر من كلام المصنف فلا يرد ما قيل ان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة
 اتفاقا لمنافات شرطهما ولا جهة الى ما قيل لو تناول اسم الاصل فرعه يثبت الحكم
 بالنسب والا فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا قياس على التعديرين
 فانه يرد عليه ان مفهوم المخالفة عند القائلين به ظني يعارضه القياس بل هو
 دونه ويسقط به **قوله** للاستغراق اى للاستغراق جميع افراد الغسل

من الجناية في صورة آه ﴿ قوله ﴾ تخصيص الشيء بالوصف اه يتناول التحوى
 نحو في الابل السائمة زكوة وغيره نحو في سائمة الابل زكوة
 بناء على ان الاسم المشتق يجري مجرى القيد بالصفة عند الجمهور وهو الواجه
 وقال السبكي هو من اللقب ﴿ قوله ﴾ عند الشافعي وعند احمد والاشعري
 وجماعة سواهم ووافقنا في نفيه ابو حامد الغزالي من الشافعية وابوبكر الباقلاني
 من المالكية وجمهور المعتزلة والخلاف في الدلالة لغة لافي نكات البلاغ ونحوه
 ﴿ قوله ﴾ للعرف يعني انه يتبادر في العرف ولهذا يستتبع المثال المذكور ويتنفر
 الشافعية لوقيل ان العلماء الحنفية فقهاء وبالعكس فلو لم يفهموا ذلك لما نفروا
 والجواب المنع وان الاستتباع لعدم الفائدة في التخصيص والتنفر لا اعتقادهم ذلك
 اول كونهم الى الاحتمال كما ينفر من التقديم لاحتمال ان يكون للتعظيم
 ﴿ قوله ﴾ ولتكثر الفائدة اه وهذا اثبات للغة بالعقل وهو غير صحيح على
 انه لا يفيد الدلالة لغة والكلام فيها ورب شىء لا يجوز لغة ويجوز بلاغة ﴿ قوله ﴾
 ولانه لو لم يكن لكان فيه اخلوه عن الفائدة وذلك لا يجوز في كلام البلاغ فالشارح
 اجدر والجواب عنه ان اخلو ممنوع اذا اشعار بالعلية وغيره من الفوائد على انه
 اثبات للموضع بالفائدة فان قيل ليس الامر كذلك بل اثبات الموضع بالاستقراء
 عن استعمال اهل اللغة ان كل ما لفائدة سواه تعين بالارادة فانه قد صح عن ابي
 عبيد قاسم بن سلام والشافعي الامام انها فها ذلك من قوله عليه السلام من لي
 الواجد يحل عرضه وعقوبته وقوله عليه السلام ومطل الغنى ظلم حيث قال ابو عبيد
 ان لي من ليس بواجب لا يحل عرضه وعقوبته وان مطل غيره ليس بظلم وكذا
 الشافعي ذهب الى ذلك وهما امامان في اللغة عالمان بها واجيب بان ذلك يجوز
 ان يكون لان الوصف مشعر بالعلية والاصل عدم علة اخرى وهذا ليس باللغة
 وقد صح عن محمد بن الحسن والافخش نفيه وكفى بهما حجة قال بعض الافاضل لو زعم
 زاعم الترجيح بان الشافعي ذو طبع سليم وفهم مستقيم وانه غريز العلم كثير
 الاتباع فهو معارض بمحمد بن الحسن بل هو اقدم زمانا منهما واشد سليقة وابلغ
 علما باعترافهما وقد ثبت تلمذ هماله وفي المتقدم زمانا ما ليس في المتأخر

من ادراك صحة الالسنه وسلامة اللغة ومن ثم استغنى الصدر الاول عن تدوين
على العربية ووجدت الحاجة فيما يلي زمانهم اوفى آخره ثم ما زالت لتشتت
حتى صارت من المهمات وكان ابو عبيد وغيره من ائمة العربية يحتاجون بقوله
وذكر ابن السراج ان الهبرد سئل عن معنى الغزالة فقال هي الشمس ثم قال كذا
قال محمد بن الحسن وعن ابي عبيد ما رأيت اعلم بكتاب الله من محمد بن الحسن
وعن الشافعي ما رأيت افسح من محمد بن الحسن واذا تكلم بشيء خيل لك
ان القرآن انزل بلغته وقال ما افلح سمين الا ان يكون محمد بن الحسن وكتب
اليه * شعر * قل للنبي لم تر عيني مهن راه مثله * ومن كان من راه قد رأى
من قبله * العلم ينهى اهله ان يمنعه اهله * لعله يبذل لاهله لعله * فهو جدير
بان يقال * شعر * وان صخر التأتأتم الهدات به * كانه علم في راسه نار *
فان قيل المثبت اولى من النافي لان الوجد ان يدل على الوجود قطعاً
وعند ما لا يدل على الفقد ان الاظن لعدم الاستقرار التام
اجيب بان حاصل الاستدلال ان وقع التخصيص لفائدة ما فان حصل الظن
بانها غير النفي عن المسكوت عنه فذاك والاحتمال على النفي عن المسكوت
ومفيد ذلك اللفظ المنقول عن الواضع او عن اهل اللغة ان التخصيص بالوصف
او غيره وضع لذلك ولا معنى لذلك لاختلاف الفهم في ظهور فائدة اخرى وعدمه
فكان التخصيص حينئذ وضعاً للفائدة مؤدياً الى الجهول والاستقرار انما يفيد وجود
استعمال المخصص في حكمه عن غيره من المسكوت ولا كلام في انتفاء الحكم عن
المسكوت وانما النزاع في انه مدلول اللفظ ومفاد اللغة او الاصل او العلم من خارج
ولاشك ان الاستغناء لا يفيد كونه مدلول اللفظ ولهذا انفاه الثقات مع ظهور مواد
الاستعمالات عندهم والمزادات فاستوى حال النفي والاثبات * قوله *
فجعلوا موجبات التخصيص آه فان قيل بل قد قالوا في اخر ذكر هذه البشرايط
او غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان الشرط ان لا يظهر
للتخصيص فائدة اخرى قلنا جمهورهم حصر واموجبات التخصيص على الا
ربعة وانما زاد ما زيد ابن الحاجب ومن تابعه لها وقفوا على وهن الامر وضعيف

المطلب فاعتراضات المصنف رحمه الله وارادة عليهم لامحالة ثم هل يصح هذه
الزيادة والنظر يفيد انها غير صحيحة لانه حينئذ يتوقف على عدم فائدة اخرى
وهي مجهولة ابد او لاشيء من اللغة كذلك ضرورة قوله لا يوجد بدون
آه لان هذه الاوصاف الثلاثة ذاتية له وهو ظاهر فلا يرد ان الالفاظ موضوعة لاشيء
من حيث هو لاللاعيان الخارجية فالجسم يتناول الوجود في الخارج والذهن
ويجوز ان يكون هذه الاوصاف من لوازم وجوده الخارجي فوصفه بها للتخصيص
وافادة ان المسكوت اى الوجود في الذهن غير متميز وهو صحيح لان التمييز
من لوازم الوجود الخارجي كما ان الكلية من لوازم الوجود الذاتي قوله
وكالممدح والندم لا يقال مرادهم من التخصيص بالوصف نقض شيوعه وتقليل
اشتراكه اى قصر العام على البعض بالصفة لا مجرد ذكر الصفة اى صونى فلا يرد
عليهم ما يكون لمدح او ذم او تأكيد او قصد عموم لانا نقول تفحص مقالاتهم في هذا
المبحث يدل على ذلك لانهم استدلوا عليه بلزوم الترجيح بلامر جمع في التخصيص
بالتكرار على معنى ان تخصيص هذه الصفة بالتكرار دون غيرها من الصفات او تخصيصها
بالتكرار دون تركه ترجيح بلامر جمع ومن المعلوم ان انتفاء قصر العام لا يوجب ذلك
واشراطهم ان لا يكون الوصف خارجا عن العادة او لسؤال او لحادثة يدل على ان المراد
ليس هو القصر على ان عدم القصر في ما جاء للمدح والندم ممنوع غاية انه لا يكون
مقصودا قوله امس الدابر في كتب اللغة انه معرفة مبنية على الكسر فلما صح
توصيفه بالمعرفة قوله وامن دابة في الارض الاعلى الله قال بعض الفضلاء في اكثر نسخ
التوضيح اية سورة هود عليه السلام وتبامها وامن دابة في الارض الاعلى الله
رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين واورد في التلويح اية سورة
الانعام وهي قوله تعالى وامن دابة في الارض ولا طائر يطير بجأه الا امم امثالكم
وقال في الكشاف معنى زيادة في الارض ويطير بجأه هو زيادة التعميم والاحاطة
كانه قيل وامن دابة قط في جميع الارضين السبع وامن طائر قط في جو السماء
من جميع ما يطير الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها يعنى ان النكرة
في سياق النفي يفيد العموم لكن يجوز ان يراد دواب ارض واهمة وطيور

جو واحد فيكون استغراقا عرفيا فاذا شفع بذكر وصف نسبة الى جميع دواب
 اى ارض كانت وطيور اى جو كانت على السواء فهو يقيده زيادة التعميم والاحاطة
 قوله **﴿﴾** ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة قيل عليه هذا بعيد لان ذلك
 معلوم قطعاً بدون الوصف لان النكرة البنفية لاسيما مع من الاستغراقية قطعية
 في العموم والاستغراق لا يمتثل الخصوص اصلاً باجماع اهل العربية وقول صاحب
 المفتاح ان ذكر الوصف لبيان ان المقصود من لفظ دابة ولفظ طائر انها هو
 الى الجنسين والى تقريرهما ورد بان مراد المصنف ليس هو دابة مخصوصة شخصية
 بل دابة مخصوصة نوعية كالفرس والحمار وهو ظاهر وعين مفاد المفتاح
 والقول بان معنى قوله ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع
 بها ومن خواص الجنس دون الفرد دل على ان المقصد به انها هو الى الجنس
 دون الفرد مع كونه مبني على منهج مرجوح هو ان اسم الجنس موضوع للفرد
 المنتشر يرد عليه ان كون النكرة مع من نصا في الاستغراق ينافي ارادة العدد
 والفرد فان قيل هو يتناهي في الجنس ايضا قلت لا يتناهي في الجنس الذى يقيده مفاد الاستغراق
 كما في ما نحن فيه وجهلة الحمد له وقد ذهب القاضى ابو زيد الديبوسى وفخر الاسلام
 وصاحب الكشاف وغيرهم من اعيان الحنفية انه لو امكن كل من الاستغراق والجنس
 تعيين الجنس وقد بين في محله انه هو الحقيقة **﴿﴾** قوله **﴿﴾** الف فائدة يعجز عن دركها
 الاقيام اه اشارة الى ان وجود فوائدها في كلام الشارع الذى هو المقصود بالبحث
 عن احواله قطعى محذور وهو يدل على انتفاء المفهوم فلا يرد عليه ان المفهوم ظنى
 يكفى فيه ظن عدم فائدة اخرى بعد الاستقراء والفحص **﴿﴾** قوله **﴿﴾** مع انه يمتثل
 ان يخرج مخرج العادة اه قيل عليه ليس هذا على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة
 ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المنكور بذلك الوصف
 وان الغالب هو الاتصاف ككون الراتب في الحجر ولو كانت الفتيات اى الاماء
 مؤنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره ورد بان غلبة اتصاف
 المنكور بذلك الوصف بالنظر الى الحكم المقصور كافي في الخروج مخرج العادة
 الا ترى انهم قالوا فى قوله تعالى وان خفتن شقاق بينهما الاية وقوله عليه السلام ايها

امرءة نكحت بغير اذن وليها الادلالة للتخصيص فيهما على المفهوم لان الباعث عليه هو العادة فان الخلع لا يجري غالباً الا عند الشقاق والمرءة لا تنكح نفسها الا عند ابناء الولي فلجواز ان يكون سبب التخصيص هذه العادة لم يقلوا بنفى الحكم عما عند اهولاشك ان الغالب فيما نحن فيه كون الفتيات التي يتعلق بها النكاح مؤمنات وان العادة جارئة بذلك ﴿ قوله ﴾ بناء على ان التخصيص فان قوله في ارض يحتمل ان يكون صفة لقوله وارثاوان يكون ظرف لغو متعلقا بقوله نعلم فيكون مناسباً للتخصيص بالصنعة من جهة انه تقييد كما اورد وامنه قوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ﴿ قوله ﴾ لا بالمعنى الثاني وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقى ان اتحد السبب فالحكم ينتهي بانتفاءه وان ظهر سبب اخر فانتفاءه لا يدل على المفهوم والا فلادليل لثبوته اصلاً فيبقى على العدم الا صلى وهو المطلوب والمراد من الترتب التعليق في الحكم بشيء من ادوات الشرط الذي التعليل سببية الاول ومسببية الثاني وان كان السببية في الواقع بالعكس اولا فلا يرد ان الترتب لا يكون بدون التوقى ﴿ قوله ﴾ اعتبر البشر وطون آه وعلل ذلك بان الحكم في القضية الشرطية عند اهل العربية هو في الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبراً فالشرطية خبرية وان كان انشاءً فانشاءً فيكون التعليق ايجاباً بالحكم على تقدير وجود الشرط واعد اماله على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكماً شرعياً بالنظم منطوقاً ومفهوماً والشرط تخصيصاً وقصر العموم التقدير على بعضها قال السيد الشريف في هذا بظاهر مذهب صاحب المفتاح وهو مخالف لكلام سائر النحاة حيث صرحوا بان كالمعجزات تدل على سببية الاول ومسببية الثاني فيكون مدلولها ارتباط الثاني بالاول ولزومه له ويكون كل واحد من الشرط والجزء جزءاً من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر لان يكون الشرط قيداً للجزء على ان هذا المذهب ليس بصحيح لان معنى قولك ان ركبت اضر بك لو كان اضر بك ركباً كما ازرعه للاختلاف في قواكف بالاذم يوجد منك ضرب ولا من المخاطب ركوب اصلاً وليس كذلك لان العرف شاهد على ان الاول صادق والثاني كاذب وكنه يشهد ببطلانه

وماورده صاحب التلويح تعصب منه ان مذهب الحنفية عقلى ومذهب الشافعى نقلى شرعى وقد انعكست القضية فصار العقلى شرعيا وما يحسبه شرعيا غير شرعى فلا يكون عقلا وماذا بعد الحق الا الضلال انتهى كلامه ﴿ قوله ﴾ ونحن نعتبره معه آه قال السيد الشريف هذا هو الحق للقطع بصديق الشرطية مع كذب التالى فى الواقع كقولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا ولو كان الخبر هو التالى لم يتصور صدقها مع كذبه ضرورة استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيّد وما ذكره الدواني من ان كذب التالى فى جميع الاوقات الواقعية لا يلزم منه كذبه فى جميع الاوقات التقديرية فالناهية فى جميع الاوقات التى قد رفيها حمارية زيد ثابتة له وان كانت بحسب الواقعية مسلوبة عنه الا ترى ان قولنا زيد قائم فى ظنى لم يكذب بانتهاء القيام فى الواقع وما ذكره من الاستلزام فمسلّم لكن لانسام ان المطلق ههنا منتفى فانه الماخوذ على وجه اعم فى نفس الامر ساقط فانه تشكيك فى مقابلة الضرورة ولادلالة للكلام على تعبير كون الخبر هو التالى على التقدير اصلا بل انما يدل على ثبوت المحمول للموضوع فى نفس الامر فحسب فهو انما احتلس التقدير من المذهب الصحيح المنصور ونزله على ما يعانده من الرعى المبرجوح ﴿ قوله ﴾ بناء على هذا الاصل وان لم يكن فيه تعليق ودخول ادات شرط لان عنده ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انها هوفى تاخير الحكم الى زمان وجوده لافى منع السببية ويمكن ان يقال انه فى معنى ان حدثت فعلى اطعام عشرة مساكين لان السبب عندنا هو الحدث ﴿ قوله ﴾ الفصل بين نفس آه قيل عليه تعلق الوجوب بنفس المال لا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الابفعل الممكن بل لامعنى له الا الخطاب المتعلق بفعل الممكن ولهذا صرحوا فى نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقريئة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان ورد بيان المعنى من تعلق الوجوب بنفس المال انه يجب عليه اداء الثمن عند المطالبة بالشذى فيكون مطابقا لاصولهم لاحالة وذهب شمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام وغيرهما من الحنفية الى تعلق الحكم بالعين ومعنى حرمة خروجه من

ان يكون محلاً للفعل شرعاً كالمنع عن الشرب بصب الماء فيكون ابلغ واوكد من
 المنع عن شربه وهو بين يديه كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار فلا
 ضرورة الى اعتبار الخنف والمجاز وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكرت حرمة
 الاعيان لتلايلز مهم نسبة خلق القبائح الى الله تعالى بناء على ان كل محرّم فهو
 قبيح وذكر القاضي ابو زيد الدبوسي في الاسرار ان الحل والحرمة اذا كانا
 لمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه فيقال حرمت الهيئة لان تحريرها المعنى
 فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة فيها لا مترام المالك **قوله** فلا ينفك
 احدهما عن الآخر اعترض عليه بان نسبة عدم الفرق بينهما الى الشافعي
 في العبادات البدنية خلاف مذهبه فان المذكور في اصول الشافعية ان نفس
 الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلاة النائم والناسي فانها واجبة
 بوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق
 القضاء بان يجب عليه في الوقت ان يصلى بعد زوال العذر ورد بان ما ذكره
 المصنف نقله الثقات عنه والمعتزض قد اعترف في سياسياتي بان جمهور الشافعية
 ذهبوا الى انه لا معنى للوجوب الا لزوم الايمان بالفعل وانه لا معنى له بدون
 وجوب الاداء وان بعضهم يقول بالوجوب في الوقت على هو اداء بمعنى انعقاد
 السبب وصلاحيته المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوباً بدون وجوب
 الاداء وليس هذا التغيير عبارة هذا كلامه فكيف يصح هذا الاعتراض **قوله**
 وعندنا لا ينعقد آه وعن هذا قال في الهداية وغيرها من
 الكتب الفقهية اذا قال ان اشتريت هذا العبد فهو حر فان
 شري بنية الكفارة لا تسقط لان علة العتق اليمين والشراء شرط فلا يكون النية
 مقارفة للعلة واعترض عليه المصنف بان التعليق لما كان مانعاً لانعقاد السبب
 عندنا لم يكن المعاق سبباً لاعتد وجود الشرط فيكون النية مقارفة لعلة العتق
 واجيب بان الموجب للاعتاق وجد وقت اليمين ولهذا شرط الاهلية عندها
 لكن امتنع لما منع هو التعليق فاذا ارتفع صار ذلك اعتاقاً عند الشراء مضافاً الى
 وقت اليمين **قوله** لان السبب آه فيكون التعليق مانعاً من الوصول

الى المحل والاسباب لاتصير كاملة قبل الوصول الى المحال الأتري ان الرمي
 نفسه ليس بقتل ولكنه تعرض بان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل و اذا حال
 بينهما ترس منع من انعقاده علة لانه منع القتل مع وجود سببه **قوله** **﴿**
 فلا ينعقد سبباً آه لان جزء السبب ليس بسبب فلهذا الوقال اذا جاء غداً فعلى
 ان اتصدق بدرهم فتصدق به قبل مجيء الغدا لا يجوز بخلاف ما قال الله على ان
 اتصدق به غداً ففعل فانه يجوز لوجود السبب في الاضافة وعدمه في التعليق
﴿ قوله ﴾ فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك آه قيل عليه هذا يشكك
 بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاصي انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها
 الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى
 الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا
 بد ان يبين نسخه او عدم صحته قلت الجواز مأثور عن السلفي فانه تعليق لها يصح
 تعليقه وما ظن مانعاً من انه رتب على النكاح ضد مقتضاه فيلغوه ذلك لان
 النكاح شرع سبباً للشبوت الوصلة وانتظام المصالح فلا يملك جعله سبباً لانقطاعها
 بخلاف العتق يصح تعليقه بالملك لانه مندوب مطلوب للشرع فتعليقه به
 مبادرة الى المطلوب واما الطلاق فمحظور وانما شرع للمحاجة فقد قال بعض
 المحققين انه غلط لان المحاجة كما تحقق بعد الوصلة بالتدخل كذلك قبل التزوج
 فان النفس قد تدعو الى تزويجها مع علمه بفساد حالها وسوء عشرتها ويخشى
 لجأها وغلبتها عليه فيؤسبها بتعليق طلاقها بنكاحها فظالمها عن مواقع الضرر
 فيجب ان يشرع كما شرع تعليقه بخروجها ليقطعها عنه لما فيه من الضرر عليه
 فتحقق المقضى وهو تكلمه بالتعليق لها يصح بلا مانع بل هو اولى بالصحة من تعليق
 طلاق المنكوحة وقد صححه الشرع فيما اذا قال للمنكوحة ان دخلت الدار فانت
 طالق واكتفى بظهور قيام الملك عنده بناء على الاستصحاب فتصحيحه اياه مع
 تيقن قيامه اخرى وذلك في المتنازع فيه وهو تعليقه بالملك وذلك ما روى عن عمر
 وابن مسعود وابن عمر وسعيد بن المسيب والشعبي والنخعي والاسود وابي بكر
 بن عبد الرحمن وابي بكر بن عمرو بن حزم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول الشامي

وعطاء وحماد بن ابي سليمان وشريح وعمر بن عبد العزيز وسالم بن عبد الله
بن عمر وقاسم بن محمد بن ابي بكر والزهرى وسليمان بن يسار والرواية
عنهم في موطاء مالك ومنصف عبد الرزاق وابن ابي شيبة وذهب الشافعي
واحمد الى عدم الجواز مطلقا ومالك والاوزاعي وربيعه وابن ابي ليلى ان
عهم ولم يضيف الى قبيلة او صنف او بلد او امر اة لان فيه سد باب النكاح المشروع
واذا خص صح قانا فماذا يازم اذا علم المصاححة في ذلك ديننا لعله بغلبة الجور
على نفسه او ديننا لعدم يساره ولتفسيه لجاح فيوء يسها على انه يتصور تزويجه
عند نابان يعقده فصولي ويجيز هو بالفعل كسوق الهواجب اليها والوطى
وماتمسك به الشافعية والحنابلة هو ما اخرج الدارقطني عن ابن عمر ان
النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل قال يوم اتزوج فلانة فهي طالق ثلاثا
قال طلق ما لا يملك قال صاحب تنقيح التحقيق هو باطل وفي سنن ابو خالد عمر بن
خالد الواسطي وهو وضاع وقال احمد وابن معين فيه كذاب وما اخرج عن ثعلبة
الحشني قال قال عملي اعمل عملا حتى ازوجك ابنتي فقال ان تزوجتها فهي طالق
ثلاثا ثم بدى الى ان تزوجها فاتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله فقال تزوجها فانه
لا طلاق الا بعد النكاح قال فتزوجتها فولدت لي سعدا وسعيدا قال باطل وفي اسناده
على بن قرين كذب ابن معين واحمد وغيرهما وقال ابن عدى يسرق الحديث
وجمع ابو بكر بن العربي الاحاديث في الباب وقال ليس لها اصل في الصحة
ولنا ما عمل بها مالك وربيعه والاوزاعي والندى اخرج ابو داود والترمذي
وابن ماجه عن عامر الا حول عن عمر وبن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لانفرا لابن ادم فيما لا يملك ولاعتق له فيما لا يملك ولا
طلاقه فيما لا يملك قال الترمذي حديث حسن صحيح وهو الحسن شيء
روى في هذا الباب واخرج ابن ماجه من حديث المسور بن عزيمة قال قال النبي
عليه السلام لا طلاق قبل النكاح ولاعتق قبل ملك فمحمول على التامجيز لانه هو
الطلاق واما المعلق فانما له عرضية ان يصير طلاقا عند الشرط فان قيل لا معنى
لحمله على التامجيز لانه ظاهر يعرفه كل احد فوجب حمله على التعليق اجيب

بأنه إذا صار ظاهر ابعدي اشتها رحك الشرع فيه لا قبله فانهم كانوا في الجاهلية يطلقون قبل التزوج تنجيزا أو يعدونه طلاقا إذا وجد النكاح فإن منعوا كونه المعلق ليس طلاقا بل هو طلاق يتنولونه النص تاخر عمله الى وجود الشرط كالبيع بشرط الخيار فالجواب ان اهل العرف واللغة لا يفهمون من الطلاق تعليقه وكذا الشرع لو حلف لا يطلق امراته فعلى طلاقها لا يحنث اجماعا والحمل على التنجيز مأثور عن السلف كالشعبي والزهري قال عبد الرزاق بن الهمام في مصنفه انما معر عن الزهري انه قال في رجل قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق وكل امة اشتريتها فهي حرة هو كما قال فقال معر اوليس قد جاء لطلاق قبل نكاح ولا عتق الا بعد ملك قال انما ذلك ان يقول الرجل امرأة فلان طالق وعبد فلان حر وفي موطاء مالك ان سعيد بن عمر بن سليم الزرقى سال القاسم بن محمد عن رجل طلق امراته ان هو تزوجها فقال القاسم ان رجل جعل امراته عليه كظهر امه ان هو تزوجها فامر به عمر ان هو تزوجها ان لا يقربها حتى يكفر كفارة المظاهر فقد صرح عمر بصحة تعليق الظهار بالملك ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا والخلاف فيه وفي الایلاء واعد ايضا على ان حديث عمر وبن شعيب مرسل والشافعي يرد به فكيف يتمسك به ﴿ قوله ﴾ فلا يكون اليمين سببا مفضيا للكفارة لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند ذلك الشيء قيل عليه لم لا يجوز ان يفضى اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام يمنعان عن ارتكاب مخطوريهما وبعنا الا ارتكاب يصير ان سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب ورد بان الاصل الملازمة بين السبب والمسبب ولا تحقق لها بين الكفارة واليمين فلا افضاء حقيقة والشيء الهلالم متحقق فلا ضرورة في اعتبار افضاء بطريق الانقلاب فيما لا يلزمه وترى الحنث ثم لا يفيد الشافعي لان السببية اذا كانت بطريق الانقلاب لا يكون اليمين سببا قبل الحنث ويبطل جواز تعجيل الكفارة كما لا يجوز تعجيل كفارة الصوم على الاكل على ان مشايخنا انما ينكرون سببية اليمين بالاصالة ويقولون هي سبب لها بعد الحنث وقوات البر بطريق الانقلاب في السببية

والخلافة في المسببية والكفارة مضافة الى تلك هذا اليمين لالى اليمين قبل الحدث
وكلام المصنف محمول عليه ﴿ قوله ﴾ دخلا على الحكم فلا يمنعان السبب عن
الانعقاد وانما يؤخر ان الحكم ﴿ قوله ﴾ يصير بالشرط قمار الان تعليق
التهليك بالاخطار في معنى القمار بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من الاسقاطات
فيعمل فيهما بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب وقيل عليه الاعتاق
من الاثباتات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكيمية لانه ازالة الرق واجاب عنه
السيد الشريف بان ما له اثبات القوة الحكيمية والمقصود الاصلى منه ازالة الرق
وبالجملة المراد من الاثبات اثبات الملك واثبات القوة الشرعية بواسطة ازالة
الملك فالمراد واضح ﴿ الباب الثاني في افادة اللفظ الحكم الشرعي ﴾ قال شمس
الائمة السرخسي احق ما يبدى به في البيان مباحث الامر والنهي لان معظم الابتلاء
بهما ويتم بمعرفة فتوهم الاحكام ويتميز الحلال والحرام ﴿ قوله ﴾ قول القائل استعلاء
افعل يعني مرادها ما يتبادر منها عند الاطلاق فلا يصح على التهديد
والتهجيز والدعاء والالتماس ونحو ذلك مما استعمل فيه صيغة الامر قيل عليه
فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا قال السيد الشريفي الاستدراك
ممنوع اذ لا يتبادر من الصيغة الا الطلب على انه يجوز ان يكون القيد لدفع
الوهم او لمجرد البيان دون الاحتراز كما في قوله تعالى يحكم به النبيون الذين
اسلموا وعند المعتزلة يشترط فيه العلو وعند الاشعرية لا يشترط فيه العلو
ولا الاستعلاء ﴿ قوله ﴾ استفيد من قوله عليه السلام قيل عليه هذا عين مندى
الحصم والحديث دليله اجيب بان المصدر اعني الاجاب مضاف الى المفعول
والمراد بفعله هو الفعل النهى استفيد من الفعل لامطلقا والمعنى ايجاب الرسول
عليه السلام فعله علينا ثبت بقوله عليه السلام صلوا وهو امر لا فعل فلم يثبت
الوجوب بالفعل بل بالامر ﴿ قوله ﴾ عليه السلام كل بيمينك ومما يليك خطاب
لعمر بن ابي سلمة رضي الله عنهما ربي رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان اذ ذلك
صبياً ولعل ذلك هو القرينة لكونه للتاديب وهو لتهديب الاخلاق واصلاح
العادات مشتمل على مصالحة الدنيا وثواب الاخرة ذكره بين التاديب الذي

البار الثاني في افادة اللفظ الحكم الشرعي

يقصد منه الثواب من غير قصر تنبيه على المصاححة والارشاد الذي يقصد منه
 المصاححة من غير قصد الثواب لكونه ذاجهتين واشتماله على المقصدين
 قوله ﴿ الاهانة فرقوا بينهما وبين التحقير بانها تكون بالنسبة الى المخاطب
 لا تكون لمجرد الاعتقاد والتحقير يكون بالنسبة الى الفعل ويكون بالقول والفعل
 والاعتقاد قوله ﴿ قلنا لو وجب نقض لدليل التوقف بالنهاي وقوله
 ولان النهي شاهد اخر للنقض فانه مع قطع النظر عن استعماله في معان كثيرة
 قوله ﴿ وبيان العاقبة ولا تعمدوا قيل هكنا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها
 لا تعندوا او الحق انه سقط ههنا شيىء من قام الكتب والصواب ان يكتب هكنا
 وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والياس نحو ولا تعندوا قوله ﴿
 فلا يبقى فرق اه قيل عليه الواقفون في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق
 بينهما لاينا في ذلك لان التوقف في الامر توقفي على ان المراد هو طلب الفعل
 جازما وهو الوجوب اور اجما وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس
 لطلب الترك والتوقف في النهي توقفي في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو
 التحريم اور اجما وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل
 منهما توقف فيما احتمله فمن اين التساوى وعدم الفرق بينهما اقل العلامة الفنارى
 في فصول البدايع ومن اجاب بذلك لم يفهم معنى التوقف ههنا فانه بمعنى
 لا ادري ولا يتصور التفاوت فيه لا بمعنى التردد بين المعاني والالم يبقى بينه
 وبين القول بالاشتراك اللفظى فرق ولم يكن لنكر المعاني التي لم يقل احد
 بكونه حقيقة فيها وجه وهو غير المعاني الاربعة لا يقال معنى لا ادري ربما يكون نفى
 درايته معنى من هذه المعاني في الارادة لاننا نقول ذلك معنى
 التردد والاشتراك وقد صرحوا بانه غير معنى لا ادري وان التوقف يعنى في
 معنيين على ان القائلين بالتوقف في الامر اختلفوا في التوقف في النهي وينتهض
 النقض بالنسبة الى النافين فيه قوله ﴿ وهذا الاحتمال الى اعتباره وبناء
 التوقف عليه قيل عليه هذا الاحتمال ناش عن الدليل على تعدد المعاني وهو
 الوضع او الشروع وكثرة الاستعمال قايين هذا من احتمال تبدل الاشخاص واحتمال

الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق وردبان دلالة الوضع لهذا الاحتمال
 مما لا مجال فيه والالم يكن فيه كلام والشيوع وكثرة الاستعمال غير مفيد لانها
 في المعاني المعلومة مجازيتها اكثر من ان يحصى واوفر منها في اكثر من هذه
 المعاني ولان الاشياء كما تحتمل تبدلها تحتل كثرته تبدلها فمن اين علم الشيوع
 والكثرة ههنا دونها ﴿ قوله ﴾ فيكون الوجود مراد بهذا الامر اه قيل عليه
 لانسلم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة
 بل قد يكون معناه يحصل المأمور به في اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا
 يحصل ولا فاضل بالفرق بين اوامر الله تعالى واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ
 ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث
 وارادة تكونه من غير تخلف وتر اخلزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم
 يصح ترتيبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبي عنه الآية وردبان
 المتأمل بالانصاف يشهد بان المتبادر بحسب اللغة من قولك اضر بطلب
 الضرب وارادته لطلبه فقط وبانه لا شك ان ايجاب الامر بمعنى استحقاق
 تارك العذاب بالنار شرعي واستعمال الامر في هذا المعنى من حيث خصوصه
 مجاز وفيه نظر لان استحقاق العذاب ليس هو من مدلولاته ولا لازم للطلب الحتم
 مطلقا بل الامر من له ولاية الالتزام عقلا او عادة فهو تعريف لهذا الصنف نعم ذهب طائفة الى
 انه مجاز لغوي منجم ابن الخطيب الرازي ثم لزم ومقدم الحوادث ممنوع فان المراد فيما
 لا يزال والتكوين على وفق الارادة وكون الازلية عبارة عن الحالة البسيطة
 المحيطة على السواء يصح دخول فاء التعقيب في قوله فيكون وان كان القول والالا
 يجاد في الازل والكون والوجود فيما لا يزال ويجوز ترتيبه على الارادة بل اريب
 ﴿ قوله ﴾ لما قلنا من ان الازل المسوق في الامر المطلق قيل عليه الورود بعد الخطر
 قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة
 والوجوب او الندب زيادة لا بد لها من دليل وردبان الثابت بالدلالة الوجوب
 ولا يتغير الا بتغير ينافيه وليس الورود بعد الخطر كذلك ﴿ قوله ﴾ وقيل للندب
 قيل عليه المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الخطر عند الخنيفة

للوجوب والاباحة عند الاكثرين وتوقف البعض ولاقتائل بالنسب وردبان
 عدم عثوره على النقل لا يضر من وجهه وظفر به كيف وقد صح عن سعيد بن
 جبير وغيره انه كان يقول اذا نصرفت فساوم لشيء وان لم تشتت به والاجماع على
 عدم وجوب الابتغاء بعد الصلوة فهو للنسب قوله ^ب فعند الكرخي والبي بكر
 الرازي الجصاص من اعيان الحنفية انه مجاز فيهما والنسب ينبغي ان يكون مراد
 ههنا الصيغة مجاز فيهما ولا بد ان يكون هو من ذهب كل من يقول ان الامر حقيقة
 في الوجوب فحسب ولا وجه لها اشتهر من تخصيص هذا القول لهذين الامامين
 الا انها تكلمتا بهذه الكنية اولا وابدياها ثم تابعوها غيرهما كما في مسألة توكيل
 المخدرة وقد صرح ابو اليسر رحمه الله انه مجاز عند ابي حنيفة واصحابه وعامة
 الفقهاء فيما يريد به النسب والاجماع فيما يريد به الاباحة وقيل الخلاف في
 لفظ الامر وردبان لم يقل احد ان المباح مأمور به الا الكعبي واختيار فخر الاسلام
 كونه حقيقة فيهما بعد ما ثبت كونها حقيقة في الوجوب واستدل له بصحة النسب
 في مثل ما مرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض لا يدل على ذلك لجواز ان
 يكون مراده منها الحقيقة القاصرة ذهابا الى منتهى وحيث اثبت كونها حقيقة
 للوجوب خاصة الحقيقة الكاملة وان يكون استدلاله على من ذهب الى الخصم بدليل
 حزين يتمكن من دفعه بسهولة فيقال دليلك يدل على ان اطلاق لفظ الامر اي
 امر على ما يريد به النسب او الاباحة بطريق المجاز اما ان صلوا صلوة الضحى
 مجاز فلا دلالة عليه والكلام فيه وكلا الوجهين ذكرهما السيد الشريف واستدل له
 على ما اختاره بان معنى الاباحة والنسب من الوجوب بعضه في التقدير كانه
 قاصر لا مغاير يدل على ذلك دلالة بينة لان لفظ امر ليس معناه الوجوب حتى
 يتصور فيه بعضية النسب والاباحة ولهذا ذهب شرح كلامه الى ان الاختلاف انما
 هو في الصيغة ^ب قوله ^ب لان الامر لا دلالة له على جواز الترك قيل عليه
 ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان
 يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جز ما في طلب الفعل فيه مع اجازة الترك
 والاذن فيه مرجوحا ومتساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه بل

صرحوا باستعماله في الندب والاباحة و ارادتهما منه و اى ضرورة في حمل كلامهم
 على ان المراد انه يستعمل في جنسهما والعقول عن الظاهر اجيب باذنه كاستعمال
 الاسد في الانسان الشجاع و ارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد لشجاع
 لامن حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا قال السيد
 الشريف لاخفاء في فساد هذا الكلام اذ يلزم منه ان يكون المشبه مفهوم الشجاع
 و ظاهر انه لا يتصور مشابهة بين مفهوم الشجاع و حقيقة الاسد و يلزم من هذا
 التوجيه ان يكون دلالة صيغة الامر على معناه الحقيقي الذي هو الوجود محتاجة
 الى القرينة وبالجملة ان هذا البحث الدقيق تكلف بعيد عن التحقيق و التطويل
 في بيانه فصول لا ير تضيئه المعقول و لا المنقول و انما اطال في التلويح و لم يتعرض
 للتحريح فيه لكونه على مذاق الحنفية وهو مطلوبه في كل حال و قضية قوله ﴿
 اما اذا استعمل في الوجود حاصله ان دلالة الامر على ما بقى من الندب و الاباحة بعد
 نسخ الوجود لا يكون مجازا و لا حقيقة قاصرة لان هذا انما يكون باستعماله في غير
 ما وضع له لغة او عرفا و دلالة الامر عليهما في ضمن دلالة على الوجود من
 قبيل الحقيقة على ما سبق و انما وضعه على مذهب الشافعي لان ذلك لا يتصور
 على مذهبا لانهما لا يبقيان لبعده نسخ الوجود عندنا ﴿ قوله ﴿
 قال الاقرع
 بن حابس روى مسلم في صحيح و النسائي في سننه من حديث ابي هريرة فخطبنا
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا
 فقال رجل اكل عام يارسو الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم لو قلت نعم لوجبت و لبا استطعتم ثم قال ذروني ما تركتكم فانما هلك
 من كان قبلكم بكثر رسو الله و اختلفا فهم على انباؤهم فاذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم
 و اذا نهيتكم عن شئ فمتوه و عن ابن عباس خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
 يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال انى كل عام يا
 رسول الله قال لو قلتها لوجبت و لم تستطيعوا ان تعملوا ابها الحج مرة فمن
 زاد فتطوع رواه احمد و الدارمي و النسائي و ابن ماجه و الدارقطني في سننه
 و الحاكم في المستدرک و قال صحيح على شرط الشيخين و في الصحيحين و مسند

ابن حنيفة واثار له محمد بن الحسن من حديث جابر بن سراقه بن مالك قال يارسول الله
 متعتنا هذه لعامنا هذا ام للابد قال لا بل للابد وفي رواية لا بئد الا بئد وما ذكره في
 التلويح غلط **قوله** الا ان يكون معاقبا بشر طاه الاستثناء المالم يكن فيه حكم بالنفي
 والاثبات عند نابل هو تكلم بالباقي بعد الثنيا كان هذا الكلام ساكتا عن احتمال
 التكرار ووجوبه فلا يردان مفاد العبارة خلاف ما يراه اصحاب هذا المذهب فانه
 يوجب التكرار عند هم اذا تعلق بشرط او وصف على ما صرح به المصنف في مسألة
 ان دخلت الدار فطلقى نفسك ولذا عبر القاضي ابو زيد عنه بقوله يتكرر بتكرره
 على انها لو افادت الاحتمال امكن حملها على المعنى العام النى لا ينافى الوجوب
 كقول النحاة في غير المنصرف ويحوز صرفه للضرورة مع وجوبه **قوله** ولا دلالة
 لاسم المفرد على العدم قيل عليه لان سلم ان المفرد لا يقع على العدم فان المفرد
 المقترن بشىء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى
 مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتبارى فهو المطلوب اذ لا معنى
 باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ورد
 بان المفرد المقترن بادوات العموم عام بدليله وليس الكلام فيه بل في المفرد
 المجرد عن القرائن والواحد الحقيقى موجب فيقع عليه بلانيمته والاعتبارى
 محتمله فيحمل عليه مع النية والعد لا موجب ولا تحمله فلا يصح حمله عليه اصلا وتناوله
 كل فرد من حيث انه واحد اعتبارى لا يقيد الشافعى ولا يثبت مطلوبه لان مذهبه
 جواز اطلاقه على الاثنين النى هو عدده محض وعلى كل فرد لا من حيث انه
 واحد بل من حيث انه عدو لا يلزم من تعيينه بالمرءة او الثلاثة التكرار والتنا
 قض لانه تأكيد وتقرير للحقيقة او تغيير وتعيين لهجاز هذا **قوله**
 فلم يدل على اليسار ولا يمكن تكرار الحكم بترك السبب كحد الزنا
 لان المراد اليهن لقرأة ابن مسعود رضى الله عنه والسنة قول او فعلا وعليه
 اجماع الامة فيفوت المحل بالمرءة **قوله** المامور به نوعان اعم
 مما هو على الحقيقة ومما هو على المجاز يشمل النفل فانه سبق ان الصيغة
 حقيقة في الوجوب مجاز في غيره وان ذلك مراد فخر الاسلام وقوله وقد يدخل في الاداء

قسم وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب بيان له في هب العجا
لغين وما ذكره صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اذ اعلى القول بكون الامر
حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر مبنى عليه وعدم تعرض المصنف
للمباح لان كونه اذ انما يتفرع على كون الصيغة حقيقة فيه فهو على هذا الرى
اما واجب او مندوب هذا والله الموفق للصواب ﴿ قوله ﴾ سبب جندي عند
البعض وهم العراقيون من الائمة الحنفية وتابعهم صاحب الميزان وصدر الاسلام
وهم السواد الاعظم والصواب لا يفوت عنهم لان المراد من السبب دليل الحكم من
نص او سنة لا ما يثبت به الوجوب ويتفرع عليه الحكم على ما اتفق عليه الفريقان
ومن البين المكشوف ان وجوب قضاء الصوم لم يعرف الا بقوله تعالى من كان منكم
مریضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقضاء الصلوة بقوله صلى الله عليه وسلم من
نام على صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها مثلا فقد علم وجوب القضاء بسبب جندي
ودليل مستائن في اباعلم به وجوب الاداء وقولهم ان النص ليس لايجاب القضاء
بل للاعلام ببقاء الواجب قول محض وتخليط صرف نعم لو كان المراد من السبب ما
يتفرع عليه الوجوب لربما يتمكن المجادل من القول بانه على ذلك التقدير
لا يكون قضاءها واجب سابقا بل واجبا مستائفا فيجاب عنه بان كونه قضاء لها انه
استدراك لها فات من الواجب رحمة من الله على عباده ﴿ قوله ﴾ بخلاف
فضيلة الصوم المقصود قيل فان فوتها نادر لا يكون الا بتدرا الاعتكاف في رمضان
قال السيد الشريفي ذكر التدريس تدرك لا دخل لها في المقصود لان الكلام حسن
بدونه فيكون ذكره ضائعا ﴿ قوله ﴾ ولان حكم الشرع اه قيل عليه لم لا يجوز
ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمته هو ذلك الشيء بعين الهلوكية وتبدل الا
وصافي لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت في بحث الموضوع الفرق
بين المقيت والمجموع ورد بان تبدل الوصف يوجب تبدل الذات شرعا
فلا فرق بين المجموع والمقيت من هذه الحيثية ﴿ قوله ﴾ وعند الشافعي
لا يبرأ اه قال في التلويح ان هذا لم يوجد في كتب اصحابه ورد بها نقل
عن شرح التنبيه للشافعية اذا اطعم المغصوب منه ولم يعلم انه ملكه ففيه

قولان احدهما انه يبرأ والثاني وهو الاصح انه لا يبرأ ﴿ قوله ﴾ والعادة
المخالفة لان البيانة الكاملة ان يحب لاختيه المسلم ما يحب لنفسه ولا يشتمل فعله.
على الاسرائي فان قيل كيف وافق التفتازاني وتابع المصنف في رد قول الشافعي
بن لك مع تهالك في نصرة الشافعية قلت هو قد صر فيه عن الشافعي بتكذيب
النقل في صدر المبحث فلم يبال في المحاشاة مع المصنف بحسب الظاهر بل
يستفيد من ذلك باظهار النصفة التحمد لسوا ج الحنفية ﴿ قوله ﴾ بالمال
المتقوم خصه به لانه محل الخلاف اذ لاتضمن بالمنافع اجماعا ﴿ قوله ﴾ لانها غير
متقومة آه قيل عليه المنفعة ملك من شأنه ان يتصرف بوصف الاختصاص لامال
من شأنه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة وللشافعي ان يقول المتقوم باعتبار واطلاق
التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتنقيح الحوايج لابتنس
الاموال ورد بان المتقوم عنده بالمالية ولهذا لا يضمن خسر النسي عنده ان
اتلفها مسلم او ذمي لعدم تقومه كالخنزير ولو كان المتقوم باعتبار الملكية كانت
متقومة صرح اصحابه في بيان ضمان منافع المغصوب عنده بانها اموال متقومة
كالاعيان حقيقة لانه خلقت لمصاحبة الاذمي كالمال وحكماتقويه اشراعتي صاحبت
مهر او ضمنت بالعقود الصحيحة والفاصلة بالاجماع وعرف بالقيام الاسواق بالمنافع
والاعيان ﴿ قوله ﴾ ولا بقاء للاعراض هذه العبارة هيثما وقعت في كلام
الفقهاء لا يصح حملها على العموم فان عدم بقاء الاعراض على الاطلاق سفسطة
محضة انها اخترعها جهال اهل الكلام واما الفقهاء فكعابهم اعلى وشؤونهم ارفع من
اتخاذ امثاله منه بالنفسهم وابتناء احكام الشرع عليه ولا يقول به ابو حنيفة اصلا ولا
الشافعي رحمه الله وانما يصح ان يكون المراد منها الاعراض التي تتجدد انا فاننا
كالعزائم والادراكات والميول والحركات فان الكلام في منافع المغصوب فانها لا
تضمن عنى نال بالامساك بان يحبس العين المغصوبة مدة لا يستعملها ولا باتلاف
كاستخدام العبد وركوب الدابة وسكونة الدار لانها غير متقومة لعدم تصور
الاحراز فيها فلا يثبت الماثلة بيتهما وبين المال المتقوم بل الدليل لا يتوقف
على عدم البقاء صلا فان الاعراض لها كان وجودها في نفسها هو وجودها في عملها

على ما حقق في عمله لا يتصور اثبات المماثلة بينها وبين غير ما حتى يقضى به هذا
 قوله ﴿ وايضا الواجب من الاصل اعترض عليه بانه لا يصح ان يكون
 وجهابرا في اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق بان في القيمة جهة الاصلة
 بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن ادائه الالبتعيينه ولا تعيين الالبتقويم
 اذ بمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجر بانه في جميع
 صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء ورد بان الدليل الاول دليل مستقل
 بنفسه لان مبناه على ان القضاء يستدعي تصور الاداء والمجهول من حيث انه
 مجهول لا يتصور ادائه فكيف يكون القيمة خلفاعنه بل هي اصل من هذا الوجه
 الا انه معلوم الجنس فصارت القيمة قضاء حقيقة وليس هذا الاستدلال بالعزيز الحالى
 بل بالعجز عن الاداء ابتداء بمعنى عدم تصويره واما الوجه الثاني فمبناه على
 اعتبار القيمة في تعيين الاصل من غير ملاحظة تصور الاداء ﴿ قوله ﴿ لا بد للما
 موربه من الحسن آه مسئلة اتفق عليهما الخفية والمعزلة بمعنى انه لا بد ان يكون
 فيه جهة حسنة صالحة لتعلق الامر قبل ورود الشرع يكون الامر بحذا انما هو منوطا
 بها بحيث لا يمكن من هذه الحيثية تعلق النهى عنه عليه ووروده به وكذا المنهى
 عنه لا بد ان يكون فيه جهة قبيحة صالحة لتعلق النهى عليه وينسحب النهى اليه من
 هذه الحيثية بحيث لا يمكن تعاق الامر به عليه لقوله تعالى ان الله يامر بالعدل
 والاحسان وقوله ان الله لا يامر بالفحشاء وقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم
 الخبائث فانه يدل على ان الامور به متصف بكونه عدلا واحسانا والمنهى عنه
 بكونه فحشا قبيحا والحلال عليهم طيبوا المحرم خبيثا قبل ورود الامر والنهى وتعلق
 الخطاب به ولو لم يتصف قبل ورود الخطاب به هذه الاوصاف لم يكن له هذه الاحكام
 واقع يطابقها ومطابق يصرفها ومنشأ يصحها ويكون الهمنى ان الله يامر بما امر به
 ولا يامر بما لا يامر به وهو قول لا معنى له اصلا ثم ان العكس يعنى ورود الامر
 بما فيه جهة قبيحة صالحة لتعلق النهى عنه والنهى بما فيه جهة حسنة صالحة لتعلق الامر
 به وان كان امرامكنا بالنسبة الى قدرة الله تعالى وعدم المانع عنه والمنازع له الا انه
 يمتنع من جهة كونه سبحانه حكيماعالما قادر اجواد على الاطلاق وهو لا ينافي

مباحث الحسن والقبح

الاختيار بل يؤكد كمالا ينافيه سبق الاخبار به منه جل ذكره ولكن المنظور بالذات
 في مراعات الحكمة هو الكل من حيث هو كل ويعبر عنه الحنفية بالعاقبة الحميدة
 لا الجزئيات فانها انما تعتبر بالعرض والاشعري على ما ينتحله عنه اصحابه
 واتباعه يخالف في ذلك ويقول لا يلزم المأمور به والمنهى عنه ان يكون فيه جهة
 سالحة لتعلق الامر والنهي عليه ويجوز العكس فليس الحسن عنده الا بمعنى
 ما امر به ولا القبيح الا بمعنى ما نهى عنه ولا يثبت الحسن والقبح الانفس
 الامر والنهي ولا مدخل للعقل في حكمه وجهة شرعيته وعندنا الحسن والقبح من
 مقتضيات الامر والنهي ومدلولاتها الاقتضائية الثابتة في نفس الامر قبل ورود
 التكليف وصدور الخطاب ويتفاوتان الى ما يستبد العقل باذراكه بالضرورة
 او بالبرهان وما لا سبيل اليه اصلا ولكن الفرق بين من هبنا وذهب المعتزلة ان
 الحاكم عندهم هو العقل فهما تمكن العبد من ادراك الجهة الصالحة بعقله يجب
 عليه الحسن ويحرم القبيح وان لم يرد به الشرع فالعقل عندهم موجب لما استحسنه
 وعمر لما استقبحه وعندنا الحاكم هو الله تعالى لقوله سبحانه ان الحكم الا لله امران
 لا تعبد والاياه ولا يثبت الحكم الشرعي الا بالخطاب وورود الامر والنهي ولكن
 يتحقق الجهة الصالحة لها يصير مستحقا لتخصيص الحكم به صالحا لورود الشرع
 بهما من جهة الحكيم المطلق الذي يستحيل منه اهمال الحكمة وترجيح المرجوح
 واهداء المصاحبة ونظير ذلك ولاشبيهه في الحقيقة المصالح المقتضية لانتظام
 احوال الهالك والمدن قبل صدور الحكم من الهالك والعلة المستعملة لحكم الاصل
 في الفرع قبل استنباط المجتهد اياه في اصدار الحكم وتفرع المسئلة هنا ومن الله
 الفضل والاحسان ومن مكابد المتفلسفة من اخلاف الاشاعرة انه متى وقع الاتفاق
 في مسئلة بين الحنفية والاشعرية لا يسندون المسئلة الا الى الاشعري واتباعه كانه
 لم يتعطن بهذه الحقيقة الا هم تنويرها لسانهم واطهار الاعتماد بهم بنسبة ما هو
 الصحيح اليهم دون غيرهم ومتى وقع الاتفاق فيها بين الحنفية والمعتزلة لا يسند
 ونها الا الى المعتزلة كانه لم ينسب الي هذه البينة احد سواهم تنفير العوام
 الناظرين عنها بنسبتها الى الهبتدعة وصح الهم عن تعميق النظر فيها وتعليق

الحاطر بها والاعتناء بشانها وسد التحرك ودواعيهم الى النظر في ادلتها فتأقفا ان
 يميلوا اليها ويأخذوا بها ولذلك ترى كتب الكلام واصول الفقه من تصانيف
 الاشاعرة لم يوردوا هذه المسئلة فيها الا ونسبوها الى المعتزلة فحسب واهلوا
 ذكر الحنفية وكتب الحنفية مشحونة بان الحسن والقبح عقليان بالمعنى الذي
 بيناه ومن ذلك القبيل ما في التلويح قد اختلفوا في ان حسن المأمور به من موجبات
 الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل
 عليه ومعرف له فالمصنف قبل تفصيل المناهض والدلائل اجمل القول بانها لا بد
 للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله انتهى حيث جعل
 الاشعري من جهلة القائلين بهذه القضية يعني انه لا بد للمأمور به من الحسن
 ليتمكن بذلك من الهمارات في البراهين القاطعة الدالة على انه لا بد ان يكون
 ورود الامر والنهي على طبق الحسن والقبح ووزانها بانها لا تدل الا على اتصافه
 بهما والنزاع انما هو في ثبوت اتصافها بهما بالعقل قبل ورود الامر والنهي وبحمل
 ما طبق عليه عبارات الحنفية في كتبهم انه لا بد للمأمور به من حسن والنهي عنه
 من قبح على الوجه الاعم كتماله من نظر العامة واستحفا فانه لا يتبعه الغاغة قوله
 وهذا بناء على امرين اهلها كان سائر ما اوردته الاشعرية في كتبهم في نفى عقلية
 الحسن والقبح اضعف واوهن من الدليلين الذين حكىهما المصنف عن الاشعري
 في هذا الكتاب ولو فرض ثبوت من هبه فانها تصور بهما دون غيرها جعل هذين
 الامرين اصلا له واساسا يبنى عليه من هبه ويكون مقنن له بمعنى انه لا يثبت
 الا بهما بالغة في ركائبه وسخافة دليله وما قيل ان لهم ادلة كثيرة عقلية ونقلية
 لا تتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لنفى كون الحسن والقبح
 لذات الفعل اولصفة من صفاته وما ذكره المصنف دليلان لهم اعترفوا بضعفها
 وعدم تمامها ليس بشيء اعلان سائر ما اوردوه من ادلتهم اضعف منهما ولذلك
 اعتمد عليهما العلامة الدواني واعتمد بهما دون غيرها ولم يتمسك بما سويهما في
 شرح العقائد العنصرية ومن ذلك انها لو كانا عقليين لزم تعذيب تارك
 الواجب ومتركب الحرام ورد الشرع ام لا واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين

حتى نبهت رسولا وانها يتوهم نهوض هذا على المعتزلة لوسلم الملازمة وهي
 ممنوعة ومنها انهما لو كانا عقليين لما اختلفا والتالي باطل فان الكذب قد يحسن والصدق
 قد يقبح كما اذا تضمن الكذب انقاذ البني عن الهلاك والصدق اهلاكه والجواب انه انما
 يختلف الحسن والقبح في امثال هذه الامور بالنظر الى العواقب وجملة المراتب
 بوجوه اعتبارية واوصاف اضافية مع بقا اصل الفعل على قبحه او حسنه فان الحسن لذاته
 لا ينافي القبح لغيره وبالعكس ويرتكب القبيح ويترك الحسن مع بقائيهما
 على حالهما لتضمن الاول خير الكثير او الثاني شر اغفير الا ترى الى قوله تعالى
 ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق فانه يفيد ان قتل النفس التي حرم
 الله حسن اذا كان متلبسا بامر حسن وهو ثابت مع بقاء اصل القتل على قبحه
 فيكون القبح مقصودا بالعرض لكونه وسيلة الى الحسن لا بالذات كما في قطع
 اليد المتأكلة ولذلك قال الله تعالى سبقت رحمتي غضبي في حديث الضحيجين
 وعن هذا قالوا الضرورات تبيح المحظورات ﴿ قوله ﴾ بل بالشرع بل لا
 يثبت بالشرع عنده الابعنى ما امر به او نهى عنه فلو جعل الحسن بهذا المعنى
 كان المعنى مما لا بد منه للامور به كونه مأمورا به وانه سفسطة ظاهرة ﴿ قوله ﴾
 لان الحسن والقبح آه بالمعنى المتنازع فيه وعندنا لما كان افعاله سبحانه متقنة
 محكمة على وفق الحكمة ونهج الحق فلا محالة تكون حسنة وان كانت متعالية عن تعلق
 الثواب ويكون القبح بوقوعه على خلاف ذلك ولما لم يكن لافعاله تعالى عنده مطابق
 في الحسن والقبح حتى لو عكس الامر لان عكس الحال فنسبتهما اليه سبحانه على
 رايه محال وقولهم كل افعاله تعالى حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور
 على الاطلاق، محض مقال ﴿ قوله ﴾ فالحسن عند الاشعري آه بظاهرة متفرع
 على قوله لا بد للامور به من حسن فهو منه مواساة مع الاشاعرة الذين وصفنا
 حالهم فيما سبق وتكلم من لسانهم الى ان ينكشف حقيقة الحال بعد استيفاء البيان
 ويؤيده انه قصر على تفسير الاشعري والمعتزلة والافالمعنى الحسن عند
 الاشعري ليس مما لا بد منه في الحقيقة لان الحسن عنده ما امر به والقبح ما نهى
 عنه ﴿ قوله ﴾ اول الاباحة قيل عليه كون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم

محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمأوربه ولا انه ليس متعلق المدح والثواب
 قال صاحب الموافق في شرح المختصر المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن
 ولا شك في كونه مأورا به واتفاقهم انما هو في انه ليس بهرادم من الامر المطلق
 والتفسير بان القبيح ما نهى عنه الحسن ما ليس كذلك ينتقض بفعل البهايم وغير
 المكلف ويلزم منه ان لا يزيث حسن افعاله تعالى على حسن افعال البهايم وما دون
 ذلك ولا يخفى فضايعته **قوله** وعلى الثاني لا واسطة بينهما قيل ان كان المراد منه
 ما من شأن القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شأنه ذلك
 ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شأن
 العالم ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن التفسير ان متساويين بل الثاني اعم
 ويلزم خروج المباح عن الحسن وان اريد به مجرد الجواز يلزم دخول المكروه
 كراهة التنزيه في الحسن وهو بعيد جدا ورد بان المفهوم من كلام المعتزلة انه
 لا وجود لكراهة التنزيه عندهم قال في الكشاف الامر بالمعروف تابع للمأوربه
 ان كان واجبا فواجب وان كان ندبا فمندوب واما النهي عن المنكر فواجب كله
 لان جميع المنكر تركه واجب لاتصافه بالقبيح ولا شك في ان المكروه منكر مطلقا
 ولك ان تقول ان المراد منه ما يجوز ولا يكون في ارتكابه نقص **قوله** يلزم
 قيام العرض بالعرض نعم اذا كان الحسن لصفة له قائمة به قياما انضماميا واما اذا
 كان لذاته وبصفة غير انضمامية فكلا **قوله** ولان فاعل القبيح اهل لوجه
 التخصيص بالقبيح مع ان فعل العبد عند الاشعرية غير اختياري مطلقا الاهتمام
 به فان المعتزلة لماز عموا ان افعال العباد ليست بخلق الله تعالى وابتجاده بل هم
 مستقلون فيها لشبهه لفقوها وشكوا ذلك ذكروها وخصوصا القبايح فان خلق القبيح
 في زعمهم قبيح حتى نفى النظام واتباعه قد برته تعالى عليه فكان هذا دليلا مستقلا
 في خروج القبايح عن ارادة الله تعالى وخلقها في ظنهم فعنون المصنف من طرف الاشعري
 دليل بطلان من هبهم بفاعل القبيح لمزيد الاهتمام **قوله** اذ لو كان اه قيل
 عليه لاجابة الى هذا الاستدلال اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل
 والترك ورد بان مجرد عدم التمكّن من الترك لا يوجب كون الفعل اضطرارا بالجواز

ان يكون عدم التمكن بسبب الاختيار اذا الوجوب بالاختيار لاينا في الاختيار
فاصحح الى قوله لانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار ﴿ قوله ﴾ وان لم يتوقف على
مرجح كان اتفاهاه اور دعليه بانه ان اريد به عدم التوقف على مرجح
من عند الفاعل فلانسلم لزوم الرجحان من غير مرجح وان اريد عدمه مطلقا لم يصح
كونه اتفاهيا اذ كل ممكن لا بد له من علة واجيب بان الكلام ليس في اصل العلة فانها
موجودة متحققة بل الكلام في المرجح المتجدد الحاصل في العبد ﴿ قوله ﴾
فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة المشهور بين المتأخرين في تقرير المقدمة
القائلة ان وجود المعلول عند تحقق العلة واجب انه لا يخلو اما ان يكون وجوده
وعدمه مساويين فيلزم المعلول ان يكون حاله معها كحالها لا معها وهو باطل او يكون
عدمه اولي وهو افحش من الاولى او يكون وجوده اولي فوقع المعلول معه
ترجح بلا مرجح فله اور دعليه منع الرجحان من غير مرجح لتحقق علة الوجود
دون العدم عدل المصنف الى لزوم الترحيح من غير مرجح في وقوعه تارة
وعدمه اخرى مع تحقق العلة التامة في الوقتين فاندفع بذلك الايراد وهذا
التقرير مما ارتضاه السيد الشريف وتقرر عليه كلامه في تصانيفه بعد
تزييف ما ذكره غيره واعترض عليه المحقق الدواني بانه لا يلزم من امكان
عدمه امكان عدمه في وقت ووجوده في وقت اخر بل اللازم منه امكان عدمه ولو في وقت
الوجود بل يرتفع الوجود فيه ويوقع العدم بدل اتصافه بالوجود والاستحالة
فيه وانما المستحيل امكان عدمه بشرط الوجود كما حقق في معنى المشروطة
العامية فان قيل كما ان وقوع الهرجوح محال كذلك جواز وقوعه على هذا المنوال
قلنا يستمر جواز وقوع الجانب الهرجوح جواز امر جوا ولا استحالة فيه ولهذا
المنع ادلة باهرة وبراهين قاطعة ااهرة نوردها في المقدمات انشا الله تعالى
﴿ قوله ﴾ لم يوردوا على مقدماته وان عارضوه بالضرورة حيث قالوا كل
احد يفرق بالضرورة بين حركتي الاخذ والرعشة ويجد التفاوت بين سقوطه
وصعوده ويجد تميز فانه على حسب دواعيه وقصوده والاستدلال في مقابلة
الضرورة باطل لا يستحق الاصعاق والقول بان المعلوم بالضرورة هو وجود

القدرة لا تأثيرها سفسطة ظاهرة ونقضوه بجزائه في فعل البارئ تعالى وهو
مختار بالاتفاق وما قيل ان مرجح فاعليته قد يم لا يحتاج الى مرجح لان علة الاحتياج
عندنا هي الحدوث ليس بشئ عوانه يلزم منه ان لا يوصف فعل العبد بحسن
ولا قبح شرعا وان يكون التكليف كلها تكاليف بها لا يطاق ولا قائل به وان جوزه الاشاعة
لكنهم لا يقولون بوقوعه وقولهم وجود الاختيار ومقدورية الفعل كافي في الشرعي
انما هو قول من غير تحصيل المعنى وتعقل المفاد **قوله** وقد خفى على
كل الفر يقين آه والجواب الحق عندي عن هذه الشبهة وهو الصواب ان عدم
التمكن من الترك بعد تحقق جميع ما لا بد منه لوجود الفعل من القدرة والارادة
وغيرها لا ينافي الاختيار ولا يستلزم الاضطرار فانه وجوب الاختيار وهو يؤكد
الاختيار كما ان الوجوب من الله تعالى بسبق العلم او الاخبار منه لا ينافيه ولا محالة
ان مبادئ الفعل الاختياري غير اختيارية والالزم التسلسل بل لا ريب هنا وان
ما سوده الاخلاق من المتفلسفة واهل الكلام فضول ذكرها من حسن الاسلام
وجواب المصنف باختيار الشق الثاني والتفصيل بمنع الوجوب عند وجود
المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع وبمنع عدم الاختيار عند الوجوب
بوجود المرجح ان اريد به نفس الايقاع **قوله** ان الفعل يراد به اه تفصيله ان
الفعل اذا حدث امر او وقع في محل يحصل له صفة اعتبارية هي التأثير والايقاع
ويقال له المصدر المعلوم وهو من مقولة ان يفعل ويشقى منه فعله وللمن فعل مثلها
وهي التاثر والقبول ويقال لها المصدر المجهول وهو من مقولة ان ينفع
ويؤخذ منه فعله والمصدر المعلوم للفعل اللازم وذلك الامر الحاصل صفة
حقيقية يصدر من الفاعل ويقوم بالمنفعل سواء كان نفس الفاعل باعتبار اخر
كما في معالجة الانسان نفسه والتحرك بنفسه او غيره كما في ضرب الحيوان والتحرك
لغيره ويقال له المعنى الحاصل بالمصدر والقصر على الوصف الحاصل للفاعل بالايقاع تقصير
فلا تكن من القاصرين وهو قد يكون وضعيا كالقيام وقد يكون كيفا كالحرارة وقد يكون
كما كانه وقد يكون اينا كالسكون فيه والفعل على مقتضى بيانه حقيقة في المعنى
المصدرى الذي هو الاحداث والايقاع مجاز في المعنى الحاصل بالمصدر

قوله ﴿ فانه اذا تحرك آه اشارة الى ماتقرر عند المحققين من كون الحركة
 من مقولة ان يفعل ﴿ قوله ﴿ في طرف المبدأ انما قال ذلك مع ان برهان
 التطبيق يدل على بطلان التسلسل من الجانبين ولا ريب في تمامه عند المحققين
 وكذا برهان التضايق وما اورد عليه مما في كتب الكلاميين والمتفلسفة فانها مواضع
 احلام وخواطر او هام تحصل من عدم حسن التعقل وتحصيل المعنى لوقوع الاتفاق على
 بطلانه وتطابق البراهين في الجريان فيه بخلاف التسلسل من جانب المعلول فانه
 لا يجري فيه ماسهوه البرهان الاسد ﴿ قوله ﴿ فقد اوجد امور اغير متناهية آه
 قيل عليه لو كان ايقاعه بايقاع فاعل اخر كالبارى تعالى لا يلزم ذلك واذا انتهى
 الى ايقاع قديم لم يلزم التسلسل ايضا ولا يخفى انه ليس بشئ * اذن الضروري
 امتناع نسبة ايقاع الفعل الى من صدر عنه الفعل اذا كان هذا الايقاع بايقاع غيره
 فانه اما كان الفعل صادرا منه فلا محالة يكون بايقاع من جهته سوا كان هذا الايقاع
 خلقا او ايجادا او فعلا وتأثيرا او تعلقا محضاً على اختلاف الاراء ليصح نسبة صدور
 الفعل اليه هنا واما القول بان التسلسل في الايقاعات لازم لامتناع استناده
 الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة لا يتصور ايقاع باله معنى
 المصدرى من غير شئ يقع به فهو من جملة شبهاتهم في نفى قدم التكوين
 وقد ثبت ثبوت الامر دله ان قدم صفة الله تعالى لا يستلزم قدم متعلقها والتكوين
 وغيره فيه سوا وبيناه في سائر كتبنا بالامز يد عليه ﴿ قوله ﴿ اظهر على من ذهب
 الاشعري لما كان المقصود من هذه المقدمات الاربع هو الجواب عن استدلاله استدلال
 على كون الايقاع غير موجود بها هو مقرر عنك من نفى التكوين الندى هو الايقاع
 القديم فينتهض الجواب الالتزامى ايضا قيل عليه هذا الالتزام ليس بتمام لانه انما ينفى
 كون التكوين صفة ارضية مغايرة للقدرة ولا يلزم منه نفى التكوين الحادث عند تعلق
 القدرة والارادة بوجود الشئ ولا يخفى عليك ان الاشعري اما ان يقول انه امر موجود
 قديم وهو مع انه لا يقول به يلزم عليه قدم الحادث كما ادعاه ذلك القائل او يقول
 انه امر موجود حادث فيلزم قيل الحادث بذاته تعالى وهو محال واما ان يقول
 انه امر اعتبارى فيتم الالتزام عليه ﴿ قوله ﴿ قلت قد لزم هذا المعنى قال

ولكن برهان التطبيق
 وجملة ما اوردوه لا
 بطل غير المتناهي
 لاهقيقة لها وانها هي
 مغاليط وتلبيسات
 فليتوقع تحقيقه
 وتفصيل حاله من محل
 اخر من تصانيفنا لا
 على الوجه الذى
 يتفوه به المتفلسفة
 واهل الكلام ومن الله
 الفضل والانعام * منه
 رحمه الله *

السيد الشريف اذا جعل الابداع من جهلته يكتفى في تقرير الدليل حين وجد الابداع وجد الممكن لا ممتنع التخلف عنه والافلا استحالة وجود شئ بلا ابداعه وباقي المقدمات مستدرك **قوله** يكون الابداع آه ويلزم منه نفى العلة البسيطة بالكلية وقد صرحوا بان المعلول اذا كان غير مادي والفاعل واحد احقيقيا فهو علة تامة بسيطة كما هو من هب الحكماء في الواجب بالنسبة الى العقل الاول والحق ان الابداع الذي يحتاج اليه غير داخل في العلة وقيل لانه امر يحصل باعتبار العقل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير محقق اصلا قال السيد الشريف هذا لا ينافي توقف الوجود عليه كعدم المانع ولولم يتوقف وجود الله على ابداعه لزم وجوده في الخارج بلا ابداع **قوله** ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن آه قيل عليه لم لا يكتفى في وقوع الممكن اولويته من غير ان ينتهي الى الوجود وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جميع ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جهلته ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولويته لا وجوده قال السيد الشريف هذا السؤال بعد اقامة البرهان على وجوب الوجود غير موجوده وواجه بان انه ان ممكن عدمه مع تلك الاولوية فوقعه ان كان لسبب زائد فيلزم خلاف المفروض وان كان لا لسبب لزم رجحان الوجود مراد بما ذكره السابق كما سبق ومن ادلة هذا المطلب ان الممكن امتنع وجوده حال عدم العلة وعدمه حال وجودها ضرورة احتياجه في وجوده الى وجودها وفي عدمه الى عدمها فلولا يجب الوجود عند تحقق علته امكن العدم عند عدم العلة التي هي عدم علة الوجود ولولا لم يمتنع العدم عند تحقق علته امكن الوجود عند عدم علته *

قوله يلزم وجوب وجود الشئ والاستحالة وجوب الشئ قبل وجوده بالزمان ضرورة **قوله** لانه مع العلة التامة لا يجب آه فلا يكون ثابتا فكيف يكون متقدما بالذات محتاجا اليه له **قوله** ومع التامة لا يكون الوجوب منها اي من العلة التامة انت تعلم ان تقدم الوجوب على الوجود بالذات لا يتوقف على كونه جزا من علته التامة فالاولى ان يقال لا يجوز تقدم الوجوب على الوجود بالطبع لانه لا تحقق له مع العلة الناقصة ولا تقدمه بالعلية لانه يستلزم كونه علة تامة بالنسبة الى الوجود وهو باطل لانه اثر العلة التامة والجواب ما سيندر

قوله **﴿** فالوجوب ليس الامتياز فالوجود بحيث لا يحتاج أه قد يويد ذلك
 بانه منافي لما قرر وه من ان العلة التامة قد تكون بسيطة واذا تقدم الوجود على
 الوجود بالذات يكون جزء من العلة التامة لاحتمال وان ثبوت الشيء للشيء
 فرع ثبوت المثبت له والوجوب امر ثبوتى فيكون ثبوته متأخر عن الوجود والشيء
 الواحد لا يكون له الا وجود واحد والشيخ الرئيس وغيره من القدماء لم يزدوا في هذا
 المطلوب على ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها الا يصدر عنها والذليل الذى ذكره
 انما يدل على الاستلزام والجواب اذ متقدم على الوجود في اعتبار العقل وحكمه
 فانه يجب وجوب الشيء او لا وجوده ثانيا وذلك بديهى وتقدمه لا بالزمان ولا
 بالعلية ولا بالطبع ولا بغيرها من انحاء التقدمات الخمسة المشهورة حتى يرد ما
 اوردوه بل بالماهية ثم هو وصف المعلول من حيث انه معلول لا من حيث ذاته فهو
 حقيقة وصف للعلة ينترعه العقل عنها بضر من التحليل فان الشيء يجب صدوره
 عن العلة فيصدر عنها واما ما قيل ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر
 لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا به الجميع سوى
 الوجوب بناء على انه اعتبار عقلى هو تاكد الوجود حتى كانه هو هو فام يجعلوه
 من احد اجزاء العلة التامة وان ايتم هذا الاطلاق فنقول ان اردتم انه لا يجب الوجود
 مع شىء من العلل الناقصة فهو ممنوع وان اردتم السلب الجزئى فهو لا يضرنا
 فقول بعيد عن التحصيل ولا يفيد شيئا **﴿** قوله **﴿** ثم العقل أه قال السيد الشريف هذا
 لا يقتضى ان يكون القول بسبق الوجود غلطا باطلا لانه من الاعتبارات
 العقلية ولهذا كان للعقل ان يعتبرهما معلومتين متاخرات حسب الاعتبارات
 المختلفة ولو لم يكن الاختلاف في الواقع لم يكن للعقل ان يعتبره فالقوم لها
 راوا كون الوجوب سابقا جز موابنك وعدم ملاحظتهم المقارنة والتاخر
 لا يقتضى عدم جوازهما ولا الجزم بعدمهما فلا يلزم عدم الاختلافات في نفس الامر
 ولا عدم اعتبارها فلا يكون هذا القول من المصنف فيما المنشأ الغلط بل هو كلام ضايع
 لا طائل تحته انتهى واقول بل جملة ما اورده في هذه المقدمات كذلك وليته
 تركها بالكلية وما قيل ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجود

وهو نفس الوجود فلا يكونان معلول على علة واحدة ولا مقارنين بل الوجود
متقدم على الوجود وموقوف عليه ومحتاج اليه ويصح ان يقال وجب صدوره
فوجد دون العكس ولا يخفى انه ليس بشيء لما عرفت من عدم عليه الوجود
على الوجود اصلا وعدم صحته في نفسه على ان هذا القائل منع جواز كون الوجودات
داخلا في العلة التامة مستندا بانها اعتبار عقلي غير موجود في الخارج متأخر
في الذهن فكيف يجيب بتجويز ما حكم ببطلانه ولا يُلزم التسلسل في الوجودات
والوجودات لكونه معلول العلة التامة الموحدة وهو باطل **قوله** قد يعتبر
احد المتضامين قبل عليه على تقدير كون الوجود والوجود معلول على علة واحدة
لا يجب ان يكونا متضامين كوجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطولع الشمس
وربانه ليس في كلام المصنف ما يقتضى كونها متضامين بل ذكر ذلك على
سبيل التمثيل وبيان تجويز اعتبار المقارن بين الشئيين تارة واعتبار التقدم
والتأخر اخرى **قوله** وهو القول بالحال اول من اثبت الحال وذهب الى هذا
الفهم الحال ابو هاشم الجبائي من المعتزلة لما اضطر في صفات الله تعالى فانهما
كانت موجودات قديمة يلزم تعدد القدماء والافيلزم نفى الصفات والقول
بالموت والجهل والعجز وغير ذلك من صفات النقص وزعم انه لا يخلص عن ذلك
الابائبات الحال فانه ليس به وجود فلا يلزم تعدد القدماء ولا بعدم فلا يلزم
نفى الصفات بالكلية ثم اختلس منه ذلك ابو بكر الباقلاني وتبعه ابو المعالي
الجويني من الاشعرية وتشبثا به في خلق افعال العباد وفي التفصيل طول الان
ابا المعالي رجع عن القول به اخر اونها وهو حقيق بذلك ثم تنزل المصنف عليه
في تحقيق مسألة الجبر والاختيار وهو كما تراه ومنه اهل الحق متعال عن
وقوع المجاجة الى امثال ذلك الصحاح **قوله** فيلزم اما آه كلام لا يحصل له وما قيل
في توجيهه ان تلك الوجودات ان اثبتت الى الواجب كانت قديمة فيلزم قدم
زيد الحادث والالزم انتفاء الواجب يدعيه استدراك قوله وهي مستندة
الى الواجب وان عدم الانتفاء الى الواجب لا يستلزم انتفاؤه وما قيل انها مستندة
الى الواجب لاستحالة التسلسل فيثبت ان لم يكن بعضها معد وما في شئ من الازمنة

لزم قدم الحادث ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان معدوما فعدمه
يكون لعدم شيء من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في
شيء من الازمنة يرد عليه ان قدم الحادث لا يلزم على كونها موجودات
ولانتفاء الواجب بل الاول على كونها قديمة والثاني على عدم بعضها المستلزم
عدم الواجب على ذلك التقدير لوصح على ان المفروض كل وجود الحادث
في جملة ما يتوقى عليه فلامعنى المقول يلزم قدم الحادث الذي يلزم على كونها
قديمة غير معدومة في شيء من الازمنة **قوله** لان هذه القضية ثابتة اه
ثبوتها لا يوجب عدم دخول المعدوم في العلة التامة لاحتمالها وانما اللازم منها
عدم توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع ما يحتاج اليه على عدم شيء واين
هذا من ذلك لا يقال بل يلزم لما يذكره المصنف من انه اما ان يكون هو العدم
السابق على الوجود او العدم الطارى وعلى التقديرين يلزم قدم الحادث
لان الاول اذلى يوجب تحقق علته التامة في الازل والثاني لا يكون الا بالوجود
مستند الى الواجب بالذات او بوساطة موجودات فيلزم ان يكون قد يما مع
استلزام زواله انتفاء الواجب لانا نقول يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف
عليه وجود الحادث حوادث غير متناهية مستندة الى الواجب على التعاقب في
الوجود يكون كل سابق منها ممتما للعللة لاحقه باعتبار وجوده وعدمه الطارى
وينعدم كل منها بانعدام عاتقه التامة من غير لزوم انتفاء الواجب لالامتناع بقائها
كما قيل فانه سفسطة فان عدم استقرار الحركة من قضية علة اوجبت لذلك لامن ذاتها
فان هذا العدم الخاص لو كان مقتضى ذات الحركة لدوام الذات فلم يتحقق
وجود الحركة اصلا فيكون الطبيعة قديمة مستندة الى العلة القديمة والافراد حادثة
على التعاقب متجددة والتشكيك في وجود الطبيعة ساقط وهو قد حقي في محله
وبين بياننا شافيا لامرية فيه والتحقيق ان من ذهب الى ربط الحادث بالقديم
بواسطة حوادث غير متناهية استدل عليه بان الحادث اليومي المتجدد الوجود
مثلا لا مكانه ليس وجوده الامن اقتضاء علته التامة وتحقق جميع ما لا بد له منه فهو اما
ان يكون هاصلا في الازل او لا وعلى الاول يلزم قدم الحادث به معنى لزوم وجوده

والثبات على حالة واحدة لامتناع تخلف المعول عن المقتضى التام وهو خلاف المفروض وعلى الثاني وجود الحادث فيما لا يزال امانا يكون من غير حدوث امر اخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته وهو محال لامتناع وجود الشيء بدون وجوبه وتام علته واما ان يكون موقوفا على امر اخر مشروطا بحدوثه فننقل الكلام ونجره الى سبب حدوثه وهلم جرا الى الحد ونهاية وليس المقصود من هذا الدليل الا اثبات حوادث متعاقبة الوجود ثابتة التجرد ومتجددة الثبوت لالاى نهاية ثم لما تم الدليل على اثبات الطبيعة المستمرة ووقفها بتعاقب الجزئيات المتجددة لالاى نهاية وجب ان يكون هذا التجرد منتهيا الى ما يجب فيه التجرد والتعاقب لذاته بمعنى انه من الاعراض الاولية وهو الحركة التى لذاتها وحققتها نفوت وتتحقق لاحالة ففي هذه الحوادث امران الاول التعاقب المتماهى لالاى نهاية الموجب لاستحالة اجتماع القبل والبعد والثانى اختصاص كل منها بما يخصه من كم وكيف واعتبار ونسبة فلا بد من زمان دائم وجرم حامل له وحرك قيم به حتى يتصور التجرد والتعاقب واستعدادات متعاقبة بها يحصل الترتب والتناوب ومحل يقوم به اشخاص الصور ويعتوره جزئيات الاستعداد ولا يجوز حدوثه والالزم تسلسل المواد فهناك حركات ثلاثة مستمرة يفرض فى كل منها اجزاء جزئية الاولى حركة النفس الفلكية فى الارادات والثانية حركة الجرم فى الاوضاع على التشابك فى العلية بحسب اجزائهما المفروضة والثالثة حركة المادة العنصرية فى الاستعدادات فيكون الارادة الجزئية علة للوضع الجزئى وهو الارادة اخرى جزئية وحركة استعدادية جزئية وهكذافا الطبيعة الكلية من السلسلة الاولى تكون علة لوجود الطبيعة الكلية من الثانية وينعكس الامر فى البقاء والطبيعة الكلية كما انها سبب لبقاء الاولى كذلك تكون سببا لوجود الثالثة وبقائها واما جزئيات الحركة الواحدة فكل سابق من اجزائه سبب لوجود اللاحق بحسب وجوده وعدمه اللاحق وبالجملة ان الارادة لكون الجسم فى حد ما من المسافة توجد ثم يوجد وصول الجسم اليه ومع وصوله الى الحد الذى يريد ينصرف تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول سببا لوجود ارادة متجددة مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة

سبب الوصول متأخر بعد ما فيستمر الارادة والحركة وهذا معنى قولهم ان الحركة من حيث طبيعتها المستمرة صدرت عن الواجب ومن حيث جزئياتها المتجددة تكون مبدأ لصدور الحوادث فسبحان الذي ربط الامور الثابتة بالامور الثابتة والامور المتجددة بالامور المتجددة ووجود الاولى وجود ذالهي قبل الكثرة غير مرهون بالزمان والاستعداد ووجود الثانية وجود طبيعي بعدها على التعاور في المواد وأورد عليه بانهم لا يجوز ان يكون عدم وجوده في الازل لامتناع وجوده فيه مع تحقق جميع ما لا بد منه لان ازالة الامكان لا تستلزم امكان الازلية والتخلف المحال هو عن مقتضى العلة ولا نسلم ان مقتضاها وجوده في الازل وهو عبارة عن حالة بسيطة ثابتة بل مقتضاها وجوده في وقت معين ولا يخفى عليك ان هذا الايراد عديم الجدوى فان العلة لما كانت قديمة ثابتة لا يتصور ان يكون معلولها متجدداً احدثاً في حالة دون حالة بل يجب ان يكون دائمى الوجود مستمر الثبوت على حالة واحدة على انه لا يمكن ان يكون علة للحادث الزماني اذلية لتوقفه على ورود الوقت وتحقيق حد دون حد وأورد ايضاً بانهم لا يجوز ان يكون متمم علتها هو ارادة الواجب قد تعلقت في الازل بوجوده فيها لا يزال في وقته المعين فيكون مقتضى العلة هو هذا الوجود فلا يلزم التخلف عن مقتضاها بوجوده في وقته هذا قلت لما توقفت على صرف الزمان الى وقته المعين الذي اريد وجود الحادث فيه لا يكون العلة التامة متحققة في الازل ولئن كانت متحققة لزم استناد المتجدد الحادث الى الثابت الدائم وهو محال والقول بان علة عدم جزء من الحركة لا يجوز ان تكون الحادث السابق لا باعتبار وجوده ولا باعتبار عدمه ولا باعتبارهما معاً فان مجموعهما علة لوجود ذلك الحادث ومتمم لها فلا بد من سبب آخر جوابه ان الارادة الجزئية مثلاً متممة لعلة وجود وضع جزئى فاذا حصل هذا الوضع انتفت تلك الارادة وبانتفاءها انتفى ذلك الوضع وتحققت ارادة اخرى جزئية ووضع اخر جزئى وذلك لان مقتضى الارادة انها هو حدوث الوضع الجزئى فانتهاء هذا الوضع في الان الثاني لا نتفاء علة حيث لم يتعلق الارادة الا بوجوده الاى وبالجملة ان علة عدم الحركة في الان الثاني امر مستمر

دائمى واما سائر ما اورده المتفلسفة في هذا الباب فلا يستحق الاصغاء ومزيد
 التفصيل في تعليقاتنا على شرح العضدية والحق ان الازلية عبارة عن الوجود
 بلا اولية والكون على حالة بسيطة بحيث يتقدس عن ان يكون هناك تقدر
 وامتداد او تقترن له نهايات وابعاد او يتصور توسط حيث وتخلل قد او يتعقل
 سبق ولحوق وامتياز من عنده فهو لا ينفك عن الوجود بالذات والفعلية من جميع
 الجهات فكل ما سوى البارى تعالى ليس يمكن ان يكون وجوده ازلها ولا ان يكون غائبا
 عنه تعالى كما ورد في الحديث ليس عند ربك صباح ولا مساء ﴿ قوله ﴾ فان
 قيل ا حاصله ان هذا الدليل يدل على استحالة دخول ما ليس بوجود ولا معدوم
 في زعمكم لدخوله في احد النقيضين الوجود والمعدوم ﴿ قوله ﴾ قلت
 هذا التاويل له لما كان اثبات الحال واسطة بين الوجود والمعدوم امر امحقة ثابتا
 في زعمه جعل القول المشهور الذى عليه الجمهور ومحض الصواب وهو انحصار
 المفهوم على الوجود والمعدوم قولاً بالتاويل ومبني على الاصطلاح فقط وحاصل
 جوابه انه على ذلك التقدير يتم ابطال الشقوق سالها عن المنع ما خلا الشق الاخير
 وهو ان ذلك الجزء اما ان يكون موجود امحضا او يكون لزوال العدم مدخل في
 زواله فانه مهنوع لجواز ان يدخل في العلة وان ابيتم ذلك وجعلتموها من
 الموجودات فلانسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علقته حتى يلزم
 من انعدامه انعدام علقته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جهلتها الاختيار
 الذى شأنه الايقاع اى وقت شاء من غير ان يعطل هذا الاختيار وان يلزم
 موجود بلا ايجاد واستحالة ترجيح المختار احد المتساويين غير مسلمة وان
 جعلتموها داخلية في المعدوم فلانسلم ان كل معدوم لا يمكن زواله الا بزوال العدم
 الذى هو عبارة عن وجود شىء ملحقه حتى يلزم الخلف لان الاضافيات التى تدخل
 في مفهومها العدم كالايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك معدومة على ذلك
 التقدير وزوالها لا يكون بوجود شىء كما اذا تعلقت القدرة بشىء ثم انقطعت
 هذا ما قيل في توجيهه ويرد عليه انه اذا جاز زوال نفس الشىء من غير زوال
 شىء من علقته من وجودا وعدم جاز ان يزول بعض المعدومات بدون زوال

عدمه فلا يلزم من تركيب العلة منها شيء من الحالات المنكورة ﴿ قوله ﴾
 ثبتت توقف الموجودات آه قد عرفت ما في مقدماته وقد نسج الدواني
 في عدة كتبه على منوال المصنف في ابطال ربط الحادث بالقديم بواسطة الحركة
 السرمدية وهو عجيب جدا يظهر ذلك من امعان النظر فيما علقناه على
 شرحه للمعضدية واذ كان مبلغ علم هذين الفاضلين التحريرين في هذه المسئلة
 ومنتهى حالهما ذلك فكيف بمن دونهما من المتفلسفة وقد التزم المصنف محالين
 ظاهرين كل منهما افحش بداهة واشد استحالة ما هو في صدق دفعه بهما اثباته
 بواسطة بين النقيضين وهو بين الفساد بديهى البطلان وثانيهما تجوز
 ترجيح احد المتساويين من غير مرجح وهو ضرورى الاستحالة غنى عن
 البيان وعندى انه شان كتابه بايراده فيه هاتين المقدمتين الاخيرتين ولو
 جوز في بدء الحال استناد الموجودات الى الواجب على سبيل الصحة والجواز
 لكان اقرب الى السلامة بل لو جوز الترجيح بلا مرجح ابتدأ لاكتفى باحدهما
 دون اثبات الحال ﴿ قوله ﴾ لكن لاعلى سبيل الوجوب قيل هو قيد لاستناد
 الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اذ لو كان استنادها الى الواجب
 بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها وقدم الحوادث
 ضرورة قدم الوسائط قال السيد الشريف لا يلزم من قدم الموجودات
 المتوسطة قدم تلك الامور وانما يلزم لو كان استناد تلك الامور الى الموجود
 ايضا بالوجوب وهو ممنوع لجواز ان يكون على سبيل الصحة والجواز على ان جعل
 قوله لاعلى سبيل الوجوب قيد الاستناد الموجودات يبطل غرض المصنف
 فانه لو جاز استناد الموجودات الى الواجب ابتداء على سبيل الصحة والجواز
 لكان اكثر المقدمات في اثبات الامور الالاموجودة واللامعدومة على طرف
 ولكن قول المصنف ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن محتاج في
 وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن القول بالوجوب بالذات ولو ان تلك الامور
 لا يمكن نفي الوجوب بالذات الا بالتزام آه مستغنى عنه بل يجب ان يكون
 متعلقا بقوله مفتقرة وقيد الاستناد المستفاد منه لان الافتقار الى الشيء

يوجب الاستناد قوله **﴿** وحينئذ امان تجب آه انت تعلم ان هذا الترديد
بعد نفي استناد هذه الامور الى الواجب بطريق الوجوب بقوله لكن لا على
سبيل الوجوب غير مستقيم **﴿** قوله **﴿** بالترزام التسلسل آه وهو باطل بالضرورة
سواء سمي محله موجودا او معدوما او حالا او ثابتا لامتيان كل ايقاع عن ايقاع اخر
وثبوت التتقدم والتاخر بينهما ومنع ذلك مكابرة **﴿** قوله **﴿** او يكون اضافة الاضافة
آه بان يكون ايقاع الايقاع عينه وهذا ايضا محال بالضرورة لتغاير
المحتاج والمحتاج اليه والمتقدم والمتاخر على ان كون ايقاع الايقاع
عينه يوجب انقطاع السلسلة فيلزم مقدم الحوادث لاحتمال هذا **﴿** قوله **﴿** اذلولم
يجب وجودها آه انت خبير بان الايقاع وصف اعتباري ينتزعه العقل بعد تحقق
الموقع والموقع ومنشاء ذلك لا يتصور ان يتخلف في الوجوب عن الواقع
اذ نسبة الى الموقع نسبة الكسر الى المكسر **﴿** قوله **﴿** واعلم ان اثبات
الامور آه ولا حاجة في تعليل ذلك الى ما قيل لان القول بكونه موجبا انما يلزم من
جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعلا جازيا الترك فيلزم عدم الهمكن مع وجود علته
الثامة (قوله) الرجحان بلامر جمع قال السيد الشريف الانسب ان يقال
الرجحان بلامر جمع والترجيح بلامر جمع اي وجود الهمكن بلا ايجاد و ايجاد بلا سبب
وداع محال **﴿** قوله **﴿** واما ترجيح احد المتساويين آه قال السيد الشريف ان اراد
بالتساوي التساوي بالنسبة الى ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج فلانزاع
في جواز الترجيح باعتبار حصول الامر جمع من خارج وانضمما له اليه وان اراد به
التساوي بالنسبة الى الفاعل الحكيم المختار بمعنى ان لا يتعلق باحد طرفيه غرض
من جهة الفاعل اصلا فهمنوع للقطع بان الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلا لا بعد
تعلق داع وغرض به فلا يكون ترجيحه ترجيحا للتساوي بل ترجيحا للراجح
وما ذكر من اثبات الثابت على هذا التقدير ممنوع هذا الكلامه وهو كلام حسن
غير انه اجري كلامه في الواجب وكذا الامر في الممكن فان ترجيح احد المتساويين
او الامر جوح على الاخر محال قطعا اذ الترجيح يلزمه الترجيح فانه اذا كان تعلق
الارادة على الطرفين على السوية فتعلقه على احد هما ترجيح بلامر جمع لاحتمال

والقول بان الارادة صفة ترجع احد المتساويين على الاخر قول من غير تحصيل
معنى الارادة وتخصيص للقاعدة العقلية الضرورية وهي استحالة الترجع بلا
مرجع فان الارادة هي ما نجد من انفسنا عند الفعل من نزوع النفس اليه بعد
ميلانها الغريزي الى غايته مثلا العطشان يتصور ويدرك حاله والماء ويصدق
اوتخيل ان شرب الماء يناسب حاله في دفع الالم من جهة العطش ويميل نفسه
الى دفعه الذي هو غاية الشرب ثم يتجذب الى الشرب وهذا هو الارادة
واين فيها من الترجيح بلا مرجع غير ان الممكن ربما يكون اعتقاده عاريا عن
المطابقة ولاضير فيه اما كان فعلا لغرض وداع وربما يعتقد المضرة فيه ولكنه
يرتكبه عنادا ومكابرة لغيره ويكون الداعي لفعله والغرض منه هو تلك المكابرة
والله سبحانه هو العالم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة والقادر الذي لا يخرج
عن قدرته مقدار حبة والحواد على الاطلاق الذي غرقت الكائنات كلها في بحر
كرمه فهو البتة يراعي العاقبة الحميدة والحكمة البالغة والمصاحبة الكلية الكاملة في جميع
افعاله وخلقها وابتدائها فيخلق على وفق حكمته والمصالح ترجع الى مخلوقاته ولا يستفيد
منها كما الالم يكن فيه ولا يزيج بهل تقصير او قصوراته يمكن فيه بل مستفيد الكمال
والخير العام هو مخلوقاته وذلك لانه لو ترك الاولى بالنسبة الى جميع العالم فاما
ان يكون لعدم علمه به او لعدم قدرته عليه او لضننه وبخله وهو منزلة عن كل ذلك
فيجب وقوعه بارادته واختياره وليس للاختيار معنى سوى ان يكون فعلا بعلمه
وقدرته وارادته والوجوب بالاختيار لا ينافيه واختيار الواجب وعلمه وقدرته
وارادته وفعله غير معلل بخلاف الممكن اذ لما كان فعلا في درجة الجواز والامكان
فلا بد من مرجع خارج يمكن صدوره منه ويجب به والطرف المخالف في نفسه
جائز ومقدور الواجب ممتنع من جهة الحكمة وهو كالوجوب بعد تحقق جميع ما لا بد
منه لله يمكن وعن هذا قالوا ليس في الامكان ابداع مما كان وليس من ضرورة
الاختيار ان يكون الفعل دائما في درجة الجواز بحيث يصح في كل مرتبة فسخره وامضاه
وانما يتصور ذلك فيمن يكون فعلا ناقصا معلا بغيره يجوز وقوعه ويجب بغيره
ويفسخ بانقضاء علمته وزوالها وانما يتوهم ذلك من اختيار الممكن شيئا ثم فسخره

وتبدل عزمه فان ذلك انها هو من قصور علمه ونقصان كماله وليس ذلك
 بداخل في حقيقة الاختيار وقياس فعل الواجب على ذلك قياس الغايب على
 الشاهد اما يشاهد من حال نفسه وبني نوعه او جنسه وهو قياس فاسد
 ثم في تعليل افعال العباد ثلاثة مناهب التعليل بامر مباين وهو مذهب
 المعتزلة وعدمه مطلقا وهو مذهب الاشعرية والتعليل بصفاته
 الكمالية وهو مذهب الحنفية وغيرهم من اهل الحقيقة على النحو الذي مر بيانه
 وربما يلوح من المصنف الجنوح الى مذهب الاول وتابعه في ذلك التمتاز في كلام
 السيد الشريف الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلا لا بعد تعلق داع وغرض به على
 مذهب الحنفية او على مختار المصنف واما قول الاشعرية ان كون الفاعل حكيمالا
 يقتضى ان يكون لداع وغرض بل على كون فعله مستملا على حكمة ومصالحة فان
 كان المراد منه اشتماله على النحو الذي ابليناه فربما بالوفائق ولكنهم لا يقولون
 به بل يقولون ان كل افعاله حكمة ومصالحة ولو عكس الامر لكان الحكمة فيه وانه يمكن
 فهم وان اعترفوا بذلك لفظا لكنهم ينفون عنه معنى وحقيقة يقولون بالسنتوم ما ليس
 في قلوبهم **قوله** هي ان رجحان احدها وقد علمت ان الترجيح بلا مرجح
 يوعدى اليه واخراج ترجح تعلق الارادة عن الكلية بعد تناولها نقض للكلية
 العقلية وتخصيصها على طرف الوجود غير مستقيم بل المعنى وقوع احد طرفي
 الممكن من غير مرجح ما محال سواء كان طرف الوجود او طرف العدم وسواء كان
 ذلك تعلق الارادة او غيرها بعد استواء نسبتها الى الطرفين وامكان تعلقها على كليهما
 على السواء فالقول بان ارادة الارادة عينها والارادة تترجح لذاتها وتعلق الارادة
 ليس به وجود سفسطة فان مرجح الشيء كيف يتصور ان يكون عينه وكيف
 ترجح لذاتها بعد فرض تساوي نسبتها الى الطرفين وكون التعلق ليس
 به وجود لا يغنيه عن العلة والقول ان نزاع الحكماء انه هو في ترجح احد المتساويين
 من غير مرجح لافي ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة فورية
 بلا مزية وكيف يمكن ان يقال ان غيرهم يقولون بجواز ترجح من غير مرجح
قوله قطع التسلسل قلت التسلسل انما يلزم لو لم يجز الرجحان من غير

مرجع فاذا جاز ذلك يترجع من غير مرجع ويكون موجودا من غير لزوم التسلسل
والاحتياج الى الغير فانظر الى المصنف رحمه الله انه لما عشيبه التعصب فاضحى
نور عقله وانتكس رأيه وقع في تجويز مثل هذه السفسطة والله سبحانه المستعان
﴿ قوله ﴾ الفاعل هو المرجع كلام لا معنى له اصلا ﴿ قوله ﴾ انها اورد والمنع
سند المنع قلت بل ادعوه بناء على ما هو المشحون في الاوهام العامة ان الفاعل
المختار في امثال هذه الصور يرجع من غير مرجع وامتناعه بديهي ينبه عليه
ماسايمت دلالة على امتناع التراجع من غير مرجع وان كان مرادكم النقض بها
فلنا منع التساوى وعدم الرجوع فيها وعليكم البرهان على تخلف الحكم فيه
﴿ قوله ﴾ على اذا تبرع باثبات ما اوردوه سند المنع في اثباته لينتهض نقضا
للكيفية التي يدعيها الحكماء بانه ان اريد الرجحان بحسب نفس الامر فهو باطل
قطعا وربما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحا موء ذيا الى مسابح
يكون فيها ولكنه وان اريد بحسب الاعتقاد فر بما يقع الافعال الاختيارية مع عدم
علم بالرجحان كما في الامثلة المشهورة وهم قد سلموا ذلك بقولهم ان غايته عدم
العلم بالرجحان وقد عرفت فيما سبق ان الاعتقاد بالمعنى الاعم الشامل للمخيل
وغيره فلانسلم انتفاء تخيل الرجحان على الوجه الاجمالي حين سلوكه احد الطرفين
وربما يقع ذلك لسهولته بالنسبة الى اضطراب الطبيعة واضطرابها وربما يكون امكابة
او غير ذلك وعلى اى حال لا يكون فيه ترجيح من غير مرجع على ان ما اعتبر فوابه
هو عدم العلم بالرجحان وهو لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده هذا ﴿ قوله ﴾
واذا عرفت هذه آه ولئن ثبتت في زعمك فانما تصير به كمن بنى قصر او هدم
مصر فانك خالفت البداهة في امور وجوزت محالات تخاصم بها الجمهور
﴿ قوله ﴾ جئنا الى اثبات ما هو الحق آه ذهبت المعتزلة الى استقلال العبد في
افعاله وابداعها وخلقها من غير مدخل من الواجب سوى ايجاد قدرته الكافية
وارادته الوافية وذهبت الاشاعرة ومن وافقهم الى انه ليس للعبد فيها تأثير
سوى تعلق قدرته وارادتها واسم الفعل لا يصدق عليها الاجاز او يعبر عنها
بالاكتساب قلت والكلام في تصوير ذلك وتحصيل معناه قال ابن الهيثم موجب

الجبر المحض ليس سوى ان لا تأثير لقدرة العبد في افعاله وهو باطل فلهذا زومه
 مثله وقولهم ان قدرة العبد تتعلق بالحر كة لاعلى وجه التأثير فيها وهو الكسب
 مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن انما ننهم من الكسب التحصيل انتهى وذهب
 ابو السحاق الاسفرائي الاستاذ من الاشاعرة الى تشريك الفاعلين في اصل الفعل
 وابوبكر الباقلاني الى التشريك في الوصف ونحو نحوه المصنف وذهب ابن
 الهمام الى تخصيص خلق الله بما سوى العزم المصمم ولهذه المذاهب الثلاثة
 حظ صالح من القدر كما ان السابقون كفاءة كاملة للجد ومذهب اهل الحق وهم
 الحنفية والصوفية ان فعل العبد يصدر عنه بقدرته وارادته واختياره
 وتأثيره وهو فعل حقيقة ويصدق عليه اسم الفعل على الحقيقة ومع ذلك هو موجود
 بايجاد الله سبحانه وخلقته على الاستقلال لان الممكن بماله من الجهات الفعلية والحقيقية
 الوجودية انما يتقوم بوجود الواجب بالذات وقدرة العبد وارادته وفعاله
 رشح واثار من صفاته تعالى واسماؤه العلى قال الامام ابو جعفر الطحاوى رحمه الله
 في كتابه الندى صنفه في بيان عقايد ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله وفعال العباد هي
 خلق الله تعالى كسب العباد وقال جنيد البغدادي رحمه الله سئل ابعض العلماء
 عن التوحيد فقال هو اليقين فقال السائل بين لي ما هو فقال هو معرفتك ان
 حركات الخلق وسكناتهم هو فعل الله تعالى وحده لا شريك له فاذا فعلت ذلك فقد
 وحدته وقال الواسطي لما كانت الارواح والاجساد قامت بالله تعالى وظهر تابعه لا
 بنواتها كذلك قامت الخطرات والحركات بالله تعالى لا بنواتها والخطرات
 والحركات فروع الاجساد والارواح وقال ابو القاسم القشيري في رسالته صرح
 بهن الكلام ليعلم ان اكساب العبد مخلوقة لله تعالى هذا كلامه وليعلم ان قيام
 الارواح والاجساد والحركات والخطرات بالله عز وجل ليس من جنس قيام
 الاعراض بها والصور به وادما فان ذلك ملول محال في حق المالك المتعال
 واتحاد وتجاوز غير ذي بال وعلمت بذلك ان تأثير الممكن في افعاله واصداره
 لا تارة لا ينافي صدورها عن الله تعالى بخلقه واجاده بالاستقلال من غير مشاركة
 شئ فيه واجتماع قدرة غير قدرة وارادة دون ارادة وهو سبحانه تام الخير

عام الفيض دائم العطاء فلا يتصور وجود شئىء الا تخلقه وابتداه اذ لو لم يصدر عنه شئىء ما التحقق جهة غير جهة وحيثية دون حيثية فينسخ التمام وينشأ الوحدة ويتطرق الاعدام ثم الفعل الاختيارى هو الذى يكون مسبوقا بمبادئه الاربع من التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما و ارادته و صرف القوى المودعة في الاعضاء بتحرك العضلات وتمديد الاعصاب وليس من ضرورة اختيارية الفعل ان يبتنى في درجة الجواز في كل مرتبة وان يكون مبادئه اختيارية كلها فان صفة العلم والقدرة والارادة في شئىء من المواد ليست باختيار الموصوف الا ترى ان الله تعالى فاعل مختار بالاتفاق مع ان علمه و ارادته و قدرته ليست صادرة عنه بالاختيار ومستندة الى اختياره والالتوقفت على العلم والقدرة والارادة ولما تعلق علمه و قدرته و ارادته في الازل بوجود شئىء او عدمه لم يمكن خلافه وذلك لا ينافى اختياره فيفوضه عنه بالاختيار والقول بان هذه الصفات قدومه ازلية ولها تعلقات حادثة فيما لايزال وهو مختار في تلك التعلقات سفسطة بينة فانه لو كان الامر على ذلك لما كان له في الازل علم به ولا قدرة عليه ولا ارادة له وليست التعلقات امورا تحدث عنه سبحانه شئىءا فشيئاً بل التعلق هو وصف اعتبارى ينتزع من صاحبه بالنسبة الى متعلقاته هذا ﴿ قوله ﴾ ثم مع ذلك آه اعترض عليه بان ذوارق العبادات وعدم وقوع المبرادات مع توافر الداعى وسلامة الآلات لا تنافى كون العبد هو الوجود لفعله الاختيارى للجواز ان يكون الموثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شئىءا و اراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى لامر اد العبد لانتفاء شرط تائيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المندعى ولا يخفى انه على ذلك التقدير يتوقف على عدم ارادة الله تعالى وقوع الفعل او عدمه وعدم خلقه اولضده فلا يكون قدرة العبد كافيما وبه يثبت المطلوب والحق في البيان ما اسلفناه فخذ به وثوقا وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كل زهوقا ان كهنت من اهله والافندونك بخطرات وساوسك فتابع به ﴿ قوله ﴾ وايضا لا يمكن الحركات دليل اخر على كون افعال العبد بقصد واختياره مع

عدم كفايته بل اختياجه الى خلقه وابتجاده سبحانه ورد به منع لزوم العلم بتفاصيل
 ذلك **قوله** **بمعنى** استناده آه اعترض عليه بان الاستناد الى مخلوق الله تعالى
 لو كان كافيا في كون الفعل مخلوقا له تعالى فهو اعتراف بمنهيب المعتزلة واعتراف
 من مشربهم فانه لا ينافي كون العبد مؤثرا فيه وموجد له والجواب عنه بان
 الاستناد لا على سبيل الوجوب لا يمكن الا في الامور الالام وجوده واللام عدمه كالمقصود
 لا يسهن ولا يعنى من جوع فان جواز ذلك وامكانه فيها بناء على تجويز الترجيح
 بلا مرجح ولو صح فليجوز في الامور الموجودة فيكون المكابرة على البديهة
 والمخالفة على الجمهور في قليل ثم هذا المقصد اما ان يكون داخلا في ملكه
 تعالى او لا يكون وعلى الاول يلزم تفويضه الى العباد وقطع تصرفه تعالى عنه بالاعمال
 والابتجاد وعلى الثاني يلزم اثبات امر لا يكون ملكا له تعالى بل يكون ملكا لغيره
 وهل كانت الاستحالة الا في هذه القضية بل ما في السموات والارض ولا يشرك
 في حكمه احد او الحق ان المنهيب اعلى كعبان بناء على امثال هذه الراء الركيكة
 والاهواء السخيفة وانبل شانا واثبت مقاما **قوله** **بمعنى** يخرج من صنع العبد آه فيه
 نظر لان وقوعه لما كان بقدره العبد وارا دته كل بقصده واختياره ولا ينافيه
 الوجوب بواسطة الاسباب المستندة الى الواجب اذ لا شك في كون الفعل الاختياري
 مسبوقا بمبادئ غير اختيارية من تصور الامر الملايم واعتقاد الملايمة وانبعث
 الشوق فان تصور الملايمة واعتقادها غير مقدور فاذا تحققا من غير معارض
 فانبعث الشوق بعد تحققهما لازم بالضرورة فيلزمه العزم ويلزم من ذلك
 انبعث القوة المحركة بالضرورة لكن لا يخرج الفعل عن كونه اختياريا فكل فعل
 يصدر عن فاعله بعد تحقق هذه المبادئ فهو اختياري وكل ما لا يكون مسبوقا
 بهذه المبادئ فهو ليس باختياري وتجويز ترك الفعل الاختياري بعد حصول
 المبادئ كتجويز ان يكون الممكن معد وما مع وجوده حال تحقق علته والقول بانه
 بالنظر الى الاسباب القريبة اختياري وبالنظر الى الاسباب البعيدة ليس
 باختياري قول فاسد اذ ليس من ضرورة الفعل الاختياري ان لا يستند الى
 سبب غير اختياري البتة بل الشيء من غير الوجوب لا يتصور وجوده

قوله ﴿ اذ خلق القبيح ليس بقبيح وذلك لان الصادر من الخالق جهاته
 الوجودية وحيثياته الفعلية وهي ليست بقبيحة ولا القبح من اثر غيره او مشاركة فاعل
 اخر بل من بقائه في حالته الاصلية من العدم واعتبر ذلك من الظل فان ما يشاهد فيه
 من الظلمة بالنسبة الى المستضى لم يأت من جهة المضي ولا من غيره بل بقى على
 حالته الاصلية وعلى ذلك قوله تعالى فمنهم من هدى الله وكثير حققت عليه الضلالة
 وقوله في قصة ابراهيم عليه السلام واذا مرضت فهو يشفين وقوله في قصة الجن
 لا ندري اشرار يندبهم في الارض ام اراذلهم ربهم رشت او قوله لي جزى الذين اسوا بما
 عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وقوله ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك
 من سيئة فمن نفسك فان الضلالة والمرض والشر وعمل الاساءة والسيئة ليس
 بخارج من خلق الله تعالى وايجادها ولا واقعة بقدره غيره ولكن لما كان المقدر
 المرض والوجود غير قابل من الكمال الاعلى القدر المحمد دو لم يكن بد من وقوعه
 على ذلك النحو واما التقدير فهو على وفق الحكمة ومقتضى المصاحبة ومراعات
 العاقبة الحميدة وهذا معنى ما يقال ان الخيرات داخلة في القضاء والقدر بالنيات
 والشرور بالعرض وما ذكره المصنف ليس له معنى محصل قوله ﴿ غير مسلمة
 قيل عليه هي مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه ولا حاجة الى منعها لان جميع
 المباضع السالفة انما كان لتحقيق كون فعل العبد اختياريا ورد بان كونها
 متفقا عليها بين الاشاعرة والمعتزلة لا يقتضى كونها مسلمة عند المصنف لفعل الخفية
 لا يسلمونها وبان المقصود تزيين الدليل باصله والتدح في جميع مقدماته
 قوله ﴿ الا يرى ان الله تعالى يحمده على صفاته آه قيل عليه توضيحه سند المنع
 بذلك اعجب من منعه المقدمة الاجماعية فان كون صفات الله تعالى صفات كمال
 ومحمودا عليها ليس بالمعنى المتنازع فيه فانه قرر في اول الفصل ان النزاع في
 الحسن والقبح به معنى استحقاق العبد المدح والثناء في الدنيا والثواب والعقاب
 في الآخرة وكيف ذهل عن هذا ورد بان اعتبار الثواب والعقاب في المعنى المتنازع
 فيه فخصوص بفعل المكلف واما في غيره فالمعتبر فيه مجرد استحقاق المدح والثناء
 ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وصرح بذلك السيد الشريف في

وعليه قوله تعالى قل
 ان الله يضل من يشاء
 ويهدي اليه من اناب
 وليس المعنى ان
 الشر والقبيح غير
 مخلوق لله تعالى عما
 يقوله الظالمون بل
 المعنى انه ما مع كون
 وجودهما وتحقق
 ذاتهما بايجاد الله تعالى
 وخلقهما ان قبحهما من
 عدم استعدادهما
 وتوجههما للنحو اخر من
 الوجود لا يكون معه
 قبح ونقص لبقائهما
 من بعض الجهات
 على الحيثية الاصلية
 التي هي العدم
 الذي لا يمكن ان
 يكون اثر الفعل الفاعل
 ومتعلق اليجاد هذا
 * منه رحمه الله تعالى *

حواشي الموافق واعترى به هذا القائل في شرح المقاصد قوله في غاية
 التناقض قيل ليس فيه تناقض اصلاً لأن الحسن والقبح المسلمين عندة بمعنى
 صفة كمال ونقصان وما ينفيه من ان الفعل ليس حسناً ولا قبيحاً لذاته اولصفة من
 صفاته بحيث يحكم العقل ان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة
 الثواب او العقاب بل كل مائض الشارع به او بدليله على استحقاق المدح
 او الثواب فحسناً او الذم والعقاب فقبحاً وليس له مخالف دليل يعتد به ولا منع
 يعول عليه اقول قد عرفت ان الخلاف بيننا وبين الاشاعر ان المأمور به هل هو
 حسن في نفسه قبل ورود الشرع والمنهى عنه قبيح كذلك بحيث لو روى الحكمة
 والعاقبة الحميدة لم يمكن ورود الشرع بعكس هذه القضية وان كان في نفسه حكماً وغير
 واجب على الله ام ليس كذلك فقلنا نعم والاشاعر لا فعندنا كل مأمور به حسن وكل
 منهى عنه قبيح وان لم يرد به شرع ولا نطق به وحى لكن وجوب الحسن او مشروعيته وحرمة
 القبيح او منكريته لا يثبت الا بورد الشرع وهذا معنى قولنا ان العقل ليس بحاكم وانما
 الحاكم هو الله تعالى خلافاً للمعتزلة ومن يخدو خذوهم وذلك ان حسن بعض الاشياء
 وقبحها عقلياً خلافاً للاشاعر تؤمن وافقهم ومتعلق المدح والثواب هو كون الشيء
 محمداً كاملاً ومتعلق الذم والعقاب هو كونه ناقصاً من موافق قول الاشعري كل
 مائض به الشارع او بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسناً او الذم
 والعقاب فقبيحاً ان اراد به ان ثبوت الحسن والقبح ليس في نفسه بل انها وبنص
 الشارع فلو عكس الامر لكان بالعكس فبطلانه واضح مما بيناه سابقاً وان اراد ان
 استحقاق فاعله الثواب في الآخرة او العقاب لا يعرف الا بنص الشارع فمرحبا
 بالوفاق فليس خصومهم في ذلك الا الذين يقولون ان العقل حاكم في الاحكام
 الشرعية وان زعم ان متعلق المدح والثواب والجهة الصالحة لشرعية الحكم غير
 الحسن الذي هو كون الشيء كاملاً محمداً ومتعلق الذم والعقاب والجهة الصالحة
 لورود النهي هو غير القبح الذي هو كون الشيء ناقصاً من موافق ليس لهم ذلك
 دليل يزاحم صير باب او يصادم طنين ذباب وبراهين من هبنا بالهروجه
 زاهر ولاياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا يتمكن الخصام من منعه وقد هـ

هذا ومن الله الفضل والاحسان ﴿ قوله ﴾ وعند بعض اصحابنا بل كلهم كما مر
 في صدر الكتاب وانما الخلاف بين بعضهم في تعلق الحكم قبل ورود الشرع
 ﴿ قوله ﴾ لان وجوب تصديق آه قيل عليه ان وجوب التصديق وحرمة
 الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعاً لا نزاع في كونه عقلياً كالمتصور
 بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الاجل فيجوز ان يكون
 ثابتاً بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة
 نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او يحكم الله القديم بوجوب
 اطاعة الرسول غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه الصلوة
 والسلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي وفيه نظر اما اولاً فلان وجوب
 التصديق وحرمة الكذب اذا لم يكن الحسن والقبح عقلياً كيف يجزم العقل به بل
 لا طريق له اليه اصلاً اذ يمكن على رأيهم ورود الشرع بخلاف ما يدركه العقل
 ومع جواز ذلك لا يحصل الجزم قطعاً واما ثانياً فلان سلم ان اثبات المعجزة يتوقف
 على اعتبار كونها بمنزلة نص في ذلك واما ثالثاً فلانه لا يتصور ثبوت الشرع
 عندنا بحكم الله القديم لان المراد من ثبوته حصول العلم عند الممكن بان
 عند الله كذا اثبوته في نفسه وانما هو بحكم الله القديم لاثبوته عندنا وقال السيد
 الشريف قدس سره ابتداء وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى
 الاستحقاق المذكور لا يجوز ان يكون ثابتاً شرعاً بنص الشارع سواء نص على
 الحكم المذكور او على دليله اما الاول فلما مر واما الثاني فلان ثبوته بدليله
 المنصوص انما هو بطريق الاستدلال وعلى تقدير التسليم لانص من الشارع
 على دليله سوى اظهار المعجزة لصدق دعواه النبوة وهو ليس بنص بمعنى
 خطاب الشارع الموجب لكون الحكم شرعياً ولا خفاء ان اثبات المعجزة لدعوى
 النبوة لا يتوقف على اعتبار كون المعجزة بمنزلة النص وايضاً نحن نجتنب من
 انفسنا ان من ادعى النبوة واظهر المعجزة على صدق دعواه ثم كذب في بعض
 اقواله قصد ابلاغه من غير مدعى انه حكيم الله تعالى فانه ليس كذلك يستحق العقاب
 ولا شك ان المنازع في مثله مكابر وبهذا التقرير يكون الجواب المذكور على

طرفى انتهى وهو كلام حسن وائى فى رد ما قيل ولى كلام اخر اثبتته فى ناظورة
 الحق وفى حواشى شرح العضدية ومن سره ان يعق عليه فلينزع اليه **قوله** **﴿**
 وكذلك امثال او امر النبى آه قيل عليه الوجوب بمعنى اللزوم العقلى ثابت
 بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك
 ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
 بعد ما علم وجوب الامثال بمعنى اللزوم العقلى الذى هو غير المتنازع فيه
 كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة العقلية فى المسئلة الهندسية ثم استحقاق
 الثواب والعقاب امر اخر يثبت بحكم الشارع فى الشرعيات ولا يثبت فى الهند
 سيات وردبانه لادليل اصلا على لزوم امثال او امر النبى عليه السلام لزوما
 عقليا ولا على لزوم الصدى على خبره عقليا خصوصا على راي الاشاعرة
 بانه للزوم عقلايين الدليل العقلى ومدلوله ثم الكلام بعد ذلك فى الوجوب
 شرعا هب انه لزوم امثال او امره لزوما عقليا فبهم يثبت وجوب تصديق قوله تعالى
 اطيعوا الله واطيعوا الرسول شرعا وليس الكلام الا فيه والحق فى هذه المسئلة ما قررناه فى كتبنا
﴿قوله﴾ فان الاصاح واجب آه قيل عليه لا خفا فى انه لا معنى للوجوب عليه تعالى بمعنى
 الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والتبع بالمعنى المتنازع
 فيه ورد بان الثواب والعقاب لا يعتبران بالنظر اليه تعالى فى هذا المعنى على ما
 اعترف به فى شرح المقاصد وجعل الوجوب على الله تعالى على
 منه بهم فرع الحسن العقلى على ان بطلان قولنا ورعى فى نفسه لا يدل على عدم
 قول صاحبه وعدم اعتقاده اذ يكون ذلك لغفلة او عناد وحمية والقول بان معنى
 الوجوب عندهم بمعنى لزومه عقلا فليس هذا منهما للمعتزلة وان مال كلام
 بعض المتأخرين منهوم الية وبان معناه ما يجهت على فعله وينم على تركه عقلا
 فمعنى الخلاق انه لا يستحق عندنا النتم بترك فعل اصلا ويستحق بترك بعض
 الافعال عندهم فليس بشيء فان ذلك ما ذكره المصنفى من التناقض فى قول
 الاشعري **﴿قوله﴾** اذ كان جميع اجزائه حسنا قيل عليه اذا كان الشئ حسنا
 بجميع اجزائه كان حسنا عينه وجعله حسنا باعتبار الجزء مجرد اصطلاح ورد بانه لم
 ير دبنك ان يكون حسنا فى نفسه بل ما كان حسنا باعتبار معنى فيه على ما يرشد

اليه تفسيره بقوله بمعنى انه لا يكون جزءاً واحداً منه قبيح العينه فانه اذا كان قبيحاً
لعينه لم يمكن اتصافه بالحسن باعتبار جزءاً اخر فيه لاستحالة صدق الضدين
وبالحجة لانه يكون في هذا القسم جزءاً منه حسناً للمعنى في نفسه ويكون الاجزاء الاخرى
حسنة لهذا المعنى في ذلك الجزء وتكون في نفسها غير متصفة بالحسن والقبح **قوله**
وكذا القبيح آه قيل عليه مقتضى تقسيمه ان القبيح قد يكون قبيحاً بجميع اجزائه
ولا وجود لذلك وهو ممنوع **قوله** سقوط التكليف وعلى ذلك حمل
عبارة فخر الاسلام سقوط هذا الوصف وان كان ظاهراً الاشارة الى الوصف لان
الساقط حال الاكراه هو كون الاقرار ما موراه لاصنه فانه باقى على حاله حتى لو
صبر عليه حتى قتل كان ملجوراً وقد يمنع ذلك **قوله** كالتصديق والمعتبر
منه في الايمان على ما ذكره المصنف امر اختياري هو نسبة الصديق الى المخبر
اختياراً حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه
اختياراً لم يكن ذلك تصديقاً ايمانياً انتهى وهو غير التصديق الميزاني الذي هو
مصول صورة التاليف ووقوع نسبة الصديق الى المخبر في القلب من غير اختيار
وهذا هو مراد السيد الشريف قدس سره فيما بينه بان التصديق الميزاني هو
قبول لوقوع النسبة او لوقوعها والتصديق الايماني هو قبول نبوة محمد صلى
الله عليه وسلم والزام متابعتها على نفسه في جميع ما اخبر به وبينهما بون بعيد
فجعلها واحداً وهم شديداً والقصر على المقابلة باعتبار عموم المتعلق وخصوصه
تقسيم فلا تكن من القاصرين وذهب الشيخ العلامة نظام الدين عبد الرحيم
الهروي الى انه لا بد في الايمان من التسليم الذي هو فعل اختياري لانه راعى
العبادات واساس المشروعات وقد تعلق به التكليف او لا وبالذات وقد قال
الله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم
حرماً مما قضيت ويسلموا تسليماً وقال وحجوا وابيا واستيقنتها انفسهم ظلماً وعلواً
ومنع حصول التصديق الميزاني للكفار المعاندين مكابرة وعناد والقول بان كفره
باعتبار عدم الاقرار باطل فان منهم من يقر بلسانه ويصدق بجنانه ولكن يابى عن
الايمان انفة وهمية كما يقال في ابي طالب انه كان يصدق بحقيقة نبوة محمد عليه

السلام ويعترف بصِدْقِهِ ومع ذلك يانف عن اتباع اليتيم الذي رباه وتعبير قر يش
 به وبتركه لهمة وجد عليها اباه وقال **شعر** **والله لن يصلوا اليك بجمعهم** * حتى اوس
 في التراب دفينا * فاصدع بامر ك ما عليك غضاضة * وابشر بذاك وقر منه
 عيوننا * ودعوتني وزعمت انك ناصح * ولقد صدقت وكنيت ثم امينا *
 وعرضت ديننا المحالة انه * من خير اديان البرية ديننا * لولا اللمامة او حذار
 مسبة * لو جدتني سمحاً بذاك مبيها * وكما روى عن الحرث بن عثمان بن
 نوفل بن عبد مناف انه اتى النبي عليه السلام فقال نحن نعلم انك على الحق ولكننا
 نخاف ان اتبعناك وخالفنا العرب وانما نحن اكلة راس ان يخطفونا من ارضنا فنزل
 قوله تعالى اولم نمكن لهم حرماً الاية وعن مقاتل ان ابا جهل طاق بالبيت ذات ليلة
 ومعه الوليد بن المغيرة فتحدثا في شأن النبي صلى الله عليه وسلم فقال ابو جهل
 والله لا علم انه لصادق فقال له مه وما ذلك قال يا ابا عبد الله سيء كنا نسبه في صباه
 الصادق الامين فلما تم عقله وكمل رشده نسبه الكتاب الحامين والله لا علم انه لصادق
 قال فيما منعك ان تصدقه وتؤمن به قال يتحدث عنى بنات قر يش انى قد اتبعتم يتيم
 ابي طالب فنزل قوله افرأيت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم الاية والقول
 بان ذلك لاستكباره عن الادعان وعدم رضاه بالايمان اقرار باعتبار التسليم فان
 الاستكبار وعدم الرضاء هو عدم التسليم ومن ذلك تكفير بعض المصدقين
 المقرين بهايصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار على ان التكفير
 من وجه فيه التصديق المعتبر في الايمان والاقرار باللسان بصد وعلامات
 التكذيب انما هو قضاء لادبانه فانه مؤمن عند الله تعالى وانما يجعله كافرا ونجى
 عليه احكام الكفار اتباعا للظاهر والله يتولى السرائر ولم ينه احد من اصحابنا
 الى اعتبار امر زائد على التصديق والاقرار في حقيقة الايمان وجودى او عدمى
 هو انتفاء تلك الامارات مثلا وتحقيق المقام ان التصديق يطلق بحسب اللغة
 على معان ثلاثة ما هو الماخوذ من الصدق الذى هو وصف المخبر يتعلق به
 ويعادى وصفه وحقيقته الاذعان بانه مخبر عن كلام واقعى وامر ثابت فى نفس
 الامر وما هو الماخوذ مما هو وصف نفس الخبر وقول المخبر يتعلق به وبصدق

وحقيقته ان تدعى بان معنيه صادق ومطابق للواقع وبالجملة هو ان تنسب
القائل او القول باختبارك الى الصديق وتنقاد له وهذا هو التصديق الايماني الذي
اعتبر فيه الاذعان اى الخضوع والذل وانقياد الباطن وتسليم القلب من قولهم
فاقعة من عيان اى منقادة سلسلة الرءس وهذان المعنيان متلازمان في الوجود
والعدم بيد ان صدق الخبر اولى والخبر ثانوى وليس المعنى ان التسليم امر
خارج عن التصديق وركن اخر من الايمان وذلك لانه من باب التفعيل ومن
ضرورته النسبة الى الماخذ بالاختيار ثم يؤخذ من هذا التصديق اولا وبالذات
بتنقيص معناه بطرح النسبة المذكورة على ما هو المعروف من وجوه الاشتقاق
وثانيا وبالعرض من الصديق الذى هو ماخذه يتعلق بنفس القول ويحصل قبل
حصول المعنى الاول وحقيقته حصول صورة التاليف ووقوع نسبة الصديق في
القلب وهذا هو التصديق الميزاني الذى يورد في اوائل كتب المنطق ولم
يكتف به في الايمان احد سوى التفتازانى ووقع به في الايمان بما جاء به الرسول عليه
الصلوة والسلام ونسب جملة الائمة المحققين المتقدمين وحدثاى المتأخرين
الى الوهم حيث قال وجعله مغاير للتصديق المنطقى وهم وحصوله للكفار
منوع الى اخر ما قال وقد عرفت فساد ثم لما توجه عليه الاشكال في التكليف
به والامثال لان التكليف انما يرد بالافعال الاختيارية التى يتمكن العبد من
الامثال بها والتصديق الميزاني ليس كذلك فهمل في دفعه بان الامر بالايمان
يصح باعتبار اشتماله على الاقرار وصرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع
واستعمال الفكر فى تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الأفعال الاختيارية كما يصح
الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وانت تعلم ان الايمان نفسه مأمور به وورد
التكليف به اولا وبالذات دون رفع الموانع وترتيب المقدمات وكيف يصح ان
لا يكون التصديق مأمورا به خصوصا على راي من لم يعتبر الاقرار جزء من
الايمان وما ذكره من الاستشهاد بالعلم وكونه مأمورا به كما فى قوله تعالى فاعلم
انه لا اله الا هو واعلم ان الله عزيز حكيم غير ناهض بالشهادة له فان العلم بالامور به في
خطاب الشارع والتصديق الايماني والمصنف وان طال نزاعه في اثبات التسليم مع

للمصنف رحمه الله
تعالى * شعر * نظام
بى نظام اركافرم *
خواند * چراغ كذب
را نبود فروغى *
مسلمان خواندش
زيرا نباشد *
دروغى را مكافات
جز دروغى * منه
رحمه الله تعالى *

الشيخ نظام الدين الهروي وادى الى ما دى اليه من المشاحنات الا انه نزاع
 لفظى فانه لا ينكر كون التصديق الايماني هو نسبة الصديق الى المخبر بالاختيار
 وذلك هو الذى عبر عنه الهروي بالتسليم والمراد التسليم الباطنى وليس
 المراد انه امر زائد على حقيقة التصديق وركن اخر منه وكون هذا النزاع
 لفظيا من هذه الجهة لا من حيث ان التصديق اليماني هو المركب من التصورات
 الثلاثة والحكم ومن جعل التصديق الايماني عين المنطقى جعله نفس المركب من
 الامور الاربعة ومن جعله غيره جعله جزء منه فانه سفسطة هذا والله الهادى الى
 الصواب **قوله** ولا كذلك سائر الافعال فصار التفاوت في مراتب الا
 فعال الحسنة بكونه ركناصليا لا يحتمل السقوط وهو التصديق وكونه ركنازائدا
 يحتمل السقوط وهو الاقرار وبكونه غير ركن منه وهو الاعمال وهى ايضا متفاوتة
 في كونها حسنة لعينها لا تشبه الحسن لغيره اصلا وهو الصلوة وكونها حسنة لمعنى في نفسها
 تشبه الحسن لغيره كالزكوة والصوم والحج وكونها حسنة لغيرها **قوله**
 فارتفع الوسائط آه ولانه لا دخل فيها القدر العبد واختياره فلم يجعل الحسن
 باعتبارها وذلك لان الوسائط هى الحاجة والشهوة وشرف المكان لا دفع الحاجة
 وقهر النفس وزيارة البيت فانها نفس تلك العبادات فكيف تكون وسائط
 حسنها لا يقال الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان الحاجة وما بعد ما
 ليست كذلك لانا لانسلم ان الواسطة يجب ان تكون متصفة بما يتصرف به
 ذوالواسطة بوساطتها الا ترى انهم اعتبروا في حسن الجهاد كفر الكافر
قوله فصارت تعبد امحضا آه قيل وذلك لانها حسنة
 بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصارت كل منها كما
 حسن لابيواسطة امر فجعل بهن الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فهن ما مقامان
 احد هما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل
 انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهن الواسطة وانها في حكم
 العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التى ورد الامر بها ورده السيد الشريف
 قدس سره بان هذا يقتضى ان لا يكون لهذا القسم حسن اصلا للمعنى في نفسه ولا
 لمعنى في غيره اما الاول فظاهر فانه ليس له حسن بالنظر الى نفسه على ما فسره القائل

واما الثاني فلان حسن الوسائط اذالم يعتبر وجعل حسنها كالعدم فالولى ان لا يحسن
 الغير بسببها فيكون قوله فصارت كل منها كانه حسن لا بواسطة في غاية الركائز وكلام
 المصنف رحمه الله في غاية البراءة عنه حيث لم يجعل الامور حسنة بالغير
 بل قال يشبه ان يكون حسنها بالغير لكن ارتفع الوسائط فصارت تعبد
 محض لله تعالى وحينئذ يتوجه عليه ما اورد به بقوله يرد عليه وجوابه ما ذكره من
 الوجهين لا ما ذكره هذا القائل لعدم استقامته انتهى لا يقال هذا انما يلزم اذا كان
 حسن الوسائط ساقطاً من كل وجه وليس كذلك يدل عليه قوله ﴿قوله﴾ فبالنظر الى هذا
 المعنى اه لاننا نقول حسنها ان كان باعتبار بقاء الحسن فلان تكون الوسائط ساقطة
 والا فلا يكون حسناً اصلاً على انه مخالف للكلام المصنف حيث يدل على ان ثبوت
 الحسن له في نفس الامر بالغير وكونه حسناً لمعنى في نفسه على سبيل التشبيه
 على عكس ما ذكره المصنف ولا يقال ان عدم الحسن له بالنظر الى نفسه عدمه اذا
 نظر الى خصوص ذلك الفعل وقطع النظر عن كونها عبادة مأمور بها فلا
 ينافي حسنها باعتبار كونها عبادة مأمور بها ومعنى جعل حسن الوسائط كالعدم جعلها
 مضمحل في جنب هذا الحسن لانه لا يلايم كلامه ولا سيما في ماسياتي وجعلت من قبيل
 الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مأموراً به ﴿قوله﴾ يرد عليه اجيب عنه بان حسن
 هذه العبادات الثلاث وان كان لغيرها بل لالة العقل الان ذلك الغير في حكم عدم
 بناء على ما ذكرنا فصارت كأنها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت
 بها وحسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه
 مأموراً به كما هو من هب الاشعري ولا يخفى ركائز هذا الجواب لانه اذا جعل
 الامر الذي كان الحسن لاجله كالعدم ولم يعتبر كونه مأموراً به فبأى شيء يكون
 حسناً حتى يباحق بالحسن لمعنى في نفسه ولا يندفع به الاشكال الوارد على تقسيم
 الحسن لمعنى في نفسه على هذه الاقسام ﴿قوله﴾ لكونه مأموراً به اه بان
 يكون جهة حسنة كونه مأموراً به لا غير فلو ورد به النهى لكان قبياً كما يكون كونه
 منهياً عنه جهة قبيحة ويصح عنده ورود الامر بما هو قبيح بحكم العقل والنهى عما هو
 حسن كذلك واما نحن معاشر الخنفة فلان جعل جهة الحسن كونه مأموراً به والقبح
 كونه منهياً عنه بل انما نستدل بذلك على انه حسن في نفسه وقبيح وان لم نذكر

الجهة الصالحة لذلك ولا يمكن العكس ﴿ قوله ﴾ يقتضى كونه عدلا واحسانا
 قيل عليه لانزاع للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع
 وانما انزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثوب آجلا وليس بشيئ^ه فان مقصود
 المصنف في هذا المقام ليس الا ان ورود الامر بشيئ^ه يدل على حسنه وكونه عدلا
 واحسانا سواء كان ذلك الحسن مناطا للمدح والثواب اولاولا ريب في دلالة الآية
 على هذا المقصود واما كون الحسن مناطا للمدح والثواب والقباح مناطا للذم
 والعقاب فقد بين في محله وكشف عنه الغطاء بيانا تميز به الصواب والخطاء
 ﴿ قوله ﴾ فالامر بالزكوة قيل عليه لان سلم انه امر مطلق بل العقل قرينة على
 انه امر به بالدفع حاجة الفقير ونحوه ورد بان العقل انما يكون قرينة على ذلك في
 بيده الملاحظة واما بعد التأمل فيعلم ان حسن الواصفة ساقط عن درجة الاعتبار
 فلا قرينة فيه لان عزل العقل عن كونه قرينة لذلك ﴿ قوله ﴾ فلا يحتاج الى الوضوء
 لان افتقار الصلوة الى الوضوء لكونه طهارة لالكونه عبادة ولا يتوقف على النية
 الاوصى كونه عبادة ﴿ قوله ﴾ من القسم الاول وهو الحسن له معنى في نفسه
 والضرب الاول منه ما لا يقبل سقوط التكليف بحال ﴿ قوله ﴾ ويصرف عنده ان
 دل الدليل على احتمال سقوط التكليف به كالصلوة او على كونه شبيها بالحسن
 لغيره كالزكوة او على كونه حسنا له معنى في غيره كالجهاد ﴿ قوله ﴾ اى الذى لا
 يقبل اه الاولى ان يذكر هذا بعد قوله يتناول الضرب الاول واورد عليه بانه
 مخالف لما في سائر الكتب من ان الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به له معنى في
 نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف ولما ذكره شرح كلام فخر
 الاسلام من ان المراد من الضرب الاول من القسم الاول هو ما يحسن له عينه حقيقة
 لاما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن له معنى في غيره كالزكوة والمراد بالضرب
 الثانى ما يكون حسنا له معنى في غيره وبان قوله لان كمال الامر يقتضى اهد دليل لتناول
 الامر المطلق للضرب الاول وقوله وكونه عبادة اهد دليل اخر في هذا المنعنى
 ولاخفاء في عدم دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به بل انها يدل على كونه
 حسنا له معنى في نفسه ورد بان اقتضاء الامر المطلق لحسن المأمور به له معنى في نفسه

بجامع عدم احتمال السقوط والظاهر من كلام فخر الإسلام ويحتمل الضرب الثاني بدليل
 ان يكون قسما من القسم الاول كما هو عليه المصنف لا قسما له كما هو عليه بان في تغيير
 الاسلوب في قوله وكونه عبادة دون ان يقول ولان كونه آية إشارة إلى ان ذلك دليل على
 اقتضائه الحسن لمعنى في نفسه فحسب ولذلك فسر المصنف رحمه الله بقوله إشارة
 إلى الحسن لمعنى في نفسه **قوله** وفي الثاني يوجب آية على خلاف فخر الإسلام حيث
 قال الامر المطلق في اقتضائه صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال
 الامر يقتضى كمال صفة المأمورية وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل
 الضرب الثاني انتهى **قوله** والفرق بينهما وهو ان المقتضى مقدم على
 الامر بان يكون حسنا في نفسه اى مع قطع النظر عن تعلق الامر به وقوله لان الامر
 لا يتعلق الا بما هو حسن والواجب متأخر عنه يوجب الامر من جهة كونه مأمورا به فلا يكون
 الا بعد ورود الامر به لكن حسن العبادة بما هي عبادة ليس حسنا ووجه الامر وانما هو
 حسن ثبت لها لكونها مأمورا بها فان حسن المأمور به عندنا من مدلولات الامر
 وانما يكون حسن العبادة من موجبات الامر بناء على ما ذهب اليه الاشعري من نفي
 الحسن العقلي فعمل الا حسن عبارة فخر الإسلام رحمه الله فتأمل **قوله** فصل
 هذا الفصل لبيان قسم ثالث من الحسن ويسمى الجامع لانه يجتمع فيه الحسن بعينه
 والحسن لغيره باعتبارين كظهر المحلوف باذائه فانه بعد ما كان حسنا لنفسه
 صار حسنا لغيره ايضا احترام ازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى ونظير ذلك
 المرأة الجميلة اذا تزينت استزادت حسنا ومن تفارح هذا ان وجوب أداء
 العبادة يتوقف على القدرة الممكنة التي بها يتمكن العبد من ادائها وتوقف
 وجوب السعى على وجوب الجمعة فيكون حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته
قوله لانه لا يليق من الحكيم اذا ابتلاء انما يتحقق فيما يفعله العبد باختياره
 فيثاب عليه او يتركه باختياره فيعاقب به واذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل
 منه كان مجبور اعلى تركه فيكون معذورا فلا يتحقق معنى الابتلاء وحكمة التكليف
 وقوله تعالى ولا تحملنا مالا طاقة لنا به استعاذة عن تحميل مالا يطيقه من العقوبات
 النازلة على من قبلنا الا عن تكليفه به وافتنا فيه المعتزلة ببناء على وجوب الاصاح

عليه تعالى عنه عندهم ﴿ قوله ﴾ وهو غير واقع في الامتناع آه أعلم ان مالا يطيقه العبد على مراتب ما يمتنع في ذاته كجمع النقيضين وخلق القديم ميالا يتعلق به القدرة اصلا وما يمكن في نفسه ولكن لا يتعلق به القدرة الحادثة اصلا كخلق الجسم او إعادة كحمل الجبل والصعود الى السماء وما يمكن صدوره من العبد الا انه امتنع لسبق القول وجرى القضاء ومضى القدر بان يتعلق علم الله تعالى وارادته وقضاؤه على خلافه ولا خلاف لاحد في جواز عقله وقوعه شرعا كما ان الاول لا يقع ولا يجوز وفاقا وانما الخلاف في النوع الثاني فقالت الاشعرية يجوز عقلا اذ العباد مهاليك فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج واما قوله تعالى انه يؤتى باسماء هو الاء ليس بتكليف بل خطاب تعجيز وقالت الحنفية لا يجوز عقلا ولا يقع شرعا لان قضية الحكمة تباها ولكن هذا مذهب المتأخرين منهم واما المتقدمون فلا يتخطون عن حدود الشرع في امثاله ولا يتصرفون في معاني الايات لعدم تعلق الحكم الناجز به والشرع لم يتكلم في جواز عدمه حتى يكون اعتقاده داخل في عقد الدين ﴿ قوله ﴾ واقع عند الاشعري واهل نسبة ذلك اليه بناء على مذهبه من القول بالجبر في خلق الافعال وكونها غير واقعة بقدرة العباد اصلا فيكون التكليف بها تكليفا بالمحال ولا يخفى عليك انه غير مختص بايمان ابي جول بل جميع التكليف على ذلك ريبك تكليفا بالمحال نعم ذهب بعض اصحابه كابي المعالي الجويني وفخر الدين الرازي وغيرهم الى ان تكليف ابي لهب بالايمان تكليف بالمحال لذاته اذ من جملة ما علم حقيقته انه لا يؤمن وتكليفه بان يصدق في ان لا يصدقه وينع عن ما وجد في نفسه خلافه مستحيل بالذات قطعا ولا محالة انه خلاف النص والاجماع ولو سلم الامتناع بالذات فهو ادعائه بخصوص انه لا يؤمن وانما يمكن به اذا وصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وتبانه ودخوله النار لا يدل على تأييد كفره وسؤا تمته لاحتمال ان يدخلها بكبيرة يتركها بعد الايمان وان يكون لسبب اخر بل للمحض الابتلاء وان كان مطيعا وهذا وان لم يجز شرعا ولكن يمكن ان يجوز ابولهب ولا يستبعد هذا

قوله ﴿ قلنا لکن للعبد آه اعتراف بان العبد غیر قادر فی فعله وانه غیر
 صادر من تاثیرہ فیہ وانما معنی کون العبد قادر الافعال مصدر الہا باختیارہ باعتبار ان
 القصد اختیاری ومالہ الی تخصیص خلق العبد وایجادہ بالقصد علی ما ذهب الیہ ابن
 الہمام ولیس عند الجواب علی طباق ما فصلہ فی المقدمات الاربع فانه کان محصلہ اثبات
 التأثير للعبد فی الامور التی لیست بوجودة ولا معدومة علی العموم فی الافعال
 والاطلاق فی التأثير وانه کان مفید فی الجواب مع وھنہ و رکاکتہ فی الباب والاعلیٰ
 مذاق مامشی الیہ السلف الصالحون من الحنفیة وغیرہم وھو ان العبد مختار فی افعالہ
 وانما صادرۃ عنہ باختيارہ وواقعة بفعلہ وتأثیرہ والنئی ھو من خواص الواجب ھو
 الخلق والایجاد وافادة الوجود ولكن فعل العبد وتأثیرہ ھو بعینہ خلق اللہ تعالیٰ
 وایجادہ لہما تقرری فی مقرہ ان تقوم الہ یمکن فی ذاتہ وصفاتہ وافعالہ وسائر جہاتہ
 انما ھو بالواجب فان کل حیثیة من حیثیاتہ الفعلیة وکل جہة من جہاتہ الوجودیة
 راجعة الی اللہ تعالیٰ وصایرة الیہ سبحانه الالی اللہ تصیر الامور وقد صرح الامام
 ابو جعفر الطحاوی رحمہ اللہ فی عقیدة ابي حنیفة واصحابہ ان فعل العبد ھو خلق اللہ
 تعالیٰ ﴿ قوله ﴿ جواب عن دلیل الأشعری اہ دلیل اخر لہ انما یدل علی ان
 ما علم اللہ انہ لا یقع بخلاف الاول فانه عام یتناول ما علم اللہ انہ یقع ﴿ قوله ﴿
 والعلم تابع للمعلوم اہ تمہید وتوطیة لبیان ان تعلق علم اللہ تعالیٰ بشئی لا یوجب
 ذونہ غیر مقنن و لان العلم تابع للمعلوم بمعنی ان المعلوم اصل فی الموازنة ومناط
 للمطابقة ولیس المراد من ہذا الکلام ان العلم لا یتعلق الابدن الوقوع علی ما
 توہم حتی یرد علیہ ان علم اللہ تعالیٰ ازلی والمعلوم حادث فیما الایزال وقیل علیہ
 لاجابة الیہ فی الجواب بل یمکن فیہ ان الوجوب والامتناع بواسطة علم اللہ
 تعالیٰ واخبارہ لا یوجب کون الفعل غیر مقنن للعبد لان اللہ تعالیٰ یعلم انہ
 یوعمن اولایوعمن باختيارہ وقد رتہ فی علم ان لہ اختیار او قدرة فی الایمان وعدمہ
 وكذا الحال فی الاخبار ورد بان فی ہذا الجواب اعترافا باعتبار تبعیة العلم
 للمعلوم اذ لو کان الامر بالعکس بان یکون العلم سبباً موثراً وعلتہ موجبة
 للموقع وعدمہ ممثلاً لا یبقی للعبد اختیار اصلاً ولتافی ہذا الباب کلام اخر اور دفہ فی

تصانيفنا قوله اي عن ان اه فسر • بهذا الان الامكان الذاتى غير كفى في كونه
مقدور للعبد وتوجيه هذا الدليل للاشعري بان ابا جهل مكلف بالايمان وهو
تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جهلة ذلك انه لا يوء من
فقد كفى بان يصدق في ان لا يصدق وهو محال فيلزم وقوع التكليف بالمتنع
بالذات فضلا عما لا يطاق مناقض لما سبق من المصنق من ان التكليف بالمتنع
لذاته غير واقع اتفاقا ومنه ثم الجواب عنه بان تكليفه بجميع ما نزل الله انما
كان قبل الاخبار بانه لا يوء من وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق
سفسطة لان الايمان لا يختلف باختلاف الاشخاص والازمان لانه حقيقة واحدة بل
الجواب ان الايمان تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به من عند
الله تعالى وهو امور لا تحصى فيمكن فيه الاجمال لكن لو دعى داع الى الالتفات الى
التفاصيل وجب في الجمع اعطاء حكمه وايفاء حظه من التصديق فيجوز ان يكون
مجيمه عليه السلام بعدم تصديق الجاهل غير معلوم له قوله وعنده اه
نقض لدليل الاشعري بانه يلزم عليه ان يكون جميع التكليف تكليفا به الايطاق
لانه لا مدخل لقدرة العبد في افعاله اصلا قوله على ان الاصح واجب على اه
الاصح للعبد عليه سبحانه اذ لا نزاع بيننا وبينهم في وجوب الاصح الاحسن
بالنسبة الى كل الكائنات عنه سبحانه بعلمه و ارادته وقدرته واختياره قال المصنق
في تعديل العلوم ان افعاله تعالى يترتب عليها الحكم على سبيل اللزوم عقلا به عنى
عدم جواز الانفكاك تفضلا لا وجوبا وقال ابو المعين في تبصرة الادلة ان ارسال
الرسول عند اصحابنا في حيز الواجبات لا به عنى انه واجب على الله تعالى بايجاب
اصدا و بايجابه على نفسه بل به عنى انه من مقتضيات الحكمة متحقق الوجود
ويستحيل ان لا يوجد ما كان وجوده من مقتضيات الحكمة والى هذا القول ذهب
جميع من يقول بالحسن والقبح العقليين و ابو العباس القلانسي من اصحاب
الحديث هذا الكلامه وقال ابو البركات في عمدة العقائد هو في حيز الممكنات
بل في حيز الواجبات هذا ولا شك ان الوجوب بالاختيار لاينا في الاختيار وهذا
هو المنهوب المقرر عند الحنفية شكر الله مساعيهم وبالجملة ان الاصح يجب عنه

سبحانه بعلمه و ارادته و قدرته و وجوده و كرمه و يكون في فعله منعماته مفضلاً و محسناً
لام و ديانة عليه للعبد بحيث لو لم يفعل لكان ظالماً ذكر كما ذهب اليه المعتزلة
فيها و جبهوه على الله تعالى عما يقوله الظالمون ﴿ قوله ﴾ لانه قد ينفك اه قيل
عليه هذا مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة
هو و جوب الاداء لانفس الوجوب قبل السيد الشريف كون و جوب الاداء مشروطاً
بالقدرة بناء على ان نفس الوجوب مستلزم لوجوب الاداء فمنع ذلك و بينه بان
نفس الوجوب ينفك عنه و جوب الاداء الذي هو التكلين فلا يكون نفس
الوجوب تكليفاً ولا مستلزماً فلا يكون مشروطاً بالقدرة ﴿ قوله ﴾ شرط الاداء
كل آه اي لوجوبه ﴿ قوله ﴾ فامكان القدرة لاحاجة في استخراج هذه الخلافية
الى التزام القدرة المتهومة و الحق انها غير كافية لصحة التكلين ولكن العلماء
استحسنوا الديانة بالوجوب في هذه المسئلة احتياطاً لان اثبات شئ ليس عليه
اولى من ان يترك ما عليه و لهن الم يكن عاصياً بترك الشروع في الجزء الاخير
اتفاقاً ذكره السيد الشريف و لم يعتبر و هاهنا الحجج بلاز ادوار اختلفت في صوم الشيخ
الفائي و على الركوع و السجود في المقعد و زوال العمى مع كونها اقرب من
امتدادا لوقت و لم يؤثر و افيها طر بقة الاحتياط للمخرج و قيل لتعذر القضاء
في هذه الصور لان الغرض من اعتبار امكان القدرة و جوب القضاء هو متعذر
لان جميع سنى العمر بعد الوجوب و وقت الاداء و الشيخ الفائي ان قدر على
القضاء بعد الافطار و الفدية لم يكن فانياً و كذا المقعد و الاعمى اذا صار قادراً
بصير اتمى و جب عليه الجمعة لم يجب عليه قضاء ما صلى سابقاً ﴿ قوله ﴾ كما في
مسئلة الخلاف آه هذا من رد الخلافية الى الخلافية فان زفر رحمه الله لا يسلم ذلك
ايضاً بل يشترط امكان البر عادة كما شرطوا امكانه عقلاً و التفصيل ان ابا حنيفة
و محمد ارحمه الله شرطاً في الانعقاد امكان البر و كونه متصور الوجود عقلاً
و زفر رحمه الله مع ذلك شرط امكانه عادة خلافاً لابي يوسف رحمه الله فانه لا
يشترط اصلاً لعادة و لا عقلاً ففيها حلف و الله ليقتلن زيد اعالمها بهوته بحيث عند
الاثمة الثلاثة خلافاً لفر لامكانه عقلاً و امتناعه عادة و غير عالم بهوته لا يحث

خلا فلا ييوسف رحمه الله وان كان القتل ممتنعاً في هذه الصورة عادة وعقلاً فإنه
 لا يشترط الامكان وذلك لان انعقاد اليمين في هذه الصورة على ازالة الحيوة
 السابقة على الموت وقد زالت بالهوية فلا يتصورا عادتاً بخلاف الصورة
 الاولى فان انعقادها على الحيوة التي يخلقها الله فيه بعد ذلك وهو ممكن البتة
 والمسئلة شهدت بان الأئمة العظام متفقون على القول بامتناع اعادة المعدم
 بعينه وان عاند اهل الكلام وجادلوا فيه بالباطل ولا اعتدوا بهم وحتهم
 داخضة عند ربهم ﴿ قوله ﴾ اذ لو كانت سابقة زماناً له ولو وجدت بعد الفعل
 لم يكن مقدوراً بمعنى ما يصح ان يتعلق به القدرة ويصح صدور بتأثيرها
 على ما ذهب اليه الأشاعرة والحق ان القدرة ليست صفة مؤثرة وانما هي صفة
 مصححة المصدر عن المحل ولو سلم فالفعل بعد الوجود مقدور بمعنى الصادر
 بالقدرة والفاعل قادر عليه مصدره ﴿ قوله ﴾ يناقض آه لان الزاد
 والرائدة ليست عبارة عن سلامة الاسباب والالات بل هي من قبيل الاسباب اذ لا يتم
 البيت سبباً للحج الا بهما ﴿ قوله ﴾ ما يوجب اليسر على الاداء ووجه بان على
 للظرفية بمعنى في كما في قوله تعالى ودخل المدينة على حين غفلة من اهلها وقوله
 ماتلوا الشياطين على ملك سليمان اي في ملكه على ما صرح به في معنى اللبيب
 وغيره لان اليسر والعسر انما يكونان على العبد قال الله تعالى عسير على
 الكافرين غير يسير وقيل والظاهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد
 ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة كرامة من الله تعالى ومنه منه مرة اخرى ﴿ قوله ﴾
 نوع نظر اجيب عنه بالتزام الفوات في صورة الهلاك فإنه لا محذور فيه لانه
 مافوت على احد ملكا ولا يد ابل المال محقه ملكا ويد او انما هي الفقير في ان
 يعين محلاً للصرف اليه واصحاب المال الخيل في اختيار ماشاء من المحال
 والزكوة من المهورات المطلقة لا تستلزم الفور فلا ياثم بالتأخير وبن معنى
 انقلاب اليسر الى العسر انه واجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسراً
 وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة
 والتضييع فيصير عسر اوليس المراد ان نفس اليسر يصير

عسر افانه محال عقلا فليتامل انه الميسر لكل عيسر ﴿ قوله ﴾ فعلى التراخي
اهليس مراد الخفية من التراخي ان موجب الامر الاثيان متراخيا عن الوقت
الذي ورد فيه الامر حتى يلزم عليهم ان لا يتحقق امر التراخي ولو بقريئة اذام
يات امر قطيوجب التأخير عن ذلك الوقت وان يتحقق الواسطة بين الفور
والتراخي بل مرادهم انها وما ذكره المصنف وهو موجب المنطق وقضية البرهان
﴿ قوله ﴾ وقسم اخر مشكل اهليس المراد من اشكاله عدم العلم بحاله بل المراد
فضله من وجه لعدم استغراق افعاله او فاقته دون وجه لانه لا يسع فيه الاحج واحد
والمراد من المساوات مساواته من كل وجه من النفضل فضله ومن كل وجه فلا وجه لاعتبار
العلم في التقسيم بان يقال اما ان يتضييق الوقت اولا والثاني اما ان يعلم فضله
كالصلوة واما ان يعلم مساواته فانه ليس بشيء ﴿ قوله ﴾ ظرف للهودى
لا عاطته به وفضله عليه وشر ظللاداء لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه وتأثيره في
وجوده وليس شرطا للهودى لعدم اختلاف نفس الهيئة باختلاف الوقت بل
انها يختلفن صفة لاداء والقضاء ﴿ قوله ﴾ وسبب الوجود اهنا مذهب
بعض المتأخرين من مشايخ ماوراء النهر بمعنى انه مترتب عليه كانه الموتر
فيه بالنظر اليه تيسيرا من الله تعالى للعباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة
كالملك بالشراء والمذهب المنصور الذي يتطارد عليه الادلة ويتعا ضده
الكتاب والسنة هو مذهب اليه ائمتنا الاولون ومشايخنا السابقون ان سبب
وجوب العبادات هو نعم الله المترادفة علينا قال الشيخ عبد العزيز في الكشي
اما المتقدمون من اصحابنا رحمهم الله فقالوا اسبب وجوب
العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه تعالى
اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم ما يقصر العقول عن الوقوف على كنهها
فضلا عن القيام بشكرها واوجب هذه العبادات علينا بازانها ورضى بها شكرا
لسوايغ نعمه بفضله وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمة
وان قلت مدة عمره او طالته وهذا الان شكر النعمة واجب بلاشك عقلا ونصا
على ما قال تعالى ان اشكر لى ولو الديك وقال عليه الصلوة والسلام من ازلت

اليه نعمة فليشكرها في نصوص وردت فيه وكل عبادة صالحة لكو نها شكر النعمة من النعم وقد ورد النص الدال على كون العبادة شكرا وهو ما روى انه عليه الصلوة والسلام صلى حتى تورمت قدماه فقيل ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر قال افلا كون عبدا شكورا اخبر انه يصلى لله تعالى شكرا على ما انعم عليه ثم نعم الله تعالى على عباده اجناس مختلفة منها بجاده من العدم وتكريمه بالعقل والحواس الباطنة ومنها الاعضاء السليمة وما يحصل له به امن القلب والانتقال من حالة الى ما يخالفها من نحو القيام والعود والانحناء ومنها ما يصل اليه من منافع الاطعمة الشهية والاستمتاع بصنوف الماكولات ومنها صنوف الاموال التى بها يتوصل الى تحصيل منافع النفس ودفع المضار عنها فعلى حسب اختلافها وجبت العبادات فالايان وجب شكر النعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذى هو انفس المواهب التى اختص الانسان به امن بين ساكن الحيوانات وغيرهما من النعم فالوجوب بايجاب الله تعالى لكن بالعقل يعرف ان شكر المنعم واجب فكان النعم معرفة فاله وجوب شكر المنعم بواسطة المعرفة وهى العقل وهذا معنى قول الناس ان العقل موجب اى دليل معرفة لوجوب الايمان بالنظر فى سببه وهو النعم بالعقل ووجبت الصلوة شكر النعمة الاعضاء السليمة فيعرف بها بالحقة من المشقة قدر الراحة التى ينالها بالقلب على حسب ارادته اذا النعمة مجهولة فاذا فقدت ووجوب الصوم شكر النعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع بهامدة فيعرف بها بقاسى من مرارة الجوع وشدة الظمء فى الهواجر قدر ما يتناول من صنوف الاطعمة الشهية والاشربة الباردة ووجبت الزكوة شكر النعمة المال فيعرف بها بجد طبيعته من المشقة فى زوال المحبوب الى من لا يتحمل له منه ولا يكثر له عددا ولا يطعم منه مكافاة قدر ما خول من اصناف الامال واولى من البسطة فى فنونها وجب الحج شكرا للنعمة ايضا فان الله تعالى لها اصاب البيت الى نفسه كرامته واظهار الشرفه وصار امان الخلق لحرمة فوجب زيارته اداء لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان من النيران ويعرف بمقاساة شدايد السفر قدر القلب فى النعم فى حالة

الإقامة بين الأهل والأولاد فثبت بما ذكرنا أن أسباب هذه العبادات النعم والى هذا
 الطريق ما لصدر الإسلام أبو اليسر وشيخ الإسلام علاء الدين صاحب الميزان
 من المتأخرين والله أعلم انتهى ما في الكشف الكبير بعبارة ويدل على ذلك
 قوله تعالى خالق كل شيء فاعبدوه وقوله سبحانه يا أيها الناس اعبدوا ربكم
 الذي خلقكم لعالم تتقون الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وانزل
 من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقكم وقوله جل ذكره يا أيها الناس
 اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا
 كثيرا ونساء إلى غير ذلك من الآيات البينات والحجج الواضحات **قوله** ﴿﴾
 لقوله تعالى أقم الصلوة أه دلالة على المدعى تتوقف على كون اللام للتعليل
 وهو ممنوع فإن اللام الجارة ترد على معان كثيرة وجعل البيضاوي وغيره في هذه
 الآية المتأقبت وقال مثلها في ثلاث خلون وفي القاموس بمعنى بعد وقال وبمعنى
 عند كتبه لخمس خلون وتسمى لام التاريخ وقال ابن الهمام وهو استعمال محقق
 في اللغة يقال في التاريخ بإجماع أهل العربية خرج لثلاث بيمين ونحوه وعلى
 ذلك قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وهو المفهوم من قوله عليه السلام في حديث
 جابر هذا حين دلكت الشمس فيكون المعنى بعد زوال الشمس به قال ابن
 عباس وابن عمر وأبو برزة الأسلمي من الصحابة وأبو جعفر محمد بن علي
 الباقر والحسن البصري وقتادة والضحاك واختاره ابن جرير وهو رواية
 عن ابن مسعود رضي الله عنه وفي رواية عنه أنه فسر به غروب الشمس وقال
 حين غربت هذا حين دلكت أخرجه محمد بن الحسن في كتاب الآثار عنه واليه
 ذهب مجاهد وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم وأخرج الطحاوي عن أبي هريرة
 فإنه لما سئل عن الصلوة الوسطى قال سافر عليك القرآن حتى تعرفها ليس
 يقول الله عز وجل في كتابه أقم الصلوة ليلوك الشمس الظهر إلى غسق الليل
 المغرب ومن بعد صلوة العشاء العتمة ويقول القرآن انفجران قران المجر كان مشهودا ثم
 قال حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى هي العصر هي العصر قال الشيخ
 سيف الدين أبو المعين النسفي في طريقة الخلاف إن اللام في قوله تعالى أقم الصلوة

وقوله تعالى لا من حل
 لهم ولا هم يحلون لهن
 * منه رحمه الله تعالى

لدلوك الشمس وقوله عليه الصلوة والسلام صوم الروية ليست للمتعليل
 لانها لاتصاح لذلك اذ هي داخلة على الروية دون الوقت وهي ليست بعلة
 بالاجماع فمالم يدخل فيه اولى ان لا يكون علة فان قلت المراد ما يثبت بالروية
 وهو الشهر قلنا اتعنون به ان الوقت الذي وجدت فيه الروية سبب لصوم
 جميع الشهور ام تعنون ان كل يوم سبب على حدة للصوم فان قلت بالاول فقد
 اقررتم ببطلانه وان قلت بالثاني فكيف عبر بالروية عن هذه الاوقات وهل في
 اللفظ ما ينبيء وضعا او دلالة ان يذكر الروية ويراد منها جزء من يوم يوجد
 بعد ثلاثين يوما او عشرين يوما من وقت الروية فان قلت نعم فقد ادعيتم
 ما يعرف كل جاهل ببطلانه وان قلت لا فقد ابطتم الاستدلال بالخبر وكذا في قوله
 تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس اليس تعنون بهذا ان العلة هي وقت الدلوك
 ام جزء واحد من الزمان هو معدوم عند الدلوك فان قلت بالاول فقد تركتم
 منه بكم وان قلت بالثاني فنقول اي دلالة في الدلوك الذي هو فعل الشمس في زمان
 مخصوص على زمان اخر يوجد بعده من غير تعيين بل على اجزاء تجدد بتعيين
 بعضها سببا عند اتصال الاداء به على ما هو المنهوب عندكم افيه دليل على
 ما زعمتم من حيث العقل ام من حيث اللغة فاي الامرين ادعيتم كلفتم ببيانه ولن
 تقدر واعليه ثم قال ورود الحديث لبيان ان الصوم المأمور به في الشهر يوءدى
 فيه بعد دايامه في الزيادة والنقصان لا لبيان السبب وعجى اللام للوقت كثير
 شايخ في الشرع واللغة قال عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة اى
 لوقت كل صلاة وقالت الخنساء نكروني طلوع الشمس ضحرا واذكروه لكل مغيب شمس
 اى لوقت مغيبها هذا ولا يراد عليه ان وقت الروية والدلوك ليس بوقت للصوم
 والصلوة لما مر ان اللام التاريخ بمعنى عند وهو المراد من التوقيت
 فيكون المعنى بعد الروية والدلوك قوله ❀ الى الاختصاص الكامل
 ويكفى فيه الظرفية ❀ لكن مجموعها ولو سلم ان هذه الامور تفيد الظن فانها تفيد
 المجموع القطع اذا استند الحجية الى المجموع من حيث هو مجموع كالخبر المتواتر
 واما اذا كان كل منه دليلا على حدة فلا ولهذا لا يصح الترجيح بكثرة الادلة

قوله ﴿ وبتغيرها حيث يصح في وقته الكامل ويكره في الناقص وتفسد في غير ذلك وفيه نظر اذ لانقص في الوقت حقيقة لانه وقت كسائر الاوقات وانما يتطرق النقص الاركان والأعمال لوقوعها مشابهاً بعبادة الكفار لغير الله تعالى ولذلك ورد النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة ويرد عليه ايضاً من صار اهلاً لصلوة وقت مكروه فحسب ثم لم يصلها فيه فلا يجوز قضاءها في وقت مكروه مثله فان السبب في حقه لا يمكن جعله كل الوقت حين خرج اذ لم يترك مع الاهلية الا ذلك الجزء بخلاف ما لو قضى ما قطعه من النفل المشروع فيه في وقت مكروه حيث يخرج عن العهدة وان كان اثم الان وجوبه ضرورة صيانة المودى عن البطلان ليس غير والصون عن البطلان يحصل مع النقصان على ان من ضرورته تحول ما يلزمه من النقص هنا على انهم انما جعلوه سبباً لنفس الوجوب والتغير هو الاداء او المودى ﴿ قوله ﴾ ولتجدد الوجوب اهـ احتجاج بالدوران وقد حكم عليه في ركن القياس بالبطلان وعند من اعتبر الاحتجاج به محيياً فمفاده انها هو الحسبان لان دوران الشيء مع الشيء امره تكون المدارعة للدائر هنا ﴿ قوله ﴾ ولبطلان التقديم عليه اهـ اي تقديم الصلوة عليه لاجوبها فانه مما ليس في وسعه ﴿ قوله ﴾ فان التقديم على الشرط اهـ دفع لما يقال ان بطلان التقديم لا يدل على السببية لجواز ان يكون ذلك لكونه شرطاً فقط قيل عليه بطلان تقديم المشروط على شرطه ضروري واظهر من بطلان تقدم المسبب على سببه لجواز ان يثبت الشيء باسباب شتى ورد بان صحة الاداء لا تتوقف على شرط نفس الوجوب كما لا تتوقف على شرط وجوب الاداء ولما ثبت بطلان التقديم على الوقت علم انه لانتفاء السبب ولا يخفى ما فيه وبان التوارد في السبب باطل على ما بين في محله بانحائه الثلاثة بلا ريب واللازم الاعم لازم الاعم نعم يجوز ان يكون البطلان لكون الوقت شرطاً لاداء وجوبه ما ذكره صاحب الكشف بان احتمال الشرطية قائم الا ان الأدلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصاح دليل على انه مدلول به بعونة القرينة وانت خبير بما فيه ﴿ قوله ﴾ وان لم يكن مؤثراً في ذاته بل ليس بمؤثر اصلاً

وما ذكره من المعنى ليس هو معنى التأثير في شيء ﴿ قوله ﴾ كالنار في الا
حراق أه النار مؤثرة حقيقة عند الحنيفة وسبب الاحراق طبعاً وهو لا يتأني
استقلال البارئ تعالى في الخلق والايجاد اصلاً وهذا من المسائل التي خالفهم
الاشعرية كما ان الحال على هذا المنوال في خلق الافعال قال الشيخ احمد السر
هندي في المكتوب الثمانين ومأتين المختار تأثير القدرة الحادثة في اصل الفعل
ووصفه معاً اذ لا معنى للتأثير في الوصف بدون التأثير في الاصل ولا محذور في
القول بالتأثير وان كبر ذلك على الاشعري اذ التأثير في القدرة ايضاً
بإيجاد الله سبحانه كما ان نفس القدرة بإيجاده تعالى ايضاً ومذهب الاشعري
داخل في دائرة الجبر في الحقيقة اذ لا اختيار عنده حقيقة ولا تأثير اصلاً هذا كلامه
ثم بين الفرق بين المذاهب بما حاصله ان المذهب الحق ان العبد فاعل باختياره
ومؤثر في فعله حقيقة وينسب الفعل اليه حقيقة وان مذهب الاشعري ان قدرة
العبد مدار محض والفعل ينسب اليه حقيقة وان لم يكن الاختيار والفعل ثابتاً له
حقيقة وان مذهب الجبرية نفي الفعل عن الفاعل حقيقة ونفي الاختيار والقدرة
حقيقة وان مذهب المعتزلة ان افعال العباد حاصلة بقدرة العبد وحدها وهو
مستقل فيها هذا وقال ابن الهمام المحقق رحمه الله ان القول بان تعلق قدرة العبد
بالفعل لاعلى وجه التأثير هو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن
انما نفهم من الكسب التحصيل وليس هو الا الادخال في الحصول والموجب للجبر
المحض ليس سوى القول بانه لا تأثير للعبد في فعله وهو باطل لا محالة ﴿ قوله ﴾
اشتغال ذمة المكلن والذمة هي العهد ونقضها يوجب الندم قال الله تعالى لا ير قبون
في موع من الاو لا ذمة اى عهد او قال عليه السلام وان ارادوكم ان تعطوهم ذمة الله
فلا تعطوهم والبراد بها في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد سابق وهى محل
الوجوب وبها يثبت الاهلية قال الاكسيكى في اصوله الادمى يولد له ذمة سالحة
للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء وقل في التحقيق حتى يثبت له ملك الرقبة
وملك النكاح بشرى الولي وبتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والههر بعقد الولي
وهو رد له اذكر بعض من لم يشم رايحة الفقه في مصنعه في اصول الفقه ان تقدير

المال في الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من الترهات التي لاحاجة في الشرع
 والعقل اليها بل الشرع مكنه بان يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول
 عرفا وشرعا فقال الشيخ رحمه الله هي ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف للا
 جماع انتهى كلام التحقيق ويريد من لم يشم رائحة الفقه فخر الدين الرازي
 امام المتكلمين والاشتغال يحصل بقيام الاهلية وصلوح المحل وانعقاد السبب
 وهذا نفس الوجوب ويترتب عليه وجوب الاداء وللأول تقدم في اعتبار العقل
 وسبق في الملاحظة وعليه الثاني فانه لو لم يكن نفس الوجوب سابقا لأي شيء
 يجب ادائه وهذا هو مراد صاحب الكشاف من قوله اشتغال الذمة بوجود الفعل
 النهني ووجوب الاداء عبارة عن لزوم اخراج ذلك الفعل الى الوجود وهو في
 محاذات وجوب الثمن بالشراء ووجوب ادائه بعد المطالبة وليس المراد منه
 تصور من عليه الوجوب او تصور احد غيره ولان المراد يجب وقوعه بدون
 ان يجب ايقاعه من المكلف بل هما شيئان في اعتبار العقل مع نسبة الترتب بينهما
 وقد يقال ان وقت الواجب في الصلوة لهما كان موسعا لم يعتبر في نفس الوجوب
 زمان معين بل اكتفى بزمان ما تحقيقا لمعنى التوسعة بخلاف وجوب الاداء حيث
 اعتبر فيه زمان معين وهو عند الشروع او حين تضييق الوقت وما قيل ان
 الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب
 الاداء لزومه في زمان مخصوص ليس بشيء بل بعد عن قصد القوم لان ما ذكره ليس
 فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بين وجوب الاداء باعتبار الزمان مطلقا
 ومقيدا **قوله** وايضا اشارة الى افتراقهما في الوجود **قوله** لعدم
 الخطاب قيل عليه يلزم ان لا يكون صوم المريض والمسافر ادل للواجب واتيانا
 بالهامور به ورد بان نفس الوجوب ثابت في حقهما بتحقيق السبب وهو نعم الله
 تعالى او الوقت وانما اللازم من انتفاء الخطاب انتفاء وجوب الاداء وقوله تعالى
 فعنة من ايام اخر تأخير الاداء الى وقت اخر ولا نسلم انه غير مأمور به وما قيل ان
 عند الشروع بتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما في الواجب المتخير مبنى على عدم
 الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء على ما ذهب اليه الشافعية وبعض

الحنفية وانت تعلم ان ذلك بعد الاعتراف بالفرق بينهما في الواجب المالي بان
 الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال ما ليس ينبغى اذ نقول ان الواجب هو
 الصلوة والاداء فعل في تلك الهيئة بلافرق وكون المال امر او جوذا في الخارج بنفسه
 لا يغيث لان تعلق الوجوب بنفس المال ما لا يتصور بل تعلق حق البائع بنفس
 وجوبه والاداء فعل في هذا الحق ﴿ قوله ﴾ من وجوب الاصل الذي هو نفس
 الوجوب ولا بد من ان يكون ذلك ثابتا حتى يتصور وجوب اداؤه وادائه
 ﴿ قوله ﴾ لما ذكرنا من عدم الخطاب لان خطاب من لا يفهم لغو قيل عليه اللغو
 انه يلزم ان لو كان مخاطبا في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل
 بعد الانتباه ورد بان الخطاب انما يكون بفهم المخاطب ولا فهم له حالة النوم ونفس
 الوجوب ثابت في تلك الحالة ومعنى خطاب المعذور انه يتوجه اليه الخطاب
 السابق على وجوده بعد دخوله تحت الوجود وثبوت الاهلية له لبقاء الشريعة الى
 قيام الساعة ثابتة في الصحيح وفي اذهان الحفاظ وثبوت امره صلى الله عليه وسلم في
 حق من وجد بعده ليس باعتبار اللفظ الصادر من فيه صلى الله عليه وسلم بل
 باعتبار وصول اللفظ اليه على المعنى الذي يدل عليه لفظه صلى الله عليه وسلم على
 ان هذا يجعله العرف نفس لفظه صلى الله عليه وسلم فقد صدر امره عليه السلام اياه وبلغ اليه وهو موجود ففهم لخطابه وممكن من امره
 وان لم يكن كذلك في عصره عليه السلام ﴿ قوله ﴾ ثم اذا كان الوقت اهنا
 الاستدلال اوردته المصنف رحمه الله لاثبات من هبه الذي اختاره وهو ينتهض
 حجة لما ذهب اليه الائمة المتقدمون والفقهاء المحققون من ان الوقت ليس بسبب
 للوجوب على ما فصلناه في ناظورة الحق وغيرها ﴿ قوله ﴾ فالجزء الذي اتصل
 به الاداء ولا يخفى عليك ان هذا يلزمه كون الصلوة التي هي المسبب عن الوقت
 معر فالسببه وهو عكس الموضوع وقلب المجموع ومغوث للمقصود الذي هو
 التعريف بما هي علامة له هذا على انه لا تقدم للجزء المقارن له عليها ﴿ قوله ﴾
 فان اعترض الصحيح انه وقت كسائر الاوقات لانقصان فيه ولافساد وانما
 النقصان في العمل لوقوعه مشابها لعمل عبدة الشمس لمقارنته الغروب فلا يرد
 انه لو تراد بعض الواجبات صححت الصلوة مع نقصانها ويتأدى بها الكامل لان

ترك الواجب لا يدخل النقص في الاركان ولأن الكافر والمجتون والصبي
والحايض اذا صاروا اهلا في الجزء المكروه وقضوا في وقت مكروه لا يجوز مع ان
السبب في حقهم ليس الاجزاء الذي ادركوه مع الاهلية وذلك لان الثابت
في ذمتهم كامل اذ لا نقص في الوقت نفسه بل المفعول فيه يقع ناقصا غير ان تحمل
ذلك النقص ضروري لو ادى فيه لانه ما مور بالاداء فيه فذافات الوقت عدم
الضرورة فلا يخرج عن عهده الا بكامل بخلاف ما لوقضى في وقت مكروه ما
قطعه من النفل المشروع في وقت مكروه حيث يخرج عن العهدة وان كان
اثمالا وجوبه لضرورة صيانة الموءدى عن البطلان وهو يحصل مع النقصان
وكذا سجدة التلاوة وصلوة الجنائز لانه مخاطب بالاداء موسعا ومن ضرورته تحمل
ما يلزمه من النقص لو ادى عند التلاوة والحضور ﴿ قوله ﴾ لما كان الوقت
آه قيل عليه كلمة لما ليست في موقعها اذ لا معنى لسببية الاول للثاني ورد بهنوع معنى
السببية في لما بل هو بمعنى اذا يدل على مقارنة امر لامر ولو سلم فالاتساع سبب
لجواز شغل الوقت بالاداء على انه يجوز ان يكون الجواب قوله في معنى وقوله
جاز يكون صفة لقوله متمسعا لاجواب لما ﴿ قوله ﴾ واما النجس فن آه قيل عليه
شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الاداء الكامل معتذر
على ما ذكره فعند الايمان بالعزيمة اعنى شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال
اعراض الفساد بالضرورة ورد بان مراده من الاقبال على الصلوة هو استيعاب
الوقت بالصلوة والمراد من اعراض الفساد بالطلوع والغروب وقوع الاداء مشابها
لعبادة الكفار لا وقوعه خارج الوقت ولا يكون مخالفا لمقتضى كلام القوم الذي
هو وقوع بعض الاداء في وقت مكروه كما بعين طلوع الشمس وما قبل المغرب
وقد يفرق بينهما بان في الطلوع دخرا لاني الكراهة وفي الغروب خرو وجاعنها وبيان
العسر يخرج الى ما هو وقت في الجملة بخلاف الفجر ﴿ قوله ﴾ فكل الوقت سبب
آه يخالف ما تقرر عندهم ان ما هو سبب للاداء هو سبب للقضاء والالم يكن قضاء
لماسبق من الواجب بل اداء لما واجب بسبب آخر وما قيل
﴿ قوله ﴾ فوجب القضاء بصفة الكمال لانه لما صار ديناني الذمة ثبت بصفة

الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيها
بعبادة الكفار فاذا مضى خاليما عن الفعل زالت محليته وبقية سببته فكان الوجوب
ثابتا بسبب كامل كذا حقه شمس الائمة السرخسى وابن الهمام رحمهما الله
﴿ قوله ﴾ وقت الغروب اشارة الى ما ذكره في شرح الوقاية من انه يصح قضاء
الفوايت بعد العصر الى المغرب ويدل عليه حديث عائشة رضى الله عنها في
صحيح مسلم انما نوى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتحرى طلوع الشمس
وغروبها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحروا بصلواتكم طلوع الشمس
ولا غروبها فتصلوا عند ذلك ولعل المراد هو الصحة مع الكراهة لاحاديث في
الصحيحين تقتضى كراهة الصلوات فيها وقال ابن الهمام وهى ان كانت لنقصان
في الوقت منعت ان يصح فيه ما تسبب عن وقت لانقص فيه لانه وجب كاملا فلا
يتادى ناقصا وصرح الزيلعى بعدم الصحة ﴿ قوله ﴾ لم يتعين بتعيينه نضا
بان يقول عينت هذا الجزء الاداء وقيل بان يقول عينت هذا الجزء للسببية وقال
السيد الشريفي هذا ليس يستند على لان تعيين كون الجزء للسببية ليس
في وسع العبد ﴿ قوله ﴾ فتعين فعلا كالخيار آه قيل بان يودى الصلوة في اى
جزء يريد فيه تعيين بذلك الفعل ذلك الجزء وقت الفعل كما في خصال الكفارة فان
الواجب احدا لامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيئا منها بتعيين
المكلف قصدا ولا نصابا يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه
قال السيد الشريفي قد سسر ه هذا الحصر لم يقع في موقعه لاقتضائه ان يكون
الوعدى بعينه هو الواجب وليس كذلك بل الواجب هو احد الامور يتادى به
لاشتماله على الواجب وكذا قوله ويتعين بفعله في الموضوعين ليس كما ينبغي
﴿ قوله ﴾ ومعرفة بالوقت آه اختلف شراح كلام فخر الاسلام في تفسير قوله
لانه قدر وعرف به فبعضهم جعله من المعرفة واخرون من التعريف واليه ذهب
المصنف رحمه الله حيث قال الامسك عن المفطرات آه قيل عليه دخول الوقت
في تعريف الصوم لا دخله في المعيارية الابتكلى بان يكون المراد الدخول
على وجه مخصوص وهو ان يكون الامسك الشرعى مقارنا لجميع اجزاء النهار

غير زايد ولا ناقص وهذا يقتضى المعيارية وردبانه لما كان الصوم عبارة عن
الامساك المذكور على الوجه المخصوص يكون النهار معياره بلا تكلف اصلا
﴿ قوله ﴾ وسبب للوجوب قال في التقويم شهود الشهر سبب الا ان الدليل
قام لنا باباحة الاكل ليالى الشهر كله وانه لا يكون فيها الصوم فعلم ان المراد بالشهر
ايامه وقال شمس الائمة السر حسى السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر
من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه
لئلا يلزم تقدم الشىء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر
ثم جن قبل الصباح وافاقه بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية
ادا الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى
قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضى جواز الاداء فيه كمن اسلم في اخر الوقت
وايضاقوله عليه السلام صوموا ليلا لا تقضى جواز الاداء فيه كمن اسلم في اخر الوقت
واما ما ثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من
كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بجموعها رجحان
سببية شهود الشهر مطلقا ويؤيد قوله كون سبب الوجوب خارجا عن محل الاداء
لوجوب تقدم السبب على السبب فلو كان اول جزء من كل يوم سببا للوجوبه
لم يكن الايام معيار للصوم والاجماع على خلافه ﴿ قوله ﴾ فيه نظر اجيب عنه
بان الكلام في المرىض النى لا يطبق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما
النى يخاف ازديا المرض كالحمى فان الرخصة تتعلق في مثله بالحق ازدياد
المرض لا بحقيقة العجز دفعا للمرض وهو كالمسافر بلا خلاف وهو محمل كلام الكرخى
رحمه الله في عدم الفرق بينهما ﴿ قوله ﴾ لكن الاطلاق في المتعين تعيين
حاصله ان تعيين المحل ثابت عن الشارع وهو الزمان لقبول المشروع المعين
ولازمه نفى صحة غيره وفيه نظر فان محمدا رحمه الله قال في الصلوة ان بطلان
الوصف يوجب بطلان الاصل والفرق بين الصوم والصلوة تحكم والزام التعيين
للمحل ليس لتعيين المشروع للمحل بل يثبت الواجب عن اختيار منه في ادائه
لاجبر وقت قال النبى عليه السلام انها الاعمال بالنيات ولكل امرىء ما نوى ومن

ينوى في رمضان صوما مطلقا و اجبا اخر او نفلا فقد ترك ما وجب عليه من قصد
صوم رمضان فصار عاصيا غير ممثل للامر و قولكم التوجه في البيت ينال باسم نفسه
كز يد ينال بياحيوان و يار جلا ان اردتم ان ذلك فيما اراد بقوله بياحيوان زيد امثلا
فهو صحيح وليس نظيره الا ان يرى بى بمطلق الصوم النى هو متعلق النية صوما مامع انه لا
يتصور في النية التى هى عمل القلب ليس من المتنازع فيه لانه قصد صوم رمضان بذلك
و ان اردتم انه فيما اراد به فر داما ينطلق عليه ذلك الاسم لم يخطر بخاطر سوى
ذلك كما هو حقيقة ارادة المطلق مثل قول الاعمى يار جلا خذ بيدي من غير ان
يريد شخصا بعينه فليس هو ارادة ذلك المتعين فانه لم يقصد بل ما يطلق عليه
الاسم سواء كان ذلك او غيره فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لاعن قصد اليه اذ
الفرض انه لم يقصد بعينه فيكون حينئذ جبر اولاد في العبادة من الاختيار واختيار
الاعم ليس اختيار الاخص بخصوصه و اذا بطل في المطلق بطل في ارادة النفل او
واجب اخر بطريق الاولى لان الصحة بهما افهامى باعتبار الصحة بالمطلق بناء على
لغوا الزايد عليه فيبقى هو وبه يتمادى على ان فيهما صريح المخالفة بارادة غير
رمضان نعم هذا يصح في يوم الشك لانه المأمور به فيه ولكن يمكن ان يقال ان
المراد من الصحة بمطلق النية هو ان ينوى الامتثال لامر الله تعالى خالصا رضاه
من غير ان يخطر ببال صفة الفر ضيق وغير ما فيه تأمل بعد قوله فقال اخر
يا انسان اه قال السيد الشريف قدس سره المطابق للمقام يا انسانا اذ لا ينى
اسم الجنس في النداء على الضم الابعد القصد به وتعيينه به عين قوله
يكون صومه من زمان النية ولو بعد الزوال قال العلامة السروجى رحمه الله
التجزى في النفل ليس قول المشافعى بل نسب الى المروى من اصحابه قال النووى
اتفقوا على تضعيفه وقال الماوردى و ابو الطيب هو غلط وقال بعض المحققين
التجزى قول احمد بن حنبل وهو الراجح لان قوله عليه السلام انى اذا صائم يقتضى
انشاء الصوم من حين نوى ولان الامساك عن المفطرات نهارا انما يوجر عليه
بالنية والامساك في اول النهار قبل النية لم يقع ما جورا عليه فلا ينقلب ما جورا
عليه لان النية انما تؤثر في المستقبل لا في الماضى والاستصحاب المعكوس باطل

وفي التلويح المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النقل
بنيّة قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضاً وانه يكون صائماً من
اول اليوم وينال ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام في الركوع واورد عليه
بانه يخالف ما ذهب اليه في الغرض من فساد الجزء الاول الواقع بلا نيّة وشيوعه
في جميع الاجزاء **قوله** ولكنه ليس بمعيار آه قيل عليه صحة التطوع مبنية
على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فنذكره
في مضمون الشرط ليس كما ينبغي قال السيّد الشريف بل كما ينبغي لانه
تصرّح بعدم المانع يعني لو تحقق المانع ههنا لكان شبيهاً بالمعيار وهو ليس بمانع
فكان ههنا منه بياناً للمقتضى ونقياً للمانع **قوله** في ان الكفار هل آه قيل
ترجمة الفصل بما ذكره خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها
فكيف يكون مخاطبها واجيب بان الصحيح من المذهب ما ذهب اليه العراقيون
من اصحابنا الحنفية بانهم مخاطبون بالعبادات وامورون بادائها وعدم صحة
العبادات عنهم لا يقتضى عدم الوجوب عليهم قال ابن الهمام والمسئلة ليست
بمحافظة عن المتقدمين وانما استنبطها مشايخ بخارا من بعض تفرعاتهم كمن
نذر صوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يلزمه النذر بعد ذلك والعراقيون على انهم
مخاطبون بالكل وهو القول المنصور الذي يعاضده الادلة من قوله تعالى يا ايها
الناس اعبدوا ربكم وقوله والله على الناس حج البيت وغير ذلك فان الخطاب
يتناولهم ويوجب الاداء عليهم وان لم يجز حال كفرهم ولم يجب الغضاء بعد اسلامهم
للمخرج واما البحث بان التكليف لماذا التعتب بهم بتوكلها وغير ذلك فمما لا حاجة اليه
لعدم تعلّق الحكم الناجز ولنا سكوت عنه السابق رحمهم الله **قوله** وهو غير
مذكور في اصول الامام فخر الاسلام قيل عليه بل هو المذكور في اواخر اصوله في
بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل الاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها
فكان اهل للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلاً لثواب الآخرة لم يكن اهلاً للوجوب
شئياً من الشرع التي هي طاعات الله تعالى وكان الخطاب بهاموضو عاعنه عندنا
ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلاً لادائه ووجوب حكمه وام يجعل مخاطباً بالنشر اذع

بشروط تقديم الايمان لانها اسباب اهلية احكام نعيم الاخرة فلم يصح ان يجعل
شرطا مقتضى واجيب عنه بان المراد عدم النكر مفصلا كما في اصول السر خسي
لاعدم النكر مطلقا ﴿ قوله ﴾ يفهم منه آه قال ابن الهمام هذا الترتيب
لايوجب توقف التكليف بوجوب اداء الشرايع على الاجابة بالايمان اذ غاية ما فيه
تقديم الالهام فالاهم مع مراعات التحفين في التبليغ الا ترى انه ذكر افتراض
الزكوة بعد الصلوة ولاقائل بان الزكوة انها يجب بعد الصلوة في حق من امن
وعبارة الحديث في الكتب الستة ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذ الى
اليمن قال له ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وانى رسول الله وان هم اطاعوا ذلك فاعلمهم
ان الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة فان هم اطاعوا ذلك فاعلمهم
ان الله قد افترض عليهم صدقة اموالهم توعدن من اغنيائهم وتر دالى فقرائهم
﴿ قوله ﴾ في حق المواخنة أه قيل محل الوفاق ليس هو المواخنة في الاخرة
على ترك الاعمال بل على ترك الاعتقاد الوجود والاية حجة للقائلين بالوجوب
في حق المواخنة على ترك الاعمال ايضا اقول لعلم مراد المصنف من الاتفاق هو
اتفاق مشايخنا العراقيين ومشايخ بخارا فانهم متفقون في شهول التكليف بالاعتقاد
خلا فالمشايخ سمرقندي من الحنفية فانهم ذهبوا الى عدم جواز التكليف بما يشترط
في صحته الايمان لكونه اعظم العبادات واساس القرينات واس الطاعات النبوية هو
المقصود بالذات فجعله شرطا تابعا في التكليف بما هو دونه قلب الاصول ونقض
العمود قال ابن الهمام ومن سواهم متفقون على تكليف الكفار بالفروع في حق
الاعتقاد بها ثم اختلفوا فذهب العراقيون انهم مخاطبون في حق الاداء ايضا كما
هو مذهب الشافعية وذهب البخاريون انهم مخاطبون بالفروع في حق الاعتقاد
فقط قال وظواهر الادلة من الايات والاحاديث من قوله تعالى وويل للمشركين
الذين لا يؤتون الزكوة وقوله كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحاب اليمين
وقوله لم نك من المصلين وقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله والله على الناس
حج البيت بيعة واضحة للعراقيين وصرفها عنها تأويل لا يستدعيه دليل
﴿ قوله ﴾ فلعدم الدليل ظواهر الايات السابقة تدل على الفرضية والقول

بانها وارادة في حق المؤمنين ليس بشيء ﴿ قوله ﴾ لنيل الثواب ولا يخفى
انه لنيل الثواب اذ اتوصلوا اليها بشر ايطه و عدم الاهلية انما هو على تقدير
عدم الايمان منهم ونقض ايضا بالامر بالايمان فانه لنيل الثواب قال السيد
الشريف الايمان ضد الكفر ولا يجتمعان فاذا جاء الحق ذهب الكفر ويصير
اهل للثواب بخلاف العبادة فانها ليست منافية فلا يصير بمجرد حصولها اهلا
لثواب فالجواب هو الاول فان قيل يلزم ثبوت وجوب الايمان تبعا باقتضاء
النص قلنا لانسلم بل بالعبادة في الاوامر المستقلة فلا محذور ﴿ قوله ﴾ لو
يجب لم يواخذوا على تركها وقد اضافوا سلوكهم في سقر الى عدم كونهم
من المصلين قيل عليه يجوز ان يكونوا كاذبين في ذلك كما في قولهم والله ربنا
ما كنا مشركين وما كنا نعبد من سواك وان يكون المواخذة على ترك اعتقاد
الوجوب دون ترك العبادة ورد بان ذلك يوجب غلوا لاية من الغائبة وهو
تحذير غيرهم عن الترك و بان تخصيصها بترك وجوب الاعتقاد وبالهر تدبير
خلاف الظاهر جدا ﴿ قوله ﴾ وليس في سقوط العبادة آه رد للجواب الثاني
بان اخراجهم من اهلية ثواب العبادة تحقيق لمعنى العقوبة قال السيد الشريف
قدس سره لا يخفى ان استحقاقهم العذاب بترك الاداء اقوى وابلغ من اخراجهم
من اهلية الثواب وتمثيله بالمر يض غير مستقيم لان اسو حال المر يض ان يهوت
وترك المنادات في حقه تغليظ ليس فوقه شيء ﴿ قوله ﴾ وصحة ما مضى اه
ورد بان الصحة انما تبني على ورود الخطاب وتعلقه به لا على بقاء تعلقه و الاداء
عنده انما هو سقوط تعلق الخطاب في حق المودى فلا يكون سقوطه منا في الصحة
الاداء عنده ولا يكون الخطاب باقيا بعد الاداء في الصلوة المنكورة ﴿ قوله ﴾
ومن يكفر بالايمان فقد هبط عمله هو الشافعي يحمله على من مات في
كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فالخلاف فيه مبنى
على مسألة عمل المطلق على المقيد واجراءه على اطلاقه لا على مسألة التكليف
﴿ قوله ﴾ عندنا قيل ليس معناه افادة خلاف الشافعي فيها بل هو لتحقيق ان
الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان ورد بان هذا التحقيق

لا يتوقف على ذكره فالأولى تركه لا يهامه تحقق الخلاف فيما ذكرنا على العادة في مثله وحق العبارة ان يقول مخاطبون بالعقوبات والمعاملات مع انها ليست من الايمان عندنا ﴿ قوله ﴾ فعلم ان الردة تبطل اه النذر التزام القرية في الذبة وهو قرية والردة تحبط القرب فيبطل لذلك ذكره ابن الهمام رحمه الله وقال الشيخ سراج الدين الهندي قد ظفرت بمسائل عن اصحابنا تدل على ان من هبهم ذلك وهي كافر دخل مكة ثم اسلم واكرم لا يلزمه دم لعدم وجوب الاحرام ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر ولو حلف ثم اسلم وحنث فيه لا يجب عليه الكفارة والكتابية المطلقة الرجعية ينقطع رجعتها بانقطاع حيضها في الثالثة لعدم وجوب الغسل عليها واجيب بان ديانة الكافر واعتقاده دافعة للتعرض عليه لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون وبان سيئاتهم السابقة يغفر لهم باسلامهم لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلفي فان قيل لم ادلت هذه الآية على انهم غير مخاطبين بقوله تعالى وليوفوا نذورهم وجوب ايفاء نذورهم عليهم دلت على عدم الخطاب بسائر الشرايع اذ لا قائل بالفصل قلنا قد مر ان نذورهم قد بطلت بسبب ردتهم فلا يبقى نذورا منهم ﴿ قوله ﴾ والنهي اه في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لمنعه عن القبائح وعرفاهو القول لا تفعل استعلاء وهو حقيقة في التحريم كالامر في الوجوب وكونه في الكراهة وفيه ما على الاشتراك لفظا او حقيقة مناهب ومتعلقه فعل حسي لا يتوقف تحققه على الشرع او شرعي زيد شرعا في حقيقة واركانه امور ما اعتبرت فيها لغة وكل منهما يكون مطلقا ومع قرينة على ان القبح لعينه او لغيره والمقصود بالبيان هو المطلق ﴿ قوله ﴾ فنذلك المعنى هو البيع فيكون اطلاق اسم البيع وغيره امن العقود الشرعية على الايجاب والقبول المرتبطين هسا من قبيل اطلاق اسم السبب على السبب ﴿ قوله ﴾ فيقتضى القبح لعينه بمعنى الجهة الصالحة لتعلق النهي بها وروده كما ان الامر يقتضى حسن المامور به لان الله سبحانه هو الحكيم العليم كما قال سبحانه ان الله يامر بالعدل والاحسان وابتاعذي الغريب وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى وقال ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فالحسن والقبح

من مقتضيات الامر والنهي شريعة اللغة وهو تعالى يراعى الحكمة في امره ونهيه
وخلقها واجاده لان الحكيم المتعال لا يمكن منه الاهمال وعن هذا قالوا ليس في الامكان
ابدع مهالكان ولا يتصور ورود الشرايع على ضد ما وردت وصدور الوقايع
على عكس ما صدرت خلافا للاشاعة ﴿ قوله ﴾ كالصوم والبيع فان الشارع
وضعها للثواب والمالك ثم نهى عنها في بعض المواضع مثلاً في ايام العيدين
والتشريقي ووقت الجمعة ﴿ قوله ﴾ اما بقبح آه قد يقال ليس المراد منه ذلك
لما ان الحسن والقبح لجهات يقع عليهما بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف
اليه النهى قبيح وان كان ذلك الهمنى زائداً على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان
قبحها لعينها باعتبار كفر ان النعمة ووضع الشيمى في غير محله وخلوه عن الفائدة
ولعل المراد ما لا ينفك عن الفعل او جزئية لانه لا يحمل عليه لذاته او لجزئته والحاصل
ان النهى عن الحسيات عند الاطلاق على القبح لعينه ومع الدليل على ما لغيره
بان يكون منفكاً عنه مجاوراً له وفي الشرعيات بالعكس عندنا بنا على انه الاصل
وعند الشافعي كالاول لعدم بقائه على الوضع الشرعى للتناهي بنيه وبين القبح
العينى ورد بان المنافات انما هو بين القبح والوضع الشرعى للحسن لا مطلقاً
ثم المنهى عنه الشرعى ان كان قبحة لعينه فباطل اولوصف لازم ففساد او لمجاور
منفك فصحيح يترتب عليهما الاحكام لكنه مع الحرمة في الاولى والكراهة في الثانية
وقال الشافعي باطل الا اذا قام الدليل على انه له مجاور فتأمل ﴿ قوله ﴾ فيحينئذ
يكون قبيحاً لغيره كالزنا قبيح لغيره وهو تضييع النسب واسراف الماء ولكنه
باطل كالقبح لعينه فيما ذهب اليه المصنف وقد عرفت ما فيه ﴿ قوله ﴾ والصحة
والهشروعية باصله وما في التلويح يصح باصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل
على ان القبح لو وصفه غلط لان الكلام في الفعل الشرعى المنهى عنه فاذا انتفى
الفساد بالوصف والمفروض انه صحيح بالاصل لا يبقى للنهى عنه معنى بل الصواب
الموافق للكلام المصنف لكن يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لعينه
﴿ قوله ﴾ هذا هو الدليل اه ماخوذ عن قول محمد رحمه الله ان النبي عليه
السلام نهى عن الاطلاق لغير السنة وعن صوم يوم النحر فهو ما عما يتكون او لا

يتمكن والنهي عما لا يتكون لغوا لا يقال للاعمى لا تبصر وللأدمى لا تطر ^(قوله)
 ان امكان المنهى عنه آه اشارة الى ما ذكره الغزالي في المستصفي ان مثل الصلوة
 والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في الاوامر الشرعية دون اللغوية للعرف
 البطري وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فيبقى على اصل الوضع من المعاني
 اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا اباؤكم وقوله عليه السلام دع الصلوة ايام
 اقر اذك فانها في معنى النهي قال السيد الشريف قدس سره فعلى هذا يلزم
 ان لا يجوز نكاح من نية الاب نظر الى ان النهي يكون عن وطى ما وطى اباؤكم
 فان النكاح في اللغة الوطى وهو خلاف منهيكم انتهى لان منهي الشافعي جواز
 نكاح من نية الاب وايضا لو امسك لعدم طعام او اشتهاه او نحو ذلك لا يكون
 مرتكبا للمنهى عنه بالاتفاق مع تحقق المعنى اللغوي وذكر ابو المظفر السمعاني
 المشفق بعد ان كان حنفيا على منهي اسلافه في كتاب القواطع رد الكلام الخفية
 ان وجود الفعل المشروع بامر ين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي امتنع
 الاطلاق فلم يبق مشروع وعالكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي
 بناء عليه مثل العبد مأمور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك في النهار مع
 النية فاما صيرورته عبادة فالى الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق
 صوم مأمور وعامع بقاء تصور الفعل من العبد وحاصله منع احتياج النهي الى الا
 مكان الشرعي وتجويز كفاية الحسى واجيب عنه بان الصوم وضع للثواب
 والبيع للملك شرعا وليس لخصول ذلك سبب سوى الامساك المخصوص والايجاب
 والقبول المر تبطين على النحو المعتبر في الشريعة فلا يتخلف عن سببه والشارع
 لا يجعل عبادة الاماياتى به المكافى فالنهي وان افاد الفساد او الكراهة لكن لا يخرج
 عن الوضع الشرعي هنا (قوله) مع المعنى الشرعي قيل عليه الشرعي ليس معناه
 المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصلوة المعينة والحالة المخصوصة
 صحت ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب والحايض باطللة والجواب
 عنه بان الكلام في النهي عن الشرعي فان كان هو مجرد الصورة كان هو المعتبر في الثواب
 باجتنابه والعقاب بارتكابه وليس كذلك لان الصورة عين الشرائط كصورة الصلوة

بدون الطهارة أو الاستقبال أو النية عبث بل أنها ينهى الشرع عن الصلوة المنعقدة
 صحيحة بأسبابه وشرايطه وتسمية الباطل صلوة مجاز على التشبيه كإطلاق الحديث
 الموضوع والبرهان الفاسد والدليل الساقط **﴿ قوله ﴾** ينافي إمكان وجوده
 شرعا قيل عليه أنها المحال منع المهمت مع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله
 إذا كان حاصلًا بغير هذا التحصيل وهو أنها يمتنع بغير المنع أجاب عنه السيد الشريف
 قدس سره بان هذا ينفي الاختيار ويعدم الابتلاء لأنه إذا كان ممتنعًا بغير النهي
 لا يكون وجوده في المستقبل مصورا شرعيا إذا التصور الشرعي لا يكون إلا
 بمشروعية فإذ أفادت مشروعيته امتنع وجوده الشرعي لاحتمال فيمطل الاختيار
 وتسقط الابتلاء فعاد على موضوعه بالنقض لأن النهي ابتلاء كالامر فان قيل
 الحكم منقوض بمثل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وقوله عليه السلام دع
 الصلوة أيام قرائتك ولم يقل أحد بمشروعية نكاح ما نكح الآباء و صلوة الحايض
 أجيب بان الكلام فيه الم يدل دليل على ان النهي لقمح لعينه أو لغيره وما نحن فيه
 ليس كذلك فان النص فيه على وفق القياس وبان النهي مجاز عن النهي
﴿ قوله ﴾ ولان النهي أه قيل عليه هذا لا يوضح لالزام الخصم فانه لا يقول
 بالقبح العقلي بل الفعل عنده إنما يحسن بالامر ويقبح بالنهي قال السيد الشريف
 وليس هذا من مذهب الشافعي رحمه الله كيف وقد سبق انفا في بيان أدلة قوله
 ولان النهي يقتضى القبح وهو ينافي المشروعية فعلم أنه قائل بقبح المنهى عنه
 اقتضاء انتهى وذكر صدر الاسلام أبو اليسر بن جمهور أصحاب الشافعي أخذوا
 بما استقر عليه رأى لأبي الحسن الأشعري ولكنه لا يمكن ان يقال ان الشافعي نفسه
 على مذهب الأشعري لعلو كعبه عن ذلك وتقدم زمانه على أنه لما ثبت ذلك في
 نفسه وقام عليه البرهان في محله فلا يضر عدم قول الخصم به **﴿ قوله ﴾** فيثبت على
 الوجه الذي قيل عليه ان اريد بالصحة إمكان المعنى الذي يسمى في الشرع
 بالصلوة والصوم والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وإنما النزاع في الصحة بمعنى
 استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة أمر الشارع وترتب الآثار عليه كالمالك
 ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضى ان يكون المنهى عنه لهذه الصفة

اجيب عنه باختيار الشق الثاني بان الدليل يدل على صحته بمعنى موافقته لامر
 الشارع وترتب اثاره من سقوط القضاء مع الصلوة بالرياء وترتك الواجب وترتب
 الملك وصحة الطهارة بتدوين النية وان لم يترتب الثواب ولزم الاثم **قوله** **﴿**
 فيجوز اشتماله لعدم اتحاد الجهة في الامر والنهي فيجب هذا الفعل لكونه
 صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تكن في هذا
 المقام فلو غاطه فيه يعد ممثلا بالخياطة عاصيا لكونه في ذلك المقام **﴿** قوله **﴿**
 كالاثر ام الفاسد كما لو جامع قبل الوقوف او احرم مجاهدا اهله يفسد امره وحجه
 ويجب عليه المضي مع ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات
 الاحرام يجب عليه الجزاء فنجد دليل مشروعيته ويجب عليه القضاء من قابل وذا
 دليل فساد **﴿** قوله **﴿** والطلاق الحرام كما في حالة الحيض وارسال الثلاث دفعة
 فانه يقع ويعد طلاقا قد يمكن تداركه وقد لا ونحو صوم يوم الشك بنية رمضان
 او بالترديد في وصفه **﴿** قوله **﴿** سواء قيل لانزاع في التسمية فانها مجرد
 اصطلاح ولا في المنهى عنه قد يكون لعينه وقد يكون لغيره وانما النزاع في ان
 هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه اثاره ام لا يعني ان هذا الاصل لا يفيد
 ذلك وردبانه مبني على الاصل الاول وقد شيد ان كانه في ماضي وقال بعض
 المحققين ما هذا حاصل بيانه ان اهل اللغة يفرقون بين الفاسد والباطل من حيث
 انهم يقولون بطل اللحم اذا خرج عن الانتفاع به للئود والسوس واذا صار
 دون ذلك وكان بحيث ينتفع به وان اتن فيطلقون عليه اسم الفاسد واصطلاح
 عامائنا وقع على وفق ذلك حيث اطلقوا اسم الفاسد على ما يفيد حكمه ويترتب
 عليه اثاره والباطل على ما لا يفيد اصلا واصل ذلك وجدناه في الطلاق فانه وضعه
 الشارع سببا للحكم وهو ازالة العصية ثم نهى عن ايقاعه على وضع خاص مثلاني
 وقت الحيض مع اثبات حكمه حيث امر ابن عمر رضي الله عنهما بالرجعة رفعا
 للعصية بقدر الامكان حين طلق امراته حالة الحيض وحديثه في الصحيحين
 وغيرهما فثبت بذلك مشروعية المنهى عنه في الجملة فصار هذا اصلا في كل
 فعل شرعي نهى عن مباشرته لا على الوجه المشروع اذا بوشر معه يثبت حكمه

مع ارتكاب المعصية في فعله فقول الشافعي رحمه الله النهي نسخ المشروعية
وابطالها للتضاد بينهما فيفيد انتفاؤها ان اراد عدم الاذن فيه فمسلم لكن لانسلماً انه
لا يفيد حكمه مع الوصف المقتضى للنهي عنه لافادة الطلاق المذكور ذلك بحكم
الشارع وان اراد انه لا يفيد حكمه فهو محل النزاع ومصا درة على المطلوب ومثل
ذلك الاحرام الفاسد والصلوة المكرهه وتكون فائدة النهي التحريم وتأثير الفاعل
بخلاف ما فات ركنه وذهب شرطه فانه لا يوجد فعله ولا يثبت حكمه شرعاً وهو ظاهر
وبه تبين بطلان ما قيل انه مجرد اصطلاح لا يترتب عليه اثره ﴿ قوله ﴾ لان صحة
الاجزاء والشروط كافية قيل عليه الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله
في الصلوة مجاوراً وفي الصوم وصفاً لازماً ورد بان الشرط مطلق الوقت والنهي
جعل وصفاً لازماً ومجاوراً هو خصوصيته كيوم التحريم ووقت الطلوع ﴿ قوله ﴾
واما الصلوة و فرق آخر بينها وبين الصوم ذكره في الطريقة المعينية وهو ان
الصوم مركب من امساكات متتقة الحقيقية كالماء كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم
حدث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها مهيماً عنه لكونه صوماً فكان ما انعقد منه
مشروعاً ومحظوراً والمضى اذما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا ما فيه من تقرير
المعصية بمعاصي اخرى وهو حرام واجب الترك قطعاً وان كان تقرير ما انعقد
مشروعاً واجبا لكانه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية
فانه قطعي فترجع جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان
ابعضها من القيام والركوع والسجود لا تسوى صلوة مالم تجتمع فها انعقد قبل
ذلك عبادة محضة يجب صيانتها والمضى عليها فيكون المضى في حق ماضى
امتناعاً عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة والمعصية
فكان المضى طاعة ومعصية وامتناعاً عن المعصية اعني ابطال العبادة وترك المضى
امتناعاً عن معصية وطاعة وارتكاب المعصية وهي ابطال العبادة فرجحت فيها جهة المضى
فاذا افسد ما فقد افسد عبادة واجب عليه المضى فيها فيلزم القضاء وما قيل النهي عن
الصلوة في تلك الاوقات لقبح التشبيه بعبدية الشمس في مطلق العبادة لاني خصوص
الصلوة فيكون المضى تقريراً للمعصية فلا يترجع على الترك فمبذور فوع لانه لا كراهة

فيها لسائر العبادات من التسبيح والذكر وقرآءة القرآن فهي عبادة محضة يجب
 صيانتها والركوع والسجود على انه غير مقصود حكمه حكم الصلوة ﴿ قوله ﴾
 وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل بناء على ان الوقت سبب له الحاقاله بالفريض
 ولان كل زمان لا يخلو عن نعمة تستمدى شكر او ان رخص الله بعدم الايجاب
 في بعض الاوقات فاذا شرع فقدي انما بالعزيمة وانما لا يظهر في غيره لان بناءه كان
 على كمال المشروع ونقصان الوقت وما قيل اذ لا فرض في هذه الاوقات يرد
 عليه عصر يومه فانه يجوز في وقت الغروب ﴿ قوله ﴾ جمع ملقوحة على ما في
 الصحاح والقاموس قال في القاموس الملاقح الفحول جمع ملقح والاذنات التي في
 بطونها ولادها جمع ملقحة بفتح القاف والملاقح الامهات وما في بطونها من الاجنة
 او ما في ظهور الجمال الفحول جمع ملقوحة وتلقحت الناقاة ارت انها لا تقح ولم تكن
 انتوى فيكون متعديا وفي الفايق جمع ملقوح يقال لتقحت الناقاة وولبها ملقوح به
 الا انهم استعملوه بحذف الجار كالمشتركة والمستقرى فيه فيكون لازما ﴿ قوله ﴾
 وليس ركن البيع قيل عليه يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الاخر
 والاخر مقصود الاصل بابل الدليل عليه ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع
 عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن كالمبيع الا انه اختص
 المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعله ركنا بخلاف الثمن ورد بان الثمن
 وسيلة والمبيع مقصود اصلى فهن هذان تعين المقصود بالاصالة ركنا والوسيلة الة
 ونقض بالسلم فانه من انواع البيع والثمن موجود فيه البتة دون المبيع
 ﴿ قوله ﴾ واما البيوع الفاسدة قيل لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام لانه في صدق
 تطبيق الاصول على الامثلة ففصلها بقوله واما الربوا واما البيع بالشروط واما
 البيع بالخمر وهن كلها من البيوع الفاسدة فقوله واما البيوع الفاسدة بعد ذلك
 لغو وقيل هو دفع سوال ناش من قوله لم يلزم من الصلوة ومن قوله فوقع بين
 شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية وحاصله ليس الامر في البيوع الفاسدة
 كذلك فاجاب بان الفساد يلزم من نفس البيع فالملازمة لزومية والاطهر ما في
 بعض النسخ بخلاف البيوع الفاسدة او يقال واما سائر البيوع ﴿ قوله ﴾ فلن قيل النهى

انه نقض للكلية السابقة يرد بالنظر الى اقتضاء القبح لعينه وتوهم افادة الطلاق في الحيض والظهار الحكم الشرعى من العدة والكفارة وغيره فانقض آخره نظرنا الى عدم افادة القبح لعينه الحكم الشرعى ولما كان وروده مانعا عن تصوير النقض الاول المقصود بالايراد دفعه او لا بقوله ولا يلزم ليقم النقض حتى يجيب عنه بما يرضاه من الجواب الحق ثانيا فلا يرد ان المنع لا يتوجه له ما فيه من تسليم بطلان القاعدة المذكورة وهو مطلوب المناقض **قوله** **﴿** والملك بالغصب فانه اذا ضمن بقضاء الغاضى او بالتراضى يثبت الملك للغاصب مستند الى وقت الغصب **﴿** قوله **﴿** ولا يلزم اه قيل عليه استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلا شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر بهما فى الشرع شرايط وخصوصيات لاهسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته اورد فى هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامته فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السنن واجيب عنه بانه قد بين فيما سبق ان الشرعى ذوجتهين فاذا ورد عليه النهى من جهة انه موجوده ساسى ومن جهة انه موجوده شرعى كالبيع وقت النداء مثلا والنهى يتعلق به لانه حكم محذور بل لان الاشتغال عن السعى محذور وهو يحصل بما يوجد من البيع حسالته من قبيل النهى لقبح في المجاور وبان الافادة الطلاق في الحيض العدة والظهار نقض في الحقيقة لاسند المنع وان اوردته في صورة المنع **﴿** قوله **﴿** الركن الثانى فى السنة فى اللغة الطريقة والعادة كما فى قوله تعالى سنة من ارسلنا قبلك من رسلنا وقال ولن تجد لسنة الله تبديلا وفى عرف ائمة النقل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله او فعل او تقرير وفى عرف الفقهاء ما ثبت به من الاحكام غير بالغ عد الوجوب ويختص القولى باسم الحديث فيبحث فى هذا الركن عن كيفية اتصاله من التواتر والشهرة والصحة والضعف وضده من الانقطاع ظاهر او باطنا ومحل من العبادات والعمالات وغيرها ومصدره من الوهى الظاهر والخبى ومبنيته ومنتهاه ووسطه من السماع والضبط والتبليغ وشرايطه من الاسلام والضبط والعدالة وغير ذلك مما يتعلق به موزعة على احدى عشر فصلا **﴿** قوله **﴿** لا يمكن تواطوهم على الكذب

(مطالب ركن السنة)

اصل هذا التعريف منقول عن محمد رحمه الله ومقبول عند جملة اهل
 التحقيق ﴿ قوله ﴾ للماتم في القاموس كعمد كل مجتمع في حزن او فرح او خلاص
 بالنساء او بالشواب وفي الصحاح وعند العامة المصيبة يقولون كنا في ماتم فلان
 والشواب في مناعة فلان ﴿ قوله ﴾ لكن اصحاب الرسول آه اشارة الى ان
 خبر الواحد اذا لم يكن مبدأه متنزها عن وصمة الكذب لا يوجب ذلك وان بلغ
 بعده حد التواتر كالاخبار الكاذبة في البلاد ﴿ قوله ﴾ فلو جوب ما ذكرنا الى
 علم الظهانية وهذا من ذهب عيسى بن ابان من اصحابنا وتبعه القاضي ابو زيد
 وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتأخرين وذهب ابو بكر الرازي الجصاص
 وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق
 الاستدلال لا بطريق الضرورة قال ابو اليسر حاصل الاختلاف راجع الى الاكثار
 ونص شمس الائمة السرخسي رحمه الله على ان جامده لا يكفر بالاتفاق واليه
 اشير في الهيزان قال عيسى بن ابان رحمه الله ان الخبر الذي دون المتواتر
 ثلاثة انواع قسم يضلل جامده ولا يكفر مثل خبر الرجم لاتفاق العلماء رحمهم الله من
 الصدر الاول والثاني على قبوله وقسم لا يضلل جامده ولكن يخطأ ويخشى
 عليه الماتم نحو خبر المسح على الخف لشبهة الاختلاف فيه في الصدر الاول فان
 عائشة وابن عباس رضي الله عنهم كانوا يقولون سلوا هو الاء الذين يرون المسح
 هل مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزول سورة المائدة وقد نقل رجوعهما
 عن ذلك فلشبهة الاختلاف لا يضلل جامده ولكن يخشى عليه الاثم لان باعتبار
 الرجوع يثبت الاجماع وقد ثبت الاجماع على قبوله في الصدر الثاني والثالث
 ولا يسمع مخالفة الاجماع فلذلك يخشى على جامده الاثم وقسم لا يخشى على
 جامده الاثم ولكن يخطأ في ذلك مثل الاخبار التي اختلف فيها الفقهاء في بلب
 الاحكام لانه لما ظهر الاختلاف فيها في كل قرن كان لكل من ترجح عنده جانب
 الصديق ان يخطى صاحبه ولكن لا يؤثم في ذلك لانه صار اليه عن اجتهاد والاثم
 في الخطاء موضوع عن المجتهد كذا ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله

ولما كان مشتقاً على فوائد جمة وقواعد موهبة أو ردها على التمام ﴿ قوله ﴾
وعند البعض لا يوجب آه كابي على الجبائي وجماعة من المتكلمين وابي داود
والقاشاني والروافض لانه لا يوجب العلم فلا يوجب العمل اي لا يجوز به العمل
للملازمة بين العلم والعمل لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ﴿ قوله ﴾
وعند بعض اهل الحديث كاهمدين حنبل وداود الظاهري الى انه يوجب
العمل بالاجماع فيوجب العلم للملازمة بينهما للاية السابقة وغيرها
من الادلة التي ذكرها المصنف رحمه الله ﴿ قوله ﴾ فلو لا نثر من كل اه
وبيانه ان لولا اذا دخل على الماضي يكون للتوبيخ فيفيد وجوب
الانذار على كل طائفة خرجت من فرقة عند الرجوع اليهم والطائفة
بعض من الفرقة واحد او اثنان لان الفرقة تقع على الثلاثة فصاعد او الانذار هو
الاخبار المخوف وانما يوجب لان لعل للطلب والايجاب كما في مواعيد الملوك
يطلقونه اظهار الوقار هم واشعار ابان الرهزة منهم كالتصريح من غيرهم على
ان الترجي محال في حقه تعالى فيحمل على الطلب اللازم وهو منه سبحانه امر ايجاب
فاذا روى الراوي ما يقتضي المنع من فعل وجب تركه او جوب الحذر هذا وقد
يوجه بان الله امر الطائفة المتمتعة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان
التخصيص يقتضيه فلو لم يكن موجبا له لم يقف ﴿ قوله ﴾ والطائفة تقع اه قيل
عليه وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع بقريئة التفقه ويلزم تخصيص
القوم بغير المجتهدين بقريئة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد
لانه ظني وللا جهاد فيه مساع على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم
قوله تعالى كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم لزوم خروج واحد
من كل فرقة انتهى ومعصوده من ايراد هذه القوادح توهمين مذهب الحنفية المستند
لين بهذه الاية بتضعيف استمدلال المصنف رحمه الله وجرحه الا انه اورد في صورة
الجواب عن استمدلال الخصم تلييسا وتلييسا على ما هو دابه فيهما تغصب على
الحنفية وورد عليه بان الاية تدل على وجوب العمل مطلقا لمجتهد وغيره لعمومها

اولان غلبة ظن المهمل بصدق الراوى لما اوجب عليه الخبر مع سهولة صحوله وحقوقه
 سببه فلما اجتهد اولى اولان خبره فاما اعتبر مستند الى ما عنده فلان يعتبر مستندا
 الى الشارع المعصوم اولى والقول بان المجتهد لا يلزمه آه في غاية السقوط والتهاافت
 كيف فان افراد الصحابة واجلاهم محجوجون بالخبر الصحيح فما ظنك بهم دونهم
 ومحل الاجتهاد انما هو في حادثة ليس فيها آية او خبر او اجماع متواتر او مشهور او معلوم
 وقد بينا ان لعل للايجاب لانه الحقيقة في الطلب ولو سلم التخصيص في الفرقة
 فهو لا ينافي حصول الانذار بواحد واكثر ﴿ قوله ﴾ وسلمان في الهدية تروى
 ان سلمان الفرسى رضى الله عنه انتهى في طلب الدين الى صاحب صومعة فقال له
 ان الحنيفية التى تطلبها قد قرب او انها فعليك بيثرب ومن علامة النبى الهبوط
 هناك انه ياكل الهدية ولا ياكل الصدقة وبين كتمه خاتم النبوة فوقع عليه الاسر
 فاشتراه بعض اليهود بالمدينة فكان يعمل في نخيل له فلما سمع بمقام النبى عليه
 السلام اتاه بطبق فيدرطب فقال عليه السلام ما هذا يا سلمان فقال صدقة فقال لاصحابه
 كلوا ولم ياكل فقال سلمان في نفسدهن واحدة ثم اتاه من الغن بمثل ذلك فقال ما هذا اقال
 هدية فجعل ياكل ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان هذا اخرى ثم تحول خلفه فعرف النبى
 عليه السلام مراده فالتقى الر دأ عن كتفه فلهما راى سلمان خاتم النبوة اسلم ﴿ قوله ﴾
 لانسلم انه لا عمل الا عن علم قيل عليه منع اللزوم من غير تعرض للدليل
 ظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالدلة
 ولا عموم للاتيان فى الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل فى الادراك
 جاز ما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم ورد بان المصنف رحمه الله
 لما اقام الدليل على المنهين قال لانسلم انه لا عمل الا عن علم قطعى اشارة الى الجمع
 بين الدليلين بحمل العلم فى الآية الكريمة على المعنى الاعم ويجوز ان يكون
 المراد فيما كان المطلوب فيه العلم كاصول الدين جهما بين الادلة المتواترة من
 قبوله عليه السلام اخبار الاحاد وبعثه للتبليغ الى الافاق الافراد فانه قبل شهادة
 الاعراب فى الهلال وخبر الوليد بن عقبة حين بعثه الى بنى المصطلق فاخبره انهم
 ارتدوا حتى جمع لغز وهم ونزل قوله تعالى ان جاكم فاسق بنباء وقبل اخبار

الجواسيس والعيون المبعوثة الى ارض العدو وبعث امراء وقضات الى البلاد ورسلا الى ملوك الاطراف لاداء الامانة وتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام والشرايع وكان يلزمهم قبول قول رسله وسعاته وعكامه في الوقايح وما ذكر قط انه بعث في وجه قوم ما يبلغ خبرهم الى حد التواتر وان احتاج في كل رسالة الى ذلك لم يبق بذلك جميع اصحابه وخلت دار هجرته عن انصاره وتمكن منه اعداؤه وفسد النظام والتدبير وهذا دليل قطعي لا يبقى للمخالف معه عند ﴿ قوله ﴾

وكل يوجب ما ذكرنا اي غلبة الظن لا اليقين ﴿ قوله ﴾ وفي هذا نظراى في الجواب الثاني قيل عليه الاما ديث في احكام الاخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غير ما للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منهما قال السيد الشريف هذا ليس كما ينبغي لان كلامنا في ان خبر الواحد بالنظر الى ذاته من غير ملاحظة المحل هل يفيد عقد القلب ام لا فتخصيصه باحكام الاخرة غير موجه وايضا انما يتوجه ما ذكر لو كان اعترض المصنف انه ينبغي ان يفيد عقد القلب في العمليات وليس كذلك بل اعترضه انه ينبغي افادته في سائر الاعتقادات على ما ذكر مع انه لا يفيد فيها ﴿ قوله ﴾ اي عبد الله بن مسعود

وهو المشهور عند الحنفية وهكنا افسره الجوهري في الصحاح ونسبه في القاموس وغيره الى الوهم وقال النووي هم عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص هكنا اقال احمد بن حنبل وسائر المحققين وغيرهم وقيل لاهم فابن مسعود قال هو ليس منهم قال البيهقي لانه تقدمت وفاته وهو الاء عاشوا طويلا حتى احتيج الى علمهم فاذا اتفقوا على شىء قيل هو قول العبادلة او فعلهم ويأتى بابن مسعود رضى الله عنه في ذلك سائر المسميين بعبد الله وهم نحو مائتين وعشرين واما قول الجوهري في صحاحه ان ابن مسعود احد العبادلة الاربعة واخرج ابن العاص فغلط ظاهر نبهت عليه لئلا يفتر به انتهى ورده المحقق ابن الوهام رحمه الله بان سبب غلبت لفظ العبادلة في بعض من سبه بعبد الله من الصحابة دون غيرهم مع انهم نحو مائتى رجل ليس الا ما يوتر عنهم من العلم وابن مسعود ا علمهم ولفظ عبد الله اذا اطلق عند المحققين انصرف اليه

فكان اعتباره من مسمى لفظ العبادة أولى من الباقيين ولو سلم فلا مشاحة في وضع
الالفاظ **قوله** **كاتب** هريرة **أه** قال الشيخ علاء الدين لانسلم انه لم يكن
فقيهاً بل كان فقيهاً ولم يعد شياً من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتى في زمن الصحابة
وما كان يفتى في ذلك الزمان الا الفقيه المجتهد وقد عمل ابو حنيفة رحمه الله
بخبره في الصائم اذا اكل او شرب ناسياً وان كان مخالفاً للقياس وقال لولا الرواية
لقلت بالقياس واحتج في مواضع كثيرة مثل تقدير الحيض وغيره بمنهـب انس
بن مالك مقلد الـه فما ظنك باب هريرة مع كونه اعلى منه درجة في العلم افتى
وهم في عرف اصحابنا ثلاثة منهم ابن مسعود وفي عرف غيرهم اربعة منهم
ابن الزبير وابن عمرو وبن العاصي دون ابن مسعود **قوله** **ان خالف جميع**
الاقبيسة **أه** اعلم ان اشتراط فقه الراوي في قبول الخبر لم ينقل عن ائمتنا الثلاثة
وغيرهم من السلف الصالحين بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس
بلا تفصيل فيه وقد ثبت عن ابي حنيفة رحمه الله ما جاءنا عن الله وعن الرسول
فعلى الرءس والعين وقد عملوا بخبر ابي هريرة في الصائم وبخبر معبد بن وابصة
الجهني في القهقهة وقد قبل عمر رضي الله عنه حديث همل بن مالك في الجنين
وقضى به بالدية بغرة وخبر الضحاك بن مزاحم في توريث المرأة من دية زوجها
وقال كنانان نقضى بر ايناؤ في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما ذهب
الى اشتراط فقه الراوي في تقديم الخبر على القياس عيسى بن ابان من اصحابنا
وتابعه القاضي ابو زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام
البرزدي والشيخ ابو الفضل الكرماني واكثر المتأخرين وخرجوا عليه حديث
المصرات وذهب الشيخ الامام ابو الحسن الكرخي ومن تابعه من اصحابنا الى عدم
اشتراطه وقال يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة
المتواترة او المشهورة ويقدم على القياس وقال صدر الاسلام
ابو اليسر البرزدي واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوي بعد
ثبوت عدلته وضبطه موهوم والظاهر انه يروى كما سمع ولو غير
لتغير على وجه لا يتغير الـه معنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة والرواة العدول

مات عنها فام يجب شهر او كان السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتمعت فيه
 برارى فان يك صوابا فمن الله تعالى وان يك خطأ فمن ابن ام عبد وفي رواية فمنى
 ومن الشيطان والله ورسوله منه بريتان ارى لها مور مثل نسائها لا وكس ولا
 شطط اى لا نقص ولا مجاوزة عند فقام معقل بن سنان الاشجعي وابو الجراح صاحب
 راية الاشجعيين وقال انشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع
 بنت واشق الاشجعية من رواس بن كلاب بمثل قضائك هذا وقد كان هلال بن مرة
 مات عنها من غير فرض مهر و دخل فسر ابن مسعود رضى الله عنه بذلك
 سرور الميسر مثله بعد اسلامه لها وافق قضاءه وقضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لا يقال ام يظهر من هذا قبول ابن مسعود لرواية معقل لانا نقول ان لم يقبلها
 لم يسر له وافتتها **قوله** وردة على رضى الله عنه آه وقال حسبها الميراث
 وذلك لمخالفة القياس الذى عند موهوان المعقود عليه عاد اليها سائما فلا
 يستوجب له مقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الرأى اولى من رواية
 مثل هذا الجهول قال في الكشف وهو من مبنيا ايضا وقيل انما رده لانه لم يفرده
 وهو انه كان يخلق الراوى ولم ير هذا الرجل حتى يحلفه روى اسماء بن الحكم
 الفزارى الكوفي عنه رضى الله عنه قال كنت اذا حدثتني رجل عن النبي صلى الله
 عليه وسلم حلفته فاذا حلف صدقته قال البخارى وامير وعن اسماء بن الحكم الا هذا
 الحديث وحديث اخر لم يتابع عليه وكان شعبة رحمه الله لا يضبط اسمه فتارة
 يقول اسماء بن الحكم واخرى الحكم بن اسماء **قوله** كحديث فاطمة قيل
 عليه هو مما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد بن حنبل
 سجاتى بن راهويه فكيف يكون ممن رده الجميع ورد بان كونه هو الا من هبهم
 عدم وجوب النفقة والسكنى للمطابقة ثلاثا لا يوجب كونهم عمالا وحديث فاطمة الجواز
 ان يقولوا به لدليل اخر لاحتمول لا يثبت العمل الابصر يح النقل عنهم ويؤيد باختلافهم
 في ايجاب السكنى دون النفقة وفي نفيمه الا ان تكون جاهلا وغير ذلك وفي صحيح مسلم
 عن عمر رضى الله عنه لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة واخرج سعيد بن
 منصور عنه ما كنا نغير في ديننا بشهادة امرأة وفي صحيح مسلم قول مروان
 سناخذ بالعصمة التى وجدنا الناس عليها فقول عمر لا نترك ما كنا نغير شاهد على

ان كان الدين المهور في المشهور وجوب النفقة والسكنى وقول مروان سنأخذ آه
 في المعنى حكاية اجماع الصحابة اذ الناس اذذاك هم الصحابة ورد عمر رضي الله
 عنه بحضورتهم من غير تكبير منهم فدل ذلك على ان من هبهم كمن هبهم وقد طعن فيه اكابر
 الصحابة وما كان عادتهم ان يطعنوا بسبب كون الراوى امرأة فانهم قبلوا خبر فريرة
 بنت مالك بن سنان ولا لكونه اعرابيا فقد قبلوا خبر ضحالك بن سفيان الكلابي ومن
 صرح به دعد بن كلاب فاطمة عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وعائشة واسامة
 بن زيد وسعيد بن المسيب وشريح القاضي والشعبي والحسن بن علي والاسود
 بن يزيد وابوسلمة بن عبد الرحمن وابواسحاق السبيعي ومروان بن الحكم
 وابراهيم النخعي والثوري واحمد بن حنبل وخلق كثير **قوله** فيه اى في
 بيان المراد من قول عمر رضي الله عنه اوفى حقهم وشانه قال صاحب الكشف اذ لو كان
 المراد عين النص لتلاوه روى السنة **قوله** وقال بعضهم كالا امام ابي جعفر الطحاوى
 ومن تابعه فان قول عمر رضي الله عنه لها السكنى والنفقة بعد قول لا تترك كتاب
 رينا لسنة نبينا منزلة رفيع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بل زاد
 الطحاوى والدارقطنى في روايته **قوله** سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
 لها النفقة والسكنى **قوله** الذين انا فيه والحديث صحيح مشهور تضمنه
 الصحاح وتلقته الأمة بالقبول ولا يعارضه ما يروى عنه صلى الله عليه وسلم مثل
 امتى كمثل مطر لا يدرى اوله غير ام اخره فانه غير ثابت **قوله** وتوصح فيكون ذلك
 لكون ايمانهم عن ظهر الغيب مع فساد الزمان وظهور البقى والطغيان لا باعتبار
 التمكن في الصديق والاستقرار على مراسم الدين والسيرة العادلة والصلاح
 النبوي اعلم ان ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الاحاديث والفتيا
 والاراء يدرى في مراتب متفاوتة بحسب حال الراوى فاعلاه المتواتر الذي
 يوجب علم اليقين وفي مقابله الموضوع الذي سقط عن احتمال الاحتجاج بالكلمة
 ثم المشهور الذي يقيم علم الظمانينة ويحتمل اتمه الا مرجوحا ان لا يكون
 حجة ومقابله المستكر الذي على عكسه يفتى وهم الحجة ثم خبر الواحد الصحيح
 الذي يفيد غالب الراى وهو خبر من عرف بالاضبط والعدل التاوفي حكمه ومقابله المستمر

اي خبر المجهول الذي لم يقابل برده ولا قبول وان ما انفرد به الراوي مع كونه عدلا حافظا موثوقا في ضبطه واتقائه غير مخالف في روايته لمن هو فوقه يكون حديثه صحيحا مقبولا وان كان مخالفا لمن هو فوقه يكون ما انفرد به شاظا مردودا وان لم يكن موثوقا به يكون بانفردا حازما من حاله عن غير الصحيح فان كان رتبته غير بعيدة عن رتبة المحافظ الضابط المقبول يكون حديثه حسنا دون الصحيح فوق الضعيف وان كان بعيدة عنه كان حديثه ضعيفا ويتعذر الوقوف على حقيقة الوضع يقينا الا باعتراف الراوي وذلك ايضا لا ينفيد القطع وانما يوغن فيه بالظن والا مرات الموجهة له **قوله** في شرط الراوي قبول خبر الواحد يبتنى على شرط ثمانية اربعة في نفس الخبر وسينكرها المصنف في مباحث الانقطاع الباطني واربعة في المخبر وسردها في صدر هذا الفصل وانما وقع الحاجة الى اشتراط العقل والاسلام بعد ذكر الضبط والعدالة لان الصبي ربما يكون ضابطا لكن لا يجنب الكذب لعلمه بعدم التكليف والكافر ربما يكون مستقيما على مقتضى دينه منزجر عن محظورات دينه ولهذا يسأل القاضي عن عدلته فيما شهد على مثله ولكن لا يقبل شهادته على مسلم ولا روايته فيما يتعلق بامور الدين لمكان التهمة **قوله** فهو سماح الكلام كما يحق اعتراض عليه بان الضبط بهذا المعنى ليس بشرط في قبول الرواية اما صح من قبول اخبار الاعراب الذين ليسوا بيهنة الصفة اجيب بالمنع فان الاعراب من اهل اللسان الذين يعرفون معاني الكلام وهم اركى الاصناف وما فيهم من نباهة الفهم وكياسة الذهن مما لا ينكره احد الا ترى ان عليا رضي الله عنه لم يطعن في معقل بن سنان بعدم الضبط بل بعدم التنزه القادح في العدالة **قوله** فشهادة المستور يعني شهادة المستور وان كانت مردودة في القرون المتأخرة لكنها لا تكون مردودة في القرون الثلاثة لكون خبر المجهول مقبولا فيها بشهادة النبي عليه السلام بالخيرية لها وبغلبة الصديق فيهم **قوله** فيكفي الاجهال لكن بحيث لو جند به جاذب الى تعقل التفاصيل وجب اعطاؤه حكمه من الاقرار والتصديق **قوله** هو كذا ويكفي فيه ان الله تعالى موجود واحد متصف بجميع الاسماء الحسنى وصفات الكمال فيقول نعم العدالة فيهم وتزكية الشارع لهم وغير مقبول في ما عداها في ظاهر الرواية * منه رحمه الله تعالى *

اعلم ان المجهول على ما هو المذكور في كتب الاصول وعلوم الحديث على ثلاث مراتب الاولى المجهول العين بحيث لا يعرف شخصه بصفاته واهواله ومشخصاته قال الخطيب البغدادي وائل ما يرتفع به الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعام الا انه لا يثبت له حكم العدل التبرؤايتها عن اولاد من تعيينها له ورواية المجهول العين لا تقبل اصلا والثانية مجهول العدالة ظاهر او باطنا ورواية غير مقبولة عند الجماهير وقد يقبلها بعض من لا يقبل الا ولي والثالثة المجهول الذي جهلت عدلته الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور وربما يقبل روايته من رده رواية الثاني وخبره في القرون الثلاثة مقبولة لغلبة

فصل في شروط الراوي

العدالة فيهم وتزكية الشارع لهم وغير مقبول في ما عداها في ظاهر الرواية * منه رحمه الله تعالى *

وان محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله مبعوث من عنده محق صادق في كل ما
اخبر به فيقول نعم ولقد طال الجاح بعض المتنمسين بالعلم في هذه البلاد
في شهود الهلال بامتحانهم بقراءة ما يسهونه الفرض العيين من الجهل الركيكة
التركيب التي لم يرتبوها بعلم وبصارة وصحيح معرفة وهو ظلم
وزور وجهل بالفقهاء واحكام الشريعة وتكبر وتعظم عن قبول الحق والانقياد له
وقوله **الان يثبت** قال صاحب الكشف حكى عن الشافعي انه قال اذا قال
الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وكذا قبلت الان اعلم انه ارسله كذا في
المعتمد واما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك
واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر
وجماعة من ائمة الحديث لا يقبل اصلا وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل الا اذا اقترن
به ما يتقوى به فحينئذ يقبل وذلك بان يتايد بآية او سنة مشهورة او موافقة قياس
او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروى عن فيه
علة من جهالة او غيرها او اشترك في ارساله عند لان ثقتان بشرط ان يكون
شيوخها مختلفين او ثبت اتصاله بوجه اخر بان اسنده غير مرسله او اسنده مرسله مرة
اخرى قال وانه قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد
فاكثر ما رواه مرسل انما سمعته عن عمر رضي الله عنه قال ومن هذا حاله احب
قبول مراسيله ولا يستطيع ان اقول ان الحجة ثبتت كتبوتها بالمتصل واعترض
عليه بان انضمام هذه الامور ان تقوى به الظن ولكنه لا يربو على الظن الحاصل
بتعمد الاسناد الى المستور او المجهول فكيف يقبل هذا دون ذلك **وقوله**
وهو فوق المسند مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا العراقيين وتابعه فخر
الاسلام وغيره وقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق المسند الواحد
الا انه لا يجوز به الزيادة على الكتاب وذهب عبد الجبار الى انها يستويان
والباقون يرجحون المسند **وقوله** لان الصحابة ارسلوا واتفقوا على
قبول روايات ابن عباس وابن عمرو والنعمان بن بشير وغيرهم من اصحاب الصحابة
الذين لم يكن لهم كثير صحبة ولم يسمع ابن عباس عن النبي عليه السلام الا اربعة

أحاديث في قولوا بضعة عشر حديثاً في قول آخر مع أنه معدود في الكثيرين وقد
 صرح بذلك في حديث الربا في النسبة قال حدثني به أسامة بن زيد وروى أن
 رسول الله عليه السلام ما زال يلبى حتى رمى جبهة العقبة فلما رجع قال حدثني
 به أغنى الفضل بن عباس وروى ابن عمر من صلى على جنازة فله قيراط الحديث
 ثم أسنده إلى أبي هريرة وروى أبو هريرة ثم أسنده إلى الفضل بن عباس ونعمان
 بن بشير لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم إلا حديثاً واحداً مع كثرة روايته
 والذي سمعته هو أن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح سائر الجسد وإذا فسدت
 فسدت سائر الجسد الأوهى القلب وما كانوا يتمخضون عن سماعهم بواسطة
 أو بدونها مع شيوع ذلك فيما بينهم فصار ذلك اجماعاً منهم على جواز ذلك ووجوب
 قبوله قيل عليه ليس النزاع في مرسل الصحابي ومن علم حاله أنه لا يرسل عن
 ثقة أجيب عنه بأنه لو سلم ذلك لقبول مرسل الصحابي لثبوت عد التهم ومن يرسلون عنه
 بشهادة الرسول عليه السلام لهم بالخيرية وذلك ثابت في التابعين بعين هذه
 الحججة وعموم الشهادة لهم خصوصاً إذا كان المرسل من وجوههم كالحسن وابن
 سريين والنخعي والشعبي وعطاء وأبي العالمة والفقهاء السبعة لأنه إنما قبلت
 رواياتهم لكونهم عدلاً لا لكونهم صحابة كما قبلت شهادتهم ﴿ قوله ﴾
 والمعتمداً ومن منع جرى العادة به ما ذكره المصنف فقد كابر ولقد قال
 الحسن البصري متى قلت لكم حديثي فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال
 رسول الله سمعته من سبعين أو أكثر وقال الأعمش قلت لأبراهيم أذا رويت لي حديثاً عن
 عبد الله فأسندك لي فقال إذا قلت لك حديثي فلان عن عبد الله فهو الذي روى لي ذلك
 وإذا قلت لك قال عبد الله فقد روى لي غير واحد وقال ابن سريين ما كنا نسند
 الحديث إلى أن وقعت الغتنة وقد ذكر وافي مناقب جماعت من العلماء كالنووي
 من الأحادithe الحسنة في تصانيفهم أنهم استمرت عادتهم إذا صح الحديث عن
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقولوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وإذا
 كان غير ذلك أن يقولوا عن رسول الله عليه الصلوة والسلام فكيف يمكن أن يظن
 غير ذلك في الراوي العدل الثقة مع ما تواتر من قوله عليه السلام من كذب على

لأنه وإن لم يحط
 بالروايات واحداً اليوم
 فهومته يمكن من القول
 روى عن النبي صلى
 الله عليه وسلم وغير
 مضطر إلى النسبة
 إليه بالحزم * منه رحمه
 الله تعالى *

متعهدا فلن يتبوء مقعده من النار فسقط ما قيل ان الارسال ربما يكون لعدم احاطته
 بالروايات وكيفية الاتصال فان الثقة العدل لا يمكن منه الجزم بالنسبة الى رسول
 الله عليه الصلوة والسلام النى هو المراد من الارسال الا اذا كان على ثقة في ذلك
 المقال **قوله** **جواب** عن دليل الشافعى **آه** قيل عليه امر العدل مبنى
 على الظن والاجتهاد فر بما يظن غير العدل عدلا ورد بان الاتفاق على قبول
 التعديل المبرم من الثقة مع ان هذا الظن محتمل فيه فيما صرح بالتعديل واعتباره
 يؤدى الى رد غير الواحد مطلقا وان الظن الحاصل بطريقه كان في العمليات
قوله **الايرى** انه اذا قال اخبرنى ثقة يعنى ان شبيهة من يرد المرسله
 كون المرولى عنه غير معروف بالثقة لا غير واذا صرح الراوى بكونه ثقة زالت
 تلك الشبهة لان الراوى الثقة اذا قال حدثنى ثقة ففيه امر ان احد ما انه حدث
 والثانى ان الحديث ثقة فكما يصدق في قوله حدثنى ولا يتم فكذلك في قوله
 ثقة فانه يعرف بقوله ثقة كونه متصفا بالوصافى المعتبرة في الرواية وان كان
 الراوى غير معلوم فان التعديل المبرم مقبول بخلاف الجرح المبرم فكذلك اذا
 نسب القول الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجزم به فقد عرف ان النى روى
 عنه ثقة متصفا بالوصافى المعتبرة وان لم يذكره اصلا وكونه مجهول المشخصات لا
 يضر وفي التلويح كانه يشير الى ان الشافعى كثيرا ما يقول اخبرنى الثقة
 وحدثنى من لاتهه الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسماعيل وبه لا يتم يحى
 بن حسان وذلك مشهور معلوم يعنى ان الثقة في كلام الشافعى معروف معهود
 فيكون معلوما فلا يرد على الشافعى بخلاف قوله ثقة قلت قد عرفت ان عدم
 القبول انما كان لاحتمال كون الراوى غير ثقة لعدم ثبوت اتصافه بالوصافى
 المعتبرة ففيما صرح الراوى بكونه ثقة زال هذا الاحتمال وثبت الاتصاف
 وليس المقصود من ذلك الكلام نقض قول الشافعى او الاستشهاد به بل دفع
 شبهة كون الراوى غير ثقة ويؤيد الاختلاف بين العبارتين في النكارة والتعريف
 وذكر ابو الحسن الا بهرى سمعت بعض اهل المعرفة بالحديث يقول اذا قال
 الشافعى في كتبه اخبرنا الثقة عن ابن ابي ذئب فيريد به بن هارون وعن الليث

ذهب الصير في
 والخطيب وغيرهما الى
 ان هذا لا يقبل لجواز
 ان يكون فيه جرح
 لم يطلع عليه الواسف
 وذهب ابو المعالى
 الجوينى وغيره الى
 انه يقبل لان عدم
 الاطلاع من مثل
 الشافعى فيما اهتمج
 به على حكم في دين
 الله بعيد وقال الذى
 هبى قوله لاتهه ليس
 توثيقا للراوى وانما
 هو نفى للاتهام منه
 رحمه الله تعالى *

بن سعد فابن حسان وعن الوليد بن ابي كثير فابو اسامة وعن الاوزاعي فعمر و
 بن ابي سلمة وعن ابن جرير في نسخة بن خالد وعن صالح مولى التوام فابراهيم بن
 اسماعيل وقيل ابن يحيى قوله **عند بعض اصحابنا** وهو الشيخ ابو الحسن الكرخي
 من ائمة العراقيين ذهب هو ومن تابعه الى قبول مرسل كل عدل في كل عصر وقال
 عيسى بن ابان لا يقبل الامر اسيل من كان من ائمة النقل مشهورا باخذ الناس
 العلم عنه فان لم يكن كذلك وكان عدل لا يقبل مسنده ويوقف مرسله الى ان يعرض
 على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي الجصاص لا يقبل ارسال من بعد القرون
 الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عن هو وعدل ثقة كذا ذكره شمس الائمة السرخسي
 وذكر في المعتمد اذا قاتل الانسان في عصرنا قال النبي صلى الله عليه وسلم كنا
 يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل
 لانه مرسل ولكن لان الاحاديث قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه اصحاب
 الحديث منها في وقتنا هذا فهو كذب وان كان العصر الذي ارسل فيه المرسل
 عصر لم يضبط فيه السنن فيه قبل مرسله وهذا القول يقارب قول عيسى
 واختار شمس الائمة السرخسي قول ابي بكر الرازي وفخر الاسلام قول عيسى
 بن ابان قوله **كحديث فاطمة** آه قيل عليه الكلام في خبر العدل وهذا
 مستنكر يتهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان لالكونه في مقابلة عموم الكتاب
 والامكان لقوله اهتظت ام نسيت حدثت ام كذبت معنى واجيب عنه بان
 الرد بسبب التهمة لا ينافي الرد بسبب معارضة الكتاب كيف فان عمر رضى الله
 عنه قال لاندع كتاب ربنا هو هو كالتصريح بان رده لحديثها معارضة الكتاب
 والسنة والانتطاع الباطن انما يكون فيما استقام سنده وانها فاطمة انما هو في هذا
 الحديث لمخالفته المعروف في الدين وقول عمر لان روى آه لا يدل على كونها
 غير ثقة فانه عام في كل حديث يرويه الواحد وانما يعمل به اخذنا بقالب الظن
 حيث لم يعارض لها هو فوقه وحديث فاطمة هذا ما خالف امها هو فوقه كان منكرا
 فلم يعمل به ونزلت بهامز لة المجاهيل والافهى ثقة عدل حافظ فقيمة قد حفظت
 حديث الدجال بطوله وضبطته وروى عنها الناس وظهر منها من الفقهاء ما يشهد لها

عاما و جلالة قدر فنى صحيح مسلم ان مروان ارسل اليها قبيصة بن ابي ذؤيب
 يسالها عن الحديث فحدثته به فقال مروان لم نسمع هذا الحديث الا من امرأة
 سناخت بالعصبة التي وجدنا الناس عليها فقالت فاطمة عيين باغيا قول مروان
 بينى وبينكم القران قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان
 ياتين بفاحشة مبينة الى قوله تعالى اعل الله يحدث بعد ذلك امر اقامت هذا المن
 كانت له مراجعة فامر يحدث بعد ذلك فكيف تقولون لانفقة لها اذا لم تكن
 حاملا فعلا تمحبسوها انتهى لكن في الاية من غير ما نظرت فيه ما يدل على وجوب
 السكنى والنفقة فان هذه الاية في البواين بدليل المعطوف من قوله تعالى عقيبها
 ولا تضاروهن لتضييقوا عليهن وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن
 حملهن اذا و كانت في غير البواين كان تقدير الكلام اسكنوا الازواج والرجعيات
 من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن
 ومعلوم انه لا معنى اذا جعل غاية الايجاب وضع الحمل فان النفقة واجبة لها حاملا
 كانت اولاد وضعت ههنا او لا بخلاف ما اذا كانت في البواين فان ضرب الغاية وقع
 لتوهم اقتصار مدة النفقة على قدر ثلاث حيض لطول مدة الحمل وكذا
 عموم قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن الاية يتناول المبتوتة وذكر حكم خاص
 متعلق ببعض ما تناول لا يبطل عموم الصدر **قول** يحمل عندنا على قراءة ابن
 مسعود اه قيل عليه القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد
 الحديث به معارضتها وكيف يقبل من الراوى ان هذا الكلام الله تعالى ولا يقبل منه ان
 ذلك كلام الرسول عليه السلام وهو بهرى منه وبمسمع قلت قد جاش من هذا
 القائل في هذا المقام ما يصاحبه من التعصب على الحنفية شكر الله سعيهم ووقع في
 عجائب منها انه جعل قراءة ابن مسعود من الشواذ ولا ريب ان ما في مصحف ابن مسعود
 رضى الله عنه مشهور قن تواتر نقله عنه ومنها زعمه انه لا يرد الحديث الا به معارضته
 للمتواتر وما يفيد القطع وليس كذلك فانه يرد بمخالفته لما هو فوقه وان لم يكن
 قطعيلا منها انه جعل عدم قبول قول الراوى ان ذلك كلام الله لانه لم يرد ولم يسمع
 منه وليس كما زعم بل لانه لم يثبت كونه من كلام الله قطعا ويقينا لخوات شروطه

المعتبرة في ذلك من التواتر وغيره وكيف لا فان رواة القراءة المتواترة لم ير الله تعالى احد منهم ولا سمع منه قط وانما وقع في ذلك لان من هب الشافعي رحمه الله عدم الاحتجاج بالقرآنة الغير المتواترة فيما ذكره امام الحرمين والنووي وجماعة من اصحابه لانه ليس بقران ولا حديث قلنا منقول العدل الثقة عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يخلو من ان يكون قرانا او خبرا او دليلا للمعناه فظن انه قران والحق به وعلى التقديرين يجب العمل به والصواب ان من هب الشافعي مثل من هبنا في هذا الباب وعليه هو راصحابه وصرح به البويطي في كتابه في باب تحريم الجمع وفي مسألة الرضاع حيث قال ذكر الله تعالى الرضاع بلا تزويج ثم وقت عائشة الخمس واخبرت انه مما نزل من القران فهو وان لم يكن قرانا يقر افاقل حالته ان يكون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان القران لا يأتي به غير ه فينا عين قولنا ومنشاء الغلط هو عدم ايجابه المتابع في صوم الكفارة مع ان قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات ولعل ذلك لمعارضته ما قالته عائشة نزلت فصيام ثلاثة ايام متتابعات فسقطت متتابعات اخرجه الدارقطني وقال اسناده صحيح ويجوز ان لا يثبت ذلك عنده كيف فانه احتج على قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه **قوله** واستشهدوا آه لان الامر بالاستشهاد دمجها في حق ما هو شواذة ففسره برجلين او رجل وامرأتين وتفسير المجمل بيان لجميع ما تناوله ولان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما ينتمى به الريبة هو رجلان او رجل وامرأتان او رد عليه صاحب الكشف منع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارح ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد او الى الحديث ولان ذلكم اشارة الى ان يكتبوه معناه اقرب من انتفاء الريبة على ما هو المذكور في تفسير الكشاف واجيب بان التفصيل بعد الاجمال يراد به القصر استعمالا كما في يشيب ابن ادم ويشب فيه فحصلتان والقصر الاستعمال على ما هو خارج عن الطرق المدونة وبيان **قوله** بن عتة واول من آه قيل عليه ليس المراد منه ان ذلك امر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطائه كالبغى في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد به الحديث الصحيح بل المراد انه امر مستبدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه ولكن المروي عن علي

واختلف عن عروة بن الزبير وابن شهاب فقال معمر سألت الزهري عن اليمين مع الشاهد فقال هذا شبيء احد ثمة الناس لا بد من شاهدين * تفسير القرطبي ذكره الله من نفسه

رضى الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بشهادة شاهد واحد وييمين صاحب الحقي
وروى عنه ايضا ان النبي عليه السلام و ابا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة
الشاهد الواحد وييمين المدعى وعن علي رضي الله عنه انه كان يقضى بالشاهد
والييمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية قلنا الحديث وان كان
في كتاب مسلم عن ابن عباس ان النبي عليه السلام قضى بشاهد وييمين لكنه
مما انتقد عليه قال الترميذي في علله الكبير سالت محمد بن ابي عبد الله عن هذا الحديث
فقال ان عمر و بن دينار لم يسمعه من ابن عباس وقال في الكشف الكبير هذا
الحديث طعن فيه يحيى بن معين و ابراهيم النخعي و الزهري حتى قال الزهري
و النخعي اول من اقراد الاقامة معاوية و اول من قضى بشاهد وييمين معاوية انتهى وقال
الزهري ايضا القود في القسامة من امور الجاهلية و اول من قضى به في الاسلام معاوية و اخرج
عبد الرزاق اخبرنا معمر عن الزهري قال كان دية اليهودى و النصراني من النبي صلى
الله عليه و سلم مثل دية المسلم و كذا في ز من ابي بكر و عمر و عثمان فلما كان زمن معاوية
اعطى اهل القتل النصف و القى النصف في بيت المال ثم قضى عمر بن عبد العزيز
و اتم في النصف و القى ما كان جعل معاوية ولم ازل اذا كرر عمر فاجبره ان الدية كانت تامة
لاهل الفتنة و روى ابو داود في مراسله بسند صحيح مثل ذلك عن ربيعة و زاد قوله قال
معاوية ان كانوا اصيبوا به فقد اصيب به بيت مال المسلمين ثم انه خالف ما في الصحيحين
و السنن الاربعة من الحديث المشهور عن ابن عباس رضي الله عنهما قال رسول
الله صلى الله عليه و سلم لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال اموال قوم و دماً هم لكن
البينة على المدعى و الييمين على المدعى عليه و في رواية علي من انكر و في رواية
البيهقي عن ابن عمر بلفظ المدعى عليه اولى باليمين الا ان يقوم عليه البينة لدلالة
على حصر الجنس على ان القسامة تنافي الشركة و كذا روى النسائي في سننه عن عمر و
بن شعيب عن ابيه عن جده و عمل النبي عليه السلام و الخلفاء بشهادة شاهد
واحد وييمين المدعى لم اقبله على اثر و عمل عمر رضي الله عنه و غيره في
القسامة على خلاف ذلك * قوله * و كحديث المصبرات لا يقال هذا ينافي
ما ذكره سابقاً لان قول الر دله مخالفة دليل لا ينافي الر دله مخالفة دليل اخر و لا شك
ان هذا الحديث خالف الاقيسة المعلومة من كل وجه الاول ان ضمان المثليات

و خالف عن ابو حنيفة
و اصحابه رحمهم الله
فلم يرو الييمين
مع الشاهد و قالوا ان
الله تعالى قسم لشهادة
و عبد هاولم يترك
الشاهد و الييمين
فلا يجوز القضاء به
لان يكون قسما ثالثا
على ما قسم الله و هذا
زيادة على النص
فلاو ذلك نسخ
و ممن قال بهذا القول
الثوري و الاوزاعي
و عطاء و الحكم بن
عينة و طايفة و قال
بعضهم الحكم باليمين
مع الشاهد منسوخ
بالقران و زعم عطاء
انه اول من قضى به
عبد الملك بن مروان
ان و قال الحكم القضاء
باليمين و الشاهد
بوجوه و اول من قضى
به معاوية * تفسير
و القرطبي من نفسه

(ولا يعرف المالكيون
في كل بلد غير ذلك
منهم الا عندنا
بالاندلس فان يحيى
بن يحيى زعم انه لم
ير الميث يقضى

ولا يذهب اليه و خالف يحيى مالكا في ذلك * تفسير القرطبي منه نفسه * بالمثل

بالمثل وضمان المتقومات بالقيمة فاللبن ان كان مثليا فضمانه بمثله لبنا وان كان قيميا
 فضمانه بمثله قيمة وضمانه بصاع من التمر خارج عن الاصلين الثاني ان الضمان يكون
 مقدر ابقدر المتلف قلة وكثرة وهنا بمقدار وهو الصاع الثالث ان ما تلقى من
 اللبن ان كان موجودا عند انعقد فقد ذهب جزء من المعقود عليه من اصل الخلقة
 وذلك مانع من الرد كما لو ذهب بعض اعضاء المبيع ثم ظهر عيب فانه يمتنع
 الرد وان كان هادئا بعد الشراء فقد حدث على ملك المشتري فلا يضمنه وكذا
 الاختلاط يمنع الرد الرابع ان الخيارات الثابتة باصل الشرع من غير شرط لا يتقدر
 بالثلاث كخيار العيب وخيار الرؤية عند من يتنبه وخيار المجلس عند من يقول
 الخامس انه يازم الجمع بين الثمن والمثمن للبائع في بعض الصور وهو ما اذا كانت
 قيمة الشاة صاعا من تمر فانه اترجع اليه مع الصاع الذي هو مقدر ثمنها السادس
 انه مخالفي لقاعدة الرد باعند كم فيها اشترى شاة بصاع فاذا استرد معها صاعا من
 تمر فقد استرجع الصاع الذي هو الثمن فيكون قد باع صاعا من تمر وشاة بصاع
 منه السابع اذا كان اللبن باقيا لم يكلف برده عند كم فاذا امسكه بالحكم كما لو تلقى
 فيرد الصاع وفي ذلك ضمان الاعيان مع بقائها ولا تضمن بالبدل الا مع فواتها
 كالمغصوب الثامن انه اثبت الرد من غير عيب ولا شرط لان نقصان اللبن لو
 كان عيبا لثبت به الرد من غير تصرية ولا يثبت الرد في الشرع الا بعيب او
 شرط ولهذا لم يعمل به مالك في قوله ومن عمل به من الشافعية والمالكية تجاوزوا
 عن ظاهره فان الحلب مطلق في الحلبات وقد قيد في رواية اخرى اثبات الخيار
 بثلاثة ايام واتفق اصحاب مالك على انه اذا حلبها ثمانية واراد الرد ان لذلك
 واختلفوا في الثالثة هل يكون رضى يمنع الرد وقد اثبت ظاهره الخيار بعيب
 التصرية واختلف اصحاب الشافعية في انه يكون على الفور او يمتد الى ثلاثة ايام
 للحديث ويرد اللبن اذا كان باقيا في قوله للشافعية وزاد المالكية فجوز واردة
 برضى البائع ومنهم من جوز رد سائر الاقوات بدل التمر وفي وجهه للشافعية
 يتقدر الرد بقدر اللبن قلة وكثرة واللفظ خال عن هذه القيود وقد عرفت
 انه خلاف النص في قوله تعالى ومن اعتمد علىكم فاعتمد وعليه بمثل ما اعتدى

عليكم ^{قوله} ﴿ لتقدم الكتاب لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبيهة في متنه ولا
سند له ولا في دلالة على المراد لما مر من انه يفيد القطع واليقين وبين في محله
بما لا من يد عليه ^{قوله} ﴿ اولى من خاص خبر الواحد قيل من يجعل عموماً
الكتاب وظواهره ظنية يعتبر خبر الواحد اذا كان على شرايطه عملاً بالذليلين ومن
يجعلها قطعية لا يعمل بخبر الواحد في مقابلةتها ضرورة ان الظنى يضمحل بالقطعي
وهو محال لما ذكره في الكشف وعند العراقيين من مشايخنا والقاضي الامام ابي
زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهم لما افادت عموماً الكتاب وظواهرها
اليقين كالنصوص والخصوصيات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها به فاما عند من
جعلها ظنية من مشايخنا كالشيخ ابي المنصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند
فلا وجهان لا يجوز عندهم ايضالان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في
في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيها من حيث المعنى وهو احتمال ارادة
البعض من العموم و ارادة المجاز من الظاهر ولا شبهة في ثبوت متنها الى نظهما
وعبارتهما والشبهة في خبر الواحد في ثبوت متنه ومعناه جميعاً لانه ان كان من
الظواهر فظاهر وان كان نصافي معناه فكذلك لان المعنى مودع في اللفظ وتابع له في
الثبوت فلا بد ان يؤثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهدا يكفر
منكر لفظه ولا منكر معناه بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب فانه يكفر و اذا كان
كذلك لا يجوز تر جمع خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيصه عموماً به لان
فيه ترك العمل بالذليل الاقوى بما هو اضعف منه و لا يجوز فان قيل الصحابة رضى
الله عنهم خصوا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عليه السلام لاميراث لقائل
وقوله تعالى ولكم نصف ما ترك اوزواكم وقوله ولهن الربع مما تركتم بقوله عليه
السلام لا يتوارث اهل ملتين شتى وقوله تعالى واهل لكم ماورا ذلكم بقوله لا
تنكح المرأة على عمتها في شواهد كثيرة فثبت ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد
جائز قلنا هذه احاديث مشهورة يجوز الزيادة بمثلها على الكتاب ولا كلام
فيها انه الكلام في خبر شاذ خالف عموم الكتاب هل يجوز التخصيص به وليس
فيها ذكر تم دليل على جوازه والدليل على عدمه ان عمير وعائشة واسامة رضى

الله عنهم ردوا خبر فاطمة بنت قيس رضي الله عنها ولم يخصوا به قوله تعالى اسكنوهن
 على ما امر اقول والصواب انهم خصوها بها سه هو امن في رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فانه قطعي لم يتطرق فيه الشبهة قط ثم انعقد عليه الاجماع كما في قوله
 عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانرث ولا نورث وما تركناه صدقة خص بهه وم قوله
 تعالى يوصيكم الله في اولادكم على هذا النحو فان ابا بكر رضي الله عنه سمع ذلك من
 النبي عليه السلام ثم حكم به وتابعه غيره **قوله** ولا ينسخ ذلك بونه الاستدل
 عليه فخر الاسلام وغيره بما روى من قوله عليه الصلوة والسلام يكثر لكم الاحاديث
 من بعدي فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فيها وافق
 فاقبلوه وما خالف فرده واكثر من عليه بانه خبر واهن وقد خص منه البعض اعنى
 المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول واجاب عنه
 السيد انشريف بانه لا شك ان المراد الاحاديث التي لا يعلم ثبوتها فلا يشل
 المشهور والمتواتر لانهما معلوما الثبوت فكيف خصا من هذا الحديث وقال صاحب
 الكشف اهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن
 ابي الاشعث عن ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول لا يعرف له سماع من ابي الاشعث
 وانما يروى ابو الاشعث عن ابي اسماء الرحبي عن ثوبان وكان منقطعا ايضا فلا
 يصح الاحتجاج به وحكى عن يحيى بن معين انه قال حديث وضعته الزنادقة وهو
 علم هذه الامتة في علم الحديث وتزكية الرواية على انه مخالف للكتاب ايضا وهو
 قوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهايكم عنه فانتهوا فيكون الاحتجاج به ساقطا على ما
 يقتضيه ظاهره والجواب ان الامام ابا عبد الله محمد بن اسماعيل البخارى اورد
 هذا الحديث في كتابه وهو الطرد والمتبع في هذا الفن وامام اهل الصنعة فكفى
 بايراده دليلا على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعد ولا نسلم انه مخالف
 للكتاب لان وجوب القبول انما يثبت فيما تحقق انه من عند الرسول عليه السلام
 بالسماع منه او بالتواتر ووجوب العرض انما يثبت فيما تردد ثبوتهم من الرسول
 صلى الله عليه وسلم اذ هو المراد من قوله اذ روى لكم عنى حديث فلا يكون
 فيه مخالفة للكتاب بوجه على ان المراد من الاية والله اعلم ما اعطيتكم الرسول من

الغنية فاقبلوه ومانهيمكم عنهاى عن اخذه فانتفوا وعن ابن عباس والحسن وما
نهيمكم عنه هو الغلول وقد تايد هذا الحديث بما روى عن محمد بن جبير بن
مطعم ان النبى عليه السلام قال ما مدتتم عنى مهاتعر فون فصدقوا به وما مدتتم
عنى مهاتكر ون فلان تصدقوا فانى لا اقول المنكر وانما يعر فى ذلك بالعرض على
الكتاب انتهى كلامه وامن صاحب التلويح منه ما يساعدهواه فى الطعن على
منه هب الخفية وترك جوابه وزاد قوله وايراد البخارى اياه فى صحيحه لا ينافى
الانقطاع وكون احد رواته غير معروف بالرواية اقول عندا عجيب جدا من
صاحب الكشف فانه مع سعة اطلاعه وتبحره فى الاصول والفروع كيف صدر عنه
مثل هذا القول السقيم اما ولا فان هذا الحديث ليس به وجود فى صحيح البخارى
ولا يمكن ان يورد فيه حديثا تنفق الحفاظ واهل الشأن على ضعفه ونكارته بل على
ضعفه واما ثانيا فلانه لو صح عن ابن معين الطعن فى الحديث فجرهه وتضعيفه
وان لم يترجم على تعديل البخارى وتصحيحه فهو لا يتضال عنه قطعافانه العكس
والطرد فى هذا الباب وعليه مدار التوثيق والتضعيف وهو استاذ البخارى
وشيخه ومقتناه واما القول بان ايراده فى صحيحه اياه لا ينافى آه فهو قول ساقط جدا
يدل على عدم بضاعة صاحبه فى علم الحديث فان ما اسنده البخارى ومسلم فى
كتابهيهما الجامع الصحيح بالاسناد الممتصل فمتفق على صحته بلا اشكال ولا تردد
واما الذى خفى من مبتدأ اسناده واحدا او اكثر فيما كان منه بلفظ فيه جزم وحكم
به على من علقه عنه مثل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او كذا او قال ابن عباس
كذا او قال مجاهد كذا او قال عثمان كذا او قال القعبنى كذا او روى ابو هريرة كذا وما
اشبه ذلك من العبارات من تعاليقه فى تراجم كتاب ابوابه فقد حكموا بصحته وقيام
الاحتجاج به وماسوى ذلك مثل روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم او فى
الباب عنه او عن فلان كذا وما شبهه من الالفاظ مما لا يدل على الحكم بصحته عن من
ذكره فمبغض خلاف فمنهم من صححه ومنهم من ابى ذلك لان مثل هذه العبارات يستعمل
فى الحديث الضعيف ايضا ومع ذلك فايراده لى اثناء الصحيح مشعر بصحة
اصله اشعار ابو ذنس به ويركن اليه صوصامع تصر يحهما ادخلت فى كتاب الجامع

الامام صح قال ابن الصلاح وما يتقاعد من ذلك عن شرط الصحيح قليل يوجد في
 كتاب البخارى في مواضع من تراجم الابواب دون مقاصد الكتاب وموضوعه
 الذى يشهر به اسمه الذى سماه به وهو الجامع المسند الصحيح من امور رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وسننه واياته ثم تقاعده عن شرط الصحيح غالباً انما هو
 باعتبار فوات الاتصال الذى غايته الارسال وهو وان كان قادماً في الصحة عند
 اكثر المحققين لكن الجمهور انه مقبول يحتاج به وظاهر كلام الحافظ ابن نصر الوائلى
 السجزي اجمع اهل العلم الفقهاء وغيرهم ان رجلاً لو عاف بالطلاق ان جميع ما في
 كتاب البخارى يمارى عن النبي صلى الله عليه وسلم قد صح عنه وانه قاله لاشك
 فيه انه لا يثبت والمرأة بحالها في حبانته وابي عبد الله الحميدى في كتابه الجمع بين
 الصحيحين لم نجد من الائمة الماضين من افصح لنا في جميع ما جمعه بانصحة الا
 هذين الامامين ناظر الى ذلك ويحتمل ان يكون مرادهما مقاصد الكتاب ومتون
 الابواب دون التراجم **قوله** كحديث بيع الرطب من مذهب ابي يوسف
 ومحمد ومالك والشافعى واهم انه لا يجوز بيع الرطب بالتمر وبالعكس
 استدل الا بما روى مالك في موطائه عن عبد الله بن يزيد مولى الاسود بن سفيان
 عن زيد بن عياش عن سعد بن ابي وقاص انه سئل عن بيع البيضاء بالسلت
 فقال سعد ايها افضل قيل البيضاء فنهاه عن ذلك وقال سمعت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم يسأل عن شراء التمر بالرطب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 اينقص الرطب اذا جفى قال نعم فنهاه عن ذلك ومن طريقه رواه اصحاب السنن
 الاربعة وقال الترميدى حديث حسن صحيح وتفر دا بوحنيفة رحمه الله في القول
 بالجواز ولما دخل بغداد سئل عنها وهو اول مسئلة سئل عنها ابو حنيفة رحمه الله
 ببغداد فقال يجوز فقيل له ما الدليل عليه فقال لا يخلو ان يكون الرطب بالتمر
 جنسا واحدا او جنسين فان كانا جنسا واحدا كانا متماثلين فيجوز لقوله عليه السلام
 التمر بالتمر مثلاً بمثل وان كانا جنسين كانا مختلفين فيجوز لقوله عليه الصلوة
 والسلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم فاورد عليه حديث سعد فقال هذا
 الحديث دار على زيد ابي عياش ولا اعرفه وفي لفظ ممن لا يقبل حديثه واستحسن

اهل الحديث هذا الطعن منه حتى قال عبد الله بن المبارك رحمه الله كيف يقال ابو
 حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابو عياش ممن لا يقبل حديثه كذا ذكره
 شمس الائمة السرخسي في الميسوط وغيره وقال القاضي ابو بكر بن العربي
 المالكي هذا الدليل الذي ذكره ابو حنيفة رحمه الله هو محض القياس ولباب
 النظر لو لا الحديث الهند كور الان عند ان خبر الواحد اذا خالف الاصول سقط
 في نفسه وقال القاضي ابو زيد الذي بوسى في الاسرار وشمس الائمة
 السرخسي في الميسوط ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله حسن في المناظرات
 لدفع الخصم ولكن الحجة لاتتم به لجواز قسم ثالث كما في الحنطة المقلية
 لجوزان يكون الرطب قسما ثالثا لا يكون تهما مطلقا لفوات وصف
 اليبوسة عنه ولا يكون غيره مطلقا لبقاء اجزائه عند صيرورته تهما كالحنطة المقلية
 ليست غير الحنطة على الاطلاق لفوات وصف كونها منبته عنها بالقلبي وليست
 غيرها ايضا وجود اجزا الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق واجيب بان منعهم
 المحصر غير موجه فان الترديد دائري بين النفي والاثبات اذا لحاصل انهما من
 جنس واحد ولا والنقض بالحنطة المقلية غير وارد فان الحنطة المقلية ليست في معنى
 الرطب من كل وجه لان الرطوبة في الرطب مقصودة وفي الحنطة عيب والتفاوت
 فيد باصل الخلقة وفيها بصنع العباد والاول معتبر في الثاني دون الاول وللازيد
 في الوجه الاول قيمة لاني الثاني ثم لو سلم صحة الحديث فالمراد منه النهي عنه
 نسبة فقد اخرج ابو داود في سننه عن يحيى بن ابي كثير عن عبد الله بن يزيد
 ان ابا عياش اخبره انه سمع سعد بن ابي وقاص يقول سمعت نبي رسول الله صلى
 الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر نسيمه وبهذا اللفظ رواه الحاكم وسكت عنه
 ورواه الطحاوي في شرح الآثار والدارقطني وزيادة الثقة يجب قبولها على
 المنهوب المختار عند المحدثين وان كان الاكثر لم يرد وما لاني زيادة تفردها
 بعض الحضار في مجلس واحد ومثلهم لا يغفل عن مثلها ولعل النائدة في قول ايتقص
 الرطب اذا جف ان حلول الاجل ينقصه فلا يكون في هذا التصرف منفعة لليتيم
 باعتبار النقصان عند الجفافي ثم اعلم ان المخالفين ردوا على ابي حنيفة رحمه الله

طعن في ابي عياش قال ابن الجوزي في التحقيق قال الامام ابو حنيفة زيد ابو عياش
 مجهول فان كان هو لم يعرفه فقد عرفه ائمة النقل فانه زيد بن عياش ابو عياش الزرقى
 ويقال المخزومي ويقال مولى بنى زهرة المديني ليس به باس وروى عنه مالك
 في الموطاء وعولايروى عن رجل مجهول وقال المنذرى كيف يكون مجهولا
 وقد روى عنه اثنان ثقتان عبد الله بن زيد مولى الاسود بن سفيان وعمران بن ابي
 انس وعلماهن احتج بهما مسلم في صحيحه وقد عرفه ائمة هذا الشأن وقد اخرج حديثه
 مالك في الموطاء مع شدة تحريه في الرجال وانا أقول وبالله التوفيق قد وافق
 ابا حنيفة رحمه الله الحافظ ابن حزم وغيره وقال ابن العربي اما حديث
 البيضاة بالسلب فان كثير من العلماء اجتنبه لان زيدا ابا عياش عند هم مجهول
 هذا كلامه وقال ابن الاثير ابو عياش زيد بن عياش المخزومي ويقال الزرقى
 المديني وقال ايضا اسم ابي عياش زيد بن صامت الزرقى الانصارى وقد جاء
 في سنن ابي داود في ادعية الصباح والمساء عن ابي عياش ولم ينسبه بالزرقى
 ثم قال في اسناد الحديث عن سهيل بن ابي صالح عن ابن ابي عياش وقال في اخرى
 عن ابن عياش فجعل للحديث لاختلاف رواته ثلاثة اسماء احدها ابو عياش
 والثاني ابن ابي عياش والثالث ابن عياش انتهى كلامه ولا محالة ان الخلفاء فيه على
 هذا الوجه يوجب جهالة حاله وصفاته وابع حنيفة رحمه الله لا يدعى جهالة عينه
 وذاته فان الجهالة على ثلاث مراتب الاولى المجهول العين والنيات بانتفاء
 الخبرة بما فيه من المشخصة والمعينات بحيث لا يعرف شخصه بصفاته واعواله
 ومشخصاته وهذا المجهول لا يقبل روايته ولا خبره اصلا قال الخطيب البغدادي
 واقل ما يرتفع به الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم مع
 تعيينه الا انه لا يثبت له حكم العيب التبر وايتوماعته والثانية مجهول العدة الظاهر
 وباطنا وروايته غير مقبولة عند الجماهير وان شئت فيه بعضهم والثالثة المجهول
 الذى جهلت عده الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور وربما قبل روايته
 من لم يقبل رواية القسم الثاني فلئن ارتفعت الجهالة عن زيد ابي عياش برواية
 عدلين عنه لكان لا يثبت بهن القدر عده الله ولا يرتفع جهالة حاله ولا صحة الحديث

من ذلك ومن اطلق اسم الصحة على ما تضمنه كتاب الموطأ على العموم فانها
اطلقت على المساهلة والافقيه الحسن والضعيف وغير ذلك وربما يتوهم ان
قول ابي حنيفة رحمه الله هذا الحديث دار آه لا يستلزم معرفته بالحديث قالت هذا
القول من ابي حنيفة رحمه الله على البديهة مع تضمنه امور الا يطلع عليها الا المتبحر
البارع في الصناعة يستدل به على معرفته بها اهل الشأن وائمة الفن بان القول
قول العارفي فان الناهل عن الطريقة لحان وشتان بين الماهون والطحان والذي
تضمنه من المعارف دوران الحديث على ابن عياش وانحصار طريقه عليه ثم
كونه مجهول الحال في روايته بعد استدلاله على مذهبه بحديثين صحيحين هذا
﴿ قوله ﴾ زدت قوله جيدها ورد بها سواء آه يعني ان الشارع اسقط التفاوت
في الجودة والرداءة واعتبر بين النقد والنسيئة حيث شرط اليد باليد فصار
هذا اصلا بان كل تفاوت يبتنى على صنع العباد كاشتراط الاجل مفسد للعقد وما
ليس من صنع العبد كالجودة والرداءة كالرطب والتمر لا يكون مفسدا فلا يرد
ما قيل يجوز ان يكون المعتبر اختلاف بعض الاوصاف كتبدل الاسم والحقيقة
في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امثالا لطلب الرطب كلزبيب والعنب
وقد عرفت ان الرطب والتمر لا يخرجان من طرفي التقيض وقد ورد فيهما
الحديثان الصحيحان والحكم في العنب والزبيب على الخلاف ايضا في ظاهر الرواية
﴿ قوله ﴾ واما بكونه شاذاً من مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله من
المتقدمين من اصحابنا وتبعه القاضي ابو زيد الدبوسي وشمس الائمة
السرخسي وفخر الله سلام وعامة المتأخرين ان خبر الواحد الوارد شاذاً
فيما يمس الحاجة به اليه في عموم الاحوال لا يقبل لانه لو كان ثابتاً للشاع لتوفر
الدواعي وعموم الحاجة الى نقله كما تواتر نقل القرآن واشتهر
اخبار البيع والنكاح والطلاق وغيرها ولهذا لم يقبل شهادة الواحد بروعية الهلال
من اهل المصر فيما لم يكن بالسباعلة ودعوى الرافضة والكبرية النص في امامة علي
وابي بكر ومن مذهب عامة الاصوليين واصحاب الحديث قبوله اذا صح سنه وهو مختلف
الشافعي رحمه الله ﴿ قوله ﴾ كحديث الجهر بالتسمية آه قيل حديث الجهر بالتسمية

هو من قبيل المشهور عندهم حتى ان اهل المدينة اهتموا به على مثل معاوية
وردوه على ترك الجهر بالتسمية وهو مروى عن ابي هريرة وعن انس ايضا الا
انه اضربت روايته فيه بسبب ان عليا رضى الله عنه كان يبالغ في الجهر وحاول
معاوية وبنو امية نحو اثاره فبايعوه على الترك فخاف انس وروى الجهر عن عمر
وعلى وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفى والجهر
اثباتا فربما لا يسميها الراوى لا سيما مثل انس وقد كان يقف ابعد من هو الاء
وهذا لا ينافى سماعه الفاتحة على انه روى عن انس ان النبي عليه السلام و ابا بكر
وعمر رضى الله عنهما كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا روى ان انس سئل
عن الجهر والاسرار فقال لا ادرى هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه انتهى ما
اورده من فضول الكلام وهو الحديث الناشى من العصبية والتخامل الخبيث من
غير عقل يستند اليه ولا دليل يعتمد عليه وانما هو ظلمات بعضها فوق بعض
حمله عليه فرط التعصب وسوء الغرض الا ترى انه لما كان المر كوز في ذهنه هو
الانتصار لما ذهب اليه الشافعية والتخامل على الخنفة ادرج في صدر كلامه قوله
عندهم اى عند الشافعية وليس في موقعه فان الكلام لم يكن في ذلك وما سبق
ما يدعوا الى ذكره وكيف يمكن ان يقال ان انس ترك ما هو الواجب عليه من
التبليغ وروى الاخفاء مخافة معاوية وكانوا لا يخافون الكفار وهم اشداء عليهم من
معاوية وقد ثبت في موطاء مالك وغيره استفتاء معاوية عليا رضى الله عنه بواسطة
ابى موسى الاشعري فيما يهمة من امر دينه في ايام حجار بته وسورة مخالفته فكيف يمنع
بعد وفات على رضى الله عنه وانقضاء ايامه عن امر ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم
بل الثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم وجهامير السلف ومشاهير الخلف واكابرهم
هو الاخفاء قال الحافظ عماد الدين ابوالفداء اسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقى
الشافعى رحمه الله في تفسيره وهذا هو الثابت عن الخلفاء الاربعة وعبد الله بن
مغفل وطواين من سلف التابعين والخلف وهو من مذهب ابي حنيفة والثورى واحمد
بن حنبل وقال بعض الحفاظ ليس حديث صريح في الجهر الا وفي اسناده مقال عند
اهل الحديث ولذا اعرض ارباب المسانيد الاربعة واحمد فلم يخرجوا منها

شيئا مع اشتغال كتبهم على احاديث ضعيفة ^{قَالَ} ابْنُ تَيْمِيَّةَ وَيُنَاعِنُ الدَّارَ قَطْنِي
 اِنَّهٗ قَالَ لَمْ يَصْحَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْجَهْرِ حَدِيثٌ وَعِنْدَهُ اَيْضًا اِنَّهٗ صَنَّفَ
 بِمِصْرَ كِتَابًا فِي الْجَهْرِ بِأَلْبَسْمَلَةَ فَاَقْسَمَ بِعِضِّ الرَّهْمِ الْكَيْفَةَ لِيُغْفِرَ لَهُ الصَّحِيحُ مِنْهَا فَقَالَ لَمْ
 يَصْحَ فِي الْجَهْرِ حَدِيثٌ وَقَالَ الْحَازِمِيُّ ^{قَالَ} اِحَادِيثُ الْجَهْرِ وَاِنْ كَانَتْ مَأْثُورَةً عَنْ نَفْسٍ مِنَ
 الصَّحَابَةِ غَيْرِ اِنْ اَكْثَرَهَا لَمْ يَسْلَمْ مِنْ شَوَائِبِ وَقَالَ الطَّبْرِيُّ اِنِّي سَمِعْتُ اَبَانَ بْنَ مَهْزُومٍ وَهَبَ ثَنَا
 مُحَمَّدُ بْنُ اَبِي السَّرِيِّ ثَنَا مَعْتَمِرُ بْنُ سَالِمَانَ عَنْ اَبِيهِ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ اَنَسٍ اَنَّ رَسُولَ
 اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَسْرُ بِبِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَاَبَا بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ
 وَعَلِيٌّ وَقَالَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ وَاِبْنُ الْمُنْذِرِ هُوَ قَوْلُ ابْنِ مَسْعُودٍ وَاِبْنِ الزُّبَيْرِ وَعِمَارُ
 بْنُ يَاسِرٍ وَعَبْدُ اللهِ بْنُ الْمُغْفَلِ وَالْحَكَمُ وَالْحَسَنُ بْنُ اَبِي الْحَسَنِ وَالشَّعْبِيُّ وَالنَّخْفِيُّ
 وَالْاَوْزَاعِيُّ وَعَبْدُ اللهِ بْنُ الْمُبَارَكِ وَقَتَادَةُ وَعُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ وَالْاَعْمَشُ
 وَالزُّهْرِيُّ وَمُجَاهِدٌ وَهَدَادٌ وَاَبِي عُبَيْدٍ وَاَهْمَدٌ وَاِسْحَاقُ وَرَوَى اَبُو حَنِيفَةَ عَنْ طَرِيفِ
 بْنِ شَهَابِ اَبِي سَفِيَانَ السَّعْدِيُّ عَنْ يَزِيدِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَغْفَلٍ عَنْ اَبِيهِ اِنَّهٗ صَلَّى
 خَلْفَ اِمَامِ فَجْرٍ بِبِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فَتَدَاهُ يَا عَبْدَ اللهِ اِنِّي صَلَّيْتُ خَلْفَ رَسُولِ
 اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ فَلَمْ اَسْمَعْ حِدَا مِنْهُمْ يَجْهَرُ بِهَا وَقَدْ
 رَوَى الطَّحَاوِيُّ وَاِبْنُ عَبْدِ الْبَرِّ عَنْ اَبْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا الْجَهْرَ قِرَاءَةَ الْاَعْرَابِ
 وَعَنْ اَبْنِ عَبَّاسٍ لَمْ يَجْهَرِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْبِسْمَلَةِ حَتَّى مَاتَ فَقَدْ تَعَارَضَ
 مَا رَوَى عَنْ اَبْنِ عَبَّاسٍ كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَجْهَرُ بِبِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ
 الرَّحِيمِ وَفِي رِوَايَةِ جَهْرٍ قَالَ الْحَاكِمُ ضَحِيحٌ بِالْاَعْلَةِ وَصَحَّحَهُ الدَّارُ قَطْنِي وَفِي صَحِيحِ
 ابْنِ خَزِيمَةَ وَاِبْنِ حِبَّانَ وَالنَّسَائِيَّ عَنْ نَعِيمِ الْجَهْرِ صَلَّيْتُ وَرَأَيْتُ اَبِي هُرَيْرَةَ وَقَرَأَ
 بِبِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ثُمَّ قَرَأَ بِامِ الْقُرْآنِ حَتَّى بَلَغَ وَلَا الْضَّالِّينَ فَقَالَ اَمِينٌ ثُمَّ
 يَقُولُ اِذَا سَلَّمَ وَالنَّبِيُّ نَفْسِي بِيكَ اِنِّي لَشَبَّهْتُكُمْ صَلَاةَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 قَالَ ابْنُ خَزِيمَةَ لَا اَرْتِيَابَ فِي صِحَّتِهِ عِنْدَ اَهْلِ الْمَعْرِفَةِ وَهَذَا اِنْ اَمْتَلَّ حَدِيثٌ
 فِي الْجَهْرِ وَحَدِيثُ اَبِي هُرَيْرَةَ غَيْرُ مُسْتَلْزَمٍ لِلْجَهْرِ لِجَوَازِ سَمَاعِ نَعِيمٍ مَعَ
 اخْفَائِهِ فَانَّهُ مِمَّا يَتَحَقَّقُ اِذَا لَمْ يَبْتَالِغْ فِي الْاِخْفَاءِ مَعَ قُرْبِ الْمُقْتَدِي ثُمَّ هُوَ وَحَدِيثُ
 ابْنِ عَبَّاسٍ اِنْ تَمَّ مَحْوُلٌ عَلَيْهِ وَقَوَّعَهُ اَحْيَانًا لِتَعْلِيمِهِمْ اِنَّهَا تَقْرَأُ فِيهَا اَوْجِبُ هَذَا

الحمل صريح رواية مسلم عن انس رضى الله عنه صليت خلف النبي صلى الله
 عليه وسلم و ابي بكر وعمر وعثمان فلم اسمع احدا منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم
 ولم يردنى القراءة بل السماع للاخفاء بدليل ما صرح به عنه فكانوا لا يجهرون
 بسم الله الرحمن الرحيم رواه احمد والنسائي باسناد على شرط الصحيح وعنه
 صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم و ابي بكر وعمر فكلهم يخفون بسم الله الرحمن
 الرحيم رواه ابن ماجه وفي لفظ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسر بسم
 الله الرحمن الرحيم و ابا بكر وعمر وعن ابن مسعود رضى الله عنه اربع يخفيون
 الامام التعوذ والتسمية والتأمين والتحميد و رواه ابن ابي شيبة عن ابراهيم
 النخعي وزوى عن ابي واقل عن عبد الله انه كان يخفى بسم الله الرحمن الرحيم
 والاستعاذة وربنا لك الحمد و روى البخارى باسناده عن انس بن مالك رضى الله
 عنه صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان وكانوا
 يستفتحون بالحمد لله رب العالمين واخرجه مسلم في صحيحه وفيه انهم لا يذكرون
 بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية اخرى ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن
 الرحيم وفي رواية اربعة ولم يجهر احد منهم بسم الله الرحمن الرحيم **قوله**
 فتكون معارضة فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما اخر بل يكون من الانقطاع
 بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور اجيب بان جعله قسما اخر باعتبار انه
 يحتمل كلاما من معارضة الكتاب او الخبر المشهور اولغير ذلك على ما سبق
قوله لو وجد لاشتهر او رديانها ليست بقطعية في افادة الهه اذ نعم الاصل
 هو الاشتهار لكن رب اصل قلعه الحديث و بان التشهير غير التبليغ و وجوبه
 لا يقتضى وجوب التشهير ويجوز ان يكون ترك النقلة لعموم الموتان في حرب
 او بقاء او غير ذلك او لاعتماد على غيره كما نقل ان محمد بن اسماعيل لما جمع
 الصحيح سمعه منه قرأته مائة الف ثم لم يشتهر الا عن محمد بن يوسف بن مطر
 الفربرى وطائفة من رواه و قليل ما هم و اجيب بان مقتضى احكام الصلوة ونحوها
 هو الاشتهار فيما لم يشرع على الاسرار **قوله** الطلاق بالرجال اذهب الشافعى
 ومالك و احمد الى ان عد الطلاق معتبر بالرجال فان كان الزوج عبدا وهى حرة

حرمت عليه بطلقتين وان كان هو حر او هي امة لا تحرم عليه الا بثلاث وهو قول
 عمر وعثمان وزيد بن ثابت رضي الله عنهم استدل الامة بما روى عنه صلى الله عليه
 وسلم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء اعتبار اللقابلة بينهما بحسب العدة وذهب
 اصحابنا وسفيان الثوري الى انه معتبر بالنساء وهو قول علي بن ابي طالب
 وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما قوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها
 حيضتان رواه ابو داود والترمذي وابن ماجه والدارقطني عن عائشة مرفوعا
 قال الترمذي حديث غريب والعمل عليه عند اهل العلم من اصحاب رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وغيرهم وقال الدارقطني قال قاسم بن محمد وسالم بن عبد الله
 عمل به المسلمون وقال مالك شهرة الحديث بالمدينة تغنى عن صحة مسنده
 وما رواه الشافعي رحمه الله لم يثبت حديثا قط قال الحافظ ابو الفرج بن الجوزي
 موقوف على ابن عباس وقيل من كلام زيد بن ثابت واخرج مالك في الموطاء
 في هذا المعنى موقوفا على عثمان وزيد والشافعي لا يرى تقليد الصحابي
 وحكى ان عيسى بن ابان قال للشافعي ايها الفقيه اذا ملك الحر على امراته الامة
 ثلاثا كيف يطلقها للسنة قال يوقع عليها واحدة فاذا حاضت وطهرت اوقع لها
 اخرى فلما اراد ان يقول فاذا حاضت وطهرت قال له حسبك قد
 انقضت عدتها فلما تجبر رجع وقال ليس في الجمع بدعة ولا في التفريق
 سنة ولكن كون هذه المسئلة مثلا لها نحن فيه يتوقف على ثبوت
 الحديث عنه صلى الله عليه وسلم باسناده ظاهر اثم على ترك
 الصحابة الاحتجاج به ولم يثبت ذلك والاحسن في المثال حديث بسرة بنت
 صفوان اخرج مالك في موطائه عن محمد بن عمر وابن حزم قال سمعت عروة
 بن الزبير يقول دخلت على مروان بن الحكم فتناكرنا ما يكون منه الوضوء
 فقال مروان من مس الذكر الوضوء قال عروة ما علمت هذا فقال مروان
 اخبرتني بسرة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
 اذا مس احدكم ذكره فليتوضأ واخرجه ابو داود والترمذي وابن ماجه في
 سننهم والنساء يوزاد قال عروة فلم ازل امارى مروان حتى دعا رجلا من خدمه

فارس الى بسرة وسالها عما حدثت من ذلك فارسلت اليه بسرة بمثل الذي
 حدثني عنهما مروان وقد تكلم في هذا الحديث ائمة الشان وطعنوا فيه تارة
 في بسرة بالجهالة ومرة بأن عروة لم يسمع من بسرة بل من مروان بن الحكم
 والشرطي والغلّام فيه واسع من جهة الامام ابي جعفر الطحاوي رحمه الله وقال ابن
 الهمام والحق انه لا ينزل عن درجة الحسن وقد ثبت عن علي وعمار بن ياسر
 وعبد الله بن مسعود وابن عباس وهذيفة بن اليمان وعمران بن الحصين وابي
 الدرداء وسعد بن ابوقاص انهم لا يرون النقص منه وان روى عن عمر وابنه
 وابي ايوب الانصاري وابي هريرة وعبد الله بن عمر وابن العاص وجابر
 وعائشة رضي الله عنهم خلافه وفي شرح الآثار للطحاوي لا نعلم احدا من الصحابة
 اقتنى بالوضوء من مس الذكر الا ابن عمر رضي الله عنهما وقد خالفه في ذلك
 اكثرهم وفي سنن الدارقطني حدثنا محمد بن الحسن النقاش اخبرنا عبد الله
 بن يحيى القاضي السرخسي اخبرنا جابر بن مرجا الحافظ قال اجتمعنا في مسجد
 الحيف مع احمد بن حنبل وعلي بن المديني ويحيى بن معين فتناظرنا في مس
 الذكر فقال يحيى بن معين يتوضأ منه وقال علي بن المديني بقول الكوفيين
 وتقلد قولهم فاحتج يحيى بن معين بحديث بسرة بنت صفوان واحتج علي بن
 المديني بحديث قيس بن طلحة وقال لي يحيى كين تتقلد بحديث بسرة ومروان
 ارسل شرطيا في ردهما اليه فقال يحيى وقال اكثر الناس في قيس فلا يحتج
 بحديثه فقال احمد بن حنبل كلا الامر ين علي ما قلتما فقال يحيى حدثنا مالك عن
 نافع عن ابن عمر انه توضأ من مس الذكر فقال ابن المديني كان ابن مسعود
 يقول لا يتوضأ منه وانما هو بضعة من جسدك فقال يحيى عن قال عن سفيان عن
 ابي قيس عن هذيل عن عبد الله واذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر واختلفا فابن مسعود
 اولى ان يتبع فقال ابن حنبل نعم ولكن ابو قيس لا يحتج بحديثه فقال حدثني ابو نعيم
 اخبرنا مسعود عن عمير بن سعيد عن عمار بن ياسر قال ما ابالي مسسته او انفي فقال
 ابن حنبل عمار وابن عمر استويا فبين شاء اخف بهن او هن شاء اخف بهن او قال الخطابي
 في المعالم كان احمد بن حنبل يرى الوضوء من مس الذكر وكان يحيى بن معين

يرى خلاف ذلك فان قيل هذا ايضا لا يوضح للمثال بل هو متروك له مخالفة لما هو اقوى
وهو حديث طلق بن علي وهو ما اخرجه ابن هبان في صحيحه وابو داود والترمذي
والنسائي عن ملازم بن عمرو عن عبد الله بن بدر عن قيس بن طلق عن ابيه عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الرجل يمسي ذكره فقال هل هو الابضعة منك قال الترمذي
هذا الحديث احسن شئ يروى في هذا الباب وقال الطحاوي حديث مستقيم الاسناد
غير مضطرب في اسناده ومتمنه قلت قد تكلموا فيه ايضا وان كان اثبت من حديث
بسرة وارجح وقد عرفت ان الر دلامر لا ينافي الر دلوجه اخر **قوله** لا يجمع
الصحابة اى اتفقهم على ترك التمسك بهذا الحديث فانه انتهى عليه على
وابن مسعود رضى الله عنهما الا الاجماع على الحكم به حتى ينافيه قول بعضهم به
وقد عرفت ان هذا الحديث لم يثبت مر فوعا ولا روى احتجاج زيد وغيره به
قوله الا في الصدر الاول فسر في شرح الوقاية المصدر الاول بالصحابة
وهو الوافى لروح الهداية ولكن تمتضى المقام ان يفسر بمعنى اعم منه ولهذا
فسره الشيخ علاء الدين رحمه الله في الكشف بالقرون الثلاثة فان رواية المستور
منهم مقبولة لتكون العدالة اصلا فيهم وفي التحقيق اراد بالصدر الاول قرن
الصحابة ومن في معناه من القرنين الاخرين فخير المستور في القرون الثلاثة
مقبول بشرط معرفة فيه لان العدل الاصل في ذلك الزمان بشهادة النبي صلى
الله عليه وسلم بالخيرية وليس تعديل اقوى من تعديل الشارع هذا في باب الحديث
واما في باب القضاء فيجوز بشهادة المستور عند ابي حنيفة نظر الى العدالة الظاهرة
واما في الاخبار بنجاسة الماء ففي رواية الحسن عنه كالعديل وهو المروي عن غيره رضي
الله عنه وذكر محمد في كتاب الاستحسان انه كان فاسق **قوله** وصاحب الهوى
اى المبتدع الخارج عن عادة الشريعة وطريقة السلف الصالحين باتباع هوائه
والتصليب في خطائه ومنه هب ابي حنيفة وانشافعى وجهه راصحابهم لقبول الشهادة
اهل الاهواء ورواياتهم الا الخطابية وهو مختار الاكثرين وقينه فخر الاسلام وغيره
بعدم الدعوة الى ما يهواه فنهائى عوه الى التقول ويحمله على تحريف الروايات
وتسويتها على ما يفتضيه من هبه فلا يؤمن على روايته والخطابية اتباع ابي الخطاب

محمد بن ابي وهب الاسدي الاجدع كان يزعم ان علي بن ابي طالب الاله الاكبر
 وجعفر الصادق الاله الاصغر فبحمد الله صلبه علي بن عيسى العباسي الامير في
 كناسة الكوفة لذلك قال ابن الهمام رحمه الله وتقبل شهادة اهل الاهواء كلهم على
 مثلهم وعلى اهل السنة الا الخطابية لا لخصوص بدعتهم وهو انهم بل لتهمة الكذب
 لما نقل عنهم انهم يشهدون لمن حلف لهم انه محق اذ يرون وجوب الشهادة لمن كان
 على رايهم وذهب مالك وابو حامد الاسفرائيني من الشافعية الى انه يجب رد
 شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والبدعة في الاعتقاد من اعظم
 الفسوق والجواب ان الآية خصت منها الفسوق الاعتقادي لان الاتفاق على قبول
 روايتهم للحديث وفي صحيح البخاري كثير منهم مع اعتماد الغلو في الصحة ولان
 رد الشهادة للفاسق لتهمة الكذب وهي منتفية عنهم لتدينهم بالاسلام وتحريم الكذب
 حتى انهم ربما يكفرون بالكذب كالخوارج وعن محمد رحمه الله يرد شهادة الخوارج
 اذا قاتلوا الاظهارهم الفسوق بالفعل وقال ابن الصلاح الشافعي عن ائمة الحديث
 قبوله فان كتبهم طافحة بالرواية عنهم وفي الصحيحين كثير من اهاديتهم في
 الشواهد والاصول فان قلت كيف يستقيم قولهم بقبول شهادة اهل الاهواء ورايتهم
 على الاطلاق فان منهم من يؤدى اعتقاده الى صريح الكفر والكافر لا يقبل
 شهادته على المسلم قلت هنا مبنى على ما صح عن ابي حنيفة والشافعي وغيرهم
 من ائمة الدين واعلام العام ورؤس المجتهدين من عدم تكفير اهل القبلة على
 الاطلاق لانهم مصدقون بالاسلام ومقررون به ومأولون ومجتنبون عن تكذيبه
 ولهذا ما اقول ابي حنيفة رحمه الله لجهنم بن صفوان الترمذي قم عنى يا كافر
 على السب تجوز او تشبيهه لاهل الحقيقة كيف واتفاقهم على قبول روايتهم
 اجماع على اسلامهم وقد نقل ابن المنذر ما يدل على اجماع الفقهاء على عدم
 تكفيرهم حيث قال لا اعلم احدا وافق البعض من اهل الحديث على تكفيرهم
 وفي المحيط بعض الفقهاء لا يكفر احدا من اهل البدع وبعضهم يكفرون بعض
 اهل البدع وهو من خالف بدعتهم دليلا قطعيا وقال ابن الهمام والنقل الاول
 اثبت وابن المنذر اعرف بنقل من اهل المجتهدين نعم يقع في كلام اهل المنادى

تكفير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء المجتهدين وذكر محمد بن الحسن رحمة
الله من حديث كثير الحضرمي قال دخلت مسجد الكوفة من قبل باب كندبة
فاذا نفر خمسة يشتمون عليارضى الله عنه وفيهم رجل عليه برنس يقول اعاهد
الله لاقتلن فتعلقت به وتفرقت اصحابه فاتيته به عليارضى الله عنه فقلت اني
سمعت هذا يعاهد الله ليقتلنك فقال ادن ويحك من انت قال سوار المنقري
فقال على رضى الله عنه هل عنه فقلت اخلى عنه وقد كان عاهد الله ايمقتلنك فقال
افاقتله ولم يقتلني قلت فانه شتمك قال فاشتمه ان شئت اودعه وقال ايضا بلغنا
عن على رضى الله عنه انه بينما هو يخطب يوم الجمعة اذ حكمت الخوارج من ناحية المسجد
فقال على رضى الله كلمة حتى اريد بها باطل لن نمنعكم مساجد الله ان تذكروا
فيها اسم الله ولن نمنعكم الفىء مادامت ايديكم مع ايدينا ولن نقاتلكم حتى
تقاتلوا نائم اخذ في خطبته وهذا كله يدل على انهم مسلمون مع انهم يكفرون اصحاب
الرسول عليه السلام ويستحلون دماهم ونساءهم وسبي ذراريرهم واخرج عبد
الرزاق في مصنفه انامعير انالزهرى ان سليمان بن هشام كتب اليه يساله عن
امراة خرجت من عند زوجها وشهدت على قومها بالشرك فالحقت بالحرورية
فتزوجت ثم انها رجعت الى اهلها تاغبة قال فكتب اليها ما بعد فان الفتنة الاولى
ثارت واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن شهد بدر كثير فاجتمع رايهم
على ان لا يقيموا الاحد هذا في فرج استحلوه صبتاويل في القران ولاقصصا في دم
استحلوه بتاويل القران ولايرد مال استحلوه بتاويل القران الا ان يوجد
شيء بعينه فيرد على صاحبه وانى لارى ان ترد على زوجها وان يحسد من افترى عليها
هذا ومن اراد الزيادة فعليه الرجوع الى الحكمة البالغة الجنية في شرح العقائد النسفية
والعذب الفرات في حواشى شرح العضدية وما فى أنتلويح ناقص فان قصرت عليه
تكن من القاصرين **قوله** اما العبادات آه اى فروع الاعمال لان مسائل
الاعتقاد لا تثبت باخبار الاحاد بل لابد لها من قاطع والظن فيها غير سايع
لابتنائها على اليقين عند الحنفية وغيرهم من اهل الحق قال صاحب الكشف خبير
الواحد لهالم يغد اليقين لا يكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبني على

(شرح العقائد النسفية)

اليقين وانما كان حجة فيما قصد فيه العمل فقسم الشيخ ذلك على ما ذكر في
 الكتاب فمثل عامة شرايع العبادات اى مثل الشرايع التى هى من فروع الدين
 لا من اصوله وما شاكلها من الشرايع التى ليست بعبادة كالوضوء او معنى العبادة
 فيها تابع كالعشر او ليس بخالص فيها كصدقة الفطر والكفارات فان خبر الواحد
 حجة فيها لان العبادات تجب مع الشبهات **قوله** **﴿** وما اخبر الصبى **﴾** اه ذهب
 قوم الى قبول رواية الصبى فى باب الديانات وان لم تقبل شهادته لان اهل
 قبائلهم عبد الله بن عمر واخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة وهم كانوا فى الصلوة
 فلستنداروا كهيتتهم وكان ابن عمر يومئذ صغير اعلى ما روى انه عرض على
 رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر او يوم احد على اختلاف الروايات وهو
 ابن اربع عشرة سنة وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين فقد اعتمد واخبره
 فيها لا يجوز العمل به الا بعلم وهو الصلوة الى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله
 صلى الله عليه وسلم واجاب عنه شمس الائمة السرخسى ان النبى اتاهم انس بن
 مالك وقد روى انه عبد الله بن عمر فانما تحول على انوما جاء احد هما بعد الاخر
 واخبر ابنك فانما تحولوا امعتمدين على رواية البالغ وهو انس بن مالك
 وان كان ابن عمر يومئذ بالغاً فانما رده رسول الله صلى الله عليه وسلم لضعف
 بنيته لا لانه كان صبياً فان ابن اربع عشر سنة يجوز ان يكون بالغاً انتهى كلامه
 وتابعه جمع من المتأخرين واعترض عليه العلامة قوام الدين الاتقانى رحمه الله
 من وجود احد هان ابن عمر وان كان راوياً بذلك كما فى صحيح البخارى وغيره
 لكن لم يكن الخبر بالتحويل وثانها ان ابن عمر انما رديوم احد فى شوال سنة
 ثلاث من الهجرة وهو اذ ذلك ابن اربع عشرة سنة وعرض يوم الخندق، وهو
 ابن خمس عشرة فاجازه كما ذكره البخارى فى صحيحه وثالثها كان تحويل القبلة بعد
 الهجرة بستة عشر شهراً او سبعة عشر وان انسا كان ابن عشرة سنين لما قدم النبى
 صلى الله عليه وسلم المدينة وتوفى عليه الصلوة والسلام وهو ابن عشرين سنة
 على ما عرف فى محله فكيف يكون بالغاً ولم يكمل اثنتا عشر سنة فهو اصغر من
 ابن عمر رضى الله عنهم بسنة لا بالعكس هذا كلامه وهديث الاخبار بالتحويل

في صحيح البخاري عن براء بن عازب رضى الله عنه ان رجلا صلى مع النبي صلى
 الله عليه وسلم العصر فمر على اهل المسجد وهم راكعون وفي رواية له ثم خرج
 بعد ما صلى على قوم من الانصار في صلاة العصر يصلون نحو بيت المقدس
 الحديث وفي سنن الترميذى فصلى رجل معه العصر ثم مر على قوم من
 الانصار وهم ركع في صلاة العصر وفي الصحيحين من رواية ابن عمر بينا الناس
 يقبأ في صلاة الصبح اذ جاءهم ات فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد انزل
 عليه الليلة قرآن وقد امر ان يستقبل القبلة فاستقبلوها الحديث واخبر الحديث
 انها اختلفوا في الرجل المخبر باذنه عباد بن نهيك بن اساف الشاعر كان شيخا كبيرا
 فوضع عنه النبي صلى الله عليه وسلم الغزو وهو النبي صلى الله عليه وسلم الظهر ركعتين
 الى بيت المقدس وركعتين الى الكعبة ذكره الحافظ ابن عبد البر وغيره او هو
 عباد بن بشير بن قيسى الاشعري ذكره الفاكهي وغيره ورحمته العسقلاني وقيل هو
 عباد بن وهب واما ابن عمر وانس فليس لهما اثر في ذلك عندهم وبالجملة ان
 الصلاة في رواية براء صلاة العصر في مسجد بنى حارثة والمخبر هو عباد وفي
 حديث ابن عمر صلاة الصبح في مسجد قبا وهو لبنى عمر وبن عوف والمخبر
 مجهول وقال ابن طاهر وغيره هو عباد بن بشر وخطاه الحافظ بن هان الدين الحلبي
 ولو كان محفوظا فجاز ان يكون عباد التى بنى حارثة في داخل المدينة في وقت
 العصر ثم توجه الى قبا في خارجها من الغد في الصبح فاعلمهم بذلك وفي صحيح
 مسلم عن انس ان رجلا من بنى سلمة مر وهم ركوع في صلاة الفجر فعرف ان
 مسجد القبلتين متعمد في داخل المدينة وخارجها **قوله** **﴿** وعند ابي يوسف
 اذ قال في الكشف هو من مذهب جمهور العلماء واختيار ابي بكر الرازي الجصاص
 واكثر اصحابنا وذهب ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصرى وشمس الأئمة
 السرخسى وفخر الاسلام ومن تابعهم الى انه لا يجوز اثباته **﴿** قوله **﴿** لتمكن
 الشبهة **﴿** قال صاحب الكشف خبر الواحد صراحة بدلائل موجبة للعلم ايضا من
 اجماع الصحابة وسائر الأدلة فكان مثل الشهادة من غير فرق فتثبت به الحدود
 الا ترى ان القصاص يثبت بخبر الواحد فان علمائنا تمسكوا في قتل المسلم بالثمنى

بخبر مرسل وهو ما روى ان النبي عليه السلام قادم مسلما بكافرا وقال انا حق
 بهم وفي ذمه وثبت قتل الجماعة بواحد باثر عمر رضي الله عنه وهو دون
 خبر الواحد ولما ثبت القصاص به ثبت الحدود مع ان كلا منهما يسقط بالشبهة
 وانما لا تثبت بالقياس لان العقوبة انما تجب مقدره بالجنايات والراى لا
 مدخل له في معرفة ذلك ورد بان حجته في مظانها من العمليات الاترى انه ليس
 بحجة في العقايى لعدم افادته العلم ولا في غيرها على العموم وبان اعتماد
 اصحابنا في القصاص على قوله تعالى ان النفس بالنفس والاعداد في
 الشهود ثوابت بالنصوص وليس بالخبر المجرى فضلا عن الاثر
 قوله ﴿ فيحتاج الى زيادة توكيد آه قال القاضى ابوزيد اشترط
 العدد واللفظ باعتبار ان شهادته شرعت حجة لفصل منازعة ثبتت
 بين الاثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل
 بجنسه خبر ابل بنوع خبر ظهرت مزيتها على غيره من يمين او شهادة ثم ضرب
 احتياط بزيادة العدد وقال فخر الاسلام لما كان اثبات احد الخبرين وابطال الآخر
 مما يحتاج اليه القاضى شرع العدد توكيدا بخلاف القياس عند المنازعة ولان خبر
 كل منهما محتمل للصدق فاذا اتى المدعى بشاهد فقد تقوى صدقه ولكن صدق المنكر
 قد تقوى بشهادة الاصل له وهو برآة النمة فاستويا فاحتيج في الترجيح الى اخر لان
 اطمئنان القلب بهما اكثر بخلاف حال المسالمة من حقوق الله تعالى وامثالها لان
 المقصود فيها ظهور الصدق فاذا ظهر بخبر الواحد لزم السامع الانقياد لامر
 الله ﴿ قوله ﴿ من هذا القسم اى ما فيه الزام والاصل ان خبر الواحد يقبل
 في مواضع المسالمة لاني مواقع المنازعة وعليه بنى محمد مسائل في اخر كتاب
 الاستحسان منها وان رجلا علم ان جارية لرجل يدعيها ثم راها في يد اخر يبيعها
 فان قال كان ظمى وغصبنى ثم رجعت عن ظمى فاقولى بها ودفعها الى فان كان ثقة
 عنده فلا بأس بنشر اتهامه لانه اخبر عن حال مسالمة وهى اقراره له بها ودفعها اليه
 وكذا لو قال قضى لي بها فاجن تها منه او دفعها القاضى اليه وهو بمنزله بخلاف
 ما قال قضى لي بها فاجن في قضائه فاجن تها لايسه شرآها لانه اخبر بالاخذ في حال

يوجب الخلو عن الفائدة كذا في الكشف الكبير وغيره ﴿ قوله ﴾ بعد وجود
سائر الشرايط من النكورة والحرية والبلوغ قال فخر الاسلام يحتمل ان
ان يكون هذا شرطاً مع احد الشرطين حتى لا يقبل خبر العبد والهرأة والصبي
عنده وقال صاحب الكشف وانما قال يحتمل لان محمد ارحمه الله لم يذكرها في المبسوط
نفياً واثباتاً وعندهما الكلسواء يثبت العزل والحجر بقول كل ميمز كالتوكيل
والاخذن المضرورة ﴿ قوله ﴾ رعاية للشبهين تعليل لاشتراط احد الامرين
لان جهة الالزام تقتضى كلاهما وجهة عدمه عدم اشتراط شىء منهما قيل عليه
اشتراط سائر الشرايط على ما ذهب اليه المصنف يوجب قصوراً في رعاية
الشبه الثاني وردبانه هو المصحح لجانب الالزام اذ العبد بدون الشرايط لا يفيد
﴿ قوله ﴾ وقال ابو حنيفة رحمه الله واقفه في منعه ابن ابي ذئب وروى عن مالك
وشعبة والليث بن سعد ويحيى بن سعيد القطان والقاسم بن سلام البغدادي
وابوهاتم السجستاني واخرين وفي رواية عنه انهما متساويان في النوازل عن
نصير عن خلف عن ابي سعيد الانصاري قال سمعت ابا حنيفة وسفيان يقولان
القرأة على العالم والسماع منه سواء وهو من ذهب ابي يوسف ومحمد والشافعي
والبخاري ومعظم علماء الحجاز والكوفة ﴿ قوله ﴾ واما الكتاب فطريقه
المتعارف عند ائمة النقل بعد التسمية والتحميد والتصلية من فلان بن فلان
بن فلان الفلاني الى فلان بن فلان الفلاني حدثني فلان بن فلان عن فلان بن فلان
الى اخر الاسناد بكذا ثم يقول فاذا جاءك كتابي هذا واذا بلغك كتابي هذا فاروه
عني او حدثه عني بهذا الاسناد ويشهد على ذلك ثم يختمه بحضرة الشهود
﴿ قوله ﴾ والرسالة ان يرسل الشيخ رسولا الى اخر ويقول له بلغه عني انه
حدثني فلان بن فلان عن فلان بن فلان الى ان ياتي على تمام الاسناد بكذا فاذا
بلغك رسالتي اليك فاروه عني بهذا الاسناد فشهد الشهود عند المرسل
اليه على رسالة المرسل حملت له الرواية عنه وهذا مبنى على اشتراط الاذن
والاجازة فيهما وقال ابن الهمام والوجه عدم الاشتراط كما في السماع فاذا ثبت
ان الكتاب كتابه والرسول رسول رسول صار كانه سمعه لقبول الصحابة كتب رسول الله

صلى الله عليه وسلم من غير شاهد وبينه ولا سمع ورواية وادائه صلى الله عليه وسلم
 به واجب التبليغ فانه كتب الى قيصر وبلغ اليه بواسطة عظيم بصرى والى كسرى
 وبلغه اليه بواسطة عظيم البحرين وذكر ابن الصلاح في مقدمته جواز الرواية
 بالكتاب الهجر عن كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم السختماني ومنصور
 والليث وانه المذهب الصحيح المشهور بين اهل الحديث وهو مذهب جماعة
 من الاصوليين وقال الشيخ الامام ابو بكر الرازي الجصاص وامام كتب اليه
 بحديث فانه اذا صح عنده انه كتابه اما بقول نفسه او بعلامات منه او خط يغلب معها
 في النفس انه كتابه فانه يسع للمكتوب اليه الكتاب ان يقول اخبرني فلان يعني
 الكاتب اليه ولا يقول حدثني ﴿ قوله ﴾ الاجازة هي ان يقول الشيخ لغيره
 اجزت لك ان تروى عنى جميع ما صح عندك من مسوعاتي او مروياتي او مقرواتي
 ﴿ قوله ﴾ والمناولة ان يعطى كتاب سماعه بيده الى المستجيز ويقول هذا كتابي وسماعى
 عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا كما يوجب الاحتياط قال
 في الكشف والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة
 غير معتبر والاجازة بدون المناولة معتبرة فكان الاعتبار لهادون المناولة
 غير انها زيادة تكلف احدتها بعض الحديثين تأكيد الاجازة فكانت قسما منها
 اعلم ان في جواز الاجازة والرواية بها ووجوب العمل بالمروى بها اختلاف اراء
 واقوال لطوائف العلماء وهي انواع منها ان يجيز لمعين في معين وفي غير معين
 مثل ان يقول اجزت فلانا الكتاب الفلاني او جميع مسوعاتي ومنها اجازة الهجاز
 مثل ان يقول اجزت مجزاتي والذى قال به جماهير اهل العلم واستقر عليه
 عملهم من اهل الحديث والفقه والاصول تجوز الاجازة في هذه الاقسام واباحة
 الرواية ويجاب العمل بالمروى بها ومنها الاجازة للمعوم بعطفه على الوجود
 والله محوم ابتداء وللوجود على وجه العموم نحو اجزت لفلان ولهن يولد له
 ولهن يولد لفلان وللمسلمين ولا هل يولد كذا منهم وللطفل الصغير وفي هذه
 الاقسام تفاصيل تكلم عليها المتأخرون واختلف فيها من جوز اصل الاجازة ومنها
 الاجازة للمجهول او بالجهول للاشتراك ولهن يشاء من فلان ونحو ذلك وبهالم

يسمعه المهجيز ولم يتحمل اصلا وعن القاضي عياض بن موسى المالكي لم ار من
تكلم عليه من المشايخ ورايت بعض المتأخرين والعصريين يصنعونه ثم هكى
عن ابي الوليد يونس بن عبد الله بن مغيث قاضي قرطبة انه امتنع عن ذلك
فغضب السائل فقال له بعض اصحابه ياهنا يعطيك مالم ياخذ ههنا محال وقد
ذهب جماعة من اهل الحديث والفقه والاصول الى ابطال الاجازة بالكلية منهم شعبة
وابراهيم بن اسحاق الحارثي وابو محمد عبد الله بن محمد الاصبهاني المعروف بابي
الشيخ وابي نصر بن الوايلي السجزي والشافعي والقاضي حسين بن محمد
المرور وذي واو الحسن الماوردي وابو بكر محمد بن ثابت الحنظلي من اصحابه وابو
طاهر الدباس من كبار الحنفية وابو بكر الرازي وشمس الائمة السرخسي حتى
عدوه من الكذب ومن جوزها ذهب الى انه اذا اجاز له ان يروي عنه مروياته
فقد اخبره بها جملة فهو كمال واخبره تفصيلا وهو غير متوقف على التصريح نطقا
للإجماع على جواز القراءة على الشيخ والرواية للقارى والسامع وبانها اذن
واباحة لا يتوقف على الفهم والحضور فتصح توسيعا للسبيل الى بقا الاسناد الذي
اختصت به هذه الامة وتقرى بها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل ما كان اقرب الى
الاهلية والتعيين بالوجود والوصف المحاصر فهو الى الجواز اقرب والقول به اكثر هذا
قوله **﴿﴾** فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء من مذهب ابي حنيفة رحمه الله
في الاخبار والشهادات اسند الحافظ المزني في تهذيب الكمال الى يحيى بن معين انه قال
كان ابو حنيفة رحمه الله ثقة لا يحدث الا بهاءفظ ولا يحدث بما لا يفظ وقال شمس الائمة
السرخسي وغيره ولهنا قلت روايته وهو طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بينه
للناس وقال ابن الهمام وباطن ما ذكره بعض المتعصبين من تضعيفه في الرواية
وهو قد ضيق في الرواية على الغاية حتى لم يجوزها بعد علمه انه خطه الامع دوام الحفظ
والتذكر مع ما عرف منه واستفاض من غاية الورع والزهد والثبات على حدود
الشرع والصيانة في الدين وفرط الخوف من الله تعالى ووافق ابا حنيفة رحمه
الله في تشديده في الرواية مالك في رواية عنه وابو بكر الصديق لاني من اصحاب
الشافعي قال الشيخ عبد القادر القرشي سمعت شيخنا العلامة الحجة زين الدين

بن السبكي في درس الحديث بالقبة المنصورية من اساطين العلماء ينصر هذا القول وسعته يقول في هذا المجلس لا يحل لي ان اروي الا قوله صلى الله عليه وسلم ان النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب فاني حفظته من حين سمعته الى الان قال ولهذه العلة قلت رواية ابي حنيفة رحمه الله الالعات اخرى زعمها المتحاملون عليه قلت الاحاديث المروية عن ابي حنيفة مما تضمنته مسنده مع ذلك اكثر مما روي عن مالك والشافعي وامثالهما **قوله** لا يقبل عند ابي حنيفة سواء كان في يده او يدا مينه وان علم انه خطه او خط الثقة وحرمت عنده روايتها والعمل بها وكذا لو راي خطه الشاهد في الصك والقاضي في السجل **واوجب** ابو يوسف ومحمد واكثر العلماء صحة الرواية والعمل به وروي بشر بن الوليد الكندي عن ابي يوسف جواز الرواية والعمل واعتماد السجل بمجرد الخط المعروف اذا كان مأمو ناعن التغيير وان لم يتم ذكر لان حفظ القاضي جميع جزئيات الوقائع كالمعتاد فلولا ما يجز اعتماده على الخط ادى الى تعطيل اكثر الاحكام والخرج العظيم وهو منتفى بالنص ولهذا كان من اداب القضاء في الاسلام كتابة القاضي الوقائع وايداعها قبطه وختمه بخاتمه ولو لم تجز له الرجوع اليها عند النسيان لم يكن للكتابة والحفظ فائدة بخلاف الصك لان مبنى الشهادات على اليقين بالمشهود به وروي ابن القاسم عن محمد رحمه الله جواز الرواية والشهادة والقضاء ولو كان الصك بيد الخصم تيسيرا للناس لان التغيير فيه بعيد لانه لو ثبت ثبت بالخط ومشابهة الخط بالخط على وجه يخفى التمييز بينهما نادر لاحكامه وقت عمل الصحابة بكتابه صلى الله عليه وسلم بلا رواية ما فيه بل بمعرفة الخط وانه منسوب اليه صلى الله عليه وسلم ككتاب عمر وبن حزم وذكر الشيخ تقي الدين ابو عمر والنمشقي ابن الصلاح ان اعتبار جميع ما ذكره اهل الحديث من الشروط في رواية الحديث ومشايخه قد تعذر الوفا بها في هذه الاعصار قال الامر اذا في معرفة الصحيح والحسن الى الاعتماد على ما نص عليه ائمة الحديث في تصانيفهم المعتمدة المشهورة التي يؤمن فيها الشهرتها من التغيير والتحرير وصار معظم المقصود بما يتناول من الاسانيد خارجا عن ذلك ابقاء لسلسلة الاسناد التي

خصت بهاهنه الامة والمحافظة عليها والمحاذرة من انقطاعها فليعتبر من الشروط ما يليق بهذا الغرض على تجرده وليكتفى في اهلية الشيخ بكونه مسلماً عاقلاً بالغاً غير متظاهر بالفسق والسخف وفي ضبطه بوجود سماعه مثبتاً بخط غير متهم وبروايته من اصل موافق لاصل شيخه فيحصل بذلك المقصود من الرواية والسماع النى هو بقاء الحديث مسلسلًا بحيث ثناوا خبرنا والكرامة التي خصت بهاهنه الامة لان الاحاديث الصحيحة والتي تدور بين الصحة والسقم قد وُنت وكتبت في جوامع ائمة الحديث ولا يجوز ان ينهب شيء منها على جميعهم لضمان صواب الشرع بحفظها فمن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لا يقبل منه ومن جاء بحديث معروف في عندهم فالنهي يرويه لا يتفرد به روايته والحجة قائمة بحديثه برواية غيره ﴿ قوله ﴾ عند بعض اهل الحديث آه مثل محمد بن سرين وابي بكر الرازي الجصاص وجماعة ﴿ قوله ﴾ لقوله عليه السلام فان ظاهره اداؤه بلغظه الشريف لانه حقيقة المسموع ومقتضى تعليقه وفي ذلك عدم جواز غيره ﴿ قوله ﴾ مخصوص بجوامع الكلم آه في الصحيحين وغيرهما قال النبي عليه السلام اوتيت الكلام وجوامعه قال الخطابي ايجاز الكلام في اشباع للمعاني بكلمة قليلة الحروف فيمنتظم الكثير من المعنى ويتضمن الانواع من الحكم كقوله عليه السلام العجماء جبار المتقلبة التي لا يكون معها احد هدر لا يغرم الخراج بالضمان يدل على ان غلطة العبد المشتري طيبة له المشتري لانه لو هلك قبل الرد هلك من ماله وقوله عليه السلام الغرم بالغنم ولا ضرار في الاسلام ﴿ قوله ﴾ وعند عامة العلماء تمسكوا بما روى يعقوب بن عبد الله بن سليمان الليثي عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له يا ابا قحافة وامهاتنا يا رسول الله فانسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك قال عليه السلام اذالم تحلوا امراما وتحرموا املا لا واصبتم المعنى فلا بأس وبانفاق الصحابة على الرواية بالفاظهم في امور ونواهي كقول صفوان بن غسال المرادى كان النبي عليه السلام يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام وليالها وقول جابر نهى النبي عليه السلام عن الخفاقة والمز انبؤور خص في العرايا وقول انس نهى

خراج الشجرة ثمرتها
 وخراج الحيوان دره
 ونسله ومن له الغنم
 فعليه الغرم كمن
 غصب شيئاً واستهلكه
 صار له الغنم فعليه
 غرمه ومنفعة المهرهون
 للراهن فعليه غرمه
 ونفقته والجبار بضم
 الجيم وتخفيف الباء
 الموحدة الهدر يعنى
 ان البهيمة اذا اتلفت
 شيئاً او جرحت ولم
 يكن معها قائد ولا
 سائق وكان نهاراً فلا
 ضمان ولو كان معها
 قائد او سائق او كان
 ليلاً فالضمان اصماً
 حبه اولمالكه لحصول
 الاتلاف بتقصيره *
 منه رحمه الله *

النبي عليه السلام عن بيع الثمار حتى تزهي وقول حكيم بن حزام نهى النبي عليه
 السلام عن بيع ماليس عند الانسان و رخص في السلم في شواهد كثيرة لا تحصى
 حكوا معاني خطاباته عليه السلام عليهم من غير قصد الى لفظه وكانوا ينقلون احاديث
 بالفاظ مختلفة في وقايح متحدة ما صدرت الا في مجلس واحد كما في حديث الاعرابي
 النبي بال في المسجد اذ دعا بعد الفراغ فقال اللهم ارحمني ومحمدا ولا ترحم
 بعدنا هذا انه عليه السلام قال لقد حجرت واسعا وفي رواية لقد ضيقت واسعا
 وفي أخرى لقد صنعت واسعا وحديث نضر الله امرأ آه وفي رواية رحم الله امرأ
 وفي رواية قرب حامل فقهه الى من هو افقه منه وفي أخرى قرب حامل فقهه لافقهه
 وغير ذلك وربما يقولون بعد رواية حديثه صلى الله عليه وسلم او مثله او نحوه
 او شبيهه او شكله او قريبا منه او كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك منهم
 شايخ ذايح ولم ينكر عليهم منكر ولا دفعهم دافع كما يحيط به علماء من رجع الى دواوين
 السنة فكان ذلك اجماعا منهم على الجواز ومعلوم قطعاً انهم كانوا لا يكتبون الحديث
 النبي سمعوه في مجلسه ولا يكررونه فيه بل تركوه وما ذكروه الا بعد سنين حين
 وقعت الحاجة اليه وذلك يوجب القطع بتعذر روايته على لفظه وقد انعقد
 الاجماع على جواز نقله بالعجمة فبالطريق الاولى بالعبارة ولكن للمخالفين ان
 يقول الحديث المنكور واقوال الصحابة صدرت في محل الفتوى لافي النقل
 بالمعنى ثم ترددهم بين ما رووه ونحو قولهم او مثله او كما قال يدل على خوفهم
 من مخالفة اللفظ وانهم يحذرون عنها ولعل التعبير بالالفاظ المختلفة انما وقع ممن
 دونهم من بعض الروايات فيمنع عن انعقاد الاجماع خلاف ابن سريين وغيره
 وجواز الترجمة لمكان الضرورة اذ لولاها امتنع معرفة الاحكام للجم الغفير لان
 العجمي لا يفهم العربية الا بالتفسير ولهذا يجوز تفسير القرآن بجميع اللغات
 مع عدم جواز نقله بالمعنى بالاتفاق وليس النزاع فيما دل عليه الحديث من
 الاحكام قوله **فما كان محكما آه** فسر فخر الاسلام عبارته هذه بما لا يشتمه
 معناه ولا يشتمل غير ما وضعه وقال في الكشف فسر به اشارة الى انه لم يرد به
 المحكم النبي لا يشتمل النسخ في ذاته كقوله عليه السلام من دخل دار ابي سفيان

فهو آمن **قوله** لا يصير حجة على غيره يريد عليه ترجيح تقليد الصحابي
فان قيل هو معمول على سماعه مثل عمله بخلاف روايته وعمله اللفظ على
بعض عتملاته قلنا فكنا في المشترك والحفي والهشك والمتشابه والمجهل
وجوامع الكلم والحاصل ان المفسر الذي لا يحتمل الامعنى واحدا يجوز نقله
بالمعنى للعارف باللغة والحقيقة والعام المحتملان للمجاز والخصوص يجوز للفقهاء
وما عند ذلك لا يجوز اصلا عند الجمهور وقال ابن الهمام يجوز كل ذلك حملا على
السماع فانه اذا ترك الذي رواه او عين المراد من المجهل حكمنا انه تركه لعلمه
انه منسوخ وسمع التفسير وذلك لا ينافي كون المجهل لا يعرف معناه الا ببيان الشارع
والمتشابه لا ينال منه المراد في الدنيا والبواقي لا تعرف الا بتاويل لاننا حملناه على
السماع وسمع الصحابي وتاويله مقبول مقدم على غيره عندنا **قوله**
كحديث عائشة اه قيل عليه غيبة الاب لا توجب عدم الولي لان الولاية تنتقل
الى الابعد عن غيبة الاقرب ورد بان العمة ليست بولية عند وجود العصبات
وفي الذكور من اولاد ابي بكر رضى الله عنه اذ ذلك وفرة و بانها لما نكحت ابنة
اخيهما فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لانهما انعقدت بعبارته غير ما فلان
ينعقد بعبارتها ولي واجيب بلن عائشة انما اذنت في التزويج ومهدت اسبابه
فلما لم يبق الا العقد اشارت الى من يلي امرها عند غيبة ابيها ان يعقد لها اسند
البيهقي عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه قال كانت عائشة رضى الله عنها
تخطب اليها المرأة من اهلها فتشهد فاذا بقيت عقد النكاح قالت لبعض اهلها زوج
فان المرأة لا تلى عقد النكاح وفي لفظ فان النساء لا يكتن بل الصواب تخصيصه
بهن نكحت من غير كفو ويكون المراد بالبطل حقيقة على قول من لا يصح ما باشرته
من غير كفوا وحكمه من ثبوت حق الخصومة للولي في فسخته دفعا للمعارضة
بينه وبين مافي صحيح مسلم وسنن ابي داود والترمذي والنسائي وموطاء مالك
من قوله صلى الله عليه وسلم الايم احق بنفسها من وليها فانه اثبت لكل واحد منها ومن
الولي حقا في ضمن قوله احق ومعلوم انه ليس للولي حق سوى مباشرة العقد
اذا رضيت وقد جعلها احق منه والايم من لا زوج لها بكر اكانت او ثيبا وهذا

الحديث صحيح بالاتفاق قوى الاسناد بخلاف ما استدل به مالك والشافعي
 من حديث عائشة في السنن الاربعة ايها امرؤ فكتبت نفسها بغير اذن وليها
 فنكاهها باطل فنكاهها باطل فنكاهها باطل وحديث ابي بردة لانكاح الابوي في سنن
 ابي داود والترمذي وابن ماجه فانهم اضعفان او حسنان فان الاول انكره الزهري
 كما ذكره المصنف والثاني مضطرب في وصله وانقطاعه واسناده وارساله قال
 الترمذي هذا الحديث فيه اختلاف على انه يدل على صحة النكاح اذ زوجته
 نفسها وغيرها باذن وليها وهو خلاف من هبهم مع احتمال ارادة نفى الكمال والسنة
 قوله **عن الزهري** انه اسناده عن ابن جريح عن سليمان بن موسى عن الزهري
 عن عروة عن عائشة الا ان المصنف لهالم يكن مقصوده سوق الاسناد اكتفى
 بنكر عائشة ولما كان الكلام فيه من جهة الزهري وسليمان ذكرهما ايضا وترك
 ذكر عروة قال الطحاوي وذكر ابن جريح انه سأل عن ابي شهاب فلم يعرفه
 حدثنا ابن لك ابن ابي عمران ثنا يحيى بن معين عن ابن عليه عن ابن جريح
 بذلك فان قيل الثقة قد ينسى الحديث ولا يعتبر قادما في صحته بعد عدالة من
 روى عنه وثقته ولذلك نظائر كثيرة اشهرها ما روى ان ربيعة ذكر لسهيل بن ابي
 صالح حديثا فانكره فقال له ربيعة انت حدثتني به عن ابيك فكان يقول بعد ذلك
 حدثني ربيعة عن ابي حبيب بان هذا في الانكار متوقفنا واما فيما كان مكذبا ونافيا
 فلا يكون حجة وفي حكاية ابن جريح ايماء الى ذلك فيما روى ابن عدى في الكامل
 في ترجمة سليمان بن موسى قال قال ابن جريح فلقبت الزهري فسألته عن هذا
 الحديث فلم يعرفه فقلت له ان سليمان بن موسى حدثنا به عنك قال فاذنني على
 سليمان غير او قال اخشى ان يكون وهم على انتهى وهذا اللفظ في عرفهم يفيد معنى
 النفي بلفظه **قوله** لقصة ذى الدين اه في صحيح البخاري ومسلم والطحاوي
 عن ابن سيرين عن ابي هريرة قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم احدى
 صلاتي العشي قال ابن سيرين قد سماها ابو هريرة ولكن نسيت انا قال فصلي
 بنا ركعتين ثم سلم فقال الى خشبة معروضة في المسجد فاتكأ عليها كانه غضبان
 ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين اصابعه ووضع يده اليمنى على كفه

واعلم ان قصة ذى
 الدين لا تنتهض
 حجة على عدم سقوط
 رواية الراوى اذا
 كذبه الاصل وانما
 يثبت المدعى اذا
 كان رسول الله صلى
 الله عليه وسلم كذب
 خبر ذى الدين
 اول ثم عمل به ثانيا
 وليس كذلك بل انما
 عمل بخبر ابي بكر
 وعمر رضى الله عنهما
 بعد ما سألها عن
 خبره احق هو فقال
 نعم فون الاستدلال
 مما لا يعول عليه في
 هذا الباب وان اورد
 شمس الأئمة السر
 حسى وفخر الاسلام
 وصدور الشريعة
 وغيرهم في تصانيفهم
 بل فيه دليل لاشتراط
 العبد في حجة خبر
 الواحد على ما ذهب
 اليه الجبائي وغيره
 ويجب عنه بان انقرا
 ده من بين جمع
 عظيم حصار في الو
 اقعة اوجب الريبة
 في خبره فلئن ارد
 لا عدم حجة خبر الوا
 حد وصاحب التلويح
 يدل جهن في بيان

اليسرى وخرجت السرعان من ابواب المسجد فقالوا اقصرت الصلوة وفي القوم
ابوبكر وعمر فهاباه ان يكلماه وفي القوم رجل وفي يديه طول يقال له ذو اليدين قال
يارسول الله انسيبت ام قصرت الصلوة قال لم انا ولم تقصر فقال اكما يقول ذو
اليدين فقالوا نعم فتقدم فصلى ما تراك ثم سلم ثم كبر وسجد مثل سجوده او اطول
ثم رفع رأسه وكبر ثم كبر وسجد مثل سجوده او اطول ثم رفع رأسه فربها ساووه
ثم سلم فيقول نبئت ان عمران بن حصين قال ثم سلم انتهى وفي صحيح مسلم وسنن
ابي داود والنسائي عن عمران بن حصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى العصر
فسلم في ثلاث ركعات ثم دخل منزله فقام اليه رجل يقال له الخرباقى وكان في يديه
طول فقال يارسول الله فذكر له صنيعه وخرج غضبان يجر رداءه حتى انتهى الى
الناس فقال اصدق هذا قالوا نعم فصلى ركعة وفي شرح الاثار للطحاوى حدثنا
ربيع المؤذن حدثنا شعيب بن الليث حدثنا الليث عن يزيد بن ابي حبيب عن
عمران بن ابي انس عن ابي سلمة عن ابي هريرة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى
بنايو ما وسلم في ركعتين ثم انصرف فادركه ذو الشمالين فقال يارسول الله انقصت
الصلوة ام نسيبت فقال لم تنقص ولم انا قال بلى والذى بعثتك بالحقى فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم اصدق ذوالاليدين قالوا نعم يارسول الله فصلى للناس
ركعتين اعلم ان ذوالاليدين هو ذو الشمالين ولقبه خرباقى وقد ورد ذكره بهن
الاسماء الثلاثة في احاديث مسندة تضمنها دو اوين السنة واسمه عمير بن عبد
عمر وبن نضلة بن عمرو وبن غبشان بن سليم بن مالك بن اصى بن حارثة السلمى وقيل
عمر وبن عبد عمرو ووقيل عمرو وبن نضلة وقيل عبد عمرو وبن نضلة من خزاعة او من
اخييه يعنى ابا محمد قتل يوم بدر شهيد اقبله اسامة الجشمى هنا ما اعتمد عليه
اصحابنا الخنفيون وقد عرفته انه ورد في الاحاديث الصحيحة انه سمي به
الطول في يديه وقد سبقهم الى ذلك ابوبكر محمد بن شهاب الزهرى من كبار
التابعين وعلماء الامة وكفى به شاهدا في ذلك بجلالة قدره وعلمه بالمغازى وكنا
الواقدي رحمه الله جعله واحدا وخالفهم غيرهم قال النووى اختلف في انها واحد

نسخ الحديث واثبة
على زعمه وهو مما لا
حاجة اليه في الباب
اذ الكلام ليس فيه
واغرض عن عدم
دلالة القصة على
المبغى وهو في صدق
ذلك لان البحث فيه
وذلك لان الشافعى
مع محمد رحمه الله تعالى
لى * منه رحمه الله
تعالى *

وفي قصة ذى اليدين
حجة على الشافعى في
منعه عن البناء فيما
سبقه الحديث * منه
رحمه الله تعالى *

كما قاله الزهرى وتابعه الحنفية او غيره كما هو المختار عند الاكثرين وقال ابن عبد البر اتفقوا على ان الزهرى غلط في هذه القصة انتهى وقالواذ واليدين متاخر روى عنه اصاغر التابعين هذا كلامهم وانما اعتمادهم فيه على ان الراوى عنه ابو هريرة وعمران بن الحصين وهما متأخر الاسلام وذو الشمالين قتل ببدر قبل اسلامهما باعوام فانهما اسلموا سنة ثمان وابو هريرة يقول في رواياته صلى بنا وصلى لنا وبيننا نحن مع رسول الله فهنا يدل على حضوره الواقعة وما في مسند عبد الله بن احمد بن حنبل ان شعيب بن مطير قال لابيهِ اليس اخبرتني ان ذا اليمين لقيك بنى جشب واخبرك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بهم احدى صلاتى العشى وهى العصر الحديث ومطير متأخر لم يدرك زمن النبى صلى الله عليه وسلم وفيه نظر من وجوه الاول ان القصة كما نسبت الى ذى اليمين نسبت الى ذى الشمالين وقد وقعت النسبة اليه في شرح الاثار من غير رواية الزهرى والثانى ان اسم ذى الشمالين معروف ونسبه مذكور ولم يعرف احد اسم ذى اليمين ونسبه سوى ما ذكر بعضهم انه عمر وبن عبد عمر واهو جعله الواقدي اسم ذى الشمالين وفي رواية عن ابى هريرة سلام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الركعتين فقام عبد عمر وبن نضلة رجل من خزاعة حليف لبنى زهرة فقال اقصرت الصلوة ام نسيت قال كل ذلك لم يكن قال بل نسيت ثم اقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الناس فقال اصبت ذى الشمالين فان ذلك مع ما فيه من التصريح بنى الشمالين وبيان نسبه وغيره جعل اسمه عبد عمر وبن نضله وقد جعلوه اسم ذى الشمالين على ما ذهب اليه ابن اسحاق صاحب المغازى وبعد اللتيا واللتى ان صاحب القصة ليس الاذ والشمالين والثالث يجوز ان يكون ابو هريرة سلافي روايته سمع القصة ممن حضرها واستند الى نفسه مجازا في النسبة كقوله تعالى فريقا كنتم وفرىقاتهم لولم يقرءوا كتابه عند تحقق الضرورة

قوله صلى احدى العشائين غلط بل الصواب احدى صلاتى العشى يعنى الظهر والعصر فان الوارد في الاحاديث مفسر او غير مفسر هكذا ونسبه ابن

سرين في روايته عن ابي هريرة في ما أخرجه مسلم وابوداود والنسائي عن عمران
صلى العصر فسلم في ثلاث وكذا في رواية لمسلم عن ابي هريرة وفي رواية
للطحاوي عن ابن سيرين احدى صلاتي العشي الظهر او العصر واكبر ظني انه
قد ذكر الظهر **قوله** **﴿** فقام ذواليمين قال الطيبي اسمه عمير بن عبد عمر
ويكنى ابا محمد ومافي التلويع هو عمر وبن عبد ود وانه سمي بذلك لانه كان
يعمل بكتايديه مردود اما الاول فلانه ليس في الصحابة من اسمه عمر وبن
عبد ود ولم يذكر احد من صنفي طبقات الصحابة صحابيا اسمه عمر وبن عبد ود
بل هو النبي قتله علي بن ابي طالب رضي الله عنه يوم الخندق مشركا ولعل من
ذكر اشتبه عليه عمر وبن عبد عمر وهذا غير انه مسبق بذلك الغلط واما الثاني
فلكونه مخالفا لمافي الاحاديث الصحيحة ثم انه ذهل عن مقصوده وابطل تعصبه على
الحنفية ببيانته فان فيه رايحة جعل ذى اليمين ذا الشماليين **﴿** قوله **﴿** اقصرت
الصلوة ضبطه النووي بفتح القاف وضم الصاد وجعله اكثر وارجح واقرب
الروايات الى ما ذكره المصنف لفظ مسلم في صحيحه صلى لنا رسول الله صلى الله
عليه وسلم صلوة العصر فسلم في ركعتين فقام ذواليمين فقال اقصرت الصلوة
يارسول الله ام نسيت فقال رسول الله كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك
فاقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الناس فقال اصدت ذواليمين فقالوا
نعم يارسول الله فاتم ما بقي من الصلوة معنى قوله كل ذلك لم يكن اي في ظني
فلا يلزم الكذب **﴿** قوله **﴿** ومن ذهب آه وهو من هب ابي حنيفة واصحابه
رحمهم الله قال في التلويع وكلام النبي صلى الله عليه وسلم انما جرى على ظن انه
قدا كمل الصلوة فكان في حكم الناس وكلام الناس لا يبطل الصلوة والقول بان
ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة
كان بهيمة وحدث هذا الامر كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة وهو متأخر
الاسلام وقد رواه عمران بن حصين وهجرته متأخرة كذا في شرح السنة قلت
وكلاهما ممنوع بل الثابت ان تحريم الكلام في الصلوة انما كان بالمدينة وقد علمت
انه لا دليل على كون ذى اليمين غير ذى الشماليين ومافي مسند عبد الله لم

اعلم ان في بعض
طرق الطحاوي رحمه
الله عن عمران بن
حصين رضي الله عنه
عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه صلى
بهم الظهر ثلاث ركعا
ت ثم سلم وانصرف
فقال له ابو الخرباق
يارسول الله انك
صليت ثلاثا وفي روا
ية اخرى له فقام اليه
الخرباق وزعم انها
صلوة العصر وزاد في
رواية قوله رجل
منبسط اليمين وفي
رواية فقام رجل طو
يل اليمين كان رسول
الله صلى الله عليه
وسلم يسميه ذاليمين
ين وفي رواية له
حدثنا ربع الهوذن
حدثنا شعيب بن
الليث حدثنا الليث
عن يزيد بن ابي
حبيب عن عمران بن
ابي انس عن ابي
سالمة عن ابي هريرة
كان رسول الله صلى

يثبت اتصاله ولو سلم ففسخ الكلام في الصلوة لا يتوقف على كونهما واحداً الجواز
وروده في المدينة بعد هذه الحادثة ومن ادعى خلافه فعليه البيان وقال الامام ابو جعفر
الطحاوي رحمه الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للمعاوية بن الحكم ان صلاتنا هذه
لا يصح فيها شيء من كلام الناس انما هي التسبيح والتكبير وتلاوة القران وزاد
في رواية واذا كنت فيهما فليكن ذلك شأنك واخرج عن سهل بن سعد بطرق
قال عليه السلام من نابه شيء من صلاته فليقل سبحان الله انما التصريح للنساء
والتسبيح للرجال واتم عمر رضى الله عنه صلاته اربع ركعات بالاستيناف
بمخض من الصحابة ولم ينكر واعليه مع شهادتهم وعلوهم بخبر ذى اليمين ورضوا
بفعله فكان ذلك لعلهم بالنص واجماع الامة على ان الامام اذا سهر لم يكن له من
خلفه ان يكلمه بل يسبحه بتعليم النبي عليه السلام فان قال قائل نعم لا يفعل هذا لانه فعل
وهو لا يعلم انه في الصلوة وانما كان فعله هذا على السوء قيل له انه لو طعم او شرب
ايضاً ان لا يخرج من الصلوة وكذلك ان باع او اشترى او جامع لانه لا فرق بينه
وبين الكلام ساهياً اذ كلاهما فعل في الصلوة والفعل كله في الصلوة يفسد الصلوة الا ما خص
بدليل وقد زعم القائل بحديث ذى اليمين ان غير الواحد تقوم به
الحجة ويجب به العمل فقدا خبر ذى اليمين رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو رجل من اصحابه ماءمون فالتفت بعد اخباره اياه بذلك
الى اصحابه فقال اقصرت الصلوة وكان متكلماً بذلك مع عليه بانسه
في الصلوة على من هب هذا المخالف لنا قال وحجة اخرى ان القوم اجابوا رسول
الله صلى الله عليه وسلم حين قال لهم اصدق ذى اليمين قالوا نعم مع علمهم بانهم في
الصلوة فدل هذا على ان خبر ذى اليمين كان قبل نسخ الكلام في الصلوة فان قال
قائل وكيف يجوز ان يكون هذا منسوخاً و ابو هريرة قد كان حاضر ذلك واسلام
ابى هريرة انما كان قبل وفات النبي عليه السلام بثلاث سنين وقد حضر تلك
الصلوة ونسخ الكلام في الصلوة اذ كان النبي عليه السلام يومئذ بهيمة فدل هذا على ان
ما كان من حديث ذى اليمين في الصلوة مما لم ينسخ بنسخ الكلام في الصلوة اذ كان
متأخر عن ذلك قيل له اما ما ذكرت من وقت اسلام ابى هريرة فهو كما ذكرت واما

الله عليه وسلم صلى
بنا يومنا وسلم في
ركعتين ثم انصرف
فادرك ذى الشماليين
فقل يا رسول الله
انقصت الصلوة ام
نسيت فقال لم
تنقص ولم انس قال
بلى والذى بعثك
بالحق فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم
اصدق ذى اليمين
قالوا نعم يا رسول الله
فصلى لنا
ركعتين انتهى فقد
ساه في هذه الرواية
تارة بنى الشماليين
واخرى بنى اليمين
وفي رواية سعيد بن
بشير عن قتادة عن
محمد بن سريين قال له
خبر باق السلمى
اشككت ام قصرت
الصلوة الحديث
والمحفوظ من ذكر الخبر
باني انما هو رواية عمر
ان بن الحسين ثم ان
سليم بطن من خزاعة
او اخيه على اختلاف
من ابي عمر وبن عبد
البر وغيره وجعلوا اذا
ليدين سلمياً وذا
الشماليين خزاعياً
وليس هذا يقتضى
المغايرة بينهما ولعل
الخبر باق لقبه الاصلى
وكان رسول الله صلى

ما ذكرت ان نسخ الكلام في الصلوة كان والنبي صلى الله عليه وسلم يومئذ بمكة
فمن روى لك هذا وان لا تحتاج الابهسند ولا تسوغ خصمك الحججة عليك الا بيثله
فمن اسند لك هذا وعن من رويته وهذا زيد بن ارقم الانصارى يقول كنا نتكلم
في الصلوة حتى نزلت وقوموا لله فانتين فامرنا بالسكوت وقد روينا ذلك عنه في
غير هذا الموضع من كتابنا هذا وصحبة زيد لرسول الله صلى الله عليه وسلم انما
كانت بالمدينة فثبت بحديثه ان نسخ الكلام في الصلوة كانت بالمدينة بعد
قدوم النبي صلى الله عليه وسلم من مكة مع ابا هريرة لم يحضر تلك الصلوة مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم اصلا لان ذاليد بن قتل يوم بدر مع رسول الله صلى
الله عليه وسلم وذكر ذلك محمد بن اسحاق وحديثنا ابن ابي داود حديثنا سعيد
بن ابي مريم اخبرنا الليث بن سعد قال حدثني عبد الله بن وهب عن عبد الله
العمري عن نافع عن ابن عمر انه ذكر له حديث ذى اليمين فقال كان اسلام ابي
هريرة بعد ما قتل ذوا اليمين وانما قول ابي هريرة عندنا صلى بنا رسول الله صلى
الله عليه وسلم يعنى المسلمين وهذا اجازي في اللغة ثم ساق باسناده الى نزال بن
سبرة انه قال لئن رسول الله صلى الله عليه وسلم انا و اياكم كنا قد عابنا وعبد المطلب
فاذتم اليوم بنو عبد الله ونحن بنو عبد الله والى طائوس انه قال قدم علينا معاذ بن
جبل فلم ياخذ من الحضرات شيئا والى الحسن البصرى انه قال خطبنا عتبة بن
عزوان يريد خطبته بالبصرة ونزال لم ير رسول الله ووليت طائوس بعد زمان من
معاذ والحسن انما قدم بالبصرة قبل صفين بعام وكل ذلك ثابت في محله ومرادهم انه قال
لقومنا واهل بلدنا فكذلك مراد ابي هريرة انه صلى بالمسلمين وكلامه واسع
جد اقتد احسن في الاستدلال والجواب على الغاية واثبت كل ذلك بالاسانيد
المتصلة وتكلم بالفقه الكامل والبصيرة التامة شكر الله سبحانه وحاصل ان التكلم في الصلاة
كان مباحا ثم نسخ بالمدينة بدليل قول زيد بن ارقم وغيره وان ما تضمنه حديث
ذى اليمين مشمول بالنسخ لمقارنته امور اثبت نسخها بالاتفاق وان قول ابي
هريرة محمول على المجاز في النسبة **قوله** **﴿** فقالا نعم **﴾** اذ يدل على ان النبي
صلى الله عليه وسلم عمل باخبار ابي بكر وعمر لا بخبر ذى اليمين فلا تنهض القصة

وعتبة بن عزوان
مات خلافة عمر رضى
الله عنهما سنة ثمان
عشرة و صفيين كانت
في حدود سنة ثمان
وثلاثين في خلافة
على رضى الله عنه *
منه رحمه الله تعالى *

حجة لعدم سقوط الرواية اذا انكرها الاصل وهو ظاهر وكان الواجب على صاحب
 التلويح التعرض لهذا والقبح في دلالتها على المدعى الا انه تركه لان الشافعي
 مع محمد رحمه الله في هذا الباب وبذل جهده في بيان عدم منسوخية الحديث
 ونسخ حرمة التكلم في الصلوة وهو ليس مما نحن فيه في هذا الباب لكونه
 مندهبا للشافعي وهو معه على ان تاخر اسلامهما لا يدل على كون
 حديثهما نسخا لغيره مطلقا لجواز ورود تحريم الكلام بعد هذه الحادثة
 ودعوى ان نسخه كان بمكة قول بلا دليل بل الدليل قام على خلافه كما عرفت
 هنا **قوله** **اول** من تكذيب آه قيل عليه التكذيب بمعنى النسبة الى
 تعمد الكذب ليس يلزم من الرد لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وبمعنى اعم
 منه ومن السهو والنسيان فليس هذا الحمل اولى منه لان المروى عنه ثقة اجيب عنه
 بانهم اعارضوا فبقى اصل الخبر معمولا به ورد بان ثبوت الخبر انما يكون بالروى
 والمروى عنه فاذا تساقتا بالعارض لا يكون للخبر ثبوت فكيف يبقى معمولا به قلنا
 الاصل اما ان ينكر رواية الفرع عنه او اصل الحديث فعلى الاول يجوز ثبوت
 الحديث بطريق اخر وعلى الثاني الراوى حافظ مثبت مامون فيثبت
 بروايته الحديث وان انكره المروى عنه فانه نافي وما يدريه انه لم ينس وما سهى
 ولا يخفى ما فيه اعلم ان المصنف لم يفصل في البيان واغلق المهراد فان الانكار نوعان
 انكار مكذب بالحكم بالنفي بان يقول كذبت على او ما رويت لك هذا فالجهور
 على ان هذا الحديث يسقط للعلم بكذب احد هما الاعلى التعيين وذلك قادح في
 قبول الحديث ولا يعرف احد ذهب الى قبوله وانما جوز ذلك ابوالمظفر السمعاني
 وتابعه ابن السبكي بل نقل الشيخ سراج الدين الهندي وقوام الدين الكاكي
 الاجماع على عدم اعتباره الا انه خلاف ما حكاه القاضي ابو زيد البوسى وشمس
 الائمة السرخسى وفخر الاسلام لكن لا يبطل بذلك عند التمهال ان الثابت لايزول
 بالشك والثاني انكار متوقفي بان شك في روايته بان قال لا اذكر اني رويت هذا
 الحديث اولا عرفه فمذهب مالك والشافعي واحمد في اصح الروايتين عنه

انه حجة وعليه الاكثر من المحمدين استدل بالبقصة سهيل بن ابي صالح فانه روى عبد
العزیز بن محمد الراوردي عن ربيعة بن ابي عبد الرحمن عن سهيل بن ابي صالح
عن ابيه عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد وعيين قال فلقيت سهيلا
وسالته عن هذا الحديث فقال ما عرفه قال ان ربيعة اخبرني به عنك
قال فان كان ربيعة اخبرك عنى فحدث به عن ربيعة عنى وصار بعد
ذلك يقول حدثني ربيعة عنى عن ابي اخرجه ابو عوانة في صحيحه
وغيره وردبانه ليس فيه ما يدل على وجوب العمل به ولا جوازه وهو المطلوب
غايته انما يدل على جواز ان يقول الاصل بعد النسيان حدثني الفرع عنى ولئن
سلم فرأى سهيل لا يكون حجة على غيره ولو سلم فعلى الجازم به لا على جميع
الناس على العموم ولهذا ترك المصنف الاستدلال به وذهب الامام ابو الحسن
الكرخي وابوزيد البوسى وشهس الائمة السيرخسى وفخر الاسلام وعمامة
اصحابنا الى انه ليست بحجة كالنوع الاول وهو رواية عن ابيه واستدلوا عليه
بقصة عمار وغيره ونسب القول الاول الى محمد والثاني الى ابي يوسف تخبر بجماع
اختلافهما في قاض تقوم البينة بحكمه ولا يذكرونها ابويوسف وقبلها محمد
فتاخص من هذا البيان ان كلام المصنف في انكار الراوى انكار متوقف بدليل
نصب الخلاف بين الامامين والاستدلال عليه بقصتي عمار وذى اليمين وان اوهم
قوله تكذيب الثقة خلاف ذلك لكنه من دفع بحمله على المعنى الاعم وقد عرفت ان
معنى قوله عليه السلام كل ذلك لم يكن معناه في ظنى وبدليل الاتفاق في الصورة
الاولى على عدم الاحتجاج به وضم في الكشف الكبير وغيره باهنيفة الى ابي يوسف وقال
ابن الهمام ولم يذكر في مسئلة القاضى المنكر لحكمه قول لابي حنيفة رحمه الله
وضمه مع ابي يوسف يحتاج الى ثبوت قوله لان عمارا قال آه وعمل الاستشهاد
في هذه القصة عدم تذكر عمر رضى الله عنه وكان لا يرى التيمم للمجنب وعمل الصحابي
حجة عندنا وجه الاستدلال ما بينه المصنف في الشرح وقد يجعل مناط الاستدلال
الانقطاع بكون احدهما مغفلا وقال السيد الشريف مبناه على كون عمر راويا
لهذا الحديث وليس كذلك بل الراوى وهو عمار الا انه يدعى حضور عمر

فيما جرى عليه وهو ينكره وقول المصنف لو لم يحك حضور عمر يدل على ان عمر
 ليس راويا ولا مرويا عنه فعلم ان هذا الاستدلال فاسد على ان عدم التذكر في
 حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يجوز رد خبره لان الانسان قلوبها يخلو عن السهو
 والنسيان وما ثبت بيقين لا ير فعه الشك بالطريان **قوله** **﴿** فبالاولى رد لها
 ذكره الكردى بان هذا المأثور عن عمر وعمران في غير محل النزاع واصل الردان
 عدم تذكر عمر المروى عنه الحادثة المشتركة اذا منع قبول الحكم الهبني عليها
 فنسيان المروى عنه اصل روايته اولى لكن لا يلزم عمارة الراوى ما يلزم سائر الناس
 من عدم العمل بحديثه لقيام دليل القبول في حقه وهو جزمه بصحة هذه الحادثة
 قال في الكشف ومثاله في غير الاحاديث ماروى ان ابا يوسف كان يتوقع من محمد
 ان يروى عنه كتابا فصنف كتاب الجامع الصغير واسندته الى ابي حنيفة بواسطة ابي
 يوسف فلم تعرض عليه استحسنته وقال حفظ ابو عبد الله المسائل خطأ في روايتها
 عنه فلما بلغ ذلك محمد اقال بل حفظتها ونسى هو فلم يقبل ابو يوسف شهادة محمد
 على نفسه بالم ينكر ولم يعتمده على اخباره عنه وصحح ذلك محمد وامر على ما
 روى ولم يرجع عنه بانكاره فهذا يدل على ان محمد ارحمه الله لا يسقط الخبر بانكار
 المروى عنه وهو الظاهر من مذهبه واختلف في عدد تلك المسائل ف قيل هي ثلاث
 وقيل اربع وقيل ست والاختلاف محمول على اختلاف العرض وجهينها مذكور في
 شرحه لفخر الاسلام **قوله** **﴿** والثاني اى الطعن من غير الراوى **قوله** **﴿**
 ولم يعمل به عمر وعلى اهما عن عمر فاخرجه عبد الرزاق في مصنفه انه غرب
 ربيعة بن امية بن خلف في الشراب الى خيبر فاحق بهر قل مرتدا فقتل عمر لا غرب
 بعد مسلموا واما عن علي فراه هو ومحمد بن الحسن في اثاره انه قال حسبهم من
 الفتنة ان ينفيا عن ابراهيم التخعي انه قال كفى بالنفى فتنة نعم لو غلب على ظن
 الامام مصاحفة في التعريب تعزير له فله ان يفعل ذلك كما نفى عمر بن الخطاب نصر
 بن الحجاج وكان جبيل يفتتن به النساء من غير ما جرم له ما سمع امرأة تقول **﴿** شعر **﴿** هل من
 سبيل الى غير فاشر بها **﴿** ام من سبيل الى نصر بن حجاج **﴿** الى فتى ما جد الاعراق
 مقبول **﴿** سهل الحميا كرم غير ما جاج **﴿** فنفاه الى البصرة فقال ما ذنبى يا امير المؤمنين

فقال لا ذنب لك وإنما ذنبي لا اطهر دار النجرة منك وهذا هو عمل التقريب
المروى عنه صلى الله عليه وسلم وخالفائه وغيرهم وكذلك مشايخ الصوفية
يغربون المرید اذا بدا منه قوة نفس ولجاج لتوهين شغبه وتليين لهبه وكسر
سورته وشره نفسه ولعل عدم عمل الخليفتين بحديث عبادة هو لخالفته
الكتاب فان قوله تعالى فاجلدوا اشد الاثام في بيان حكم الزنا يفيد ان المنكوح تمام
حكمه والالكان تجهيلا اذ يفهم انه تمام الحكم وليس بتمامه في الواقع على مقتضى
الحديث فكان ابعد من ترك البيان الذي فيه الجهل البسيط لا يقاعه في الجهل
الركب ولانه جعل الجلد جزأ الشرط فيفيد ان الواقع هنا فقط فلو ثبت معه
شيء آخر كان معارضه لاثباته لما سكنت عنه وخبر الواحد لا يصح له وليس المراد
من الزيادة المنفية اثبات ما لم يثبتته القران ولم ينفه حتى يلزم تعطيل السنن بل
تعيين المطلق فان الاطلاق مما يردو بلفظه يفاد فاذا قيد ينتفى حكمه عن بعض ما
اثبتة فيه الاطلاق وزيادة الحداد في عدة المتوفى عنها زوجها على التربص
المأمور بالقران ليس منه بل هو اثبات واجب آخر فان قيل هذا خبر مشهور
تلقته الامة بالقبول فتجوز الزيادة به قلنا ان اريد به اجماعهم على العمل به فممنوع
لظهور الخلاف وان اريد اجماعهم على صحة سننه فذلك لا يخرجهم عن كونه خبر
واحد ولذلك ردوا على من ادعى ذلك في حديث تضمنه الصحيحان فان قيل
فعلى هذا يكون مما تارك به مخالفة نص الكتاب قلت قد عرفت ان الرد لا مر
لا ينافي الرد من وجه آخر على ان هذا يكون جر حاصم عدم العلم به مخالفة الكتاب
﴿ قوله ﴾ ولا يمكن خفاءه فان قيل قد ثبت نفى ابي بكر وعمر وعثمان
اجيب بانها كان سياسة لمصاحبة رؤوفاني نفيه اذ لو كان حد الماصح الخلف وقد فعل
ذلك عمر قيل عليه المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يتغير اجتهاده بذلك
قال السيد الشريف اذا كانت المسئلة اجتهادية جاز تغير الاجتهاد ثانيا الى
الاول فكيف يجوز ان يخلف عمر فيهما الا ووفاه عليه وليس من مانحن فيه
حلف رسول الله صلى الله عليه وسلم بتحريم ما احل الله على ان الحدود لكونها
مقدرة بالجنايات لا يمكن ان يكون للرأي فيها مسامحة ﴿ قوله ﴾ وفيها يحتمل آه

قيل عليه الانصاف ان قصة اعرابي وقع في كوة في المسجد وفتحة الاصحاب
 في الصلوة به حضر من كبار الصحابة وامر النبي عليه السلام باعادة الوضوء
 والصلوة ليست اخفى من حديث تغريب العام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي
 عليه السلام وراه عبادة بن الصامت وقيل الصواب في هوة كافي الكشف اوركية كافي
 النهاية قلت والنبي في الكشف في بشر اوز بية هناك فضحك بعض القوم وليس فيه ذكر
 الهوة ولا الكوة ولا محالة ان الكوة غلط وفي ما رواه ابو حنيفة عن منصور بن راذان الواسطي
 عن معبد بن ابي معبد الخزاعي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال بينما هو في
 الصلوة اذ قبل اعى يريد الصلوة فوقع في زبية فاستضحك القوم فقهقها فاما
 انصرف النبي صلى الله عليه وسلم قال من كان منكم قمقه فليعد الوضوء والصلوة
 الزبية بضم الزاء الحفرة في مكان عال لئلا يبلغها السيل والحديث روى مسند ا
 ومرسلا ومثار المرسل على ابي العالمة واعترف اهل الحديث بصحة مرسلا قوله ﴿﴾
 ولم يعمل ابو موسى وفيه كلام فانه قد اخرج الطبراني عن ابي موسى الاشعري
 قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى بالناس اذ دخل قوذي ووقع في حفرة
 كانت في المسجد وكان في بصره ضرر فضحك كثير من القوم وهم في الصلوة فامر
 رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضحك ان يعيد الوضوء والصلوة وقال ابو زيد
 البوسى في الاسرار روى هذا الحديث عن ابي موسى مسند او مرسلا ولم
 ينقل عن احد من الثقات انه ترك العمل به فالظاهر ان ما ذكر غير ثابت ولان
 الحديث واجب العمل به فلا يترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة اذا لم يكن الحمل
 على وجه حسن وقد امكن هنا بان يقال انها عمل او افتى بخلافه لانه خفى عليه النص
 ولو بلغه لرجع اليه فالواجب على من بلغه الحديث بطريق صحيح ان يعمل به كذا في
 الكشف ﴿﴾ قوله ﴿﴾ فان كان الطعن مجملا آه كما لو قال هذا غير ثابت او متروك
 او راويه غير عدل لا يقبل لظهور العدالة بالعقل والدين ولا سيما في القرون
 الثلاثة وهو جنس عام القهواء والحديثين ومنهم الحنفية والبخاري ومسلم وابو
 داود وغيرهم ونسب الاكتفاء بالاطلاق الى القاضي ابي بكر الباقلاني ولا يصح ولذلك
 احتج البخاري بعكرمة مولى ابن عباس واسماعيل بن ابي اويس وعاصم بن علي

وعمر بن مَرْزُوقٍ وأحاج مسلم بسويد بن سعيد وكذلك أبو داود السجستاني
 احتجوا بجماعة سبق من غيرهم الجرح لهم ومسهم الطعن فيهم فإن قيل اعتماد
 الناس في جرح الرواة على الكتب التي صنفتها أئمة الحديث وقلمها يترضون
 فيها البيان السبب بل يقتصرون على مجرد قولهم فلان ضعيف وفلان ليس بشيء
 أو هذا غير ثابت قلنا الاعتماد على هذا إنما هو في التوقف عن قبول الحديث
 نهو على إيقاع ذلك ريبة قوية فيهم توجب التوقف ثم إن أنزلت عنه الريبة
 بالبحث عن حاله قبل حديثه ولم يتوقف كرجال الصحاح ﴿ قوله ﴾ فهذا كور
 في أصول البردوى كالطعن بالتمليس والتكثير بالتكنية وركض الدابة
 والتحمل في الصغر وعدم امتزان الرواية والاستكثار من فروع الفقه والارسال
 في الرواية وغير ذلك مما لا يعد ذنباً في الشريعة ولا قدماً في المروءة ولا يوجب
 وهنا في الرواية ﴿ قوله ﴾ وواجب وفرض أه تابع شمس الأئمة السرخسي
 وفخر الإسلام في تربع القسمة والقاضي أبو زيد وغيره من الأصوليين قسموا مالي
 واجب ومستحب ومباح وأراد وأبالواجب الفرض قال في الكشف وهذا أقرب
 إلى الصواب لأن الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب لا يتصور
 في حقه ويمكن أن يحتمل على أن المراد تقسيم أفعاله بالنسبة إلى ما ﴿ قوله ﴾
 أما مخصوص به كوجوب الضحى والتهجيد وإبادة الزايد على الأربع في النكاح
 ﴿ قوله ﴾ ففعله المطلق أه العارى عن قرينة الخصوص والسهو والزلة
 والوجوب والاستحباب والإبادة ﴿ قوله ﴾ يوجب التوقف عند البعض أه
 وهو منهج عامة الأشعرية وجماعة من الشافعية كالعزالي وأبي بكر الدقاق وأبي
 القاسم بن كج قال شمس الأئمة السرخسي هذا الكلام عند التأمل باطل لأن هذا
 القائل إذا كان يمنع الأمة من أن يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلزمهم على ذلك
 فقد أثبت صفة الخطر في الاتباع وأن كل من منعهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد
 أثبت صفة الإبادة قيل عليه لا تمنعهم ولا تلومهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا تحقق
 الإبادة ودبان التوقف في الاتباع إن كل من واجباً فهو منع عن الاتباع لكونه راماً قاطعاً
 فلم لا نلومهم وإن لم يكن واجباً وليس بحرام فعنده جائز فكان مباحاً ﴿ قوله ﴾

وعند البعض يلزمنا ويكون واجبة في حقه عليه السلام وفي حقتنا هو من هب مالك
وابى العباس بن سريج وابى سعيد الاصطخري وابى علي بن ابي هريرة وابى
علي بن ميران والحنابلة وجماعة من المعتزلة **قوله** **﴿** وعنده الكرخي يثبت انه
اختاف المتأخرون في تخريج قوله فقال القاضي ابوزيد البوسى في التقويم
قال ابو الحسن يعتقد الاباحة حتى يقوم دليل يبين سائر الاوصاف واذ اقام الدليل
على وصف زائد نحو الوجوب مثلا كان النبي عليه السلام مخصوصا به حتى يقوم دليل
المشاركة وهو المفهوم من كلام ابى اليسر البرز دوى وقال شمس الائمة السرخسى
وغيره قال ابو الحسن ان علم صفة فعله انه فعله واجبا لوندبا او بما حافانه يتبع فيه
بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا الا
بقيام الدليل **قوله** **﴿** والاختار عندنا هو قول ابى بكر الرازى الجصاص
وابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا والشافعى ووجه من المعتزلة قال شمس الائمة
السرخسى الصحيح ما ذهب اليه الجصاص لان قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة تنصيص على جواز التماسى به في افعاله فيكون هذا النص معمولا به حتى
يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك وقد دل عليه قوله تعالى فلما
قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيان
ثم وفي هذا بيان ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الا ترى انه
نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين
وهو النكاح بغير مهر فلولا لم يكن مطلقا فعله دلالة الامة في الاقدام على مثله لم يكن
لقوله تعالى خالصة لك فأكيدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة والدليل
عليه انه عليه السلام لما قال لعبد الله بن رواحة حين صلى على الارض في يوم قد
مطر واني السفر لم تكن لك في اسوة فقال اذنت تسعى في رقبة قد فكنت وانا اسعى في
رقبة لم يعرنى فكأكها فقال انى مع هذا الرجوان اكون اخشاكم لله ولما سألت امرأة
ام سلمة رضى الله عنها عن القبلة للصائم قالت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقبل وهو صائم فقالت لسنا كر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقم غفر له ما تقدم
من ذنبه وما تأخر ثم سألت ام سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سواها فقال

هلاخبرتها انى اقبل واناصائم فقلت قد اخبرتها بذلك فقالت كذا فقال انى ارجوا
 ان اكون اتقيكم لله واعلمكم بحمد وده فنى هذا بيان ان اتباعه فيما ثبت من افعاله
 اصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا به وهذا الان الرسل ائمة يقتدى بهم
 كما قال الله تعالى انى جاءك للناس اماما فالاصل فى كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء
 بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية باعتبار احوالهم وعلو منازلهم واذا كان الاصل
 ذلك ففى كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوص مقارنا به اذ
 الحاجة ماسة الى ذلك عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عند
 البيان بعد تحقق الحاجة اليه دليل النفى فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على
 انه من جملة الافعال التى هو فيها قدوة واتباع الجصاص فى هذا البوزيد البوسى
 القاضى وشمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام وغيرهم قال فى التقويم قال ابو بكر
 الرازى يعتقد الاباحة ما لم يقم دليل البيان على صفة فعل رسول الله صلى الله عليه
 وسام ثم يتر مناعلى ذلك الوصف حتى يقوم دليل اختصاصه به وقال شمس الائمة
 كان الجصاص يقول بقول الكرخى الا انه يقول اذالم يعلم فالاتباع له فى ذلك ثابت
 حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا ^{بقوله} لكن يكون لنا اتباعه وفى اصول فخر
 الاسلام الا انه قال علينا اتباعه قال فى الكشف معناه لنا جواز متابعتة فيه لا يترك ذلك
 اى لا يحمل على الخصوصية الا بدليل او معناه واجب علينا اعتقاد اباحتة فى حقنا لا
 يترك ذلك الاعتقاد الا بدليل قيل عليه ان اريد بالاباحة ما هو المصطلح من جواز
 الفعل والترك فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلان نزاع فيه للمواقفية ورد
 بان عدم بيان عدم جواز الترك والخصوص بيان لجواز الترك والخصوص لان السكوت
 فى موضع البيان عنه بيان والالزم الاشتباه والالتباس وبهذا ينفع ما ورد
 على ابي الحسن الكرخى ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا
 نسلم انه متيقن وما قيل المراد من الاباحة المعنى المصطلح ويثبت جواز الترك
 بحكم الاصل لا يفيد لان الخصم يهتج بقاء الاصل على ما هو عليه فانه غير معلوم
 فكيف يثبت جواز الترك بحكمه وخالصة الفرق بين مذهب الكرخى والجصاص بعد
 اتفاهم اعلى ان حكمه اعتقاد الاباحة ان الكرخى يقول لا يجوز لنا الاتباع والجصاص

ان الواجب علينا جواز متابعتة او اعتقاد ابا حنيفة في حقنا الا بدليل كما ان الفرق بين
القولين الاولين مع اتفاقهما على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي
عليه السلام الاختلاف في لزوم الاتباع وتوقيفه ويرد على الاول منع ان الامر في
الاية بمعنى الفعل بل هو حقيقة في القول وعلى الثاني ان المراد بالمتابعة مجرد الايمان
بالفعل تاسيابه عليه السلام وهو لا يتوقف على العلم بصفته ﴿ قوله ﴾ لتحكم بين
الناس آه في الكشاف بمعرفةك واوحى اليك وقال الشيخ ابو المنصور في تفسيره
بما لهيك بالنظر في الاصول المنزلة وفيه دلالة على جواز الاجتهاد في حقه وقال
فخر الاسلام ولو لاجهل الناس والطعن بالبطل بان قالوا لا يجوز للنبي صلى الله
عليه وسلم ان يحكم بالرأى والاجتهاد وان يعتمد في بيان الاحكام على غير الوحي
لان ذلك مؤدالى انحطاط درجة النبوة لكان الاولى من الكف عن تقسيم سننه وطر يقته
في اظهار احكام الشرع لان النبي عليه السلام هو المتفرد بالكمال الذي لا تحيط به
الا لله عز وجل وفي الاشتغال بالتقسيم نوع اعطاة ونسبة الخطا في بعض الصور
اليه مع عدم التقرير عليه وفيه سوء ادب فترخصنا في الاشتغال به دفعا لتعنتهم
وكشفا عن شبهتهم ﴿ قوله ﴾ فعند البعض وهم الاشاعرة واكثر المعتزلة
والمتكلمين ﴿ قوله ﴾ وعند البعض العمل بهما وهو المنقول عن ابي يوسف
القاضي ومنه ب مالكا والشافعي وعامة اهل الحديث والاصوليين ﴿ قوله ﴾
والمختار آه وهو مذهب اكثر اصحابنا ﴿ قوله ﴾ الخصوص الا بدليل قال
في الكشاف الان يكون احد الرسولين تبع الاخر فحينئذ لا يثبت الخصوص وكان
التبع داعية الى شريعة الاصل كابراهيم ولوط فان لوطا وان كان من المرسلين كان
تبع لابراهيم عليهما السلام وداعيا الى شريعته كما اشار اليه تعالى بقوله فامن له لوط
وكذلك كان هارون تابعا لموسى عليه السلام في شريعته ورداء له كما اخبر الله تعالى
به وما وقع في التلويح الان يدل الدليل على ان الثاني تبع للاول في الزمان وداع
الى ما دعا اليه كابراهيم للوط وهارون لموسى صلوات الله عليهم اجمعين غلط
والصواب كلوط لابراهيم عليهم السلام وقوله في الزمان لغو ﴿ قوله ﴾ شرطنا
على ما صرح به الشيخ ابو المنصور والقاضي ابوزيد وشمس الائمة وفخر الاسلام

والقول من الوحي

وهو قول من قبلنا
وهو قول من قبلنا

واكثر مشايخنا **قوله** **ف** عند الشافعي في قوله الجديد لا يقلد احد منهم وفي
 قوله القديم قول الصحابي اولى من القياس **قوله** **و** عند ابي سعيد البردعي
 من اصحابنا ورواية عن ابي بكر الرازي الجصاص وجماعة من اصحابنا واختاره شمس
 الائمة السرخسي وفخر الاسلام واخوه ابو اليسر **قوله** **و** عند الكرخي
 وتابعه القاضي ابو زيد الدبوسي وجماعة **قوله** **و** اما التابعي اه اتفقوا
 على ان التابعي اذا بلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة ولم يراههم فيها كان مثل
 سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده وان كان ممن رآههم كعلامة ومسروق وشريح
 القاضي والشعبي والنخعي والحسن وابن المسيب فعن ابي حنيفة في ظاهر
 المنه لا يقلدون هم رجال ونحن رجال وفي رواية النوادر انهم لما رآههم في الفتوى
 وسوغوا لهم الاجتهاد صاروا مثلهم بتسليمهم فيقلدون في آرائهم **قوله** **و**
 كشریح خانی علیاً آه روی انه تحاكم الى شريح في درعه وقال درعي عرفتها
 مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي مات قول قال درعي وفي يدي فطلب
 شاهدين من علي رضي الله عنه فدعا قنبرا وابنه الحسن فشهدا له فقال شريح اما
 شهادة مولاك فقد اجزتها لك واما شهادة ابنك فلا اجيزها لك وكان راي علي رضي
 الله عنه جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع فقال لليهودي امير المؤمنين مشى
 معي الى قاضيته فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها الدرعك ثم اسلم فقال علي
 رضي الله عنه هذا الدرع وهذا الفرس لك فكان معه حتى قتل يوم صفين وقال
 ابن الهمام تسويح الاجتهاد والنزاهة في الفتوى ومخالفة شريح ومسروق عليا
 وابن عباس لا يوجب وجوب التقليد ولا يفيده الارتفاع الى رتبة الصحابي الذي
 هو المقصود ولا يستلزم المناط من احتمال السماع ومشاهدة الحادثة وجعل شمس
 الائمة السرخسي الخلاف في الباب ليس الا في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة فلا
 ينعقد دونه او لا يعتد به فينعقد ولم يعتبر رواية النوادر وقال لا خلاف في ان
 قول التابعي ليس بحجة على وجه يتركبه القياس **قوله** **و** يباحق بالكتاب
 العام والخاص ونحوهما من احوال اللفظ ونظم الكتاب لما كان محفوظا متواتر الحق
 تلك المباحث به وذكر في عقبيه واما البيان فلما كان شاملا للقول والفعل كان المناسب

ان يوخره عما يشملها من الكتاب والسنة وهو على ما اختاره المصنف خمسة اقسام
 بيان ضرورية تقع بالسكوة ضد النطق وبيان تبديل هو النسخ وبيان تقرير كالتاكيد
 وبيان تفسير بازالة الخفاء منه كايضاح المراد من المشترك والمجمل وبيان تغيير
 كالاستثناء و^صاضافته الى الاول من قبيل اضافة الشيء الى سببه اى بيان يحصل بها
 وفي البواقى من قبيل اضافة العام الى الخاص كعلم الفقه و شجر الاراك ﴿ قوله ﴾
 كالاستثناء قد جعل القاضى ابوزيد وشمس الائمة السرخسى الاستثناء بيان تغيير
 والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البينان والمصنف تابع فخر
 الاسلام فى اعتبار كونه اظهار المحكم الشرعى قيل عليه ان اريد بالبيان مجرد اظهار
 اله مقصود فالنسخ والنصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء بيان وان اريد اظهار ما
 هو المراد من كلام سابق فكلا واجيب بان المراد اظهار المراد او انتهائه ورفع احتمال
 عنه بسمعى متلو او مروى عن ما ادى به المعنى فيدخل فيه بيان التغيير والتقرير
 والتبديل والتفسير والضروية ويخرج النصوص الواردة ببيان الاحكام ابتداء
 وقال الفخارى شرطه محل موصوف بالاجمال والاشترك والخفاء والجهل محققا كما فى
 الانتهاى او مقدر كما فى الالتماعى واما شرط سبق كلام له تعلق به فى الجملة كما ظن
 فليس بمشهور ﴿ قوله ﴾ فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا اى عند
 حنفية العراق ومن تابعهم كابي زيد الدبوسى القاضى وشمس الائمة وفخر الاسلام
 وغيرهم من مشايخ خراسان وما وراء النهر لما ثبت من قطعية دلالة العام فى محله
 ثبوتاً لا مرد له بل عام الكتاب ارجح من خبر الواحد عند من يقول بظنئته من
 مشايخنا فلا يجوز تخصيصه ايضا به وما عرف من تخصيص اصحاب رسول الله
 عمومات الكتاب بخبر الواحد كما خص ابوبكر الصديق قوله تعالى يوصيكم الله فى
 اولادكم الاية بما سمعه من النبى عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانرث ولا نورث وما
 تركناه صدقة لكونه قطعياً عند بسماعه من النبى صلى الله عليه وسلم شفاهاً ومن
 بعده باجماع مستند اليه من عقدي عليه او غير ذلك وما قيل بالتخصيص الاول يجب مقارنته
 والاجماع ليس كذلك منفع لانه فى التخصيص الواقعى والاجماع او المعارض فى
 الحقيقة دليل لذلك كما قد سلف ﴿ قوله ﴾ اتفاقا بيننا وبين الشافعى وعمامة

الفقهاء والافقي الكشفي فنقل خلاف الجبائيين وعبد الجبار والظاهرية والحنابلة
 وابي اسحاق الهرزي وابي بكر الصيرفي والقاضي ابى حامد من الشافعية في تاخير
 بيان التفسير الى وقت الحاجة وعزوة ذلك الى بعض الحنفية غير صحيحة نبه عليه
 فخر الاسلام في اصوله ﴿ قوله ﴾ كلام واحد اوجب الحكم اه على معنى ان الاطلاق
 يفهم على تقدير عدم المغير فبعد ذكره يغير المراد الذي كان يفهم السامع على
 تقدير عدم المغير قيل عليه يلزم عليه ان يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان
 التغيير واجيب بانه كان اول الالجاب وصار بعد البيان تصرف يمين واورد عليه
 بانه انما يصح في بعض صور الشرط ورد ﴿ قوله ﴾ واختلف في اه قيل ذكر
 المستقل ليس للتقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل قلت انما ذلك
 على مذهب الحنفية دون الشافعية واسناد الخلاف الى الطائفتين جميعا ﴿ قوله ﴾
 وعندنا لا بل يكون اه يعنى ان الخلاف في الحقيقة في ان قصر العام على بعض ما
 تناوله بكلام مترسخ عنه تخصيص كما هو مذهب الشافعي حتى يصير في الباقي
 ظنيا ولا بل هو نسخ فيما تناوله كما هو مذهبنا معاش الحنفية حتى يكون العام
 باقيا على قطعته بناء على تمكن الشبهة في دلالة المخصوص بالبعض بخلاف
 النسخ اذ لا فتور في دلالة المنسوخ على ما تناوله هنا فسقط ما قيل ان اشتراط
 الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص
 عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه
 لا يستمر لهم الجري على هذا الاصطلاح لتصر يحوم بان العام اذا خص منه البعض
 صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لكون كل منهما غير مقارن
 ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة وذلك لانه لولا
 الاستقلال لتوقف اول الكلام على اخره في الدلالة لوجود المغير فلا ينعقد الكلام
 الاعلى دلالة العام على المقصود فلا يتطرق اليها الوهن بالقصر فلا يصير العام
 ظنيا ولولا المقارنة لدامت الدلالة على الشهور فان القاصر الذي هو الناسخ
 انما يدل على انتهاء الحكم المدلول للعام في بعض متناولاته من غير اختلال
 في دلالة عليها واما اذا كان مستقلا مقارنا فبالنظر الى ظاهر حال العام دلالة

شاملة لجميع متناولاته ولكن المستقل المقارن يدل على أنها غير شاملة لبعض
فيمتدق الشبهة في الباقي ويختل الاعتماد فيصير ظنياً في الباقي فدوئك بهذا
التحقيق لعلك لاتجده في غير هذا التعليق ثم اشتراط ائمتنا الحنفية المقارنة
في المخصص انها هو فيما هو مخصص في نفس الامر والواقع واما التخصيص بخبر
الواحد والقياس فهو في الحقيقة جمع بين المتعارضين المتعادلين من الدليل
ويكون ذلك دليلاً لوجود المخصص فيالم يظهر وجوده كالايتين المتواردين
في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها والعمترض في غفلة من هذا وندره ما هو
خلاف الاصل هي الاصل على ان المجهول المتاريخ محمول على المقارنة ﴿ قوله ﴾
والاهل لم يكن اه غير ان سوال نوح عليه السلام كان على الظاهر الذي عنده انه على
دينه لانه كان يظهر الوفاى ويضهر النفاق والافلايتصور سواله بعد النهى عنه
بقوله ولا تخاطبنى في الذين ظلموا ثم اطاعه الله بقوله ليس من اهلك ﴿ قوله ﴾
لم يتناول عيسى آه لان الخطاب لاهل مكة ولم يكن فيهم من يعبده او الملائكة ولان
مالها لا يعقل الا ان القوم كانوا اهل تعنت فشفع في البيان ﴿ قوله ﴾ وعند بيان
تفسيره قيل عليه ان قول المحققين من اصحابه ان الاستثناء تغيير بخلاف التخصيص
بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد
لكن لا يتعلق الحكم الابعد اخر البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك
بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض وانك خبير بانك يرد ما سياتى من ان
منهيب الشافعى في قوله على عشرة الاثنتان العشرة مجاز عن السبعة والاثلاثة
قرينه ولان كون العام ظنى الدلالة محتمل للكل والبعض عند الشافعى واصحابه
يوجب ان يكون كل من الاستثناء والتخصيص بيان تفسير عندهم ﴿ قوله ﴾
لان الاستثناء الحقيقي هو آه اى صيغته واما لفظه فحقيقة في القسمين وثمرة الخلاف
ان الاستثناء الواقع في الادلة الشرعية يجب حمله على المتصل بدون قرينة
ولا يصرف عنه الى المنقطع الابدليل واما لفظ الاستثناء فلا يتعلق به الغرض
الاصولى لكن المصنف جعل اطلاق الاستثناء على المنقطع على طريق المجاز
ايضاً ﴿ قوله ﴾ وحقيقة الاخر آه قيل عليه تغريفات الادباً مشحونة بالمجاز

ورد بان المجاز وان كان شائعا في كلام الادباء لكن يجب الاحتراز عنه في التعاريف
 ولو سلم فلا كلام في اولوية الحقيقة لا يقال الخروج والدخول ههنا كلها على المجاز
 لانها الحركة الى الخارج او الداخل لاننا نقول صارنا حقيقتين عرفيتين في تناول
 اللفظ وعدمه ولو سلم ففى تعريف المصنف ارتكاب مجاز واحد وفي تعريف
 الجمهور ارتكاب مجازين ﴿ قوله ﴾ سائر التخصيصات اى بالمعنى اللغوى
 بمعنى العام على بعض متناولاته سواء كان بمستقل او مقارن اولا ﴿ قوله ﴾
 ان الاستثناء لا يثبت أه قال السيد الشريف منشأ اختلافهم هو ان وضع الالفاظ
 للامور الذهنية او الخارجية فذهب الشافعى الى الثانى و علماء ونالى الاول ولما
 لم يتصور واسطة بين النفى والاثبات فى الامور الخارجية ازم القول بان الا
 ستثناء من النفى اثبات وبالعكس وعندنا لما كان بين الامور الذهنية والخارجية
 واسطة بالضرورة ازم القول بالاول انتهى كلامه وقال المحقق الهروى ذهب
 اكثر المحققين كالشيخ الرئيس ابى على بن سينا و ابى نصر الفارابى وغيرهما
 الى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية واكثر المتأخرين الى انها موضوعة للا
 عيان الخارجية ولا يخفى ان هذا القول ظاهر البطلان لان كثيرا من معانى الا
 لفاظ ليس موجود اى الخارج وليس فى وضع الالفاظ تفاوت وان الموضوع له
 يجب ان يكون معلوما بالذات والعيان الخارجى معلوم بالعرض والا لانتفى
 العلم بانتفائه وقال المراد بالصورة الذهنية ههنا نفس الشئى^٤ من حيث هو
 هو سواء كان حاصله فى الذهن بنفسه او بوجه ما انتهى كلامه وقال بعض
 الافاضل من اصحابنا كون الالفاظ موضوعة للصور الذهنية يوجب ان
 يكون وضع المركبات الاسنادية للقضايا المعقولة والاحكام الذهنية
 التى فى مرتبة الحكاية و ظرفي الملاحظة فلا يلزم من اخراج زيد من الحكم بالجميعة
 على القوم انتفاء الجميعة عنه وعدم اتصافه بهانى نفس الامر وحاق الواقع الذى هو
 مرتبة المحكى عنه اذ عدم الحكم بالثبوت لا يستلزم الحكم بالنفى ولا الانتفانفى نفس
 الامر فبقى شان زيد مسكوت عنه نفيوا اثباتا واما اذا كانت المركبات الاسنادية
 موضوعة بازاء ما هو المحكى عنه ومطابق الحكم ومصداق الحمل فى ظرفي الواقع وحاق

نفس الامر الذي هو مرتبة المحكى عنه فالثبوت والانتفاء في مرتبة المحكى عنه
 نقيضان لا يرتفعان معا فاخراج زيد مثلاً في مرتبة المحكى عنه عن القوم بيان لانتفاء
 الجيئة عنه بالضرورة وقال بعضهم ليس المراد من كون النسبة خارجية ان تكون
 موجودة في الخارج لعدم وجودها فيه ولا كون الخارج ظرفاً لنفسها دون وجودها
 لانه مما يمتنع فرضه اذ الوجود ليس النفس الوجودية المصدرية اى صيرورة الشئ
 ووقوعه في ظرف ما بل المراد منها كون الموضوع في نفسه وفي حد ذاته بحيث يصح
 عنه الحكاية بالجمول فمفاد قولنا جأنى القوم ليس الا كون القوم بحيث يصح عنهم
 الحكاية بالهجي فاذا استثنى منهم زيد فلا محالة يفيد الاستثناء عدم كون زيد
 بحيث يصح عنه الحكاية بالهجي فيلزم على هذا القول ان يكون في الاستثناء حكم به معنى
 مصداق القضية واما اذا كانت موضوعة للنسبة الذهنية فلا يلزم ان يكون في
 الاستثناء حكم بل يكاد ان لا يصح وبيانه انه على هذا التقدير يكون مدلول المركب
 الاسنادى نفس النسبة الحاكية عن الواقع فاذا قيل جأنى القوم لا يستفاد منه الا حصول
 نسبة الهجي الى القوم في ذهن المتكلم فاذا استثنى منه زيد لا يستفاد منه حصول
 النسبة السلبية في ذهن المتكلم في حق زيد لجواز ان لا يحصل شئ من النسبتين
 في ذهن المتكلم في حق زيد بل على هذا القول لا يمكن افادة الاستثناء الحكم مطلقاً
 سواء اريد به نفس النسبة الحاكية او مضى اقها اما الثاني فلان افادة الاستثناء اياه انما
 كان باعتبار وضع المركب الاسنادى له واما الاول فلان ما يفيد النسبة الحاكية ليس
 الالهية التركيبية الحملية والشرطية والامع ما بعد هاليسست هيئة تركيبية لاحتمالية
 ولا شرطية واما ابتناء ما هو المشهور عن الحنفية من ان الاستثناء من الاثبات نفى
 دون العكس على كون رفع النسبة الايجابية بعينه نسبة سلبية فتوجيهاه على فهمي
 القاصر ان المركب الاسنادى على هذا القول موضوع للنسبة الخارجية فمعنى قولنا
 جأنى القوم كون القوم بحيث يصح عنه الحكاية بالهجي فاذا استثنى منه زيد
 يستفاد لاهتماله عدم كونه بتلك الحيثية فيفيد الاستثناء من الاثبات الحكم بالنفى
 لكن هذا انما يتصور اذا كان رفع النسبة الايجابية بعينه نسبة سلبية اما اذا لم يكن
 كذلك بان يكون النسبة السلبية عبارة عن سلب وقوع النسبة التقييمية كما هو

منه بمتأخرى الميزان فيبين حيث صرحوا باشتراك النسبة التقييمية بين الايجاب
 والسلب والفرق بينهما باعتبار النسبة التامة الخبرية فلا يفيد الاستثناء عن الايجاب
 الحكم اذا فادته على المشهور انما كان باعتبار افادة الامع ما بعد هارفع الحكم الايجابي
 في حق زيد ورفع الحكم الايجابي على هذا المذهب لا يكون نسبة سلبية بعينها مطلقا
 اذ في الحكم الايجابي يعتبر النسبتان التامة والتقييمية فرفع الحكم الايجابي
 يتصور على ثلاثة اوجه برفع التامة فقط ورفع التقييمية فقط ورفع المجموع
 وفي النسبة السلبية لا بد من التقييمية وسلب كونها واقعة فاذا كان رفع الحكم
 الايجابي برفع التامة فقط ففي هذه الصورة يفيد الاستثناء من الاثبات الحكم بالنفي
 اذ ح يكون رفع الحكم الايجابي بعينه نسبة سلبية واما اذا كان على الوجهين الاخيرين
 فلا يفيد الاستثناء من الاثبات النفي لعدم الاتحاد بين رفع الحكم الايجابي على
 هذين الوجهين وبين النسبة السلبية هذا ما حصل لي في هذا المقام مع تشتت
 خاطرى بسبب حوادث شتى وعدم تيسر المراجعة الى الكتب وقصور فهمي
 وفساد قريحتي بمتبع عدل ايضا والاولى على التقيض واعتقاري باحصاء
 الاعداد الخيالية ﴿ قوله ﴾ اطلق العشرة الاحتمالات اربعة والمذهب ثلاثة
 حاصل الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والاثلاثة قرينة وحاصل الثاني ان العشرة
 تناولت ثم اخرج منها ما منع من الدخول في الحكم ثلاثة واسند الى العشرة المخرج
 منها الثلاثة فوقع الاسناد الى سبعة وحاصل الثالث ان مجموع عشرة الاثلاثة موضوع
 بازاء سبعة هتمى صار له اسمان مفرد ومركب ﴿ قوله ﴾ يمنع الحكم بطريق آه
 قال في الميزان الصحيح انه لا خلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق
 المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء اخرج ما يتكلم به وانه
 تكلم بالباقي بعد الثنيا والمعارضة يكون بين الحكمين المتفاوتين مع بقاء الكلام
 ﴿ قوله ﴾ لا يقع عليه آه اى لا يطلق عليها لاهقيقة ولا مجازا
 ﴿ قوله ﴾ وهذا الكلام نص اه قيل عليه بل لا يدل عليه اصلا لانه يبطل المذهب
 الثاني ايضا ورد بان في المذهب الثاني المراد بالالف حقيقة غايتها ان الاسناد اليها
 بعد اخراج المائة عنها ﴿ قوله ﴾ وحجته هذه الحجج الثلاثة اوردها فخر الاسلام
 من قبل الشافعي في ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولها فهم

المصنف ان هذا القول هو المذهب الاول جعلها حجة عليه **قوله** فاما اعدام
 آه يريد عليه ان هذا ليس بلازم من جعله في حكم المشكوت عنه وانما اللازم منه
 عدم التكلم في المستثنى بحكم مخالف الحكم الصادر لفظا وتقديرا وقيل ايضا ان هذه
 الحجة لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام المتكلم بل قول
 بان عشرة الاثلاثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاضطر الى التكلم
 بالاطول اجيب عنه بانه جعل المتكلم بالعشرة كالتكلم اذ لو افادت معناها لزم
 الاخراج او المعارضة وحيث لم يفد صار كانه لم يتكلم به **قوله** الاستثناء
 من المتناول آه قيل عليه المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال
 وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقية
 عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع في اذانهم
 الاصولها بان يريد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول بناء على انه استثناء
 متصل وما ذكره المصنف من هذا القبيل لانه اريد بالجارية نصفها مجاز او اخرج
 النصف منها باعتبار انها تتناول الكل بحسب الوضع على انه غير اعتراض ابن
 الحاجب هو با عن اشكال الضمير وتقريره ان من قال اشترى الجارية الانصفا
 لم ير ديبها نصفها والالزم استثناء نصفها من نصفها والتسلسل لان استثناء النصف
 من الجارية يقتضى ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضى ان
 يراد بها الربع وهكذا وايضا الضمير يعود الى الجارية بكمالها 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 الاستخدام قال السيد الشريف قدس سره رداعليه بان القائل بان
 المستثنى منه مستعمل في الباقي مجاز او الاستثناء قرينة كيف يسلم رجوع الاستثناء
 الى ما يتناوله اللفظ بحسب الاستعمال وقصد المتكلم واما قوله للقطع آه ففيه ان
 قوله في اذانهم لم يدل على ان المراد بالاصابع هو الانامل يكون معنى قوله الا
 اصولها لغوا اذ شرط التصل ان يكون بحيث لو لاه لغهم دخول ما بعده فيما قبله
 اما لو قيل جعلوا الاصابع في الماء الاصولها كان صحيحا واقعا على ما هو شرط

الاستثناء وكذا واخر في اذانهم وقال العلامة الفنارى ان الاستثناء من حيث
 التناول لولا القرينة فالمفهوم قبلها هو الكل لامن حيث ارادة المعنى الهجazy
 فانها بعد الاخراج وتام القرينة لا قبلها فالنفي اطلق مجازا على نصف الجارية
 هو الجارية المقيمة لا المطلقة كاشترت جارية نصفها للغير فهام يتم التقييد
 لقيام القرينة يكون الملاحظة للمعاني الوضعية فلا يرجع الضمير الى كمال الجارية
 ويتحقق ان الاستثناء اخرج بعض من كل كما اجمع عليه وان العشرة نصف من
 مدلوله وان فيه رعاية وضع الاخراج والمخرج عنه وليس مثل جعلوا الاصابع في
 اذانهم الاصول لها لان الاستثناء وارجاع الضمير بعد تمام القرينة ولا شك انه لا فرق
 بين الانصف والانصافا بحسب المعنى لان الالف واللام عوض عن الضمير
 فيدل على ما يدل عليه ﴿ قوله ﴾ كما لا تجوز بالشخص وما قيل الهجاز باعتبار
 اطلاق اسم الكل على البعض شايح حتى يجرى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد
 بعض اجزائه ممنوع على ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحتها بل من
 الاعداد التي هو مبالغها على ما تقر في مقره وثبت في محله ﴿ قوله ﴾ ولو صححت
 فالاصل آه قيل عليه ان هذا دليل مستقل على نفي المنهوب الاول وفي جعلها جوابا
 عن الحجة الاولى تكلف وردبانه جواب بطريق المعارضة فهو دليل مستقل لان
 حكم كل معارضة كذلك فلا تكلف فيه ولا بعد ﴿ قوله ﴾ مجاز وذلك لانهم اجمعوا
 على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا فلا بد من الجمع بين الاجماعين بحمل الاول
 على المجاز وما قيل ان الاجماع الثاني ممنوع ساقط لما صرح به الثقات كفخر الاسلام
 وصاحب الكشاف والمعنى والنسفي وقال في اللباب اجمع اهل العربية على ان الاستثناء
 اخرج بعض عن كل ﴿ قوله ﴾ المستثنى غير آه قيل عليه ابن الحاجب
 وغيره من القائلين بالمنهوب الثاني على ان الاستثناء من النفي اثبات
 وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلاثة ثم حكم على العشرة
 المخرج عنها الثلاثة بالثبوت وعليها بالنفي وردبانه مراد المصنف على الحقيقة
 اى لا يصح الحكم حقيقة وذلك لا ينافى اثباته مجازا كما ذهب اليه القائلون به
 هنا ﴿ قوله ﴾ ووجه الهجاز وقال القاضى ابو زيد اطلاقا على ظاهر الحال

لانك اذا قلت لفلان على الف الا عشرة لم يجب العشرة كمالو نفينا ولكن عدم
 الوجوب على المقر ليس بنص نافي للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب عليه
 قوله **﴿ فصار كقوله آه قيل عليه هذا في غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا**
اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصفى علة تامة للحكم بحيث
لا يحتاج الى شىء اخر غير مسلم في شىء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول
بعموم النكرة الموصوفة مما قد قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين
بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولان نزاع احد في ان من حلف لا كرم من
رجلا عالما بركرام عالم واحد وامان حلف لا اجالس الارجلا عالما فانه لا يحث
بمجالسة عالمين او اكثر بناء على ان الوصفى قرينة على ان المستثنى هو النوع
لا الفردي بخلاف ما لو قال الارجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون
في العموم الاستغراق وهذه اربعة اعتراضات في القدح على من ذهب الحنفية رحيمهم
الله قال العلامة الفنارى النكرة الموصوفة في سياق الاثبات الواقعة بعد النفي اذا
وصفت بها النوع تعم نحو لا اجالس الارجلا عالما حيث يشمل اباحة مجالسة كل عالم
فلا يحث بمجالسة اى فرد واحد فصاعدا بخلاف اكرمت رجلا عالما اذ لا نفى وما
كتبت بالقلم اذ لا نكرة وعدم النزاع في صورة اليمين لان الايمان على العرف وليس
الكلام فيه على ان عدم العموم غير مسلم للقطع بصحة الاستثناء في قولنا لا كرم من
رجلا عالما الا فلانا ففيه دلالة على انه فيه عموم واو على سبيل البديل ولو سلم
فالتحلف له مانع لا يقدح في الاصل الكلى وقدح العلماء الحنفية في عموم النكرة الموصوفة
وكون الوصفى علة تامة للحكم في حيز المنع ومنع عالية الوصفى في نحو قوله تعالى
ولعبت موء من خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى وقولك
اذا رايت لى عبدا آبقا فرده وكلباكلبا فاقتله صريح المكابرة لظهور ان الايمان
هو العلة التامة لخيرية العبد الموعوم من المشرك ولا يتصور فيه النزاع من احد
ودليل من يقول بعموم النكرة يدل على ان العموم الثابت عموم الاستغراق غير
انه ان كان عموم الجواز فالاستغراق جوازى وان كان عموم الوجوب فهو وجوبى
اعلم ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحد وان

كانت موصوفة فلا استثناء بصفة النوع لصيرورته مستثنى فلو حلف لاجالس الارجل
 يحث بهجاسة رجلين ولو حلف لاجالس الارجل عالم يحث بهجاسة عالمين
 واكثر ولا يجوز ان يراد في الاولى لاجالس الرجال الارجالا ولا انسانا لان المقدر
 يجب ان يكون من جنس المستثنى بقدر ما يصح الاستثناء ثم الحكم في النكرة الموصوفة
 متعلق بالصفة دون الذات لسقوط اعتبار الذات بتدوين الصفة فصيرورتها معتبرة
 بوجود الصفة فكانت هي المعتبرة والمقصود بالذكرة دون الذات فاعتبر تعميمها
 دون الذات الا يرى ان من قال اذا رايت لي عبد البعافر ده لا يفهم منه الا العموم
 لان المقصود في مثل هذا الموضع الصفة المقرونة باسم الذات فهي تعم فعمت
 النكرة بتعميمها الا انص على اعتبار التوحيد بان قرن به لفظ الواحد لان التعميم
 كان لضرب دلالة وهي ساقطة الاعتبار مع النص ولكن هذا فيما اذا كان المنكور
 نكرة لا يتعين عند المتكلم والسامع الا عند وجود الصفة فاما اذا كانت الذات
 متعممة عند المتكلم لعهد وقع له به من مشاهدة سابقة له على التكلم غير انها نكرة عند
 السامع لعدم المشاهدة فان النكرة ههنا لا تعم بعموم الصفة كما اذا قال رايت في
 موضع كذا رجلا كوفي الان هذا الرجل المنكور تعين ذاته عند العهد السابق
 فلم يكن صيرورة الذات معتبرة متعلقة بوجود الصفة فلم يصر الاسم المنكر تابعا
 له في الاعتبار فلم يتعممها بل بقي متوحد اهكذا حققه المحققون رحمهم الله قوله رحمهم الله وايضا
 صدر دليل اخر على ان في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون الاستثناء اثباتا
 من النفي قيل عليه الموضوع في صدر الكلام نكرة وانها جاء عمومها من ضرورة
 وقوعها في سياتي النفي ففي جانب الاستثناء يوجد ذلك الموضوع ايضا ولا تعم
 لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها
 ينتفى هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شى من الصلوة اذ نقيض السلب الكلى
 ايجاب جزئى كما في ما جائئنى احد الا راكبا و رديان الحكم المثبت على الحالة المستثناة
 بعينه هو المنفى في صدر الكلام فالمعنى لا صلوة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها
 بالطهور فيكون المعنى ان كل صلوة على تلك الحالة فهي جائزة كافي قولك ما جائئنى القوم
 الا راكبين بمعنى جاؤ راكبين على ان الاستثناء يثبت نقيض الحكم لان نقيض القضية

ونقيض الحكم بان يكون النفي اثباتا والاثبات نفيما حاصل ولم يقل احد بان يجعل الكلى
جزئيا ويؤثر في تغيير الكمية الا اذا كان استثناء البعض من الكل وما نحن فيه ليس
كذلك لانه متعلق بالحال فلا يرد ما قيل انه يفيد ثبوتها مع الطهور في الجملة وذلك اذا
تحقق سائر شرائطها على ان ذلك لا يكون اثباتا بل مترددا بينه وبين النفي وما قالوا
انه منقطع فلا اخراج فيه بل فيه حكم آخر وبانه محمول على المبالغة كانه لا شرط للصحة غيرها
وبان الحكم مطرد فان كل صلوة بطهور صلوة حاصلة قطعاً وبين البطلان لمعارضته قاطع
دل على اشتراط امر اخر لا يضر فانه مخصص مدفوع بان الاستثناء المرفوع متصل وبين
المحمل على المبالغة خلاف الظاهر سيما في احكام الشرع وبيان الحكم في الصلوة الشرعية
غير مطرد والحسي غير مراد يدل عليه الاستثناء وبيان ورود الشرع ابتداء بصحة
كل صلوة ملتصقة بالطهور غير متصور ﴿ قوله ﴾ يجيء في باب آه دليل آخر
على لزوم العموم في مثل المثال المذكور لما تقرران من مراتب اثبات العلة
بطريق الايماء ان يفرق بين حكيمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى
فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فلن العنوة سوط المبروض فلو كان الاستثناء
اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز كما ان الخلو علة عدم الجواز وقيل عليه ههنا
طريق ظني قد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة الجواز
بل يفتقر الى اشياء اخر ولو ثبت فلا يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط او وجود
مانع فهن ائین يلزم جواز كل صلوة بطهور وورد بان قاعدة ان الاستثناء من النفي
اثبات وبالعكس ظنية وليس رفض الاولى باولى من رفض هذه ثم القاعدة ناطقة
بعلمية مجرد الطهور وعدم توقف الحصول على شرط اخر على ان ماهو عبء الشرط
ومتحقق المانع صلوة فيلزم ان يكون ثابتة ﴿ قوله ﴾ وهو اقوى دليل قيل عليه
لادلالة له على المدعى مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال
لا يفيد لجواز ان يعمل عن الاصل بقريئة عدم ظهور ما يصح استثناء عنه قال
السيد الشريف ههنا كما برة لكون الاستثناء ظاهرا في الاتصال كيف والاستثناء
المنقطع يجوز قوله بقريئة عدم ظهور ما يصح استثناء لا يقتضي الانقطاع لان
المرفوع متصل مع عدم ظهور ما يصح استثناءه منه وبالجملة الاحتمال المنافي لدلالة

الدليل الاحتمال الناشئ عن دليل الاحتمال المجرد **قوله** **﴿** فلان معظم الكفار
 آمو قد يقال ان افادتها الاثبات بالعرف الشرعي الطارى لا اللغوى والكلام فيه
﴿ قوله **﴿** ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة اعترض عليه بان هذا اعتراف بمنه
 الخصم لانه لا يدعى انه بطريق العبارة وانها مسوقة لاجله وان هذا يقتضى ان
 لا يصير النافي المصانع مؤمنا بهذه الكلمة اجيب عنه بان المذكور بالاشارة لازم
 للمنتوق ولو كان حاصله لكان مطردا وقد انتفى في مثل لاصولة الابطهور كما قد ساق
 وبان هذه الكلمة صارت موضوعة للتوحيد في عرف الشارع بغلبة الاستعمال بل
 الايمان حيث قال النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
﴿ قوله **﴿** انه لم يعين حاصله انه خارج عن قانونها من حيث التركيب من الثلاثة
 ومن حيث وقوع الاعراب في وسطه وانما لم يتعرض لما ورده ابن الحاجب باننا
 قاطعون بان كلام المستثنى والمستثنى منه وحرى الاستثناء مستعمل في معناه
 الافرادى وانه يلزم عود الضمير في مثل اشترى الجارية الانصفا الى جزء الاسم
 وان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض عن كل ولا يتحقق هذا على
 منه بكم لانه يندفع بما ذكره في الجواب عن هذا **﴿** قوله **﴿** اذ ليس المراد منه
 قيل عليه هذا الحل ليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء
 حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعها
 كليا ليس مما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف او يصحح ان يكون مقابلا للمنهيين
 الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات حينئذ مستعملة في معانيها الافرادية
 فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له على عشرة الاثلاثة هو عشرة افراد ويحكم باثباتها
 وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المنهيب الثاني فهجرد القول
 بان الهجوم موضوع للسبعة بالذات وان الظن لا يغنى من الحق شيئا ورد
 بان التناقض مندفع بما ذكر في بيان المنهيب الثلاثة بما اعتبر في كل منها ما حقه
 ان يعتبر وانه الكلام في كون ذلك على مذاق اللغة العربية ام لا ومقتضى البيان
 ان هذا ليس بخارج عن القانون الجارى في لغة العرب وذلك لان العشرة التى
 اخرجت منها الثلاثة لا شك في انها عشرة لان العشرة عشرة سواء اطلقتها او قيدتها فاما ان

ينقلب هذا التركيب عن معناه الحقيقي الذي هو العشرة المخرجة منها ثلاثة
ويستعمل العشرة منها في السبعة مجازا فهو المنهـب الاول واما ان يستعمل في معناه
الحقيقي لكن لا على ان يكون مقصودا الصليبا بل ليكون ذريعة الى خصوصية السبعة
كان السبعة تفهم من نفس التركيب كما في الكنايات فحينئذ يكون اسم السبعة لا على
انه وضع وضعوا احد ابل على انه يعبر عنها بلازم مركب فهو المنهـب الثالث فان
الشمي عقد يعدل عن اسمه الخالص الموضوع له ويعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه
كافي قول الشاعر * شعر * بنت سبع واربع وثلاث * هي حب القيم المشتاق * يعني
بنت اربع عشرة وهذا هو المراد مما ذكره المصنف رحمه الله وبه يندفع كل ما ورد ابن
الحاجب وغيره في رد المنهـب الثالث **قوله** * مع انه في حيز المنع قيل
جوابه الاستغراء ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل شاب قرناها فبفتح فوع بما ذكره
في الكشاف جوابا قيل انه لم يعهد التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا فكيف يكون
الكلمات المتعجبى بها اسماء للسور وذلك انه قال التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا
بجعلها اسما واحدا على طريقة حضر موت مستنكرة لعهرى وخروج عن كلام
العرب واما غير مركبة منشورة فشر اسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من
باب التسمية بناحقه ان يحكى حكاية كما سمواتا بطشرا وبرق نحره وشاب
قرناها وكما الوسمى بزيد منطلق وبيت من الشعر ولاخفا في ان مثل عشرة
الاثلثة ليس محكيابا بل معربا بحسب العوامل فيكون على طريقة حضر موت
اي من غير ملاحظة الحالة الاصلية من الاعراب فيلزم المحذور ورد بانه انما
يلزم ذلك لو وضع هذه الكلمات وضعوا احدا وقد عرفت ان الامر ليس كذلك
على ان اعترض المصنف على ظاهر عبارتهم فان المفهوم منها عدم تركيب
الاسم من ثلاثة اصلا سواء كان محكيابا وغيره وليس في عبارتهم ما يدل على التقييد
ولا يندفع المنع والنقض بالاستغراء ولا بالنقل عن الائمة ولا بما ذكره صاحب
الكشاف **قوله** * وايضا قيل عليه هذا في غاية الفساد لان ابن الحاجب
قد اعترض عنه بقوله ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي
هذا على المصنف رحمه الله ورد بان مدار كلامه انه اذا جاز اعراب الجزء الاول

في الموضوع الشخصي عند الاضافة ولم يحك حكاية فيما المانع من اجراء
 اعراب الجزء الاول من الاجزاء الثلاثة على اذك قد عرفت انه موضوع
 بالوضع النوعي والامر فيه على سعة **قوله** **﴿** بالاشارة يكون الحكم في المستثنى
 ثابتا بل لالة اللغة كالصدر بين ان حكم الصدر يثبت قصد او عبارة وحكم المستثنى
 ضمنها واشارة قيل عليه هذا انها يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما
 جائتى الازيد ومازيد الاقائم مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه بابلغ وجه
 واوكلا حتى قالوا انه تاكيد على تأكيد لان النفي متى توجه الى الموجب المسلم ثبوته
 اجمالا لفاعل فاذا شفع بالاستثناء من بعده علم صريحا ثبوته لفاعل فالاول
 تاكيد بالنسبة الى اعتقاد المخاطب بثبوته قبل التكلم ورد بهنق السوق لذلك
 بل المقصود تاكيد مجيئه بنفيه عن غيره والتاكيد لا يقتضى سوق العبارة
 لاثبات المجيء حتى يكون فيه عبارة بل التاكيد على سبيل الاشارة فان المجيء
 لما كان مركزا للثبوت في ذهن المخاطب فالتشفيح بهما يدل على نفيه عن غير زيد
 يفيد مجيئه البتة وكذا في ما زيد الاقائم واما في ما قائم الازيد ولان هذا الكلام
 رد لمن يزعم مشاركة الغير لزيد في صفة القيام مع اقراره بانها متصفا به فكان نفي
 القيام عن غيره هو المقصود وهذا في المثال الثاني اظهر فانه لما نفى عن زيد
 جميع الحالات سوى القيام ومن جعلتها عدم القيام افاد على طريق الاشارة
 تاكيد ان زيد اقائم وبهذا الطريق ثبوت الحرية في قوله ما انت الاخر لان
 في الاستثناء حكم **﴿** قوله **﴿** بحكم العرف آه قيل عليه الكلام في ثبوته وفرقه
 بين العدى وغيره وايضا مبناه على ان كون الاستثناء من النفي اثبات
 وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت ان جمهور
 القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره ذهبوا الى ذلك ورد بان المراد ان
 فيه اخر اجا قبل الحكم ثم الحكم على الباقي واجماع ائمة اللغة على ان الاستثناء اخراج
 وتكلم بالباقي اعد ل شاهد على ان العرف هذا والمصنف لا يريد العرف في الشرق
 بين العدى وغيره ولا يدعيه بل مدار الفرق عنده بين العدى وغيره
 ان اسم العدد اسم لعدد مخصوص فلا يمكن جعل بعضه غاية الاخر بخلاف غير

العددي وقد عرفت ان ابن الحاجب ومن وافقه لا يفتان لهم اثبات الحكم في
المستثنى على الحقيقة هنا ﴿ قوله ﴾ وهذا مناسب يريد ان التوفيق بين
الاجماع المنقولة يحصل بالقول بان استثناء الغير العدي يفيد النفي والاثبات
بطريق الاشارة اعلم انه لو كان في الاستثناء حكم يلزم التناقض صرح بحاقف مثل ما
روى ان النبي عليه السلام قال هلك الناس الا العاملون وهلك العاملون الا العاملون
وهلك العاملون الا المخلصون والمخلصون على خطر عظيم فانه اثبات بعد النفي
على ذلك التعدير فليتمامل ﴿ قوله ﴾ مما اوجبه الصيغة قصدا قال السيد
الشريف يريد عليه ان من اوصى بجارية واستثنى الحمل فانه يجوز مع ان الحمل ليس
مما اوجبه الصيغة قصدا بل دخوله فيها بطريق التبعية ويمكن ان يجاب عنه بان
القياس في باب الوصية ما ذكر لكن مبناها على التوسعة فجاز فيهما لا يجوز في غيرها
لما عرف ان القياس يابى جوازها لانه تهليك مضاف الى حال زوال المالكية ولو اضيف
الى حال قيامها نحو ملكتك غدا لا يجوز فهذا اولى ﴿ قوله ﴾ لو وكل بالخصومة غير
جائز الاقراره ليس المراد منه ان يكون الوكيل من لا يجوز اقراره بل قوله غير
جائز بالنصب صفة للمصدر المخدوف اي توكيلا غير جائزه بمعنى انه وكل بالخصومة
واستثنى منه الاقرار لا يجوز هذا التوكيل بهن الوصف فلا يصح استثناء الاقرار
لانه تصرف لفظي لا يعمل فيما يثبت حكمه بل يقتصر عمله على ما يتناول قصدا
وصحة الاقرار تعتمد على قيام الوكيل مقام الموكل الاعلى دخوله في اللفظ قصدا
﴿ قوله ﴾ المراد بالخصومة الجواب لانه لا يملك شرعا الا ذلك الا ترى انه لو عرف
المدعى محقا ليملك الانكار شرعا ﴿ قوله ﴾ لانه قد ذكر ان الاقراره قيل عليه
الاقرار يثبت ضمنا وتبعالا لانكار وان لم يثبت قصدا او حينئذ لا يتعدى اخراج الانكار
ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعالا لانكاره عند فاذا
استثنى الانكار لم يستثنى الاقرار ايضا فيلزم استثناء شئ من نفسه ورد بان شرط الاستثناء
ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا كاسبق فيلزم منه ان يكون كل من
المستثنى والمستثنى منه مما اوجبه الصيغة قصدا ولا شك ان ما اوجبه الصيغة قصدا هو
نفس الانكار لا الاقرار فعلى تعدير استثناء الانكار من الخصومة يكون استثناء الشئ من

نفسه وما قال ان الاقرب اه في غاية البعد لان ابايوسف رحمه الله لم يجعل الاقرار
 تبعاً للانكار وانه مما لا وجه له اصلاً بل جعله تبعاً للتوكيد بالخصوصة والتوكيد يحتمل
 الاقرار والانكار ويؤيد قول المصنف فيكون اى الاقرار ثابتاً بالوكالة ضمناً
 قوله **﴿** ان الاستثناء يطلق على اه صريح في ان اسم الاستثناء مجاز في المنقطع
 مثل صيغته وهو الظاهر لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فليس
 بينهما قد مشترك يصحح اطلاق اسم الاستثناء عليهما على الاشتراك المعنوي وقول
 الرضى حقيقة المستثنى متصلاً كان او منقطعاً هو المنذور بعد الاوغواتها مخالف
 لما قبلها نفيها واثباتها على عرف النجاة وبالنظر الى الاحكام اللفظية ونظر الاصولي
 من حيث المعنى **﴿** قوله **﴿** من امثلة الاستثناء اه مع ظهور اتصاله لان شرطه
 دخول المستثنى في صدر الكلام باعتبار تناوله وشمول لفظه اياه لا باعتبار ثبوته
 له في الواقع اذ لا يصح على ذلك استثناءه ولا شك ان الذين يرمون شامل للتائبين
 منهم فلا يضر فيه عدم فسقهم في الواقع وكونهم كهن لا ذنب له بعد التوبة ولكن
 القاضى ابا زيد وفخر الاسلام وغيرهما جعلوه منقطعاً **﴿** قوله **﴿** والتائبون ليسوا اه
 لان شرط صدق المشتق قيام الهبة عمال الحكم على الاصح وما عدا ذلك مجاز وما
 في التناوب انه اذا لم يشترط قيام الهبة في حالة الصدق يتحقق التناول لكن لا
 يصح الاخراج لان التائب ليس يخرج عن كونه فاسقاً في الزمان الماضى ليس
 بشيى لان الاستثناء لا يدل على الاخراج فيما مضى بل على الاخراج عن صدق عليه
 اسم الفاسق في الجملة **﴿** قوله **﴿** وفي هذا نظراً اجيب عنه بان الفاسق ان
 اريد منه من صدر عنه الفسق فيما مضى او من قام به الفسق في الجملة فلا صحة
 لاجراج التائب من الفسق لان القنف فسق وان اريد به من ثبت على فسقه
 ودام عليه فالتائب ليس بفاسق بحكم الشرع ومن شرط الاتصال ان يكون
 الحكم متناولاً للمستثنى على تقدير السكوت ولا فائدة في الاستثناء المتصل لان
 خروج المستثنى من المستثنى منه معلوم فيجوز على المنقطع المفيد للفائدة الجيدة
 وهذا امر ادفعه الاسلام وردبانه لاقفاء في تناول الحكم بالفسق على تقدير السكوة
 عن استثناء التائب وانما يستفاد عدم تناول من الاستثناء في الآية وحديث التائب

من الذنب كمن لا ذنب له ونحوه وقال السيد الشريف ليمت شعري ان الفائدة
 الجديدة التي يعترى عنه الاستثناء المتصل ماهى في المنقطع وفخر الاسلام وغيره
 براؤ من هذا المراد ﴿ قوله ﴾ داخلون في اهلان الذين يرمون المشار
 اليهم باولئك عام يتناول التائبين في شمولهم الحكم بالفسق لولا الاستثناء فمافى
 التلويح الاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى به تخصيصا خبط بين لان
 الكلام ان الذين يرمون اعم متناول لمن تاب منهم وغيرهم والحكم بالفسق يشمل
 كلالا الفر يقين لولا الاستثناء فما الذي استفاد من هذا الاجماع ام هو انه يمنع التائب
 من الدخول في الرمات ام هو انه يمنع من ثبوت الفسق للتائب ولولا غروجه
 بالاستثناء من الحكم بالفسق لكان هذا الاجماع على مكان سحيق سواء كان ثبوت
 الحكم بالفسق على الدوام والاستمرار او على التجدد والحدوث وما في التلويح
 ان منع دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الاول ومنع عدم صحة اخر اجهوم عنهم
 بالمعنى الثاني ليس به وجه ساقط على ان مقتضى كلامه ان يكون منع عدم دخول
 بزيادة لفظ عدم في الاول ايضا وبالجملة قد وقع منه في هذا المقام خبط اكثر منه
 في غير ﴿ قوله ﴾ ان الاجماع انها هو على ارتفاع حكم الفسق كالعقوبة لانفسه والتائب
 من الذنب كمن لا ذنب له لاعينه كما في قوله وان تجمعوا بين الاختين الاماقد
 سلفى في نظائر كثيرة ﴿ قوله ﴾ لا يبقى فاسقا بعد التوبة آه قيل عليه هذا انما
 يتم اذالم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام على ماهو ظاهر
 الجملة والافتاتعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع وردبانه على ذلك التقدير يلزم
 ان يكون الاستثناء عديم الفائدة لان الذين تابوا هم الذين لم يثبتوا على الفسق
 ويكون المعنى اولئك ثابتوا الفسق الا الذين لم يثبتوا عليه وبعد اللتيا والتي
 فالاستثناء منقطع ﴿ قوله ﴾ واصحابنا قيدوه وهذا ايضا مبنى على ان الالفاظ
 موضوعة للمصور النهائية اى الشئى من حيث هو لا الاعيان الخارجية ﴿ قوله ﴾
 الالهو الاء لخصوصه من قوله عبيدى لان اللفظ موضوع للإشارة الحسية الى الموجود
 في الخارج المحسوس المشاهد ﴿ قوله ﴾ اذ اتعقب آه من هب ابي عنيقة
 والشافعى الاطلاق في العود الى الجميع والاخير ومن هب بعضهم التفصيل بانها ان

تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب نحو اكرم بنى تميم والفقهاء هم
العراقيون الازيد افلاخيمرو الافلاجميع ومنه ب بعضهم التوقف وهم فرقان واقفو
الحنفية في الحكم لعدم الدليل لافي دليل لعدم فعالت الاولى لادليل على انه في ايها
حقيقة وهم ابو بكر الباقلاني والعزالي ومن وافقهما والثانية على انه مشترك فيهما
ولاقرينة تعين احد هما وهم المرتضى الشريفي واتباعه فيتوقف الى ظهور المراد
وقيام القرينة ولا يصرف الى ما سوى الاخيرة قوله **﴿** وعندهما الى الاقرب
الخلافي انما هو في ظهوره ولو لو يته لافي جواز وصحته وفيما اذا تجرد عن دليل
عوده الى الجميع والاخير كما في قوله تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدر واعليهم
قوله **﴿** وصر فه آتتزل الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر الدفاع ويحتمل
ان يكون دليلا لابطال ما ذهب اليه الشافعي من انه يصرف الى الجميع ولكنه
قطع جملة لا تقبلوا عن جملة فاجلدوا مع ظهور العطف وجعل الجملة الاسمية
عظما على الثانية مع اختلافها في الاسمية والفعلية والطلب وعدمه
وعلى الاستثناء بهما دون الاولى حيث قبل شهادة المحمود
في قذف بعد التوبة وحكم بعدم فسقه ولم يسقط الجلد عنه وعندهما ينصرف
الى الجملة الاخيرة وعدم قبول الشهادة من تمام الحد لما سيجيء ويبقى مانعا
زاجرا عن وجهه ولا يسقط بالتوبة كاصل فان الجلد لا يسقط بالتوبة لان ثبوت الحكم
في الجملة الاولى قطعي وارتقاعه بالاستثناء مشكوك لجواز كونه للاخيرة فلا يعارضه
بخلاف الجملة الاخيرة لظهور رفعها عنها لان الكلام فيهما لا ينافي عنها ولان الا
تصال للاخيرة وهو من شروط الاستثناء ولان الاصل في الكلام بقاءه على مفاده
ولا يعدل عنه الا لضرورة المغير وهي تنفذ بالصرف للاخيرة فقط قيل عليه
لانزاع لاهد في ان قوله لا تقبلوا اعطى على فاجلدوا الا ان الشافعي رحمه الله لم
يجعل من تمام الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لاجرمة فعل ولم يسقط
الحد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقطه بعغو المقنوف وصرف الاستثناء الى
الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع
مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب

عفو المغنوف وعند وقوع ذلك يسقط الحد ايضاً فيصح صرف الاستثناء الى الكل
ورد بمنع ان الحد ذلك بل هو عقوبة مقدرة عقاب الله تعالى وعدم قبول الشهادة
وان لم يصالح لان يكون حد العدم التقدير فيه لكن يصالح لان يكون تنمة لحد
ومكلاه باعتبار استدامة معنى العقوبة اذكم من شخص لا يتالم بالضرب
كما يتالم بعدم قبول شهادته ولو سلم ان الحد ما ذكره فالمراد بعدم قبول الشهادة
ردها والتصريح بعدم قبولها لا محض السكوت حتى لو اضر الرد يجب به الاثم
والحق في الجواب ان الظاهر من عطف قوله ولا تقبلوا افادة انه داخل في تمام الحد
للعطف مع المناسبة وقيد التأييد اما المناسبة فلان رد شهادته مولم اقباه مسبب عن
فعل لسانه ر بما يصالح مانعا عنه في المستقبل واما التأييد فانه تأييد الرد والالكان لعل
الفسق دائر امعها وهي تر تفع بالتوبة فلا يكون في التقييم فائدة بل يكفي ان يقال
ولا تقبلوا الهم شهادة اولئك هم الفاسقون بنون قيد الابد وايراد اولئك هم
جملة مستأنفة لبيان عدم القبول وتعليله ثم استثنى الذين تابوا وقد اخرج ابن
ابي شيبة عن النبي صلى الله عليه وسلم المسلمون عدول بعضهم على بعض الاحد ودا
في قنف وعن عمر رضي الله عنه الاجلودا في قنف او عجر بافي شهادة زور
او ظنينا بقرابة وروى عن ابن عباس وبقولنا قال شريح القاضي والحسن البصري
وسعيد بن المسيب وابراهيم النخعي وسعيد بن جبير وما عن عمر انه قال لابي
بكرة تب اقبل شهادتك فلم يثبت لا يقال صرف الاستثناء الى الاخيرة يوجب خلوه
عن الفائدة لان ازالة التوبة للفسق معلومة شرعا بغير هذه الآية لانا نقول هذا
مهايفيه والتكرار لاسيما اذا كان مطلوب التاكيد غير عزيز في القران وفيه
غموم الفائدة وظهور الحكمة **قوله** **﴿** وجعلنا اولئك مستأنفا ازالة لما عسى
ان يستبعد ويقال كيف يمكن ان يكون القنف الذي يحتمل الصنف سببا للعقوبة
التي تندرى **﴿** بالشبهات مع انه ر بما يكون حسبة يعني اولئك هم العصاة بهتاك
ستر العفة من غير فائدة فيستحقون العقوبة اذ لم يأتوا باربعة شهداء وانها لم
يجز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة لما عرفت من ان عدم قبول
شهادتهم ليس لعل الفسق والالقال ولا تقبلوا الهم شهادة اولئك هم الفاسقون لكون

التقييد بالتأيد لغوا على ذلك التقدير إذا الحكم يدوم بدوام علمته ويسقط بزوالها
 وقد يقال لأن العلة لا تعطى على الحكم بالو اوبل ربما يذكر الفأورد بان ذلك يزيد
 على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة وكون الواو لمجرد النسق والنظم دون
 العطف على الحكم محتمل على التقدير ولا يخفى أن الاسمية على تقدير يركونها تعليلاً
 لاستحقاق العقوبة تكون معطوفة للجملة الرديّة وهي ليست به معللة بها فافهم
 قوله ﴿ ومن اقسام بيان اه قال في الكشف اتفق الشيخان يعني شمس الأئمة
 وفخر الاسلام على تقسيم البيان على الواجه الخمسة المذكورة الا ان الشيخ رحمه الله
 جعل التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل نظر الى ان النسخ بيان
 انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان والامام شمس الأئمة رحمه الله جعل
 الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضي الامام ابي زيد رحمه الله
 ولم يجعل النسخ من اقسام البيان نظر الى ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم
 لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت كالقتل بيان
 انتهاء الاجل في حق صاحب الشرع وقطع الحيوة في حق العباد حتى اوجب القصاص
 والدية والبيان بيان بالنسبة الى العباد فان جميع الاشياء ظاهراً معلوماً لصاحب الشرع
 فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه انتهاء مدة الحكم ﴿ قوله ﴿
 الشرط لانه يغير الصيغة عن وقوع مفادها وثبوت موجبها ويبين بان المحتمل
 من الكلام النفي هو عدم ايجابه في الحال مراد في المقام بناء على جواز التكلم بالعلة
 مع تراخي الحكم كبيع الخيار وهو يمنع انعقاد الايجاب في الجملة بالكلية في الحال لافي
 المال والاستثناء في بعض الجملة على الدوام وقال شمس الأئمة هو بيان تبديل لان
 مقتضى قوله انت عزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم
 بنفسه فبالتعليق يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يبين
 بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبار ابلواجب
 قوله ﴿ وهو النسخ قال شمس الأئمة السر خسي رحمه الله هو ليس من اقسام
 البيان لان حد البيان غير حد النسخ اذ البيان اظهار حكمه الحادث عند وجوده
 ابتداءً والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بياناً لا يقال الثابت لا يتصور

بطلانه لتحققه قطعاً وما في المستقبل لم يثبت بعد فإيا ما كان لارفع
لأننا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل
بمعنى أنه لو لا النسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبإلنا نسخ زال
التعلق المظنون استمراره ويرد عليه أن هذا يلزمه جواز نسخ الكتاب بأخبار
الأحاد والجواب أن الدلالة قطعية باقية كما كانت **قوله** وقد أنكره بعض
المسلمين أه قال أبو المظفر السمعاني في كتاب القواطع إن الأصوليين قد ذكروا
الخلاف في هذا مع طائفة من اليهود وفرقة من المسلمين ونسبوه إلى أبي مسلم
محمد بن بحر الأصبهاني وهو رجل معروف بالعلم وإن كان يعد من المعتزلة وله
كتاب كبير في التفسير وكتب كثيرة فلا أدري كيف وقع هذا الخلاف منه ومن
خالق هذا من أهل الإسلام فالكلام معه أن نزيه وجود النسخ في القرآن مثل نسخ
وجوب التوجه إلى بيت القدس بالتوجه إلى الكعبة ووجوب التبرص حول أعلى
المتوفى عنها زوجها باربعة أشهر وعشرو وجوب ثبات الواحدة للعشرة بثباته
للأثنين والوصية للوالدين والأقربين بآية المواريث وغير ذلك مما لا يحصى
فإن لم يعترف كان مكابراً واستحق أن لا يتكلم معه ويعرض عنه وأن قال قد كان
ذلك ولكن لا اسمه نسخاً كان هذا تعنتاً لفظياً ولزم أن يقال أن رفع شرع من قبلنا بشرعنا
لا يكون نسخاً أيضاً وهذا لا يقوله مسلم **قوله** إذ ثبت في القرآن أنه قيل عليه
لأنسلم أن بشارتها بشرعه عليه السلام وإيجابه الرجوع إليه يقتضيان توقيت
أحكام الشرائع السابقة لأهماله أن يكون الرجوع إليه باعتبار كونه مفسراً ومقرر لها
فإن أين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التابيت فتبطلها يكون نسخاً
وأنت غمير بان كلام الخصم كان على طريق المنع لنسخ الشرائع السابقة والأحكام
المتقدمة لأعلى سبيل الاستدلال وكيف يتصور الاستدلال على امتناع النسخ
بجواز عدمه في صورة مخصوصة فهو انما يتوجه على من يدعى الوقوع بأنه
لم لا يجوز أن يكون الأحكام السابقة موقته ومنع المنع غير موجه للاحالة **قوله**
ونحن نقول قيل عليه ليس النزاع في إطلاق لفظ النسخ لورود التنزيل به بل في
ورود نص يقتضى حكماً مخالفاً لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل

جار على الاطلاق الذي يفهم منه التأييد ولهذا يمكن المخالف من التقصي بان
 الشرايع المتقدمة كانت موقفة الى ظهور خاتم الانبياء وتسميته تعالى ذلك نسخا لاتنافيه
 ورد بان المصنف رحمه الله لا يستدل بالاية على جواز الاطلاق بل يستدل على
 ان الشرايع المتقدمة كانت مطلقة مفادها التأييد لا موقفة الا لم تكن منسوخة واستحال
 ان يكون صدور الحكم المتأخر نسخا وليس كذلك لان الله تعالى سماه نسخا
 ﴿ قوله ﴾ لوجود التحريف في كتبهم قد ثبت ذلك ثبوت الامر له وظهر ظهورا
 لا خفاء معه باعتبار ان زعماء ملتهم واضطراب نحلهم وتناقض عباراتها وتهاافت
 احكامها واعتباراتها وقلة النقلة وعدم الوثوق في الحملة ﴿ قوله ﴾ ولنا ان حل
 الاغوات آه قيل عليه هذا لا يدفع القول بتأييد شريعة موسى عليه السلام بل ليل
 نقلى ورد بان المقصود منه انما هو الاستدلال على جواز النسخ والاحتجاج على من
 يدعى امتناعه فلو تمسكوا بليل نقلى فقد سبق جوابه بان لا يقوم به الحجة لوقوع
 التحريف في كتبهم وعدم الوثوق على نقلهم فان قيل لعل الاحكام المذكورة كانت
 بالاباحة الاصلية فرفعها لا يكون نسخا للحكم الشرعي قلنا قد ورد في التورية ان
 الله تعالى امر ادم عليه السلام بتزويج بناته من بنيهم فيكون حكما شرعيا والاصل
 في كل شريعة ثبوتها على الاطلاق من غير اختصاص بقوم دون قوم وبغاؤها
 في المستقبل الى ان يرد المخصص ويوجد الزيل ولا يقبح فيه الاحتمال بل لا دليل
 لا يقال الاباحة الاصلية بالشريعة لان الناس لم يتركوها حتى في زمان فرفعها يكون
 نسخا لاحتمالنا نقول الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا عندنا على ما عرفت في محل
 ﴿ قوله ﴾ وحل الجزء آه اعترض عليه باننا لانسلم ان حل الاستمتاع بالجزء ثبت
 في شريعته على الاطلاق بل انها احل له ذلك في حق هو خاصة حتى لم يحل له التزوج
 بسائر بناته ولا لاحد من بنيهم ان يتزوج ببنت نفسه فلم يكن تحريم البنت
 على غيره نسخا لذلك بل كان الحل منتهي بوفاة كانه انتهاء الصوم بالليل
 وهذا ظاهر لا خفاء فيه ﴿ قوله ﴾ مشكل آه انت تعلم ان بقاء الحكم منتهيا ته
 عليه السلام بالاستصحاب واصحابنا انما ردوا كون الاستصحاب حجة بعد
 عليه السلام بالنسبة اليها ﴿ قوله ﴾ وخطر ببالي قيل عليه الاعتراض على فخر

الاسلام وهو ينفي حجية الاستصحاب اصلا فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا عن
 منه به فلا يتم الجواب ورد بانه انما يمنع حجيته بعد زمانه عليه السلام كما سبق وفيما
 لم يعلم عدم المغير **قوله** **﴿** وثانيهما آفة قيل عليه ان فخر الاسلام قائل بان
 البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس به يكون د فعلا لكلامه لا توجيها له ورد
 بان الاشكال الوارد عليه يد على غير من الحنفية رحمة الله فلا بد لهم من التقصي
 عنه فهذه الجواب من جهتهم كما يشير اليه قوله ان لا نقول ولكن في كلامه نوع تسامح
 اعتمادا على ظهور المراد **﴿** قوله **﴿** وايضا يمكن آه بان يعلم الله تعالى بان المصاحفة
 يستلزمها الامر بالفعل في وقت ونهيه عنه في وقت اخر واعتبر هنا من امر الطبيب
 للمريض بدواعضاض في وقت لمصاحفة ونهيه عنه في وقت اخر الا ترى انه
 لو نص الله تعالى على التوقيت بان قال حرم عليكم العمل في السبت التي سنة ثم
 هو مباح لكم بعد ذلك كان حسنا ولم يكن بدأ في شىء فكذا في ما اطلق الملائم
 في التحريم ثم نسخ بعد ذلك وانما التفلوت في الصورتين بالاعلام بتبديل المصالح
 قبل ورود زمانه في الاول واخفاؤها في الثاني بمنزلة تبديل الصحة بالمرض والغنى
 بالفقر وبالعكس وتقلب احوال الانسان من الطفولية والبلوغ والشباب والكهولة
 والشيخوخة فان ذلك تصريفي الامور على ما يوجبه الحكمة وتدعو اليه المصاحفة
 وامتحان العباد وابتلاؤهم ودعأؤهم الى ما هو صلاحهم وخير لهم وقتا بعد وقت
 وان لم يطلعوا على تناصيها واذاجازان يطلق الامر ويريد الى ان يعجز عنه
 بمرض او غيره جازان يطلق ويريد الى ان ينسخه بغيره ولو جاز ان لا يوجب
 شيئا برهة من الزمان ثم يوجبه بعد ذلك جازان يوجبه مدة ثم ينسخه والمصالح
 كما تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال تختلف باختلاف الازمان والافات
﴿ قوله **﴿** ثم هنا امان بالحقة تايد آه قال في الكشف ان الاصوليين اختلفوا
 في هذا الفصل فنذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ ما لحقه تايد او توقيت من
 الاوامر والنواهي وهو مذهب جماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار
 صدر الاسلام ابي اليسر وذهب ابو بكر الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضي
 الامام ابو زيد والشيخان وجماعة من اصحابنا الى انه لا يجوز ولا خلاف في ان مثل

قوله الصوم واجب مستمر ابدأ لا يقبل النسخ لتأدية النسخ فيه الى الكذب
والتناقض اذا لتأيد في هذه الصورة قيد للحكم وهو الوجوب واما اذا كان قيدا
للموجب مثلا مثل صوم ابدأ فالجمهور على جواز فيه اذ لا يزيد في دلالة
على الوجوب في جميع اجز الزمان على دلالة صم غد ا على صوم غد وهو قابل للنسخ
والتناقض انما هو بين الاجاب الدوام وعدمه لا بينه وبين عدم دوام ايجابه
﴿ قوله ﴾ واما شرطه آه قال في التحقيق اعلم ان للنسخ شروطا
بعضها متفق عليه مثل كون الناسخ والمنسوخ حكيم شرعيين فان العجز
والموت يزيلان التعبد الشرعي ولا يسهمان نسخا وكذا ازالة الحكم العقلي
بالحكم الشرعي لا يسمى نسخا ومثل كون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متأخرا عنه
فان الغاية والاستثناء لا يسهمان نسخا ومثل التمكن من الاعتقاد فانه شرط بالاجماع
وغيرها وبعضها مختلف فيه مثل كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشتراط
البدل للمنسوخ واشتراط كونه اخفى من المنسوخ او مثله فانها شروط لصحة
النسخ عند قوم على ما عرف فمن الشروط المختلفة فيها التمكن من الفعل
والمراد به ان يمضي بعد ما وصل الامر الى المكاني زمان يسع المأمور به فعند اكثر
الفقهاء وعامة اصحاب الحديث هو ليس بشرط لصحته وعند جماهير المعتزلة
هو شرط واليه ذهب بعض اصحابنا مثل ابي بكر الجصاص والشيخ الامام ابي
منصور والقاضي الامام ابي زيد وبعض اصحاب الشافعي كالصيرفي وبعض
اصحاب احمد بن حنبل وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد
التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل في رمضان حجوا في هذه
السنة ثم قيل في اخره لا تحجوا وقيل صوموا غد ا ثم قيل قبل انفجار الصباح لا تصوموا
والثاني ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل
لانسان اذبح ولدك فبادر الى اسبابه فقبل احضار الكل قيل له لا تنجحه او شرع
في الصوم في قوله صم غد ا فقيل له قبل انقضاء اليوم لا تصم كذا في الميزان وغيره
انتهى وقال صاحب الميزان هذه مسئلة مشكلة ودلائل الخصوم ظاهرة لو بنيت
المسئلة على ان حكم الامر وجوب الفعل اذ وجوب الفعل في زمان لا يتمكن فيه من
الفعل تكليف بما لا يطاق وكذا لو بنيت على وجوب الاعتقاد لانه يقال يجب

عليه اعتقاد فعل واجب او غير واجب والاول باطل لان الفعل لا يجب بالاجماع وايجاب
اعتقاد ما ليس بواجب واجبا محال من الشرع وكذا يجب اعتقاد فعل غير واجب
محال ايضا ولكن المسئلة مبنية على ان الامر صحيح وان لم يتعلق به
وجوب الفعل ولا وجوب الاعتقاد حقيقة عند الله تعالى فان امر الله تعالى
ازلى عندنا وتعلقه بالمأمور يقتضى ان يكون فيه فائدة في الجملة فان الامر بما
لا يريد الله تعالى وجوده جائز عندنا لفائدة الوجوب في الجملة فكنا اذا لم يرد
به الوجوب ايضا لكن فيه نوع فائدة يصح الامر وهنا كذا لك فان المأمور اذا
كان لم يعلم بحدوث النسخ وبنى الامر اى الشأن على ظاهر الامر في حق وجوب
العهل يعتقد ظاهر او يعزم على الاداء ويهوى اسبابه ويظهر الطاعة من نفسه
فيتحقق الابتلاء وان كان الله تعالى عالما بان لا يجب عليه الفعل ففى الامر بنسخ
الولى اظهر فانه لما اشتغل باسباب النسخ وانقاد حكم الله تعالى الثابت ظاهرا
تعظيما لمره و يظهر منه الطاعة فكان النسخ مفيدا في حق المأمور وصحة الامر
لفائدة المأمور لا غير ولما عسن منه العزم والاعتقاد واشتغل باسبابه اجتزى
بنلك منه بفضل الله وكرمه وجعل قائما مقام حقيقة الفعل في حق الثواب فيصير
كان النسخ ورد بعد وجود الفعل تقديرا هنا طريق تخرىج هذه المسئلة
﴿ قوله ﴾ فقبل حصوله اى فان الشارع اذا امر في صبيحة يوم باداء ركعتين
عند غروب الشمس بطهارة ثم عند الزوال نهى عن ادائها عند الغروب
بطهارة كان الامر والنهى متناولا فعلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد وقد
صدر عن مكلف واحد الى مكلف واحد وفي تناول النهى لها تناول الامر على الحد
الذى تناوله دليل على البداء والغلط لانهما ينهى عن ما امر بفعله اذا ظهر له من
حال المأمور ما لم يكن معلوما له حين امر به فعلمنا انه بالامر انما يطلب من المأمور
ايجاد الفعل بعد التمكن منه لا قبله اذ التكليف لا يكون الا بحسب الوسع والبداء
على الله تعالى لا يجوز واما اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل فليس الامر
بموضوع لهما فلا يدل الامر عليهما لا بطريق الحقيقة ولا بطريق النجاس لان قوله
افعلوا الا يصاح عبارة عن اعزموا واعتقدوا وبوجه فثبت ان الامر امر بالفعل لا
غير فكان النسخ قبل وقت الفعل مؤديا الى سقوط الفائدة عن الامر والبداء

قوله ﴿ وجاعل الذين آه في الكشاف ومتبعوه هم المسلمون لانهم متبعوه في
 اصل الاسلام وان اختلف الشرايع دون الذين كذبوه من اليهود وكنبوا عليه من
 النصراني فانهم اتبعوه وصدقوه بانهم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه
 فوالله ما اتبعه من دعاه ربا ومعنى الفوقية ههنا الغلبة بالحجة في كل الاحوال وبها
 وبالسيوف بعد ظهوره عليه السلام وامتة على الدين كله وايراده في الاية مثلا للتأييد
 فصامع كونه من الاخبار قيل لانه لم يوجد في الاحكام تاييد صريح فيكون مثلا
 فرضيا وقيل من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف
 والكرامة كالشهادة ونحوها ﴿ قوله ﴿ قبل التمكن من الفعل فان قيل بل لم يوجد
 التمكن من الاعتقاد في حق الامة قلنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل
 لهذه الامة وقد وجد منه عقد القلب على ذلك قال ابو اليسر رحمه الله ظهر في
 الانتفاء ان المبتلى بالقبول والاعتقاد كان النبي صلى الله عليه وسلم دون امته وانه
 كان مبتلى بالقبول في حق نفسه وفي حق امته فانه صلى الله عليه وسلم يجوز ان
 يبتلى بامته كما يبتلى بنفسه لثبوته شفقتة على امته كشفقة الاب على الولد كما يبتلى
 بنفسه وقولهم لم يكن ذلك فرضا عز ما مد فروع بانه ثبت في الحديث انه سال
 التخفيف على امته غير مرة وكان موسى عليه السلام يبحث على ذلك وما زال يسأل
 ويحجبه به حتى انتهى الى الخمس ﴿ قوله ﴿ من هذا القبيل آه لانه امر به لقوله
 افعل ما تؤمر ولقوله وفديناه بنبح عظيم والفاء انما يكون بدلا عن المأمور به
 ولانه لو لم يؤمر به لما اشتغل بما هو ممتنع شرعا وعادة وهو اقدامه على ترويع
 الولد بتله للجبيين وامرار المدينة على حلقه ثم نسخ ذلك والالكان تركه معصية
 ولو كان المأمور به مقدمات النبح لما احتيج الى الفداء اذ هو في اللغة اسم لما يقوم
 مقام الشيء في قبول المكر وه المتوجه عليه فيكون فعله بالسبب الموجب لاصله
 وهذا من ذهب عامة الاصوليين وقالوا لم يجب ذبح الشاة بحكم الامر بالنبح المضاف
 الى الولد لان احد الايفهم من الامر بنبح الولد ذبح الشاة قبل نسخ ذلك الامر بامر
 مبتدأ مضاف الى الشاة وانتهاء نهائية الان الشاة سميت فدأ لتصورها تصور
 الفداء وهو ان ذبحها كان عقيب النبح المضاف الى الولد ﴿ قوله ﴿ ليس بنسخ
 وهو اختيار فخر الاسلام وغيره فانه لم ينسخ فيه الحكم الثابت بنبح الشاة بل المحل

الذى اضيف اليه النبح وهو الولد لم يحل الحكم فيه على طريق الفداء كما هو
 المنصوص عليه بقوله تعالى وقد ينه بن ببح عظيم على معنى ان هذا النبح تقدم
 على الولد في قبول النبح المضاف الى الولد كمن رمى سهمه الى غيره فتقدم على
 الرمي اليه اخر ومنع السهم من النفوذ اليه وقتل السهم يقال فداه بنفسه مع بقاء
 خروج السهم من الرامي الى محل النبح قصده ولما سميت الشاة فداعلم ان النبح
 المضاف الى الولد اقيم في الشاة وصارت قائمة مقامه في قبول النبح مع بقاء الامر
 مضافا الى الولد فهو محل اضافة السبب ومحل قبول الحكم هو الشاة ولذا قال عليه
 الصلوة والسلام ان ابن النبي يحمين وما ذبحا حقيقة بل فد بالقربان واما تسميته
 سبحانه اياه مصدقا للرويا فلانه باشر ما في وسعه من اسباب النبح ومقدمات
 الفعل اقصى ما يكون منه فصار به ذابحا عتقا لما امر به واما المتولدات من الانقطاع
 ونحوه فانما يحدث بخلق الله تعالى ومحلية النبح في الولد وان اذ تسخت بصيرورة
 الشاة فداعنه لكن لانسلم انتساح الامر والاصابة بل بقى الامر مضافا الى ولي
 حرام ذبحه وحكم ذلك الامر وجوب ذبح الشاة وبقى الولد محلا لاضافة الايجاب
 اليه كذا في الكشف نقلا عن الاسرار والطريفة البرعريفة قوله **﴿ عادت الحرمة الاصلية ﴾**
 يعنى ان مظنة محلية الولد للنبح الحرام انما كانت بالنظر الى ورود الامر بنبحه وجوب
 هذا الفعل فلما صارت الشاة فداعنه عادت الى ما كانت عليه من الحرمة ولئن سلم
 انتساح المحلية في الولد فلانسلم انتساح الامر واصابة الفعل وليس المعنى ان حرمة
 ذبح الولد لم تكن حكما شرعيا بل كانت ثابتة في الاصل فزال الت بالوجوب ثم
 عادت بقيام الشاة مقام الولد وانما يكون التحريم نسخا ان لو كان حكما شرعيا
 وهو ممنوع وذلك لانه لا وجه لانكار كون التحريم حكما شرعيا **﴿ قوله ﴾**
 على ما يأتى من ان شرطه ان يتعدى الحكم الى فرع لانص فيه لان نقض حكم
 النص باطل ونقل عن ابن سريج من الشافعية انه يجوز ذلك لانه بيان كال تخصيص
 وكان ابو القاسم الانماطى يجوز بقياس مستخرج من الاصول لانه في الحقيقة
 نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وعنه انه يجوز بقياس جلى لابلحفى وجوز
 ابو الحسين البصرى نسخ القياس الموجود في زمنه صلى الله عليه وسلم دون ما
 وجد بعينه بنص متقدم وبإجماع وبقياس ومنعه الخنا بلة وعبد الجبار الهمداني

والجمهور على أنه لا يجوز كونه ناسخا ولا منسوخا وذكر في الميزان نسخ
القياس لا يجوز بالقياس ولا بدليل فوقه لما ذكرنا ان النسخ انتهاء الحكم الشرعي
والدليل المعارض ان كان فوقه تبين ان ذلك القياس لا يصح وان كان مثله لا يبطل
حكم الاول ويعمل المجتهد بالثاني اذا ترجح عنده **قوله** ولا الاجماع ذهب
بعض مشايخنا مثل عيسى بن ابان وجماعة من المعتزلة الى جواز نسخ النص
والاجماع بالاجماع وفخر الاسلام الى جواز الاخير على ما ذكره في اخر باب
الاجماع وعند الجمهور لا يجوز شئ من ذلك لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا
يتصور حدوثه بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ولا ظهوره لاستلزامه كون
الاجماع الاول خطأ لكونه على خلاف النص ولا يتصور كون سنده قياسا لان
شرط صحته عدم مخالفة الاجماع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون مستندا الى
نص راجع على سند المنسوخ فلا يلزم ان يكون خطأ ولا كون هذا ناسخا
لجواز ان لا يعلم تراخيه ورد بان الاول لا يخلو من كونه قطعيا او ظاهريا فعلى الاول
يكون خطأ وعلى الثاني لم يبق مع الاجماع لزوال شرط العمل وهو الرجحان
بالقطع فيبطل حجيمته لاحتمال **قوله** بفساد الاخيرين اه كذا ذكره فخر الا
سلام والجواز من ذهب جمهور الفقهاء والاشاعرة والمعتزلة والمحققين من
الشافعية ونص الشافعي في عامة كتبه انه لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة عقلا وهو
منه بكثر اهل الحديث منهم الحارث المحاسبى وعبد الله بن سعيد والقلانسي
واحمد بن حنبل في رواية عنه وهو ظاهر منه بذهب الشافعي وبعضهم على انه
يجوز عقلا ولكن لم يرد به الشرع وهو قول ابي حامد وابي اسحاق الاسفرائيني
وابي الطيب الصعلوكى واحمدى الروائين عن ابن سريج واما نسخ السنة
بالكتاب فجوزه من جواز الاول وعبد القاهر البغدادي وابو المظفر السمعاني
وتردد اقول الشافعي في ذلك وخرجه اصحابه على قولين وظهر ههنا انه لا يجوز
وقال السمعاني الاولى بالحق انه يجوز **قوله** يكثر لكم الاحاديث اه حديث
واه وقد سبق ذلك **قوله** واحتج بعض اصحابنا كابي المنصور الماتريدي
والفقيه ابي الليث السمرقندي وصدرا الاسلام ابي اليسر وصاحب الميزان وجماعة

﴿ قوله ﴾ والى هذا اشار آه حيث اطلق لفظ الايضاً اى النى فوض
 اليكم تولاه بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم وتولى قسمة الموارث بينكم
 كما يقتضيه علمه وحكمته ولم يكلها اليكم ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى
 حكم تلك الوصية لحصول المقصود باقوى الطرق واتقن الوجوه كمن امره غيره
 باعتاق عبده ثم اعتقه بنفسه ينتهي به حكم الوكالة والى هذا اشار النبى صلى الله
 عليه وسلم بقوله ان الله اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث فان الفأ تدل على
 سببية الاول كقوله من زارنى فاكرمته فالوصية انما تجب لتبيين حق القرية
 فاذا تبين ببيان الشارع لم يبق الوصية مشروعة قال شمس الائمة السرخسى
 رحمه الله لكننا نقول بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية
 للوالدين والاقربى فاما انتهاء جوارزها فلا يثبت بهذا الطريق الا ترى ان
 بالحوالة وان لم يبق الدين واجبا فى النعمة الاولى فقد بقيت النعمة محللا لوجوب
 الدين فيها وليس من ضرورة انقضاء وجوب الوصية لهم انقضاء الجوارز كالوصية للاجانب
 فعرفنا انه انما نسخ وجوب الوصية لهم لضرورة نفي اصل الوصية وذلك ثابت
 بالسنة وهو قوله عليه الصلوة والسلام لا وصية لوارث فمن هذا الوجه يتعذر
 الاستدلال به فى الاية هذا الكلام قيل عليه جوارزها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية
 والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرفوع باية الموارث فلا يكون هذا من
 نسخ الكتاب بالسنة ورد بان المراد بالجوارز مشروعية الوصية وكونها مفيدة
 لهلك ولزوم التعبد وهذا لا محالة حكم شرعى على انه قد سبق منه ان الاباحة
 الاصلية بالشريعة لان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى ﴿ قوله ﴾ متيقن آه
 اعترض عليه بانه لا دليل على كون التوجه الى البيت المقدس ثابتا بالسنة
 سوى انه لا يتلى فى القران وهو لا يوجب التيقن كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه
 الى البيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا يتلى فى القران
 للمقطع بان اية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى البيت المقدس
 بالمدينة واجيب بان فعله عليه السلام قد ثبت فعلم انه نسخ قطعاً واذا وهى
 متلوا فهو بالسنة واحتمال ثبوته بالكتاب واحتمال غير ناش عن دليل فلا يعتبر به

الا ترى ان ما هو معلوم التاخر ناسخ ومعلوم التقدم منسوخ بالاجماع والا
 لتوقف الحال على بيان النبي صلى الله عليه وسلم هذا ناسخ وهذا منسوخ لاحتمال
 وجود غير من كتاب او سنة بخلاف قول عمر رضي الله عنه فانه دليل لوجوده
 وكذا التوجه الى الكعبة وانما اوردته على الاحتمال ولم يتمسك به بل اورد دليلا
 اخر وهو قول عائشة رضي الله عنها وعندي ان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة
 لم يكن بشريعة تدعو اليه بل كان يتوجه الى البيت المقدس لكن يجعل الكعبة
 بين يديه لانها قبلة جده ابراهيم عليه السلام ولما قدم المدينة لم يمكن
 ذلك فتوجه الى البيت المقدس لا يكون نسخا للتوجه الى الكعبة لا يقال
 التوجه الى البيت المقدس شريعة الانبياء السابقين وهو ثابت
 بالكتاب لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهم يوم اقتده لاننا نقول
 لادلالة في الاية ان الانبياء السابقين كانوا يتوجهون الى البيت المقدس ولا
 لا يوجد ذلك في اية اخرى فلو ثبت فهو بالسنة قوله ﴿ قوله ﴾ وحديث عائشة آه
 قيل عليه لا خلا في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوى
 من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله له ظاهر في انه كان بالكتاب
 حتى قيل ان ذلك قوله تعالى انا احللتلك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن و اشار
 الشيخ ابو اليسر رحمه الله تعالى الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل
 النسخ لان قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد بمنزلة التاييد اذ البعدية المطلقة
 تتناول الابد و رد بان ليس المراد انه نسخ باخبار عائشة رضي الله عنها بل المراد
 انها اخبرت بوقوع النسخ وظاهر كلامها انه ليس بالكتاب المتلو والاعلمه غيرها
 فهو بالسنة واحتمال نسخه بوحي متلو منسوخ التلاوة غير ناش عن دليل وكون
 الاباحة بوحي غير متلو لا ينافي صحة اسنادها الى الله تعالى واما قوله انا احللتنا الاية
 انما يدل على حل من اتيهما اجرها لا غير على ان تاخره غير ثابت قال في الكشف و اشار
 شمس الائمة رحمه الله تعالى الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا وناسخه لا
 يتلى في الكتاب فعرفنا انهم اعتقدوا اجواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر وهذا
 لا يقوى لان هذا الحل لم يثبت يعنى حل ما زاد على التسع بعد ما حرم بقوله تعالى

لا تحل لك النساء من بعد لم يثبت لان تحريم ما زاد على التسع محكم لا يحتمل
 النسخ بن ليل قوله من بعد فانها بمنزلة التابيد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد
 توضيحه ان ذلك ثبت جزاء لحسن عهدهن وهو اختياره من رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ومصابرتهن على الفقر والشدة فكيف يجوز ان يبطل ذلك بالنسخ
 مع بقائهن على ذلك الاختيار ولئن سلمنا نسخه فذلك يثبت بقوله تعالى انا
 احلنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن على ما قيل لا بالسنة فلا يصح هذا الاحتجاج
 انتهى وانت غبير بان له لو صح اتفاق الصحابة على حل الزائد كما نقله شمس الائمة
 رحمه الله لا يبقى لهذا المقال مجال وافادة قوله بعد التابيد في حين المنع ولهذا
 اعترض عليه الشيخ اكله الدين البابراني بانهم دلالات اتفاق الصحابة وان قوله من بعد
 لا يفيد التابيد لا صراحة ولا دلالة قوله وهو قوله عليه السلام يكثر لكم آه
 قال شمس الائمة السرخسي وما روى من قوله صلى الله عليه وسلم فاعرضوه على
 كتاب الله تعالى فقد قيل هذا الحديث لا يكاد يصح لان هذا الحديث بعينه مخالف
 لكتاب الله تعالى فان في الكتاب فرضية اتباعه مطلقا في هذا الحديث فرضية اتباعه
 مقيد بان لا يكون مخالفا لكتاب الله تعالى ولئن ثبت فالمراد باخبار الاحاد لا المسموع
 من فيه او الثابت عنه بالنقل المتواتر وفي اللفظ ما يدل عليه حيث قال اذا روى
 لكم ولم يقل اذا سمعتم ونحن نقول ان خبر الواحد لا ينسخ به الكتاب لعدم ثبوته
 قطعاً على ان التعارض اذا جهل التاريخ بينهما هذا اقول ولهذا السر منع ابو بكر
 الصديق رضي الله عنه فاطمة الزهري رضي الله عنها عن ميراث رسول الله صلى
 الله عليه وسلم وتهاك فيه بما سمعته منه صلى الله عليه وسلم ونحن معاشرا لانبيا لانثرت
 ولا نورث وما تركناه صدقة مع انه يخالف عهدهم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
 الاية لانه قطعي بالنسبة اليه لسماعه من في رسول الله عليه السلام فيجوز نسخ الكتاب
 به ولم ترص به فاطمة رضي الله عنها واستهزت على طلب الميراث لان الخبر لم
 يبلغها الا برواية الواحد فيكون ظنيا عندنا وها عند كل من لم يسمعه من في رسول الله
 عليه السلام ولم يبلغه بالتواتر فلا يجوز نسخ الكتاب به فلم يكن ذلك قادحا في جلالة
 احد منهما ولا مورثا للتقيصة فيهما وقال القاضي ابو زيد الدبوسي رحمه الله

لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة وهو كلام منظور فيه
 فتدبر ﴿ قوله ﴾ ان يكون الناسخ يعنى موجبہ ﴿ قوله ﴾ واما المنسوخ اى
 من الكتاب على ما فصله في الميزان وبينه في الكشف ﴿ قوله ﴾ وقد يرفعان آه
 به عنى انه لا يبقى عالم به في دار التكليف لا بمعنى انه يرفع عن الواقع بعد ثبوته
 فلا يرد انه لا يلزم من موت العلماء او الانساء انتفاء الحكم وارتفاعه ولا انتفاء العلم به
 بالهوت لانه يقوم بالروح وهو لا يفنى ولعل احواله البحث الى العلماء لتحصيل الوثوق
 لالورود الاعتراض والشبهة ﴿ قوله ﴾ فلا تنسى الا ماشاء الله أه يدل على جواز الانساء
 في القران والاخلا الاستثناء عن الفأئدة وكذا قوله تعالى او ننسها وعن عائشة رضی الله
 عنها كان فيما انزل لعشر رضعات عر مات فنسخن بخمس وروى ان سورة الاحزاب
 كانت تعد لسورة البقرة وقال الحسن رحمه الله ان النبي صلى الله عليه وسلم اوتى قرانا
 ثم نسبه فلم يكن شيئا وانما ذلك في حياته عليه السلام واما بعد وفاته فلا خلافا
 للملاحة وبعض الروايف وهو باطل لقوله تعالى ان نحن نزلنا الذكر واناله
 لحافظون اى عن الضياع في الدنيا ﴿ قوله ﴾ بناء على انه لا يقول بمفهوم آه
 ونسبة ابن الحاجب ذلك الى الحنفية سهوا والاعتد ارعنه بانه مبنى على ما علم من
 عادته من الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى مردو لانه لم يسكت
 بل حكم بانه عند الحنفية رحمه الله نسخ وبانه على التقدير بانه لو قال بالمفهوم
 لكان رفعه نسخا عند بعيد والوجه ان يقال ان مفهوم المخالفة في العدم دمايقوله
 بعض الاكابر من الحنفية كابي جعفر الطحاوى وابي بكر الرازى وصاحب الهداية
 وغيرهم ﴿ قوله ﴾ وعند الشافعى اهل في الكشف اتفق العلماء على ان الزيادة
 على النص ان كانت عبادة مستقلة بنسبها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة
 بعد وجوب الصلوة لا تكون نسخا لحكم المزيدي عليه لانها زيادة حكم في الشرع من
 من غير تغيير الاول واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا ورد متأخرا عن المزيدي
 عليه تاخر ايجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط
 الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التخييب على الجلد في حد الزانى مع اتفاقهم
 على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيدي عليه لا يكون نسخا كورود

رد الشهاده في حد القنفى مقارنا بالجلد فنذهب عامة العراقيين من مشايخنا واكثر المتأخرين من مشايخ ديارنا انها تكون نسخا معنى وان كان بيانا بصورة وقال اكثر اصحاب الشافعى انها لا تكون نسخا واليه ذهب ابو على الجبائى وابو هاشم وجماعة من المتكلمين **قوله** وقيل نسخ ان غيرت آه واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار الهمداني لكن في الكشف ان من ذهبهما ان زيادة ركعة على ركعتين نسخ بخلاف زيادة التغريب في حد الزاني وعشرين في حد القاذى على الثمانين وفي معتمد الاصول والاحكام وغيرهما ان من ذهب القاضى عبد الجبار ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم الزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل الزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذى كان يفعل قبلها لم تجز ولزم استينافه كانت نسخا وان كان الفعل بعد الزيادة يصح ولا يلزم استينافه وانما يجب ضم شىء آخر اليه لم تكن نسخا ولو غيرنا الله بين الواجبين لكانت زيادة ثالث نسخا لحرمة ترك الفعلين السابقين وقبحه وقال الغزالي ليس اتصال العشرين بالثمانين كاتصال الركعة لان الثمانين بقى وجودها وجزاؤها عن نفسها بخلاف الصلوة فان الركعة الواحدة لو لم توجد لم تكن المركتين اثر اصلا بل يكون كالعدم ونقل عن الشيخ ابى الحسن الكرخى وابى عبد الله البصرى ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم الزيد عليه فى المستقبل كزيادة التغريب على الجلد وعشرين على حد القاذى كانت نسخا فانها توجب تغيير الحكم الاول فى المستقبل من الكل الى البعض وان تكن مغيرة كزيادة وجوب ستر الركبة بعد وجوب ستر الفخذ لا تكون نسخا لوجوب ستر كل الفخذ لا يتصور بدون ستر بعض الركبة فلا تكون الزيادة مغيرة للحكم الاول فى المستقبل بل تكون مقررة له **قوله** فانه فسر أه قيل ينبغى ان يكون باللفظ المبنى للمفعول فان ابن الحاجب انما فسر تغيير الاصل بان يصير وجود الزيد عليه بمنزلة العدم فيكون المثال الثانى مستقيما اذ الثمانون بمنزلة العدم فى انه لا يحصل به اقامة الحد وكذا الثالث لان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرم ما قبل الزيادة فهو كالعدم فى انتفاء الحرمة عنهما وردبانه لافرق بين التفسيرين لانه لا يمكن ان يكون كالعدم الابان لا يكون الاصل معتبرا فى الحكم وان وجد ولا يكون غير معتبر

الابوجوب الاعادة والاستينافى ان لم يوت مع الزيادة على ان لزيادة شرط
 منفصل كالطهارة في الطوائف ليست بنسخ عندهم ويجب الاستينافى بدونه
 والقول بان الثمانين بقى وجوبها واجزأ وهما عن نفسها ودواذلا وجوب للثمانين
 على تقدير الزيادة فلا جزأ لها عن نفسها لان الواجب على هذا التقدير هو
 المائة ولو سلم فوجوب الركعتين واجزأ وهما عن نفسها باق على تقدير الاتيان
 بالركعة الثالثة على الاتصال وانما الفرق بينهما في جواز الفصل وعدمه
 قوله ﴿ كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة آه كما ان المثلين الاخيرين
 لا يستقيمان من جهة عدم صدق التعريف وطبق التفسير فقد عرفت ان هذا
 القول هو من ذهب القاضى عبد الجبار الهمداني وان زيادة عشرين على
 الثمانين ليس من قبيل النسخ عنده وان زيادة فعل ثالث بعد التخيير
 بين فعلين وان كانت نسخا لكن لا من حيث دخولها في ضابطة تغيير الاصل كما
 سبق فظهور ان ابن الحاجب رحمه الله غلط في هذا المقام مرتين نبه المصنف على
 احدهما دون الاخر ﴿ قوله ﴿ وقيل القائل الغزالي حيث قال ان اتصلت
 الزيادة المزيدي عليه اتصال اتحاد بحيث يكونان جزئين لامر واحد واحترز به
 عن الشرط كالطهارة في الطوائف لانه من قبيل التخصيص عنده لا النسخ
 ﴿ قوله ﴿ بالتخيير في اثنين قيل علمه معنى ذلك وجوب احدهما لا بعينه وهو
 ليس بهر تفع والهر تفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلى
 فلا يكون رفعة نسخا قال السيد الشريف هذا ممنوع لان وجوب احدهما غير وجوب
 احدهما ولا شك ان الاجزأ ير تفع بالثاني ﴿ قوله ﴿ فترفع اجزأ الاصل آه قيل
 عليه معنى الاجزأ امتثال الامر او الخروج عن العهدة دفع وجوب القضاء وذلك
 ليس بحكم شرعى ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم ير تفع وما تفع وهو عدم
 توقفه على شىء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى عدم الاصلى فالاولى ان يقال انه
 نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وقد اجيب عنه بان الاجزأ وان لم يكن من
 الاحكام الخمسة التكميلية لكنه حكم شرعى وضعى على ما عرف في محله ﴿ قوله ﴿ المطلق
 يجرى على اطلاقه آه حاصله ان المطلق يدل على الجواز بما يطلق عليه الاسم
 اهو وكالعام بدلا والتقييد ينافية فيرفع حكما شرعيا قيل عليه ان اراد ان التقييد

يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة
وان اراد بحسب عدم الاصلى فهو لا يكون حكما شرعيا ورد بان النص المطلق
كان يقتضى الاجزاء بدون القيد فان كان القيد رافعا لثباتك الاجزاء ولو بمفهوم
المخالفة كان ناسخا وان يكن رافعا لم يكن زيادة اصلا وهى الا يكون قولا بمفهوم
المخالفة و بان القيد يستلزم ارتفاع اجزاء المطلق من حيث هو مطلق وهو حكم
شرعى لكن ارتفاعه انما لم يكن من دلالة القيد على ايجابه لانه اقتضى رفع الاجزاء به
بدل لانه لفظه لا يكون قولا بمفهوم المخالفة هذا قول ابن قالوا حرمة آه قال ابو الحسن
البصرى فى كتاب المعتمد ان النظر فى هذه المسئلة يعنى فى الزيادة على نص
يتعلق بامور ثلاثة احدها الزيادة على النص تقتضى زوال شىء لا محالة واقله
زوال عدمها النى كان ثابتا وثانيها ان المزال به هذه الزيادة ان كان حكما شرعيا
وكانت الزيادة مترامية سميت تلك الزيادة ناسخا وان كان حكما عقليا وهو البراءة
الاصلية لا تسمى ناسخا وثالثها الزائل بالزيادة ان كان حكم العقل يجوز الزيادة بخبر
الواحد والقياس وان كان الزائل حكما شرعيا فان كان دليل الزيادة بحيث يجوز
ان يكون ناسخا لدليل حكم الزائل جاز اثبات الزيادة والافلا وخرج عليه الفروع
فقال زيادة التعريب لا تنزل الانفى وجوب ما زاد على المائة وهذا النفى غير
معلوم بالشرع لان الشرع لم يتعرض لما زاد عليها نفيها ولا اثباتا بل هو معلوم
بالعقل بالبراءة الاصلية واما كون المائة وحدها مجزية كونها كمال الحد وحصول
الخروج عن عهدة الواجب للامام باقامتها فكلها تابع لنفى وجوب الزيادة ولما كان
نفى الزيادة معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفروض لو كانت
خمسة لتوقف على ادائها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلوزيد فيها
شىء اخر لتوقف الخروج عن العهدة على اداء ذلك المجموع مع انه يجوز
اثباته بخبر الواحد والقياس فكذلك ههنا فاما لو قال الله تعالى المائة وحدها كمال الجلد
وانها وحدها مجزية فلا يقبل فى الزيادة ههنا خبر الواحد والقياس لان نفى الزيادة
يثبت بدليل شرعى وحاصله ان كلية الحد فيها ليست بحكم شرعى فلا يكون رفعها
نسخا واجاب عنه صاحب الهيزان بانه لا نسلم انه ليس بحكم شرعى لان حكم الشرع

مالا يثبت إلا بالشرع وتقدير الحد لا يعرف إلا بالشرع فكان شرعيًا لأن المبدأ
 متى كان واجباته جَانِص التغيريب متراخيًا يكون النبي صلى الله عليه وسلم ساكنًا
 عن حكم التغيريب والسكوت عند الحاجة بيان فصار وجوب انتفاء التغيريب حكمًا
 شرعيًا بل لالة السكوة فاذا جاء خبر الواحد بإيجاب التغيريب كان نسخ الحكم شرعي
 وهو وجوب انتفاء التغيريب لسكوته ولو أمر صاحب الشرع نصابًا فقال اجلبو
 ولا تغربو وعرف ذلك قطعًا وجاء خبر الواحد في إيجاب التغيريب اليس يكون
 نسخًا فكذلك هذا ولكن يلزم عليه إيجاب عبادة بعد أخرى فان سكوته صلى الله
 عليه وسلم بعد إيجاب عبادة يدل على أن غيرها ليس بواجب بمنزلة ما لو نص
 عليه ثم إيجاب عبادة بعدها بخبر الواحد والقياس والاجماع فيجوز ههنا أيضًا
 وإيجاب غيره بان زيادة النفي نسخ لتحريم الزيادة على المائة فانه حكم شرعي
 معلوم ثبوته في الشرع بطريقه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر فانها نسخ
 لتحريم الزيادة على الركعتين فانه قدور في الشرع في الفرائض المقدره
 تحريم الزيادة على مقاديرها بخلاف زيادة عبادة على عبادة فانها لا تقتضي تغيير
 حكم مقصود ﴿ قوله ﴾ لو كان الامر كما توهم من كون التوقف على عدم الخلف
 موجبًا لكون الحكم غير شرعي ﴿ قوله ﴾ لم يكن شئياً آدلان الوجوب وحرمة
 الترك لبيتنى على عدم الخلف واعتراض عليه بان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب
 غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان معاني شخص واحد فيكون فرضية
 الصلوة والصوم مثلًا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وبان
 لا معنى لتوقف حرمة الربا والسرقه ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم
 نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكمًا شرعيًا
 واجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان المراد بالخلف عن الشئ ماسد
 مسد هو نزل منزلته في اداء التكليف ويكون وجوبها مثلًا على التخيير في شئيه كما في
 خصال الكفارة فلا يخفى ان ثبوت الخلف على هذا التقدير ينافي الوجوب العيني ولهذا
 لا يجتمعان في شخص واحد وقول المصنف رحمه الله لم يكن شئيه من الاحكام حكمًا شرعيًا
 مبالغة وتهويل في رد الخصم والزامه كما هو دأب المناظره او عام خص من البعض

بشهادة التمثيل بحرمه ترك الصلوة والصوم ووجوبهما ^{قوله} ^{قوله} أي فالواجب هنا
 على انه خبر متبني ^أ محذوف قيل عليه لو سلم افادته انحصار الاستشهاد في النوعين
 فالمتقدر الصحيح فليست تشهد واما المستشهد رجل وامرأتان لان أصل الاستشهاد ليس
 بواجب واجيب عنه تارة بان القاعدة ان الامر اذا ورد بشيء غير واجب ينصرف
 الوجوب الى قيوده فهنا انصرف الى تعيين القسمين وهو المطلوب ونظيره ان
 أصل النكاح ليس بواجب مطلقا لكن اذا اريد النكاح يجب ان يكون عند الشهود
 واما القول بان القسمين للاستشهاد ولا ينافي ان يكون للشهادة قسم آخر فليس
 بشيء لان السوق لبيان الشهادة وهو المقصود من ذلك الاستشهاد عرفا وشرا
 واخرى بان قوله تعالى فاستشهدوا ^{قوله} في حق الشاهدين قد فسر بالنوعين فيلزم
 الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما يريد بالجملة على ان نقل الحكم الى ما ليس بمعتاد
 وهو حضور النساء في مجالس القضاء يدل على ان غيرهما ليس بمشروع قيل عليه غاية
 ذلك الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند
 التداين لكن لا يقتضى عدم صحة القضاء بغير ذلك قال العلامة الفخري رحمه الله
 هنا فاسد اما اول فلان هذا القسم معتبر عند الخصم في التداين ايضا واما ثانيا
 فلان الاستشهاد في التداين لتيسير الاخذ والاثبات عند انكار والتحاكم فيكون
 المعتبر في التحاكم والقضاء واما ثالثا فلان الاجماع منعقد على ان هذه الآية هي
 المفيدة للاستشهاد في باب القضاء ليس مفهوم الانتهاء ^{قوله} فلا يزداد
 التغريب باعادة ورددت في ذلك قال بعض الشافعية يلزمكم نسخ اية
 الوضوء بادخال زبيب التمر بين الماء والتراب ونسخ ما ذكره الله من الاحداث الناقضة
 للموضوع بايجاب الوضوء عن القهقهة فكأنكم اجزتم الزيادة على نص باخبار ضعاف ولم
 تجيزوا باخبار صحاح ومن زاد الحلو على ايتي الطلاق قبل المساس في ايجاب العدة تكميل
 المهر بخبر عمر رضي الله عنه مع مخالفة غيره له وامتنع عن الزيادة على النص بخبر صحيح
 كانها كما في دين الله تعالى برأيه واجيب عنه بان النبي في حكم الماعلان النبي صلى الله
 عليه وسلم اشار بقوله تمرة طيبة ومأطهور الى ان المائة لم تنزل بالقاء التمر
 فيه فيكون داخل في عموم قوله تعالى فلم تجدوا ماء فلابلغ من النسخ واما جعل القهقهة

من النواقض فنظير ايجاب عبادة بعد عبادة واما تكميل الدهر بالخلوة فيثبت عندنا بقوله تعالى وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وبدلائل اخر عرفت في موضعها فلا يكون من باب الزيادة على النص بخبر الواحد في شيء ﴿ قوله ﴾ على سبيل الغرضية فلا يرد ايجاب قراءة الفاتحة في الصلوة وتعديل الاركان في الركوع والسجود والقومة والجلسة وانما لم نوجب التفریب لغرابية في حديثه مع عموم البلوى والتفریض على الفساد فان قيل اذا اقتصر المصلى على الفاتحة تكون فرضا ولا قائل بالفصل واجيب بانه يقع فرضا ما اتى به منها ومن غيرها والكلام انما هو في شرعيته فرضا فان قيل يلزم ان يكون قرأتها فرضا واجبا معا وهما متنافيان لان الفرض ثابت بقاطع والواجب بظنى اجيب بانه لا مانع فان عند تغاير الحثييتين فان افتراضها من حيث كونها قرانا ووجوبها من حيث كونها فاتحة على الخصوص ﴿ قوله ﴾ بل هو شرط المصلوة يعنى انه لما لم تكن عبادة مقصودة لا يتصور ان يترتب عليها الثواب والاثم بهما تلك قيل وعلى هذا ينبغي وجوب النية والترتيب في الوضوء اذا كانت القصد القرية بمعنى انه لا يكون قرية بدونهما وان لم يأتهم تاركهما ولا يخفى عليك انه ليس بمعنى الوجوب الشرعى ﴿ قوله ﴾ بمعنى انه ياتم آه قيل عليه لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلى اثميا باعتباره ترك النية والترتيب في الوضوء مع صحة صلاته كما في ترك الفاتحة وهينئذ لا يلزم النسخ واجيب عنه بانه مما لا نظير له في الشرع فان المفهوم من وجوب شيء في شيء ان يكون تاركه فيه اثميا بالنظر اليه لا بالنظر الى الغير وقوله كما في ترك الفاتحة قياس مع الفارق فان وجوبها في المصلوة وتركها فيها اثم لافي غيرها ﴿ قوله ﴾ الصلوة هي الاصل والقول بان الانسب ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلاثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كافي في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو الزيد عليه النى يرفع الزيادة صحة اجزائه غير مناسب لان مراد المصنف رحمه الله الاصل بالنسبة الى الوضوء ﴿ قوله ﴾ لم يجعل تلك اى واجبات ياتم تاركها في الوضوء قيل عليه لا خفاء في ان غسل

المرفق والكفب ومسح مقدار الربع من الررس واجب به معنى انه لازم بدليل
 ظني وانت خبير بانه فرض عملي وعلى زعم المجتهد والفرق ان الواجب في شي
 لا ينتقى ذلك الشئ بانه ثبائه بخلاف الفرض العملي فانه ينمقى بانه ثبائه في زعم
 المجتهد وان لم ينتقى قطعا **قوله** **﴿** اصله ثابت اقتباسا لطيف بتغيير يسير
 وحذف هيف مع لطف الابهام فان ابا حنيفة الامام اسم ابه ثابت كما ان اصول منه به
 ثابتة محكمة وفروع فقهه عالية مشتهرة **﴿** قوله **﴿** حال المتكلم اي الذي يتوقع
 منه التكلم **﴿** قوله **﴿** لخالها اي الاجازة المشعرة بالرغبة في الزواج **﴿** قوله **﴿**
 والثالث قيل عليه الاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني ورد بان سكوته
 مع امتناعه شرعيا لا الرضا ومع وجوده عرفا عند الرضا وليس فيما نحن فيه شبي
 منها وكيف وربما سكوت الولي لغرض الغيظ او للتأمل في صلاحيته الاذن فياذن
 وكذا سكوت الشفيع **﴿** قوله **﴿** وعند الشافعي رحمه الله المائة جملة يعني ليس
 عطف الدرهم تفسيرها لان مبنى العطف على التغير ومبنى التفسير على الاتحاد
 على ما قيل ولا يخفى ضعفه لان المغايرة بين المائة والواحدة لا تتغير بكون المائة
 من الدراهم والالكان القول على مائة ودرهم خطأ لما فيه من عدم جواز العطف
﴿ قوله **﴿** بضرورة الكلام اي ضرورة طوله وهجنته **﴿** قوله **﴿** حذف المعطوف
 عليه اي تميزه اعم ان المعطوف اذا كان عددا فلا خلاف في انه تفسير للمعطوف عليه
 وبيان له ولا اذا لم يكن عددا ولا مقدر بالعدد نحو مائة وثوب او عبد في انه لا
 يكون بيانا وتفسيرا له وانما الخلاف في صورة كونه غير عدد لكنه مقدر به او
 بالوزن نحوه على مائة ودرهم او قفيز حنطة فانه بيان عندنا للتعرف على السكوت
 عن ميمز عدد عطف عليه الاثمان او المقادير خلافا للشافعي واستدل المصنف
 عليه بوجهين وهو ظاهر في الكتاب **﴿** قوله على انه لا يثبتان في النمة دليل
 آخر في الباب وهو ان تفسير المائة بالعبد او الثوب لا يلائم لفظ على لان موجب
 الثبوت في النمة ومثلها لا يثبت في النمة الا ان يكون في السلم فانه يجوز في مثل
 الثوب لضرورة حاجة المفلح ليس الى راعس المال دون العبد لعدم العلم بقدره
 وصفته خلافا للشافعي رحمه الله فلا يرتكب الا عند التصريح به كالمعطوف دون

المعطوف عليه ﴿ قوله ﴾ قياسا على العدد أه لا يقال المفسر فيه ميمز المعطوف
لأنفسه فكيف يستقيم القياس عليه لأننا نقول بل نفسه به معنى ان المعطوف عليه
يكون من جنس المعطوف درهما ودينارا او غيرها قيل عليه اللغة لا تثبت بالقياس
وان اريد ابتننا الحكم على القياس الشرعى فلا يكون مما نحن فيه من بيان الضرورة
وانت خبير بانه من باب عمل النظير على النظير وليس من باب القياس في
شئى ومراد المصنف المعنى اللغوى وبيان المناسبة ﴿ قوله ﴾ والجامع كونهما
مقدرين قد عرفت ان هذا بيان المناسبة ووقع التعارف في نظيره وليس
بيان العلة المشتركة بين الاصل والفرع التى يبتنى عليها القياس الفقهى فلا يرد
اننا نسلم ان العلة ذلك بل هى كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف
والمعطوف عليه كالجبر والشرط فكذا التفسير في مائة وثلاثة اثنان بخلاف مائة
ودرهم اذ لا يهام في المعطوف فلا يحتاج الى التفسير ﴿ قوله ﴾ الاجماع لغة العزم
والاتفاق يقال اجمع فلان على كذا أى عزم واجمعوا أى اتفقوا والمعنى الثانى انسب
بالمعنى المختار الشرعى والظاهر ان معناه الاصلى هو العزم ويلزمه الاتفاق اذا
صدر عن الجماعة والا فلا دليل على الاشتراك اللفظى ﴿ قوله ﴾ اتفاق امة محمد
صلى الله عليه وسلم باشتراكهم فى القول والعمل على سبيل منع الخلو وهذا التعريف
يفيد ان الاجماع لا يتصور من واحد وان ذهب البعض الى ان قوله يكون حجة
فيما لم يبق غيره من المجتهدين ولا من العوام وامثالهم من اهل الكلام ولا يدخل
فيه اتفاق من دون الجميع ولا اتفاق الامم السالفة مطلقا وغيرهم ولا فى العقليات
من جنس المعتقدات او غيرها مما لا يتطرق اليه حكم ناجز ولا يتعلق به تكليف
بل الواجب فى الاول اثبات ما ثبتته القاطع ونفى ما نفيه والسكوت عما عداه وعدم
التجاوز عن حد الدلالة فى معناه وفى الثانى توكيده الى البرهان والكون معه اى
ما كان فيما يتوهم من انتقاضه باتفاق الفلاسفة على قدم العالم محض سفسطة اذ لو
صح ذلك فاتفقهم عليه غير مستند الى حديث او قياس فقهى مستنبط لان الاجماع
لا بد له من سند شرعى لا يتعد عنهما هذا ﴿ قوله ﴾ فى عصر أى فى عصر
ماى عصر كان بعد عصر النبوة ﴿ قوله ﴾ حكم شرعى أى فرعى ماخوذ من

الشرع باصله المنصوص عليه او بالقياس المستنبط منه والافلاستناد للعقائد على الاجماع
 وحجيتها فانه لا يتصور فيه ولا يفيد على ما هو المذهب المختار عند الحنفية لان سنننا ان
 كان قطعيا كالقران او السنة المتواترة فلا يثبت الحكم الالاه ولا يضاف الاليه ومن المستحيل
 تحصيل الحاصل لابهذ التحصيل وان كان ظنيا فلا يصور انعقاد الاجماع لان الاجماع ليس
 شيئا مقصود التحصيل بنفسه بالنات شرعا ولم يزد به التكليف اصلا بل انما يحصل
 شيئا فشيئا بتعاقب اراء الاحاد وتوارد اذهانهم وتشارك افهامهم في عادية
 متجددة ليس فيها من الشارع حكم بالاضطرار على العمل به وليس هذا في باب
 العقائد ثم لا يمكن وقوعه فيه وحصول اعتقادهم به اذ لابد فيه من قاطع واتباع
 الظن فيه غير سايف هذا فما قيل العقلي قد يكون ظنيا فبا لاجماع يصير قطعيا
 كما في تفضيل الصحابة ليس بشيء لماعرفنت ان الاجماع ليس مقصود الحصول
 بنفسه وانما هو من ضرورات وجوب العمل بامر متجدد يتعلق به حكم ناجز من
 العمل او التركز يحصل بتوارد الراء للعمل به شيئا فشيئا وتعاور الظنون به
 واحدا بعد واحد لا يجري في العقائد **قوله** **﴿** وبعضهم وهو ابن الحاجب
 ومن يحذو حذوه حتى يجب عندهم اتباع اراء المجتهدين في امر الحروب
 وتبدير العساكر وحفظ الدروب واعترض عليه بان المخالف فيه ان اثم به فهو
 امر شرعي والافلامعنى للوجوب ورد بانه ليس شرعيا بمعنى ما لا يدرك
 لولا خطاب الشارع ونقض باصول العقائد فانها ياتم تاركها مع عدم كونه شرعيا
 بهذا المعنى ونحن نقول حجة الاجماع انه اهي في الاحكام الشرعية وهى المسائل
 الفرعية ولا يجري حكم الاجماع في غيرها لان ثبوت العقائد به غير متصور ولا معنى
 له في غيرها من قبح المعقولات مثل ان النائب اقوى او الضبيع وان النيل الطفي ماء
 او الفرات ونحو ذلك مما لا تكليف فيه اصلا **قوله** **﴿** فالاجماع عليه يكون اخبارا
 ومن هذا القبيل اجماعهم على امر لغوي بان الواو للجمع المطلق والفاء للتعقيب
 واللام للتمارين اذ ليس ثبوت هذه الاحكام باجماع اهل العربية بل بتواتر النقل
 عن اهل اللغة **قوله** **﴿** فاجماعهم على ذلك من حيث اه قيل عليه الحسى
 الاستقبالي قد يكون مهالم يصرح المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من

نصوصه فيمنع الاجماع قطعيتها واثبت خبر بان ذلك لا يعتبر من حيث انه
اجماع بل من حيث التواتر بكثرة الروايات من المخبر الذي يقف على المفيدات
فلا يكون من قسم الاجماع فانه ان ورد به نص قاطع فهو ثابت من غير احتياج
الى الاجماع والافليس للاجتهاد فيه مسلخ وان وقع فيحمل على السماع وايضا يلزم
منه ان يكون كل حكم ثبت بخبر الواحد مجمعا عليه ﴿ قوله ﴾ في امور ستة ذكرها
المصنف رحمه الله فيما بعد مرتبة على تفصيله وهي ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه
وهو السنن وناقله ولعل اقحام كلمة في مبنى على ارادة الجنس فكانه قال والابحاث
ههنا في امور البحث الاول لاقضائه سبق متعدد يكون عبارة عن واحد منه ولا
ريب ان الواحد من الامور ليس في ركن الاجماع بل عينه ﴿ قوله ﴾ ضرب امرأة
في الكشف وغيره ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضى الله عنه انها تجالس الرجال
وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها عن ذلك فاملصت من هيبته الى اسقطت الجنين
فساور الصحابة رضى الله عنهم في ذلك فقالوا لا غرم عليك انما انت موءدب
وما اردت الا الخير وعلى رضى الله عنه في القوم ساكت فقال ما تقول يا ابا الحسن
فقال ان كان هذا جرم رايهم فقد اخطاوا وان قاربوك اى طلبوا قربتك فقد
عشوك اى خانوك ارى عليك الغرة فقال انت صد يقي فقد استجاز على رضى الله
عنه السكوت مع اضمار الخلاف ولم يجعل عمر رضى الله عنه سكوته دليل الموافقة
حتى استنطقه ﴿ قوله ﴾ وغيره من الاسباب مثل تصويب جميع المجتهدين واستقرار
الخلاف بين ائمة الدين فان افتاء الحنفى بما يوافق مذهبه عند اشافعى المذهب
لا يدل على رضا الشافعى لان مذاهب العلماء قد تقررت
وصارت معلومة ﴿ قوله ﴾ ولما كان الحكم عنده اى عند الساكت لان السكوت
بعدم وصول الحادثة ووجوب الفتوى فيها مع عدم التسليم يكون فسقا وامتناعا عن
اظهار الحق وتركاللواجب عليه احتشاما للغيره وعدالة المجتهدين ما نفعه عنه
ولا يتهمون به ولا سيما الصحابة فانه يظهر من صغارهم الرد على كبارهم وقبول
الكبار منهم ﴿ قوله ﴾ وعدم الغرم عليه كان حسنا هذا التاويل يرد ما اشتمل
عليه الواقعة من التخصيص على ما في الكشف ولئن كان ساهمه ﴿ قوله ﴾ وحديث الدر

غير صحيح أه لأن عمر رضى الله عنه كان يدعوه في الشورى مع الكبار من الصحابة
 فيقدمه لفظانته وقوة ذهنه وينظرون ولا يهابون احدا في اظهار الحق لانهم كانوا
 يعتقدون قبول الحق ويعدون اظهاره نصحا والسكوة عشاو المناظرة
 في مسألة العول مشهورة بينهم فمن المستبعد ان يكون ابن عباس رضى الله
 عنهما لم يخبره بقوله مهابة له وقد اشار اليه باشياء فقبلها منه واستحسنها وكان
 يقول غص باغواص سنسنه اعرفها من احزم يعنى انه شبه العباس رضى الله عنه في رايه
 ودهائه ﴿ قوله ﴾ وكان عمر الين للحق ومن لينه وانقياده له كان يقول لاخير
 فيكم مالم تقولوا ولاخير في مالم اسمع ويقول رحم الله امرأ اهدى الى عيوب الحمد
 لله انى جعلنى بين قوم اذاز غت عن الحق قومونى ولما نهى عن المغالاة
 فى المهر فى خطبته قالت امرأة يقول الله عز وجل فى كتابه واتيمم احد يهن قنطارا
 افتمنعنا عن ما اعطانا الله فقال امرأة فاصمت رجلا فخصمته وفى رواية انه بكى
 وقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء فى البيوت ولما عزم رضى الله عنه على
 جلد حامل قال له معاذ ان جعل الله لكم على ظهرها سبيلا فلم يجعل على ما فى بطنها
 سبيلا فترك وقال لولا معاذ لهلك عمر وسبع رجلا يقرأ قوله تعالى والسابقون
 الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان بالواو فى قوله
 والذين وكان يقرأ هو بغير واو قال من اقراك قال ابى رضى الله عنه فدعا فقال
 اقرانيه رسول الله صلى الله عليه وسلم وانك لتبلغ القرظ بالفتح فقال صدقت وان
 شئت قلت شهدنا وغبتم ونصرنا وخذلتم واوينا وطردهتم فكيف يستقيم لابن
 عباس رضى الله عنهما ان يمتنع عن اظهار قوله وابلأجمته مهابة له ﴿ قوله ﴾
 ولما شرطنا مضى مدة التامل لم يرد الشبهة قيل عليه نعم لكنه لا يدفع احتمال كون
 السكوت لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف ونحو ذلك والجواب ان التصويب
 والاستقرار لا يمنع عن المباحثة وطلب الكشف عن ما خذه لا بطريق الانكار
 على العادة الجارية فى مباحثة المجتهدين فى طلب الحق كما فى مسألة الجد والاخوة
 والعول ودية الجنين مع انه لم يكن فيهم من يعتقد ذلك على ما عرف فى موضعه
 ثم ان التصويب وان اعتقد ان كل مجتهد مصيب لكنه لا يرضى غير ما يراه منها

لنفسه ولا ان ياخذ به غيره ﴿ قوله ﴾ اختلفوا في علة الربا علم ان علة الربا
بمعنى الباعث الداعي على تحريمه عندنا هي قصد صيانة حقوق الناس وحفظ
اموالهم وقولهم انه القدر مع الجنس فهو بمعنى المعرف للحكم فان الكيل
والوزن يعرف بالمئالة فيعرف الجواز وعدمها وعند الشافعي رحمه الله في قوله
الجدي هي الثمنية في النعدين والطعم في الاربعة والتجانس شرط عمل العلة
والمساواة مخلص من الحرمة التي هي الاصل عندهم وفي قوله القديم الطعم مع
الكيل او الوزن وعند مالك رحمه الله الادخار والاقنيات وظهور قصد الصيانة
من ايجاب المئالة والتعاقب في الحديث الصحيح من قوله عليه السلام الذهب
بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر
والمالح مثل المثل سوء ابسوا يد ابيد فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف
شئتم اذا كان يد ابيد اخرجه مسلم واصحاب السنن الاربعة عن عباد بن الصامت رضى
الله عنه ومثله اظهر من ان يخفى على من له ادنى فضلا عن فقيهه فنذ ليبيد اروع وعن
محمد رحمه الله كل شئى حرم في الكثير منه فالقليل منه كذلك وانما يجوز بيع عبد بعبد
لفرط التفاوت وخفاء مقدار الفضل ومحلته في افر ادبني ادم مع وقوع الضرورة
الداعية عليه في ذلك كما قال * شعر * ولم ار امثال الرجال تفاوتوا * الى الفضل
حتى عد الف بواحد * وكذا البهايم فان فيها من الموءنة ما يمنع عن الاحتباس مع عدم
مقياس معرفي وضع لضبط امثال ذلك والنقد ان قيم الاشياء واصول الاثمان كانها الحاكم
القاضي المتوسط بين الاعيان المتنافرة المتباعدة ومساواهما من المقدرات من
ضرورات المعيشة وحفظ الحيوة والارتقاء يدعو الى الاحتباس وتضييق الحوايج على الناس
والله سبحانه خلق كل شئى لانتفاع الخلق وام يخصه لزيد ولا لغيره ولا لغيرهما
فانه ملكه وكل الناس عباده فرخص لهم في الانتفاع والتمتع بها ومنعهم عن اختطاف
ما سبق يد غيره اليه واهل البيع لا يضطر الخلق اليه لاحتياجهم الى اعيان كثيرة في
مساكنهم ومطاعهم وملابسهم ومر اكبهم وجملة هو ايجهم ومن حكمته سبحانه
خلق الدر اهم والدنانير حاكمة بين الاعيان ومقومة للاموال ومعرفة للمراتب
وعلاوة للمقادير وهو احجر ان لا منفعة في ذاتها ولا غرض في اعيانها ولو لكن يضطر

الخلق اليه ما عند عجزهم عما يحتاجون اليه ويملكون ما يستغنون عنه فاعتبر ذلك
 عن يملك الخنطة ويحتاج الى مركوب او بالعكس فلا بد بينهما من معاوضة لا بد
 من تقدير العوض اذ لا ينزل هذا امتاعه بكل مقدار من هذا ولا مناسبة بينهما في
 الوزن والصورة فلا يدري ان الخنطة بمساوي المركوب ور بما لا يرضى صاحبها
 بالمركوب مثلاً ولا صاحب الدابة بالخنطة فهو معذور في بيعه بنقد ليحصل النقد
 ويتوصل به الى مقصوده وما يرضاه فانه وسيلة الى الغير ولا عرض صحيح في عينه
 ويقع من الاموال موضع الخرف من الكلام جاء له معنى في غيره وموقع المرآت
 من الالوان في متوسط بينهما فيقال هذه الخنطة تساوي مائة والمركوب مائة فيعرف
 تساويها وكذلك شأن جملة الاموال فوضعه لتلك دون غيره فمن كان معه نقود
 وعامل بها مقصودة كان غرضه جمعها ويتخذ غاية لعله فيبقى النقد مقيماً ينزل
 منزلة المكنور ويكون كتقييم الحاكم وحبس القاضى والبريد والموصل الى الغير
 ومن اتخذ منها الاواني وغير ذلك كان كمن استخدم القاضى في الكنسى والحياسة
 والاختطاب وغيرها من الاعمال التي يقوم بها اداني الناس فيكون ظالموا ووضع اللشى
 في غير موضعه واهمالاً للحكمة وايضاً عمال النظرة التي فطر الله عليها ذلك لان الخنط
 والحديد والرصاص والنحاس ينوب مناب الذهب والفضة في حفظ المبيعات
 عن ان يتهددوا وانما الاواني لذلك ولا يكفي الخنط والحديد لهما هو المقصود الذي
 اريد من النقود فمن اتجر في عينها فقدا تحذها مقصودة على خلاف خلق
 الله سبحانه والحكمة فيه فيكون كفران النعمة واضاعة حقوق العباد بحبسه وهذا سر
 تحريم الربا والحكمة فيه ومن لم ينكشف له هذا بعين البصيرة كشفته الترجمة
 الالهية كما قال الله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل
 الله فبشرهم بعذاب اليم وقال النبي صلى الله عليه وسلم من شرب من انية ذهب
 او فضة فكانها يجر جر في بطنه نار جهنم فسد الشارع طريقه بتجريره الايدي ابيد
 مثلاً بمثل ورخص في سائر الاجناس فان من له ثوب لا يقدر ان يشتري به طعاما
 او دابة اذ ربه الا يرضى صاحب الطعام والدابة بالثوب فهو معذور في بيعه
 بنقد ليحصل النقد فيتوصل به الى مقصوده فانها وسيلة الى الغير وانما جاز بيع

احد التقدين بالآخر لمخالفتها وتفاوت مقدارها اكثر وقلة فيسرق في الحاجات
 قليلا قليلا ففي المنع عنه ما يشوش المقصود واما مما ثلثا فمن حيث انه لا يرغب
 فيه عاقل ولا يشتغل به تاجر فانه عبث بجري مجرى وضع الدرهم على الارض
 واخذ عبثا ولم يمنع صاحب الجيد لانه لا يرضى بمثله من الردى فلا يخاف في
 ذلك على العقلاء وكذا الاطعمة وسائر الاعيان خلقت لتيغنى بها او يتداوى او
 ينتفع في غير ذلك بها فلا ينبغي ان تصرف عن جهتها فان فتح باب المعاملة فيها
 لاعلى هذا الوجه توجب تقييدها ويمنع عن الانتفاع بها فينبغي ان يخرج عن
 المستغنى عنها ولهذا لعن الله المحمترك وورد فيه الوعيد والتشديد فانظر
 حسن وضع الشريعة ومواخاتها الحكمة الالهية حيث منع الاتجار فيهما بدون
 المماثلة لافي الجواهر الغالية القيمة مع غلوها لكونها قيم الاشياء وامبول الاثبات
 والحاكم المتوسط بين الاعيان وما سواه من المقدرات من ضرورات المعيشة
 وحفظ الحيوة وقد وردنا هذا الكلام تشوقا له وان لم يكن هذا التقييم مقتضى
 المقام والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب **قوله** في العيوب
 الخمسة في مذهب الشافعي رحمه الله هي الجب والعنت في الزوج والرتق والقرن
 في المرأة والجذام والبرص فيهما وقيل المشهور من مذهبه في ستة سادسها
 البهق هو بيناص رقيق يعترى البشرة لسوء المزاج الى البرودة وغلبة البلغم على
 الدم ويعترى الجلد السواد لمخالطة الهرة السوداء على الدم وفيها سوى ما
 ذكر البخر وهو نمن الفم والرتق امرأة لا يمكن جماعها والقرن عظم في فرجها وفي
 الهداية والكافي والمحيط وغيرهما ان المرأة تنخير في عيوب الزوج لا هو فيها عند
 محمد رحمه الله **قوله** وعند البعض غسل الاعضاء القائل بوجوب الوضوء
 هو ابو صنيقة رحمه الله واصحابه ولا يخفى ان غسل المخرج واجب عندهم فكيف
 يصح ان يقال ان شمول الوجود قول ثالث لم يقل به احد فان المراد منه
 وجوب غسل المخرج والوضوء كما ان شمول العدم تركهما جميعا اللهم الا ان يقال
 الخلاق فيما كان قليلا دون قدر الدرهم ويثبت ان الشافعي يوجبها ايضا **قوله**
 وقال بعض المتأخرين آه هو سيف الدين الامدى وتابعه ابن الحاجب رحمه الله

وهو مختار فخر الدين الرازي رحمه الله **قوله** **﴿** والاجاز اذ ليس فيه خرق
 الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالف من وجه اخر قال
 الامدى رحمه الله في الاحكام فان قيل كل من القولين لا غير قائل بالتفصيل فهو
 قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا
 لماجاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيه قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان
 على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق الاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول
 بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان
 بنفي التفصيل لماجاز القول به فان قيل ففي التفصيل تخطية كل من الفريقين في
 بعض مذهب اليه وهي تخطية الامة فيمتنع قلنا الهمتنع تخطيه كل من الفريقين
 فيما اتفقوا عليه لا تخطية 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
 يصالح الزام الخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه هذا وهو بيان حسن
قوله **﴿** ان كان يكون اى الوجوب ان كان ثابتا في الضمار يكون
 ثابتا في الحلى **قوله** **﴿** ان القول الثالث مستلزم قيل عليه ثبوت احد
 الشمولين بالاجماع في مسألة الزوج مع الابوين او الزوجة غير مسلم لصدق
 لاشي^٤ من الشمولين بجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض وقد قال شريح
 القاضى ومن تابعه بثلاث الكل في زوجة وابوين دون الزوج وعبد بن سرين
 في زوج وابوين دون الزوجة وكلاهما من اعيان التابعين وكذا الاجماع بشمول الوجود
 ولاشمول العدم في الامثلة الباقية واجيب بان القولان للام ثلث الكل في المسئلتين شمول
 والقول بان لها ثلث الباقي شمول واذا كان مدعى كل منهما شمول واحد على
 التعيين كان منهم اجماعا على ان الحق احدهما لا غير بالضرورة ومن انكره فقد
 انكر البداهيات واما ما ذكره من السند فمد فوع بان صدق قولنا لاشي^٤ من
 الشمولين بجمع عليه به عز ل عن مناقضة احد الشمولين ثابت بالاجماع على
 الانفصال الحقيقي بل النى يناقضه ان يقال لاشي^٤ من الشمول بثابت او كلاهما
 ثابت حتى يلزم الاجتماع او الارتفاع فتأمل فيه **قوله** **﴿** اقول الثالث المعروف
 عند ائمة النقل هو وثوق بهم كالحافظ ابو عمرو بن عبد البر وغيره ان في هذه

المسئلة ثلثة اقوال فحسب الاول ان اللام مع كل واحد من الزوجين ثلث الباقي
 من فرضها وهو قول عمر وعثمان وابن مسعود وزيد بن ثابت وعامة الصحابة
 والفقهاء السبعة والائمة الاربعة وجهه ورالعلماء واصح الروايتين عن على رضى الله
 عنه لتلايلزم تفضيل الانثى على الذكر المساوى لها في الجهة والقرب على
 خلاف وضع الشرع والثانى ان لها ثلث جميع المال في المسئلتين وهو قول ابن
 عباس رضى الله عنهما وشرىح القاضى وداود الظاهرى ومختار ابى الحسن محمد بن
 عبد الله المصرى الفرضى المعروف بابن اللبان ومروى عن على ومعاذ بن
 جبل وابن سرين اخذوا بعموم قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه
 الثلث والثالث ان لها ثلث الجميع مع المرأة اربعة من اثنى عشر وللأب
 خمسة ولها ثلث الباقي مع الزوج لتلايلزم بخس الأب الى السادس مع توفير
 حظها ذكره ابن كثير وفخر الدين الرازى في تفسيرهما وجعلوه قول ابن سرين
 وجعله القرطبى مع ابن عباس رضى الله عنهما فمافى التلويح والمسلم وغيرهما
 من تربع الاقوال وتعكيس قول ابن سرين غلط **﴿ قوله ﴾** في الضمار
 في القاموس ككتاب من المال الذى لا يرعى رجوعه ومن العذاب ما كان ذا
 تسويق ومن الدين ما كان بلا عجل وقولهم جعل ضمرا وناقصة ضامرة هذا
﴿ قوله ﴾ ولو كان امر او احد فليس حكما شرعيا معناه بالاغراض من عدم
 كونه واحدا حقيقيا وقيل مع ذلك فليست العلة حكما شرعيا بمعنى ما لا يدرك
 لولا خطاب الشارع بل قد تستنبط ورد بان العلية لاحالة من الاحكام الشرعية
 وانما الخلاف في دخولها في الحكم التكليفى وعدم دخولها بل هو من الحكم الوضعى
 وبالجملة لها كان القياس من الادلة الشرعية واحدى الاربعة لا يمكن ان يقال ان
 العلة ليست حكما شرعيا بذلك المعنى وكأنه توهم ان الحكم الشرعى لا يكون
 الا نصوصا يرجح من الكتاب او السنة وكون اتفاق القولين على نفي الربو فى
 غير الجنس حكما شرعيا ممنوع بل عنهم الربو افيه عدم اصلى لاحكم شرعى
 نعم جواز البيع متماضلا في غير الجنس حكم شرعى ولكن الكلام ليس فيه **﴿ قوله ﴾**
 كجواز النفل دون القرض في الكعبة اه هذا ليس من مذهبنا للشافعى رحمه الله بل

منه به الجواز مطلقا الا الى الباب اذا كان مفتوحا والعتبة غير مرتفعة ولا سترة
 دونها قدر مؤخرة الرحل على ما عرف في كتب اصحابه والمصنف رحمه الله صرح
 به في شرح الوقاية وغيره **قوله** **وكبيع الملاقح** قيل عليه هذا خارج
 عن المبحث فان بطلان بيع الملاقح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة
 مختلف فيها لاتعلق لاحديهما بالآخرى ورد بان المسئلة يصدق عليها ان عمل
 الحكم اكثر من واحد والاختلاف في جوابان عدم افادة الملك هل يشملها او يقتصر
 على واحد منهما وابو حنيفة رحمه الله قائل بعدم الافادة في بيع الملاقح وافادته
 في البيع بالشرط والشافعي رحمه الله قائل بعدم افادته فيهما وعدم انفاقهما على
 عدم الافادة في صورة بعينها وكون المسئلة الاولى مجمعا عليها لا يمنع عن دخول
 المسئلتين في هذا القسم اذا لم يقدر بان لا يكون شيء من الصورتين مجمعا
 عليه واشتراكهما في النهى عنهما يكفي في تعاق احديهما بالآخرى ولا يضر
 تفاوتهما بالبطلان والفساد **قوله** **يفيد الملك** عند ابى حنيفة رحمه الله
 اى ملك التصرف دون الرقبة عند اتصال القبض به في المجلس او باذن البائع
 حتى يكون مضمونا لو هلك عندا لمشتري على خلاف فيه ووجوب فسخه والا
 فهذا القول غير صحيح لان البيع بالشرط لا يقول ابو حنيفة ولا الشافعي رحمهما
 الله انه يفيد الملك بل هو باطل عندهما الا ان الشافعي رحمه الله استثنى بيع الامة
 فقط استثنى لا لا بحد يث عائشة رضى الله عنها في الصحيحين في شراء بريرة وتقدم
 للخاص على العام على ما هو منه به وقد اخرج الطبراني في معجمه الاوسط
 في هذا الباب حكاية قال حدثنا عبد الله بن ايوب المقرئ قال حدثنا محمد بن
 سليمان النهلى قال حدثنا عبد الوارث بن سعيد قال قدمت مكة فوجدت
 بها باحنيفة وابن ابى ليلى وابن شبرمة فاتيتم اباحنيفة فسالتها عن البيع والشرط
 فقال البيع باطل والشرط باطل ثم اتيت ابن ابى ليلى فسالتها فقال البيع جائز
 والشرط باطل ثم اتيت ابن شبرمة فسالتها فقال البيع جائز والشرط جائز فقلت
 سبحن الله ثلثة من فقهاء العراق اختلفوا في مسئلة واحدة فاتيتم اباحنيفة فذكرته
 فقال ما درى ما قال حدثني عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى

واخرج هذه الحكاية
 ابو سليمان محمد بن
 ابراهيم الخطابي في
 كتاب معالم السنن
 مختصر اقال حدثني
 محمد بن هاشم عن
 عبد الوارث بن
 سعيد واخرجه ابر
 اهيم بن عبد الرحمن
 القزاري في باب بيع
 وشرط ومحمد بن
 الحسن الواسطي عن
 طريقه وغيرهم * منه
 رحمه الله تعالى

الله عليه وسلم انه نهى عن البيع والشرط بالبيع باطل والشرط باطل ثم اتيت
 ابن ابي ليلى فذكرته فقال ما ادرى ما قاله ثنى هشام بن عروة عن ابيه عن
 عائشة قالت امرني النبي صلى الله عليه وسلم ان اشترى بريرة على ان يكون
 الولاء لهوا اليها البيع جائز والشرط باطل ثم اتيت ابن شبرمة فذكرته فقال ما
 ادرى ما قاله ثنى مسعر بن كدام عن محارب بن دثار عن جابر رضي الله عنه
 قال بعث من النبي صلى الله عليه وسلم ناقه وشرطت حملها الى المدينة البيع جائز
 والشرط جائز ورواه الحاكم وعبد الحقي في احكامه والخطاب وغيرهم وهذه
 ثلاثة مذاهب مستدل عليها والرابع مذهب الشافعي رحمه الله فانه وافق ابي
 حنيفة رحمه الله واستثنى بيع الامة فقط ترجيحاً للخاص وهو حديث عائشة على
 العام وهو حديث عمرو بن شعيب فيماتنا واولاه لان العام ظني الدلالة عنده
 واجاب عما تمسك به ابن شبرمة بان شرط الحملان لم يكن في صلب العقد ونحن
 نقول مع ذلك ان العام قطعي كالحاص يقاومه في الدلالة فينظر في اسباب الترجيح
 فنقدم ما فيه الوجوب او الحرمة وناخذ به على ما فيه الاباحة تجاشيان تكرار
 النسخ او ما في معناه فلعل جواز البيع والشرط في حديثي جابر وعائشة رضي
 الله عنهما كان على الاباحة الاصلية ثم رفعت بما ورد من النهي دون العكس لئلا
 يلزم التكرار لهما ان الاصل في الاشياء الاباحة وورد على الشافعي رحمه الله
 بان حديث عمرو بن شعيب من قبيل المرسل عند اكثر اصحاب الحديث
 وهو لا يرى المرسل حجة وذلك لان المراد من جده اما جد شعيب فيكون عبد الله
 بن عمرو بن العاصي ولم يدركه شعيب واما جد عمرو بن شعيب فيكون محمد
 بن عبد الله وهو تابعي لم يدرك النبي صلى الله عليه وسلم وعلى التقديرين
 يكون الحديث مرسل والاسناد منقطعاً واجيب بان ذلك اذا لم يصرح بجده ابيه
 وقد ورد مصرحاً فيما اخرجه ابوداود والترمذي والنسائي ولا يذهب عليك
 انه اذا صح عدم ادراك شعيب جده عبد الله فاي فائدة في التصريح باسمه بعم
 حسنه الترمذي وصححه وله متابعات اخر ثم اذا كان الاجماع المركب أجمعاً
 شرعيًا مطلقاً كيني يصح للشافعي رحمه الله ان يخالف الفقهاء الثلاثة العراقيين

السابقين عليه واحداث قول اخر يخالفهم فيه ﴿ قوله ﴾ وصاحب البديعة
يدعوا للناس قال شمس الائمة ان كان لا يدعوا للناس اليها لكنه مشهور به فقد
قال بعض مشايخنا فيما يضل فيه هو لا يعتبر بقوله لانه انما يضل مخالفة نصا وموجبا
للعلم وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا يثبت
الاجماع مع مخالفة لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام قال
والاصح عندي انه انما كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا فاما
اذا كان مظهر للهوى فانه لا يعتد بقوله في الاجماع لان المعنى الذي به قبلت
شهادته لا يوجد ههنا فانها تقبل لانتفاء تهمة الكذب على ما قال محمد رحمه الله قوم
عظمو الذنوب حتى جعلوها كفر الايتيهون بالكذب في الشهادة وهذا يدل
على انهم لا يؤتمون في احكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه ﴿ قوله ﴾ لا يكثر
بالمخالفة قبل تمام انعقاد الاجماع ببقاء واحد والمقابلة بين النوعين تقتضى
شمول هذا الحكم ما بعد تمام الانعقاد واهل التحقيق من الحنفية وغيرهم على
عدم تكفير منكر حكم الاجماع في الفصول كلها لظهور الوهن في دلائله وشيوع
الخلاف في جملة اقسامه اذ ما من نوع منه الا وفيه مخالف من اجلاء العلماء وسياتي مزيد
البيان في محله ﴿ قوله ﴾ بالصحابة وهم داود بن علي بن خلف الظاهري
واتباعه واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لانهم المخاطبون بقوله تعالى كنتم
خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ﴿ قوله ﴾ بعتره
الرسول عليه السلام وهم الزيدية والامامية ﴿ قوله ﴾ باهل المدينة وهم مالك واتباعه
وقد اوله بعضهم بحمله على تقديم رواية اهل المدينة على غيرهم وهو ممنوع
وبعضهم بحمله على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والمد والصاع وامثال ذلك
دون غيرها واستدل عليه بقوله عليه السلام المدينة تنفى خبيثها كما بنفى الكير خبيث
الحديد والحطاء من الحبث فكان منتفيا عنهم فيجب متابعتهم ولانها دار الهجرة وموضع
النبوة ومستقر الاسلام والايمان ومجتمع الصحابة وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا
يجوز ان يخرج الحق عنهم واجيب بان هذه الوجوه تدل على زيادة فضلها
ووقور شر فيها لا على حجية اجماع اهلهادون موافقة غيرهم على انه لو تدل

اذا نقل الاجماع توأمر
ويكون اجماعا قطعيا
بل اخص من ذلك
بان يصير من ضرور
ريات الدين
كالخمس عند كثير فاما
اذا كان انما يظن الا
جماع ظنا فلا ولنا صر
هو ابان منكر وجودها
لا يكثر ﴿ ففتح القدير
من باب صدقة الفطر

على حجة افعال اهادهم وعوررض بهكة فانها شتملة على الكعبة البيت الحرام
وقبله الاسلام والمسجد والمقام وزمزم والصفاء والروة ومواضع المناسك والمشاعر
ومنزل ابراهيم ومنشاء اسبا عيل ومولد نبينا عليهم الصلوة والسلام حتى اقسام
سبحانه بهذا البلد الحرام وقيل بحلول الرسول عليه السلام مع ان اجماع اهلها دون
غيرهم ليس بحجة ولم يذهب اليه احد قال في الكشف الكبير فعر فنا انه لا اثر
في ذلك للبتاع بل الاعتبار لعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا في دار الحرب
قاطنين قال رجل من اهل المدينة لآخر من اهل العراق من عندنا خرج العلم
فقال العراقي نعم لكنه لم يعد اليكم **قوله** وعند البعض لا يشترط اتفاق
الكل وهو محمد بن جرير الطبري وابو الحسين الخياط وهو رواية عن احمد بن
حنبل وقال ابو عبد الله الجرجاني وابو بكر الرازي الجصاص رحمهما الله من ائمتنا
الحنفية ان سوغت الجماعة الاجتهاد لمخالفي كن خلافة معتد ابيه مثل خلافة ابن العباس
رضي الله عنهما في توريث الام ثلث جميع المال مع احد الزوجين والاب والا
فلا يعتد بخلافه مثل خلافة في تحريم ربا الفضل وخلاف اب موسى الاشعري
في انتقاض الوضوء بالنوم وقال ابن الهمام رحمه الله والذي صححه شمس الائمة
السرغسي رحمه الله واختاره ان الواحد المخالف لو سوغوا له الاجتهاد لا يثبت
حكم الاجماع وان لم يسوغوا لا يصير المحل مجتهد افيه قال واليه اشار ابو بكر الرازي
رحمه الله لان ذلك خلاف لاختلاف **قوله** فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا
في المحيط وغيره ان الاجماع المتأخر لا يرفع الخلاف المتقدم عند اب حنيفة
وابي يوسف رحمه الله وروى الكرخي رحمه الله عن اب حنيفة رحمه الله انه لو قضى
القاضي ببيع امهات الاولاد لا ينتقض هذا الحكم قاض اخر لانه قضاء
في فصل مجتهد فيه وذلك قول الجمهور وقال محمد رحمه الله لا يكون مانعا قال
شمس الائمة في جواب اب حنيفة رحمه الله دليل على ان عنده لم يرتفع الخلاف
السابق وانه منع من انعقاد الاجماع المتأخر حيث صح القضاء ولم ينتقض وقال
بعضهم بل انه لا يدل على انه اجماع مختلف فيه فانه عند اكثر العلماء ليس باجماع
وعند من جعله اجماعا فيه شبهة فينفذ القضاء به لانه بمنزلة خبر الواحد لا يكثر

وذكر ان رجلا من
اهل المدينة قال عند
اب حنيفة رحمه الله
اهل العراق هم اهل
الشقاق فقال ابو حنيفة
رحمه الله ومن اهل
المدينة مردوا على
النفاق * منه رحمه الله

جامده ولا يضل وفي فصول الاستروشنى رحمه الله فيه روايات أظهرها انه لا
ينفذ وفي قضا الجامع انه يتوقف على امضاء قاض اخر ان امضى نفذ وان ابطل
بطل وهذا اوجه الاقوال وقال الحصافى رحمه الله للقاضى ان ينقض القضا ببيع
ام الولد لانه مخالف لاجماع التابعين فقول هذا قول محمد رحمه الله واما على
قوليهما فلا ينقض هذا قوله وهو ان يثبت الحكم اى الحكم الشرعى لا
الدينوى ولا العلقى ولا الاعتقادى لانه ان الاجماع ليس مقصود الحصول بنفسه لوضع
الحكم فانه تشريع مر دود على صاحبه بل انه هو من ضرورات الاخذ بدليل
ظنى شرعى من خبر الواحد والقياس فى حادثة متجددة يتعلق به حكم ناجز
يضطر فيها فى العمل باحد طرفى الفعل والتترك وليس فيها نص من الشارع
قوله حتى يكفر آه المحققون من الحنفية وغيرهم على عدم تكفير منكر
حكم الاجماع فى الفصول كلها مالم يصلح به الدليل القاطع من نص الشارع من
الكتاب او السنة المتواترة كأقتراض الصلوات الخمس والزكوة والصوم والحج
وحرمة الميتة والدم ولحم الخنزير قال القاضى الامام ابو زيد النبوى
رحمه الله فى التقويم لم نبال بخلاف الروافض ايا ذانى امامة ابى بكر رضى الله عنه
وبخلاف الحوارج فى خلافة على رضى الله عنه لفساد تلويهم وان كنا لا تكفرهم
للسبهة وقال صاحب الميزان رحمه الله انكار ما هو ثابت قطعاً من الشرعيات
بان علم بالاجماع والخبر المشهور فالصحيح من المذهب انه لا تكفر به انتهى
وقال امام الحرمين رحمه الله فشاقى لسان الفقهاء ان غارت الاجماع يكفر وهو باطل
قطعاً فان من ينكر اصل الاجماع لا يكفر والقول فى التكفير ليس بالهين وقال نعم من
اعترف بالاجماع واقرب بصديق المجمعين فى النقل ثم انكر ما اجمعوا عليه كان هذا
تكنيباً للشارع وهو كفر والقول الضابط فيه ان من انكر طريقاً فى ثبوت الشرع
لم يكفر ومن اعترف بكون شىء من الشرع ثم جحد كانه منكر للشرع كان كاره كل
وقال صبغى الدين الهندى رحمه الله فى النهاية جامع الحكم المجمع عليه من حيث
انه مجمع عليه باجماع قطعى لا يكفر عند الجماهير خلافاً لبعض الفقهاء وانما قيدنا
بالاجماع القطعى لان جامع حكم الاجماع الظنى لا يكفر وفاقاً انتهى والنقل فى هذا

وذكره ابن الهمام
رحمه الله فى فتح
القدير من رحمه الله

الباب واسع وأما منكر امهات الشرايع من الصلوات الخمس ونحوها فانهما يكثر
لأنكاره النصوص القطعية المصاحبة للاجماع فيها لمن حيث انه انكار حكم الاجماع
وقد حققنا هذا في شرح العقائد بما لا مزيد عليه فارجع اليه ﴿ قوله ﴾ سبيل
المؤمنين لا يمكن أه لا يقال لها لا يجوز ان يراد منه سبيلهم في متابعة الرسول
او مناصرته او الاقتداء به فيما صاروا به مؤمنين كين وقد نزلت الآية في طعمة
بن ابيرق حين سرق درعا وارتمد ولحق بالهشركين لأننا نقول ترك المتابعة
في ذلك عين مشاققة الرسول فيكون تكرارا والعبارة لعوم اللفظ والاطلاقه
للاختصاص السبب وموقع الحكم ﴿ قوله ﴾ فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين
لا يخفى ان الآية انما تدل على حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين واماد لالتها
على وجوب اتباع سبيلهم ففيه تامل ولا دليل على وجوب اتباع سبيل من السبيل
غير ما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم وذكر السبكي رحمه الله ان الشافعي رحمه
الله والذبي استنبط الاستنباط لال بهن الآية على حجية الاجماع ولم يسبق اليه وحكى انه
تلا القران ثلاث مرات حتى استخرجه روى ذلك البيهقي رحمه الله في المدخل
وساق فيه حكاية غريبة طويلة بسنده ولم يدع القطع فيه انتهى واعترض عليه بان
المطابوب القطع ومنه هبه ان عمومات الكتاب وظواهره ليست بقطعية وانما اثبت
بوجوب التمسك بالظواهر والعمل بها بالاجماع فيكون دوريا وللحتمية
ان يقولوا ان حكم اعم والظاهر عندنا هو ثبوت الحكم فيما تناوله قطعاً ويقينا
على ما حققناه في محله وقد يجاب بان وجوب العمل بالظواهر لا يتوقف على الاجماع
بل على ان العدول عن الظاهر الى خلافه لا دليل خلاف المعقول ولا يخفى ما فيه ﴿ قوله ﴾
كان ما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم غير سبيل أه وهو ظاهر وذلك لان الوعيد
متناول لكل واحد ممن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين وثابت حكمه
في كل واحد منهما فان العطف يوجب الاشتراك في الحكم فسقط ما قيل انه لاجل
اليه لظهور قرينة العطف ﴿ قوله ﴾ لان جزء الشيء لا يصنف عليه انه غيره
وهو مما جمع عليه اهل الحق قاطبة وان استصعبه اخلاف اتباع الاشعرية الان
الحكم على الكل يكون حكماً على الجزء لو كان عينه ولا يظهر ذلك من عدم كونه

غيره ﴿ قوله ﴾ فهذه الغيرية آه قيل عليه اننا لانمنع ذلك من جهة انه لا يصح
 انعطى بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا يخص له بمائت اثيان الرسول به
 يشمل الاجماع وغيره قامت الاجماع انما يكون من مصادق سبيل المؤمنين اذا
 ثبت كونه حجة ولم يثبت بعد ﴿ قوله ﴾ هي العدالة ولاخلاف بين احد من
 الحكماء والصوفية في انها الرابعة من اصول الاخلاق الفاضلة وانما وقع الخلاف فيما
 بينهم في انها كيفية مركبة من الثلاثة الاول او كيفية بسيطة حاصلية بعد حصول
 التوسطات الثلاثة وبالجملة هي انبل الجماعة وجرت ابيات من الصوفية وغيرهم
 يتبين منها انها فضيلة براسها والقول بان امهات الغضائل هي هذه الثلاثة تقصير
 فلا تكن من اصحابه والى هذه الاصول الفاضلة وقعت الاشارة في قوله عليه السلام خير الامور
 اوساطها ﴿ قوله ﴾ غير معلوم قيل عليه مثل هذا يريد على كل ما ادعى تواتر
 معناه والكلمة في حيز النهي وما تعدى عن حده فالحكم شامل له ﴿ قوله ﴾ فلا يجوز
 بعد ذلك مخالفتهم قيل عليه وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وانه لا يدل على
 حجية قول مجتهدى عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما لا يطلع
 عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر اخر قبلها وبعده وان الكمال الدين
 هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين الاجتهاد
 لا ادراج حكم كل عادثة في القرآن ورد بان ما ذكره المصنف من الايات يدل على
 حجية ذلك على القطع والبهتان وان غاية عدم اطلاع البعض هو السكوة عن الحكم
 وهو لا ينافى كونه اجماعا وايضا ان المصنف لم يدع ان وجوب الاتباع يستلزم
 القطع بل يدعى ان اتفاق جميع المجتهدين في عصر على حكم بحيث لا يتصور
 اجتماعهم على الضلالة يستلزم القطع وان اتفاق المجتهدين في عصر على حكم قطعا كان
 دالا على حجية اجماع مجتهدى كل عصر قطعا وان التخصص بل دليل لا يجوز والقول
 بان كون اتفاقهم مستلزم القطع مستدل عليه بوجوب الاتباع ممنوع بل الدليل
 عليه النهى الوارد عن التفرق ﴿ قوله ﴾ المتفق عليه نوعان اهلليل عليه
 المتفق عليه لا يتحصر في النوعين لان ما لم يتفق عليه جميع الناس بل بعضهم
 اقسم كثيرة لا تدخل تحت الحصر وذلك ظاهر ورد بان المبحوث عندما اتفق

* شعر * اصول خلق
 نيك امد عدالت
 * بس انكه حكمت
 وعفت شجاعت *
 كسى كومتصف كردد
 بد بين چار * حكيم
 راست كفتار ست
 كر دار * كلشن راز

عليه المساهون فيما لانص فيه اما ان يكون مما اتفق عليه جميع الامة وانفق عليه جميع المجتهدين منهم وهو المعتبر في ثبوت الحكم قطعا واما اتفاق غيرهم من امة محمد صلى الله عليه وسلم فاما لم يكن معتبرا كان كالعدم **قوله** **﴿** تعالي فلو لانقر من كل فرقة اه قيل عليه هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غيرهم والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسمعون مخالفتهم وان وجوب العمل لا يستلزم القطع على انه يوجب حجة قول مجتهد واحد على القطع في عصر ليس فيه غيره لكونه بينة على الحكم في هذا العصر ورواياته لما قام حجة لا يسع المجتهدين وعلى غيرهم مخالفتهم بما سبق من الايات الدالة على ذلك وان النهى عن التفرق والاختلاف يعم ما كان من حيث العمل وما من حيث العلم وهو ظاهر والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يقدر فيه ولعل الهنئ رحمه الله يلتزم حجة قول ذلك الواحد على ما هو مذهب البعض **قوله** **﴿** وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هدى لهم آه اور د عليه بان المراد عدم الاضلال بالجأ وبالقسر الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثير اما يقع الخطاء لجماعات العلماء ولا دليل على تعيين المجتهدين في عصر وانه انما ينفي وقوع الاضلال من الله تعالى وهو لا يستلزم نفي وقوعه من النفس او الشيطان واجيب بان مطلق الهداية ينصرف الى كاملها وانما يحصل لجميع المجتهدين في عصر لا من سويهم من الجماعات فتكون مانعة عن الوقوع في الخطاء والاضلال فيما اجمعوا وان الله اذا هدى قوما فلا مضل لهم كما قال سبحانه من يهد الله فباله من مضل والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء **قوله** **﴿** تعالي ونفس وما سواها آه تنكير النفس اما للتكثير كما في قوله علمت نفس والمراد كل نفس او للتعظيم والمراد نفس الرسول او ادم عليهما السلام وتسويتها نشاؤها وابداعها مستعدة لكمالاتها الممكنة لها والهامها الفجور والتقوى افهامها وتعريف حالها والتمكين من الايمان بهما وتزكيتها انما هو بالعلم والعمل وتدسيتهانقصانها واخفاؤها بالفسق والجهل كذا في التفاسير وهو ماخوذ من الكشاف وارتضاه فخر الدين الرازي والبيضاوي وغيرهما واعترض عليه بان ليس معنى الالهام ان يعلمه كل شر وغير ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين

من الامة في عصر ولا دلالة في الايات على هذا المطلوب ولا يخفى ان الهام الامر ين
لما كان من الله تعالى فاختصاص النفس المزكاة بالعلم والعمل التي منها نفوس
المجتهدين به ظاهر كيف فان التزكية شرط الاجتهاد وليس من ضرورته ان يعلمه
كل شر وخير **قوله** وايضا العلماء اهل العلم لكنهم راجع الى ما سبق من ان
الاحاديث الدالة على حجية الاجماع المتواترة المعنى والمصنف منع ذلك فيما
سلف ورد بان منشاء هذا عدم الفرق بين النصوص المعلومة المحققة وغيرها
والاحتجاج مبنى على الاعم منها كيف فان الاستدلال السابق كان بالاحاديث
المعدودة المعلومة الوجود فمنع المصنف رحمه الله بلوغها من التواتر وهذا
الاستدلال بعد وقوع اجماعهم على كون الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان
قطعية الحكم انما هي بقطعية الدليل فهذا القول منهم مع عدم تصور تواطؤهم
على الكذب دليل على وجود دليل قطعي لهم واذا ليس بهتلف فهو الحديث
وان لم نطلع على خصوصياته هذا **قوله** على ان الاجماع الذي اء دفع
لما عسى ان يقال ان علماء الامة لم يقع منهم الاتفاق على ذلك فان منهم من خصه
باجماع العترة الطاهرة ومنهم من خصه باهل المدينة ووجه الدفع ان الاجماع الذي
نثبته حجة هو اخص من كل ذلك فيدخل المجتهدون من العترة الطاهرة واهل
المدينة بخلاف غيره ورد بان قد لا يوجد في بعض الاعصار مجتهد من العترة
واهل المدينة وايضا بان من علماء الامة من خصه بالصحابة ومنهم من خصه بباي
عليه الكل في قول لم يسبق فيه خلاف ومنهم من انكره بالكلية **قوله**
فادلتهم تدل على مطلوبنا اهل العلم دليل من شرط العترة اشتمال اجماعهم على
قول الامام المعصوم عن الخطأ والكذب ورد بان الاجماع من العترة يجب ان
يكون حجة عندهم وان لم يشتمل على قول الامام المعصوم والافنى قوله كناية
وفيه غنية عن الاجماع فيكون لغوا **قوله** اجماع الصحابة ومثله باتفاقهم على
على خلافة ابي بكر الصديق رضي الله عنه ولما ورد عليه مخالفة على وفاطمة
وان بير بن العوام وسلمان الفارسي وحنيفة بن اليمان وسعد بن عباد الانصاري
في قومه وابي سفيان بن حرب في بني امية وغير اولئك اجابوا عنه بان الخلافة

لم تكن ثابتة بالاجماع قبل موافقة هؤلاء المتخلفين عن البيعة بل بالبيعة من الاكثر
 وهي كافية للاعتقاد ثم لما رجع على رضى الله عنه رجوع اولئك الاقوام كلهم الى ما اتفق
 عليه العامة فقرر الاجماع وتاكدت البيعة به وفيه نظر اما اولافان عليا رضى الله عنه انما
 رجع بعد وفات فاطمة رضى الله عنها ورجع بر جوعه من رجوع من القوم وقد ماتت
 فاطمة رضى الله عنها منكرة غير مبايعة لابي بكر فلم يكن من الاجماع من القسم الاول
 الذى لم يسبق فيه خلاف والقول بان فاطمة لم تكن فقيهة في غاية السقوط ونهاية
 سوء الادب فانها بضعة من رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعض منه قد ربيت في حجر
 النبوة ومهد الرسالة وعذيت بلبان المعرفة مدينة لصحبة رسول الله صلى الله عليه
 وسلم مدى حياته وقد بلغ الحسن البصرى رحمه الله ما بلغ في بركة مصاة ومصتين
 من ثدى ام سلمة رضى الله عنها لم يدرا انها درت ام لا وتفقه جماعة كثيرة ذكور
 واناث من الاجانب لم تلقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بعد ذلك يا فكيه
 لانه الدرّة النفيسة الطاهرة والجوهرة الفريدة المزكاة الطيبة كلا واما ثانيا
 فان الرجوع من الجميع لم يثبت بل صح ان سعد بن عبادة رضى الله عنه سيد
 الانصار خرج في قومه منكر الخلافة ابي بكر رضى الله عنه ولم يعد حتى انقضت
 مدة خلافة ابي بكر رضى الله عنه ومات متخلفا عن بيعته بارض حوران بعد ان
 مضى من خلافة عمر رضى الله عنه نحو سنتين وهو من جلة الصحابة وفقهاهم
 وسيد الانصار ونبلائهم بل لو مثل بخلافة عمر وعثمان رضى الله عنهما لكان اسلم
 واما ثالثا فان مذهب جمهور المحققين عدم تكفير الر و افض مع انكارهم خلافة
 ابي بكر وعمر وقد نص على ذلك ابو حنيفة والشافعى رحمهم الله وغيرهما بل
 فى المحيط وغيره انه مذهب جمهور الفقهاء وفى كلام ابن المنذر رحمه الله ما يدل
 على اجماعهم على عدم التكفير وقواه ابن الهمام رحمه الله ومن اراد تفصيله
 فعليه الرجوع الى شرح العقائد وحواشى العضية وقد حققناه فيهما بما لا
 مزيد عليه قوله يجوز التبديل اه اثره على النسخ تجانبا عن مخالفة
 السلف ومحافظة لظاهر كلامهم ان الاجماع لا يجرى فيه النسخ والطاق فخر الاسلام
 الجواز واختار المصنف التنصيص بان الرتبة الاولى القطعية منه وهى المتفق

عليه من اجماع الصحابة بتصریح الجميع في حكم لم يسبق فيه خلاف لا يجوز تبدلها
وهو المراد فيما قالوا انه لا ينسخ ولا ينسخ به واما المختلف فيه فيجوز تبدلها
وهو محمل كلام فخر الاسلام رحمه الله واعترض عليه صاحب الميزان بان الاحكام
خرجت عن احتمال النسخ بوفاة صلى الله عليه وسلم لانقطاع الوحي الذي
يتوقف النسخ عليه قال بل الجواب ان اجماع التابعين يتبين به ان ذلك لم يكن
دليلا بل شبهة لان الدليل لا يظهر خطأه ابد ابل يتقرر بمضى الزمان فاما
الشبهة فتزول فلما قام الدليل على البطلان تبين انه شبهة انتهى وعلم من ان
اجماع الصحابة رضى الله عنهم اذا كان مسبوقا بخلافهم لا يكون قطعيا وان اطلاق
الدليل على ما لا يفيد المطلوب لا يكون على الحقيقة هذا واجاب صاحب الكشف
ان بعد وفاته صلى الله عليه وسلم لم يبق مشروعية النسخ بالوحي وبقيت الا
حكام الثابتة في زمانه على ما كانت عليه فاما الاحكام الثابتة بالاجتهاد بعده صلى الله
عليه وسلم فيجوز النسخ فيه بان يوفق الله تعالى بعد ثبوت حكمه باجماع او اجتهاد
اهل عصر بان يتفقوا على خلافه على اجتهاد سئح لهم على اجتهادا هل العصر
المتقدم ويكون هذا بيان انتهاء مدة الحكم الاول **قوله** وعند البعض لابد
من آه نسبه شمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام وصاحب الميزان الى داود
الظاهرى ومحمد بن جرير الطبرنى واتباعهما والقاشانى من المعتزلة وجماعة
من الشيعة ولكن المذكور في عامة الكتب ان خلافهم في الانعقاد بالقياس فقط
وذلك لان القياس ليس من الحجج الشرعية عندهم ماعلا محمد بن جرير رحمه
الله فانه ممن يقول بالقياس فلعله يقول ان الاجماع لا يحصل الا بتفائق جميع اهل
العصر ولا عصر الا وفيه جماعة من نفات القياس فذلك يمنع عن انعقاد الاجماع
واجيب بان نفي القياس قول محدث فلا يعول عليه لانفاق الصدر الاول على
استعماله قال الشيخ العارفى محى الدين بن العربى في الفتوحات المكية ونحن
وان كنا لا نقول بالقياس فلا نخطئ مثبتته اذا كانت العلة الجامعة معقولة جليلة يغلب
على الظن انها مقصودة للشارع وانما امتنعنا نحن عن الاخذ بالقياس
لانه زيادة في الحكم وفيها من الشارع انه يريد التخفيف عن هذه الامة

وكان صلى الله عليه وسلم يقول أتركونى ماتركتكم وكان يكره المسائل
 خوفا من ان ينزل عليهم فى ذلك حكم فلا يقومون به كقيام رمضان
 والحج فى كل سنة وغير ذلك هذا الكلام هو من ذلك قوله تعالى لا تستئثوا عن اشيائه
 ان تبدل لكم تسوءكم وحدث ابوه وما ابههم الله **قوله** يكون الاجماع لغوا
 وهكنا عبارة شمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام رحمهما لله وهو يدل على ان
 سنن الاجماع لا بد ان يكون ظنيا كما ذهب اليه البعض فان كان المراد ان الاجماع
 النبى يثبت به الحكم لا بد ان يكون سننه ظنيا فهو حق لا شبهة فيه فان الاجماع
 المصاحب للقاطع من الكتاب ومتواتر السنة لا يثبت به الحكم لانه مستند الى ذلك
 القاطع وثابت بدقبه واثبات الثابت مستحيل وتحصيل للحاصل قبل هذا
 التحصيل والا فلا يتصور نزاع فى وقوع الاتفاق من المجتهدين من الاستدلال
 بالاجماع على حكم ثبت بدليل قطعى ولا فى صدق الحد عليه هذا واما زقوم انعقاد
 الاجماع لاعن دليل بان يوفهم الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الرشيد
 فانه امر ممكن ولان الاجماع حجة فى نفسه فلولم ينعم الله على دليل لكان ذلك
 الدليل هو الحجته لم يبق فى الاجماع فائدة ولانه وقع فانهم اجمعوا على بيع
 التغاطى واجرته الحمام ونحو ذلك بلا دليل عليه ورد بان الامة لا يكون اعلى حالا
 من رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ هو لا يقول الاعن وهى ظاهر او خفى ومحال
 ان يجتمع اهل الديانة على وضع حكم شرعى جزافا بحكم الهوى والطبيعة والتشوى
 فانه عمل اهل البدعة والالحاد والاباحة وفائفة الاجماع مع السنن قطعية الحكم
 ورفع المباحة وحرمة المخالفة بان ما ذكر من وقوع الاجماع فيه من المسائل
 لو سلم فلا نسلم انه لاعن دليل فلعل دليله لم ينقل اليها استغناء بالاجماع عنه
قوله فكما ذكرنا فى فصله فقد يكون نقله متواترا بمنزلة نقل الكتاب
 والسنة المتواترة وقد يكون مشهورا كخبر المشهور وقد يكون صحيحا كاحاديث
 الصحيحين وغيرها وقد يكون ضعيفا كخبر الضعفاء والمجاهيل الا ترى الى
 فخر الدين بن الخطيب الرازى امام المتفلسفة والمتكلمين وبرهان الذين انفسى لما
 ادعى الاجماع على عدم بعثة النبى صلى الله عليه وسلم رسولا الى الملائكة رده السبكي

فان فى البيع
 بالتعاطى خلاف
 الشافعى رحمه الله
 على ما ذكره الغزالي
 وغيره رحمه الله * منه
 رحمه الله تعالى *

وغيره بان نقل الاجماع ليس من شأنهما فلا يعتمد على نقلهما وقد يكون كذا
 محضاً ولذلك قال احمد بن حنبل رحمه الله من ادعى الاجماع فقد كذب قال الامام
 فخر الاسلام رحمه الله واذا انتقل اليها بالافراد كان هذا كمنقل السنة بالاحاد يعنى
 يكون موجباً للعمل دون العلم وهو مذهب اكثر العلماء ^١ وذهب بعض اصحابنا
 والشافعى الى انه لا يوجب العمل ايضاً وقال الغزالي رحمه الله وجوب العمل
 بخبر الواحد ثبت اجماعاً وذلك فيما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم 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 قول
 من يتمسك به في حق العمل به ورد بان ذلك وساطة النقل بين ما هو حجة شرعية
 ثبتت في محله وبين المتمسك به قد ترجح صدقها بعدالة الراوى وكونه ثقة في
 روايته فيجب العمل به لانه ظاهر في افادته الظن به وقد ورد في الحديث امرنا
 باتباع الظواهر والله يتولى السراير وما ظن انه منقوض بخبر الواحد فيما يعم به
 البلوى لو سلم فمد فوع بانها لمعارضة مرجح مثله وهو تفرد الراوى ونزاهت
 ما نحن فيه عنه هذا وقد مثلوا الاجماع الاحادي بما روى عن عبيدة السلماني
 رحمه الله ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شىء كاجتماعهم
 على محافظة الاربع والاسفار بالنجر وتجرىم نكاح الاخت في عدة الاخت واخرج
 ابن ابي شيبه عن عمرو بن ميمون قال لم يكن اصحاب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم يتركون اربع ركعات قبل الظهر وركعتين قبل الفجر وعن ابراهيم ما
 اجتمع اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم على شىء ما جمعوا على التنوير بالنجر
 قوله ^٢ فاعتبروا يا اولى الابصار يشمل الاتعاظ والقياس العقلى والشرعى
 على العموم ولما كان سوقه للاتعاظ دل عليه عبارة وعلى القياس اشارة بل الاتعاظ
 معلول الاعتبار كما يقال اعتبار فاتعظ ثم لو سلم عدم شهوة القياس الشرعى فلا
 شك في ثبوته بدلالة ان نص بدلالة فالتعليل على ان الحادثة المذكورة نفسها
 علته لوجوب الاتعاظ اذ العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو
 القياس الشرعى قيل عليه الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا تقتضى تمام العلة

لان عمارة اصحابنا لم
 يشترطوا عدم عموم
 البلوى منه رحمه الله

حتى يلزم ما ذكرتم ورد بالمنع ﴿ قوله ﴾ وطريقها قيل عليه هذا مما يشك فيه الا فراد من العلماء المجتهدين فكيف يجعل من دلالة النص وشرطها ان يعرفه كل من يعرف اللغة ورد بهما غير مرة من ان المراد منه عدم توقفه على الاجتهاد وان كانت غفيرة ربما لا يطلع عليها الا فراد ﴿ قوله ﴾ ولما كان الامر للايجاب لانه حقيقة والمراد ان الامر منصرف الى وجوب رعاية الوصف يعنى اذا بعتم الحطنة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا والقول بان الظاهر كونه للاباحة فاسد لكونه عدولا الى الهجاز من غير تعذر الحقيقة ومقصود القصد الى مفهوم الصفة لان جواز البيع معلوم قبل نزول هذه الآية ﴿ قوله ﴾ فان لم تجد يدل على عدم وفاء ظواهر النصوص لجملة الاحكام ولم يذكر الاجماع مع انه فوق القياس اذ لاجماع في حياته عليه السلام ﴿ قوله ﴾ وعمل الصحابة لا يكون الا عن دليل لديانتهم وعدم التهم وتكرر ذلك وشيوعه من غير تكثير يحل محل الاجماع على حجيته ﴿ قوله ﴾ اشهر من ان يخفى فانهم رجعوا الى راي ابي بكر في قتال بنى جعفر ورجع هو الى تشرية ام الام و ام الاب الى قول بعض الانصار ورجع عمر الى قول علي في قتل الجماعة بواحد في قياسه على اشراك النفر في السرقة واورث المطلقة ثلاثا في مرض الموت بالرأي وقاس على حد السكر على حد العنف وعملوا به ﴿ قوله ﴾ لا يدل على بقاءه قيل عليه الحكم بالبرائة الاصلية شايع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره ونقطع بوجود دمكة وبغداد وعدم جبل من ياقوت وبحر من الزئبق وغير ذلك من الاحكام ولا دليل عليها الا عدم الدليل على خلافه ورد بان ذلك يجوز ان يكون من توارد الاخبار وتعاور النقول على الاستمرار ببقائها على خالها ولذلك لا يبقى العلم ببقاء ما عرى عن ذلك وهو ظاهر وبان العادة فيما دلت عليه الضرورة لا تخرق الا بنحو المعجزة لقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا بخلاف الشرايع الشارعة في التبديل ولهذا لا يتمسك بالشرايع السابقة الا اذا قصت علينا من غير تعقيب بالانكار ﴿ قوله ﴾ وان لا يكون معدولا به قال الامدي في الاحكام المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة هزيمة رضى الله

عنه وعده أو لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كعدد ادالر كعات ونصب الزكوة
 ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداءً ولا نظيره فلا يجري فيه
 القياس لعدم النظر سوى عقل معناه كرخص السفر أو لا كضرب الدية على
 العاقلة فعلى هذا يكون هذا الشرط شاملاً للأول ومغنياً عن ذكره ﴿ قوله ﴾
 ثابتاً إشارة إلى أنه لا يكون منسوخاً إذ لا تعدية له ليس بثابت ﴿ قوله ﴾ حكماً شرعياً قيل
 عليه هذا ما في مطلق القياس فهو باطل لأن قياس السماء على البيت في الحدود
 بجماع التاليف مثلاً لا يتوقف على ذلك وإنما في القياس الشرعي فلا معنى لتفريع عدم
 القياس في اللغة واجيب بأنه شرط للقياس الشرعي على معنى أنه يشترط كون
 حكم الأصل شرعياً أذ لو كان حسياً أو لغوياً لم يجز لأن المطلوب أثبات حكم شرعي
 للمساواة في علمته ولا يتصور إلا بذلك فلو قيل البيه شراب مشتق فيوجب
 الحد كما يوجب الاسكار حساً وكما يسمى خمر الغة كان باطلاً ومبناه على أن القياس
 لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والأفعال على ما هو من هب
 الخفية وهو مخ الشريعة ولب الحق فلا يجوز إطلاق الخمر على ما يتخذ من العسل
 والحبوب بقياسه على المتخذ من العنب المشتق في تخامرة العقل ولا اثبات
 زيادة الصفات ومغايرتها لذات الله تعالى بقياسه على الخلق في صفاتهم وكذا لا
 فعال ومذهب الشافعية اثبات اللغة بالقياس ومتأخرى الأشعرية ومنهم صاحب
 التلويح وصاحبه الرأى على اثبات زيادة الصفات بالقياس ﴿ قوله ﴾ شراب
 مخصوص وهو العقار بالضم ﴿ قوله ﴾ لا يحمل عليه مع ارادة المعنى
 الحقيقي للزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا بد منه لعدم جواز المصير
 إلى المجاز بدون تعذر الحقيقة وبذلك سقط تجويز إطلاق الخمر على
 الشراب الخمر للعقل بحيث يشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز ﴿ قوله ﴾
 في الأصل مقيدة بعدم التساوى قيل عليه قد اثبت الحرمة في بيع المقلب بغيره
 وبيع الدقيق بالحنطة مع أنها لا تنتهي بالكيل ﴿ قوله ﴾ والتساوى بالعد دغير
 معتبر شرعاً قيل عليه التساوى بالوزن المعتبر شرعاً كفى في انتهاء الحرمة واجيب
 عنه بأنه إنما يعتبر في الموزونة لا في العدديات وغيرها بل المعتبر في العدديات

العدد وفي التكيليات الكيل ﴿ قوله ﴾ فلا حاجة اليه قيل عليه عدم الاحتياج
 لا ينافي في صحته والاستدلال به قصد الى تعاضد الأدلة كالأجماع عن قاطع وكثير في
 كتب الفروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص والاجماع والقياس ورد بان
 حجية القياس انما ثبتت ضرورة عدم غلو الأحكام عن دليل والوقايح عن حكم كما
 يدل عليه حديث معاذ حيث قال فان لم تجده فلا يكون دليلا على تقدير
 ثبوت النص وما في كتب الفروع انما هو عند رامن طعن المحصم بعدم الثبوت
 والدلالة وبالسخ والحق ان الحكم اذا ثبت بدليل فلا يمكن اثباته بدليل اخر
 لاستحالة تحصيل الحاصل واثبات الثابت ولكن ذلك لا ينافي انتظام صورة
 القياس وصدق التعريف عليه ﴿ قوله ﴾ وان لا يغير حكم النص قيل عليه هذا
 الشرط لا حاجة اليه لان اشتراط عدم النص في الفرع مفعن عنه قال السيد الشريف هذا
 الشرط اعم من عدم النص في الفرع لان المراد تغيير حكم النص في الجملة اى
 سواء كان في حكم الاصل او غيره وانتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم بل الامر
 بالعكس وتوهم القائل باعتبار ملاحظة الامثلة والا فالقيمان متغايران عموما
 وخصوصا ﴿ قوله ﴾ اهدهما انه مغير للنص فان لفظ الاجل لفظ خاص قطعى
 في معناه ومن بين هذا بقوله ان النص يدل على مشروعية السلم الحال بحكم
 مفهوم الغاية وطائفة لا اعتراضه بان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادمة
 في صحة القياس عند الشافعى رحمه الله ورد بان حرف الغاية لامتخل له
 في الدلالة عليه حتى لو قيل مؤجلا الى الاجل لكان هذا الحكم مستفادا منه بلا مزية
 وبان النص قد دل على خلاف القياس على صحة السلم مشر وطابا القيود المذكورة
 في الحديث فاقتضى الاقتصار على المورد والقياس يعتمد التعدينية الى غير
 المورد فهو تغيير لحكم النص وبان قوله من اراد ان يشمل كل من اسلم فهو على
 عموما مور برعاية القيود المذكورة في الحديث والقياس يقتضى جواز
 اهمال البعض للمسلم فيكون تغييرا ﴿ قوله ﴾ والثاني ان الحكم لم يعد كما هو
 يعنى ان محل البيع يجب ان يكون مهلوكا مقنور التسليم والسلم 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
 الوَجَل يشتمل 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 تعدية الحكم من غير تغيير وقيل عليه
 ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كأنه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل
 يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا او يكون اولي بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون
 الخلف وعد ولا عما هو خلاف مقتضى العقد اعنى الاجل واجيب عنه بان السلم انما
 شرع على وجه يكون الاصل فيه خلفا عن غير مقدور التسليم زمانا يصلح الكسب
 الذي هو من اسباب القدرة فلم يشرع في مقدور التسليم فنه جعله مشروعا
 فيه ايضا قياسا لم يكن حكم الاصل الى الفرع كما هو فيه وبان اقدامه على عقد السلم
 دليل على ان ما عنده مستحق الحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المعد للشرب
 في جواز التيمم واعترض عليه بانه ربما يكون لدفع المخرج في احضار المبيع
 واغیره من الاغراض فلا يتعين الحاجة الضرورية ورد بان التسليم اذا لم عقيب
 العقد لم احضاره وكل غرض يعذر في هذا الشأن ينزل ما عنده منزلة العدم
 قوله **﴿** العلة وجوب دفع الحاجة قيل عليه جواز ثبوت الاستبدال بدلالة النص
 انما يلزم لولم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء هوايهم من
 الدراهم والدينانير المخلوقة ثمنا لاشياء على الاطلاق ووسيلة الى تحصيل
 الحوائج والارزاق واجيب بانه يكون موضع لا يصلح فيه ايفاء حق الفقير
 بالدراهم والدينانير فلولم يثبت جواز الاستبدال بدلالة النص لاختل امر
 الفقراء واهمل هوايهم وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من يكون له صدقة
 الجذعة وليست عنده الجذعة وعند الحققة فانها تؤخذ منه مع شاتين ان استيسرتا
 او عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحققة وليست عنده الحققة وعند الجذعة
 فانها تقبل منه الحققة ويعطيه المصدق عشرين درهما وشاتين اخرجه البخاري
 فانتقل الى القيمة في الموضوعين فعلمنا ان ليس المقصود خصوص السن المعين
 والاسقط للتعذر او اوجب عليه ان يشتره فيمده وعن معاذ رضى الله عنه

انه قال لاهل اليمن ايتوني بعرض ثياب خميس اوليس في الصدقة مكان الذرة
والشعير اهن عليكم وخير لاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة اوردته
البخارى تعليقا وتعليقه صحيح وعن الصنايح الاحمسي قال اجر النبي صلى الله عليه
وسلم بالمدينة ناقة حسنة في ابل الصدقة فقال ما هذه فقال صاحب الصدقة اني ارتجعتها
ببعيرين من حواشي الابل قال نعم اذن رواه ابن ابي شيبه في مصنفه فعلنا ان
التتميم على الاسنان المخصوصة والساة لبيان قدر الهالية وتخصيصها في التعبير
لانها اسهل على ارباب المواشي ربما تسرت يوغذ فيها قدر الواجب كما يوغذ عينه
﴿ قوله ﴾ ذكر وان اللام للعاقبة على ما هو مذهب الكوفيين ومنهم ابو
حنيفة رحمه الله على ما ذكره في معنى اللبيب وغيره خلافا للبصريين فانه
للإختصاص عندهم فلو حمل عليه فالمراد ان المصارف هذه الاصناف بمعنى ان
الصرف لا يجوز الى غيرهم فبالصرف الى البعض لا يتغير ولا يكون صرف
ملك شخص الى غيره ﴿ قوله ﴾ لو كان اللام للتتميم وايض كذلك لان
الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقراء بقاء بيد وام اليد ﴿ قوله ﴾
لو اريد الجميع اه يعنى لا يمكن ان يراد بهما الجميع اذ لو اريد ﴿ قوله ﴾ يبطل
مذهب آه لان مذهبه ليس صرف جميع الصدقات الى جميع الفقراء بل مذهبه
صرف كل صنف الى جمع من الاصناف ﴿ قوله ﴾ كان المراد الجنس قيل عليه
لامدخل لكون اللام للاستغراق او الجنس لان المقصود جواز الصرف الى بعض
الاصناف ولا تفاوت فيه على التقديرين على ان الخصم ان يلتزم بطلان الجمعية ويدعى
كون الزكوة ملكا لاجناس المذكورة ورد بان مذهب المحصم توزيع الجمع على
ما صرح به المصنف في شرح الوقاية فلا يمكن له ان يلتزم بطلان الجمعية ويدعى
ملك الاجناس والايلتزم توزيع الاجناس على ان من يعرف معنى الجنسية والتتميم
ليس له ان يقدم على هذه الدعوى اذ الملك ينبغي ان يكون اشخاصا لاجناسا
﴿ قوله ﴾ واستعمال الماء اشارة الى ان المقصود الازالة للاستعمال وكون الماء
آلةصالحة للازالة حكم شرعى معلل بكونه مزىلا فتعدى الى كل ما يعشاركه
في ذلك فلا يردان تطهير الماء حسي او طبيعي فكيف يعدى على ان المعدى

صلوح العقل المتلبس به حال المنجاة فان قيل الحكم بطهارة المحل الخاصة في الماء
 اذ لو كان لازمة لوجب ان يرتفع الحدث بسائر المايعات لمشاركته في الازالة
 اجيب بان الحكم بزوال الحدث بالماء ليس بمعقول اذ العضو ظاهر ظاهر او من
 شرط القياس كونه معقولاً فان قيل قد ذكر في الهداية وغيرها ان ازالة الحدث
 معقول وغير المعقول هو الافتصار على الاربعة اجيب بان المراد بعدم معقولية
 المعنى انه لا يستقل العقل بدركه من غير وزود الشرع اذ لا يعقل تنجس اليد
 وغيرها لخروج النجاسة من السبيلين والمراد بالمعقولية انه لما حكم الشارع بزوال
 الطهارة عند خروج التنجس ادرك العقل ان هذا الحكم لاجل هذا الوصف
 قوله **﴿﴾** وهو ما سبق في اخر الحاشية السابقة من الجواب **﴿﴾** قوله **﴿﴾** ويشكل بالعلامة
 قيل العلامة المحضة كالاذان معرف للوقت او مطلق الحكم من حيث هو والكلام في المعرف
 لحكم الاصل من حيث هو حكم الاصل وفيه تامل قوله به معنى ان الترتيب بالايجاب القديم
 الوجوب على امر حادث **﴿﴾** قوله **﴿﴾** قيل عليه وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب
 القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعاقب الخطاب بافعال العباد وردبانه بعيد
 غير صحيح اذ لا معنى لتأثير فعل العبد في الخطاب الاول ولو باعتبار تعلقه والقول
 بان معنى تأثير العلة كونها سبباً حاصلاً لها للتعلق المذكور مردود لان افعال
 العباد غير معللة بالاعراض المنارفة عن ذاتها والبواعث المباشرة لصفاته **﴿﴾** قوله **﴿﴾**
 بلاخلق الله تعالى ومنه اهل الحق من الحنفية وغيرهم ان العلة مؤثرة بخلق
 الله تعالى **﴿﴾** قوله **﴿﴾** جرى العادة الالهية اجمري العادة لا ينفى حقيقة التأثير اصلاً
 فانها عبارة عن تكرر الوقوع والعود اليه مرة بعد اخرى وليس بما خود في
 حقيقةها ولا مفهوماً ان لا يكون فيها تأثير وارتباط افتقاري بل لا يتصور وقوع
 الممكن في بقعة الوجود بدون وجوبه باقتضات تام من جهة علته فانه لما كان فعله كذاته
 متساوي القدم بالنسبة الى الوجود والعدم لا يتصور ترجيح احد طرفيه الا
 بهرجح من خارج وامكن عدم وقوعها ان لم يتحقق ذلك المرجح والسؤال عن سبب
 ترجيحها كما هو الشأن في ذاتها وصفاتها ووجودها في نفسها وحدها حقيقةها والحق
 سبحانه لها كان تام الذات تام الافعال والصفات به معنى انه واجب الوجود في ذاته

وصفاته وافعاله جل جنبه ان يتداخله في فعله مرجح من خارج كما قال جل ثناؤه
 لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وقال ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله
 تحويلا **قوله** كلما وجد ذلك الشئ عيوجد اه فان قيل العلل الشرعية بما يتخلق
 عنه الوجوب والوجود قلت الكلام في علل الاحكام ولا نسلم تخاف الحكم وهو الوجوب
 والحرمة مثلا عن علته واما وجود المحكوم به فانها يتم عاتمه باسباب وشرايط لا تنتظم بالتمام
 الا حين وجود المحكوم به والموجد الموجب للوجود في كل مرتبة من مراتب الكون هو الله
 تعالى فحسب **قوله** احترام وانت تعلم ان كون شئ محر كالله تعالى على الفعل
 وباعتنا على ايقاعه سوا اوجبه عليه وال ليس يدون منه هبهم في النكاره والبشاعة عند
 الفهم السليم والعقل المستقيم **قوله** معللة به صالح العباد لكن تلك المصالح وسايط
 واسباب مرتبطة بعضها ببعض ارباطا افتقار يامنتهية الى الواجب مستند اليه
 والباعث في الحقيقة انما هو سبحانه وتعالى في صفاته الكاملة **قوله** فمن انكر
 التعليل اه تفر يع لعامة الاشاعرة لكون منه هبهم مخالفا لصر يح النصوص وقضية
 العقل الصريح **قوله** المناسب ما اه قيل عليه لا يستقيم على هذا التفسير
 ولا على ما ذكره المصنف جعلهم القتل العمد العمد وان وصفا مناسباً لوجوب
 القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك اذ ليس القتل مما يجلب نفعا او يدفع
 ضرا ولا هو مقصود امن وجوب القصاص ولهذا احواله الى غير • ويمكن ان يفسر
 كلام القاضي الامام ابى زيد النبوسى رحمه الله بما ذكره الامدى في الاحكام من
 ان المناسب عبارة عن وصف ظهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه
 حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان ذلك المقصود
 جانب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتيب وجوب القصاص على القتل
 حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه
 قوله تعالى ولكم في القصاص حياة وانما عدل الامدى عنه لانه انما يصلح للنظر
 لاللمنا ظر اذربما يقول الخصم مناهما لا يتلقاه عقلى بالقبول فلا يكون
 مناسباً بالنسبة الى وليس الاحتجاج بقبول الغير على اولى من العكس ورد بان
 اعتبار المناسبة انما هو بالنسبة الى الحكم في العلية وعلية القتل للقصاص تقتضى

بقضاء العبد وهو جلب نفع و دفع القتل عنه وهو دفع ضرر وهذا المعنى مما يتلقاه العقول فان القتل علة للقصاص مخلص للمقصود من شرعية القصاص وهي بقاء الحيوة على ما اشير اليه في الآية فان كل من لاحظ وجوب القصاص عليه انزجر فيخلص المقصود بالقتل عنه والعازم عليه عن القصاص فتبقى النفوس محفوظة واما وروده في وجه العبد وغير موجه لاشترائك الالتزام لان المراد من الصلاحية في قول الاممى ما يصالح ان يكون مقصودا من شرع الحكم انما هو الصلاحية عقلا فللمناظر ان يمنع بانه لا يصالح في عقلى على ان امثال هذا المنع مكابرة مردودة عند اهل العقول لا يعبا عنها ﴿ قوله ﴾ يلزم التعديية وعدمها فيما كان بعضها قاصرة كما يقول به الشافعى رحمه الله قيل عليه لان سلم ان التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعديية بل غايته انه لا يوجب التعديية ولا يدل الاعلى ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعديية بالمتعدية وتكون القاصرة لتأكيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتهم من ان نص الربوا في التقديين معلل عند الشافعى رحمه الله بالثمنية مع تعدى وجوب التعيين الى المطعوم ورد بان التعليل بالقاصرة يكون تحصيله للحاصل واثباتا للثابت لثبوت حكم الاصل بالنس ﴿ قوله ﴾ يد ابيد انتصاب مثله على الحالية وتقديره بيعوا مقابل مثل بيمثلاويدي ابيد فحذنى مقابلواقيم مقامه مثلا بيمثل ويكون الحال جملة لان المعنى المنوب عنه يحصل من المجموع غير انه اجرى الاعراب في الجزء الاول ﴿ قوله ﴾ نظيره اى الاصل المذكور من انه لا بد في التعليل من اقامة الدليل على كون الاصل معللا ولا يكتفى فيه بان الاصل في النصوص التعليل ﴿ قوله ﴾ من باب الربوا الى الاهتزاز عنه والمنع او باب بيع الدين بالدين فانه لا يجوز ايضا لكن لا كونه ربوا فانها متساويان بل لعوم النهى فانه عقد غير مفيد شيئا فكان عبثا وهو حرام شرعا ﴿ قوله ﴾ بيع الكالى آه فى القاموس الكال ان تشتري او تبيع دينالك على رجل بدين لا على اخر ﴿ قوله ﴾ تعيين احد البدين اى في مطلق البيع شرط تعيين الاخر ايضا في باب الصرف لان العين خير من الدين ﴿ قوله ﴾ اجماعاه فثبت بهن الاجماع ان نص الربوا معلل في

حق وجوب التعيين اذ لا تعذرية بدون التعليل ويكون تعليل ربوا النسبية مستندا الى الاجماع وربوا الفضل اليه فالدليل على التعليل قد يكون نصا واجماعا وتعليلها ينتهى بالآخر الى احدهما ﴿ قوله ﴾ في غاية الصعوبة قيل ليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على اخر حتى يرد ما ذكره واجيب بان قوله لا بد مع ذلك من دليل على ان النص معلل في الجملة يوهم ذلك لان لما كان تعليل النص كان موقوفا على تعليل اخر وهلم جرا ﴿ قوله ﴾ لما شرطناه قيل عليه استخراج العلة واعتبر كونها موعثرة او غير موعثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور وردبانا لان سلم توقف كون النص معلل على ذلك بل المتوقف عليه هو العلم بكون النص معللا ولا عكس فلا دور ﴿ قوله ﴾ هذا ما قالوا آه انما قال ذلك لاستصعابه اشتراط تعليل النص في الجملة وقيل ولان اثبات التعليل في ربوا النسبية كان في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات التي اوردناها لاثبات التعليل في ربوا الفضل ولان وجوب التعيين والمثالة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعذية عدم النص في الفرع واجيب بان النص انما يدل على الجواز في الاشياء الستة متمثلة متعينة ولم يدل على نفي الجواز في صورة عدم التمثال وعدم التعيين بناء على نفي المفهوم بل الدليل على عدم الجواز فيهما قيلس الفضل على النسبة على انه لا مناقشة في المثال ﴿ قوله ﴾ الثاني من الابحاث يريد نفي شرايط اعتبارها بعضهم في صحة القياس ﴿ قوله ﴾ وعارضا كما زعم بعضهم انه لا يجوز لايجاب انفكاكه انتفاء الحكم واجيب بان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به وهي لا تنفك وردبانه لازم وانما الكلام في التعليل بالعارض ﴿ قوله ﴾ وخفي اخلافه انكره وذلك مثل رضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع به لان الوصف المعلل به معرفي للحكم الشرعي الحفي فلا بد ان يكون جليا لان الحفي لا يعرف الحفي واجيب بانه مع خفائه في نفسه قد يكون جليا بحسب امر خارج عنه كدلالة الصيغ الظاهرة عليه من نحو الايجاب والقبول على الرضا فيجوز التعليل به ﴿ قوله ﴾ على ما ياتي آه في فصل الاستحسان من ان الحفي قد يكون اقوى

والاعتبار بالقوة اولى ولهذا ربه ان تقدم القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان
الذى ظهر اثره وخفى فساده فان العبرة لقوة الاثر وصحة العلة دون الظهور
﴿ قوله ﴾ اسم جنس يتعلق بالحكم بمعناه القايم بنفسه يعنى غير متبدل بتبدل اللغات
واختلافها فيجوز التعليل باسم الدم لتعدى الحكم الى الفرع بمعناه وحقيقة الوصى
دون التعليل باسم الخمر لانه بتعدى الاسم الى النبين وترتيب الحكم عليه فيكون
قياسا في اللغة ﴿ قوله ﴾ وحكمه الى حكمها شرعيان قيل يلزم تخلف المعلول ان تقدم
زمانه وتقدمه ان تاخر والتحكم ان قارن اذ ليس احدهما اولى بالعلية من الاخر
اجيب بانه يجوز كون احدهما صالحا للعلية وثبوتها بالدليل من دون عكس
﴿ قوله ﴾ ومركبا كالكيل والجنس ان قيل فيكون العلة صفة زائدة والالها
جهلنا كونه علة فتقوم اما بكل جزء فيكثر العلة او بواحد فهو العلة دون غيره
او بالجموع بدون جهة الوحدة فليس هو بعلة او معها فيتسلسل اجيب بان الوصى
ليس بعلة حقيقة بل هو عبارة عن تعليق الشارع الحكم به ولو سلم فجهة الوحدة
والعلية من الاعتبار والكل سفسطة ﴿ قوله ﴾ اذ الفائدة الفقهية ليست
الاثبات الحكم وذلك لان التعليل لاجله فاذا انتفى الحكم انتفى التعليل قيل عليه
يجوز ان يكون التعليل لفائدة اخرى متعلقة بالشرع مثل سرعة الاذعان وقوة
الاطمئنان وردبانه خلاف المفروض والقول بانه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة
القاصرة الغير المنصوطة لان عدم الجزم به لانزاع فيه وعدم الظن بعدم ما غلب
على راي المجتهد عليه القاصر وترجمت عنده بالامارات المعتبرة لم يصح نفيه
ففيه ان شرط الدلالة عندنا وجود التأثير المستلزم للتعدية فعند عدمه لا دلالة
اصلا بل مجرد فهم بالاخالة ﴿ قوله ﴾ والتاثير عندنا لهما كان جهلا مقصود صاحب
التلويح تنويه مذهب الشافعي او الاشعري في محل يهمكن منه مع كتمان حاله
عن المقصرين في النظر قال انها قال عنب نالان عند اصحاب الشافعي اخص
ليفتقر المقصر ان قياس الشافعي اثبت ومذهبه في الباب اوثق كلا بل انها
قيده به لمان بعض الشافعية منهم القاضي ابو الطيب الطبري فسروه بالدوران
وجودا وعند ما مثلوه بالشدة في الخمر والرق في نقصان الحد يوجد بوجودها

فان صيغ العقود مظنة
الرضى وهي مظنة
الحاجة كما ان
السفر مظنة المشقة
فشرعت له صراحة
دفعها * منه رحمه الله
تعالى *

ويزول بزوالها ومن فسر به بثبوت اعتبار عين الوصف في عين الحكم كالغزالي
 واصطاح على تخصيص اسم الموتر بذلك واسم الملايم بالاقسام الثلاثة الباقية
 فهو لم يشترط في صحة القياس ذلك حتى عمل بالقرب ايضا فهلا قال عند قول
 المصنف اذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا
 لانه حجة عند اصحاب الشافعي وجماعة منهم على ان وجود الحكم عند وجود
 الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تأثير او احالة يصالح دليلا على الغلة ويصير
 الوصف به حجة على الغير وهم المسمون باهل الطرد قال في الكشف الكبير وفسر
 الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته بهذه العبارة ونعنى بالتاثير ان يكون
 لجنس ذلك الوصف تاثير في اثبات جنس ذلك الحكم في مورد الحكم امامد لولا عليه
 بالكتاب او بالسنة او بالاجماع اى يثبت اثر هذا الوصف بهذه الحجج وذكر بعض
 الاصوليين ان اعلى انواع القياس الموتر وهو باعتبار النظر الى عين العلة
 وجنسها وعين الحكم وجنسها اربعة اقسام فالاول هو ان يظهر اثر عين الوصف في عين
 ذلك الحكم وهو المقطوع النى ربه ايقرب به منكر والقياس اذ لا يبقى بين الفرع
 والاصل مباينة الا بعد المحل فانه ان اثبت ان علة الربوا في التمر الكيل فالجس
 يالحق به بلاشبهة وان ثبت ان علة الطعم فالزبيب ما حق به قطعاً اذ لا يبقى الا
 اختلاف عدد الاشخاص التى هى مجارى المعنى ويكون ذلك لظهور اثر
 الوقاع ايجاب الكفارة على الاعراب اذ يكون التركى والهندي في معناه والثاني ان
 يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم اى جنسه القريب كتاثير الاخوة لاب وام في التقدم
 في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية ليست هى عين الميراث لكن بينهما
 مجانسة في الحقيقة فان هذا حق وذلك حق وهذا دون الاول لان المفارقة بين
 جنس و جنس غير بعيدة بخلاف المفارقة بين محل ومحل فانه لا يفترقان اصلاً فيما
 يتوهم ان له من خلافى التأثير والثالث ان الموتر جنسه القريب في عين ذلك
 الحكم كاسقاط قضاء الصلوة المتكثرة بعدد الاعماء فان تاثير جنسه وهو عند الجنون
 والحيمض ظهر في عينه ايضاً باعتبار لزوم المشقة والخرج والرابع ما ظهر اثر جنسه
 في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوات عن الحايض بالمشقة فانه حين ظهور تاثير جنسه

وهو مشقة السفر فان مشقة السفر ليست عين مشقة الحائض في جنس هذا الحكم وهو اسقاط الركعتين الزائدتين فانه ليس عين الاسقاط عن الحائض فان هذا اسقاط اصل الصلوة وذلك اسقاط البعض ولكنه من جنسه القريب وكتعليل القتل بالمتقل في ايجاب القصاص بجناية القتل العمد والعمد وان فان جنس الجنابة للعمد معتبر في جنس القصاص مع انه قد ظهر عين القتل العمد والعمد وان في عين الحكم وهو وجوب القصاص في العمى ثم قال ولا خلاف بين القايسين في الاقسام الثلاثة الا انها حجة والقسم الاخير مختلف فيه بينهم والاختار انه حجة لكونه مغلبا على الظن ﴿ قوله ﴾ ان الشرع اعتبر اهتلاف الاسلام الوصف لا يصير علة بمجرد الاطر اذ لا بد لتلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بوجود التأثير فلا يقبل التعليل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما مناسبا لاضافة الحكم اليه ولا يكون نائبا عنه ولا يجب العمل به الا بعد كونه موعثرا عند ناوخيلا عند الشافعي وقال الامد لى لكل من الوصف والحكم اجناس عالية وقرينة متوسطة فالجنس العالى للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثل اثم العبادات ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالى للوصف الخاص كونه وصفا يربط الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصاحبة الضرورية ثم حفظ النفس ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة بابيه الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالمتوسط فتموسط وما كان بالعالى فهو ابعد ثم قال ان من القياس موثرا يكون علة منصوصة او مجمعا عليها واثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملايم اثار جنس الوصف في جنس الحكم وذهب المصنف الى ان المناسب يكون متضمنا لمصاحبة اعتبارها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل والملايمة شرط زائد على ذلك وفسر به بكون الوصف على وفق العلة الشرعية باعتبار الشرع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ولا بد ان يكون اخص من مصاحبة حفظ النفس واخواته قيل لا يوجد في كلام الفرقيين ما يوافق تفسير المصنف وقيل لا يلائم على المصنف موافقة كلام القوم وهو لا يبالي بمخالفتهم

عند اصابة الحق والبعد عن الاشكال ضبطا للهرام وتوضيحا للمقام ﴿ قوله ﴾
يسمى المصالح المرسله اى المطلقة هى راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع
المصاححة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتب والسنة وقراين الاحوال
وتفاريق الامارات سميت بها لاقياسا اذ القياس اصل معين فاننا نعلم قطعا بادلة
خارجة عن المحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلمة لكن قتل من لم
يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزنه عند القطع او ظن قريب
من القطع وبهذا الاعتبار يخص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن
القتل بغير حق لمانعلم قطعان الشرع يوثر الكلى على الجزى وان حفظ الاسلام
اهم من حفظ دم مسلم واحد ﴿ قوله ﴾ كالسكر في الحرمة قيل هذا من قبيل
المركب ورد بان فيه جهة واحدة فالتثمين لذلك الاعتبار وكذا الصغر ﴿ قوله ﴾
قد يوجد شهادة آه قيل عليه التحقى 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 وادان احد نوعى
القريب المراد دوما كان ما لم يعلم ان الشارع اعتبره ام لا على ما قرره دل على
جواز عدم اعتباره في الجملة وهو يقتضى انفكاكها عن التأثير في الجملة وهو يقتضى
التحقق بدون المجموع وانما لا يتحقق بدونها اذ لم يلاحظ المعنى المعتبر في
القريب المراد دوما ﴿ قوله ﴾ لا يقبل عندنا قيل اى لا يجب قبوله لعدم شرطه وهو
التأثير وقيل بان حصول ظن الاعتبار فيه يوجبه والافستحيل ﴿ قوله ﴾ نظير
اعتبار الجنس في الجنس قيل عليه المراد هنا الجنس القريب والضرورة ليست كذلك بل
ليست بهلايم فضلا عن المؤثر وانت تعلم ان الضرورة جنس قريب للولاية والطهارة
وحل الميتة وغير ذلك ﴿ قوله ﴾ فيعتبر فيه اعتبار الشارع قيل عليه ان ذلك
لا يقتضى الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار
الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما
فسرتم به التأثير فممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوده اخر
من مسالك العلة كيف وقد جوزتم التعليل بغير المؤثر ايضا وادانته لو لم يعتبر

اعتبار الشارع ذلك الوصف بالوجوه التي بينهاها بهاتعلم وجعلناها علة من عند انفسنا لزم نصب الشرع من عندنا وذا غير جاز وبالجمله المعتمده في الشرع ما يصحح دليل على الخصم بحيث لا يمكن معارضتها ولا منا قضتها فوجب ان يكون العلة مما اعتبر فيه التأثير بالمعنى المذكور حتى يكون مسلمة عند الخصم ومعرفة عن المعارضة والمناقضة وحينئذ لا يكفي الجنس البعيد والظن المذكور اذ المعتمد ما دل دليل على اعتباره شرعا وعلى تقدير عدم اعتباره لا يصحح دليلا ملزما على الغير والكلام فيما يصحح حجة على الغير ولنا قال فخر الاسلام ان كفاية الاخلال خيال امر باطل لانه ظن لا حقيقة له ولا يصحح ان يكون دليلا على الخصم ولا دليلا شرعيا ولا ينفك عن المعارضة لان كل خصم يحتاج بمثله فيما يدعيه على خصمه ودلائل الشرع لا تحتل لزوم المعارضة كما لا تحتل لزوم المناقضة ﴿ قوله ﴾ ولان العلة المنقولة قيل عليه ان هذا لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علة معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر كالطرد وتخريج المناط والسبر والتقسيم ورد باننا لانسلم ان التأثير فيها ليس بمعنى اعتبار النوع والجنس القريب كيف وقد اعتبر الشرع نوع الوصف وهو الطواف في سقوط النجاسة عن سعة الهرة وكذا انفجار الدم في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما وكذا عدم الايمان بما ينافي الصوم في عدم انتقاضه بالنقوض المذكورة في الامثلة كلها انواع وعلى تقدير عدم كونها انواعا فلا قل من كونها اجناسا قريبة ﴿ قوله ﴾ وبتنقيح المناط قال الغزالي رحمه الله هو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بخلاف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما تبين في قصة الاعراب ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او كونه اعرابيا الى غير ذلك حتى يتعين في وطى المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وفوات ركن الصوم اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفتها بنص او

اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص
 او اجماع واما الاول فهو دونه وان اقر به اكثر منكري القياس واما تخريج المناط
 فهو النظر في اثبات علة الحكم النفي دل النص او الاجماع عليه دون علية الفرع
 كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين
 الاولين ولن انكره كثير من الناس ﴿ قوله ﴾ والوجود عند الوجود والعدم
 عند العدم لا يدل على العلية قيل اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من
 معية كما في المتضايقين او تاخر كما في المعلول او غيرها كما في ان شرط المساوي
 فالعادة قاضية بحصول 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 واجيب بان النزاع انها وفي حصول الظن بهجرد الدوران وهو فيما
 ذكرتم من المثال ممنوع اذ لو لا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث فلم يوجد واما
 لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره
 ورد بانه انكار للضرورة وقد ح في جميع التجريبات فان من لا يتاق منه النظر
 كالاطفال يعلمون ذلك قطعاً من غير نظر واستدلال بما ذكرتم فيتمتعونه في الطريق
 ويدعون به بذلك الاسم واهل النظر كالمجموعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل
 ان دوران الشيء مع الشيء اية كون المدار علة للناير قال صاحب الكشف
 الحقايق والاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية
 المبنية على المصالح فلا بد في بيان علمها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في
 القول بالطرد فاح لباب الجهول والتصرف في الشرع وقال صاحب القواطع اذا
 انتهى التصرف في الشرع الى هذا المنتهى كان استهزاء بقواعد الدين واستهانة
 لضبطها وتطريرها يقال قائل ان يقول ما اراد ويحكم بما يشاء وانما يعرف علل الشرع
 بالشرع وهو النص او الاجماع ﴿ قوله ﴾ فهذا تخصيص العلة ونحن
 لانقول به قال صدر الاسلام رحمه الله تعالى تكلم الناس في تخصيص العلة
 قديماً وحديثاً الا انه لم يرو عن ابى حنيفة وابى يوسف وعبد وسائر اصحابه
 رحمهم الله تعالى نص فيه وادعى قوم من اجلاء اصحابنا كالكرخي والرازي

والقاضي خليل بن احمد السجزي والقاضي ابي زيد المدبوسي ان مذهب ابي حنيفة رحمه الله القول بتخصيص العلة واستشهدوا بالمسائل وذكر المحاسبي من الاشاعرة ان ابا حنيفة رحمه الله كان يقول ذلك وعده من مناقبه وفي التحقيق من اجاز تخصيص العلة من مشايخنا رحمه الله زعم ان ذلك مذهب ائمتنا الثلاثة رحمه الله تعالى لقولهم بالاستحسان بالاثرو شرطهم عدم كون الاصل معدولا به عن سنن القياس وعين الوصي المؤثر غير معدوم فيهما بل التأثير وتخصيص عموم العلة كتخصيص عموم اللفظ والقول بانها من صفات اللفظ اصطلاح جديد لا يدفع المعنى ولا يلزم التناقض لان المانع استثناء عقلا ولا التصويب لان التخلف في المستنبطة لا يسمع الامع بيان مانع صالح على ان طرق الدفع كثيرة كيف والمؤثر العقلي يجوز فيه التخلف لمانع فان النار لا يحرق الحطب الرطب **قوله** ان التخصيص في الالفاظ مجاز ورد باننا لانسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم له مجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص ببعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به اذ ليس من شأنها الاتصاف بالحقيقة والمجاز **قوله** لاجماع العلماء على وجوب التعدية قيل عليه غلبة الظن يكفي في العلية سواء استلزم الحكم ام لا ولا نسلم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيد كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتمييز كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم التخصيص

قد تم طبع كتاب حزامة الحواشي لازاحة الغواشي للعلامة المحقق شهاب الدين بن بهاء الدين المرجاني رحمه الله الباري بنظر امة تلميذه كشاف الدين بن شاه مرقدان المنزولي السلوكي في اوائل شعبان سنة الف وثلثمائة وسبع

❁ فهرس الخطايا الواقعة في المطبع ❁

خطاء	صواب	صفحة	سطور	خطاء	صواب	صفحة	سطور
الله الممدودح لله الممدوح	الله الممدودح لله الممدوح	٥	١٣	يستلزام	يستلزم	٤٧	٥
اوالمحضرمين والمحضرمين	اوالمحضرمين والمحضرمين	٩	١٤	الخاص	الخاص	٤٩	١٧
مواد	موارد	٧	٥	المخصص	المخصص	٧٣	٢٣
بوزلة	بمنزلة	٧	١٢	بالدليل	لابالدليل	٧٧	١٩
والمصنف	المصنف	٨	٢٢	التمسيات	التمسيات	٧٨	٢١
الاضافة	الاضافة	٨	٢٢	التحقيق	التحقيق	٨٢	٢٥
مشحونه	مشحونة	١٥	١٥	تيقن	تقين	٨٣	٢٤
كثرا	كثيرا	١٢	١٣	الخيول	الخيول	٨٤	١٨
مدموم	مدموم	١٤	١٩	ياحراه	ياحراه	٩٥	٢٤
الشرعية	الشرعية	١٩	٢٢	الجفا	الجفا	٩١	١٨
بالحيدس	بالحيدس	١٧	١٤	اشانوا	اشانوا	٩١	١٩
متباينتين	ميباينتين	٢١	١١	ذهلوا	ذهلوا	٩١	٢٥
بتفاصيلها	بتفصيلها	٢٤	١٣	رحمهم	رحمهم	٩٢	٢١
الحنيفة	الحنيفة	٢٧	٢٣	فانه	فان	٩٣	١٨
وانا	وانما	٢٨	٢٥	فعلا	فعله	١٥٥	٤
قول	قوله	٣٥	٥	تطمعون	تطمعون	١٥٣	١١
فيبحث	فيبحث	٣٢	٩	مبهمة	مبهمة	١٥٥	١٢
مباحث	مباحث	٣٥	٤	الناس	الناس	١١٢	١٧
المحافظة	المحافظة	٣٥	١٥	يعملون وان	يعملون وان	١١٣	١٣
المخصوص	المخصوص	٣٩	٤	وأن	وأن	١١٣	١٣
يقيده	يقيده	٤٥	٧	للمؤمن	للمؤمن	١١٤	٤
المرد	المرد	٤٥	٢٥	جهتين	جهتين	١١٤	٢١
والمدرالك	والمدرالك	٤٩	٢٤	بيمينه	بيمينه	١١٥	١٩
بجوهر	بجوهر	٥٤	١٩	حلهن	حلهن	١٢١	٢٥
لبعض	لبعض	٥٧	٢٥	تعليلاول	تعليلاول	١٢٣	٢٤
صحابنا	اصحابنا	٥٨	١٣	بتعليلاول	بتعليلاول	١٢٣	٢٤
وبالوا	وقالوا	٥٨	١٧	المعنى	المعنى	١٢٤	٤
تطبيقه	تطبيقه	٥٨	١٨	في ازالة الملك	في ازالة الملك	١٢٧	٥
رحمهم الله	رحمهم الله	٩٤	٢٢	واجيب	واجيب	١٢٧	٥
لبعض	لبعض	٩٧	٤	يجوز اطلاقه عليه	يجوز اطلاقه عليه	١٢٧	٥
		٩٧	٤	بصورة	بصورة	١٢٨	١٥

بترتيب اطلاق المبتدئ وهو ازالة تعبير مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق التقييد والبيان كاطلاق المبتدئ على التقييد والبيان على التقييد

خطاء	صواب	صفح	سطور	خطاء	صواب	صفح	سطور
لنسبها	نسبها	١٤٢	١١	الثاني	بخلاف الثاني	٢١٥	٢٤
فضيحتها	هجنة	١٥٢	١٥	بالشرط	بالشرط	٢١١	٢
والهعنى	والهضى	١٥٩	١٧	يندرى	يندرى	٢١٢	١٥
والالزام	والالزم	١٦٩	١	الوف	الرف	٢١٥	٢١
نعة	لغة	١٧٣	٢٢	الغرض	الغرض	٢١٩	٧
الاغلة	الانملة	١٧٥	١٥	تتعلق	تعلق	٢١٩	١٨
لشيء	شيء	١٧٩	٨	والاجماع	أو الاجماع	٢٢٥	١٩
ليوطن	ليوطن	١٨٣	١٥	دلالة	دلالتة	٢٢١	٤
المفضل	المغضل	١٨٤	١١	ليتمكن	ليتمكن	٢٢٢	٢
لمجهول	المجهول	١٨٤	١٩	الرفاق	الرفاق	٢٢٢	٧
المجال	الحال	١٨٥	١٧	تشئت حكمه	تشئت حكمه	٢٢٤	
الاصيل	الاصل	١٨٩	١٩	منتفيا حكمه عن	منتفيا حكمه عن	٢٢٤	١٨
المباها ابغض	ابغض المبال	١٩١	٣٩	بجانيه	بجانيه	٢٢٥	٢١
حان	حان			المقصود	المقصود	٢٢٩	٢٤
التلاة	التلاوة	١٩٥	١٧	المشروطون	المشروطون	٢٢٧	١٣
طيفور	طيغور	١٩٥	١٣	ظاهر	بظاهر	٢٢٧	١٩
ينظر	يظهر	١٩٥	٢٥	فيؤسيها	فيؤسيها	٢٣٥	١٨
ويندعوا	على قدر ما يدعوا	١٩٧	٢١	المقتضى	المقتضى	٢٣٥	٢٥
يلزم	يلزمه	٢٥٥	٢	تلك	تلك هنا	٢٣٣	١
لاظاهر	للاظاهر	٢٥١	٥	النسخ	النسخ	٢٣٤	٧
انتقاؤه	وانتقاؤه	٢٥٣	١	معنى	معنى	٢٣٤	٢٥
قتيل	قتيلا	٢٥٤	٢٣	ترتبه	ترتبه	٢٣٥	٢٥
بالمعنى	بالمعنى	٢٥٧	٢٣	مزيف	حزيف	٢٣٤	١٩
الحسى	الحس	٢٥٨	١٥	اذا استعمل	اذا استعمل	٢٣٧	١١
لمطلب	العهد	٢٥٨	٢٩	بعده	لبعد	٢٣٧	١٥
الثبوت	الثبوت	٢١٥	١٧	ايها	يها	٢٣٧	١٧

خطاء	صواب	صفح	سطور	خطاء	صواب	صفح	سطور
انباهم	انبياهم	٢٣٧	٢٥	التخفى	التخفى	٣١٢	٩
تحوله	متمله	٢٣٨	١٩	المستتر	المستتر	٣١٢	٢٥
بترك	بتكرر	٢٣٨	٢١	المجهول	المجهول	٣١٣	٩
اليمن	اليهين	٢٣٨	٢٢	التخفى	التخفى	٣١٥	١٤
سبب	بسبب	٢٣٩	٥	افرد	افرد	٣٢٥	٩
تها لك	تها لكه	٢٤٥	٤	مروان	مره ان	٣٢٥	٢١
تقويها	لتقومها	٢٤٥	١٤	القرطبي	والقرطبي	٣٢٥	٢٩
كل	كلا	٢٤٧	٧	وتبحره	وتبحره	٣٢٤	٨
مأخية	مأخقة	٢٥٤	١٧	خفى	خفى	٣٢٤	١٧
للجد	للجبر	٢٩١	٧	يروها	يردوها	٣٢٩	٢٢
ابعض	بعض	٢٩١	١٤	ولا بنى	ولا	٣٢٧	٢٥
الداعى	الدواعى	٢٩٣	١٩	معو	نحو	٣٢٩	٤
لايكن	لايتمكن	٢٩٤	١٩	فجر	فجر	٣٣٥	١٣
ريكن	يكون	٢٧٥	١٧	احدا	احدا	٣٣٥	١٤
شكون	شكورا	٢٨١	٤	التخفى	التخفى	٣٣١	٩
معتذر	متعذر	٢٨٨	١٥	او الخبر	او الخبر	٣٣١	١٧
اهل	اهلا	٢٩٢	٢٣	المشهور او لغير المشهور او	المشهور او لغير المشهور او	٣٣١	١٧
الذبة	الذمة	٢٩٥	٣	الشهادة	الشهادة	٣٣٤	٢٢
شين	شيد	٢٩٩	١٥	الاسفرائى	الاسفرائى	٣٣٥	٩
فيه فوسلم	فيه مع ذلك الوصف فوسلم	٣٥٥	٢	الشهاد	الشهاد	٣٣٥	١٥
يسمع	يسع	٣٥٣	٢١	التى	التى	٣٣٨	١٩
بمنه ب	بحديث	٣٥٧	٩	كماكن	كماكن	٣٤٥	١
وبالجملة	وبالجملة ما	٣٥٨	١٣	الروية	الروية	٣٤٣	٢١
الشافعية	الشافعية	٣١٥	٣	واثبة	واثبة	٣٤٩	١
اى	ان	٣١٥	٢٥	اذ	اذ	٣٤٩	٤
سحاق	واسحاق	٣١١	٢٥	فقال	فقل	٣٥٢	٥

وانت غير بان في هذا الجواب اعترافا بجواز الرداءة المشهورة

خطاء	صواب	صفح سطور	خطاء	صواب	صفح سطور	خطاء	صواب	صفح سطور
ربعية	ربعية	٤	٣٥٥	٩	٤٥٥	مجهل	مجهل	٩
نبهوه	بناء	٤	٣٥٩	٢١	٤٥٥	الخلوة	الخلوة	٢١
كالعزالي	كالعزالي	١٩	٣٥٩	٤	٤٥٤	يتصور	يصور	٤
اذا يبلغ	اذا لم يبلغ	٩	٣٩٣	١٨	٤٥٥	عند	عنداً	١٨
عرقتين	عرقيتين	٣	٣٩٧	١٥	٤٥٧	سواء	سواء	١٥
ومقتضى	ومقتضى	٢٣	٣٧٥	١٢	٤٥٨	استخدم	استخدم	١٢
الاستثناء	الاستثناء	٤	٣٧٩	١٥	٤٥٨	حفظ	حفظ	١٥
للمصور	للمصور	٢٢	٣٨٥	١٩	٤٥٨	حذف	حذف	١٩
الباقلاني	الباقلاني	٤	٣٨١	٣	٤١٥	غير	لا غير	٣
العزالي	العزالي	٤	٣٨١	١٩	٤١٢	مختصراً	مختصراً	١٩
القدس	القدس	١١	٣٨٤	٥	٤١٥	امل	امله	٥
واشتغل	والشغل	١٣	٣٨٨	١٥	٤١٩	لم تكفروهم	لا تكفروهم	١٥
ابجاد	ايقاع	٢٢	٣٨٨	٢٢	٤١٨	عليه	عليه	٢٢
ولا		١١	٣٩٣	٢٣	٤١٨	قيل	قليل	٢٣
اتيها	اتيها	٢٢	٣٩٣	٥	٤١٩	يسعوم	يسمعيم	٥
الوثوق	مزيد الوثوق	٩	٣٩٥	٨	٤١٩	ولا	وعلى	٨
كان	كانت	٩	٣٩٥	٣	٤٢١	فتقرر	فقرر	٣
الفخذ لا	الفخذ لان - ستر الفخذ لا	١٨	٣٩٩	٢٣	٤٢٣	وغيرها	وغيرها	٢٣
فعلعين	فعلين	١١	٣٩٧	١٥	٤٢٥	وقاس	وقاس على	١٥
علمه	عليه	١٩	٣٩٧	٥	٤٣٢	وما	واما	٥
أهو	اذ	٢٩	٣٩٧	١٩	٤٣٢	مثلاً بمثل	مثل بمثلاً	١٩
لانه	لانه		٣٩٨					