

شَرْحُ مَبْتَدَأِ الْأَنْوَاعِ

فِي أَصُولِ الْفِقْهِ

لِلْمَوْلَى عَبْدِ اللَّطِيفِ الشَّهِيرِ بَابِنِ الْمَلِكِ

وَبَهَامَةَ

شَرَحَ الشَّيْخُ زَيْنُ الدِّينِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ

الْمَعْرُوفَ بَابِنَ الْعَيْنِيِّ

وَهُوَ شَرَّحَ مَمْرُوحًا وَجَيْزًا

وَمَوْلَى الْمَنَارِ قُصُودَ الْإِمَامِ أَبُو الْبَرَكَاتِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ

الْمَعْرُوفَ بِجَاوِظِ الدِّينِ النَّسْفِيِّ الْحَنْفِيِّ صَاحِبِ الْكَنْزِ فِي الْفُرُوعِ

الْمُتَوَفَّى ٧١٠ هـ

هَذِهِ الطَّبْعَةُ مَصْرُوعَةٌ عَنِ نَسْخَةِ الطَّبْعَةِ النَّفِيسَةِ الْعُثْمَانِيَّةِ

لِأَنَّهَا اشْرَفَهَا الْحَدِيثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

سَنَةَ ١٣٠٨ هـ

مَنْشُورَاتُ

مَجْدِ دِيَارِ بَيْرُوتِ

لِنَشْرُكِ كُتُبِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ

دَارُ الْكُتُبِ الْعَالَمِيَّةِ

بِكَيْرُوتِ - لُبْنَانِ

واحسن في الجنبه شواه * كتابا ٣ لم ير مثله في الاصول * وما كتب عليه من الشروح

غاية المسؤل * اردت ان اخلص عليه شرحا سالكا طريق الاختصار * ومقتصر على ايسر شئ يمكن عليه الاختصار * ليغني حمله في الاسفار * عن كثرة الاسفار * ويعين بايجاز الفاظه على سرعة الاختصار * فشرعت فيه وبالله استعين * نعم المولى ونعم المعين * (الحمد لله الذي هदानا) اي دلنا وقيل خلق الهداية فينا (الى الصراط المستقيم) هو الشريعة النبوية (والصلاة) هي من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن المؤمنين الدماء (على من اختص بالخلق) هو ملكية يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية (٦) اي فقط (٧) قوله ايفاع الامل منادى حذف منه حرف النداء والايفاع جمع واحده اليقع بالتحريك ومعناه

تشرحه شرحا على طريقة الحل * مختصرا مقاصد المتن حل * (٦) حاويا على عوائدها البديعة * حاويا عن زوائدها البشيعية * وعلى لطائف فوائدها جيدة جديدة * وشرائف فرائدها سديدة سديدة * فقلت لهم اني * وهن العظم مني * ووهنت الطبيعة والقوى * وفاحت القطعية والجوى * ولحبت ولازبني عدة العلل * ووجبت وقاربني عددة الاجل * مع انكدار او اني بفقد مال وخول * وانتشار جناني من نأبات وحول * والعلم حال حاله الى التحول وبطل * والجهل جال جاهه الى الفحول ونطل * فابن الصفا هيها ايفاع الامل * (٧) فاعادوا الاحاح على ثانيا * وعان الاقتراح الى ثانيا * فنظرت لو كرر الاعتذار والالتماس * لوصل الى ضرب اجناس باسداس * (٨) فلاح لي ان ليس فيه فلاح * سوى اسعاف حاجتهم والانجاح * فليقتهت كلامهم * وشرعت مر امهم * متوكلا على ربي الوهاب * انه ملهم الصواب * نعم المرجع والمآب * (الحمد لله الذي هदानا) اي دلنا وقيل معناه خلق الهداية فينا وهي الدلالة الموصلة الى المطلوب كذا ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام الرازي في التفسير الكبير الهداية هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب او وصل اليه بالفعل او لافانها مستعملة في كلا المعنيين كما في قوله تعالى (انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء) وقوله تعالى (واما مود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) لكن الاستعمال في معنى الدلالة الموصلة اكثر ولهذا عرفها المتقدمون من مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء * استدل الزمخشري في الكشاف على ما قاله بوجوه ثلثة واعترض عليها الرازي ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء وبعضهم دفع دفعها (٩) لم ار في ايرادها جدوى لكونها مدافعة ودعوى (الى الصراط المستقيم) وهو الشريعة النبوية والملة الخنيفية وهذا تلويح الى براعة الاستهلال لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة واصول الفقه باحث عن كيفية استفادتها (والصلاة على من اختص بالخلق) وهو ملكة تصدر بها

الغلام المترعرع المتقارب حد عشرين اه (مصححه) (٨) اي الى المكر والخديعة (٩) دفعه (نسخه)

(العظيم) وصف به اقتفاء بقوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم واسارة الى ان المختص به

عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية (العظيم) وصفه بالعظيم
اتباعا لقوله تعالى (وانك لعلى خلق عظيم) واسارة الى ان المختص به
هو محمد عليه السلام ولهذا لم يذكر اسمه قالت عائشة رضی الله عنها كان
خلق النبي عليه السلام القرآن يعني تأدب بآداب القرآن قيل مدار عظم
الخلق بذل المعروف وكف الاذى اى احتماله ورسول الله صلى الله عليه
وسلم كان موصوفا بهما قد انزل الله تعالى فى معروفه ولا تنسبها كل
البسط وتحمل الاذى انما يكون بصبر قوى وهو عليه الصلاة والسلام
كان صبوراً تحمل الاذى اكثر من ان يحصى قال عليه السلام (صل من
قطعك واعف عن ظلمك وأحسن الى من اساء اليك) وما امر النبي عليه

السلام غيره بها الا بعد تخلقه بها (وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين
القومى) اى المستقيم الدين مقول على دين الحق وعلى دين غير الحق قال
الله تعالى (ومن يتبع غير الاسلام ديناً) فالدين مقول عليهما بالاشترك
اللفظى وعلى الاديان الحقبة بالاشترك المعنوى بالتشكيك لان بعض الاديان
اشد من بعض كيفية وكية وماشانه ذلك لا يكون متواطئاً* الدين وضع
الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات* احترز بقوله
الهى عن الاوضاع الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع الالهية الغير
السائقة كائبات الارض وبقوله لذوى العقول عن افعال الحيوانات المختصة
بالاحيان (٢) وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السائقة لالاختيار كالوجدانيات
(٣) وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق يعنى الوضع
الالهى بذاته سائق لانه ما وضع الا لذلك* والخير حصول الشئ لما من شأنه ان
يكون حاصله اى يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين الكمال اعتبارى
فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج من القوة الى الفعل كمال
ومن حيث انه مؤثر (٤) خير (اعلم ان اصول الشرع) ذكر اعلم
تبيينها على ان ما بعده مما يجب الاصغاء اليه كما فى قوله تعالى (فاعلم انه
لا اله الا الله) كل مفهوم مركب لا بد من تصور طرفيه ولو بوجه
فقول الاصل ما يبتنى عليه غيره من حيث انه يبتنى عليه وهذا القيد

هو محمد عليه السلام
ولذا لم يذكر اسمه (وعلى
آله) هم من جهة النسب
اولاد عليّ وجعفر
وعقيل والعباس ومن
جهة الدين كل مؤمن
تقى (الذين قاموا بنصرة
الدين القويم) هو وضع
الهى سائق لذوى
العقول باختيارهم
المحمود الى الخير بالذات
(اعلم) كلمة تذكر فى ابتداء
الكلام تبيينها على ان
ما بعده مما يجب الاصغاء
اليه (ان اصول الشرع)
الاصل ما يبتنى عليه غيره
والشرع الاظهار اما
بمعنى الفاعل او المفعول
او اسم لهذا الدين
وعبر به دون الفقه ليعم
الكلام وفيه بحث
فالاولى بمعنى المشروع
ليرادف الفقه وهو علم
باحوال الادلة الموصلة
الى الاحكام الشرعية
على وجه كلى

(٢) كالذهاب الى
المرعى عند الصباح
والرجوع عنه عند

العشاء اه (٣) من الجوع والعطش والخوف والغضب اه (٤) اى مختار من آثرت كذا (لا بد)
على كذا (عن محي زاده) قوله يبتنى بصيغة المجهول فانه متعد ولم يبتنه له الشارح فيما يأتى اه (مصححه)

لا بد منه اذرب اصل يكون مبتنيا على غيره وهذه الاصول مبتنية على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرع له والفرع ما يبتنى على غيره والشرع عبارة عن البيان والاطهار قال الله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) اى بين واظهر * قال الشراح يجوز ان يراد بالمصدر هنا الفاعل اى الشارع وهو الله تعالى او الرسول عليه السلام ويكون اللام فيه للمعهد لكونه معروفا عند الفقهاء ويكون الاضافة لتعظيم المضاف او المفعول فيكون اللام فيه للجنس وازافته لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الاصول يجب تلقاها بالقبول وهذا التوجيه انما يستقيم اذا لم يمكن حمل المصدر على معناه كما في قوله رجل عدل وههنا كذلك لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان * والاظهر ان الشرع هنا ليس بمصدر بل هو اسم لهذا الدين يقال شرع محمد عليه السلام كما يقال شريعة محمد عليه السلام وفي صحاح الجوهرى الشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين * وانما لم يقل اصول الفقه ليكون اعم فائدة لان الاصول اصول لعلم الكلام ايضا والشرع شامل له كما للفقه ولو قيل اصول الفقه لافاد الاضافة الاختصاص فيتوهم اختصاص الاصول بالفقه كذا قالوا * ولقائل ان يمنع الافادة ولئن سلم فلانسلم الافادة مطلقا بل من جهة استنباط المعانى الفقهية بدلالة المادة فالاولى ان يقال الشرع بمعنى المشروع والمراد به الاحكام القرعية فهو مرادف للفقه لثلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولثلا يلزم الفساد من وجه آخر لان قوله والاصل الرابع لا يصلح ان يكون اصلا بالاعتبار المذكور ولا ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور فلا بد من التنبيه عليه وانما قال اصول الشرع لبيان الاصطلاح (ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة) قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه وعقب السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما (والاصل الرابع القياس) انما اطلقه اختصارا وقيدته فخر الاسلام بقوله المستنبط من الاصول الثلثة احترازا عن القياس العقلي مثال الاستنباط اى الاستخراج من النص قوله تعالى (ولا تقر بوهن حتى يطهرن) فان حرمة القران

(ثلثة) التنوين بدل اشياء (الكتاب) قدم لاصالته من كل وجه (والسنة) عقب بها الكتاب لتوقف حجيتها عليه (واجماع الامة) اخره عنهما لتوقف حجيته عليهما (والاصل الرابع القياس) المستنبط منها افرد بالذكر لانها اصول للكلام والفقه وهو للفقه او الاشارة الى انحطاطه عنها لانه فرع بالنسبة اليها وبيان الانحصار ان ما هو حجة في حقنا ان كان من الله فالكتاب والا فذلك الغير اما من الرسول فالسنة والافان اتفقت الآراء فالاجماع والا فالقياس

معلولة بعلة الاذى وهو موجود في اللواطة قحرم ومثل الاستنباط من السنة قوله عليه السلام (الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم) فاذا عرفنا عملية الطواف قسنا عليها سواكن البيوت ومثل الاستنباط من الاجماع قولنا في الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطأ الحلال لان العلة هي الجزئية وهي موجودة في الزنا * فان قلت القياس ان كان اصلا فلم لم يقل اعلم ان اصول الشرع اربعة وان لم يكن فلم قال والاصل الرابع القياس * قلنا افرد بالذکر لان الثلثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقہ والقياس اصل للفقہ فقط اوللاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه وفرع بالنسبة الى الثلثة اولانه ليس بقطعي بخلاف الثلثة ولهذا لا يبصر اليه الا عند العجز عنها * فان قلت الآية المؤولة والعام المخصوص والاجماع المنقول اليها بالآحاد ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة قطعي * قلنا الاصل في الثلثة الاول القطع وعدمه بالعارض وامر القياس بالعكس * فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز عن الكتاب فينبغي ان يفرد ذكرها * قلنا ذلك في اخبار الآحاد وانما الكلام في السنة وهي تتناول المتواتر والمشهور والآحاد وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب اولان الثلثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من المخصوص الى العموم كما في الاشياء الستة (٧) فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع بالذكر لانه لا يجوز الا عن مستند شرعي والا كان اثبات شرع ابتداء وهو غير جائز فيكون الاجماع مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لا اصله * قلنا اشتراط المستند في الاجماع ممنوع فانه جائز بدونه عند البعض بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقه لاختيار الصواب كاجاعهم على بيع التعاطى واجرة الحمام وفيه نظر الاولى ان يقال هذه علة صدرت لتوجيه كلام واقع لاعلة مطردة حتى يرد عليها السؤال فان قلت قد ثبت الحكم بشرائع من قبلنا وتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط وبالتحري وبآثار الصحابة فكيف حصرت الاصول في الاربعة قلنا هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرائع من قبلنا فقد صارت

(٧) المذكورة في حديث الربا وهي الذهب والفضة والخنطة والشعير والتمر والملح فان الربا كان خاصا بتفسيره عليه السلام ثم عم في كل مكيل وموزون قياسا عليها بعلة القدر والجنس كما يحى في محله اهم من حاشية عزيمى زاده (كتبه المصحح)

شريعة لنا لان نبينا عليه السلام قصها ولم ينكرها والتعامل ملحق بالاجماع العملي والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدلائل كما في الاصول الثلاثة والعمل بالتحرى عمل بالسنة لانها وردت في جوازه عند الحاجة والعمل بالآثار عمل بقوله عليه السلام (اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم) وجه الحصر على الاربعة ان ما هو الملح في حقنا ان كان من الله تعالى فهو الكتاب وان كان من غيره فان كان من الرسول فهو السنة وان كان من غيره فان اتفقت الآراء فهو الاجماع والا فهو القياس والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء (اما الكتاب) اللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره وهو في اللغة اسم للمكتوب الا انه غلب في عرف الشرع على كتاب الله المكتوب في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه (فالقرآن) وهو في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من الكتاب ولهذا جعله تفسيرا له وباقي الكلام تعريف للقرآن لان المجموع تعريف للكتاب حتى يلزم ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة كذا في التلويح (المنزل على الرسول) صفة كاشفة للقرآن اى على رسولنا اللام فيه بدل من الاضافة اول العهد لكونه عليه السلام معروفا بينهم كما يقال جاء الامير وان لم يكن معه ود في الخارج وبه خرج سائر الكتب السماوية والاحاديث وان كانت قدسية لان الفاظها غير منزلة كما انزلت الفاظ القرآن (المكتوب في المصاحف) وهو ما جمع فيه صحائف القرآن وبه يخرج ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل (الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجوهما نكالا من الله) اى على تقدير الاحصان * فان قلت ان اردت من المحفف ما قلت يلزم الدور لان تصور المحفف موقوف على تصور القرآن والقرآن موقوف على المحفف والالم يخرج ما نسخت تلاوته فلا يطرد التعريف * قلنا تصور المحفف موقوف على تصور القرآن بمفهوم شخصى معروف عند كل احد حتى عند الصبيان يحفظونه

(اما الكتاب) اللام للعهد الذكري وهو اسم للمكتوب غلب على كتاب الله تعالى (فالقرآن) وهو مصدر كالغفران اريد به المقروء فيتناول المنزل وغيره (المنزل) خرج غيره (على الرسول عليه السلام) خرج المنزل على سائر الانبياء (المكتوب في المصاحف) خرج ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه (المنقول عنه نقل متواترا) خرج المنقول بالاحاد كقراءة ابى فعدة من ايام اخر متابعات وانه مكتوب في مصحفه

ويتدار سونه والقرآن بمفهومه العامى موقوف على تصور المصحف فلا يلزم الدور * فان قلت فلا حاجة الى تعريف القرآن لانه مجموع مشخص معروف عند كل احد مقسوم الى سور وآيات فلاخفاء فيه والتعريف انما يكون للماهية الكلية * فلنا هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلى لان الاصوليين يبحثون عن القرآن من حيث انه دليل الحكم الشرعى والدليل عليه انما هو آية او بعضها فاطلقوا القرآن على الجزء كما اطلقوا على الكل فلا بد ان يؤخذ القرآن فى عرفهم الخاص بحيث يصدق على الكل وعلى كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم كلى يتناولهما وذلك انما يكون بتحصيل صفات مشتركة بينهما مخصصة بهما وهى كونه منزلا على الرسول مكتوبا فى المصاحف منقولا اليها نقلا متواترا ولم يتعرض بكونه معجزا لانه ليس بمشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة فللقرآن مفهوم شخصى فى العرف العام وهو الذى قسم الى سور وآيات ومفهوم كلى فى عرفهم الخاص وهو دليل الفقه (المنقول عنه عليه السلام نقلا متواترا) وهو ما امتنع فيه تواطؤهم على الكذب وبه يخرج قراءة ابى بن كعب رضى الله تعالى عنه (فعدة من ايام اخر متباينات) لانها ثابتة بطريق الآحاد * فان قلت قراءته خرجت بقوله فى المصاحف لان قراءته مكتوبة فى مصحفه لافى المصاحف فيكون هذا الوصف زائدا لا حاجة اليه * قلنا الالف واللام فى الجمع للجنس اذا لم يكن للعهد فلا يخرج قراءته بقوله فى المصاحف ولئن سلم انها خرجت بقوله فى المصاحف فلا نسلم كون المنقول عنه زائدا لان غرضه التمييز وهو من الصفات المشتركة المميزة وكونه للاخراج غير لازم (بلاشبهة) احترز به عن القراءة الثابتة بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه (فاقطعوا ايما نهما) هذا على قول الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور احد قسمى التواتر ولكن فيه شبهة لان اصله من الآحاد واما على قول غيره فقوله بلاشبهة يكون تأكيدا ومما يورد على التعريف التسمية فى اوائل السور (٤) فان الحد صادق عليها وليست بقرآن على ما هو المشهور من مذهب ابى حنيفة رجه الله لانه لم يكفر

(بلاشبهة) خرج ما اختص بمثل مصحف ابن مسعود رضى الله تعالى عنه مما نقل بطريق الشهرة فان المشهور آحاد الاصل متواتر الفرع حتى قيل انه احد قسمى التواتر

(٤) قيد به فان البسمة الواقعة فى سورة النمل لم يشك فى قرآنتها احد انما الخلاف فى التى فى اوائل السور واستوفاه المولى ابو السعود فى تفسيره وانا ترجمت ما ذكره فيما كتبت على هذا المتن والله سبحانه هو الموفق (مصححه)

منكرها ولم يتعلق بها جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض والجواب انهما من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه انزلت للفصل بين السور ولهذا كتبت بخط على حدة ليعلم انها ليست من اول السورة ولا من آخرها وانما يكفر جاحدها لمكان الشبهة في كونها قرآنا ولم يحزبها الصلاة لشبهة الاختلاف في كونها آية واما قراءة الحائض والجنب فانما جازت لقصد التين بجواز قراءة (الحمد لله رب العالمين) عند قصد الشكر لا التلاوة (وهو اسم للنظم والمعنى) وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو الرمي لغة رعاية للادب لان النظم حقيقة جمع اللائى في السلك بحسن الترتيب وفيه تشبيه الفاظ القرآن بانفس الجواهر وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانه تعريف للخاص وغيره مطلقا لامن حيث انه من القرآن فرعاية الادب فيه غير لازمة كذا في شرحي المنار افاضة الانوار وجامع الاسرار * ولقائل ان يقول المصنف قال او لا وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم والمعنى الى ثمانين قسما ومن جملة ذلك الخاص والعام فعرّف كل واحد منهما باللفظ فيكون ذلك تعريفا لخاص القرآن لاحتماله فالاولى ان يقال اطلاق النظم واللفظ جائز على السواء لان كلامنا في المكتوب في المصاحف لا المعنى القاسم بذات الله تعالى (٥) ولم يرد به ان النظم والمعنى جزآن من القرآن لان المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم كما يعتبر في القرآنية يعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهملا بل نظم دال على المعنى لا يقال المتشابه قرآن وليس له معنى لان له معنى ولكن انقطع رجاء معرفته قبل يوم القيامة وفيه رد لمن زعم ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب ابى حنيفة (٦) ولهذا جوز القراءة بالفارسية في الصلاة من غير عذر مع ان قراءة القرآن فرض فيها فقال وهو اسم للنظم والمعنى (٧) لانه لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلاة (٨) واقام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال صاحباه في حالة العجز لانها حالة المناجاة مع الرب (٩) والاصح انه رجع عن هذا القول كما روى نوح بن مريم هكذا لانه يلزم منه احد الامرين اما بطلان تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة

(وهو) اى القرآن
 (اسم للنظم والمعنى)
 جميعا عند الجمهور غير
 ان النظم لم يجعل لازما
 في حق جواز الصلاة
 خاصة امام مطلقا وعند
 العجز والمراد بالنظم
 العبارات التى يشتمل
 عليها المصاحف والمعنى
 ما يدل عليه العبارات
 (٥) قوله ولم يرد به
 ابتداء كلام ولا تعلق له
 بما قبله (عزى زاده)
 (٦) قوله وهو مذهب
 ابى حنيفة هو ايضا
 داخل في الزعم اه
 (عزى زاده)
 (٧) يعنى عند الامام
 ابى حنيفة ايضا اه
 (عزى زاده)
 (٨) اى فى حالتى العجز
 والاختيار (عزى زاده)
 (٩) والمناجاة تحصل
 بالمعاني والضمير فى لانها
 للصلاة (عزى زاده)

محمد عليه السلام الثابتة
به الا (معرفة اقسامها)
اي اقسام النظم والمعنى
(وذلك)

اي المذكور وهو
اقسامها (اربعة)
وكل قسم منها اربعة ايضا
لان المفهوم من النظم
امارجع الى النظم
فقط والى غيره والاول
هو الاول والثاني
امارجع الى تصرف
المتكلم او السامع
والاول اما تصرفه
تصرف بيان اي القاء
معنى الى السامع او غير
ذلك والاول والثاني
والثاني هو الثالث
وما يرجع الى السامع
هو الرابع (الاول
في وجوه النظم) وجه
الشيء طريقه وقدم
النظم لان التصرف
في اللفظ مقدم عليه
في المعنى طبعاً فقدم
وضعا (صيغة ولغة)
قيـل لكل لفظ معنى
لغوي وهو ما يفهم
من مادة تركيبه ومعنى
صينجي وهو ما يفهم

في المصاحف (٤) او جواز الصلاة بدون القرآن لانه اسم للنظم والمعنى
(وانما تعرف احكام الشرع) اي الاحكام الثابتة في الشرع المتعلقة بالقرآن
احترزه عن القصص والامثال والمواعظ الواردة في القرآن لان نظرهم
ليس فيها والمراد من الحكم ههنا المحكوم به وهو ما ثبت بالخطاب
كالوجوب والحرمة وغيرهما (بمعرفة اقسامها) اي اقسام النظم والمعنى
اورد كلمة انما ردا على من زعم ان المعنى المجرد هو القرآن فيكون معرفة
الاحكام موقوفة على معرفة المعنى فقط (وذلك) اي اقسامها على تأويل
المذكور (اربعة) وكل قسم منها اربعة ايضا واقسام كلهما مذكورة
في المتن وجه الحصر ان الاقسام اما اقسام النظم او المعنى فان كان الاول
فاما بحسب دلالاته على معناه او بحسب استعماله في معناه فان كان بحسب
دلالاته فاما ان يعتبر فيها الظهور اولا وان لم يعتبر فهو القسم الاول
وان اعتبر فهو القسم الثاني وان كان بحسب استعماله فهو القسم الثالث
وان كان الثاني فهو القسم الرابع لانه لا يقسم فيه الا الحكم وهو معنى
مستفاد من النص (الاول في وجوه النظم) قيل وجه الشيء طريقه
يقال ما وجه هذا الامر اي طريقه لكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى
لقوله طريق النظم صيغة ولغة ولعله يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار
اي في اعتبارات النظم (صيغة ولغة) فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة
في ذكرها وكان ينبغي ان يقول في وجوه النظم وضعا لغوية وشرعا ليدخل
فيه مثل الصلاة والزكاة وغيرهما فلنا اللغة وان اشتملت على دلالة المادة
والهيئة الا ان الصيغة اذا انضمت اليها كان المراد منها دلالة المادة
فقط فعناه في وجوه النظم هيئة ومادة كقوله تعالى (سبحان الذي
اسرى بعبد ليل) الاسراء هو الا ذهاب ليل الا انه لما ذكر الليل كان
الاسراء بمعنى مطلق الا ذهاب او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص
لشدة اهتمام المتكلم بالتخصيص وههنا لما كان للتخصيص والعموم
زيادة تعلق بالصيغة فان التفرقة بين رجل ورجال خصوصا وعموما
ثبتت بالصيغة لا بالمادة خصصها بالذكر ثم عم الكلام والصلاة والزكاة

من هيئته اي حركاته وسكناته فالفهوم من حروف ضرب نفس الضرب ومن هيئته وقوع الفعل في الزمن
الماضي وقيل الاظهر الترادف وفيه نظر (٤) وكذا غير منزلة وغير منقولة نقلتا متواترا هـ (عزمي زاده)

(وهي اربعة الخاص والعام والمشارك والمؤول) لان اللفظ ان وضع لمعنى واحد فخاص او لاكثر فان شمل الكل فعام والافشترك ان ﴿ ١١ ﴾ لم يترجم واحد بالرأى وان ترجم فؤول (والثاني

في وجوه البيان بذلك
النظم) اي كيف يظهر
المعنى بالنظم جليا
او خفيا والجلي مسوق
اولا محتمل للتخصيص
والجواز اولا محتمل للنسخ
اولا والخفي على هذا
(وهي اربعة ايضا
الظاهر والنص والمفسر
والمحكم) لان معناه
اما ظاهر اولافان ظهر
فاما ان يحتمل التأويل
اولافان احتمل فان كان
الظهور بمجرد الصيغة
فالظاهر والا فالنص
وان لم يحتمل فان قبل
النسخ فالمفسر والا
فالمحكم) ولهذه الاربعة
اربعة اخرى تقابلها
وهي الخفي والمشكل
والجمل والمتشابه
لانه ان خفي معناه
فخفاؤه اما لغير الصيغة
او لنفسها والاول الخفي
والثاني ان امكن
ادراكه بالتأمل
فالمشكل والا فان كان
البيان مرجوّا فالجمل
والا فالمتشابه) والثالث

ونحوهما لم يخرج من الاقسام المذكورة واستعمالهما في المعاني الشرعية
بجواز والجواز خارج من هذه الاقسام داخل في وجوه الاستعمال
وان جعلت موضوعة مبتدأة بوضع الشارع كانت دلالتها على ذلك المعنى
بالصيغة والوضع (وهي اربعة الخاص والعام والمشارك والمؤول)
لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما
ان يدل على الانفراد فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام
وان كان الثاني فان ترجم البعض على الباقي فهو المؤول والا فهو المشترك
(والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة ايضا الظاهر
والنص والمفسر والمحكم) لان معناه اما ان يكون ظاهرا اولا
فان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل اولافان احتمل فان كان ظهور معناه
بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ
فهو المفسر والا فهو المحكم) ولهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها وهي
الخفي والمشكل والجمل والمتشابه) لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير
الصيغة او لنفسها فالاول الخفي والثاني ان امكن ادراكه بالتأمل فهو
المشكل والا فان كان البيان مرجوّا فهو الجمل والا فهو المتشابه
فان قيل اقسام المقابل لا تخلو اما ان تكون خارجة عن تقسيم البيان
او داخله فان كان الثاني لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان وهي
ثمانية وان كان الاول لزم ان يقال اقسام النظم والمعنى خمسة
اجيب بانها داخله ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام
المقابل تميم بيان الاقسام الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة
عنها ولا يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان تقسيم النظم
والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع وبالقسم المقابل لا يحصل معرفة
احكام الشرع وانما يحصل به اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال
والاجال واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل داخل في الاقسام الاربعة
(والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة
والجواز والصريح والكنيايه) لانه ان استعمل في موضعه حقيقة
والا فبجواز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بحسب الاستعمال

في وجوه استعمال ذلك النظم وهو اربعة ايضا الحقيقة والجواز والصريح والكنيايه) لانه ان استعمل فيما
وضع له حقيقة والافجواز وكل منهما ان كان ظاهر المراد بحسب الاستعمال فصريح والا فكنايه

وجوه الوقوف على
المراد وهي اربعة ايضا
الاستدلال بعبارة
النص وبشارته
وبدلته وباقتضائه)
لان المستدل اما باللفظ
او بالمعنى فالاول ان كان
مسوقا فالعبارة والا
فلاشارة والثاني
ان كان مفهوما لغة
فالدلالة والا فان كان
مفهوما مشرعا فالافتضاء
والافتقار للمسكات الفاسدة
وسيجئ والاولى
في الكل الاستقراء
(وبعد معرفة هذه
الاقسام) الاربعة
المنقسمة الى عشرين
(قسم خامس يشمل
الكل وهو اربعة ايضا
معرفة مواضعها)
اي مواضع اشتقاقها
كالخاص مأخوذ
من اخص بكذا
(وترتيبها) فيعرف
الراجح والرجوح
فيقدم الراجح عند
التعارض (ومعانيها)
فيعرف المفهوم من

فهو الصريح والافهوا الكناية قدم اقسام النظم لان اللفظ مقدم على المعنى
(والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد) بذلك النظم (وهي اربعة
ايضا الاستدلال بعبارة النص وبشارته وبدلته وباقتضائه) لان مفهومه
ان استفيد من المنظوم فان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة
النص والا فان لم يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة وان توقف
فبالافتضاء وان استفيد من المفهوم الغوى فهو بالدلالة وان لم يستفد
من المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلالات الفاسدة وسيجئ بيانها
والاولى ان تمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة لان الكتاب مما يمكن
ضبط افراده والاستقراء حجة فيه قيل في قوله معرفة تسامح
لان المعرفة صفة قائمة بالعارف وتقسيم الكتاب باعتبار صفة قائمة بغيره
لا يستقيم وكان المناسب ان يقول الرابع في افادته الحكم ويمكن
ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول (وبعد معرفة هذه الاقسام قسم
خامس) على حذف المضاف اي معرفة قسم خامس (يشمل الكل)
اي الاقسام العشرين السابقة لان كل واحد من الخاص والعام والنص
والجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب والمعاني والاحكام
وضرب العشرين في الاربعة ثمانون ولكنها ليست ثابتة في الخارج
بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام عشرين انما هو باعتبار
العقل اذ جيع القرآن يقسم على اقسام فباعتبار يشمل على القسم الاول
وباعتبار على القسم الثاني وهم جرا الى آخر الاقسام فيكون في الحقيقة
تقسيمات لا قسيمات (وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها) اي مواضع اخذ
تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخاص مأخوذ من قولهم اخص بكذا
وقس عليه سائر اسماء الاقسام (وترتيبها) اراد به ان يعرف المستدل الراجح
والرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر
(ومعانيها) اراد بها ما يفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا (واحكامها)
من كون الحكم قطعيا او ظنيا او واجب التوقف فيه * فان قلت الاقسام
الاربعة لاشك انها اقسام القرآن بعضها اقسام نظمه وبعضها اقسام
معناه وقوله قسم خامس انما يصح ان لو كان من اقسام القرآن وليس كذلك

العبارة لغويا كان او شرعيا (واحكامها) اي كون الحكم قطعيا او ظنيا او واجب التوقف فيه فبلغت الثمانين

قلنا نعم الا انه لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما مجازا
والحق ان اطلاق الاقسام على الابعة ايضا مجاز لان الاقسام انما
تكون مقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون نظم واحد خاصا
ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة النص (اما الخاص
فكل لفظ) وهو كالجنس متناول للمهمات والمستعملات وما يكون
دلالته بالطبع او بالعقل (وضع لمعنى واحد) خرج به مالم يكن دلالته
بالوضع والمشارك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر (معلوم)
خرج به الجمل لان معناه غير معلوم لاسماع قيل لاحاجة الى الاحتراز
عنه لان هذا تقسيم بالنظر الى الوضع والجمل معلوم المعنى فى اصل
وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام المعانى بعوارض الاستعمال
لكنه احتراز عنه نظرا الى الظاهر وقيل احترازه عن المشترك فانه
موضوع لمعنى من المعانى المختلفة على سبيل الابهام على قول والمراد
منه ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام من حيث الصفات
لاينا فيه ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها اسما
لذات مرقوقة ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان تكون
كافرة او مؤمنة (على الافراد) صفة لمعنى اى على ان يكون اللفظ
متناولا له مع قطع النظر عن ان يكون له افراد كالمسلم فانه موضوع
لمن له الاسلام وليس فيه دلالة على الافراد خرج به العام كالمسلمين
فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد * فان قلت كلمة كل مستنكرة
فى التعريف لانها للافراد والتعريف للحقيقة * قلنا لاستبعاد اذا كان
غرضه بيان التسمية وتطبيقه على الافراد لان التسمية للافراد للحقائق
ولهذا عرف ابن الحاجب التوابع بقوله كل ثان باعراب سابقه من
جهة واحدة (وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص
النوع او خصوص العين كالتسليم ورجل وزيد) لما كان مقصود
الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقائق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين
متفاوتين فى احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل
والمرأة والحكم بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا فظهر انه امة

(اما الخاص فكل لفظ)
وهو كالجنس (وضع
لمعنى واحد) خرج
المهمات وما كان
دلالته بالطبع (معلوم)
خرج المشترك (على
الانفراد) خرج العام
(وهو) اى الخاص
(اما ان يكون خصوص
الجنس) ان كان اللفظ
مشتملا على كثيرين
متفاوتين فى احكام
الشرع (او خصوص
النوع) ان كان مشتملا
على كثيرين متفقين
فى الحكم (او خصوص
العين) ان كان له
معنى واحد حقيقة
(كالانسان) مثال
للجنس الخاص فانه
مشتمل على الرجل والمرأة
والحكم بينهما متفاوت
(ورجل) للنوع الخاص
(وزيد) للعين الخاص
وهذا فقهي لا منطقي

لم ينعقد البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوما خاصا كالرجل * فان قلت الرجل ايضا مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالجحون وغيره * قلنا كلامنا بالنسبة الى من له اهلية معتبرة وما ذكرتم من العوارض واللفظ الذي له معنى واحد حقيقة عيننا خاصا كزيد فان قلت العين اولى بهذا الاسم (٣) من غيره لعدم احتمال الشركة فيه فكان بالتقديم اولى * قلنا انما قدم الكلى لانه جزء الجزئى ولا شك في تقدمه طبعاً فقدمه وضعاً لتناسب (وحكمه) اى الاثر الثابت للمخاص من غير اعتبار الموانع الصارفة عن الحقيقة (ان يتناول المخصوص قطعاً) تميز اى قاطعاً ارادة الغير فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه * فان قلت كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز * قلت الاحتمال الذى لم ينشأ عن دليل كالمعدوم ولا يمنع القطع الا ترى ان من لم يقيم تحت حائط غير مائل لاحتمال سقوطه بلام واذا كان مائلاً لا يلام (ولا يَحْتَمَلُ البَيَان) اى بيان التفسير لانه يحتمل بيان التغيير * فان قلت هذا الحكم مع الحكم الاول متلازمان لان المقطوع يستلزم عدم احتمال البيان وكذا بالعكس فائى فائدة في ذكره * قلت القول الاول لبيان المذهب والثانى لنفى زعم من قال المخاص يحتمل البيان حتى جاوزوا الزيادة عليه بخبر الواحد (لكونه بينا) لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء وهى لازمته واثبات الثابت اونفى المنفى محال * لا يقال هذا مصادرة على المطلوب لان المدعى عدم احتمال البيان والدليل كونه بينا في نفسه (فلا يجوز) هذا تقريع لما ذكره من قوله ولا يحتمل البيان (الحاق التعديل) اى الطمانينة في الركوع والسجود والاستواء في القومة والجلسة بين السجدين الثابت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاعرابي قم فصل فانك لم تصل (بامر الركوع والسجود) وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا (على سبيل الفرض) كما قال ابو يوسف والشافعي لانه خاص معلوم معناه وهو الميلان عن الاستواء ووضع الجبهة على الارض

(وحكمه) اى الاثر الثابت به (ان يتناول المخصوص قطعاً) اى على وجه انقطع ارادة الغير عنه (ولا يحتمل البيان) اى بيان التفسير وهذا مع الاول يتلازمان لكن الاول لبيان المذهب والثانى لنفى قول البعض (لكونه بينا) فيؤدى الى تحصيل الحاصل واذا لم يحتمل البيان (فلا يجوز الحاق التعديل) وهو الطمانينة في الركوع والسجود والاستواء في القومة والجلسة بين السجدين الثابت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاعرابي قم فصل فانك لم تصل (بامر الركوع والسجود) وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا (على سبيل الفرض) كما قال ابو يوسف والشافعي لانه خاص معلوم معناه وهو الميلان عن الاستواء ووضع الجبهة على الارض

لكن يلحق به واجبا ليكون عملاً بالدليلين (٣) اى اسم المخاص اه (عزمي زاده) (ومن)

(٩) من زاد متعديا والمفعول ﴿ ١٥ ﴾ محذوف اي زائدا شيئا اه (عزمي زاده)

(وبطل شرط الولاء)
وهو ان يتتابع في افعال
الوضوء بحيث لا يحذف
عضو قبل اتمامه مع
اعتدال الهواء كما قال
مالك لمواظبته عليه
السلام (والترتيب)
وهو ان يراعى النسق
المذكور في الآية كما
قال الشافعي لقوله عليه
السلام لا يقبل الله
صلاة امرئ حتى
يضع الطهور وما وضعه
فيغسل وجهه ثم
يده كلمة ثم للترتيب
(والتسمية) كما قال
مالك واصحاب الظواهر
لقوله عليه السلام
لا صلاة لمن لم يسم
الله (والنية) وهي ان
يقصد استباحة الصلاة
كما قال الشافعي لقوله
عليه السلام انما الاعمال
بانيات (في آية الوضوء)
وهي فاعسلوا وجوهكم
الآية لان قوله فاعسلوا
وامسحوا خاصان
معلوم معناهما وهو
الاستسالة والاصابة
فاشترط هذه الاشياء

ومن الحق التعديل به فجعله فرضا يكون زائدا (٩) على النص بخبر الواحد
وذا لا يجوز * فان قلت هب انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكن
لم لا يجوز ان يكون المراد هو الركوع الشرعي وهو محتاج الى البيان * قلنا
لان سلم ان كل معنى شرعي يحتاج الى قيد زائد على اللغوي ولئن سلمناه لكننه
احتمال لم ينشأ عن دليل وقد تقدم هجرانه وقيد بقوله على سبيل القرض
لان الحاق الطمانينة بامر الركوع والسجود على سبيل الوجوب جائز
نظرا الى دليله ﴿ وبطل شرط الولاء ﴾ بكسر الواو وهو ان يتتابع
في افعال الوضوء بحيث لا يحذف عضو قبل اتمامه مع اعتدال الهواء
وهو شرط صحة الوضوء عند مالك لانه عليه السلام واضب عليه
ولو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز (والترتيب) وهو شرط عند
الشافعي لقوله عليه السلام (لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور
ما وضعه فيغسل وجهه ثم يديه) كلمة ثم للترتيب (والتسمية) وهو شرط
عند مالك لقوله عليه السلام (لا وضوء لمن بسم الله تعالى) (والنية) وهو
ان يقصد بوضوءه استباحة الصلاة وهي شرط عند الشافعي لقوله
عليه السلام (انما الاعمال بالنيات) (في آية الوضوء) وهي قوله تعالى
(فاغسلوا وجوهكم وايديكم) الآية لان قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم
وامسحوا برؤوسكم) خاصان معلوم معناهما وهو الاستسالة والاصابة
واشترط هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زيادة على النص ونسخه
فيبطل * فان قلت فلم ما اوجبتم النية واخواتها في الوضوء كما اوجبتم
التعديل في الصلاة * قلنا لو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما في مكمل
الصلاة لزم التسوية بين الاصل والفرع فقلنا بالسنية اظهارا للتفاوت وفيه
نظر لظهور التفاوت من وجه آخر فان الوضوء لا يلزم بالنذر والشروع
والصلاة تلزم بهما كذا قاله الشراح * ولقائل ان يقول هذا التفاوت بين
الوضوء والصلاة وليس الكلام فيهما (٧) بل في مكمليهما ومكملها
لا يلزمان بالنذر ولا بالشروع فان النذر بالطمانينة منفردة عن الصلاة
غير ملزم فالوجه ان يقال الادلة السمية اربعة انواع قطعي الثبوت
والدلالة كالنصوص المفسرة والحكمة والسنة المتواترة وقطعي الثبوت
يكون زيادة على النص ونسخا (٧) بل في حكمهما ومكملهما وكلاهما لا يلزمان (نسخه)

ظنى الدلالة كالأيات المؤولة وظنى الثبوت قطعي الدلالة كإخبار الآحاد التي مفهوماتها قطعية وظنى الثبوت ظنى الدلالة كالتى مفهوماتها ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثانى والثالث الوجوب وبالرابع السنة او الاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخير التعديل من القسم الثالث لانه عليه السلام امر بالاعادة ثلثا فقال للاعرابي (قم فصل فانك لم تصل) والامر للوجوب واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب في العبادات والوضوء ليس بعبادة (٢) وكذا خبر التسمية لان مثله يستعمل لنفى الفضيلة وكذا دليل الولاة وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك اذ الاصل عدم الوجوب الا يرى ان النبي عليه السلام واظب على المضخصة والاستنشق مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روى انه عليه السلام نسي مسح رأسه فتذكره بعد فراغه فمسحه بيبل كفه (والطهارة) اى بطل شرط الطهارة (في آية الطواف) وهى قوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) كما قال الشافعى لقوله عليه السلام لايطوفن بهذا البيت محدث ولاعريان لانه خاص معلوم معناه هو الدوران

(٢) قوله والوضوء ليس بعبادة فيه اشارة الى ان الكلام فى الوضوء الذى هو مفتاح الصلاة واما الذى هو قربة فيقتدر الى النية بلا خلاف اذ بها يتميز العبادة عن العادة على ما صرح به صاحب التلويح فى مباحث النسخ اه (عزى زاده)

ظنى الدلالة كالأيات المؤولة وظنى الثبوت قطعي الدلالة كإخبار الآحاد التي مفهوماتها قطعية وظنى الثبوت ظنى الدلالة كالتى مفهوماتها ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثانى والثالث الوجوب وبالرابع السنة او الاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخير التعديل من القسم الثالث لانه عليه السلام امر بالاعادة ثلثا فقال للاعرابي (قم فصل فانك لم تصل) والامر للوجوب واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب في العبادات والوضوء ليس بعبادة (٢) وكذا خبر التسمية لان مثله يستعمل لنفى الفضيلة وكذا دليل الولاة وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك اذ الاصل عدم الوجوب الا يرى ان النبي عليه السلام واظب على المضخصة والاستنشق مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روى انه عليه السلام نسي مسح رأسه فتذكره بعد فراغه فمسحه بيبل كفه (والطهارة) اى بطل شرط الطهارة (في آية الطواف) وهى قوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) كما قال الشافعى لقوله عليه السلام لايطوفن بهذا البيت محدث ولاعريان لانه خاص معلوم معناه هو الدوران

قال الشافعى الطهارة شرط فى طواف الزيارة لقوله عليه السلام (الا لايطوفن بهذا البيت محدث ولاعريان) وقلنا شرطيتها باطلة لان الطواف خاص معلوم معناه وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة بيان له لانه ليس بمجمل فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران بالبيت بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداءه من الحجر الاسود * قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل لها فى معنى الطواف واجاله كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء فالتحقق خبر العدد والابتداء بيان له واجاله بهذا الوجه لا ينافى عدم اجاله بوجه آخر كفى مسح الرأس فانه مجمل بحسب مقداره وغير مجمل بحسب محله * لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان وامكن العمل به لانه يخرج عن العهدة باذنى ما يطلق عليه اسم البعض * لانا نقول قدره الشافعى بثلاث شعرات كذا قاله الامام السرخسى لكنه مدفوع لان من مسح برأسه ثلاث شعرات لا يقال انه مسح برأسه عادة فيبقى ذلك البعض مجملا او لان ذلك

(يحصل)

قوله اى بطل تأويل الخ اشار به ﴿ ١٧ ﴾ الى ان التأويل مرفوع لعطفه على فاعل بطل بخلاف البواقى

فانها مجرد روات لعطفها
على المضاف اليه
(عزمى زاده)

(والتأويل) اى بطل

تأويل الشافعى القروء
(بالاطهار فى آية

التربص) وهى

والمطلقات يتربصن

بانفسهن ثلاثة قروء

لان الثلاثة اسم خاص

لعدد معلوم وحله

على الاطهار يوجب

انتقاص العدد عن

الثلاثة فيما اذا طلقتها

فى الطهر فانه يحسب

من العدة فيكون العدة

قرءين وبعض الثالث

بخلاف حمله على

الحيض لانه لا تحسب

تلك الحيضة بالاتفاق

فيكون موافقا للكتاب

قوله لان المعتبر هو

الطهر المتخلل بين الدمين

والا لزم انتقضاء العدة

بطهر واحد بل اقل

ضرورة اشتماله على

ثلاثة اطهار او اكثر

بحسب الساعات وهذا

دفع لما عسى ان يورد

يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب ذلك على حدة * ولتقابل ان يقول
لانسلم الاجمال من حيث العدد لان الامر لا يقتضى التكرار ولانسلم الاجمال
من حيث المبدأ والاولى ان يقال ثبت العدد وتعين المبدأ بالاخبار المشهورة
وبها يجوز الزيادة على الكتاب (والتأويل) اى بطل تأويل الشافعى
رحه الله القروء (بالاطهار فى آية التربص) وهى قوله عز وجل
(والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء) يعنى ليتربصن المطلقا المدخول
بهن (٥) من ذوات الاقراء مدة ثلاثة قروء والقروء مشترك يستعمل فى الطهر
والحيض جل الشافعى القروء على الاطهار مستدلا بقوله تعالى (يا ايها النبي
اذا طلقت النساء فطلقوهن لعدتهن) فان اللام تجبى بمعنى الوقت كقولك
أتك لصلاة الظهر اى وقتها فيكون وقت طلاتهن وقت عدتهن فلو كان
المراد من القروء الحيض يكون الطلاق واقعا فى حالة الحيض وليس كذلك
لانه بدعة وليس مأمورا به وبان الهاء فى الثلاثة تدل على ان الاطهار مرادة
من القروء لان الطهر مذكر والحيض مؤنث وتأنيث العدد عكس التوانيث
والجواب عن الآية بان اللام فيه للعاقبة كما فى قولهم * لدوا للموت وابنوا
للخراب * اوبان المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق
عليها بدليل قراءة ابن عباس رضى الله تعالى عنهما (فطلقوهن لقبل عدتهن)
كذا روى عن الزهرى وقتادة وفى الكشاف معنى الآية مستقبليات لعدتهن
وعن الثانى ان الحيض وان كان مؤنثا فالقروء مذكر ولا استبعاد فى تسمية
شىء واحدا باسم المذكر والمؤنث كالخنطة والبرقما اضيفت الثلاثة الى المذكر
روعى علامة التذكير * وقلنا هذا باطل لان الثلاثة خاص لعدد معلوم فلو جعل
القروء على الاطهار انتقص عن الثلاثة لانها اذا طلقتها فى الطهر يجعل
الشافعى ذلك الطهر محسوبا من العدة فتكون العدة قرءين وبعض الثالث
لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون ردا لنص الكتاب فلو جلتناه
على الحيض وطلقت فيها لا يكون تلك الحيضة محسوبة بالاتفاق فيكون
الاقراء ثلاثة كاملة * فان قلت الثلاثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الازيادة
واذا حل القروء على الحيض يلزم الازيادة لانه لو طلقتها فى الحيض
لم يحسب تلك الحيضة فيكون التربص بثلاثة قروء وبعض قرء

(٢)

من ان ذلك انما يكون اذا لم يكن بعض الطهر طهرا وهو ممنوع اه (عزمى زاده)
زاده المصحح (٥) وفى نسخة المحشى المدخولات بها وفيه نظر اه (مصححه)

(ومحلية الزوج الثاني) جواب سؤال تقديره انكم قلتم الخاص لا يحتمل البيان فلا يزداد عليه وانكم زدتم عليه في مسألة التحليل والهدم بيانه ان الله تعالى قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والمراد من الطلاق الثالث بالاجماع وكلمة حتى خاص ١٨ معناه الغاية وهي منهية فقط فاذا

انتهى المعنى ثبت الحكم فيما بعده بالسبب السابق فهنا يكون اصابة الثاني منهية للحرمة الغليظة ثم ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها اجنبية من بنات آدم عليه السلام فجعل الثاني مثبتا لحلا جديدا نسخ وابطال واذا كان غاية فوجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة كما هو قول محمد والشافعي والجواب ان محلية الثاني انما ثبت (بحديث العسيلة) وهو قوله عليه السلام لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت بعد الرجن بن الزبير ثم جاءت تنهه بالعنة وقالت ما وجدته الا كهديبة ثوبى قال عليه السلام اتريدن ان تعودى الى رفاعة قالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تدوفى من عسيلته ويدوق هو من عسيلتك غبي عليه السلام عدم العود بنذوق العسيلة فاذا

قلنا ذلك البعض للمم يحتمسب من العدة لم يكن العدة الاثثة قروء * فان قلت قد جاء النقصان عن الثلثة في قوله تعالى (الحج اشهر معلومات) فان المراد شهران وبعض الثالث وادنى الجمع ثلثة قلناه * الاشهر عام يجوز ان يراد بعضه (ومحلية الزوج الثاني) اى كون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد ثابت (بحديث العسيلة لا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره) تقريره موقوف على تقرير مسئلة مختلف فيها وهى ان رجلا اذا طلق امرأته واحدة او اثنتين فانقضت عدتها فتروجت باخر فطلقتها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابى حنيفة وابى يوسف تعود بثلاث طلقات ويهدم الزوج الثانى الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلاث وعند محمد وزفر والشافعي تعود بما بقى من الطلقات ولا يهدم الزوج الثانى مادون الثلاث وهذا الخلاف مبنى على ان الزوج الثانى فى الطلقات الثلاث مثبت للحل الجديد عندهما وغاية للحرمة الغليظة عندهم فن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثانى محلا فالاولى ان يكمل الحل فى الطلقة والطلقتين فيملكها الزوج الاول بالطلقات ومن ذهب الى الثانى قال الحرمه لا تثبت الا فى الطلقات فلا يكون للزوج الثانى حكم الا فى الطلقات لا فى الطلقة والطلقتين اذا عرفت هذا فنقول احتج محمد وزفر والشافعي بقوله تعالى (فان طلقها (٥) فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) فآله تعالى جعل الزوج الثانى غاية للحرمه الثابته بالطلقة الثالثة فكلمة حتى موضوعة للغاية وهى غير مؤثرة فى الحل بل منهية للحرمه فقط وانما ثبت الحل بعدها بالسبب السابق وهو كونها امرأة اجنبية فالقول بانه مثبت للحل ليس عملا بالكتاب ولا ياناله لان حتى خاص معلوم معناه وهو النهاية بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضى ان يكون الزوج الثانى غاية للحرمه الغليظة وكونه غاية للحرمه الغليظة يقتضى ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة واحدة اذا وجود للغاية قبل وجود المعنى وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضى خلافه فيكون ابطالا لا يقال نفس الزوج لا يصلح ان يكون غاية اذا اصابة شرط بالاجماع لان الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون الزوج الثانى مع الاصابة غاية فاجاب المصنف عنهم بان محلية الزوج الثانى تثبت

وجد وجد العود والعود دالى الحالة الاولى وفيها كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فيكون الثانى مثبتا للحل الذى عدم فتعود بثلاث تطليقات (لا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره) ليزم ما ذكره والنص ساكت عن كون الثانى مثبتا للحل ام لا فابطال وصف التحليل عن الحديث بما هو ساكت لا يجوز (٥) والمراد منه الطلقة الثالثة بالاجماع (عزمي)

بالنص القطع وهو خاص معناه الابانة فن جعله مبطلا لعصمة المال التي كانت ثابتة قبله بالرأى او بخبر الواحد فقد وقع فيما ابى والجواب انما بطلت العصمة (بقوله تعالى جزاء) فالجزاء ذكر مطلقا والمطلق منه ما يلزم حقالله تعالى وما يلزم حقاله على الخصوص انما يلزم بهتك حرمة هى له على الخصوص ليكون الجزاء وفاقا واذا استخلصها لنفسه لا يبقى للبعد ضرورة فلا يجتمع القطع والضمان كما هو ظاهر المذهب (لا بقوله فاقطعوا) يلزم ما ذكر (٢) هو بكسر الراء وبالقاء والعين المهملة (عزمى زاده)

(٣) قوله ثم تكسب بعبد الرحمن بن الزبير بفتح الزاى وكسر الباء بلا خلاف وكان عبد الرحمن صحابيا والزبير قتل يهوديا فى غزوة بن هذبة يقال بالتركي سنجف والتشبيه من جهة الاسترخاء والضعف اه (عزمى زاده)

بحديث العسيلة وهو ماروى انه عليه السلام قال لامرأة رفاعة (٢) وقد طلقها ثلاثا (٣) نكحت يعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته الا كهذبة ثوبى (٤) اتريدين ان تعودى الى رفاعة قالت نعم فقال عليه السلام (لا حتى تدوقى من عسيلته ويدوق هو من عسيلتك) غيى عليه الصلاة والسلام عدم العود بذوق العسيلة فاذا وجد الذوق وجد العود والعود رد الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة لا بالسبب السابق لانه كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا فذلك الحالة لا تكون الاحلا جديدا والذوق علة للعود فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول فيكون الزوج مثبتا للحل الذى عدم فتعود بثلاث طلقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثانى محملا وقد سماه النبي عليه السلام محملا فى قوله (لعن الله المحلل والمحلل له) فان قلت ما معنى لعنهما * قلت معنى اللعن على المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام فصار كالتيس المستعار واللعن على المحلل له لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خسا ستهما لان الطبع السليم يفر عن فعلهما لاحقيقة اللعن لان النبي عليه السلام ما بعث لعانا * قال صاحب الكشف تحليله لا ينافى كونه غاية لجواز ان يكون مثبتا للحل ومنهاى للحرمة فالقول بالتحليل ليس بترك العمل بمخاص بل عمل بمخاصين الى هنا كلامه * ولقائل ان يقول عدم المنافاة مناف لوضع المسئلة لان الزوج الثانى اذا كان مثبتا للحل يهدم الطلقة والطلقتين واذا كان غاية للحرمة لا يهدمهما وتنافى الوازم يدل على تنافى المزومات * فان قلت الحل ثابت فى الطلقتين فلو كان الثانى محملا يلزم اثبات الثابت * قلنا لانسلم لزومه لان الثانى اثبت حلال لم يكن قبله لان حله كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا العسيلتان كنايةتان عن العضوين وفى ذكره بصيغة التصغير اشارة الى ان غيبوبة الحشفة كافية فى الاحلال وفى ذكر الذوق لطيفة وهى ان الانزال غير مشروط لانه شبع ﴿ ويطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا ﴾ اعلم ان القطع فى السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال فى يد السارق او استهلكه وقال الشافعي يجتمعان لانهما

قريظة (عزمى زاده) (٤) قوله كهذبة ثوبى هذب الثوب بالضم وبضمين خيوطه فى اطرافه واحدته هذبة يقال بالتركي سنجف والتشبيه من جهة الاسترخاء والضعف اه (عزمى زاده)

مختلفان حكما لان الضمان لجبر المحل والقطع للزجر وسببا لان سبب القطع الجناية على حق الله تعالى وسبب الآخر الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الآخر الذمة فن قال القطع يوجب انتفاء الضمان لقوله عليه السلام (لا غرم على السارق بعدما قطعت يمينه) لم يكن حاملا بهذا الخاص وهو قوله تعالى (فاقطعوا) لانه لا ينبيء (٧) عن ابطال العصمة بل زائدا عليه بخبر الواحد فقد اتيم بما ابتم اشار المصنف رحمه الله الى جوابه بقوله وبطلان العصمة يعنى سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله جزء لان الجزء في الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى في مقابلة فعل العبد ولان الجزء مصدر جزى بمعنى كفى وهو يدل على ان القطع جزء كامل كاف للسرقة ولا يكون ذلك الا بكمال الجناية وهى انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله تعالى لانها جنائية من جميع الوجوه والجناية على حق العبد جنائية من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته وانما حرم حفظه على المالك فوجب نقل العصمة الى الله تعالى ليكون حراما لعينه فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه * فان قلت لو انتقل العصمة الى الله تعالى يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الحجر * قلنا من شرط القطع ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد والحجر ليست كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك الى الله تعالى لانه لو انتقل اليه لصار مباحا وامتنع القطع والمسروق مملوك للمالك ولهذا لو وجده قائما بعينه فله ان يسترده وعصمته انتقلت الى الله تعالى فانتقال العصمة دون الملك مشروع كالعصير اذا تخمر ببق مملوكا ولم يبق معصوما فصارت محرمة العين لله تعالى اعلم ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع لان ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء فان قطع تين ان الحرمة كانت لله فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان في الحكم واما فيما بينه وبين الله فيبقى بالضمان فيما روى عن محمد فان لم يقطع تين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه * قلت ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ

(عليه)

قوله لانهما مختلفان حكما الظاهر في التقرير ان يقال وقال الشافعي يجتمعان لان الله تعالى امر بالقطع وهو خاص في مدلوله ولم ينف الضمان لاصريحا ولا دلالة ولا هو من ضروراته لانهما مختلفان الخ اه بخذف من حاشية (عزمي زاده) كتبه

قوله مصدر جزى بمعنى كفى انظر القاموس ولا تبعاً مما في الحاشية (مصححه)

قوله كالعصير اذا تخمر اى كالعصير للمسلم اذا صار بعد السرقة خرا فانه لا يبقى للعبد بالسرقة منه عصيرا حق فيه فلا يجب الضمان رعاية لحقه لا انتقال حقه اليه تعالى (عزمي زاده) (٧) عن بطلان العصمة (نسخه)

عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمآن * فان قلت قد يوجد العصمة بلاملك فانه لو سرق مال الوقف من المتولى يجب القطع ولاملك فيه لاحد * قلنا لانسلم فان الوقف باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه ولئن سلمنا فالملك شرط في العصمة لانه متعلق بحق الغير ليصير خصما ومال الوقف كذلك (ولذلك) اى لكون الخاص قطعيا في معناه (صح ايقاع الطلاق بعد الخلع) وقال الشافعي لا يصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده تمسك المصنف بقوله تعالى (فان طلقها) وهو معطوف على ما قبله وهو (فان ختم الايقاع حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) ومعنى الآية ان علم او ظنم ابها الحكم ان لا يقيم الزوجان حقوق الزوجية فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع لكونه اقرب (٣) يعنى فان طلقها بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فواجب صحته بعده فن ابطال الطلاق بعده لا يكون كاملا بالخاص وهو الفاء (٤) اعترض عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور في عامة التفاسير انها متصلة بقوله تعالى (الطلاق مرتان) يعنى التطبيق الشرعى تطليقة بعد اخرى على التفريق دون الجمع لانه بدعى لم يرد به حقيقة التثنية بل التكرير كما في ليك يعنى فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى واستوفى نصابه ولان موجب الفاء الترتيب في الذكر وهو لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية والا لما يتصور الطلقة الثالثة قبل الخلع ولما يتصور الخلع قبل الطلقتين ولصار عدد الطلاق اربعة لان الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع * واجيب عنه بان اتصاله بقوله (الطلاق مرتان) هو اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج فكأنه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به في الطلاقين المذكورين ثم رتب على الافتداء الثالثة وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعة وموجب الفاء التعقيب والوصل في الوجود لا الترتيب في الذكر وهذا لم يقل به احد واما عدم

(ولذلك) اى لكون الخاص قطعيا في معناه (صح ايقاع الطلاق بعد الخلع) وقال الشافعي لا يصح

(٣) فانه السابق القريب فهذا تعليل لو صل الطلاق بالافتداء لا بقوله الطلاق مرتان كما في الحاشية العزمية (مصححه)

(٤) فالفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق بالافتداء (نسخه)

(ووجب مهر المثل بنفس العقد) لالى وجود الوطأ كما قال الشافعي (في المفوضة) وهي التي زوجت بغير تسمية مهر (وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد) وقال الشافعي هو مفوض الى رأى الزوج كما في البيع والاجارة (علا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له) فان العاقبة وضعت لمعنى خاص وهو الوصل والتعقيب وقد دخلت على الطلاق فيتصل بالذكور السابق القريب وذلك هو الافتداء فوجب صحته بعد الخلع بقوله تعالى (ان تبغوا باموالكم) فالابتغاء خاص وضع للطلب والطلب يقع بالعقد الصحيح والباء للاتصاق فيقتضى ان يكون المال ملصقا بالعقد فلا يتراخي عنه الى الوطأ

تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع فقير لازم لان غاية ما يفهم من ذلك جواز وقوع الطلقة الثالثة بعد الخلع واما الانحصار فن ابن يفهم فان قلت على ما ذكرتم لا يكون المراد بقوله (الطلاق مرتان) الرجعي وقد اتفق المفسرون على ان المراد منه الرجعي * قلنا انه رجعي على تقدير عدم الاخذ وعلى تقدير الاخذ فلا * ولقائل ان يقول هذا البحث مبنى على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى ابو رزين العقيلي ان النبي عليه السلام سئل عن الطلقة الثالثة فقال (او تسريح باحسان) فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيانا للحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان آثار التسريح بالطلقة الثالثة فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فحينئذ لا يكون في الآية دلالة على شرعية الطلاق عقب الخلع فالاولى ان تمسك بما رواه ابو سعيد الخدرى عن النبي عليه السلام (المختلعة لحقها صريح الطلاق مادامت في العدة) (ووجب مهر المثل بنفس العقد) اي بمجرد بلاتأخير (في المفوضة) عندنا وهي بكسر الواو ومن فوّضت امرها الى وليها وزوجها بلامهر وبفتحها من فوّضها وليها الى الزوج بلا مهر وعند الشافعي وجوبه اما بالتسمية او بالوطأ * وفائدة الخلاف تظهر في المفوضة اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا يجب المهر عليه وعند الشافعي لا يجب لقول ابن عباس في المفوضة حسبها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب مهر المثل اتفاقا وان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا ويجب المنعة * فان قلت لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان يتصف بالطلاق قبل الوطأ قلنا هذا ليس بقياس واما يعرف بالنص والنص ورد في المسمى دون غيره (وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد) عندنا وقال الشافعي تقديره مفوض الى رأى العاقدين كما كان البديل مفوضا الى رأيهما في البيع والاجارة (علا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد * ان تبغوا باموالكم) لما فرغ من المسائل ذكر الادلة عقبيها على صنعة اللف والشر قوله فان طلقها متعلق بقوله صحح وقدم بيانه وان تبغوا متعلق بقوله وجب يعنى بين لكم ما يحل

مما يحرم ارادة ان تنبغوا النساء بالمهور فيكون ان تنبغوا مفعولا له ويجوز ان يكون بدلا (مما وراء ذلكم) والابتغاء هو الطلب بالعقد لابل الاجارة والمتعة لقوله تعالى (غير مسافحين) والمراد منه العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجاها بل يتراخي الى الوطأ فيجب المال عند العقد عملا بالباء الموضوع للصاق * فان قلت المفهوم من الآية ان العقد المشروع هو الملصق بالمال فيلزم ان لا يكون العقد الذي نفي فيه المهر مشروعا وقد حكمتم بحجة ذلك * قلت لانسالم الزوم لان المهر لا يتنفي بنفيه فيكون المال ثابتا عند العقد سواء سمياه او نفياه فن اخر وجوب المهر الى الوطأ فقد خالف النص وبطل مذهبه * فان قلت ثبت في الحديث ان النبي عليه السلام قال (زوجتكها بماءك من القرآن) فعلم ان المهر ليس بمقدر بالمال * قلت هذا خبر الواحد وهو غير مقبول لمعارضته نص الكتاب او يقال الباء للسيبه للعاوضة (قد علمنا ما فرضنا عليهم) هذا متعلق بقوله وكان المهر وجه التمسك ان الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير فيجب ان يكون المهر مقدر الا انه في تعيين المقدار مجمل فلحق البيان بقوله عليه السلام (لامهر اقل من عشرة دراهم) واما كونه مقدر اشرا فلان الكناية في قوله تعالى (فرضنا) لذات المتكلم فدل ذلك على ان متولى التقدير هو الشارع فن لم يجعل المهر مقدر اشرا كان مبطلا للنص لاعملا به * اعترض عليه بانا لانسالم ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك لانه يحى بمعنى القطع يقال فرض الخياط الثوب وبمعنى البيان كما قال الله تعالى (سورة انزلناها وفرضناها) اى بيناها وبمعنى الايجاب بل في الآية حمله على الايجاب اولى بقريته قوله تعالى (عليهم) لانه يقال اوجب عليه ولا يقال قدر عليه وبقريته قوله تعالى (وما ملكت ايمانهم) فان نفقة الاماء وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم في حقهن لانه لم يقدر على الموالى للاماء شى * * ويمكن ان يجاب عنه بان الفرض حقيقة في معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه (٢) لاسيما في الشرع يقال فرض القاضى النفقة اى قدرها وسمى الفرائض فرائض لكونها ساهما مقدرة واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في المعانى الباقية لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك

وبقوله تعالى (قد علمنا ما فرضنا عليهم) فالفرض خاص معناه التقدير وكذا الكناية في فرضنا خاص يراد به ذات المتكلم فدل على انه مقدر وان مقدره الشارع واصطلاح الزوجين على مقدار يظهر ما كان مقدر معلوما عنده تعالى

(٢) يعنى بحيث يستغنى الحمل عليه عن القرينة (عزى زاده)

والمجاز فالجمل على المجاز اولى لان القرينة الواحدة في المجاز كافية وفي المشترك يحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة (٦) ولا نسلم ان قوله تعالى (وما ملكك ايمانهم) قرينة على انه بمعنى الايجاب لان الواو بمثابة تكرار الفعل فكأنه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم فيما ملكك ايمانهم فيكون الفرض المقدر النائب عنه الواو بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقدير كما في قوله تعالى (الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض) الى قوله (وكثير من الناس) لان معنى السجود المذكور الخضوع ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة وذلك مجاز كذا قال الشراح * وفيه بحث لان حرف العطف اما ان يكون بمثابة الفعل السابق من حيث اللفظ والمعنى اعني يسجد بمعنى الانقياد واما ان يكون بمثابة من حيث اللفظ والعاملية لامن حيث المعنى والاول غير جائز لعدم امكانه في بعض المعطوفات لان السجدة بمعنى الانقياد موجود في جميع الناس لافي كثيرهم وفي الثاني يلزم الحذف من غير دليل اذ لا يقال زيد يضرب وعمرو على معنى يضرب عمرو فيراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني استعمال آله الضرب * ويمكن ان يجاب عنه بان عدم قولهم لانعدام القرينة على ان المراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني استعمال آله الضرب والآية ليست كذلك لان فيها قرينة على ان المراد من السجدة الاولى الانقياد ومن الثانية وضع الجبهة واما صلة عليهم فلتضمين معنى الايجاب * ويمكن ان يقال سلمنا ان المراد به الايجاب لكن المطلوب حاصل على ذلك التقدير ايضا لانه يصير التقدير قد علمنا ما او جبنا على الأزواج من المهور وغير ذلك وكل معلوم مقدر فيكون مقدرا عند الله تعالى وذلك مجمل في حقا فبينه النبي عليه السلام بالحديث المذكور ولئن سلمنا ان المعلوم ليس مقدر فإوجب الله تعالى غير معلوم لنا وذلك مجمل فبينه النبي عليه السلام (ومنه) اي من الخاص (الامر) وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء (افعل) خرج بالقول الفعل والاشارة بالاستعلاء الدعاء والالتماس وبافعل قوله لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا

(٦) كذا وقع في بعض
المعتبرات لكنه مشكل
لان قرينة المشترك انما
هي للارادة لا للدلالة
ولا يذهب عليه ان
الارادة لاتعلق الا
بمعنى واحد فلا معنى
لاحتياجه الى تعدد
القراءن فكأنه مأخوذ
من الكتب الشافعية
وهم يقولون بعموم
المشترك فليتأمل قاله
الحشي الفاضل
(عزى زاده)

حرره ~~مصححه~~

(ومنه) اي من الخاص
(الامر) لانه وضع
لمعنى معلوم على
الانفرا وهو طلب
الفعل (وهو قول
القائل لغيره على سبيل
الاستعلاء افعل)
خرج بالقول الفعل
والاشارة بالاستعلاء
الدعاء والالتماس
وبافعل قوله لمن دونه
اوجبت عليك ان
تفعل كذا

(ويختص مراده)
 اى المراد من الامر
 وهو الوجوب
 (بصيغة) وهى افعال
 (لازمة) مختصة بذلك
 المراد فلا يستفاد
 الوجوب الا منها
 فقيه رد على من زعم
 انه مشترك بين الوجوب
 والندب والاباحة
 (حتى لا يكون الفعل
 موجبا خلافا لبعض
 اصحاب الشافعى)
 فانهم ذهبوا الى ان فعله
 عليه السلام الذى
 ليس بسهوا ولا طبع
 ولا مخصوص به موجب

(٥) اعلم ان لفظ الامر
 وهو *امر* اسم وله مسمى
 وهو بصيغة افعال ولها
 مسمى وهو الوجوب
 فلفظ الامر خاص
 ومسماه ايضا خاص
 لما بين الاول شرع
 فى الثانى (نسخه)

والمراد بقوله افعال ما يكون مشتقا على طريقة افعال وهى القاعدة
 المشهورة فى استخراج الامر من المضارع كذا فى الشرح الاكلى وفيه
 نظر لخروج الامر الغائب عن التعريف والاصوب ان يقال مراده
 من افعال ما يدل على طلب فعل ساكن الآخر خرج بهذا قول من قال
 لمن دونه او جبت عليك ان تفعل كذا * اعلم ان الامر يطلق على نفس
 صيغة افعال صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى نفس التكلم
 بالصيغة وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق
 التعريف المذكور على الاعتبارين لكن كونه بمعنى المقول اولى لان الامر
 والنهى من اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ * ولقائل ان يورد عليه
 بانه ان اراد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعال
 عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اراد اصطلاح
 الاصول فغير مانع لان صيغة افعال على طريق الاستعلاء قد تكون
 للتهديد والتجيز ونحو ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب قدم
 الامر لان ما يجب على المكلف او الايمان وهو بالامر (ويختص مراده)
 (٥) يعنى يختص المراد من الامر وهو الوجوب (بصيغة) افعال (لازمة)
 لذلك المراد حتى لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة * اعلم ان اللفظ
 قد يكون مختصا بالمعنى لا المعنى به كالمترادف وقد يكون على العكس
 كالمشترك وقد يكون الاختصاص من الجانبين ولما كان الاختصاص
 ههنا من الجانبين تعرض المصنف لهما لجانب المعنى بقوله ويختص
 مراده بصيغة وجانب اللفظ بقوله لازمة قدم الاول لانه هو المقصود
 من هذا الباب وفيه رد على من زعم ان الامر مشترك بين الوجوب
 والندب والاباحة (حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب
 الشافعى) فانهم ذهبوا الى ان فعل النبي عليه السلام الذى ليس
 بسهوا ولا طبع مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به مثل وجوب التهجد
 موجب ومرجع الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذلا خلاف
 بيننا وبينهم فى ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب لا يستفاد

(لتنع عن الوصال وخلع النعال) هذا استدلال على كون الفعل غير موجب وهو ما روى انه عليه السلام
واصل وواصل اصحابه فقال عليه السلام منكر اعليهم اني لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني
وانه عليه السلام خلع نعليه فخلعوا نعالهم فقال بعدما ﴿ ٢٦ ﴾ فرغ ما لكم خلعت نعالكم فقالوا

رأيتك القيت نعليك
فقال ان جبرائيل اخبرني
ان في احد هما قد رايتني
انكاره عليه السلام
دليل على ان افعله
ليست بموجبة والالزم
التناقض (والوجوب
استفيد بقوله عليه
السلام صلوا كما
رأيتوني اصلي لا
بالفعل) هذا جواب
عن استدلالهم بما روى
انه عليه السلام شغل
عن اربع صلوات
يوم الخندق فقضاها
مرتبة وقال صلوا كما
كأرايتوني اصلي فثبت
ان فعله عليه السلام
موجب وتقرير الجواب
ان الوجوب استفيد
بقوله صلوا لا بفعله
(وسمى الفعل به لانه
سببه) جواب ايضا
عن قولهم لو لم يكن
معنى الامر مستغادا
من الفعل لما سمى الفعل
بالامر في قوله تعالى
وما امر فرعون برشيد
والجواب انما سمي به

الامن الامر وانما الخلاف في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندهم
يطلق لقوله تعالى (وما امر فرعون برشيد) اي فعله لان الموصوف
بالرشد هو الفعل وعندنا لا يطلق * تمسكوا بان النبي عليه السلام شغل عن اربع
صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة وقال (صلوا كما رأيتوني اصلي) فجعل
المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب (لتنع عن الوصال) هذا اشارة
الى متمسك العامة وهو ما روى انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه
فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم بقوله عليه السلام (ايكم مثلي
اني ابيت عند ربي (٧) يطعمني ربي ويسقيني) فدل ان فعله ليس بموجب
والا لما صح الانكار عليهم (وخلع النعال) وهو ما روى انه عليه الصلاة
والسلام كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته
قال (ما جعلكم على القائكم نعالكم) قالوا رأيتك القيت نعليك فقال (ان جبرائيل
اخبرني ان فيهما قدرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قدرا
فليستحه وليصل فيهما) هذا دليل على ان الفعل غير موجب والا لما انكر
عليهم كذا في الكشف وجامع الاسرار * ولقائل ان يقول الانكار لم يكن للمتابعة
بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به عليه السلام ولهذا عمل بقوله
(يطعمني ربي ويسقيني) وكذا في خلع النعال لعل الانكار باخبار جبرائيل
عليه السلام وهو كان مخصوصا به عليه السلام وكيف يجوز الانكار على
نفس الاتباع وقد امر نابه بقوله تعالى (فاتبعوني يحببكم الله) وايضا هذا
الدليل مشترك للازام بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعت الصحابة
وفهمهم الاتباع دليل لهم (والوجوب استفيد بقوله عليه السلام صلوا كما
رأيتوني اصلي لا بالفعل) اذ لو كان الفعل موجبا لما كان الى الامر حاجة هذا
جواب عن تمسكهم بالحديث (وسمى الفعل به) اي بالامر (لانه سببه) اي الامر
سبب الفعل فهو مأمور به فليله امر تسمية للفعل بالمصدر هذا جواب
عن تمسكهم بالآية ولكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع ويقول لانتم ان المراد
من الامر الفعل بل المراد منه القول لان الرشد بمعنى الصواب فالقول متصف به

لانه سببه اذا المراد الى الفعل فيكون اطلاق اسم السبب على السبب واستعمال صيغة الامر (كالفعل)
على سبعة اوجه الايجاب كاقبوا الصلاة والندب وافعلوا الخير والاباحة فكلوا انما مسكن عليكم والارشاد
وأشهدوا اذا تابعتم (٧) قوله اني ابيت عند ربي لم يوجد في بعض النسخ

والتقريع واستفزز
من استطعت منهم
والتوبيخ فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر
والسؤال ربنا تقبل منا
(وموجه) اى الامر
المطلق (الوجوب)
عند عامة الفقهاء
(الالندب) كاذب
اليه بعضهم مستدلين
بانه لطلب المأمور
وذلك يرجح جانب
الاقدام وادناه الندب
(والاباحة) كاذب
اليه بعض اصحاب
مالك مستدلين بانه
يقتضى حسن المأمور
به ومن ضرورته
أنتمكن من الاقدام عليه
(والتوقف) كاذب
اليه طائفة مستدلين بان
الصيغة لما استعملت
لمعان مختلفة لا يتعين
شيء منها الا بدليل
لتحقيق المعارضة في
الاحتمال فيجب التوقف
حتى يتبين المراد (سواء
كان بعد الحظر او قبله)
هذا رد لقول بعض
اصحاب الشافعي

كالفعل ولئن سلم ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه الا ان الامر بمعنى الفعل يجمع
على امور وبمعنى القول على اوامر كذا في الكشف لكنه غير مستقيم
لان امرا على صيغة فعل لا يجمع على فواعل البتة اللهم الا ان يجعل
اوامر جمع أمرة كأن صيغة افعال جعلت أمرة مجازا وعلى هذا التأويل
جمع نهى على نواه ويمكن ان يقال يجوز ان يكون اوامر جمعا لامر مبني
على غير واحد نحو اراط في رهط (وموجه) اى موجب الامر المطلق
(الوجوب بالندب) كاذب اليه بعض الفقهاء كقوله تعالى (فكاتبوهم)
متمسكين بانه لطلب الفعل فلا بد من ترجمه على الترك فاذنى الترجيح الندب
(والاباحة) كقوله تعالى (فاصطادوا) لان الامر يقتضى حسن المأمور به
ومن ضرورته التمكن من الاقدام وذلك بالاباحة (والتوقف) كاذب اليه
طائفة من ان الامر مشترك بين هذه الثلاثة لانه يستعمل في هذه المعاني من
غير ترجيح احدها والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر امر لا بد
ان يتوقف فيه مالم يوجد قرينة تعين احدها * قلنا هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا
امر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من غير توقف ولو لم يكن موجبا
لطلبوا دليلا آخر للعمل به (سواء كان بعد الحظر او قبله) يعنى موجه الوجوب
عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله هذا رد لقول بعض اصحاب
الشافعي فانهم قالوا موجهه في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده
الاباحة كقوله تعالى (واذا حللتم فاصطادوا) قلنا الاباحة ما فهمت من الامر
بل من قوله تعالى (قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح) والحظر
السابق لا يصلح دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز أن
ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك فانه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله
تعالى (فاذا نسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين) ولئن سلمنا انها فهمت
من الامر لكن كلامنا في الامر المجرد عن القرائن وما ذكرت فيه قرينة
على عدم الوجوب وهى ان الاصطباد شرع لنا ولو وجب لكان علينا
لانا بان ائتمنا على الترك فيعود الامر على موضوعه بالنقض (لانتفاء

ان موجهه في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا (لانتفاء

الخيرية عن المأمور بالامر) هذا دليل لقوله وموجبه الوجوب وهو قول عامة العلماء (بالنص) وهو قوله تعالى (ما منعك ان لا تسجد اذا امرتك) بعد قوله (اسجدوا لا آدم) فانه ورد في معرض الذم على المخالفة فعلم ان لا اختيار للمأمور في فعل ما امر به وهو دليل الوجوب وقيل ان المراد بالنص قوله تعالى (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم) (واستحقاق الوعيد لتاركه) لقوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن امره) اى امر النبي عليه السلام (ان تصيبيهم قنفة او يصيبهم عذاب اليم) فالله تعالى خوفهم وحذرهم من اصابة القنفة في الدنيا او العذاب في الآخرة بسبب مخالفتهم الامر لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفة الامر خوف القنفة الا اذا كان المأمور به واجبا* فان قلت قوله تعالى (عن امره) ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضى ان يكون مخالف كل امر مأمورا بالاحذر* قلت انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر عنه وجواز الاستثناء علامة العموم* فان قلت يجوز أن يراد بمخالفة الامر انكار حقيقته فلا يدل على وجوب اتيان المأمور به* قلنا موافقة الشيء عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الامر هو اتيان المأمور به ومخالفته تركه واما اعتقاد حقيقة الامر فانما هو موافقة الدليل الدال على حقيقته لاموافقة الامر* فان قلت هذا انما يتم على تقدير وجوب الاحذر وهو عين النزاع* قلنا المفهوم من الآية التهديد والحاق الوعيد عليهم فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما ليلحق به الوعيد (ودلالة الاجماع) لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر فيكون الطلب كاملا لان الاصل في كل شيء الكمال وكال الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب في ترك المأمور به اذ لو رخص لم يكن طالبا من كل وجه وهذا الاجماع يدل على ان موجب الامر الوجوب وانما قال دلالة الاجماع لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى وانما يدل عليه* فان قلت لانسليم الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب ولهذا لو قال الشارع اوجبت عليك او اطلب منك ثبت الوجوب

(قلنا)

الخيرية عن المأمور بالامر) هذا دليل عامة الفقهاء (بالنص) وهو قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة وقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذا امرتك بعد قوله اسجدوا لا آدم ورد في معرض الذم على المخالفة وهو دليل الوجوب (واستحقاق الوعيد لتاركه) لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبيهم قنفة او يصيبهم عذاب اليم فالوعيد لا يلحق الا بتارك الواجب (و) كذا (دلالة الاجماع) فان الامة اجمعت على وجوب طاعة الله ورسوله ولاشك ان ذلك اتيان المأمور به فيجب عند وجود الامر الا ان يقوم الدليل على غيره

(والمعقول) وهو ان
 الامر احد تصاريف
 الفعل وسائرهما
 يقتضى وجود الفعل
 لا محالة فكذا هذا
 لكنه يطلق على
 النذب والاباحة
 (واذا اريد به الاباحة
 او النذب) فهل يكون
 بطريق الحقيقة او
 المجاز (فقبل انه
 حقيقة) وهو مختار
 فخر الاسلام (لانه
 بعضه) اى الاباحة
 جزء من الوجوب اذ
 الشئ مالم يكن مباحا
 لا يكون واجبا وكذا
 النذب لان الواجب ما
 يثاب على فعله ويعاقب
 على تركه والندوب
 ما يثاب على فعله

قوله كالحال والاستقبال
 يريد بالعبارة المختصة
 بالحال صيغة المضارع
 مجردة وبالمختصة
 بالاستقبال صيغة
 المضارع داخلة عليه
 السنين اوسوف كاهو
 مذهب الفقهاء
 (عزمي زاده)

قلنا كلامنا في الموضوع للطلب وما ذكرت اخبار عن الطلب لاموضوع له
 (والمعقول) اى الدليل العقلي وهو ان كل مقصد من مقاصد الفعل كالمضى
 والحال والاستقبال مختص بعبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه
 مناط الثواب والعقاب فلان توضع له عبارة كان اولى وهى الامر فان
 قلت هذا اثبات اللغة بالقياس وهو باطل * قلت القياس لاثبات عدم اصالة
 المشترك للاثبات اللغة وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل
 ولم يفعل استحق العقاب ولولا الامر للوجوب لما حسن ذلك وقديقال
 الامر متعدد لازمه الايتار فالامر لا يتحقق بدون الايتار كما لا يتحقق
 الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل الوضع لكن لو كان الوجود لازما
 للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وصار ملحقا بالجمادات وهو باطل فنقل
 الشارع الوجود الى الوجوب لانه مفض الى الوجود قضاء لحق اللفظ
 بالقدر الممكن والمراد بقولنا الامر حقيقة فى الوجوب الحقيقة الشرعية
 لا اللغوية لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع وفيه نظر اما اولا فلان
 الخلاف فى صيغة الامر نحو افعال وغيره لافى لفظ الامر فلا يكون الدليل
 واردا على المدعى واما ثانيا فلانه لا يخلو اما ان يراد به اللازم الحقيقى
 او اللغوى لا سيبل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الايتار يقال امرته
 فلم ياتم ولا الى الثانى لانا لانسلم ان الايتار بمعنى الامثال لازمه بل بمعنى
 صيرورته مأمورا كالكسر لازمه الانكسار بمعنى صيرورته منكسرا
 كيف وان الايتار بمعنى الامثال ليس بل لازم بل هو متعدد يقال اتمر امر
 فلان اى امثله (واذا اريد به الاباحة او النذب) لما بين ان موجب
 الامر هو الوجوب وقد كان يطلق على النذب والاباحة شرع فى بيان
 وجه ذلك الاطلاق (فقبل انه حقيقة لانه بعضه) وهو مختار فخر
 الاسلام يعنى ان الاباحة جزء من الوجوب اذ الشئ مالم يكن مباحا
 لا يكون واجبا وكذا النذب جزء مند لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب
 على تركه والندوب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فكان حقيقة
 فيهما كما لو اريد من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع

اليد (٢) فكان حقيقة فاصرة (وقيل لا) اى قال الكرخي والخصاص لا يكون حقيقة (لانه جاز اصله) اى اصل الموضوع له وهو الوجوب يعنى لازم النذب والاباحة عدم الاستحقاق بالعقوبة بتركه ولازم الايجاب الاستحقاق بها بتركه فيكون الوجوب والاباحة والنذب غيرين للتنافي بين لازميتهما فاستعمال الامر فيهما يكون مجازاً * فان قلت كيف اختار فخر الاسلام كونه حقيقة فيهما وكونهما جزءين من الوجوب غير مسلم اذ ليس النذب والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون جزءاً من الوجوب بل الثلاثة انواع متباينة داخله تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والنذب بجوازه مرجوحاً والاباحة بجوازه على التساوى وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ في غير ماوضع له فينبغي ان يكون مجازاً * قلت ليس معنى كون الامر للنذب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحاً او متساوياً حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة اطلب الفعل ولادلالة لها على جواز الترك اصلاً بل معناه انه يدل على الجزء الاول من النذب او الاباحة وهو جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة ولاخفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فاستعمال الصيغة الموضوع للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء * فان قلت فعلى هذا لافرق بين قولنا هذا الامر للنذب او الاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل * قلت المراد بكونه للنذب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا رمى حيوان وطار حيوان فعلم من الاول انه انسان اراد فخر الاسلام من غير الموضوع له المعنى الخارجى بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء على ما عرف من تفسير الغير في علم اصول الكلام (٤) وهذا بحث دقيق لايم الابامر من التحقيق وبه سقط نظر بعض الشارحين بان الاباحة ليست بعضها من الوجوب اصلاً (ولا يقتضى) اى الامر المطلق (التكرار) اى لا يوجبها

(وقيل لا) اى لا يكون حقيقة وهو قول الكرخي (لانه جاز اصله) اى انتقل عنه اذ الاصل في الامر الوجوب ولازمه استحقاق العقوبة بتركه ولازم النذب والاباحة عدم استحقاقها فيكون مجازاً (ولا يقتضى) اى لا يوجب الامر المطلق (التكرار) وهو ان يفعل فعلا ثم يعود اليه كما قال بعض اصحاب الشافعى حديث اقرع بن حابس سأل رسول الله عليه السلام حين امرهم بالحج اى فى كل عام مرة قال مرة فلو لم يكن قوله حجوا يوجب ذلك لما اشكل على من يعرف الاعتبار (٢) او الرجل (نسخه) (٤) الغيرية كون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما من شرح العقائد (مصححه)

(ولا يحتمله) وقال الشافعي يحتمله ﴿ ٣١ ﴾ لان اضرب مختصر من اطلب منك ضربا والتكررة

في الاثبات تخص لكنها
تحتل العموم (سواء
كان معلقا بالشرط)
كقوله تعالى فن شهد
منكم الشهر فليصمه
(او مخصوصا بالوصف)
كقوله تعالى اقم الصلاة
لدلوك الشمس (اولم
يكن) وقال بعض
اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعي يتكرر بتكرر
الشرط والصفة كتكرر
الصوم والصلاة
بتكررهما (لكنه) اى
مفهوم الامر هذا جواب
سؤال تقريره لو كان
فردا لا يحتمل العدد
لما صح نية الثلاث لانه
عدد بلا شبهة والجواب
وان كان فردا لكنه
(يقع على اقل جنسه)
اى جنس الفعل
المأمور به وهو الفرد
حقيقة بلانية (ويحتمل
كله) اى كل الجنس
من حيث انه فرد
اعتبارى (حتى اذا قال
لها) اى الزوج لامرأته
(طلق نفسك انه يقع
على الواحدة الا ان ينوى الثلاث)
فيعتبر كقوله (ولا يعمل نية الثنتين)
يعنى لو قوى الزوج من
قوله طلق نفسك لايصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا * والحاصل
ان الفرد الحقيقى موجب والاعتبارى محتمله والعدد لا موجب ولا محتمله
والاصل ان موجب اللفظ ثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت
على الواحدة الا ان ينوى الثلاث) فيقع الثلاث اى ان طلقت نفسها ثلاثا لانه نوى محتمل كلامه (ولا تعمل
نية الثنتين) لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا

لما فرغ من بيان اختصاص الامر بالوجوب وعكسه اراد ان يبين ان هذا
الاختصاص هل يوجب التكرار بلا قرينة اولا وان لم يوجب هل يحتمله
اولا التكرار ان تفعل فعلا ثم تعود اليه * قال بعض اصحاب الشافعي انه يوجب
التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع عنه لان اقرع بن حابس
كان من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج فقال اعامنا هذا ام للابد
فان قلت لو فهم لما سأل * قلت سأله لعله ان لا حرج في الدين وان في حل
الامر على موجب من التكرار حرجا عظيما قيدنا الامر بالمطلق لان
الامر المقيد بقرينة التكرار او المرة يفيد ذلك بالاتفاق (ولا يحتمله)
وقال الشافعي رحمه الله يحتمله لان اضرب مختصر من اطلب منك ضربا
والتكررة في الاثبات تخص لكنها تحتل العموم وتحمل عليه بقرينة تقتزن
بها كقوله تعالى (وادعوا ثورا كثيرا) وصفه بالكثرة ولو لم يحتمله لما صح
ذلك (سواء كان معلقا بالشرط) كقوله تعالى (وان كنتم جنبا فاطهروا)
(او مخصوصا بالوصف) كقوله تعالى (اقم الصلاة لدلوك الشمس)
فان الامر بالصلاة مقيد بتحقق وصف دلوكها اى غروبها (اولم يكن)
قال بعض اصحاب الشافعي انه يفيد التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا
بوصف لان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والصلاة تتكرر بتكرر الدلوك لانه
في الكتاب ورد هكذا وفي السنة ايضا كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
(الوضوء من كل دم سائل) اى ليتوضأ والوضوء يتكرر بتكرر الدم (لكنه) اى
مفهوم الامر (يقع على اقل جنسه) اى جنس الفعل المأمور به وهو
الفرد حقيقة بلانية (ويحتمل كله) اى كل الجنس من حيث انه فرد اعتبارى
(حتى اذا قال لها) اى الزوج لامرأته (طلق نفسك انه يقع على الواحدة
الا ان ينوى) اى الزوج (الثلاث) فيقع الثلاث ان طلقت نفسها ثلاثا وانما
احتج فيه الى النية لانه يحتمله (ولا يعمل نية الثنتين) يعنى لو قوى الزوج من
قوله طلق نفسك لايصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا * والحاصل
ان الفرد الحقيقى موجب والاعتبارى محتمله والعدد لا موجب ولا محتمله
والاصل ان موجب اللفظ ثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت
على الواحدة الا ان ينوى الثلاث) فيقع الثلاث اى ان طلقت نفسها ثلاثا لانه نوى محتمل كلامه (ولا تعمل
نية الثنتين) لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا

(الان يكون المرأة) فيصح نية التثنية لانهما جنس ﴿٣٢﴾ طلاقها (لان صيغة الامر مختصرة من

طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد) هذا دليل المذهب المختار والمراد ان لفظ الامر صيغة اختصرت معناها من طلب فعل يذكر بلفظ المصدر فأضرب مختصر من اطلب منك الضرب ولفظ الفعل الذي دلت عليه الصيغة فرد سواء قدر معرفا او منكرا اذ بين الفرد والعدد تناف لان الفرد لا تركيب فيه والعدد مركب (ومعنى التوحيد مراعى في الفاظ الوجدان وذلك بالفردية والجنسية) اى ورعاية التوحيد في الفاظ الوجدان اما ان يكون بالفردية بان يكون اللفظ فردا حقيقيا فيكون موجبه واحدا او بالجنسية بان يكون فردا اعتباريا فيقع على الواحد عند الاطلاق وعلى الكل عند قيام الدليل على معنى انه واحد (والثنى بمعزل منهما) اى من

الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى * فان قلت لولم يحتمل الفرد العدد لما صح تفسيره به في قوله طلق نفسك ثنتين * قلنا لانسلم انه تفسير بل تغيير لان مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقي فتقييده به يخرج عن موضوعه الاصلى ولذا قالوا يقع الطلاق بالعدد لا بالصيغة حتى اذا قال لامرأته طلقتك ثلاثا او قال واحدة فساتت قبل ذكر العدد لا يقع شئ ولقائل ان يقول هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجب فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا (الان يكون المرأة) فتصح نية التثنية لانهما جنس طلاقها وكذا لو قال لاجنبي طلق امرأتى الان في المرأة يقتصر على المجلس حتى اذا قامت من المجلس لم تبق لها ولاية التطبيق وفي الاجنبي لا يقتصر * فان قلت قوله طلقتك مثل طلق فيلا صحت فيه نية الثلاث * قلت لانه اخبار وهو يقتضى وجود الخبر به بالضرورة ليثبت صدقه وهى ترتفع بالواحدة لان المقتضى لا عموم له واما قوله طلق فامروله اثر في ايجاد المأمور به وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا حكما فصح التعميم فيه (لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل) وهو مفهوم المصدر (٧) (بالمصدر) اى بلفظ المصدر (الذى هو فرد) سواء قدر معرفا او منكرا هذا دليل المذهب المختار وهو ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد مالا تركيب فيه والعدد مركب فالفرد لا يقع على العدد * ولقائل ان يقول قوله هو فردان اراد به انه موضوع للفرد من حيث هو فرد فلا نسلم ذلك لانه موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع او العدد وان اراد ان لفظه فرد بمعنى انه ليس بثنائية ولا جمع فسلم ولكن لانسلم ان ذلك مانع من احتمال العدد وانما يكون كذلك أن لو لم يكن موضوعا للجنس كالانسان قال الله تعالى (ان الانسان لفي خسر) (٨) فلان معنى باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل (ومعنى التوحيد مراعى في الفاظ الوجدان) جمع واحد كركبان وراكب وضافتها كاضافة خاتم فضة (وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل) اى بمكان

الواحد الحقيقي والاعتبارى فلا يحتمله اللفظ الفرد (٨) لقائل ان يقول لانسلم ذلك فان المفرد المقترن بشئ * من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد (نسخه) (٧) فالفعل بفتح الفاء (عزى)

بعيد (منهما) أي من الفردية والجنسية (وماتكرر من العبادات فباسبابها)
 هذا جواب عن قال الاوامر المعلقة او المقيدة تتكرر بمعنى تكرر مدلولات
 اوامر الشرع باعتبار تكرر الشرط الذي هو في معنى العلة او الوصف
 الذي هو علة * فان قلت كلامنا في تكرر موجب الامر وهو وجوب الاداء
 والاسباب لاتعلق لها في ذلك بل المتعلق بها نفس الوجوب فلا يكون
 مما نحن فيه * قلت التكرار في وجوب الاداء لا يكون الا بتكرر نفس
 الوجوب والسبب والحاصل ان الفريقين قائلون بالتكرار لكننا نسند
 الى السبب وهم يسندونه الى الامر بناء على ان نفس الوجوب ووجوب
 الاداء ثابتان بشئ واحد عندهم * فان قلت هذا مشكل بقوله ان دخلت
 الدار فانت طالق اذا لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول * قلت الانسان اذا جعل
 شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرره تكرر الحكم الا يرى انه لو قال اعتقت
 غلاما لسواده وكان له عبد آخر اسود فانه لا يعتق عليه ولو جعل الشارع
 شيئا علة للحكم يلزم من تكرره تكرر ذلك الحكم باجماع الفاضلين (لابلواوامر)
 بموجب اللغة حتى لو قال لعبد اشترى اللحم ان دخلت السوق فالامر
 لا يقتضى التكرار بالاجماع وان حالوا ذلك على الدليل احلنا ماتكرر ايضا
 على الدليل لاعلى الامر (وعند الشافعي لما احتمل التكرار تملك) المرأة
 في قوله طلق نفسك (ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بهما) لانه نوى
 محتمل كلامه وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق واحدة وكذا عند من
 قال موجه التكرار لكنه اذا لم ينو فلها ان تطلق واحدة وثلثين وثلثا
 (وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر) لغة (ولا يحتمل العدد) اختلف في
 السارق هل يقطع اطرافه الاربعة ام لا فعندنا لا تقطع وان سرق ثانيا يقطع
 رجله اليسرى وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب * والشافعي قال ان سرق ثالثا
 تقطع يده اليسرى وفي المرة الرابعة تقطع رجله اليمنى لقوله عليه السلام
 (من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه)
 ولقوله تعالى (السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) والايدي جمع عام متناول
 لليمنى واليسرى فن حملها على اليمنى ابطل اطلاق الايدي وصيغة الجمع ايضا
 لان لهما يمينين لا ايمانا وذلك جرى مجرى النسخ عندكم واثمنا تمسكوا

(وماتكرر من العبادات
 فباسبابها لابلواوامر)
 ولا يلزم على ما ذكرنا
 تكرر العبادات لان
 تكرر هاتكراسبابها
 حتى لا يتكرر الحج لعدم
 تكرر سببه وانما سأل
 الاقرع بن حابس لانه
 اشبه عليه انه مما يتكرر
 سببه في تكرر كالصوم
 اولافلا كغير العبادات
 (وعند الشافعي لما
 احتمل التكرار تملك)
 المرأة في قوله طلق نفسك
 (ان تطلق ثنتين اذا
 نوى الزوج) لانه نوى
 محتمل كلامه (وكذا
 اسم الفاعل يدل على
 المصدر) لغة (ولا يحتمل
 العدد) كما يدل عليه
 الامر ولا يحتمل ذلك
 (حتى) قلنا

بان مصدر السارق والسارقة لا يحتمل العدد (حتى لا يراد بآية السرقة
 الاسرقة واحدة) لانه لو اراد كل السرقات لم يجب القطع الابهدها وذلك
 لا يعرف الابعوت السارق وذلك منتف بالاجاع (وبالفعل الواحد لا تقطع
 الايد واحدة) وهى اليمنى بالسنة قولاً وفعلاً وبقراءة ابن مسعود (ايماهما)
 مكان ايديهما وبالاجاع فلم يبق اليسرى مرادة ولم يمكن هنا تكرار القطع
 بتكرار السرقة لفوات المحل وهو اليمنى بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنلان المحل
 وهو البدن باق والجواب عن الشافعى ان قراءة ابن مسعود مشهورة يجوز
 تقييد المطلق بها وقوله تقييد المطلق لمسح عندكم غير مفيد لانه استبدال
 بما لا يراه نعم يصار الى مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع واما في مقام الاستدلال
 فلا يفيد وصيغة الجمع يكون مجازاً عن التثنية كما في (فقد صغت قلوبكما)
 (وحكم الامر) لما فرغ عن بيان موجب الامر وعدم احتماله التكرار شرع
 في بيان ذلك الواجب وهو بالقسمة الاولى (نوعان اداء وهو تسليم عين
 الواجب) اى اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شئ بما يناسبه
 قوله تسليم كالجنس يشمل الاداء والقضاء وبقوله عين الواجب خرج
 القضاء والنقل (بالامر) هذا اشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح
 لاما في الذمة قبل الامر وهو نفس الواجب لان ذلك ليس بالامر بل
 بالسبب فيسقط ما قبل كيف يمكن تسليم نفس الواجب وهو وصف في الذمة
 لا تصرف فيه * فان قلت تسليم الافعال وهى اعراض غير متصور * قلنا لها
 حكم الجواهر شرطاً ولهذا توصف بالبقاء * فان قلت تسليم العين كيف
 تصور والديون تقضى بامثالها لا باعيانها * قلت العينية والمثلية ليست
 بالقياس الى ما في الذمة بل بالقياس الى ما علم من الامر فان المأتى به ان كان عين
 ما علم به فهو الاداء والافهو القضاء وزاد صاحب المنتخب قيدا وهو الى مستحقه
 في الاداء والقضاء لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون اداء ولا قضاء * فنقول
 لا احتياج الى هذا القيد لان قوله بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقه لان
 الامر ورد به اولان معنى لفظ التسليم تحصيل السلامة وهو في اداء ما واجب
 انما يكون اذا سلمه الى مستحقه وزاد بعض قيدا آخر وهو في وقته لان التسليم
 في غيره لا يكون اداء * فنقول انما اهمل المصنف هذا القيد ليعلم غير الموقت كالزكاة
 والكفارات يقال ادى زكاة ماله وطعام كفارته * اعلم ان هذا التعريف على قول

(لا يراد بآية السرقة
 الاسرقة واحدة) لانه
 لو اراد كل السرقات
 لم يجب القطع الابهدها
 (وبالفعل الواحد
 لا يقطع الايد واحدة)
 وقد تعين اليمين بقراءة
 ابن مسعود رضى الله
 عنه ايماهما وبالاجاع
 فلم يبق اليسرى مرادة
 وامكن تكرار القطع
 بتكرار السرقة بفوات
 المحل وهو اليمين
 (وحكم الامر) اى
 الثابت بالامر وهو
 الواجب (نوعان اداء
 وهو تسليم نفس
 الواجب) اى عينه
 (بالامر) الباء يتعلق
 بالواجب اى الثالث
 بالامر وهو افعال
 الجوارح لاما في الذمة
 قبل الامر

(وقضاء وهو تسليم مثل ﴿٣٥﴾ الواجب به) أي بالامر (ويستعمل أحدهما مكان الآخر)

أي الإداء موقع القضاء والقضاء موقع الإداء (بجازا) يقال فلان أدى دينه أي قضاؤه وقال الله تعالى فإذا قضيت الصلاة أي أديت (حتى يجوز الإداء بنية القضاء وبالعكس) لأن كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحا فإذا استعمل في غيره يكون مجازا (والقضاء يجب بما يجب به الإداء وهو الأمر عند المحققين من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي (خلافا لبعض) وهم العراقيون من مشايخنا وعامة أصحاب الشافعي فانهم قالوا القضاء يجب بأمر جديد لأن العبادة الموقفة انما عرف قربة في وقتها وقدرات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال عليه السلام (من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله) فلا بد من أمر آخر يعرف به أن القضاء مماثل لما فات * واستدل المحققون بأن الشرع اوجب قضاء الصلاة والصوم عند الفوات لأن الحق الثابت انما يسقط بالإداء أو باسقاط من له الحق وكلاهما منتفخين ما فات كان باقيا في ذمته مضمونا ومقدورا على مثله لأن النفل شرع له من جنسه وهو مثل له فامر بصرف ماله من النفل إلى ما عليه من القضاء * فان قلت على هذا ينبغي أن لا يقضى المغرب لأن ثلاث ركعات نفل غير مشروع * قلنا لا نسلم فان الوتر سنة على قولهما وأحدى الروايات عن أبي حنيفة ولو سلم فقضاءها ثبت بقوله عليه السلام (من نام عن صلاة أو نسيها فليصها إذا ذكرها فان ذلك

من خصص الأمر بالوجوب وأما على قول من جعله حقيقة في النذر فالإداء تسليم ما يطلب من العمل بعينه فيدخل فيه النفل (وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به) أي بالامر فلا يقضى النفل لأنه غير مضمون بالترك وأما إذا شرع فيه فأفسده فيقضى لكونه واجبا عليه بالشرع * فان قلت كان عليه أن يزيد قوله من عنده أي من عند الأمور بأن يكون حقه اذ لو صرف دراهم الغير إلى دينه لا يكون قضاء * قلنا الواجب بالامر تسليم مثل الواجب من عنده لا تسليم مثل الواجب مطلقا فلا احتياج إلى هذا القيد (ويستعمل أحدهما مكان الآخر) أي يستعمل الإداء مكان القضاء كقوله نويت أن أؤدى ظهر الأمس والقضاء مكان الإداء كقوله تعالى (فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض) أي أدت الصلاة لأن المراد منها الجمعة وهي لا تقضى (بجازا) وهي من كلام المصنف متعلق بالقسمين (حتى يجوز الإداء بنية القضاء وبالعكس في الصحيح لوجود تسليم الواجب فيهما) لأن كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحا فإذا استعمل في غيره يكون مجازا وجعل فخر الإسلام القضاء حقيقة في معنى الإداء لأنه لفظ متسع يجرى بمعنى الفراغ وهو موجود في تسليم العين والمثل والإداء فيه معنى شدة الرعاية في الخروج عما زمه وذافي تسليم عين الواجب (والقضاء يجب بما يجب به الإداء) وهو الأمر عند المحققين من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي (خلافا لبعض) وهم العراقيون من مشايخنا وعامة أصحاب الشافعي فانهم قالوا القضاء يجب بأمر جديد لأن الواجب في العبادة الموقفة انما عرف قربة في وقتها وقدرات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال عليه السلام (من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله) فلا بد من أمر آخر يعرف به أن القضاء مماثل لما فات * واستدل المحققون بأن الشرع اوجب قضاء الصلاة والصوم عند الفوات لأن الحق الثابت انما يسقط بالإداء أو باسقاط من له الحق وكلاهما منتفخين ما فات كان باقيا في ذمته مضمونا ومقدورا على مثله لأن النفل شرع له من جنسه وهو مثل له فامر بصرف ماله من النفل إلى ما عليه من القضاء * فان قلت على هذا ينبغي أن لا يقضى المغرب لأن ثلاث ركعات نفل غير مشروع * قلنا لا نسلم فان الوتر سنة على قولهما وأحدى الروايات عن أبي حنيفة ولو سلم فقضاءها ثبت بقوله عليه السلام (من نام عن صلاة أو نسيها فليصها إذا ذكرها فان ذلك

عند الفوت من الفعل يضمن به والعبادة معقولة أصلا غير معقولة ووصفا فاحتاجت إلى الدليل ابتداء واستغنت عنه بقا.

وقتها) فان قلت النص ورد في الناسي والنائم والمدعى اعم * قلت الاستدلال ليس بعبارة الدليل لانه اخص وانما هو بدلالته وانما ذكر النائم والناسي اشارة الى ان المؤمن ليس من شأنه ان يترك الصلاة متعمدا فيترك القياس به فلما كان جوب القضاء والصوم والصلاة معقولا لانه اوجب ما قدر عليه وهو اصل الواجب واسقط ما لم يقدر عليه وهو فضل الوقت الحق به المنذورات المعينة كن نذر صوم يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب عند المحققين وغيره واجب عند غيرهم لعدم ورود النص فيه وفيها تظهر فائدة الخلاف هذا اذا فات المنذور بمرض او غيره واما اذا فوته وجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة نص مقصود * قال ابو اليسر الفوات والتفويت سواء عندهم فعلى هذا تظهر ثمرة الخلاف في التخريج * قال الشيخ قوام الدين الاتقاني الصحيح عندي قول العراقيين لان الامر بالاداء في وقت بعينه لا يتناول ما بعده كمن عبده بفعل يوم الجمعة لا يقال انه مأمور به بعده ولو امر به يكون غير الامر الاول واليه مال الامام الغزالي والرازي * قال فخر الاسلام القول الاول اشبه بمسائل اصحابنا من انهم قالوا من فاتته صلاة في الحضر قضاها في السفر اربعا ولو فاتته صلاة في السفر قضاها في الحضر ركعتين ومن فاتته صلاة الليل مع الامام قضاها في النهار جهرا ولو فاتته صلاة النهار قضاها في الليل سرا * ولاقائل ان يقول وجوب مراعاة الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار المثل لانه وجب بالسبب الاول * فان قلت اذا فاتت صلاة من مريض قادر على الايماء فقط فقضاها في الصحة يقضيها كصلاة الاصحاء وكذا اذا فاتت صلاة في الصحة فقضاها في المرض يجزيه الايماء فلو كان حال الاداء معتبرا لما جاز ذلك * قلت ما صلي بالاياء في الفصل الاول كان للضرورة فاذا صح زالت الضرورة فزال ما ثبت بها وفي الفصل الثاني ثبت الضرورة فثبت الايماء * فان قلت اذا وجب القضاء فيهما بالنص كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بما يجب به الاداء * قلت عرف بالنص ان الواجب ماسقط وهذا لطلب تفرغ ما وجب بالامر ولهذا سمي قضاء فان قلت اذا وجب قضاء المنذورات بالقياس يكون القضاء بسبب جديد

لابما وجب به الاداء * قلنا القياس مظهر لا مثبت فيكون وجوب قضاء المنذور ثابتا بالنص الوارد في وجوب قضاء الصوم والصلاة فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق (وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود) هذا اشارة الى سؤال وارد على قول المحققين وهو ان يكون لو كان القضاء بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة كما ذهب اليه ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم مع ان اقتضاه واجب بصوم مقصود بالاتفاق ولجاز قضاؤه في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر لانه مثل الاول في الشرف مع انه لم يحز فعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول بل الى التفويت (لعود شرطه الى الكمال) جواب عما اورد يعني انما وجب القضاء بصوم مقصود لان النذر كان موجبا للصوم اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم ولكن يسقط الصوم المقصود لشرف الوقت ولما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم يعتكف صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع وهو رمضان وفيما قال ابو يوسف اسقاط الاصل الذي هو الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم وما قلناه اولى لان الاكتفاء بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة وكان فيه نقصان فلما اوجبه بصوم مقصود ما دمن النقصان الى الكمال فلم يحز قضاؤه في رمضان آخر لان الاعتكاف الواجب مطلقا لم يتأد في رمضان لان الشرف الحاصل بالقصد يزداد اثره على الشرف الحاصل من التضمن كما ان النقل بتحرمة مبداء افضل من نقل حصل في تحرمة فرض كمن اسلم في الجزء الناقص لا يجوز له القضاء في مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال فان قلت على هذا كان ينبغي ان لا يتأدى ذلك الاعتكاف في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا * قلت امتناع وجوب الصوم في ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان زال

(وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال)

لالان القضاء (وجب بسبب آخر) هذا جواب سؤال تقديره لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول وهو الامر بوفاء النذر لحاز قضاؤه في رمضان الثاني لانه مثل الاول ومتى لم يجز دل على انه واجب بسبب جديد والجواب ان النذر بالاعتكاف نذر بالصوم لانه شرط كالنذر ﴿ ٣٨ ﴾ بالصلاة نذر بالوضوء والشروط

يراعى وجودها في نفسها فاكتفى بذلك بصوم رمضان يعارض شرف الوقت وصار كمن نذر بالصلاة وهو متوضىء لا يجب عليه آخر ثم اذا انفصل عن الصوم فاثبتت من الفضيلة بشرف الوقت بفواته بحيث لا يمكن تداركه الا بادرارك رمضان القابل وذلك مدة طويلة يستوى فيها الحياة والائمة فلا تثبت القدرة فسقط استدراك شرف الوقت للعجز كما في الصلاة بعد خروج الوقت فيبقي الاعتكاف مضمونا في الزمة باطلاقه وذلك يقتضى صوما كما اذا لم يؤد تلك الصلاة حتى اذا التقض وضوءه يجب عليه بذلك النذر وضوءه واذا وجب الصوم لا يتأدى بصوم رمضان آخر لان الشرط ما دلى الكمال كمن اسلم في الجزء الناقص لا يجوز له القضاء في مثل ذلك

الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء فيجوز لبقاء احدى العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء ولئن سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات كذا قاله صاحب الكشف * ولقائل ان يقول العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود * فان قلت الشرط يراعى وجوده ولا يجب كونه مقصودا كما لو توضىء للتبريد يجوز به الصلاة ورمضان الثاني على هذه الصفة * قلت حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا ﴿ لالان القضاء وجب بسبب آخر ﴾ وهو التفويت لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا فالتفويت سبب لوجوب القضاء بمنزلة نص مقصود عندهم * قلنا القياس كادل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات ﴿ والاداء انواع ﴾ اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم على نوعين ﴿ كامل ﴾ وهو الذى يؤديه الانسان مع توفير حقه من الواجبات والسنن والآداب ﴿ وقاصر ﴾ وهو ما يؤديه بعض اوصافه ﴿ وما هو شبيهه بالقضاء كالصلاة بجماعة ﴾ في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح والجماعة في غيرها نقصان كالا صعب الزائدة هذا مثال للكامل ﴿ والصلاة منفردا ﴾ مثال للقاصر وقصورها عدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة ﴿ وفعل اللاحق بعد فراغ الامام ﴾ وهو الذى ادرك اول الصلاة وفاته الباقي كمن نام خلف الامام ولم يتبته الا بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء اما انه اداء فليقاء الوقت واما انه يشبه القضاء فلانه قد التزمه مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام حيث لا امام محال بل هو مثله والايان بالمثل قضاء لكن لكونه قضاء باعتبار الوصف واداء باعتبار اصل الفعل * قلنا انه اداء يشبه القضاء لا بالعكس لان الوصف تبع والتسمية باعتبار الاصل اولى قيد باللاحق لان فعل المسبوق وهو ما فات منه اول الصلاة اداء محض قاصر لكن قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد اداء وتحريمه والمسبوق منفرد فيما سبق وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق * فان قلت كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال عليه الصلاة والسلام ﴿ وما فاتكم فاقضوا ﴾ قلت سماه قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب او سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن جعلناه مؤديا اعتبار الوقت

﴿ والاداء انواع كامل ﴾ وهو ما يؤدى بوصفه على ما شرع ﴿ وقاصر ﴾ وهو ما يمكن التقصان في وصفه ﴿ وما هو شبيهه بالقضاء كالصلاة ﴾ المكتوبة والوتر في رمضان والتراويح ﴿ بجماعة ﴾ مثال للكامل ﴿ والصلاة منفردا ﴾ مثال للقاصر لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة ﴿ وفعل اللاحق ﴾ وهو الذى ادرك اول الصلاة

وفاته الباقي (بعد فراغ الامام) فهو مؤد اداء يشبه القضاء اما انه اداء فليقاء الوقت واما انه يشبه القضاء فلانه قد التزمه مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم (حتى لا يتغير فرضه) اى اللاحق اذا كان مسافرا (بنية الاقامة) في هذه الحالة لكون فعله شبيها بالقضاء (ومنها) اى من انواع الاداء وهذا شروع في بيان انواعه في حقوق العباد (رد عين المغصوب) وهذا اداء كامل لانه اداء بصفته كما وجب عليه (ورده) اى المغصوب اذا كان عبدا (مشغولا بالجناية) بعد اخذه فارغا وهو اداء قاصر لانه لم يكن على الوجه الذى استحق اداؤه حتى لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية رجع على الغاصب بقيمة لتصور في الصفة

(حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة) ولا يصير اربعا هذا تفريع لكون فعل اللاحق شبيها بالقضاء * هذه المسئلة مصورة في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فحدث فذهب الى مصره فتوضأ او نوى الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه حال اداء ما بقى عليه من غير تكلم علم من القيد الاول ان الامام لو كان مقيما والمقتدى مسافرا يتغير فرضه ومن الثانى ان نية الاقامة لا بد ان تكون في موضعها اذ هي في غيره كالغاية لغولان حاله مبطل عن عمدته ومن الثالث انه اذا لم يفرغ الامام ونوى المقتدى الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة اعترضت على الاداء ومن الرابع انه اذا تكلم تبطل صلاته ويجب عليه الاستيناف فيتغير فرضه لكونه مؤديا * قال مولانا سراج الدين الهندي ولقائل ان يقول انه مؤد حقيقة وقاض شبيها فباعتبار كونه مؤديا يقتضى تغير فرضه الى الرابع و باعتبار كونه شبيها بالقضاء لا يقتضى فلم رجتم الشبه على الحقيقة وكان العكس اولى احتياطا لامر العبادة الى هنا كلامه * ويمكن ان يجاب عنه بان هذا لا يسمى ترجيحا بل عملا بالشبهين فلو عمل بما قال هذا يكون اهدارا بجهة القضاء بالنكية (ومنها) اى من انواع الاداء هذا شروع في بيان انواعه في حقوق العباد قدم حقوق الله القديم في الذكر لانه اولى بالتقديم وقدم الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء خلف عنه (رد عين المغصوب) وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة وكذا يكون اداء كاملا لورد عين الواجب باعتبار الشرع كبديل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لثلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام * فان قلت اذا كان اداء كاملا فما القاصر فيهما قلت القاصر فيهما اداؤه زيفا (ورده مشغولا بالجناية) كن غضب عبدا فارغا ثم جنى على انسان آخر او اتلف مال الغير في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بجناية او دين مستحق بها رقبته او طرفه وهو اداء قاصر وكذا تسليم المبيع مشغولا بالجناية ومعنى قصوره انه اداء لا على الوصف الذى وجب اداؤه وهو السلامة عن كل عهدة اما كونه اداء فلانه لو هلك

في يد المالك او المشتري قبل الدفع الى وليّ الجناية برئ الغاصب والبائع من ضمانه واما قصوره فلانه لو دفعه المالك او المشتري الى وليّ الجناية او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن (وامهار عبد غيره) كمن تزوج امرأة على عبد الغير بعينه صحت التسمية بالاجماع ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم ولم يقض بها القاضى (وتسليمه بعد الشراء) يعنى لو اشترى الزوج العبد الذى جعله مهرا وسلمه الى المرأة كان ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء (حتى تجبر) المرأة (على القبول) لكونه عين حقها هذا تفريع على كونه اداء وكذا يجبر الزوج على تسليمه اذا طلبته المرأة ولم يسلمه * فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا واستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر البائع على تسليمه الى المشتري * قلت بالاستحقاق ثم ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد هنا فقائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه (ويغذ اعتاقه) وسائر تصرفاته لكونه مصادفا ملك نفسه (دون اعتاقها) وسائر تصرفاتها وهذا تفريع على كونه شبيها بالقضاء لان تبدل المالك اوجب تبديلا في الصفة الا ترى ان العبد كان حرام الانتفاع على المشتري جائز الانتفاع للبائع وقد انعكس الامر ويتبدل الصفة بتبدل الذات حكما كالخمر اذا تخلل لان حكم الشرع وهو الحل او الحرمة يتعلق بالشيء من حيث انه مملوك لبعض الامن حيث الذات اذ لو كان كذا لما تغير كلحم الخنزير والمراد من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية فتبديل البعض يتبدل الكل كذا قاله صدر الشريعة * ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المتصف بالحل او الحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية لبعض وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر فالاولى ان يتمسك بالسنة وهى ماروى ان النبي عليه السلام دخل على بريرة فأتت بتمر والقدر كان يغلى باللحم فقال عليه السلام (أتجعلين لنا من اللحم نصيبا) فقالت هو لحم تصدق علينا به يا رسول الله فقال عليه السلام

(وامهار عبد غيره) وتسليمه بعد الشراء وهو اداء شبيه بالقضاء امانه اداء فلانه عين حقها (حتى تجبر) المرأة (على القبول) ويجبر الزوج على تسليمه اذا طلبته واما كونه شبيها بالقضاء فلان تبدل المالك اوجب تبديلا في الصفة الا ترى انه كان حرام الانتفاع على المشتري جائز الانتفاع على البائع وقد انعكس الامر ويتبدل الصفة بتبدل الذات حكما كالخمر اذا تخلل (و) لهذا (ينفذ اعتاقه) قبل التسليم (دون اعتاقها)

(هى لك صدقة ولنا هدية) فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل الذات حكما والعين واحدة ولهذا لو قضى القاضى فى الصورة المذكورة بقيمة العبد على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان حقها انتقل من العين الى القيمة ولو كان لها حكم المسمى بعينه لعاد حقها اليها ولم يتغير بالقضاء وانما جعل اداء يشبه القضاء ولم يعكس لان جهة اداؤه باعتبار الذات وجهة قضائه باعتبار الصفة والذات هو الاصل كالاداء * فان قلت لم لم يذكر المصنف تسليم الدين انه من اى قسم وقد جعله فخر الاسلام من الاداء الكامل وهو مشكل لان الديون تقضى بامثالها وعدا اداء القرض قضاء فما الفرق بينهما قلت قضاء الدين لا يمكن تسليم عينه لانه وصف ثابت فى الذمة فجعل تسليم العين مكان الدين كتسليم الدين حكما لانه لا وجه لتسليم الدين سوى ذلك واما القرض فتسليم عينه ممكن فكان تسليم مثله قضاء * وقائل ان يقول كان ينبغي ان يكون قضاء القرض قضاء يشبه الاداء لانه قضاء حقيقة واداء حكما لسلوك طريق الاعارة حتى لم يجز فيه الربا بمقابلة النقد بالنسيئة (والقضاء انواع ايضا) اى ككون الاداء انواعا قضاء محض وهو ما لا يكون فيه شبهة الاداء وهو ايضا قسيمان قضاء (بمثل معقول) وهو ان يعقل فيه المماثلة (وبمثل غير معقول) يعنى انه لا يدركه العقل لانه يغيه (وما هو فى معنى الاداء كالصوم) اى كقضاء الصوم (لصوم) الفئات هذا نظير القضاء بمثل معقول (والفدية له) اى للصوم هذا نظير القضاء بمثل غير معقول يعنى الفدية وهى نصف صاع من بر او صاع من غيره خلف عن الصوم وقضاء لمن عجز عنه دائما كالشيوخ فانا لانقل المماثلة بين الفدية والصوم لاصورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى الفدية تقيص المال ولكنه جاز لقوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام) قال فخر الاسلام معناه لا يطيقونه كما جاء حذف لا فى قوله تعالى (بين الله لكم ان تضلوا) اى ان لا تضلوا * قال الامام الزاهدى هذا التأويل غير صحيح لانه تعالى قال (وان تصوموا خير لكم) ومثل هذا الندب لا يرد فى حق العاجز

والقضاء انواع ايضا
بمثل معقول) وهو
ان يعقل فيه المماثلة
(وبمثل غير معقول)
اى ما لا يدركه العقل
(وما هو فى معنى الاداء
كالصوم) قضاء (لصوم)
الفئات هذا نظير لمثل
معقول (والفدية له)
هذا نظير لمثل غير
معقول لانه لا يعقل
المماثلة بين الصوم
والفدية لاصورة ولا
معنى

(وقضاء تكبيرات العيد في الركوع) لمن ادرك الامام ﴿٤٢﴾ فيه وخاف ان يرفع الامام رأسه

لو اشتغل بتكبيرات العيد فانه يكبر للافتتاح ثم للركوع ثم لتكبيرات العيد في الركوع من غير رفع يديه هذا مثال للقضاء الذي يشبهه الاداء اما كونه قضاء فلفوات التكبيرات عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة (ووجوب الفدية) وهي نصف صاع لكل فرض (في الصلاة للاحتياط) هذا جواب سؤال وهو ان الفدية في الصوم ثبت بنص غير معقول فكيف عدتوها الى الصلوات فالجواب انما وجبناها للاحتياط لاقبالان ثبوت الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بعلة العجز والصلاة نظير الصوم في كون كل منهما

بل معنى الآية وعلى المطيعين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان الاغنياء يفترون ويفدون ثم نسخ ذلك بقوله تعالى (فن شهد منكم الشهر فليصمه) فحينئذ ثبت وجوب الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع دون النص وقرأ بعضهم (وعلى الذين لا يطيقونه) وجعل (وان تصوموا خير لكم) معطوفا على الكلام الاول وهو قوله تعالى (كتب عليكم الصيام) والخير بمعنى البر لا بمعنى الاخير ويمكن ان يكون معطوفا على قوله (لا يطيقونه) فيكون معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر بطريق اليسر وان كان ممكننا على طريق المعسر فحينئذ الصيام خير لهم فيكون وجوب الفدية بالنص (وقضاء تكبيرات العيد في الركوع) كمن ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع الامام رأسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائما فانه يكبر للافتتاح او لا ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه هذا مثال للقضاء الذي يشبهه الاداء اما كونه قضاء فلان التكبيرات قد فاتت عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل والانحناء غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة * وقال ابو يوسف رحمه الله لا يكبر تكبيرات العيد من ادرك الامام في الركوع لانه لا يقدر على اتيان مثلها كما لا يقرأ في الركوع ولا يقنت اذا قاتا عنه (ووجوب الفدية) وهي نصف صاع لكل فرض (في الصلاة للاحتياط) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الفدية في الصوم ثبت بنص غير معقول فكيف او جتم الفدية في الصلاة بلانص قياسا على الصوم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط * بيانه ان ما ثبت من الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان لم يعقل فيجب الفدية في الصلاة لانها نظيره في كون كل واحد منهما عبادة بدنية وان لا يكون معلولا فيكون الفدية حسنة مندوبة محمود بها السيئة فقلنا بوجوبها احتباطا ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلاة تجزيه ان شاء الله تعالى اعلم ان قوله يحتمل ان يكون معلولا بالعجز مشكل لان بناء الحكم على المشتق في قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه) دليل على علمية وصفه وهو الاطاقة

(كالتصدق)

عبادة بدنية فتجب فيها ويحتمل ان لا يكون معلولا فلا تجب فيؤمر بها احتباطا

(كالتصدق بالقيمة) أي كما أوجبنا التصديق بقيمة الشاة المشتراة للاضحية ان استهلكك او بعينها حية ان لم تستهلك (عند فوات ايام التضحية) ﴿٤٣﴾ للاحتياط لاحتمال كون التصديق بالعين اصلا في التضحية لانها عبادة مالية الا

ان الشرع نقل قرينة التصديق الى اراقة تطيبها اطعام الضيافة اذ الناس اضيفه تعالى في هذه الايام الا ان ذلك الاحتمال ساقط في تلك الايام للنص على اراقة فاذا فانت اعتبر (ومنها) اي من انواع القضاء في حقوق العباد لان القضاء يقسم فيها انقسامه في حقوقه تعالى (ضمان الغصوب بالمثل) فهو قضاء بمثل معقول لاستوائها في الصورة والمعنى (وهو السابق) على المثل معنى لاصورة اذ فيه جبر حق المالك من كل وجه (او بالقيمة) فيما له مثل لكن انقطع من ايدي الناس كالعدد المتقارب وفيما لا مثل له كالتفاوت فهو قضاء بمثل معقول بتحقيقها فيما هو المقصود وهو المالية غير ان حقه لما كان متعلقا بالصورة والمعنى كان

(كالتصدق بالقيمة) اي كما أوجبنا التصديق بقيمة الشاة المعينة بنذر الفقير او اشتراؤه بنية الاضحية ان استهلكك او التصديق بعينها حية ان لم تستهلك (عند فوات ايام التضحية) بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصديق بالعين اصلا في التضحية لانها عبادة مالية الا ان الشرع نقل قرينة التصديق الى اراقة الدم ليزول ما فيها من اوساخ الذنوب والآثام وليكون ضيافة الله تعالى من اطيب الطعام لان الناس اضيف الله تعالى في هذه الايام ولهذا حرم فيها الصيام وكره الاكل قبل الصلاة ليكون اول تناولهم من ضيافة اكرم الكرام لكن سقط ذلك الاحتمال في هذه الايام لكون اراقة منصوصا عليها فاذا فات الوقت عملنا بالاصل احتياطاً واذ جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال كون اراقة اصلا * فان قلت اذا نقله الشارع الى اراقة يكون التصديق منسوخا فلا يمكن اعتباره بعد فواته * قلت لانسلم لزوم النسخ من النقل لان الشرع نقل عدة الآتية الى الايام ولم ينسخ الحيض فتى حاضت تعدد بالحيض (ومنها) اي من انواع القضاء هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد (ضمان الغصوب بالمثل) يعني القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى (وهو السابق) اي الكامل هو السابق على القاصر حتى لو ادى القيمة في المثلي مع القدرة على المثل الكامل لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين لان حق المستحق في الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة يجبر المالك على القيمة ضرورة (او بالقيمة) اي ضمان الغصوب بالقيمة اذا لم يكن له مثله او كان له مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق قضاء قاصر ولو اخرج المصنف قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان انسب * فان قلت هذا التقسيم يتحقق في حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الصلاة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاءها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر فلم يذكره هنالك * قلت الثابت في الذمة اصل الصلاة لا الصلاة بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل غاية الامر ان الاول اكل منه (وضمان النفس والاطراف بالمال)

هذا قاصرا (وضمان النفس والاطراف بالمال) في حالة الخطأ فهو قضاء بمثل غير معقول اذ لا مماثلة بين الآدمي والمال لانه مالك والمال مملوك

(وإداء القيمة فيما إذا تزوج على عبد بغير عينه) فهو قضاء في معنى الإداء أما كونه قضاء فلان قيمة الشيء غيره فادائها قضاء وإما بيان معنى الإداء فلان العبد لما كان مجهول الوصف لا يمكن تسليمه إلا بتوقيفه فصارت القيمة أصلاً من هذا الوجه (حتى تجبر على القبول) أي قبول القيمة (كما لو اتاها بالمسمى) أي بعبد وسط فإنها تجبر على قبوله (وعن هذا) أي باعتبار أن المثل الكامل سابق (قال أبو حنيفة رحمه الله في القطع ثم القتل) أي إذا قطع واحد من رجل ثم قتل قبل أن تبرأ (عمد الولي فعلهما) أي خير الولي بين قطعه ثم قتله وبين قتله من غير قطع لأنهما جنايتان عنده وعندهما لا يقتله ولا يقطعها لأن

في حالة الخطأ قضاء بمثل غير معقول لأن المماثلة لا تعقل بين الأدمى والمال لأنه مالك والمال مملوك وإنما وجب ضمانهما بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر قيدنا بقولنا في حالة الخطأ لأنه لو كان الجناية عمداً واحتمل القصاص لا يضمن لأنه مثل له صورة ومعنى وكان هو السابق (وإداء القيمة) هذا نظير قضاء يشبه الإداء قيل في عبارته تساهل لأن تسليم القيمة قضاء لا محالة فكان ينبغي أن يقول وقضاء القيمة * واجيب عنه بأن الإداء مستعمل مكان القضاء اختار لفظ الإداء اهتماماً لبيان معنى الإداء فيه (فيما إذا تزوج على عبد بغير عينه) صححت التسمية عندنا خلافاً للشافعي لأن جهالته جهالة في الوصف لا في الجنس كتسمية ثوب أو دابة فتحتمل فيما بنى على المسامحة كالنكاح دون البيع أما كونها قضاء فظاهر وأما شبهها بالإداء فلان العبد لجهالة وصفه لا يمكن ادائها إلا بتعيينه ولا تعين إلا بالتقويم فصارت القيمة أصلاً من هذا الوجه من أجل المسمى (حتى تجبر على القبول) أي قبول قيمته (كما لو اتاها بالمسمى) أي بعبد وسط تجبر على قبوله وإنما يخير الزوج لأن التسليم عليه فالعبد بالنظر إلى أنه معلوم الجنس يجب وبالنظر إلى أنه مجهول الوصف تجب القيمة فصارت الواجب بالعقد أحد الشئيين فيخير الزوج بخلاف العبد المعين لأنه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضاً فلم تعتبر عند القدرة على العبد * فإن قلت لوقال تزوجتكم على هذا العبد أو قيمته تفسد التسمية ويجب مهر المثل فكيف صححت هنا قلت إنما فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية ابتداءً وهي مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين وصححت في مسئلتنا لأن القيمة لم تجب بالعقد لأنه ماسماها وإنما اعتبرت لأن تسليم المسمى لا يمكن إلا بمعرفتها (وعن هذا) أي ولاجل أن الكامل سابق على القاصر (قال أبو حنيفة في القطع ثم القتل) أي إذا قطع شخص واحد من رجل ثم قتله قبل أن تبرأ يده (عمد للولي فعلهما) أي يخير الولي أن شاء قطعه ثم قتله وأن شاء قتله من غير قطع لأنهما جنايتان عنده (وخالفاه في الأول) أي قال أصحابه لا يقطع الولي بل يقتل لأنه جناية واحدة عندهما قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلاثة لأن القتل لو كان بعد البرء فهما جنايتان اتفاقاً

سواء صدرا من شخصين او من شخص عمدين او خطأين او احدهما
 عمدا والآخر خطأ وكذا اذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر
 او من شخص واحد لكن كان احدهما خطأ والآخر عمدا واما اذا كانا
 خطأين من شخص واحد فهو جناية واحدة اتفاقا * لهما ان القطع
 انما يكون موجبا ذاتين انه لم يسر الى القتل فاذا قتل عمدا فقد أفضى الى
 القتل ودخل موجه في موجب القتل * وله ان مبنى القصاص على المساواة
 وفي القتل بغير القطع مراعاة المساواة في المعنى وهو الاهلاك وفي القطع
 مع القتل مراعاة المساواة في صورة الفعل ايضا فيتخير الولي بينهما
 بخلاف الخطأ فالعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل
 لأن الخطأ موضوع عنا * فان قلت كان ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل
 عند ابى حنيفة لانه يلزم المصير الى القاصر عندما كان الكامل * قلت بتعين
 عليه القطع والقتل الا ان الولي ان يقتصر على القتل لانه وجب حقه فكما له
 ان يسقط الكل عفوا كان له ان يسقط القطع فصار كاستيفاء بعض الدين
 وبراء الباقي (ولا يضمن المثل) اى على اعتبار سبق الكامل على القاصر
 قال ابو حنيفة في باب ضمان العدوان لا يضمن ماله مثل (بالقيمة) اذا
 انقطع المثل (اليوم الخصومة) لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر
 وقت القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابى يوسف لما انقطع المثل
 التحق بما الا مثل له فيعتبر قيمته يوم الغصب والجامع كون يوم الغصب
 وقت سبب وجوب القيمة * واجيب بان العلة في الاصل كونه وقت
 وجود السبب ووجود العجز عن رد عين المصوب وفيما نحن فيه ليس
 كذلك لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققا يوم الغصب وانما يتحقق
 يوم الخصومة فافتراقا * وعند محمد يعتبر قيمته وقت الانقطاع لان العجز
 عن اداء الكامل ثبت فيه ويمكن ان يقال لكن العجز لا يقرر ولا يظهر الا
 يوم الخصومة وقضاء القاضى فيكون وجوبها في ذلك اليوم قيد بالمثلي
 لان ما المثل له يعتبر قيمته عند السبب وهو الغصب اتفاقا (وقلنا المنافع)
 سواء كانت حرا او لعبد (لا تضمن) قيمتها (بالانلاف) اى بان يستخدم
 مثلا عبد غيره او يركب دابته وعند الشافعى تضمن بهما لكن يضمن

(ولا يضمن المثل
 بالقيمة) اذا غصب ثم
 انقطع المثل عن ايدي
 الناس (اليوم
 الخصومة) لان المثل
 القاصر لم يشرع مع
 احتمال الاصل والاصل
 مو هووم بالتريص
 الى اوانه وانقطاع
 الاحتمال بالخصومة
 وذلك وقت القضاء
 (وقلنا المنافع لا تضمن
 بالانلاف) لما مر ان
 المثل المعقول كامل
 وقاصر وحيث لم
 يوجد امتنع الايجاب
 لان الضمان بالمثل ولا
 مماثلة بين العين والمنفعة
 لا صورة ولا معنى
 لكونه مالا متقوما
 بخلافها

اجر المثل باتلاف منافع الحرّ قولاً واحداً ولا يضمن منفعه لو حبسه وتعطل
 لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها كشيابه بخلاف العبد وحبسه
 قيد بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتاً في صورة الغصب بان يمسك عين غيره
 ولا يستعملها لان الخلاف في غضب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل
 هو السابق بل بناء على الاختلاف في زوائد المعصوب فانها لاتضمن
 على الغاصب عندنا خلافاً لما ان الغصب عندنا ازالة اليد المحققة واثبات
 اليد المبطلة وعنده اثبات اليد المبطلة فقط فيكون الزوائد مضمونة عنده
 لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققة فيها * له ان المنافع اموال
 متقومة عرفاً كالحانات فانها تقوم بمنافعها وشرها حتى صلحت مهراً لانها
 مخلوقة لمصلحة الآدمي كالاعيان وورد العقد عليها في الاجارة وذا دليل
 على انها مال اذ العقد لا يجعل غير المال مالا * ولنا ان ضمان العدوان مقدر
 بالمثل ولا مماثلة بين العين والمنفعة والمالية للشيء عبارة عن صيانه وادخاره
 لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لاتبقي وقتين فلا تكون مالا * فان قلت
 المنفعة محرزة باحراز ما قامت هي به * قلنا هذا الاحراز ضمنى لا قصدى الا يرى
 ان الحشيش النسابت في ارض مملوكة وان كان محرزاً تبعاً للارض لكنه
 ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه ليس بمال فالعقد
 ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال آجرتك منافع هذه الدار سنة بكذا
 لا يجوز ولا بد ان يقول آجرتك هذه الدار ثم ينتقل العقد على المنفعة شيئاً
 فشيئاً ولئن سلم انه وارد على المنفعة لكنه ثبت بخلاف القياس بالنص
 فلا يقاس عليه غيره * فان قلت ثبت التقويم للمنفعة في غير العقد كما في وطأ
 جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر * قلنا منافع البضع التحقت بالاعيان
 عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين حكماً (والقصاص) اى
 وقلنا القصاص (لا يضمن بقتل القاتل) يعنى من قتل من عليه القصاص
 لا يضمن لمن له القصاص الدية عندنا ويضمن عند الشافعى لان القصاص
 ملك متقوم للولى لان النفس تضمن بالمال حالة الخطأ وذا دليل على ماليته
 ولنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم لكونه غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن
 وانما شرعت الدية حالة الخطأ بالنص على خلاف القياس فلا يقاس

(و القصاص)
 لو وجب على رجل
 قتله اجنبى (لا يضمن
 بقتل القاتل) اى
 لا يضمن ذلك القاتل
 لولى القصاص شيئاً
 لان ملك القصاص
 ليس بمال فلا يماثله المال
 صورة ولا معنى
 ويضمنه الشافعى
 الدية

عليه غيره (وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول)
هذه المسئلة مع ما قبلها ثلاث مسائل مقول لقوله قلنا وليس قلنا معطوفا
على قوله قال ابو حنيفة رجه الله لانه متفرع على كون الكامل سابقا
على القاصر ولا يصلح ان يكون قلنا متفرعا عليه بل متفرع على ان ضمان
العدوان يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة وفي عبارة المصنف تسامح
حيث لم يبين المتفرع عليه والظاهر انه معطوف على قال وليس كذلك يعنى
اذا شهد شاهدان انه طلق امرأته المدخول بهما رجعا بعد القضاء بالفرقة
لم يضمننا شيئا عندنا ويضمنان عند الشافعي مهر المثل لان ملك النكاح انما ثبت
بالمال على الزوج فيكون متقوما عليه ثبوتا وازائلا عين الثابت فيكون
متقوما زوالا * ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير محرز
فلا يضمن والتقوم بالمال في حال الثبوت انما هو لبضع المرأة تعظيماله
لان ذلك المحل له خطر كخطر النفوس وما يملك مجانا لا يعظم واما عند الزوال
فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق بلا شهود ولا ولى ولا عوض
وسمى بدل الخلع بدلا عما ليس بمال ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها
يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال لا يقال عدم توقفها على هذه الاشياء
لا يدل على عدم تقويم الملك ولهذا لو اتلف مال انسان بلا شهود
يضمنه لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم لا باعتبار اتلاف
ملكه قيد بقوله بعد الدخول لانهما لورجعا قبل الدخول يضمنان
نصف المهر اتفاقا لانهما الزماه ذلك النصف بشهادتهما وفوتنا يده عنه
مع فوات تسليم البضع فكان كازالة اليد المحقة عن ذلك النصف
فأشبهه الغصب (ولا بد للمأوربه من صفة الحسن ضرورة ان الأمر)
وهو الشارع (حكيم) على الاطلاق ولا يلبق بالحكمة طلب ما هو قبيح
كما قال الله تعالى (ان الله لا يأمر بالفحشاء) اعلم ان الحسن والقبح يطلق
على ثلاثة معان الاول كون الشيء ملاميا للطبع ومنافرا له كالفرح والغم
والثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل والثالث
كون الشيء متعلق المدح والذم كالعبادات والمعاصي والاختلاف بين العلماء
انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه

(وملك النكاح لا يضمن
بالشهادة بالطلاق
بعد الدخول) اذ ارجع
الشهود لان ملك
النكاح ليس بمال متقوم
فلا يضمن بالمال عند
الاتلاف ويضمنهم
الشافعي رجه الله مهر
المثل (ولا بد للمأوربه
من صفة الحسن)
الحسن والقبح يطلقان
على ملايم الطبع
ومنافره وعلى صفة
كمال وصفة نقصان
وعلى متعلق المدح
والذم (ضرورة
ان الأمر حكيم)
والحكيم لا يأمر بشيء
الا لحسنه قال الله
تعالى ان الله لا يأمر
بالفحشاء

فبعد الاشعري حسن الافعال شرعى ولاحظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والتقيح هو العقل لان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل ففعله حسن وتركه قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره خلق بعض الاشياء حسنا وبعضها قبيحا وامره لانه كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهة حسنه فظاهره الشارع بالامر به فيكون الحسن من مدلولاته فنقول الحسن لذاته اما ان يكون حسنه لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلاة ونوع منه يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمعان في الايمان والاول يوجد بدون الثاني فيما اذا آمن من غير ان يؤمر به والثاني يوجد بدون الاول فيما يكون مأمورا به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط في النوع الثاني ان يكون الايمان به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يتدفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لاعلى قصد الامثال كالوضوء للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوى فانه حسن لكونه اتيانا بالمأمور به وكونه شرطا للصلاة والمراد بالمأمور به الهيئة المخصوصة للصلاة وباتيانه ايقاعه وبمحت الحسن والتقيح طويل فلنرجع الى حل الكتاب (وهو) اى الحسن (اما ان يكون لعينه) اى يدركه العقل بلا واسطة (وهو) اى ما يكون حسنا لعينه (اما ان لا يقبل السقوط) لما ذكر ان مطلق الحسن ثابت للمأمور به شرع في بيان ان ذلك المطلق الذى لا يوجد الا في ضمن المقيدات اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا او لا يقبله ووصفا لا اصلا (او يقبله) اى يقبل السقوط اصلا ووصفا لا اصلا (او يكون ملحقا بهذا القسم) يعنى اما ان يوجد ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون ملحقا بالحسن لعينه (لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره) اى غير المأمور به * ولقائل ان يقول في هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة حتى تجعل قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول او يحتمله فيكون من النوع الثاني كذا قاله بعض الشارحين

(وهو) اى الحسن
نوعان (اما ان يكون)
حسنا (لعينه) اى
اتصف بالحسن لمعنى
ثبت في ذاته (وهو)
ثلاثة انواع (اما ان لا
لا يقبل السقوط
او يقبله او يكون ملحقا
بهذا القسم) اى الحسن
لعينه (لكنه مشابه
لما حسن بمعنى في غيره

اقول وهم بعض ان قوله او يكون ملحقا قسم لان يكون لعينه وليس كذلك بل قسم للحسن المطلق الثابت للامر وهو اما ان يكون لعينه او لغيره او يكون ملحقا لعينه فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما وهى ان يكون حسنه لا لعينه ولا لغيره كالزكاة فانها ليست حسنة لعينها لكونها اضاعة مال ولا لغيرها لان واسطة حسنها وهى دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالتحقت للحسن لعينه ولولم يجعل كلا واسطة لكانت حسنة لغيرها (كالتصديق) هذا مثال لما حسن لعينه ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا لانه لو تبدل بضده على اى وجه كان يكون كفرا ومثال ما لا يقبل السقوط ووصفا لا اصلا الاقرار بالله تعالى وصفاته فان اصله ساقط حالة الاكراه ومباح اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمينان قلبه على الايمان ووصفه وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان مأجورا * فان قلت بقاء الصفة بدون الاصل محال * قلنا هذا وصف اعتبارى لا يقتضى وجود محل يقوم به حقيقة (والصلوة) فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله تعالى لكنها تقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس ومثال ما يقبل السقوط ووصفا لا اصلا الصلاة في الاوقات المكروهة (والزكاة) مثال لما يلحق به فان الزكاة غير حسنة في نفسها اذ هى اضاعة مال الا انها صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذى هو من خواص الرحمان عز وجل وكذا الصوم في ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عنها ولكنه صار هذا حسنا بواسطة قهر النفس التى هى عدو الله تعالى كما جاء في الخبر اوحى الله تعالى الى داود عليه السلام يا داود اذ نفسك فانها انتصبت لمعادتي وكذا الحج قطع مسافة وزيادة اما كن معلومة وهو في ذاته كسفر التجارة الا انه صار حسنا بواسطة شرف المكان كما قال بعض الصحابة

* ما انت يامكة الاواد * شرفك الله على البلاد *

ولما كانت هذه الوسائط بخلق الله تعالى اذ النفس ليست بجارية في صفتها بل هى مجبولة على تلك الصفة كالنار فانها محرقة بخلق الله تعالى وكذا حاجة الفقير بخلق الله تعالى صارت كلا واسطة فالتحقت هذه العبادات بالصلوة

كالتصديق) مثال لما حسن لعينه ولا يقبل السقوط لانه لو تبدل كان كفرا (والصلوة) لما حسن لعينه لدالاتها على تعظيم الله تعالى لكن يقبل السقوط بالعدر (والزكاة) للملحق بالحسن لعينه لكن مشابه للحسن لغيره لان حسنها بواسطة دفع حاجة الفقير فاشبهته لغيره ولان هذه الوسطة بخلق الله تعالى لا صنع الفقير فصارت كلا واسطة فالتحقت به

لعينه (او) حسنا (لغيره) اي لمعنى ثبت في غيره وهو نوعان ﴿ ٥٠ ﴾ (اما ان لا يتأدى) ذلك الغير

(بنفس المأمور به او يتأدى به او يكون) ذلك الحسن المطلق الشامل بجميع الاقسام (حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به) اي بالحسن لمعنى في نفسه او لمعنى في غيره ولم يذ كر اعتمادا على الفهم (كالوضوء) مثال لما حسن لمعنى في غيره وهو التمكن من اداء الصلاة لان نفسه لانه ليس بعبادة مقصودة ولا يتأدى فان المقصود منه الصلاة وهى لا تتأدى به بل بفعل مقصود بعده (والجهاد) مثال لما ليس بحسن لعينه لانه تعذيب العباد وتخريب البلاد وحسنه لاعلاء كلمة الله تعالى ويتأدى لان الاعلاء بنفس المأمور به (والقدرة) التي يتمكن بها المأمور من اداء ما لمزمه) مثال لما حسن لشرطه بعد

فان قلت هب ان حاجة الفقير وجناية النفس بخلق الله تعالى لا باختيار العبد ولكن كل منهما ليس بواسطة اذ لا حسن فيهما وانما الوساطة دفع حاجة الفقير وقهر النفس وهما باختيار العبد * قلت الدفع والقهر يحمله على انه مصدر للجهد فيكون بلا اختيار العبد (او لغيره) معطوف على قوله لعينه يعنى او يكون حسن المأمور به لمعنى في غيره * فان قلت كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون لغيره لان ما بالذات لا يكون لغيره وقد قال انه لضرورة حكمة الأمر * قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبدأ الحسن ذات المأمور به بل المراد ان الحسن الشرعى قديكون بالنظر الى عينه وقديكون بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط او لا يقبله فان الذاتى لا يقبل السقوط اصلا (وهو) اي ذلك الغير (اما ان لا يتأدى بنفس المأمور به او يتأدى او يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به كالوضوء) مثال لما لا يتأدى بنفس المأمور به فانه ليس بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا للتوسل به الى اداء الصلاة وهى لا تتأدى بنفس المأمور به وهو الوضوء بل بفعل مقصود بعده (والجهاد) مثال لما يتأدى بنفس المأمور به وهو ليس بحسن في نفسه لانه تخريب بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله تعالى او دفع كفر الكافر وكل منهما يتأدى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان اعلاء كلمة الله ودفع كفر الكافر باختيار العبد ولو جعل الاعلاء او الدفع مصدرا للفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكاة لكن تمثيل المصنف بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع مصدرا للفعل المعلوم فكان الاولى في التمثيل ان يقول واقامة الحدود فانها ليست حسنة في نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنة بواسطة الزجر عن المعاصى وهو يتأدى بالاقامة (والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لمزمه) هذا مثال للشرط يعنى اما ان يكون الحسن المطلق من قبل اشتراط القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء ما لمزمه ولا شك في حسنه لان تكليف العاجز قبيح فصار الامر الذي حسن لعينه حسنا لشرطه وصار الملحق به ايضا حسنا لشرطه وصار

ما كان الخ فان الحسن الحاصل للمأمور به من قبل اشتراط القدرة الممكنة للمكلف من الاداء ولا شك في حسنه لقبح تكليف العاجز فصار كل من الايمان والصلاة والزكاة والوضوء والجهاد حسنا لمعنى في شرطه بعد ما حسن

الحسن لغيره الذي لا يتأدى بنفس الأمور به كالوضوء أو يتأدى كالجهاد
 حسنا لحسن في شرطه فتخصيص المصنف هذا القسم بما يكون حسنا
 لمعنى في نفسه أو ملحقه ليس كما ينبغي فلو اقتصر على قوله أو يكون
 حسنا لحسن في شرطه لكان اعم وأوجز * فان قلت اذا كان هذا القسم
 جامعا للاقسام فلم اورد في الحسن لغيره دون الحسن لعينه * قلت لان الحسن
 الزائد حصل من حسن الغير فناسب للنوع الثاني وفي قوله والقدرة
 التي يتمكن بها العبد دلالة على انها متقدمة على الفعل * اعلم ان القدرة
 على نوعين قدرة بصير الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة
 المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات ولا يجوز
 ان يكون قبله لامتناع تخلف العلول عن علته التامة وهذه القدرة
 لا تكون شرطا للتكليف * فان قلت يجب ان يكون التكليف مشروطا
 بهذه القدرة لان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالمتنع * قلت لو كان
 مشروطا بها لما توجه التكليف الاحال المباشرة فيلزم ان لا يعصى بترك
 الأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف
 بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على
 عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة
 تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان
 يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايقاعه وقدرة
 بصير الفعل بها متوهم الوجود وهي قدرة مؤثرة عند انضمام الارادة
 اليها وهي سلامة الاسباب والآلات وهي سابقة على الاداء وتلك
 على نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود عادة كمن ادرك على
 سعة الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلاة يظهر اثر هذه القدرة في لزوم
 الاداء لعينه وقدرة بصير الفعل بها في حيز الجواز عقلا وان كان يندر
 وقوعه يظهر اثرها في لزوم الاداء خلفه (وهي) اي القدرة التي يزداد
 بها حسن الأمور به (نوعان مطلق) يعني من غير اعتبار قيد (وهو ادنى
 ما يتمكن به الأمور من اداء ما لزمه وهو) اي هذا القسم من القدرة
 (شرط في اداء كل امر) اي اداء كل ما ثبت بالامر وهو الأمور به

لعينه اولغيره (وهي)
 اي هذه القدرة (نوعان
 مطلق وهو ادنى
 ما يتمكن به الأمور من
 اداء ما لزمه) بدنيا كان
 او ماليا (وهو) اي
 هذا النوع من القدرة

سواء كان حسنا لعينه او لغيره * ولقائل ان يقول في عبارته بشاعة لان
الظاهر ان هي راجعة الى القدرة المتقدمة فيلزم انقسام الشيء الى
نفسه والى غيره وان كانت راجعة الى القدرة المطلقة التي في ضمن
المقيدة مع انه غير جائز في التقسيم ولا يقال الاسم ثلاثة انواع اسم وفعل
وحرف ويراد به الكلمة فاي حاجة الى هذه الضرورة ولو قال والقدرة
المتقدمة نوعان وذكر لفظ ممكنة مكان مطلق لكان اولى واو جز لان
المطلق في الاصطلاح مالم يتقيد بتقيد والممكنة مقيدة بتقيد فاطلاق
المطلق عليها غير خليق قيد بالاداء احترازا عن القضاء فانه ليس
بشروط فيه حتى من فات عنه صوم يجب قضاؤه في النفس الاخير
وهو عاجز عنه في تلك الساعة * لا يقال انه تكليف بما ليس في الوسع
لان القضاء ليس بتكليف ابتدائي بل ابقاء التكليف الاول وما هو
شروط لوجود شيء لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كالشهود في باب
النكاح هذا عند من اوجب القضاء بالسبب الاول واما عند من اوجبه
بنص جديد فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف آخر كذا قيل وفيه نظر لان
النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق ولم يوجب شيئا غيره بدليل
قوله عليه السلام (فليصلها اذا ذكرها) اي فليصل تلك الصلاة الواجبة
غايته انه اثبت مماثلته والاولى ما قاله بعض الخذاق لافرق في اشتراط القدرة
بين الاداء والقضاء لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة
القدرة وان كان لغيره يشترط توهمها وكذا القضاء ان كان مقصودا بنفسه
يشترط فيه حقيقتها وان كان مطلوبا لغيره يشترط توهمها كما في النفس الاخير
فان القضاء فيه واجب على توهم الامتداد ليظهر اثره في وجوب الايضاء
(والشروط توهمه) اي توهم ما يمكن به من الاداء (لاحقيقته) وهي انما
تشرط للاداء اذا كان الغرض هو الاداء (حتى اذا بلغ الصبي او اسلم
الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت) يعني في جزء قليل منه مقدار
ما يسع فيه التحريم (لزمه) اداء (الصلاة) عندنا (لتوهم الامتداد في آخر
الوقت بتوقف الشمس) وامكانه عقلا وان كان نادرا عادة كما كان لسليمان

(شروط في اداء كل امر)
كالوضوء والصلاة
والحج والزكاة من الماء
والقوة والاستطاعة
والغنى (والشروط
توهمه) اي مطلق
القدرة (لاحقيقته) لان
القدرة التي بنى عليها
التكليف لا تسبق الفعل
ولا بد من سبق التكليف
الفعل فنقلت الشرطية
لسلامة الآلات وصحة
الاسباب فثبت ان
الشروط التوهم (حتى)
قلنا (اذا بلغ الصبي او
اسلم الكافر او طهرت
الحائض في آخر
الوقت) مقدار ما يسع
فيه التحريم (لزمه
الصلاة لتوهم الامتداد
في آخر الوقت بتوقف
الشمس) كما كان لسليمان
عليه السلام فثبت بهذا
القدر وجوب الاداء
ثم بالعجز الحالي ينتقل
الحكم الى خلفه

عليه السلام على ماروي ان سليمان عليه السلام لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافيات فاشتغل بها وفاته صلاة العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال تعالى (فطفق مسحاً بالسوق والاعناق) تشأماً بها حيث شغلته عن ذكر ربه وقهرها للنفس عن حظها جزاء الله تعالى بان اكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته ويتسخير الريح بدلا عن الخيل كذا في عصمة الانبياء عليهم السلام ويجوز ان يؤول عقر السوق وضرب الاعناق بالكي عليها وجعلها في سبيل الله كفارة عما صدر عنه لان القوم تهيبوه ولم يعلموه كذا في شرح التاويلات ثم ينتقل الى لزوم القضاء لعجزه عن الاداء كما في الخلف على مس السماء انعقد اليمين لتوهم البر لان السماء ممسوسة ثم يحث ويلزمه الخلف وهو الكفارة فيكون آثماً لان المقصود باليمين تعظيم القسم به وهناك هتك حرمة الاسم وقال زفر لا يلزمه وهو القياس لان الوقت فات وانعدم القدرة واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد لا اعتبار به كالم يلزم الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة (وكامل) وهذا نوع ثان من الشرط الذي يزداد به حسن الواجب (وهو القدرة الميسرة للاداء) اى الموجبة ليسر الاداء على العبد سمي بالكامل لانها زائدة على الممكنة بدرجة لان بها ثبت التمكن ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت الا التمكن وليس معناه ان الأمور به كان واجبا باليسر بقدرة ممكنة ثم تغير باسقاط هذه القدرة الى اليسر بل معناه انه لو اوجبه الله تعالى بقدرة ممكنة لكان جائزاً كسائر العبادات الواجبة بها فلما توقف الوجوب في بعض الواجبات على هذه القدرة كأنه تغير من اليسر الى اليسر بواسطة هذه القدرة شرطت في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان ادائها اشق اذ المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب امر شاق ومهروب عنه (ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب) لانها شرط في معنى العلة ومغيرة للواجب من اليسر الى اليسر تقديراً وهي كالتناء في الزكاة فان الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر يحصل به كيبلا ينتقص اصل المال * فان قلت بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها لبقاء

وهو القضاء (وكامل)
سمى به لتمكن التكلف
من الفعل مع صفة
اليسر (وهو القدرة
الميسرة للاداء) اى
الموجبة لتيسر الاداء
على العبد (ودوام
هذه القدرة شرط
لدوام الواجب) لانها
شرط في معنى العلة
ومغيرة للواجب من
اليسر الى اليسر تقديراً
وهي كالتناء في الزكاة
فان الاداء ممكن بدونه
الا ان اليسر يحصل به
كيبلا ينتقص اصل المال

الواجب * قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج وههنا لم يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها * فان قلت لو كان دوامها شرطا لما وجب الزكاة في الباقي اذا هلك بعض النصاب لان النصاب شرط لليسر * قلت ما شرط النصاب لليسر فان الواجب ربع العشر واداء درهم من اربعين كاداء خمسة من مائتين بل شرط في الابتداء للتمكن من الاغناء اى اغناء الفقير عن المسئلة والاغناء لا يتحقق من غير الغنى كالتملك لا يتحقق من غير المالك واحوال الناس متفاوتة في الغنى فقدره الشرع بملك النصاب (حتى تبطل الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال) اى لا اشتراط دوام هذه القدرة لدوام ما وجب بها تبطل الزكاة بهلاك النصاب لكونها واجبة بالقدر الميسرة حيث علقت بالمال الموصوف وقد هلك وكذا العشر بهلاك الخارج اذا اصطلم الزرع آفة (بخلاف الاولى) اى القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء

(٣) بخلاف العشر لان فيه العشر من جنس الخارج (نسخه)

الارض بدون الخراج وهو اسم اضافى لا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي فشرط قيام تسعة الاعشار في وجوبه وكذا يبطل الخراج لان وجوبه يتعلق بنماء الارض تقديرا حتى لو امتنع نماؤها بان كانت الارض سبخة او زرعها ولم ينبت لم يجب شئ والتمكن من الزراعة يكفي لوجوب الخراج لانه ليس من جنس الخارج (٣) فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة و يجعل النماء موجودا حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة حيث سقط الخراج لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض الى آخر السنة لا يسقط الخراج (بخلاف الاولى)

الواجب. (حتى لا يسقط الحج) ٥٥ بفوات ملك الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب

(وصدقة الفطر بهلاك المال) بعد الوجوب لوجوبهما بقدرته

ممكنة لان شرطه الاستطاعة لقوله تعالى

من استطاع ولا يتحقق الا بهما وشرط صدقة

الفطر اهلية الاغناء بقوله عليه السلام

اغنؤهم ولا يتحقق الامن الغنى هذا جواب

عن وجوبهما بميسرة لاشتراط الزاد والراحلة

والنصاب وهما ائذان على اصلهما فانه النجدة

بحيث يشى ويكتسب وملك نصف صاع

(وهل تثبت به صفة الجواز للمأمور به اذا

اتي به) اى للمأمور به (قال بعض المتكلمين لا)

اى لا تثبت صفة الجواز للمأمور به بمطلق

الامر حتى يقترب به دليل مستدلين بمن

افسد حجه فهو مأمور بالاداء شرعا ولا يجوز المؤدى اذا اداه (والصحيح عند الفقهاء

اى القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود في النكاح (حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال) وهو الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر بعد وجوبهما وفي هذا رد لمن زعم ان الحج وصدقة الفطر صاروا واجبين بقدرته ميسرة لان الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر زائدان على اصل القدرة لان ادنى القدرة في الحج القدرة على المشى واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر تملك نصف صاع من برّ او صاع من شعير فقال انهما وجبا بقدرته ممكنة لان الشرط في الحج نفس الاستطاعة وهى لا تتحقق الا بالزاد والراحلة عادة * فان قلت هذا يناقض ما قلت من ان القدرة الممكنة سلامة الآلات والاسباب * قلنا لا يناقض لانهما من قبيل الآلات التى هى وسائط حصول المطلوب وكذا النصاب ليس بشرط في صدقة الفطر ليس بل ليصير الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير الغنى الشرعى * فان قلت المراد من الاغناء الاغناء عن المسئلة وذلك لا يتوقف على الغنى الشرعى * قلت مادون الغنى الشرعى في حكم العدم لان من لم يتصف به يكون اهلا لاختذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها لتنافي بينهما (وهل تثبت به صفة الجواز للمأمور به اذا اتى به) اى المأمور بالمأمور به (قال بعض المتكلمين لا) اى لا تثبت حتى يقترب به دليل مستدلين بان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضى على افعال الحج ولا يجوز المؤدى اذا اداه (والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به) اى بمطلق الامر (صفة الجواز) لانه يقتضى حسن المأمور به وذلك انما يكون بعد جوازه شرعا وكان النزاع بينهم لفظى راجع الى تفسير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة عن سقوط القضاء عن مآتى به وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل زائد وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان المأمور به كما وجب فلو لم تثبت الجواز عند آتيانه يلزم تكليف مالا يطاق * والجواب عن استدلالهم ان الثابت بالامر وجوب اداء

انه تثبت به) اى بمطلق الامر (صفة الجواز) للمأمور به لان مطلقة يقتضى حسن المأمور به وذلك

بعد جوازها (وانتفاء الكراهة) يخرج قول الرازي صفة الجواز تثبت بمطلق الامر فقد يتناول الامر ما هو مكروه كاداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز مأمور به ومكروه ولنا ان بالامر يثبت الاذن به لانه لطلب اجاده ومن ضرورته انتفاؤها ﴿٥٦﴾ والكراهة ليست للصلاة بل للتشبه

صلاة الشمس والمأمور به الصلاة (واذا عدم صفة الوجوب للمأمور به لا يبق صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي) له صوم يوم عاشوراء نسخ وجوب الاداء فيه ولم ينسخ جوازها ولنا ان موجب الواجب الاداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف فلا يضاف غير موجبه اليه والسرخصى لا يبق امر بعد نسخ موجبه فلا يضاف الجواز والوجوب اليه وصوم عاشوراء بناء على انه مشروع للعبد كسائر الايام لا بذلك الامر (والامر نومان مطلق عن الوقت) المحدود وهو الذي لم يتعلق اداء المأمور به بوقت محدود على وجه يفوت الاداء بفواته (كالكراهة وصدقة الفطر وهو) اي المطلق

الافعال بصفة الصحة فلما افسد ولم يمثل وجب عليه التحلل من احرامه والحج الصحيح في العام القابل بامر جديد واذا اتمه فاسدا خرج عن هذا الامر لانه عليه السلام امر بالمضى فيما افسده (وانتفاء الكراهة) هذا اشارة الى خلاف آخر * حكى عن ابي بكر الرازي انه قال لا يثبت بمطلق الامر ان المأمور به غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس جائز مأمور به شرعا ولكنه مكروه * قلنا المأمور به هو الصلاة ولا كراهة فيها بل الكراهة في التشبه بعبدة الشمس (واذا عدم صفة الوجوب) الثابت (للمأمور به لا يبق صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي) هو يقول تبق لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام الا يرى ان صوم يوم عاشوراء كان فرضا فبانسناخ وجوب الاداء فيه لم ينسخ الجواز * ولنا ان موجب الوجوب الاداء على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف فلا يجوز اضافة غير موجبه اليه اللهم الا ان يراد من الجواز ما اذن في فعله من غير ان يقيد بقيد الاذن في الترك فيصلح ان يكون جنسا للوجوب وعلى هذا التقدير ايضا ينتفى الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل * وقائدة الخلاف تظهر في قوله صلى الله عليه وسلم (من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير) فانه يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع فبقى جوازها عنده ولم يبق عندنا (والامر نومان مطلق عن الوقت) المحدود اي غير متعلق به على وجه يفوت الاداء بفواته (كالكراهة وصدقة الفطر وهو) اي المطلق (على التراخي) اراد به ان لا يتقيد بالحال لا ان يتقيد بالمستقبل (خلافا للكرخي) فان المطلق عنده على الفور وهو اتيان المأمور به عقيب ورود الامر لان الامر يقتضى وجوب الفعل في اول وقت الامكان ولهذا لو اتى به سقط عنه الفرض اتفاقا فتأخيره عنه نقض لوجوبه اذ الواجب لا يجوز تركه عن وقته (لثلا يعود على

(على التراخي) عندنا اكثر (خلافا للكرخي) فانه عنده على الفور والفور وجوب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان والتراخي جواز تأخيره عنه فكونه للفور لاقتضاء الامر وجوب الفعل اول وقت الامكان لسقوط الفرض لو اتى به فتأخيره نقض لوجوبه اذ الواجب لا يترك وتأخيره ترك وقت وجوبه وكونه للتراخي

(ثلا يعود على موضوعه بالنقض) فان افعال الساعة مقيد بوجوب الایتار على الفور وافعل مطلقا لواقضى الفور صار كالمقيد فلم يبق مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض (ومقيد به) وهو ما خص جواز به بوقت معين يفوت بفواته (وهو) اي المقيد (اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى) في بعضه (وشرطا للاداء) فيغوت بفواته (وسببا للوجوب) فيختلف الواجب باختلاف الوقت ان كان كاملا فكاملا وناقصا ناقصا (كوقت الصلاة) (٦) الا وفق للسباق هو ان يكون الضمير الى شرطية الوقت وان كان الظاهر عوده الى ظرفيه اه (عزمي زاده)

هذا دليل على انه للتراخي يعنى ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع وذلك انما يوجد في الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل سواء ولو اقتضى الفور يصير كأنه قال افعال الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اي ناقضا لما وضع له وهو الاطلاق وما قوله فتأخيره نقض لوجوبه لانه ممنوع يجوز ان يفعل في الجزء الثاني وفي الذي بعده الى آخر العمر ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان لا يكون فعله في الجزء الثاني اداء وليس كذلك * فان قلت ان مات في الجزء الثاني فان كان لا ياتم يلزم اضاعة الوجوب وان كان ياتم يلزم الفور * قلنا لا ياتم وانما ياتم لو فوتته ومجرد التأخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء في جزء آخر ولهذا لو ظن انه لا يعيش الى آخر الوقت وأخر ياتم والموت عليه فجأة نادر لا يصلح لبناء الحكم عليه والفوات مضاف الى صنع الله لاليه (ومقيد به) اي بخصوص جواز به بوقت يفوت بفواته (وهو) اي المقيد (اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى) اي يكون زمانا يحيط به ويفضل عنه (وشرطا للاداء) اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده كذا قاله الشراح * ولقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا الاستدلال والاولى ان يستدل بحجة الاداء او وجوده عند الوقت قيد بالاداء لانه ليس بشرط للمؤدى اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء لانفس الهيئة * فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطية اذ الظروف محال والمحال شروط فلا حاجة الى ذكرها قلت لانسليم الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له ولو سلم فالقصد بيان اشتراك الصلاة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلاة بظرفيته فلا حشو في ذكرها (٦) (وسببا للوجوب) اي لوجوب المؤدى بدليل ان المؤدى يفسد قبل الوقت * فان قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية لان تقديم المشروط لا يجوز ايضا * قلت قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكاة على الحول واما التقديم على السبب فلا يصح ابدا * ولقائل ان يقول بطلان تقدم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط

فلا يحصل قبله وفي الزكاة الحول ليس بشرط للوجوب او للاداء بل لوجوب
الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط للاداء
فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار شرطية لا بسببيتها والحق
ان بطلان تقدم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب
لجواز ان يثبت باسباب شتى او لان الوجوب يختلف باختلاف صفة الوقت
فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا ناقصا
ولقائل ان يقول المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى مسببة نفس الوجوب
والاولى ان يقال ان الوجوب يتحدد بتحدد الوقت وذائد على السببية* فان
قلت لا مناسبة بين الاوقات والعبادات ولا بد من المناسبة بين الاسباب
والمسببات* قلت السبب في الحقيقة ترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادة
وهو انما يحصل في الاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا* اعلم ان ههنا وجوبا
ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وظاهري فالوجوب
سببه الحقيقي هو الايجاب القديم لله تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه
الظاهري الوقت تيسيرا علينا ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب
بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي
خلق الله تعالى واراذه وسببه الظاهري استطاعة العبد اى قدرته
المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهى لا تكون الامع الفعل* ذهب الشافعى
الى انه لافرق بينه وبين الوجوب في العبادات البدنية فان الصوم مثلا انما
هو الامساك عن المفطرات نهارا والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل
الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلى الامساك واداء الامساك
وليس كذلك واما في الواجب المالى فبينهما فرق فان لزوم المالى في الذمة
هو الوجوب وزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالواجب هو المالى
والاداء فعل ذلك في المالى* وذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب
البدنى ايضا فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب
الاداء لزوم ايقاعها فانهما يفترقان في الوجود فان المسافر يلزمه الصوم
نظرا الى وجود السبب ولو لم يحصل اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب
ايقاعه لعدم الخطاب* فان قلت على هذا ينبغي ان لا يكون صوم المسافر

قوله ذهب الشافعى الى
انه لافرق بينه اى بين
وجوب الاداء كما صرح
به في التلويح وغيره
وظاهر كلام الشارح
يوهم رجوع الضمير الى
وجود الاداء وفيه
ما فيه (عزى زاده)

اداء للواجب * قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما في الواجب
 الخير على رأى الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين فلو قلنا الوجوب
 لزوم ايقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب وجوب الاداء لزومه في زمان
 مخصوص لم يكن بعيدا (كوقت الصلاة) فان الجزء الاول منه شرط للاداء
 ومطلق الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الفرض
 عن وقته والا فالبعض سبب وبهذا التقرير اندفع ما قيل الجزء الذى هو
 سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على السبب ولازم
 الظرفية المقارنة وذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت والا لما وجبت
 على من صار اهلا في آخر الوقت واللازم باطل ولا آخر الوقت والا لما صح
 الاداء في اوله واذالم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذى يتصل به الاداء
 بنية الشروع واليه اشار بقوله (وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول) يعنى
 ان انصل الاداء به تعيين ذلك للسببية لعدم المزاجم (او الى ما يلى) يعنى
 ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الجزء الذى يلى ذلك الجزء (ابتداء
 الشروع) وهو بالرفع فاعل يلى يعنى سبب الوجوب الجزء الموجود قبل
 الشروع لان الزمان عرض لا يستقر الى تمام ركن فقيل ان يتم الشروع
 بالتكبير يتقضى من اجزاء الزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكن لما كان
 الشروع عقيبه اعطى حكم الاتصال به لان الاصل اتصال السبب بالسبب
 فان قلت المسبب هنا هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به * قلت
 الوجوب يفضى الى الوجود اعنى الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطته
 فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقرر عليه السببية والافلا سببية
 حتى تنتقل * قلت لانسل انتفاء السببية عن الجزء على تقدير عدم الاتصال
 بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل وانما المنتفى
 هنا تقرر السببية والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والاتصال
 لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما قيل لو توقف
 السببية على الاداء هو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم
 الدور * ولقائل ان يقول كيف ينتقل السببية الموجودة في الاول بعينها وهى
 عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى محل آخر ولو قال المصلى ان صلى في جزء

(وهو) اى هذا النوع
 (اما ان يضاف الى
 الجزء الاول) اذلو
 جعل كل الوقت سببا
 لزم ان لا يصح الاداء
 في الوقت فجعل بعضا
 والاول اولى لعدم
 المزاجم حتى لو شروء
 فيه تعين للسببية (او الى
 ما يلى ابتداء الشرع)
 اذا لم يؤد فى الاول
 فيصير الثانى سببا فان
 ادى والاتقل وكذا
 الى ان يضيق لان ما
 يتصل به اولى بالسببية
 لقربه

من اجزاء الوقت فهو السبب والافالمجموع لكان او جزوا حرى ومن التطويل
 اعرى (او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت) يعنى ينتقل السببية من الجزء
 الى الجزء الى آخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية (او الى
 الجملة) اى جملة الوقت يعنى ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير ينتقل الى الجملة
 يعنى كل الوقت يكون سببا للقضاء لان السبب فى الحقيقة هو الكل لكن
 عدل عنه الى البعض لضرورة واذا ارتفعت عاد الى الاصل فوجب القضاء
 بصفة الكمال * فان قلت قبل القوت كان الجزء الاخير سببا للاداء وبعده اذا
 كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء * قلنا معنى قولهم
 القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت * فان قلت
 لو شرع رجل فى النفل فى الوقت المكروه ثم افسده ينبغى ان لا يجوز قضاؤه
 فى الوقت الناقص لانه صار دينا فى الذمة وهى قرينة مقصودة ولكنه
 يجوز * قلنا باب النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز فى غيره كذا قالوا وفيه
 نظر لان النفل بعد الشروع بالافساد صار واجبا ولم يبق نفلا فى حق
 القضاء ولهذا لا يجوز قضاؤه قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف حالة
 الاداء فلا يظهر فيه احكام النقل (فلماذا لا يتأدى عصر امسه) الذى
 وجب فى الذمة كاملا لصيرورة سببه كاملا (فى الوقت الناقص) اى
 فى الوقت الذى تغير فيه قرص الشمس من عصر يومه لان الناقص لا يؤدى
 عن الكامل * فان قلت كل الوقت ناقص بتقصان بعضه فينبغى ان يجوز
 عصر امسه فى الوقت الناقص من عصر يومه * قلنا نقصان الوقت ليس
 باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى
 خالي عن الفعل كان الكل كاملا (بخلاف عصر يومه) فانه جائز فى الوقت
 الناقص لانه اذا شرع فى الجزء الاخير منه تعين للسببية فيجب فى الذمة
 ناقصا لتقصان فى ذلك الجزء فيتأدى بصفة التقصان * فان قلت اذا اسلم
 الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يصل لايجوز قضاؤه فى اليوم الثانى وقت
 احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا لتقصان سببه * قلت المراد من قولنا
 ما وجب ناقصا يتأدى ناقصا الواجب الذى لم يصر دينيا فى الذمة
 لان التقصان فى الاداء انما يتحمل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت

(او الى الجزء الناقص
 عند ضيق الوقت) ان
 لم يؤد قبله فيتعين اذ لم
 يبق ما ينتقل اليه (او الى
 جملة الوقت) ان لم يؤد
 فى الوقت لزوال الداعى
 الى الجزء (فلماذا
 لا يتأدى عصر امسه
 فى الوقت الناقص)
 وهو وقت تغير الشمس
 من يومه اذ سببه كل
 الوقت وهو كامل فلا
 يتأدى بالناقص (بخلاف
 عصر يومه) فانه
 يتأدى فى الناقص لان
 سببه الجزء الاخير وهو
 ناقص

(ومن حكمه) اى هذا النوع (اشترط نية التعيين) قانية لتغيير العبادة عن العادة والتعيين لتعدد المشروع (ولا يسقط) التعيين (بضيق الوقت) لانه من العوارض وهى لاتعارض الاصل فلا يرد ان التعيين لكون الوقت يسع غير الوجوب فاذا ضاق ولم يسع غيره ينبغى سقوطه (ولا يتعين بالتعيين) بان قال عينت هذا الجزء للسبب لان تعيين المطلق تصرف وليس للعبد ذلك (الا بالاداء) فتعين ضرورة الفعل (كالخائت) فى اليمين يختار نوعا من الكفارة بالفعل ولوعين قصدا فله ان يفعل الاخر بعد التعيين (اويكون) الوقت (معياراه) (وسببا اى مقادارا) (وسببا لوجوبه كشهر رمضان) فان الصوم دليل على سببته لان الاصل فى الاضافات اضافة المسبب الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط لادائه ايضا الا انه لم يذكره لانه عرف من كونه موقتا ان الوقت شرط لادائه بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما فى المنذور المعين

لا يتحمل التقصان لانه لا جابر له فى الفائت* ولقائل ان يقول السبب لما كان ناقصا فى الاصل كان ما ثبت فى الذمة ناقصا ايضا فبعد مضى الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات لا يصحح فى كافر اسلم فى آخر الوقت لعدم اهليته للوجوب فى جميع الاجزاء (ومن حكمه) اى ومن حكم هذا النوع الذى جعل الوقت طرفاه (اشترط نية التعيين) يعنى تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض ذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض ولو نوى فرض الظهر يكفى والاصح انه شرط لان فرض الظهر يكون اداء وقضاء فلا يتعين الاداء الا بذكر فرض الوقت (ولا يسقط) التعيين (بضيق الوقت) اى بان ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب وفيه دفع لمن توهم ان الحكم ينتفى بانفناء السبب وسبب التعيين توسعة الوقت واذا ضاق وزال التوسعة ينبغى ان يسقط التعيين واجاب بانه لا يسقط لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب كالتبختر فى الطواف وعدم السقوط هنا من ذلك القبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب للتعين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعيين (ولا يتعين بالتعيين) اى لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ويجوز الاداء بعده او قصدا بان ينوى ذلك (الابالاداء) يعنى بعض الاجزاء انما يتعين باتصال الاداء به لان التعيين وضع الاسباب وليس للعبد ذلك وانما له الاختيار فى تعيينه فعلا بان يؤدى فى اى جزء يريد (كالخائت) اى كما ان الخائت فى اليمين له ان يختار فى الكفارة احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولوعين احدها لا يتعين بل له ان يفعل الاخر (اويكون) الوقت (معياراه) اى مقادارا لذلك الواجب حتى يزداد زيادته وينقص بتقصانه (وسببا لوجوبه كشهر رمضان) اما كونه سببا لانه اضيف اليه وقيل صوم شهر رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على سببته لان الاصل فى الاضافات اضافة المسبب الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط لادائه ايضا الا انه لم يذكره لانه عرف من كونه موقتا ان الوقت شرط لادائه بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما فى المنذور المعين

بازدياده وتقصانه واطيف اليه فقيل صوم شهر رمضان والاضافة دليل السببية

(فيصير غيره منفياً)
 لكونه معياراً وسبباً
 فلا يسع فيه الا صوم
 واحد (ولا يشترط
 نية التعيين) اى كون
 صومه من رمضان
 لتعيينه والاطلاق في
 المتعين تعيين (فيصاب
 بمطلق الاسم) اى
 يتأدى الواجب بنية
 مطلق الصوم (ومع
 الخطأ في الوصف)
 بان نوى القضاء
 او الكفارة او النقل
 لان الوقت متعين
 للعبادة باصل النية
 ووصف الرضائية
 متعين لانتساخ شرعية
 غيره (الا في المسافر
 ينوى واجباً آخر)
 فانه بهذه النية لا يصاب
 صوم الشهر بل يقع
 عما نوى (عند ابي
 حنيفة) وقالوا هو كالمقيم
 لان الشرع رخص له
 بالفطر للمشقة فاذا ترك
 الرخص ساوى المقيم
 وله ان وجوب الاداء
 لما سقط عن المسافر
 صار رمضان في ادائه

ولامعيارا كوقت الصلاة ولهذا خصهما بالذكر * فان قلت السبب اما الشهر
 كله او جزء منه وهو اليوم الكامل فسرناه به لثلا يرد عليه ان الكافر اذا
 اسلم في بعض النهار لا يجب عليه صوم ذلك اليوم مع ان شهود جزء
 من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر والغناء
 المعيارية وعلى الثاني لا يكون الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ماهو
 مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة الى
 الجزء غير مسموع * قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي ولكن نقل
 منه الى جزء منه رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في باب الصلاة رعاية للظرفية
 (فيصير غيره منفياً) هذا نتيجة كونه معياراً وسبباً فلا يصير غيره مشروطاً
 يؤيده قوله عليه السلام (اذا انسلك شعبان فلا صوم الا رمضان) (ولا يشترط
 نية التعيين) اى نية كون صومه من رمضان * وقال الشافعي يشترط نية
 فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم فشرط النية
 بالوصف لثلا يلزم الجبر في صفة العبادة كما شرطت باصله * قلنا لما صار
 الصوم متعينا في الزمان صار كالتعيين في المكان والاطلاق في المتعين تعيين
 فلا حاجة الى نية التعيين (فيصاب بمطلق الاسم) اى بمطلق نية الصوم
 كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يانسان تعين هو لعدم مزاجحة
 غيره اياه (ومع الخطأ في الوصف) بان ينوى النقل او واجبا آخر لانه
 نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف فيبطل
 الوصف وبقى اطلاق اصل الصوم * فان قلت نية النقل اعراض عن الفرض
 فصار بمنزلة ترك النية * قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النقل وقد لغت
 فيلغوما في ضمنها (الا في المسافر ينوى واجباً آخر) المستثنى منه محذوف
 يعنى يصاب فرض الوقت مع الخطأ في الوصف في حق كل احد الا في المسافر
 فان الصوم لا يصاب في حقه مع الخطأ في وصفه بل يقع عما نوى (عند ابي
 حنيفة رحمه الله) قيد به لان عندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان السبب
 وهو شهود الشهر تحقق في حقهما الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر
 فاذا ترك الترخص كان المسافر والمقيم سواء فيقع عن الفرض * وله ان وجوب
 الاداء لما سقط عن المسافر صار رمضان في حق ادائه بمنزلة شعبان

(فاذا)

بمنزلة شعبان واذانوى واجباً آخر في شعبان يصح فكذا في رمضان

فإذا نوى نقلا او واجبا آخر في شعبان يصح فكذا في رمضان (بخلاف المريض) خبر مبتدأ محذوف اي المسافر بخلاف المريض فانه اذا نوى واجبا آخر او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحقق بالصحيح فيقع مانوى عن فرض الوقت وهو مختار فخر الاسلام وشمس الأئمة وتابعهما المصنف ولكن اكثر المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف زيادة المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر ووفق بعض العلماء بينهما بان المرض متنوع الى ما يضر به الصوم كوجع الرأس والعين والى ما لا يضر به كالامراض الرطوية والترخص بخوف ازدياد المرض يكون في النوع الاول والترخص بحقيقة العجز في النوع الثاني (وفي النفل عنه روايتان) يعني اذا نوى المسافر النفل* روى ابن سماعة عن ابي حنيفة انه لا يصح بل يقع عن فرض الوقت وهو الاصح لان ترخص الفطر للمسافر لما كان لكونه اخف نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى والفائدة في النفل الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فلا يصح النفل* وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يصح لانه لما كان الوقت في حقه كشعبان يصح النفل فيه كما في شعبان قيد بالنفل لانه ان اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت (او يكون معيار الاسباب كقضاء رمضان) والنذر المطلق هذا هو النوع الثالث من الموقت اما كون الوقت معيارا له فظاهر واما كونه ليس سببا فلان السبب في القضاء ما هو سبب الاداء وهو شهود الشهر وفي صوم النذر النذر* فان قلت قيدت النذر بالمطلق وهذا مشعر بان النذر المعين لا يكون من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فلا يكون الاقسام منحصرة في الاربعة* قلنا النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار لا سبب لان سببه النذر لكن له شبه بالقسم الثاني في تعيين الوقت لذلك الصوم ولهذا

(بخلاف المريض)
فانه اذا نوى واجبا
آخر يقع عن صوم
الوقت لتعلق رخصته
بحقيقة العجز فبصومه
فات سبب الرخصة
فالتحقق بالصحيح (وفي
النفل عنه روايتان)
في رواية نية المسافر
النفل كواجب آخر
واصحهما يقع عن
الفرض لانه انما رخص
قضاء بحقه وتخفيفا
عليه فيظهر فيما فيه
ضرورة (او يكون)
الوقت معيارا لاسباب
كقضاء رمضان) فانه
لا يتحقق قضاء صومين
في يوم والسبب في
القضاء ما هو سبب
الاداء وهو شهود الشهر

(ويشترط فيه نية التعيين) من الليل لعدم تعيين الاوقات ﴿ ٦٤ ﴾ للصيامات فيقع الامساك في اول

يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر (فيشترط فيه نية التعيين) اي النية من الليل لان الاوقات غير متعينة للصيامات فيقع الامساك في اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع من القضاء واما اذا نوى من الليل فينقصد الامساك من اول النهار بمحتمل الوقت وهو القضاء (ولا يحتمل القوات) لان وقته العمر (بخلاف القوات) لان وقته العمر (بخلاف الاولين) وهما الصوم والصلاة لانهما مشروعان في الوقت المعين فيفوتان بفواته (او يكون) هذا هو النوع الرابع من الموقت (يشبه المعيار والظرف كالحج) فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الاحج واحد كالنهار للصوم ويشبه الظرف من حيث ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلاة (ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد) هذا بيان لاشكاله بوجه آخر وهو ان الحج يجب عند ابي يوسف مضيقا لان ادراك العام الثاني مشكوك فصار اشهر الحج من العام الاول لادائه متعينا فاشبه المعيار وعند محمد يجب موسعا ويجوز تأخيره من العام الاول واشهر الحج من كل عام صالح للاداء فاشبهه وقت الصلاة * فان قلت لما ثبت ان وقته مضيق عند ابي يوسف وموسع عند محمد زال الاشكال قلنا لان كل واحد منهما لم يجزم بما حكم به فابو يوسف حكم بالتضييق للاحتياط حتى لو ادرك العام الثاني وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسيع بناء على ان الاصل في الحياة البقاء ولهذا لومات قبل ادراك العام الثاني كان العام الاول متعينا للاداء عنده فبقى الاشكال واثر الخلاف يظهر في المآثم فعند ابي يوسف يأثم ان لم يؤد في العام الاول وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت لم يحل له التأخير فيصير مضيقا (ويتأدى) اي الحج (باطلاق النية) بان يقول اللهم اني اريد الحج لان ظاهر حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمّل مشاق السفر ان لا ينوى النفل فتعين الفرض بدلالة الحال فيصرف المطلق اليه

اليوم عن مشروع الوقت وهو النفل (ولا يحتمل القوات) لان وقته العمر (بخلاف الاولين) وهما الصوم والصلاة لشرعتهما في وقت معين فيفوتان بفواته (او يكون) الوقت (مشكلا يشبه المعيار والظرف كالحج) يشبه المعيار لانه لا يصح في عام الاحج واحد والظرف لان اركانه لا تستغرق جميع اجزاء وقته (ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف) للاداء كآخر وقت الصلاة بحيث يأثم بالتأخير فاعتبر التضييق (خلافا لمحمد) حتى لا يتعين ويجوز التأخير الى العام الثاني وكذا يشترط عدم التفويت في العمر لصحة النفل فيها ولانه لو تعين لصار بالتأخير مفوتا لا مؤديا (ويتأدى) الحج (باطلاق النية)

لان الاطلاق تعيين بدلالة العرف لان الانسان عادة لا يحتمل المشقة للنفل وعليه الفرض (ولقائل)

(لا بنية النفل) لانه قد جاء ﴿ ٦٥ ﴾ صريح يخالفه وتبطل به الدلالة (والكفار يخاطبون

بالامر بالايمان) لقوله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى فآمنوا (وبالمشروع من العقوبات) كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها لانهم اليق بالزجر (وبالمعاملات) لانها دنوي وهم آثروا الدنيا (وبالشرائع) كالصوم والصلاة (في حكم المؤاخذة في الآخرة بخلاف) فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوبها قال الله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين فسر من المسلمين المعتقدين فرضيتها (واما في جوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك) يخاطبون (عند البعض) وهم العراقيون من مشايخنا والشافعي رحمه الله ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط

ولقائل ان يقول يشكلى على هذا مسألة ضيق الوقت فانه اذا لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت في هذه الصورة يشترط نية التعيين ولا يتأدى بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدى فان المسلم لا يشتغل بفوات الفرض بآداء النفل (لا بنية النفل) يعنى لوني النفل فيقع عما نوى عندنا لان الدلالة لا تقاوم الصريح * وقال الشافعي بلغونيته ويقع عن الفرض لان السفيه يحجر في امر الدنيا صيانة لماله وهو في امر دينه اولى فيلغو نية النفل ويبقى اصل النية فيتأدى به فرض الحج * واجب عنه بانه لو حجر عن النفل لوقع حجه فرضا من غير اختيار وذلك باطل فان قال هذا واراد عليكم حيث جوزتم رمضان بنية النفل مع انه يلزم منه اداء الصوم من غير اختيار * قلنا في رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف لان الوقت غير قابل له فيبقى اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل فيثبت صفة النفل فيتحقق الاعراض عن الفرض ومعها لا يثبت الفرض (والكفار يخاطبون بالامر بالايمان) لانه عليه السلام بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان كما قال الله تعالى (قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا) الى قوله (فآمنوا بالله ورسوله) (وبالمشروع من العقوبات) كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها لانها للزجر وهم اليق بها (وبالمعاملات) لان المطلوب بها امر دنوي وهم اليق بها فقد آثروا الدنيا على العقبي (وبالشرائع) كالصوم والصلاة وغيرهما (في حكم المؤاخذة في الآخرة بخلاف) فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا كما يعاقبون على اصل كفرهم لقوله تعالى (ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين) يعنى من المسلمين المعتقدين فرضية الصلاة وهذا التأويل منقول عن اهل التفسير فثبت ان الخطاب يتناولهم في حق المؤاخذة (واما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك) يخاطبون (عند البعض) وهم الشافعي والعراقيون من مشايخنا فانهم ذهبوا الى ان اداء العبادات واجب عليهم لم يريدوا بذلك ان اداءها جائز عليهم في حال الكفر ولا قضاءها واجب عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط

تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر

(والصحيح) وهو قول مشايخ ما وراء النهر) انهم ﴿ ٦٦ ﴾ لا يخاطبون بآداء ما يحتمل السقوط

من العبادات) لان الكافر لا يقدر على اداؤها حالة الكفر لعدم شرطه وهو الايمان ولا يجوز كونه مأمورا بالآداء بشرط تقديم الايمان لان الايمان اصل فلا يكون تبعا (ومنه) اى من الخصاص (المنهى) وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل وانه يقتضى صفة القبح للنهى عنه ضرورة حكمة الناهى) قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر وما ذكر فى الامر هنا (وهو) اى المنهى (اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا او لغيره وذلك نوعان ووصفا) لا يقبل الانتكاك (ومجاورا) اى مصاحبا ومفارقا فى الجملة (كالكفر) قبيح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضعه لافعل قبيح فى ذاته عقلا من غير ورود الشرع به لان قبح كفران النعم مركز فى العقول (وبيع الحرّ) مثال لما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحرّ كما عرف فى قصة يوسف عليه السلام وانما قبح شرعا لان

تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر * فان قلت الايمان اصل العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفروع الا ترى ان السيد اذا قال لعبدته تزوج اربعا لاثبتت به الحرية * قلنا لم يريدوا انه يثبت فى ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة (والصحيح انهم لا يخاطبون بآداء ما يحتمل السقوط من العبادات) كالصلاة والصوم ولا يعاقبون بتركها لقول النبي عليه الصلاة والسلام لمعاذ رضى الله عنه حين بعته الى اليمن (انك لتأتى قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وانى رسول الله فانهم اطاعوك فأعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة) الحديث فهذا تصريح بان وجوب آداء الشرائع يترتب على الاجابة بالايمان قيد بما يحتمل السقوط لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان فانهم يخاطبون به اتفاقا فحمل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب (ومنه) اى من الخصاص (المنهى) قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهى لطلب العدم والوجود اشرف (وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل وانه يقتضى صفة القبح للنهى عنه ضرورة حكمة الناهى) قال الله تعالى (وينهى عن الفحشاء والمنكر) والمباحث المذكورة فى الامر فى قيود التعريف والاحترازات وبيان الاختلافات فى الحسن من انه شرعى او عقلى آية فى النهى (وهو) اى المنهى عنه (اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا) منصوبان على التمييز من نوعان لان نوعية الشيء يكون باعتبار امور (او لغيره) معطوف على قوله لعينه (وذلك نوعان ووصفا) اراد به ما يكون لازما للنهى عنه بحيث لا يقبل الانتكاك (ومجاورا) اراد به ما يكون مصاحبا ومفارقا فى الجملة (كالكفر) مثال لما قبح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح فى ذاته عقلا من غير ورود الشرع به لان قبح كفران النعم مركز فى العقول (وبيع الحرّ) مثال لما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحرّ كما عرف فى قصة يوسف عليه السلام وانما قبح شرعا لان

عقلا (وبيع الحرّ) قبيح لعينه شرعا لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال لا وضعا لان العقل لا يحكم بقبحه

البيع مبادلة مال بمال شرعاً والحرام ليس بمال شرعاً فيكون حقيقته قبحة شرعاً لا وضعا لأن العقل لا يحكم بغيره (وصوم يوم النحر) مثال لما قبح لغيره وصفاً قائماً بالمنهى عنه يعني أنه منهي عنه لأبداً لأنه في ذاته أمسك لله بل باعتبار وصفه وهو أنه يوم عيد وضيافة وفي الصوم أعراض عنها والخلل الوارد في الصوم من جهة الوقت بمنزلة الخلل الصادر من الوصف له لعدم تصور الانفكاك عنه لأن الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء ووصف الكل (والبيع وقت النداء) مثال لما قبح لغيره بمعنى مجاور للبيع وهو ترك السعي للجمعة وهو قابل الانفكاك عنه إذ قد يوجد الاخلال بالسعي بدون البيع بالملك في بيته والبيع بدون الاخلال كما إذا باع في حالة السعي في الطريق وكذا وطأ الحائض منهي عنه لمعنى مجاور وهو الذي لأبداً لأنه لا يخلو عن وطأ المنكوحه جائز وانفكاك الذي عنها يمكن بزوال الحيض وكذا الصلاة في الأرض المغصوبة منهي عنها لشغل ملك الغير والصلاة بدون الشغل ممكنة بأن يأذن مالكها * فان قلت لانسلّم زوال الذي عن الوطأ حال الحيض وانفكاك الصلاة عن الشغل حال الغضب فانه لو اذن المالك او طهرت الحائض لم يكونا منهيين والكلام في حال النهي * قلت ليس الكلام في حال كونهما منهيين بل المراد منه امكان خلو الوطأ والصلاة عن الحرمة في هذين المحلين بعينهما بخلاف صوم يوم العيد فانه لا ينفك عن الأعراض عن ضيافة الله تعالى بحال * اعلم ان الموجب للقبح لما كان بمنزلة الوصف في القسم الاول كان اشد اتصالاً به فوجب فساد المشروع لأن الشارع في الصوم في يوم النحر مباشر للمعصية لأنه بنفس المشروع صار صائماً فصار ما انعقد به مشروعاً ومحظوراً وفي المضى عليه تقريراً ما انعقد مشروعاً وهو واجب عند البعض خلافاً للشافعي وتقرير المعصية وهو حرام اتفاقاً فرجح جانب الترك فلم يلزم القضاء وانما صح نذره من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة انه معصية وهو ترك الاجابة ولهذا قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه وقال لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قالت لله علي صوم يوم حيضى بخلاف ما لو قالت غداً وكان الغد

(وصوم يوم النحر)
قبح باعتبار وصفه
وهو أنه يوم ضيافة
لأبداً لأنه أمسك لله
تعالى في وقته (والبيع
وقت النداء) قبح لمعنى
مجاور للقبح وهو ترك
السعي الواجب لجواز
انفصال السعي عن
البيع والعكس

قوله فرجح جانب الترك
اي جانب ترك المضى
على جانب وجوب
المضى فلم يجب المضى
فلم يلزم القضاء بالافساد
بعد المشروع كذا في
الحاشية العزمية نقلاً
عن الكشاف اه
(مصححه)

يوم حيضها صح نذرها بخلاف الصلاة في الاوقات المكروهة فانما
 وجب قضاؤها لان بعضها من القيام والقراءة كان عبادة وان لم يسم
 صلاة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة والمنهى عنه فيها هو الصلاة والمضى
 فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وتحصيلا للطاعة
 وتحصيلا للمعصية وترك المضى يكون امتناعا عن معصية بطاعة وارتكابا
 للمعصية وهي ابطال العمل فرجحت جهة المضى فاذا تركه ينزله القضاء
 وفي القسم الثاني لما كان ممكن الانفكاك اوجب صحة البيع وقت النداء
 حتى افاذ الملك بلا قبض مع كراهة التنزيه * فان قلت ان ارادوا بالكراهة
 كراهة التحريم وهي ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة كحرمان الشفاعة
 يكون الثاني مثل الاول وقد فرض دونه هذا خلف وان ارادوا بها
 كراهة التنزيه لزم ان لا يكفر مستحل وطأ الحائض والمنصوص خلافه
 قلنا نختار انها كراهة تنزيه وانما يكفر مستحله لان حرمة ثبتت بالاجماع
 كذا في الشرح الاكلى وجامع الاسرار وفيه تأمل لان وطأ الحائض اذا كان
 مكروها كيف ثبتت حرمة (والنهي) المطلق (عن الافعال الحسية) وهي
 مالها وجود حسا من غير توقف على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها
 كانت معلومة قبل ورود الشرع (يقع على القسم الاول) وهو التقيح لعينه
 الا اذا قام الدليل بخلافه فانه يقتضى التقيح لغيره كالنهي عن الوطأ
 حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسى وعن المشى في نعل واحد
 فان الدليل دل على ان النهي لمعنى الاذى والشفقة لالعين هذه الاشياء
 (وعن الامور الشرعية) اى عن الافعال التى تتوقف معرفتها على
 الشرع كالصوم والصلاة والبيع والاجارة * فان قلت لا تتوقف معرفة
 البيع والاجارة على الشرع لتحققهما بين الملل قبله * قلنا كان الموجود
 بينهم مبادلة المال بالمال او بالمنفعة والشرع زاد على ذلك اهلية
 العاقدين ومحمية العقود عليه وغير ذلك وفي تملك المنافع بعوض
 زاد الاهلية والمحلية وكون المستأجر معلوما والاجرة والمدة معلومتين
 ومعرفتهما بهذه الشرائط موقوفة على الشرع كذا قاله الشراح

(والنهي) الخالى عما
 يدل على ان قبحه لعينه
 او لغيره (عن الافعال
 الحسية) اى التى تعرف
 حسا ولا يتوقف تحقها
 على الشرع كالقتل
 (يقع على القسم الاول)
 وهو التقيح لعينه لان
 الاصل ثبوت التقيح
 فى المنهى عنه لافى غيره
 الا اذا قام دليل
 بخلافه (وعن الامور
 الشرعية) وهى التى
 يتوقف تحقها على
 الشرع كالصلاة
 قوله وعن اتخاذ الدواب
 كراسى هو أن يقف
 على الدابة منتظرا
 لشخص او ناظرا الى
 شىء * قوله وعن المشى
 فى نعل واحد وانما
 نهى عنه لانه مخالف
 للوقار اولانه يعسر
 مشيه بها وربما يكون
 سببا للعثار اه (عزمى
 زاده)

يقع (على الذى
اتصل) القبح (به
وصفا لان القبح يثبت
اقتضاء) للمنهى عنه
(فلا يتحقق على وجه
يبطل به) اى بذلك
الوجه (المقتضى
وهو النهى) بيانه
انه تعالى نهى عباده
ابتلاء فلا بد من تصور
وجود المنهى عنه
ليبتلى العبد بين ان
يفعله فيعاقب او يتركه
فيثاب فلو قبح لعينه
في الشرعيات لبطل
ولم يوجد شرعا
والنهى عن المستحيل
عبث فيبطل النهى
المقتضى وفيه ابطال
القبح المقتضى فيعود
على موضوعه بالنقض
واذا حل على القبح
للغير يكون المنهى ممكنا
والمقتضى وهو القبح
والمقتضى وهو النهى
محفوظين

ولقائل ان يقول ما عدت من الحسيات انما كانوا يعرفونها من حيث
انها افعال واما معرفتها من حيث كونها على صفة معلومة وهى ان
القتل انما يوجب القصاص اذا كان المقتول محقون الدم على التأيد
وقد قتل بآلة كذا عمدا ولا يكون القاتل اباه وكذا الزنا من حيث كونه
وطئا في القبل في غير الملك وشبهته وكون الشبهة اما في الفعل او في
المحل موجب للرجم او الجلد فلا تحصل الا بالشرع فلا فرق بين
القسمين فالصواب ان يفسر الافعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه
بتجويزه في غير محل العوارض فيندفع الاشكال (على الذى اتصل به
وصفا) اى يقع على القسم الذى قبح لمعنى في وصفه يعنى يبق المنهى
عنه بعد النهى مشروعا باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل على
كونه قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا كالنهى عن بيع المضامين والملاقيح
وصلاة المحدث فانها افعال شرعية قبحت لعينها ومما ذكرنا يعرف ان
اطلاق المصنف عن قيد المطلق وعن الاستثنائين ايجاز محل * فان قلت
النهى عن الصلاة في الارض المغصوبة نهى عن الافعال الشرعية
وليس مما اتصل به وصفا بل هو من قبيل ما اجتمع به مجاورا * قلنا
المراد به ما يكون قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة الزائدة كما ان القبح
لعينه يفيد التحريم بقسميه من غير نظر الى كون احدهما وصفا والآخر
شرعا خص ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر (لان القبح
يثبت اقتضاء) للمنهى عنه (فلا يتحقق) اى لا يمكن ان يثبت القبح (على
وجه يبطل به) اى بذلك الوجه (المقتضى وهو النهى) بيانه ان الله
تعالى نهى عباده ابتلاء فلا بد ان يكون المنهى عنه متصور الوجود حتى
يكون العبد مبتلى بين ان يفعله فيعاقب او يتركه فيثاب ولو كان قبيحا
لعينه في الشرعيات يكون باطلا فلا يمكن وجوده شرعا والنهى عن
المستحيل عبث كمن قال لانسان لا تظر فيبطل النهى المقتضى وفيه
ابطال للقبح المقتضى فيعود على موضوعه بالنقض واذا حل القبح
على القبح للغير يكون المنهى عنه ممكنا والمقتضى وهو القبح محفوظا
والمقتضى وهو النهى ايضا محفوظا * وتحقيقه ان النسخ عبارة

عن رفع حكم شرعى بدليل شرعى متأخر والنهى تصرف فى المخاطب بالمتع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع فى المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء فلا يثاب عليه والعدم فى المنهى عنه بناء على الامتناع الاختيارى والاول ينافى الوجود والثانى لا ينافيه * ولقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة على المطلوب يرد عليه ان النهى قد يكون طريقا للنسخ فى بعض الاحكام الشرعية فان تم هذا الدليل تبطل تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لابد ان يكون المنهى عنه متصور الوجود ويمنع قولهم والا يكون مستحيلا بانا لانسلم استحالة عقلا وعدم المشروعية لا ينافى الامكان الذاتى ومبنى التكليف عليه الا ترى ان الله تعالى كلف ابا جهل بالايمان مع علمه بانتفاء وقوعه لكونه ممكنا بالذات والا قرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا ثم نهى عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا فى الجملة (ولهذا) هذا تفرغ بالمسائل على ما مهده من الاصل اى ولكون النهى عن الافعال الشرعية واقعا على ما قبح لغيره (كان الربا) وهو معاوضة مال بمال وفى احد الجانبين فضل حال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة (وسائر البيوع الفاسدة) كالبيع بشرط الخدمة (وصوم يوم النحر) والايام المنهية (مشروعا باصله) لان ركن البيع وجد فى الربا والبيوع الفاسدة وهو الايجاب والقبول من اهله فى محله ولان الصوم مشروع فيه من حيث انه يوم ولهذا يملك بالقبض ولو نذر صومه وصامه صح (غير مشروع بوصفه) وهو الفضل فى الربا لقوات المساواة التى هى شرط الجواز والشرط الفاسد

(ولهذا) اى لكون النهى عن الافعال الشرعية واقعا على ما قبح لغيره (كان الربا) وهو معاوضة مال بمال وفى احد الجانبين فضل حال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة (وسائر البيوع الفاسدة) كالبيع بشرط الخدمة (وصوم يوم النحر) والايام المنهية (مشروعا باصله) لان ركن البيع وجد فى الربا والبيوع الفاسدة وهو الايجاب والقبول من اهله فى محله ولان الصوم مشروع فيه من حيث انه يوم ولهذا يملك بالقبض ولو نذر صومه وصامه صح (غير مشروع بوصفه) وهو الفضل فى الربا لقوات المساواة التى هى شرط الجواز والشرط الفاسد

(لتعلق النهى بالوصف)
 لا بالأصل والنهى عن
 بيع الحر والمضامين
 وهو ما في ظهور الآباء
 (والملاقح) وهو ما في
 ارحام الامهات (ونكاح
 المحارم) جواب نقض
 على اصلنا وهو ان
 هذه التصرفات
 شرعية فالنهي عنها
 يقتضى المشروعية
 فالجواب ان النهى عنها
 (بجواز عن النفي) لان
 محل البيع والنكاح
 معدوم (فكان) النهى
 عنها (نسخا لعدم
 محله) اى محل النهى
 (وقال الشافعي في
 البابين) اى الحسية
 والشرعية (ينصرف)
 النهى المطلق (الى
 القسم الاول) وهو
 ما قبح لعينه (قولا
 بكمال القبح) اى بان
 النهى يقتضى القبح
 مطلقا والمطلق
 ينصرف الى الكمال
 (كما قلنا في الحسن
 في الامر) المطلق
 يقتضى الحسن لعينه

الثن غير مقصود ولهذا لو هلك لا يفسخ العقد والمقصود من البيع المبيع
 ولهذا لو هلك يفسخ بفعل الثمن تابعا وجاريا مجرى الوصف (لتعلق النهى
 بالوصف لا بالأصل) ولا يلزم من قبح الوصف قبح الاصل كاللاآتى
 اذا اصفرّت (والنهي عن بيع الحر والمضامين) جمع مضمون وهو ما في
 ظهور الآباء (والملاقح) جمع ملقوحة وهى ما في ارحام الامهات (ونكاح
 المحارم مجاز عن النفي) هذا جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان هذه
 التصرفات شرعية والنهي عنها كان ينبغي ان يقتضى مشروعيتها وليس
 كذلك لان هذه العقود لا تنعقد اصلا ولا تنفيذ الملك فاجاب بان النهى عن هذه
 العقود مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح معدوم (فكان) النهى عن
 هذه التصرفات (نسخا لعدم محله) اى محل النهى * ولقائل ان يقول ان ارد
 بالنسخ الاعدام فقد عرف ذلك من جعله مجازا عن النفي فلا حاجة الى
 التطويل وان اراد به النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعى فذلك
 موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهى وذا غير معلوم * فان قلت
 انها مباحة بالاباحة الاصلية * قلنا لا يتم بهذا المقصود لان رفع الاباحة الاصلية
 لا يكون نسخا * فان قلت ثبت مشروعيتها بتقرير النبي عليه السلام في الابتداء
 حيث لم ينه عنها في اول زمان نبوته * قلت انما يتم لو ثبت علمه عليه السلام بوقوعه
 في زمان نبوته مع قدرته على انكاره وذلك يتوقف على النقل * فان قلت
 قوله والنهى عن بيع الحر تكرار لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحر قبح لعينه
 فلا يكون مشروعا اصلا * قلنا ذكر هناك باعتبار اقسام القبح وههنا
 باعتبار ماورد على القاعدة به سؤال (وقال الشافعي رحمه الله في البابين)
 اى فى الحسية والشرعية (ينصرف) النهى المطلق (الى القسم الاول) اى
 الى ما قبح لعينه ولا يكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن
 قربان حال الخيض فيكون قبحا لغيره (قولا بكمال القبح) حال اى قائلا
 بان النهى يقتضى القبح مطلقا والمطلق ينصرف الى الكمال او مفعول
 مطلق (كما قلنا في الحسن في الامر) اى قلنا الامر المطلق يقتضى
 ان يكون المأمور به حسنا لعينه * ثمرة الخلاف تظهر في ترتب الاحكام

عليه مثلا الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم
 للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فن جعل
 المنهى عنه قبيحا لعينه حكم بارتفاع الوضع الشرعى للتنافي بين الوضع
 الشرعى والقبح الذاتى فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب والبيع
 الفاسد سببا للملك ومن جعله قبيحا غيره يترتب عليه حكمه (لان
 النهى فى اقتضاء القبح حقيقة) لجهة تكذيب من قال نهى الشارع
 لا يقتضى القبح وهى من امارات الحقيقة (كالامر) اى كما قلنا الامر
 (فى اقتضاء الحسن) حقيقة (ولان المنهى عنه معصية) وفعله حرام
 (فلا يكون مشروعا) لان كونه مشروعا يقتضى ان لا يكون حراما
 (لما بينهما من التضاد) فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا
 قلنا لاتنافى بين القبح والمشروعية لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه
 مشروع باصله وممنوع بوصفه (ولهذا) اى ولكون المنهى عنه قبيحا
 لعينه (قال الشافعى لاثبت حرمة المصاهرة بازنا) لانها نعمة من
 حيث ان الاجنبية التحقق بالامهات حتى حلت الخلوة والمسافرة بها
 والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة اذ لا بد من المناسبة بين الحكم
 والسبب * جوابه ان الزنا لا يوجب الحرمة قصدا بل بوجبه الولد لانه
 جزء من الواطئ والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما فيحرم الولد عليهما
 لان الاستمتاع بالجزء حرام قال عليه السلام (ناكح اليد ملعون) ثم تعدى
 الحرمة منه الى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الآباء والامهات
 فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فاقم ما هو سبب الولد
 وهو الوطأ ودواعيه مقام الولد كما اقيم السفر مقام المشقة ثم لم يعتبر
 فى السبب كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين
 غير متصف بالحل والحرمة وقد يوجد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة
 فان قلت كان ينبغى ان تحرم زوجته بعد وجود الوطأ مرة لشبهة
 البعضية * قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل (ولا يفيد الغصب
 الملك) يعنى اذا غضب شيئا وهلك وقضى بالضممان يملكه الغاصب
 عندنا وعندنا لا * وثمرة الخلاف تظهر فى تملك الاكتساب ووجوب

(لان النهى فى اقتضاء القبح حقيقة) لاستحالة نفيه (كالامر فى اقتضاء الحسن) فانه حقيقة (ولان المنهى عنه معصية) وفعله حرام (فلا يكون مشروعا) لان مشروع عيه يقتضى عدم حرمة (لما بينهما من التضاد) فلا يجتمعان (ولهذا) اى لكون المنهى عنه قبيحا لعينه (قال الشافعى لاثبت حرمة المصاهرة بازنا) لانها نعمة التحقت بها الاجنبية بالامهات والزنا حرام فلا يصلح سببا للنعمة (ولا يفيد الغصب الملك) بان غضب شيئا وهلك وقضى بالضممان يملكه عندنا وعندنا لان الملك نعمة فلا ياتاه بالمحذور

الكفن ونفوذ البيع له ان الملك نعمة يصل بها الانسان الى مقاصد الدين
والدنيا والغصب حرام فلا يكون سببها * جوابه ان الملك لم يثبت بالغصب
قصدا بل ثبت شرطا لحكم شرعى وهو الضمان لان الضمان شرع
جبرامافات والفائت ملك المالك فى العين اذ لو لم يفت لاجتمع البدل
والمبدل منه فى ملك شخص واحد وهذا لا يجوز فانه عدم الملك ثبت شرطا
لهذا الضمان فيكون حسنا لحسنه ولما خرج المغصوب عن ملك المالك
يدخل فى ملك الغاصب ضرورة لانه لاسائبة فى الاسلام وكم من شىء
يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا الخلاف بناء على ان الضمان بمقابلة العين
عندنا وبمقابلة اليد عنده فينشد لاحاجة الى زوال ملك العين اذ ليس فيه
اجتماع البدل والمبدل منه (ولا يكون سفر المعصية) كسفر الآبق
وقاطع الطريق والباغى (سببا للرخصة) وهى قصر الصلاة لانها
نعمة * جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح فى نفسه بل العصيان فى قطع
الطريق وذلك مجاور له فيكون كالبيع وقت النداء فيصلح سببا للرخصة
(ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء) اى بالاحراز الى دار الحرب لان
استيلاء هم معصية فلا يكون سببا للنعمة * جوابه ان استيلاء هم انما يكون
معصية لو وقع على محل معصوم ولما احرزوا اموالنا الى دارهم لم تبق
محزنة لانه اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون استيلاؤهم على مال مباح
فيلكونه * فان قلت هذه المسائل لاتصلح للتفريع لان النهى عن الافعال الحسية
والخلاف فيه * قلنا المراد بيان ان النهى يقتضى انتفاء المشروعية سواء
كان النهى عنه شرعيا او حسبيا * فان قلت ابتداء الاستيلاء ورد على محل
معصوم فلا يفيد زوال العصمة بعده كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لايملكه
وان هلك فى يده يضمه * قلنا الفعل الممتدله حكم الابتداء فى حالة البقاء
كأنه يحدث ساعة فساعة كما فى لبس الثوب فى حق الخنث والاستيلاء
فعل يمتد فصار بعد الادخال فى دار الحرب كأنه استولى على مال غير
معصوم ابتداء وكذا فى الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه
واكله لكن يجب عليه ارساله فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم
(واما العام) وهو فى اللغة بمعنى الشامل وفى الاصطلاح ما ذكره المصنف

(ولا يكون سفر
المعصية) كسفر
الآبق (سببا للرخصة)
لانها نعمة فلا يتعلق
بالمعصية (ولا يملك
الكافر مال المسلم
بالاستيلاء) لان
استيلاء هم معصية
فلا يكون سببا للمعصية
(واما العام)

قوله كما فى لبس الثوب
فى حق الخنث مثلا اذا
قال والله لا لبس هذا
الثوب وهو لا بسه
يحنث فى الحال كما اذا
ابتدأ اللبس بعد الخلف
اه (عنى زاده)

اخره عن الخاص لانه كالجزء من العام اذا المفرد مقدم على الجمع (فايتناول) اي لفظ يشمل بالوضع لم يذكر الوضع هنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا كالجنس (افرادا) خرج به خاص العين كزيد لانه لا يتناول الافرادا واحدا واسماء الاعداد ايضا كعشرة فانها لا تتناول افرادا بل اجزاء لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها وآحاد العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة فقوله ما يتناول افرادا جنس شامل للمشترك (متفقة الحدود) خرج به المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود (على سبيل الشمول) احتراز به عن النكرة في سياق النفي فانها تتناول افرادا متفقة الحدود لكن على طريق البديل لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز مثال العام مسلمون لافراد مشتركة في معنى المسلم وزيدون لافراد مشتركة في التسمية زيد (وانه) اي العام قبل الخصوص (يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً) اي بحيث يقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال الشافعي موجه ليس بقطعي لانه يحتمل ان يختص كما قال الله تعالى (الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم) المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع* ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازماله حتى يقوم الدليل على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة وهذا يؤدي الى التلبس على السامع والتكليف بما ليس في الوسع كذا قيل ولقائل ان يقول لانسلم لزوم التلبس لان اثر الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لافي العمل فان العمل بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم* ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص لما سقط في حق العمل بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب والقلب اصل وعمل الجوارح تبع له فحتى سقط في حق التبعية في حق الاصل اولى* فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط في حق العمل دون العلم* قلنا ذلك احتمال ناش من دليل وهو القطع بكونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره زال الاحتمال* وفائدة الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه (حتى يجوز نسخ الخاص به) اي بالعام

(هذا)

قوله جنس شامل الخ قال المحشي الفاضل عن حمي زاده الاحتراز بالجنس جائز اذا كان اخص من الفصل بوجه ك اللفظ في تعريف الكلمة اه (صححه)

فايتناول) كالجنس (افرادا) خرج الخاص (متفقة الحدود) خرج المشترك (على سبيل الشمول) قيل تفسير للتناول وقيل احتراز عن النكرة كرجل ومثاله مسلمون (وانه) يوجب الحكم فيما يتناوله قطعاً) عندنا كالخاص وعند الشافعي ليس بقطع لاحتمال خصوصه (حتى يجوز نسخ الخاص به) تفريع على ايجابه قطعاً

هذا تفريع لكون العام موجبا لدلوله قطعا (كحديث العرينين) عرنة واد
 بحذاء عرفات تصغيرها عرنة وهى قبيلة تنسب اليها العرينون سقطت ياء
 التصغير عند النسبة كما يقال فى حنيفة حنفي وهو ماروى انس بن مالك
 رضى الله عنه ان قوما من عرنة اتوا المدينة فلم توافقههم فاصفرت
 الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم الرسول عليه السلام ان يخرجوا الى
 ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا
 فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله عليه السلام فى اثرهم
 قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم (٥) وتركهم
 فى شدة الحر حتى ماتوا هذا حديث خاص ورد فى ابوال ابل (نسخ
 بقوله عليه السلام استنزها عن البول) لان البول عام متناول ابوال
 الابل وغيرها لان اللام فيه للجنس فى ضمن الشخصات فيحمل على
 جميعها اذ لا عهد ولولم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني
 وحديث العرينين متقدم لان المثلة التى تضمنها الحديث منسوخة بالاتفاق
 لانها كانت فى ابتداء الاسلام * فان قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال
 ثابت فى العام مع احتمال آخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان ينبغى
 ان يرجح الخاص * قلنا الاحتمال الغير الناشى عن دليل لا يعتبر واحتمال المجاز
 الواحد الذى لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها
 (و اذا اوصى بالخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر) يعنى ثم اوصى بفص
 خاتم لانسان آخر (ان الحلقة للاول والفص بينهما نصفان) لان العام
 مثل الخاص فى ايجاب الحكم فيثبت المساواة بينهما فى الوصية بالفص
 فيكون الفص بينهما هكذا ذكر شمس الائمة فى زياداته وفخر الاسلام
 فى البردوى المسئلة من غير ذكر خلاف * قال المصنف فى شرحه ما ذكر
 فى المنظومة والهداية وزيادات قاضخان من الخلاف فيها فرواية شاذة
 وهو ان الفص عند ابى يوسف للثانى سواء اوصاه بكلام موصول
 او مفصول لان الوصية لاتلزمه شيئا فى حياته بل بعد مماته فكان بيان الموصول
 والمفصول سواء كما فى الوصية بالرقبة للانسان وبالخدمة لآخر وعند محمد
 اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان ايجاب الفص للثانى تخصيصه

(كحديث العرينين)
 وهو ماروى ان قوما
 من عرنة اتوا المدينة
 فلم توافقههم فامرهم عليه
 السلام ان يخرجوا الى
 ابل الصدقة فيشربوا
 من البانها وابوالها
 وهو خاص (نسخ
 بقوله عليه السلام
 استنزها عن البول)
 وهو عام (و) فيما (اذا
 اوصى بالخاتم لانسان
 ثم بالفص منه لآخر ان
 الحلقة للاول والفص
 بينهما نصفان) لان العام
 كالخاص فى ايجاب
 الحكم فيتساويان فى
 الوصية بالفص والخاتم
 ليس بعام بل شبيه به
 (٥) سمل العين فقوؤها
 (صححه)

وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا يكون معارضا
 لا تخصيصا فيكون الفص بينهما بخلاف ما ذكر من المسئلة لان الوصية
 بالرقبة لا يتناول الخدمة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح
 استثناء الخدمة من الرقبة * اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة بل الفص جزؤه
 ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه شبهه بالعام من حيث ان الفص
 يدخل في اسم الخاتم (ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولاتأكلوا مما لم يذكر
 اسم الله عليه) المراد به الذكر حال الذبح لاجماع السلف على ذلك
 والذكر باللسان بقريئة كلمة على والذكر القلب يستعمل غير مقرونة بها
 كذا في المحيط هذا تفريع آخر على كون العام قطعيا معطوف على قوله
 يجوز صورة المسئلة من ترك التسمية عامدا حال الذبح لايحل اكله عندنا
 ويحل عند الشافعي هو يقول هذا مخصوص من قوله تعالى (مما لم يذكر
 اسم الله عليه) بخبر الواحد وهو ماروى انه عليه السلام قال (المسلم يذبح
 على اسم الله تعالى سمي اولم يسم) وبالقياس على الناسى فان من نسي اسم الله
 تعالى حالة الذبح يحل اكله اجماما فيحل في العامد كذلك * قلنا لايحل اكله لانه
 منهي عنه والنهي يقتضى التحريم وكلمة ماعامة قطعية في مفهومها فلا يجوز
 تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنين * فان قلت التخصيص انما يجوز
 اذبقى تحت العام ما يمكن العمل به وههنا لم يبق تحت النص الاحالة العمدة
 فلوالحق بالنسيان لم يبق النص معمولا به * قلت يجوز ان يراد ما ذبح بغير اسم الله
 تعالى كذبايح المشركين للاوثان والميتة بدليل ان المشركين جادلوا المسلمين
 فقالوا انا كلون مما قتلتم ولاتأكلون مما قتله الله تعالى فانزل الله تعالى الآية
 واجاب بجواب اعم وبني الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر
 مع ان الحاق العامد بالناسى غير مستقيم لان الناسى عاجز مستحق للنظر
 والعامد جان مستحق للتغليظ (ومن دخله كان آمنا) يعنى لا يجوز تخصيص
 هذه الآية (بالقياس وخبر الواحد) صورة المسئلة من كان مباح الدم
 ردة اوزنا او غيرهما فالتجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن
 لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عند
 الشافعي فيه لان الجاني قد خص من الآية بقوله عليه السلام (الحرم

ولا يجوز تخصيص
 قوله تعالى ولاتأكلوا
 مما لم يذكر اسم الله عليه
 ومن دخله كان آمنا
 بالقياس) وعند
 الشافعي متروك
 التسمية عامدا يحل
 والجاني يقتل في الحرم
 قياسا على الناسى
 وعلى الاطراف فان
 القصاص فيها مستوفى
 فيه (وخبر الواحد)
 وهو قوله عليه السلام
 المسلم يذبح على اسم الله
 سمي اولم يسم وقوله
 الحرم لا يعيد صاحبا
 ولا فارا بدم فان العام
 موجب قطعيا فلا
 يخصص بما ليس يقطع

لا يعبد عاصيا ولا فارقا بدم) وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى في الحرم فلما لم يبطل ادون الحقين فاعلاهما اولى (لانهما) اى لان قوله تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) وقوله تعالى (ومن دخله كان آمنا) (ليسا بمخصوصين) فان الناسى غير مخصوص من الآية الاولى لان الناسى اذا ذكر حكما فان الشرع اقام كونه مسلما مقام الذكر للمجزم كما اقام الاكل ناسيا مقام الصوم والقاتل غير مخصوص ايضا من الآية الثانية بما ذكره من الحديث لانه خبر واحد ولا يصلح ان يكون مخصوصا ولئن سلم انه مشهور فعنا لا يسقط العقوبة في الآخرة واما الاطراف فسالكه مسلك الاموال والآية تتناول الانفس دون الطرف لانه في حكم المال والضمير في كان يرجع الى نفس الداخل دون ماله وطرفه * ولتسائل ان يقول مع جواز ان لا يطعم ولا يسقى ويموت جوعا وعطشا كيف يثبت عموم الامان * فان قلت الاستدلال بالآية مشكل لان ضمير دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فيصح التمسك بهما ويثبت الحكم في الحرم لعدم التسائل بالفصل واما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامان دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فالانزام بالآية متعذر قلنا صفة الامن تعم البيت والحرم قال الله تعالى (اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا) ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صاروا بمنزلة شئ واحد فجاز عود الضمير الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال الله تعالى (فيه آيات بينات) ولم يقل في حرمه مع ان مقام ابراهيم خارج البيت وما قيل ان المراد من مقامه ما قام فيه وتعبد من البيت فاسد لانه تعالى فسر الآيات بالمقام اذ هو عطف بيان لآيات وليس في كون البيت متعبدا له آيات بل هي ظهور قدمه في الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعب (فان لحقه خصوص) لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه شرع في بحثه بعد لحوق التخصيص به وهو قصر العام على بعض ما يتناوله عند الشافعية واما عند الحنفية فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظي مقارن احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية وبقوله لفظي عن العقلي كقوله تعالى (خالق كل شئ) فآلة تعالى مخصوص منه كذا في بعض الشروح

(لانهما) اى ولا تأكلوا ومن دخله (ليسا بمخصوصين) فان الناسى ليس بمخصوص بل اذا كر شرعا لقيام الملة مقام الذكر للعذر وكذا الاطراف فانها تسلك مسلك الاموال والآية تتناول الانفس لا غير (فان لحقه خصوص) وهو قصر العام على بعض افراده بدليل لفظي مستقل مقارن

(معلوم) كالمستأمن خص من اقتلوا المشركين بقوله وان احدم من المشركين استجارك (او مجهول) كالربا خص من احل الله البيع بقوله وحرّم الربا بالصحيح انه (لا يبقى قطعيا) ٧٨ ❦ فيخص بالقياس وخبر الآحاد

(ولكنه لا يسقط الاحتجاج به) كآية السرقة يحتاج بها مع خصوص ما دون النصاب وغير المحرز بالاجاع (عملا يشبه الاستثناء والنسخ) فدليل الخصوص يشبه الاستثناء من جهة الحكم فان الخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم والنسخ من جهة الصيغة فان كلا منهما مستقل بنفسه فان كان الخصوص مجهولا فالجهالة باعتبار الحكم توجيهها في الباقي كالاستثناء المجهول فلا يبقى حجة وباعتبار الصيغة حكم الخصوص ثابت بصيغته فلا تعدى جهالته فيبقى الاول على ما كان فلم تبطل بالشك وشبهة الجهالة ازال اليقين وان كان معلوما باعتبار الصيغة يقبل التعليل فان الاصل في النصوص التعليل وبالتعليل لا يدري

ولقائل ان يقون المراد من الشيء في قوله تعالى (خالق كل شيء) الخلق بقرينة اضافة الخالق اليه فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبي والجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وعن الحسي نحو قوله تعالى (واوتيت من كل شيء) ويقول مقارن عن الناسخ * ولقائل ان يقون هذا التعريف لم يتناول التخصيص في المرة الثانية لانه ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطه اول مرة لا دخلا في ماهيته كذا قاله الشراح * ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تأخر دليل مخصوص لان يصدر معا من النبي عليه السلام فيثبت يمكن ان لا يعرف تأخر دليل آخر في المرة الثانية كما لم يعرف في المرة الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل يكون حجة بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما (معلوم او مجهول) كالربا خص من قوله تعالى (واحل الله البيع) بقوله (وحرّم الربوا) لان الربا لغة هو الفضل ومجرد الفضل ليس بحرام وقبل ورود البيان يكون نظيرا للمخصوص المجهول وبعد بيان النبي عليه السلام الربا بالاشياء ستة وصحة تعليلها يكون نظيرا للمخصوص المعلوم واذا قصر بمستقل هل يبقى حجة قطعيا بعد التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبن انه (لا يبقى قطعيا) حتى يجوز تخصيصه بنجر الواحد كما خص الشيوخ والعجائز من قوله تعالى (فاذا انسوخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) بقوله عليه السلام (لا تقتلوا الشيوخ والعجائز) بعد تخصيصه بآية الاستيمان وهي (وان احدم من المشركين استجارك فاجره) (لكنه لا يسقط الاحتجاج به) اى بالعام بعد ما خص كما روى ان فاطمة احتجت على ابي بكر في ميراثها بعموم قوله تعالى (يوصيكم الله في اولادكم) مع ان الكافر والقاتل خصا منه فلم ينكر احد احتجاجها من الصحابة وعدل ابو بكر رضي الله عنه في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام (نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة) وكآية السرقة فانها يحتاج بها مع ان سرقة مادون النصاب والسرقة من غير الحرز مخصوص بالاجاع (عملا يشبه الاستثناء والنسخ) يعنى دليل الخصوص يشبه الاستثناء من جهة الحكم لان كلا منهما

ما يتعدى اليه حكم المخصوص مما تناوله العام فصار قدر ما تناوله العام مجهولا وباعتبار الاستثناء لا يقبل التعليل فان الاستثناء لا يقبله لانه كلام غير مستقل بنفسه فوقع الشك وقد كان موجبا فلا يبطل به ولا يبقى قطعيا معه

ليان ان المخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم وبشبه الناسخ من جهة الصيغة لان كلا منهما مستقل بنفسه فان كان المخصوص مجهولا بجهالته باعتبار الحكم توجب الجهالة في الباقي كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة كالجمل قبل البيان وباعتبار الصيغة يبقى كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا للعلوم وجهالته لا تعدى الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين وقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل لانه نص مستقل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما يناوله العلة مخصوصا مما يناوله العام وذلك القدر مجهول فاوجب جهالته جهالة الباقي وباعتبار الحكم لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه عدم بالعدم الاصلى اذ به تبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام لانه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل لان التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى الفرع فالليس ثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه ايضا فباعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا قطعيا فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا * فان قيل ينبغي ان يكون العام موجبا قطعيا فيما بقي تحته اذا كان المخصوص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل * قلت بينهما فرق لان موجب العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي جعل علة * فان قلت دليل المخصوص لما شابهه الناسخ والاستثناء وهما لا يقبلان التعليل فدليل المخصوص كيف يقبله * قلنا المانع في الاستثناء عدم استقلاله وفي الناسخ عدم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو عطل صار القياس معارضا للنص وفي دليل المخصوص لم يوجد المانع فاحتمل التعليل (فصار كما) اي صار دليل المخصوص على القول الاول الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو المختار نظير هذه المسئلة وهى (اذا باع عبدان بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه) اي فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد في الذى لا خيار له فيه لعدم جهالة المبيع والثن * فان قلت كان ينبغي ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول العقد فيما فيه خيار شرطا فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل ابو حنيفة في بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن قبول العقد في الحر شرطا

(فصار) دليل
المخصوص (كما اذا باع
عبدان بالف على انه
بالخيار في احدهما بعينه
وسمى ثمنه) فانه يجوز
البيع في الآخر لان
الخيار لا يمنع الدخول
في الايجاب ويمنع
الدخول في الحكم
فصار في السبب نظير
دليل النسخ وفي الحكم
نظير الاستثناء

قوله اي فصل ثمنه بان
قال بعث منك هذين
العبدان بالف درهم
كل واحد بخمسمائة
على انى بالخيار ثلثة
ايام في هذا بعينه اه
(عزى زاده)

فاسدا لقبوله في العبد * قلنا الحر لم يكن محلا للبيع واشترط قبوله لم يكن من مقتضيات العقد فكان شرطا فاسدا وفي مسألتنا العبد الذي فيه الخيار داخل تحت العقد فكان اشترط القبول فيه اشترطا في المبيع فلا يمنع صحة العقد * فان قلت لم لم يجعل ابو حنيفة كل الثمن مقابلا بالقرن كما جعل فمين جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح كل المسمى مهران من يصح قلت لان العوض في البيع ينقسم على اجزاء العوض فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة القرن لتضرر المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة مجموع العوض بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه لعدم تجزئة المحل وانما يقابل لهما باعتبار المزاجاة فاذا لم يصح نكاح احدهما لم توجد المزاجاة فلا ينقسم * وجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص ان العبد الذي فيه الخيار داخل في الانعقاد لا الحكم فن حيث انه داخل يكون رد البيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شهان يكون كالمخصص الذي له شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ تقتضى صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدان بالنظر الى الايجاب مببيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالخصه ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعنى كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضى فساد البيع في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد وهو جعل ماليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فرعاية الشهان * قلنا ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع لشبهه بالناسخ وان جهل احدهما لا يصح لشبهه الاستثناء قيد بقوله بعينه وسمى ثمنه لانه ان عدم القيد ان او وجد تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس لا يصح لجهالة المبيع او الثمن ففي هذه الصور الثلاث عملنا بشبهه الاستثناء ففي الصورة الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين لانه باشرط الخيار كأنه استثنى احد العبدان من العقد باعتبار حكمه بحصة من الثمن فيصير كأنه قال بعث هذين العبدان بالف الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل فكذا هذا وفي الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا فيصير كأنه قال بعث هذين العبدان بالف الا احدهما بخمسائة وفي الثالثة يصير الثمن مجهولا

قوله داخل في الانعقاد
لا الحكم لما عرف في
موضعه ان شرط
الخيار يمنع الملك عن
الثبوت ولا يمنع السبب
عن الانعقاد

(عزى زاده)

قوله في الصور الاربع
وهي الصور الثلاث
الآتية في الشرح مع
الصورة المذكورة
في المتن (عزى زاده)

(وقيل انه يسقط
 الاحتجاج به) فيتوقف
 الى البيان تمسكا بان
 دليل الخصوص
 (كالاستثناء المجهول
 لان كل واحد منهما)
 اى من الاستثناء ودليل
 الخصوص (ليان انه
 لم يدخل) تحت الجملة
 (فصار) على هذا
 كالباع المضاف الى
 حر وعبد ثن واحد
 فانه باطل لعدم دخول
 الحر فورد العقد على
 العبد ابتداء بالخصه
 (وقيل انه يبقى كما كان)
 فان كان المخصوص
 معلوما بقى العام فيما
 وراه على ما كان قبله
 وان كان مجهولا سقط
 دليل الخصوص وبقى
 على ما كان فى الكل
 (اعتبارا بالناسخ لان
 كل واحد منهما) اى
 من دليل الخصوص
 والناسخ
 (ه) هذا اذا كان
 المخصص مجهولا ظاهر
 وان كان معلوما الخ
 (نسخه)

وجهالة الثمن ابتداء تمنع صحة العقد فيصير كأنه قال بعتهما بالاف الا هذا
 بخصته من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها دون شبه الناسخ لانه
 لو اعتبر شبه الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ المجهول
 والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل واذا بطل شرط الخيار لزم العقد
 فى العبدين وهو خلاف ما قصد * فان قلت جهالة الثمن طارئة بعد صحة
 التسمية فكان ينبغي ان يجوز البيع كافي بيع القن مع المدبر * قلت محل الخيار
 لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه
 يدخل فى العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضى ثم يخرج فيحدث
 جهالة الثمن (وقيل انه) اى العام المخصوص (يسقط الاحتجاج به) اى
 لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص
 معلوما كقول الشارع اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا
 كما لو قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثانى وهو
 مذهب الكرخى رحمه الله وعيسى بن ابان (كالاستثناء المجهول) يعنى
 تمسكوا بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء (لان كل واحد منهما) اى
 من الاستثناء والمخصص (ليان انه لم يدخل) تحت الجملة (ه) قالوا
 اذا كان دليل الخصوص مجهولا فجهالته توجب جهالة الباقي وان كان
 معلوما يكون معلولا لاستقلاله وكون الاصل فى النصوص التعليل فلا
 يدري كم فرد من افراد العام خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا (فصار)
 اى دليل الخصوص على هذا القول (كالباع المضاف الى حر وعبد ثن واحد)
 فانه باطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه غير مال فصار
 العقد واردا على العبد ابتداء بالخصه بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع
 وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قيد بقوله
ثن واحد لانه لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالاف كل واحد بخمسمائة صح
 فى العبد عندهما خلافا لابي حنيفة (وقيل انه) اى العام بعد الخصوص
 (يبقى كما كان) قبل الخصوص من كونه قطعيا او ظنيا على اختلاف المذهبين
 (اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما) اى من دليل الخصوص والناسخ

(مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء) فانه غير مستقل بمنزلة وصف غير قابل للتعليل ثم الدليل ان كان مجهولا يسقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم فيقي العام على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس بمحتمل له (فصار كما اذا باع عبدین) ثم واحد (وهلك احدهما قبل التسليم) الى المشتري يبطل البيع في الهالك لتعذر التسليم وصح في الحى بحصته لان الجهالة بامر عارض فكان كالنسخ لان هلاك احد العبدین بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته والقول الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره المصنف وهو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا فكما قاله الكرخي وان كان معلوما فكلا استثناء والاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فيقي العام على ما كان عليه من القطع * والجواب عن كلا الفريقين ان فيما ذكرتم اعمال باحد الشبهين واهمالا للآخر وليس احد الشبهين اولى من الآخر فالعمل بكليهما اولى وعن الرابع بان الاستثناء انما لا يقبل التعليل لكونه غير مستقل بخلاف المخصص (والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى) اى يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا (او بالمعنى لا غير) اى يكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع (كرجال) مثال للعام صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن من لفظه مفرد سواء كان جمع قلة او كثرة معرفا او منكرها هذا مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف الا ان العموم في القلة من الثلاثة الى العشرة وفي الكثرة منها الى الكل * فان قلت العام عندك قطعي الدلالة فيما يتناوله اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر محتمل لكل واحد من المجموع من الثلاثة الى غير النهاية فلا يحصل الظن بالحكم فيما يتناوله لانه ليس بشامل للجميع فضلا عن القطع وايضا كل عام محتمل التخصيص والاستثناء وهذا ليس كذلك * قلت لانسلم عدم تناوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع سلنا ذلك لكن القول بكونه قطعي الدلالة انما يكون في العام المنفق عليه وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كوجب العام الثابت بطريق الآحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر محتمل التخصيص الى الثلاثة وكذا قال الزمخشري في بحث مجي * الا بمعنى الصفة انه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر

(مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء) فانه بمنزلة الوصف (فصار كما اذا باع عبدین) ثم واحد (وهلك احدهما قبل التسليم) صح في الحى بحصته لدخولهما تحت العقد وخروج احدهما لتعذر التسليم فيبقى في الآخر صححا (والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى او بالمعنى لا غير كرجال) عام صيغة لوضعها للجمع ومعنى لشموله لكل ما يتناوله عند الاطلاق

(وقوم) مثال للعام بمعناه وصيغته مفرد ولهذا يثنى ويجمع ويقال قومان واقوام* فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع ايضا فيقال رماحان ورماحات* قلت هذا شاذ ومراده ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو متناول لجميع آحاده لالكل واحد فلو قال القوم الذى دخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيئا* فان قلت اذا لم يتناول فكيف صح استثناء الواحد من القوم في قولك جاءنى القوم الا زيدا* قلت من حيث ان مجئ المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح استثناء الواحد عنه كما في قولك يطبق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح ان يقال عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع (ومن وما يَحْتَمِلان العموم) اذا قلت في الشرط من زارنى فله درهم فكل من زاره يستحق العطاء واذا قلت في الاستفهام من في هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد ويمتد من فيها الى آخرهم واذا قلت في الخبر اعطى من زارنى درهما يستحق كل من زاره العطية (والخصوص) في بعض مواضع الخبر كما اذا قلت زرت من اكرمنى وتريد واحدا بعينه هكذا فسره بعض الشراح* ولقائل ان يقول من قديكون خاصا اذا كان للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن او لا فله من النفل كذا على ما نقل من السير الكبير والاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت في الجميع اما في الخبر فظاهر واما في الشرط فلما نقلناه من المسئلة واما في الاستفهام فلان المستفهم بقوله من في الدار يريد واحدا (والاصل فيهما العموم) يعنى الكثير الشائع في استعمالتهما العموم (ومن في ذوات من يعقل) يعنى وضع من لان يستعمل في ذوات من يعقل لقوله عليه السلام (من قتل قتيلا فله سلبه) فان قلت يحتمل ان يكون عاما للعموم صفة وهو القتل* قلت انه ضرب من الاجتهاد وبعض السامعين لم يكن من اهله ومع ذلك فهموا منها العموم (كما) اى كما وضع ما لان يستعمل (في ذوات ما لا يعقل) حتى لو قيل ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة لوفرس ولا يصح ان يقال رجل او امرأة* فان قلت اذا كانا من محتملات من وما

(وقوم) عام معنى
لوضعه للمجموع لاصيغته
لانه فرد كزيد (ومن
وما يَحْتَمِلان العموم)
قال الله تعالى الا يعلم
من خلقى وله ما
في السموات والارض
(والخصوص) فاذا
قيل من او ما في الدار
فيقول زيد او فرس
(والاصل فيهما)
اى الكثير الشائع
في استعمالهما (العموم
ومن) وضع لان
يستعمل (في ذوات
من يعقل كما) وضع
لان يستعمل (في ذوات
ما لا يعقل)

فالمعنى الموضوع لهما* قلت وضعتا مبهما في ذوات من يعقل وما لا يعقل
وهذا المعنى المبهم لا وجود له في الخارج الا في ضمن خاص او عام (فاذا قال
من شاء من عبيدى العتق فهو حر فشاؤا عتقوا جميعا) هذا تفريع على كون
من عامة* فان قلت كلمة من عامة وكلمة من في قوله من عبيدى قرينة الخصوص
لانه للتبعيض فكان ينبغي ان يعمل بهما كما عمل بهما ابو حنيفة في قوله لا آخر
من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه وقال لا يكون له ان يعتق الكل بل يعتقه
الا واحدا* قلت كلمة من في قوله من شاء من عبيدى للبيان دون التبعيض
لانه لما اكد العموم باضافة المشية الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد
بهذه الكلمة التبعيض فحمل على البيان بخلاف قوله من شئت من عبيدى
لان المشية اضيفت الى خاص فلا تدل على تأكيد العموم فوجب العمل بهما
كذا قال الشراح لكنه ليس بصحيح لان قوله تعالى (من يشأ الله يفضله) عام
مع ان المشية مسندة الى خاص وهو الله تعالى قيل الاولى ان يقال في الفرق
ان من يحتمل التبعيض والبيان فالتبعيض متيقن على التقديرين ففي من شاء
من عبيدى امكن العمل بعموم من وتبعيض من وان كان للبيان لانه لما علق عتق
كل واحد لمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا
من العبيد بخلاف من شئت من عبيدى لان المخاطب لو شاء عتق الكل يسقط
معنى التبعيض بالكلية* فان قلت هذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل
دفعة واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه
شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد* قلت تعلق المشية بكل على
الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشية بالكل دفعة
ولقائل ان يقول البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية
للكل لا البعضية التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل او بدونه وحينئذ
لا نسلم ان التبعيض متيقن (وان قال لامته ان كان مافي بطنك غلاما فانت حرة
فولدت غلاما وجارية لم تعتق) لان الشرط ان يكون جميع مافي البطن غلاما
هذا تفريع على كون ما عامة* فان قلت على هذا يفهم من قوله تعالى (فاقرؤا
ما تيسر) وجوب قراءة جميع ما تيسر وليس كذلك* قلنا بناء الامر

(فاذا قال من شاء من
عبيدى العتق فهو حر
فشاؤا عتقوا جميعا)
لكون من عامة (وان
قال لامته ان كان مافي
بطنك غلاما فانت
حرة فولدت غلاما
وجارية لم تعتق) لان
الشرط كون جميع ما
في بطنها غلاما ليكون
مامامة

(وما يجئ بمعنى من) مجاز اقال الله تعالى وما بناها وكذا عكسه (وتدخل ما في صفات من يعقل ايضا) كاستعماله في ذوات ما لا يعقل تقول ما زيد ﴿ ٨٥ ﴾ فيقال كريم (وكل عامة) بمعناها لانها (للحاطة) ولكن (على

سبيل الافراد) كأن ليس معه غيره (وهي تصحب الاسماء) للزومها الاضافة (فتعنها) اي الاسماء (فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه) لعدم افراده (حتى فرقوا بين قولهم كل رمان مأكول وكل الرمان مأكول بالصدق) في الاول لان جميع افراده مأكول (والكذب) في الثاني اذ شره غير مأكول (فاذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال) قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها (ويثبت عموم الاسماء فيه ضمنا كعموم الافعال في كل) فانه يثبت ضمنا لكل عبدا شترته وكلما اشترت عبدا ففي الاولى كل عبدا شترته يحنث ولو اشترى عبدا

على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع يقلب متعسرا (وما يجئ بمعنى من) كما في قوله تعالى (والسما وما بناها) اي ومن بناها مجازا واليه اشار صاحب التسهيل بقوله وما في الغالب لما لا يعقل والغلبة علامة الحقة وكذا من يجئ بمعنى ما كما في قوله تعالى (فتم من مشى على بطنه) (وتدخل ما في صفات من يعقل) هذا بيان مواضع استعمال ما (ايضا) اي كاستعماله في ذوات ما لا يعقل تقول ما زيد فيقال في جوابه الكريم او العالم (وكل للحاطة على سبيل الافراد) كلمة كل عامة بمعناها دون صيغتها يعني يراد كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت اليها كل كأنه ليس معه غيره فيتناول كل فرد على الاصالة (وهي تصحب الاسماء) لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه انما يكون اسما (فتعنها) اي الاسماء ولهذا ان قال كل امرأة تزوجها فهي طالق تم الافراد ويحنث بتزوج كل امرأة ولا تم الافعال حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امرأة واحدة (فان دخلت) كلمة كل (على المنكر اوجبت عموم افراده) كما قلنا (وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه حتى فرقوا بين قولهم كل رمان مأكول وكل الرمان مأكول بالصدق) اي بصدق الاول لان جميع افراده مأكول (والكذب) اي بكذب الثاني اذ شره غير مأكول ولهذا قال في الجامع الكبير لوقال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة (فاذا وصلت بما) اي كلمة كل بكلمة ما (اوجبت عموم الافعال) لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فعنى قولنا كلما تزوجت امرأة فهي طالق كل وقت يقع مني التزوج فنطلق في كل التزوج ولو بعد زوج آخر (ويثبت عموم الاسماء فيه) اي في كلما (ضمنا كعموم الافعال في كل) اي كما يثبت عموم الافعال ضمنا في كل من ضرورة عموم الاسماء قصدا (وكلمة الجميع) وهذه من العام بمعنى (توجب عموم الاجتماع) اي توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع (دون الانفراد حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن او لا فله من النفل كذا) وفي المغرب النفل بقحتين ما ينقله الغازي اي يعطاه زائدا على سهمه

مرتين يحنث في الثانية ايضا (وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد) بخلاف كل (حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن او لا فله من النفل كذا

(فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا) اى يكونون
 مشتركين فيه وان دخلوه فرادى كان النفل للاول لان الجميع يحتمل
 ان يستعار بمعنى الكل لان كلا منهما للاحاطة والشمول فيعمل بمعنى الكل
 عند تعذر العمل بحقيقته فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى
 لان الجلادة فيه اجلى * اعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز
 لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بحقيقته فلو دخلوا فرادى استحقه
 الاول منهم عملا بمجازه * واجيب عنه بان ليس المراد كليهما بل احدهما
 لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا فى واحد او اكثر فان وجد
 فى اكثر يعمل بحقيقة الجميع وان وجد فى واحد يعمل بمجازه وانما يلزم
 الجمع ان لو تصور اجتماعهما * ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر
 الى الارادة دون الوقوع ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على
 مجازه ولا معنى للجمع فى الارادة الا ان ثبت الحكم على تقدير وقوع كل
 واحد وههنا كذلك فالاولى ان يقال الجميع ههنا ليس فى معناه الحقيقى
 للقربة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام ذكر للتشجيع على الدخول
 اولا وليس مستعارا بمعنى كل حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند عدم
 الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق فى الدخول
 واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم
 المجاز (وفى كلمة كل) يعنى اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل
 كذا فدخل عشرة (يجب لكل رجل منهم النفل) التام لانها للاحاطة
 على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كأنه ليس معه غيره وهو
 اول فى حق من تخلف عن الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى
 كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه فسقطت عن كلمة
 كل الاحاطة لانها محتمل الخصوص (وفى كلمة من) يعنى اذا قال من دخل
 هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة (يبطل النفل)
 لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرن بمن سقط عموم من لان الاول محكم
 للفرد السابق فحمل المحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم
 ولم يوجد فيبطل * فان قلت فى صورة كل من دخل اعتبر كل من الداخلين

فدخل عشرة معا ان
 لهم نفلا واحدا بينهم
 جميعا) بالشركة (وفى
 كلمة كل) اذا قال كل من
 دخل الخ (يجب لكل
 رجل منهم النفل) تاما
 لاعتبار كل بانفراده
 وهو اول فى حق من
 تخلف (وفى كلمة من)
 اذا قال من دخله الخ
 (يبطل النفل) لان
 الاول اسم لفرد سابق
 فلما قرن بمن سقط
 عموم من وتعين احتمال
 الخصوص على المحكم
 فلم يجب النفل الا لواحد
 متقدم ولم يوجد فلو
 دخلوا فرادى فللاول
 فى الثلاثة لان من يستعمل
 للخصوص وكل يحتمله
 والجميع يستعار بمعنى
 الكل وقامت دلالة
 الخصوص بذكر الاول

أولا بالنسبة الى من يخلفه ولم لم يعتبر هكذا في صورة من دخل * قلت لان في قوله من دخل يمكن حل الاول على معناه الحقيقي وفي صورة كل من دخل لم يمكن لان لفظة كل دخل على من فاقضى التعدد في المضاف اليه والاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف * فان قلت هذا يقتضى انهم ان دخلوا فرادى يستحق كل منهم النفل لدخوله تحت عموم هذا المجاز * قلت قيد عدم المسبوقية بالغير مراد في دخولهم فرادى فلا يصدق الاعلى الاول خاصة (والنكرة في موضع النفي تم) لما فرغ من بيان العام وضعنا شرع في بيانه بدليل خارجي والعموم يكون تارة على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها وتضمن من الاستغراقية نحو لارجل في الدار فانه لنفي الجنس وتارة على سبيل الجواز وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية ويكون لنفي واحد من الجنس وهذا القسم تارة يع كقوله تعالى (لا بيع فيه ولا خلة) فيمن قرأ بالرفع فانه عام وتارة لا يع كما في قولك ما رأيت رجلا بل رجلين والدليل عليه الاجماع على ان كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد وانما صح ذلك اذا كان نفي النكرة للعموم ووقوع قوله تعالى (قل من انزل الكتاب الذي جاءه موسى) ردا لما قالت اليهود ما نزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن هذا الكلام مفيدا للعموم والسلب الكلي لما كان الايجاب الجزئي ردا عليهم لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي (وفي الاثبات تخص) لان النكرة تدل على فرد ولم يقترن بها ما يوجب العموم (لكنها) اي النكرة المثبتة (مطلقة) فان قيل المطلق هو الدال على الماهية من غير دلالة على على الوحدة والكثرة والنكرة دالة على الوحدة فلا تكون مطلقة * قلنا لافرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح الاصوليين وتمثيلهم المطلق بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير الفرق يمكن ان يقال لم يرد المصنف بالمطلق ههنا ماهو المصطلح اذ لو اراده لقال لكنها مطلق لان التاء لا تدخل على المطلق المصطلح لانه صار لقبيا فخرج عن الوصفية بل اراد من المطلقة ما يرادف النكرة وهو الدال على فرد غير معين (وعند الشافعي تم) ولقائل ان يقول نقل عن الشافعي

(والنكرة في موضع النفي تم) كما رأيت رجلا ولا رجل في الدار وعمومها ضروري لا بالصيغة لانه لما نفي رؤية رجل غير عين لزم انتفاء رؤية جميع الرجال اذ لو رأى واحدا يكون كاذبا (وفي الاثبات تخص) لانها لفرد ولم يقترن بها ما يوجب العموم (لكنها مطلقة) اي متعرضة للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات فيتناول واحدا غير معين (وعند الشافعي تم) لان الشيء في قوله تعالى انما قولنا لشيء وان كان في الاثبات شامل لشمول قدرته

(حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار) في قوله تعالى فحري ررقبة وقد خص منها الزمنة اجاما والخصوص دليل العموم فنخص الكافرة قياسا وجوابه ان انما بمعنى ما والا والرقبة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل الا انها خصت منها (واذا وصفت) النكرة في الاثبات (بصفة عامة تم) ضرورة عموم وصفها

(٥) قال المحشي الفاضل هنا وفيه بحث ظاهر لان التسمية بالآدمي تدور مع وجود الماهية الانسانية وهي موجودة في جميع افرادها بخلاف الرقبة على ما قلنا فانها بمعنى البنية والتبادر من اطلاقها هي السالفة فان هذا من ذلك اه (مصححه)

في احتمال الامر التكرار انه مشتمل على المصدر وهو نكرة في موضع الاثبات وهي توجب الخصوص على احتمال العموم ونقلوا عنه ههنا انها توجب العموم فان صح النقلان بتأفيا والا كذب احدهما * تمسك بقوله تعالى (انما قولنا لشيء اذا اردناه) فان الشيء مثبت شامل لجميع الاشياء لشمول قدرة الله تعالى جميعها * جوابه ان انما في قوة النفي والاثبات معناه ليس قولنا لشيء اذا اردنا ايجاده الا قولنا كن وما قاله بعض الشارحين سمي الشافعي المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين فظن علماءنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى ضعفه (حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار) اي في كفارة الظهار في قوله تعالى (فحري ررقبة) خصت منها الزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة بالاجاع ولولا انها عامة لما خصت فنخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل * قلنا ان اردت من العموم انها صالحة على سبيل البدل فلانزاع فيه وان اردت التساؤل على سبيل الاجتماع فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج من العهدة الا باعتاق كل الرقاب واما عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية الكاملة كما خلق الله تعالى كذا في الصحاح فلم يتناول الزمنة واما عدم جواز المدبرة فلان الملك فيها ناقص * اعترض على مذهبنا الامام الغزالي رحمه الله بان اسم الرقبة يطلق على المعيبة كاطلاقه على السليمة ولو كان اسم الرقبة للمعيبة مجازا لكان تسميتنا آدميا مجازا (٥) وبانهم اجازوا مقطوع اليد في التكفير ولم يجيزوا الاخرس وكيف يرجوا الخلاص من هذا الخبط ذوفهم الى هنا كلامه * ويمكن ان يجاب عنه ليس مرادهم من ذلك انها حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل هي حقيقة فيهما الا ان تناوله الكامل مقتصر عليه من جهة ان المطلق ينصرف الى الكامل مجاز وعن الثاني ان فائت جنس المنفعة وهو البطش معدوم من وجه فلا يتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت جنس المنفعة لوجود احدهما حتى لو قطعنا لا يجوز بخلاف الاخرس فانه فائت جنس المنفعة وهو التكمم فلا يندرج تحت المطلق (واذا وصفت) النكرة في موضع الاثبات (بصفة عامة تم)

فان قلت مقتضى الوصف التخصيص والتقييد سواء كان في النفي او الاثبات فان قولك رأيت رجلا عالما اخص من رأيت رجلا فكيف عمت بالصفة قلت المراد العموم في الجملة وذلك لائنا في الخصوص بوجهما فالنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عامة في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة صحة اتصاف كل فرد من افراد نوع الموصوف به من غير ان يختص بواحد * فان قلت لم جعل الموصوف عاما بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف وكان هذا اولى لان الموصوف اصل والصفة تابعة * قلت الموصوف خاص لكنه قابل للعموم بقريته وهو محتمل له والصفة محكمة في كونها عامة فحمل المحتمل على المحكم اولى ذكر في شرح المغني للهندي ان عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة على سبيل البديل دون الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر لان عموم البديل للنكرة حاصل قبل الانصاف بها فلو كانت بعده كذلك لكان الوصف لغوا ولكنه تام بالاتفاق (كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا) فان له ان يتكلم بجميع رجال الكوفة ولو قال الا رجلا بدون الصفة فله ان يتكلم واحدا سواء كان من الكوفة او غيرها حتى لو تكلم باثنين يحنث (والله لا اقر بكما الا يوما اقر بكما فيه) فانه لا يبصر موليا لان المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان في كل يوم ولو قال الا يوما بدون الصفة بصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم قيد الصفة بكونها عامة لانها لو كانت خاصة كما اذا قال والله لا اضرب الا رجلا ولدي لا تم * اعلم ان هذا الاصل اكثرى الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا فالنكرة قد تم بدون الصفة كما في قولنا تمرة خير من كسيرة وقد تختص بالصفة كما اذا قال والله لا تزوجن امرأة كوفية بترتزوج امرأة واحدة ومثله قولك لقيت رجلا عالما قيل هذا الحكم مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اى دون ما عداهما وجه عمومها بعموم وصفها ان النكرة اذا كانت موصوفة بالاستثناء يكون بصفة النوع واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء يكون باسمه فيتناول واحدا (ولهذا) اى ولكون النكرة تم بالصفة العامة (قال علماؤنا) رحيم الله

(كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا) فله ان يتكلم بجميع رجال الكوفة (والله لا اقر بكما الا يوما اقر بكما فيه) لم يبصر موليا لانه يمكنه القربان في كل يوم (ولهذا) اى لكون النكرة تم بالصفة العامة (قال علماؤنا)

(اذا قال اى عبيدى ضربك فهو حر فضره) معا او متفرقا (انهم
 يعتقدون عليه) وان قال اى عبيدى ضربته فهو حر فضره الخطاب
 للجميع مرتين عتق الاول لعدم المزاح او دفعة عتق واحد منهم وخير المولى
 في تعيينه المراد من النكرة هنا ما فيه نوع ابهام اعم من النكرة الصناعية
 ومن المعرفة الغير المعينة كقولهم المرأة التى اتزوجها طالق * وجه الفرق
 ان ايا وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثانى قطع عن الوصف
 لان الوصف انما اضيف الى المخاطب لالى النكرة التى يتنا ولها اى وهذا
 الفرق مشكل لانه ان اريد بالوصف النعت النحوى فلانعت في الصورتين
 لان الجملة صلة او فعل شرط لاتفاق النحاة على ان اياهنا موصولة او شرطية
 وان اريد به الوصف من جهة المعنى فهى موصوفة في الصورتين
 لانها كما وصفت في الاولى بالضاربة للمخاطب وصفت في الثانية
 بالضرورية له والقول بان الاول وصف والثانى قطع عن الوصف
 تحكم الايرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقر بكمما الا يوما اقر بكمما فيه
 عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم دون يوم * اجاب عنه
 صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالضرور لامتناع
 قيام الوصف بشخصين والمفعول به فضلة ثبت ضرورة فيقدر بقدرها
 فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه
 بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم * ولقائل ان يقول الضرب
 صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار وصف له وتعلق
 بالمفعول به وبهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين
 والمتعدى يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود والى المفعول فيه
 في الوجود واتصاله بالاول اشد والفاعل ايضا ضرورى فينبغى
 ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافى الضرورة بل يؤكدها
 ويمكن ان يقال في الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بوضعى بل مستفاد
 من خارج وفي الصورة الاولى لما علق عتق كل على ضربه توفرا الداعى
 لان الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرقية فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية
 لما علق العتق بضرب المخاطب والانسان قلما يسعى في اذهاب مال الغير

(اذا قال اى عبيدى
 ضربك فهو حر
 فضره انهم يعتقدون
 عليه) لان ايا نكرة
 فان النكرة في هذا
 الاصطلاح ما فيه ابهام
 وصفت بصفة عامة
 وهى الضرب فعمت
 فن حصل منه الضرب
 اتصف به فيعتق

على العموم بل يبقى واحداً للحاجة الأصلية الى ذلك والانسان مجبول على الامساك لان اصله التراب وفيه يبس وقبض والله اعلم (وكذا) اى كالوصف العام في افادة العموم (اذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد او جبت العموم) اى عموم الجنس وهو مختار صاحب التوقيت وفخر الاسلام فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فهما لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليله فاذا حلف لا يتزوج النساء حنث بتزوج امرأة * اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال واللازم منتف اجاماً وبان كلهم في قوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم) يلزم ان يكون يسان تفسير لاحد المحتملين وقد اجتمعت الأئمة انه تأكيد وبان المعروف باللام ان كان ما ما ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق محتملاً مادونه كما هو موجب سائر الفاظ العموم وان لم يكن ما ما لا يصح عده من دلائل العموم * قال الشيخ عبدالعزيز لم يتضح لى سر هذه المسئلة واختار قول جمهور الاصوليين وامة اهل اللغة وهو انها تفيد عموم الاستغراق سواء كانت داخلة على المفرد او على الجمع لان اللفظ الذى يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الجنس والفاصلة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجاً او ذهننا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق متيقن ولهذا حمل اللام في قوله تعالى (والسارق والسارقة) وقوله (ان الانسان لفي خسر) على الاستغراق بالاجماع الا ان تدل القرينة على ان اللام لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او على ان البعض مراد كما في قوله لا تزوج النساء لان الحال يدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف الى الاقل المتيقن (حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت) اللام (على الجمع عملاً بالدليلين) يعنى لو بقي الجمع على جمعيته يبطل معنى التعريف بالكلية اذ العهد في اقسام الجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد للماهية فيحمل على الجنس مجازاً لان اللام

(وكذا اذا دخلت لام المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد) بان لم يكن في جنس تلك التكرة معهود (او جبت العموم) كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر اى هذا الجنس ودليل عموم استثناء المؤمنين (حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع) لان لام المعرفة للعهد في الاصل واذا تعذر معنى العهد حمل على الجنس ليكون تعريفه (عملاً بالدليلين) فاننا اذا ابقيناها جعلها حرف العهد اصلاً واذا جعلناها جنساً كان حرف العهد معتبراً والجنس يتناول الافراد فيكون معنى الجمع فيه مراعى ايضاً

للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى كقوله تعالى (كمثل الحمار
 يحمل اسفارا) فاذا حل على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ في الجنس
 معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا لان كل جنس له افراد خارجا
 او ذهنا وكان اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعينين (فيحنت
 بتزوج امرأة اذا حلف لا يتزوج النساء) فان قلت لم لم يجعل اللام
 لاستغراق المجموع * قلت لو حل عليه لكان اقل افراده ثلاثا ولا يتناول
 الواحد والاثنين وليس كذلك لان عدم الحل في قوله تعالى (لا يحل
 لك النساء من بعد) لا يختص بالجمع بل يتناول الواحد فعلم ان عمومه
 عموم الجنس (والنكرة اذا اعيدت) لما ذكر النكرة وافادتها العموم اردفه
 بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت (معرفة كانت الثانية عين الاولى)
 كقوله تعالى (انما ارسلنا الى فرعون رسولا فاعصى فرعون الرسول)
 (واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى) لانها لو انصرفت الى الاولى
 لتعين نوع فلا تبقى نكرة والغرض خلافه كاليسرين في قوله تعالى
 (فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا) (والمعرفة اذا اعيدت معرفة
 كانت الثانية عين الاولى) كاليسرين فيه وهو معنى قول ابن عباس
 لن يغلب عسر يسرين * قال فخر الاسلام في جعل الآية من هذا القبيل
 نظر لانها لا يحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل قولنا ان مع الفارس رجحا ان مع
 الفارس رجحا ان يكون معه رجحان بل هذا من باب التأكيد * فان قلت اذا
 حل على التأكيد فما وجه قول ابن عباس * قلت كأنه قصد باليسرين
 ما في قوله يسرا من معنى التفخيم فيؤول بيسر الدارين وذلك يسرا
 في الحقيقة (واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى) لما ذكرنا انها
 لو كانت عين الاولى لتعين نوع تعين فلا تبقى نكرة والغرض خلافه * اعلم
 ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والافتقار تعاد
 النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى (وهو الذي في السماء اله
 وفي الارض اله) وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى
 (وهذا الكتاب انزلناه مبارك) الى قوله (ان تقولوا انما انزل الكتاب
 على طائفتين من قبلنا) وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى

فيحنت بتزوج امرأة
 اذا حلف لا يتزوج
 النساء) لانها صارت
 عبارة عن الجنس وهو
 يحتمل الكل والادنى
 حقيقة (والنكرة اذا
 اعيدت معرفة كانت
 الثانية عين الاولى)
 لدلالة العهد قال الله
 تعالى فعصى فرعون
 الرسول اى الذى ذكر
 (واذا اعيدت نكرة
 كانت الثانية غير
 الاولى) لان النكرة
 تتناول غير عين فلو
 انصرفت الثانية الى
 الاولى لتعين من وجه
 (والمعرفة اذا اعيدت
 معرفة كانت الثانية
 عين الاولى) لدلالة
 العهد قال الله تعالى
 فان مع العسر يسرا
 قال ابن عباس رضى الله
 عنه لن يغلب عسر
 يسرين (واذا اعيدت
 نكرة كانت الثانية
 غير الاولى) لان
 في صرف الثانية الى
 الاولى نوع تعين

(وما) اى المقدار الذى
 ينتهى اليه الخصوص
 نوعان الواحد فيما هو
 فرد بصيغته او ملحق به)
 اى فيما هو جنس سواء
 كان فردا بصيغة (كالمرأة)
 او دلالة كالعبيد
 (والنساء) لاطلاق
 الجنس على الواحد
 حقيقة (والثلاثة فيما كان
 جمعا بصيغة ومعنى)
 كنساء او معنى كقوم
 (لان ادنى الجمع ثلاثة
 باجاء اهل اللغة وقوله
 عليه السلام الاثنان
 وما فو قهما اجاعة محمول
 على المواريث) جواب
 عن تمسك بعضهم بهذا
 الحديث فى ان اقل
 الجمع اثنان بانه محمول
 على المواريث لان
 البنين كالبنيات بالآية
 (والوصايا) لانها تبع
 للمواريث (او على سنه
 تقدم الامام) فانه تقدم
 على الاثني كالثلاثة
 والحمل عليه لانه عليه
 السلام بعث لتعليم
 الاحكام لا اللغات

(وازلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب) وقد تعدد
 المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى (انما الهكم الله واحد)
 (وما ينتهى اليه الخصوص) اى المقدار الذى يصح انتهاء التخصيص اليه
 (نوعان) احدهما (الواحد فيما هو فرد بصيغته) اى ذلك فى العام الذى
 يطلق على الواحد وما فو قه كالطائفة ومن وما واسم الجنس المعروف
 باللام (او ملحق به) اى فيما هو ملحق بالعام الذى صيغته فرد (كالمرأة
 والنساء) والرجال وغيرهما من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس
 المفرد (والثلاثة) اى النوع الثانى الثلاثة (فما كان جمعا) اى ذلك فى العام
 الذى يكون جمعا (صيغة ومعنى) كرجال وعبيد او معنى لاصيغة كقوم
 ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلاثة (لان ادنى الجمع ثلاثة باجاء
 اهل اللغة) لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلاثة اقسام آحاد ومثنى وجمع
 ولكل واحد صيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعى ومالك اقل
 الجمع اثنان لقوله تعالى (هذان خصمان اختصموا) جوابه ان يقال المراد
 طائفتان خصمان (وقوله عليه السلام الاثنان وما فو قهما اجاعة محمول
 على المواريث) هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث لان للبنين الثلثين
 كما لبنيات ثبت هذا الحكم بقوله تعالى (فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان) و ثبت
 بدلالة قوله تعالى (فان كن نساء فوق اثنتين) الآية ان ليس لما فوق الاختين
 اكثر من الثلثين ففرقنا ان للاختين حكم الجمع فى الاخوات ولما كان للاختين
 الثلثان مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون للبنين الثلثان مع ان
 قرابتهما قرابة جزئية كان اولى (والوصايا) كما اذا وصى بشوب على
 اخوة زيد وكان له اخوان فهو لهما بالاجاع لان الارث فرض والوصية
 نافذة وهما بعد الموت فكانت الوصية تبعا للارث كما كانت النوازل تبعا
 للفرائض (او على سنة تقدم الامام) لان الامام يتقدم على الاثني كما يتقدم
 على الثلاثة لاحراز فضيلة الجماعة وانما حل على ما ذكر لانه عليه السلام
 مبعوث لتعليم الاحكام لبيان اللغات والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا
 سنة كون المتقدمين جماعة بخلاف الجمعة حيث شرطنا لصحة ادائها ثلاثة
 سوى الامام بدليل قوله تعالى (فاسعوا الى ذكر الله) فلا بد من التذاكر

وهو الخطيب وثلاثة سواء لقوله تعالى (فاسعوا) (واما المشترك) اى
المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشتركة فيها (فاي تناول افرادا)
اراد منها فردين فصاعدا ليتناول القرء فانه مشترك بين المعنيين (مختلفة
الحدود) احترز بها عن العام (على سبيل البدل) احترز به عن الشئ فانه
يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة
فى معنى الشئىة وهو الثابت فى الخارج وله اعتباران اعتباران من حيث
الموجودية واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول مشترك
معنوى وهو مختار فخر الاسلام وبالاختبار الثانى مشترك لفظى كالقرء وهو
مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون المراد
من قوله فى العام متفقة الحدود احد الامرين اما ان يتناول اللفظ افرادا
باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار معنى
ولكن الافراد مختلفة الحقائق (كالقرء) بضم القاف وفتحها الموضوع
(للحيض والطهر وحكمه التوقف فيه) اى فى المشترك من غير اعتقاد
حكم معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما (بشرط التأمل ليرتجح
بعض وجوهه للعمل به) اى بالمشترك كما تأمل علماؤنا فى لفظ القرء
فوجدوه دالا على الجمع كما يقال قرأت الشئ اى جمعته وعلى الانتقال ايضا
كما يقال قرأ النجم اذا انتقل وكلاهما موجودان فى الحيض لانه هو الدم
المتجمع فى الرحم ومنتقل من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض
مارض كذا قاله الشراح * ولقائل ان يقول هذا الاستدلال انما يستقيم
اذا كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل اى الجامع فالامر
على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر اولى به وكذا
الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر * لا يقال
الطهر اول المنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم لان المراد من الطهر
الطهر الشرعى وهو لا يكون اول المنتقل عنه لتوقفه على الحيض * فان
قلت اذا ثبت الرجحان من حيث اصل التركيب لا يكون مشتركا
لان المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنيه على الآخر لفة * قلت القرء هنا

(واما المشترك فاي تناول
افرادا) اراد منها فردين
فصاعدا (مختلفة
الحدود) خرج العام
(على سبيل البدل)
خرج الشئ لتناوله
على سبيل الشمول
(كالقرء للحيض والطهر
وحكمه) اى المشترك
(التوقف فيه) من غير
اعتقاد حكم معلوم
ولكن (بشرط التأمل
ليترجح بعض وجوهه
للمعمل به) بفالب رأى
كما تأمل علماؤنا القرء
فوجدوه دالا على الجمع
والانتقال والاجتماع
فى الحيض لا الطهر و
الدم ينتقل من الداخل
الى الخارج

اسم جامد ليس بمصدر ولاصفة لانه اسم للدم او الطهر واعتبار كونه في الاصل مصدرا ومستعملا في اى معنى انما يكون بالتأمل وهو لا يمنع كون المشترك متساوى الدلالة والاولى ان يستدل على كون القرء للمحيض بقوله تعالى (واللائى يؤسن من المحيض) لانه تعرض عند ذكر الخلف للباس عن الحيض دون الطهر فعلم ان المراد في الاصل هو الحيض (ولاعموم له) اى للشترك عندنا يعنى لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد وقال الشافعى يجوز ان يراد من المشترك كلا معنيه عند التجرد من القرائن ولا يحمل على احدهما الا بقريئة والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنيه على ان يكون مرادا ومناطاً للحكم واما ارادة كليهما فغير جائز اتفاقا والفرق بينهما ان في اعتبار المعية بصيركل واحد من معنيه جزء المعنى وفي عدم اعتبارها بصيركل واحد كانه هو المعنى بتمامه مثاله قوله تعالى (جزاء مثل ماقل من النعم) فان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو المالمية فرجح محمد والشافعى المثل صورة لانه ابعد عن المخالفة التى هي ضد المماثلة وابو حنيفة وابو يوسف رجحا المثل معنى لانه مراد في مالمثله صورة بالاجاع فلو اريد المثل صورة يلزم تعميم المشترك وهذا انما يلزم محمدا لان الشافعى رحمه الله يلتزمه متمسكا بقوله تعالى (ان الله وملائكته يصلون على النبي) والصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار فتعين ارادة المعنيين * جوابه منع كون الصلاة مشتركة بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن اهل اللغة بل حقيقة في الدعاء وههنا لم يمكن ان يحمل على الدعاء فحمل على العناية بشأن النبي عليه السلام اظهارا لشرفه مجازا اطلاقا للزوم على اللازم اذا الاستغفار والرحمة يستلزمان الاعتناء ومآله قوام الدين الاتقانى في شرح المنار بان تقدير الآية ان الله يصلى وملائكته يصلون فلا يعم المشترك فاسد لانه حذف بلا دليل اذ يصلون لا يصلح ان يكون دليلا على يصلى لانه ليس بمعنى يصلون ولهذا لا يقال زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب في الارض اى السفر

(ولاعموم له) اى لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد وقال الشافعى يجوز لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي اريد بها معنيين مختلفان لنا انه اما ان يستعمل في المجموع بطريق المجاز او الحقيقة والاول غير جائز اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد وكذا الثانى لانه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة ويجوز ان يراد من الصلاة العناية بامرهم فتعم الرحمة والاستغفار

ومن الآخر استعمال آلة الضرب * ولنا ان المشترك اما ان يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني اذلا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين * قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل واحد منهما والمعنى المجازي وهو المجموع فان قلت معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين مراد وموضوع له لانه جزء من المجموع فلا مجاز فيه * قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة واعتبار وضعه للآخر يوجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة ويراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر مما يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز * ولقائل ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بمعوم المشترك فلا يكون حجة عليهم ويقول كل واحد من المعنيين موضوع له من غير اشتراط انفراد واجتماع يستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل في الحالين نفس الموضوع له فيكون حقيقة ويقول معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا لذلك من بين الالفاظ كما يقال اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة فلا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى (واما المؤول فاطر جمع من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي) اعترض عليه بان تقييد حد المؤول بقوله من المشترك وبقوله بغالب الرأي ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين للمؤول لوجوده بدونهما فان الخفي والمشكل والجمل اذ ازال الخفاء عنها بدليل ظني كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا وكذا الظاهر والنص اذا جلا على بعض وجوههما يصيران مؤولين بلا خلاف مع ان القيدين منتقيان واجيب عنه بان المراد من المشترك المشترك الغوى وهو ما فيه خفاء ومن قوله بغالب الرأي ما يوجب الظن اعم من ان يكون رأيا او خبر الواحد فيثبت يدخل جميع اقسامه فيه * ولقائل ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحي لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى

(واما المؤول فاطر جمع من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي) من المشترك وبغالب الرأي ليسا بلازمين فان الخفي والمشكل والجمل اذ ازال الخفاء عنها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس تسمى مؤولا وكذا الظاهر والنص اذا جلا على بعض محتملاته

فيكون التعريف لنوع من المؤول وهو المؤول من المشترك للمطلق المؤول لانه في بيان اقسام النظم صيغة ولغة وما عدا المؤول من المشترك ليس منها لانه يتغير دلالاته الوضعية بالتأويل فان قوله عليه السلام (المستحاضة تنوضاً لكل صلاة) يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلاة وبالتأويل والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام النظم بخلاف المؤول من المشترك فان القرء بعد ان ترجح ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان قبله فان قلت في المؤول تين المراد بالرأى وكيف يدخل في اقسام النظم قلت اثر الرأى في اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك الى الرأى * اعلم ان ترجح بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون بالنظر الى سبقه فاننا اذا نظرنا الى لفظة ثلثة وجدناه دالا على عدد معلوم فحملناه على الحيض لثلا ينتقص عنها كما قررناه فيما سبق وقد يكون بالنظر الى سياقه وهو آخر الكلام كقوله تعالى (الذي احلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها) وقوله تعالى (احل لكم ليلة الصيام الرفت الى نسائكم) فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثانى من الحل بدليل الرفت * فان قلت في المؤول لا بد من اعتبار شئ آخر غير الوضع والنظم ما يكون دلالاته على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر * قلت لانسلم فان وجوه النظم اى طرقه اعم من ان يكون باعباره في نفسه او بالنظر الى غيره (وحكمه العمل به) اى حكم المؤول وجوب العمل به (على احتمال الغلط) والسهو كن وجد ماء فغلب على ظنه طهارته يلزمه التوضؤ به على احتمال الغلط حتى لو تين بعد ذلك نجاسته لزمه اعادة الصلاة لان التأويل ان ثبت بالرأى فلا حظ له في اصابة الحق حقيقة وان ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت به ظنيا لا قطعيا (واما الظاهر فاسم لكلام) وفيه اشارة الى ان الظاهر من اقسام النظم لكنه متعلق بالمركبات (ظهر المراد به) اى بالكلام اراد بالظهور الظهور اللغوى وهو الوضوح لثلا يلزم تعريف الشئ بنفسه على ان الظاهر علم

(وحكمه) وجوب
 (العمل به على احتمال
 الغلط) كما يجب بخبر
 الواحد والقياس
 (واما الظاهر)
 الاصطلاحى (فاسم
 لكلام ظهر المراد به)
 اى اتضح وانكشف

فلا يكون المعنى ملتفتا اليه (للسامع) اذا كان من اهل اللسان (بصيغته) اي بسماها احترز به عن الخفي والمشكل فان ظهور المراد منهما بعد السماع موقوف على الطلب والتأمل وعن النص ايضا فان الظهور فيه بمعنى في المتكلم لانفس الصيغة كقوله تعالى (واحل الله البيع وحرم الربا) فهو الظاهر في الاحلال والتحريم * فان قلت كان ينبغي ان يقول ويكون محتملا للتأويل والتخصيص حتى يخرج عنه المحكم قلت لم يذكره اكتفاء بذكره في تعريف المحكم (وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه) على سبيل الظن عند بعض لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة المتأخرين اذلا اعتبار لاحتمال غير ناش من دليل حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر (واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر) يعني يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر (بمعنى من المتكلم) اي بان يكون المعنى الزائد غرض المتكلم والكلام مسوقا له بقرينة (لا في نفس الصيغة) يعني لا يكون في اللفظ ما يدل عليه وضعا مثاله قوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) فهم منه معنى اباحة النكاح وبيان العدد والكلام سبق للمعنى الثاني يدل عليه سياق الآية وهو قوله تعالى (فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة) فالآية ظاهرة في اباحة نص في العدد * اعلم ان الشراح ذكروا ان السوق شرط في النص وعدمه شرط في الظاهر وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم كان قوله جاءني القوم ظاهرا لتكون مجئ القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا لكونه مقصودا * قال صاحب الكشف رحمه الله تعالى هذا كلام حسن لكنه مخالف لعامة كتب الاصول لانهم ما فرقوا في امثلة الظاهر بين المسوق وغيره ولو كان عدم السوق شرطا في الظاهر لما غفل عنه الكل عادة ولقيدوا في حده هذا القيد وقال ايضا ليس ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سياقا اوسبقا الى هنا كلامه * ولقائل ان يقول قوله بمعنى

(للسامع) اذا كان من اهل اللسان (بصيغته) اي بسماها خرج الخفي والمشكل والنص (وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه) على سبيل الظن عند بعض والقطع عند عامة المتأخرين (واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر) بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر (بمعنى من المتكلم) اي بقرينة نطقية تنضم اليه سياقا اوسبقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق (لا في نفس الصيغة) وليس في اللفظ ما يدل عليه وضعا

من المتكلم اعم من كونه قرينة نطقية او سوق كلام او غيره (٧) ولادلالة
 للعام على الخاص وايضا لو كان زيادة وضوحه بالضمم قرينة نطقية تدل
 على ان قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملا لتأويل هو في حيز المجاز لتعين
 المراد حينئذ ولانسلم انه غفل عنه الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب
 قالا في الآية المذكورة نص في بيان العدد لانه سبق الكلام له وهذا يقتضى
 ان يكون عدم السوق شرطا في الظاهر والا لما صح تعليقهما وانما
 لم يذكروا عدم السوق في الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما من تعريف
 النص (وحكمه وجوب العمل بما وضع على احتمال تأويل) وهو حل
 الكلام على غير الظاهر (هو) اى ذلك التأويل (في حيز المجاز) وانما
 قال في حيز المجاز اشارة الى عدم الانحصار في المجاز بل قد يكون بطريق
 التخصيص وغيره والى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا
 كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية وانما ذكر
 الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لان النص لما احتمل ذلك وهو
 اوضح من الظاهر فلان يحتمل الظاهر اولى (واما المفسر فما ازداد
 وضوحا على النص على وجه لا يبق معه احتمال التأويل) سواء كان
 ذلك لمعنى في النص بان كان مجملا فلتحتمل البيان القاطع وهو المسمى ببيان
 التفسير او في غيره بان كان عاما فلتحتمل باب التخصيص وهو المسمى
 ببيان التقرير كقوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون) فانه ظاهر في
 سجود الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص واردة البعض بقوله كلهم انقطع
 ذلك الاحتمال فصار نصا * فان قلت اذا لم يحتمل التخصيص فكيف يجوز
 الاستثناء بقوله (الابليس) قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان متصلا
 واستثناء ابليس منقطع لانه جنى ولكنه يحتمل التأويل وهو الحمل على
 التفرقة بقوله (اجمعون) انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل
 ولقائل ان يقول سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك
 لظاهره (وحكمه وجوب العمل به) قطعيا ولكنه (على احتمال النسخ)
 فان قلت فسجد خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضى الى الكذب او الغلط

(٧) كالقرينة الحالية
 اه (عزى زاده)
 (وحكمه وجوب العمل
 بما وضع) بطريق
 القطع (على احتمال
 تأويل هو) اى ولكن
 ذلك الاحتمال (في حيز
 المجاز) فلا يخرج عن
 القطع (واما المفسر
 فما ازداد وضوحا على
 النص على وجه لا يبق
 معه احتمال التأويل)
 سواء كان ذلك لمعنى
 في النص بان كان مجملا
 فبين او غيره بان كان
 عاما فلتحتمل ماسد باب
 التخصيص وهو باعتبار
 ارادة المتكلم لا لمعنى
 في الكلام لانه ظاهر
 في معناه ويحتمل ان
 يراد به غير ظاهره فالبيان
 يقطعه (وحكمه وجوب
 العمل به) قطعيا لكن
 (على احتمال النسخ)

(واما المحكم فما حكم المراد به عن احتمال النسخ ﴿ ١٠٠ ﴾ (والتبديل) وانقطاع احتماله

بمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالاتيات الدالة على وجود الصانع او بانقطاع الوحي والاول محكم لعينه والثاني لغيره (وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا) مثال للظاهر والنص فانه ظاهر للتحليل والتحریم نص في التفرقة بين البيع والربا (فمسجد الملائكة كلهم اجمعون) مثال للمفسر فالملائكة تام وكلهم لقطع احتمال التخصيص واجمعون يقطع احتمال التفرق (ان الله بكل شئ عليم) مثال للمحكم (ويظهر التفاوت) في وجوبها (عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى)

فلا يكون مفسرا * قلت المفسر يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما نشأ من حيث هو خبر لا من حيث انه مفسر فلا يضرنا في التمثيل كذا قيل وفيه نظر لانه يدخل هذا المثال في تعريف المحكم * اعلم ان ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالا بعيدا وظهور معه احتمال ابعده وظهور لاحتمال للغير اصلا فالظاهر في المرتبة الاولى والنص في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة ولا مرتبة فوقها في الظهور والمحكم في هذه المرتبة الا انه اقوى من المفسر حيث لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتأويل (واما المحكم فما حكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل) ضمن احكام معنى امتنع فاستعمل بعن (٤) ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته كالاتيات الدالة على وجود الصانع وصفاته ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي عليه السلام ويسمى محكما لغيره (وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال) لما فرغ من بيان كل واحد من هذه الاقسام بين نظير كل واحد فقال (كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا) هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاحلال والتحریم نص في بيان التفرقة بين البيع والربا لان الكفار كانوا يدعوا حل الربا ويقولون انما البيع مثل الربا فرد الله تعالى ذلك بقوله (واحل الله البيع وحرم الربا) فبينهما فرق (فمسجد الملائكة كلهم اجمعون) مثال للمفسر (ان الله بكل شئ عليم) نظير للمحكم (ويظهر) يعنى كل واحد من هذه الاربعة موجب للمحكم قطعا لكن يظهر (التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى) يعنى ليصير الظاهر متروكا عند معارضته النص ويكون النص راجحا وكلاهما متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر متروكا عند معارضته المحكم * فان قلت التعارض انما يكون عند تساوى الحجتين المتقابلتين في القوة فعند رجحان احدهما كيف يتحقق التعارض * قلت التعارض الموجب للتساوق يكون كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل الحجتين بان يقتضى احدهما خلاف ما يقتضيه الاخرى سواء كانتا متساويتين او لا مثال

(التعارض)

والتبديل اه (عزى زاده)

التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى (واحل لكم ما وراء ذلكم) وقوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) فالاول ظاهر في اباحة النكاح وهو يقتضى حل الخامسة (٧) والثاني نص في بيان العدد وهذا يقتضى حرمة الخامسة فلما تعارض ارجح النص لقوته فان قلت معنى مثنى اثنان اثنان وثلاث ثلثة فم اختيار لفظ مثنى وثلاث ولم يقل اثنين وثلثة ولا يجوز للحرا الاثنان او ثلاث او اربع ولم ذكر بالواو ولم يذكر باو والواو يقتضى ان يكون له ولاية الجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك * قلت ان الخطاب للجمع والمفهوم من هذا الترتيب ان يكون لكل واحد ولاية الجمع بين اثنين او ثلثة او اربع كما يقال اقتسموا هذه الدراهم اثنتين اثنتين او ثلثة ثلثة والمفهوم منه ان يأخذ كل واحد درهمين او ثلثة ولو قال درهمين لم يفهم هذا المعنى مثنى نصب على الحال يعنى فانكحوا الطيبات لكم معدودات بهذا العدد * والجواب عن الثاني انه لو ذكر اول كان المفهوم ان يقتصر كل واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد (٩) والمراد ان يكون له ان ينكح اثنين ان شاء وثلثا ان شاء واربعاً ان شاء بدون التجاوز عنها وهذا المراد لم يفهم الا بالواو وما قاله المصنف في شرحه من ان الواو في مثنى وثلاث ورباع بمعنى او فبعيد عن التحقيق لما سمعت من فائدة ذكر الواو ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عليه السلام (المستحاضة تنوضاً لكل صلاة) نص مفيد لا يجاب الوضوء لكل صلاة وسوق الكلام له لكنه يحتمل التأويل بان يراد من الصلاة وقتها كما يقال آتتك لصلاة الفجر اى لوقتها وقوله عليه السلام (المستحاضة تنوضاً لوقت كل صلاة) مفسر لانه لا يحتمل التأويل فتعارضاً فرجح المفسر على النص (حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة لانكاح) هذا مثال لتعارضهما من المسائل لان قوله تزوجت نص لانكاح ولكن احتمال المتعة قائم وقوله الى شهر مفسر في المتعة اذ النكاح لا يقبل التوقيت فرجح المفسر * ولقائل ان يقول في التعارض بينهما نظر لانه يقتضى كلامين مستقلين وههنا ليس كذلك بل معناه انه دار بين ان يكون نكاحاً ومتعة فرجح كونه متعة * قال بعض الشراح

(٧) ولا يقتضى حرمة الخامسة (نسخه)

(حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة لانكاح) لان تزوجت نص في النكاح ويحتمل المتعة والى شهر مفسر في المتعة لا يحتمل النكاح

(٩) الا يرى انك لو قلت اقتسموا هذا المال درهمين درهمين او ثلثة ثلثة او اربعة اربعة اعلمت انه لا يسوغ لهم ان لا يقتسموا الا احد انواع هذه القسمة بان يكونوا متفقين في عدد منها ولا يكون لهم ان يجمعوا بينهما بان يعطوا البعض درهمين وللبعض ثلثة وللبعض اربعة اه عزى زاده (مصححه)

مثال التعارض بين المفسر والمحكم ما وجد في النصوص ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تعالى (اقيموا الصلاة) فانه ظاهر في معناه بالنظر الى عارف اللسان من غير تأمل نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام ايجاب الصلاة مفسر من حيث انها كانت جملة فسرهما النبي عليه السلام بقوله وفعله ثم هي كانت تحتمل ان لا يتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضى التكرار وقوله تعالى (ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) اى فرضا موقتا يقتضى التكرار وهذه محكمة في التوقيف ترجمت على تلك (واما الخفي) اعلم ان هذه الاقسام اضداد تقابل الاقسام المذكورة فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام المذكورة ولهذا قال فيما سبق القسم الثانى فى وجوه البيان وهى اربعة ولم يقل ثمانية (فاخفى مراده بعارض) يعنى صيغة الكلام تكون ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوى لكن خفى بسبب عارض نذكره ان شاء الله تعالى (غير الصيغة) بالجر لا يصلح ان يكون صفة لعارض لانه احترزه عن المشكل والمجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء فى هذه الثلاثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد (٣) بل هو بدل من قوله بعارض اى بسبب غير الصيغة وعبارة شمس الائمة وهى ماخفى مراده بعارض فى غير الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز فيها ابين وهو ان الخفاء فى هذه الثلاثة بعارض فى الصيغة وهو دقة المعانى او الاستعارة البديعة فى المشكل وازدحام المعانى وتواردها على لفظ من غير رجحان فى الجمل وكذلك المتشابه ونظير الخفى الخفى فى المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تعبير زى وهىة (لاينال الا بالطلب) ليس هذا من تمة الحد (٤) بل هو علامة للخفى وتأكيده للخفاء اذ لو لا الخفاء لما احتجج الى الطلب * قيل الظاهر والخفى وجوديان متعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا * وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال وههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق ظاهر فيما وضع له خفى فى حق الطرار والنباش كما سنبين وقيل بينهما تضاد لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة

(واما الخفى فاخفى مراده بعارض غير الصيغة) اى صيغة الكلام يعنى صيغة الكلام ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوى لكن خفى بالنسبة الى محل بسبب عارض فى ذلك المحل (لاينال الا بالطلب)

قوله بالجر اى على البدلية كما يظهر مما يأتى وهنا كلام فى الحاشية العزمية فانظر اه (مصححه)

(٣) لان الصيغة لا يصلح اطلاق العارض عليها وقوله اى بسبب غير الصيغة باضافة السبب الى الغير اه قاله (عزمى زاده)

(٤) اذ قد حصل المقصود وهو الاحتراز عن الثلاثة بدون اه قاله هو ايضا (مصححه)

(و حكمه النظر فيه)
 ليعلم ان اختفائه لمزية
 او لنقصان فيظهر
 المراد به كآية السرقة)
 ظاهرة في ايجاب القطع
 في كل سارق لم يختص
 باسم آخر خفية (في
 حق الطرار والنباش)
 بعارض فيهما هو
 اختصاصهما باسم
 آخر واختلاف الاسم
 يدل على اختلاف المعنى
 فحقيقت الآية في حقهما
 واشتبه لاختصاصهما
 باسم لنقصان في فعل
 السرقة اوزيادة فيه
 فتأملنا فوجدنا معناها
 اخذ مال الغير خفية
 من حرز لاشبهة فيه
 وهو موجود في
 الطرار وزيادة لانه
 يسارق العين الواحدة
 فعمله اتم سرقة فيقطع
 والنباش يسارق عين
 من يهجم وليس يحافظ
 للكفن فيتبدل الاسم
 باعتبار نقصان الحرز
 والمالية فلا يقطع (واما
 المشكل فهو الداخلي
 في اشكاله) وامثاله

الى الخفاء وكذا عكسه (و حكمه) اى حكم الخفي (النظر فيه ليعلم ان
 اختفائه لمزية) اى زيادة المعنى فيه (او لنقصان فيظهر) بالنصب
 عطف على ليعلم (المراد به كآية السرقة) وهى قوله تعالى (السارق
 والسارقة فاقطعوا ايديهما) السرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز
 اجنبى لاشبهة فيه خفية وهو قاصد للحفظ في نومه او في غيبته
 واحترزنا بالقييد الاول عمادون نصاب السرقة وبالقييد الثانى عن
 الاخذ من غير حرز وبالقييد الثالث عن ذى الرحم المحرم وبالرابع عما
 يكون فيه شبهة كمال فيه شركة للسارق وبالخامس عن الانتهاب
 والغصب وبالسادس عن النباش وبالسابع عن الطرّ فانها خفية (في حق
 الطرار) الطرّ اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب
 غفلة منه (والنباش) النباش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا يقتضى
 ان يكون فعل الطرّ والنباش غير فعل السرقة واختفى حكم السارق
 في حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم آخر يعرفان به فطلبنا
 فوجدنا معنى السرقة كاملا في الطرّ ناقصا في النباش فائتينا حكم السرقة
 في الاول دون الثانى لان الحكم اذا ثبت في الاذنى ثبت في الاعلى
 بالطريق الاولى ونقصان فعل السرقة في النباش صار شبهة والحد
 يسقط بالاشبهة ولو كان القبر في بيت مقفل اختلف فيه المشايخ والاصح انه
 لا يقطع سواء نبش الكفن فيه اوسرق مالا آخر لان بوضع القبر
 في البيت اختلف صفة الحرزية فيه * اعلم ان النباش يقطع عند ابي يوسف
 والشافعى لقوله عليه السلام (من نبش قطعناه) ولنا ما روى ان النبي عليه
 السلام قال (لاقطع على الخنثى) وهو النباش بلغة اهل المدينة وما روى
 محمول على السياسة توفيقا بين الحديشين (واما المشكل فهو الداخل)
 اى الكلام الذى دخل المراد منه (في اشكاله) بفتح الهمزة اى امثاله
 حذف المصنف الكلام هنا وفي سائر اقسام البيان غير الظاهر اختصارا
 لدلالة القرينة عليه لانه هو المقسم وذكره في تعريف الظاهر يدل
 عليه وهذا التعريف يقتضى ان يكون الكلام محتملا لثلاثة معان وليس
 كذلك فتكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق الواحد وفيه اشارة

الى مأخذ اشتقاقه يقال اشكل على كذا اى دخل فى اشكاله يعنى اشكل على السامع طريق الوصول الى معناه لدقة المعنى فى نفسه لا بعراض فكان خفاؤه فوق الذى كان بعراض ثم الاشكال قد يكون لدقة فى المعنى مثاله قوله تعالى (ليلة القدر خير من الف شهر) لان ليلة القدر توجد فى كل اثنى عشر شهرا فيؤدى الى تفضيل الشئ على نفسه بثلاث وثمانين مرة فبعد التأمل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر كذا قاله بعض الشراح * ولقائل ان يقول ان له مفهوما واحدا محتملا لصفتين متوالية وغير متوالية فيكون مطلقا اذ لا اشتباه فى نفسه وانما الاشتباه بعراض فيكون خفيا والاولى ان يمثل بقوله تعالى (فأتوا حرثكم انى شئتم) كلمة انى مشتركة تجئ بمعنى من اين كقوله تعالى (انى لك هذا) اى من اين لك هذا وهذا المعنى يقتضى ان يحل اتيان دبر الزوجة وبمعنى كيف كقوله تعالى (انى يحبى هذه الله بعد موتها) وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل امر الاتيان فى دبرها فتأملنا فيه فظهر انه بمعنى كيف بقرينة الحرث والدبر موضع القرث لاموضع الحرث هذا ما قاله الشراح * ولقائل ان يقول على هذا يكون انى من قبيل المشترك قبل التأمل وظهور المراد ومن قبيل المؤول او المفسر بعدهما فلا يكون قسما آخر وقد يكون الاشكال لاستعارة بديعة كقوله تعالى (قوارير من فضة) فانه اشكل على السامع لان القارورة لا تكون من الفضة فبعد التأمل عرفنا ان تلك الاوانى لا تكون من الزجاج ولا من الفضة بل تكون فى صفاء الزجاج وبياض الفضة (وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب) وهو ان ينظر السامع اولا فى مفهومات اللفظ فيضبطها (والتأمل فيه الى ان يتبين المراد) كما تأملنا فى معنى انى فوجدناها بمعنى كيف اى كيف شئتم سواء كانت مضطجعة او قاعدة او قائمة او على الجنب بعد ان يكون المأتى واحدا ونظير المشكل غريب اختلط بسائر الناس فيطلب موضعه ويتأمل فيه لتمييز عن اشكاله (واما الجمل فما ازدجت فيه المعانى) اى تواردت على اللفظ من غير رجحان لاحدها

(وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتأمل فيما الى ان يتبين المراد) والاشكال ضربان لغموض فى المعنى كقوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم اشتبه انه بمعنى من اين او كيف فبعد الطلب والتأمل ظهر انه بمعنى كيف بقرينة الحرث و لاستعارة بديعة كقوله تعالى فصب عليهم ربك سوط عذاب فالصب فى المائعات لا للسيات لكن يفيد الدوام فاستعير منه الايلام من السوط (واما الجمل فما ازدجت فيه المعانى) اى تواردت على اللفظ من غير رجحان لاحدها

فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المشكك كالصلاة والزكاة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالمهلوع المذكور في قوله تعالى (ان الانسان خلق هلوعا) قبل التفسير * فان قلت قوله ازدجت فيه المعاني زائد اذ يكفيه ان يقول ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة كما قاله صاحب التقيوم وغيره * قلت ذكره لبيان سبب الاشتباه ولا ضرر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظي * اعلم ان قيد المعاني اتفقا لان ازدحام معنيين كاف في الجمل (واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار) من الجمل (ثم الطلب ثم التأمل) كبيان النبي عليه السلام الربا في الاشياء الستة (٦) من غير قصر عليها فبقى فيما وراءها مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف عليه بالتأمل في هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد الادراك والتأمل فيه والوقوف على المعنى صار مؤولا في الكل هذا ما قالوا * ولقائل ان يقول كلام المصنف لا يخلو عن اشتباه لان المراد من الطلب والتأمل ان كان هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان شافيا كما في الربا واما فيما هو شاف فلا كما في الصلاة ولم يتعرض له وان اريد به طلب المعنى المؤثر وبالتأمل التأمل في صلاحيته للتعدية فغير صحيح ايضا لانهما بهذا المعنى لا يختصان بالجمل بل يكونان في النص والمفسر ايضا قوله ازدجت جنس وقوله اشتبه فصل خرج به المشترك والخفي والمشكل لان المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب ونظير الجمل الغريب الواقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار * ولقائل ان يقول تعريف الجمل ليس بمانع لصدقه المتشابه (وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان الجمل) بآنا شافيا (كالصلاة) فانها في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بفعله وقوله (والزكاة) وهو في اللغة التماء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بقوله (هاتوا ربع عشر اموالكم) ولو ذكر المصنف في التمثيل الربا مقدما على الصلاة والزكاة لكان اولي (واما المتشابه فهو اسم لما تقطع رجاء

(واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد والتوقف فيه) في حق العمل (الى ان يتبين ببيان الجمل) فيجب على حسب درجات البيان فان كان قطعيا كبيان الصلاة صار الجمل فيه مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح بمحدث الغيرة صار مؤولا (كالصلاة والزكاة) وضعا للدعاء والتماء وهما غير مرادين بل زيد في الشرع او صاف فتمتفسر او لا ثم تطلب ثم تأمل فيفسر الصلاة بفعله عليه السلام وهو راعي الفرائض وغيرها فلا بد من التأمل لتمييز وكذا الزكاة في كل مائتي درهم حصة فنطلب ثم وجبت (واما المتشابه فهو اسم لما تقطع رجاء (٦) وهي الذهب والفضة والخنطة والشعير والتمر والملح اه (مصححه)

معرفة المراد منه) فان قلت نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده هنا * قلت ثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم يعرف ما اريد منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام الشرع (وحكمه اعتقاد الحقيقة قبل الاصابة) اى قبل يوم القيامة (وهذا كالمقطعات في اوائل السور) مثل الم فنؤ من بما ولا نؤو ل (واما الحقيقة

قوله قاف الخ كذا في اكثر النسخ وفي بعضها قن الم برسم المحفف وتسمية الالفاظ المهتجى بها التي هي اسماء من غير خلاف حروفها على غير المعنى المصطلح عليه كما في قوله عليه السلام فيما رواه ابن مسعود من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر امثالها لا قول الم حرف بل الف حرف ولام حرف وميم حرف اه قاله (محصحه)

معرفة المراد منه) فان قلت نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده هنا * قلت ثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم يعرف ما اريد منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام الشرع (وحكمه اعتقاد الحقيقة قبل الاصابة) اى قبل يوم القيامة (وهذا كالمقطعات في اوائل السور) مثل الم فنؤ من بما ولا نؤو ل (واما الحقيقة

قوله قاف الخ كذا في اكثر النسخ وفي بعضها قن الم برسم المحفف وتسمية الالفاظ المهتجى بها التي هي اسماء من غير خلاف حروفها على غير المعنى المصطلح عليه كما في قوله عليه السلام فيما رواه ابن مسعود من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر امثالها لا قول الم حرف بل الف حرف ولام حرف وميم حرف اه قاله (محصحه)

باعتبار اصل التقسيم وهو في وجوه استعمال ذلك اللفظ (فاسم لكل لفظ)
 فيه اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني وهو كالجنس
 يتناول المحدود وغيره وقوله (اريد به ما وضع له) كالفصل يخرج به
 المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم
 فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ
 تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة
 واضع اللغة فوضع لغوى وان كان من الشارع فوضع شرعى وان كان
 من قوم مخصوص فوضع عرفى خاص والا فوضع عرفى عام فالمعتبر
 في الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة * ولقائل ان يقول لم قال
 اريد به ما وضع له ولم يقل استعمل فيما وضعه ويلزمه ان يكون اللفظ
 في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك فان اراد بالارادة الاستعمال فهو
 بعيد (وحكمها وجود ما وضع له خاصة كان او عاما) كقوله تعالى
 (يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا) وقوله تعالى (ولا تقربوا الزنا)
 وكل واحد من النصين خاص في المأموره والمنهى عنه عام في المأمور
 والمنهى (واما المجاز فاسم لما) اى لكل لفظ (اريد به غير ما وضع
 له) فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تعالى
 (ليس كمثل شئ) فان الكاف زائد والزائد لا معنى له * قلت له معنى
 وهو تأكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتأسيس
 (لمناسبة بينهما) اى بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذى اريد به
 احترز به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض في السماء * لا يقال المناسبة
 بينهما هى التقابل فان الارض ثقيل والسماء لا ثقيل لان ذلك غير مشهور
 وعن الهزل ايضا لان ارادة عدم الدلالة على شئ وكونه لغوا ارادة
 ايضا وهو غير ما وضع له ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة وما قيل
 في بعض الثمروح انه ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله في التعريف
 ليس بقوى لما ذكرنا من وجه دخوله فانه اريد به غير ما وضع له
 في الجملة ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له * فان قلت لفظ الصلاة في الشرع
 مجاز في الداء مع انه مستعمل فيما وضع له في الجملة وحقيقة في الاركان

فاسم لكل لفظ) كالجنس
 (اريد به ما) اى
 استعمل فيما (وضع له)
 خرج المهمل والمجاز
 (وحكمها وجود
 ما وضع له) اى ثبوته
 (خاصة كان او عاما)
 امرا او نهيا كقوله
 تعالى يا ايها الذين آمنوا
 اركعوا وقوله ولا
 تقتلوا النفس التي حرم
 الله الا بالحق خاص
 في المأمور به والمنهى
 عنه عام في المأمور
 والمنهى (واما المجاز
 فاسم لما اريد به غير ما
 وضع له) اى معنى لم
 يوضع له مفعول من
 جاز اى متعد عن محل
 الحقيقة الى محله
 (لمناسبة بينهما) اى
 بين ما وضع له اللفظ
 وبين غيره الذى اريد
 به خرج به الهزل

(و حكمه وجود)
 اى ثبوت (ما استعير
 له خاصا كان) كقوله
 تعالى اولامستم النساء
 المراد الجماع وهو خاص
 (او عاما) كالصاع
 فى الحديث (وقال
 الشافعى لا عموم
 للمجاز لانه ضرورى)
 يصار اليه ضرورة
 توسعة الكلام وهى
 ترتفع بدون العموم
 فلا يصار اليه (وانا
 نقول ان عموم الحقيقة
 لم تكن لكونها حقيقة)
 والاما وجدت حقيقة
 الا وهى عامة (بل لدلالة
 زائدة على ذلك) بان
 كانت نكرة فى موضع
 النفى او غير ذلك فاذا
 وجد هذا الدليل
 فى المجاز والمحل يقبل
 العموم يثبت فيه
 كالحقيقة (وكيف يقال
 انه ضرورى وقد كثر
 فى كتاب الله
 تعالى) وهو منزه
 عن الجزم والضرورة

المخصوصة مع انه مستعمل فى غير الموضوع له فى الجملة فانتقض التعريفان
 قلنا قيدا لحيثية موجود فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاعتبارات
 الا انه يحذف من اللفظ كثيرا لوضوحه والمراد بالحقيقة لفظ مستعمل
 فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل فى غير ما وضع له
 من حيث انه غير موضوع له وحيث لا انتفاض لان استعمال لفظ الصلاة
 فى الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا فى الاركان المخصوصة
 من حيث انها غير الموضوع له * اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان
 فى معناهما اما لفظ الحقيقة فلان معناه الثابتة ثم نقل منه الى اللفظ المذكور
 لكونه ثابتا فى معناه الوضعى واما لفظ المجاز فلان الجواز هو العبور
 وهو حقيقة فى الاجسام واللفظ عرض يمنع عليه الانتقال من محل
 الى آخر (و حكمه وجود ما استعير له خاصا كان) كقوله تعالى
 (اولامستم النساء) فان المراد منه الجماع وهو خاص (او عاما) كالصاع
 فى حديث ابن عمر رضى الله عنه كما سيجى (وقال الشافعى لا عموم للمجاز
 لانه ضرورى) لان الاصل فى الكلام الحقيقة وانما يثبت المجاز لضرورة
 التوسعة فى الكلام والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يصار الى العموم
 فيه كما فى المقتضى عندكم نسبة الى الشافعى وهو منسوب الى بعض اصحابه
 وتخصيصه الصاع بالمطعم مبنى على ما ثبت عنده من عليه الطعم
 فى باب الربا لاعلى عدم عموم المجاز (وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن
 لكونه حقيقة) ولا لما وجدت حقيقة الا وان تكون عامة والامر
 بخلافه (بل لدلالة زائدة على ذلك) كالواو والنون فى مسلمون والالف
 والتاء فى مسلمت واللام فيما لامعهود فيه واذا وجد ذلك فى الحقيقة
 وجب القول بالعموم فى المجاز ايضا (وكيف يقال انه ضرورى وقد كثر
 فى كتاب الله تعالى) والله تعالى منزه عن الضرورة * فان قلت المقتضى
 ضرورى عندكم ومع ذلك موجود فى القرآن كقوله تعالى (قهقر ررقبة)
 اى رقية مملوكة * قلت ذلك من قسم الاستدلال والضرورة الواقعة فيه
 ترجع الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ ولو كان
 ضروريا لوقعت الضرورة فى المتكلم واللازم منتفى فينتفى المزوم وبهذا ظهر

(ولهذا) اي لجران العموم في ﴿ ١٠٩ ﴾ المجاز جعلنا لفظة الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه

لا يتبعوا الدرهم
بالدرهمين ولا الصاع
بالصاعين (عامة فيما
يحمله) لان حقيقة
الصاع ليست مرادة
لجواز بيعه بهما اجاعا
والمراد ما يحمله باطلاق
اسم المحل على الحال
وهو اسم جنس محلي
باللام فيستغرق كل
ما يحمله من المطعوم
وغیره (والحقيقة
لا تسقط عن المسمى)
اي لا يصح نفيها عنه
(بخلاف المجاز) فالاب
لا ينفي عن الولد والجد
يسمى ابا وينفي عنه
(ومتى امكن العمل بها)
اي بالحقيقة (سقط
المجاز) لان الخلف
لا يعارض الاصل
(فيكون العقد) في قوله
تعالى ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان
فكفارته (لما يعقد
وهو) ربط اللفظ
لايجاب حكم وهذا
في المنعقدة لانه ربط
الجزاء بالشرط او المقسم

ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ والمجاز
ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه واما المقتضى
فغير ملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا وما ذكره الخصم
انه ضروري باطل لانا نجد الفصح القادر على التعبير عن مقصوده
بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا للضرورة (ولهذا) اي ولان العموم يجري
في المجاز (جعلنا لفظة الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه) وهو
قوله عليه السلام لا يتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين
(عامة فيما يحمله) اذ اختلف في ان حقيقة الصاع ليست مرادة فان بيع نفس الصاع
بالصاعين جائز بالايجاع وانما المراد ما يحمله بطريق اطلاق اسم المحل
على الحال ثم انه جنس محلي باللام فيستغرق جميع ما يحمله من المطعوم
وغیره * فان قلت قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال
فالمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع * قلت المراد بالوضع اعم
من الشخصى والنوعى بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع
بالنوع (والحقيقة لا تسقط عن المسمى) اي لا يصح نفيه عما وضع له
(بخلاف المجاز) فان نفيه عنه صحيح كما يسمى الجدة ابا ويصح ان يقال
الجد ليس باب (ومتى امكن العمل بها) اي بالحقيقة (سقط المجاز)
لانه خلف عن الحقيقة والخلف لا يعارض الاصل (فيكون العقد)
في قوله تعالى (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته) الآية (لما يعقد)
اي يرتبط وهو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم كربط لفظ القسم بالمقسم عليه
لايثبات البرّ وربط لفظ البيع بالشراء لايثبات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة
لان اصل العقد عقد الحبل وهو شدّ بمضه بعض ثم استعير للالفاظ التي
عقد بعضها بعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط
وهو عزم القلب فكان الحمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة
بدرجة وهذا انما يوجد فيما يتصور فيه البرّ وهو اليقين المنعقدة في المستقبل
وفي الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة (دون العزم) وهو
قصد القلب كما ذهب اليه الشافعي واوجب الكفارة في اليقين الغموس
وهي الخلف على امر ماض بتعمد الكذب فيه لان القصد موجود فيه

به بالمقسم عليه لايجاب الصدق (دون العزم) وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعي واوجب الكفارة
في الغموس لانها مقصودة يقال عقدت اي قصدت لان ذلك اقرب الى الحقيقة لان اصله عقد الحبل

(والتكاح للوطأ دون العقد) لانه وضع للضم وهو يتحقق في الوطأ دون العقد كما ذهب اليه الشافعي فانه يسمى تكاحا لانه سبب للضم فهو للوطأ حقيقة وللعقد مجاز فيحمل على الوطأ الا اذا تعذر (ويستحيل اجتماعهما) اي الحقيقة والمجاز (مرادين بلفظ واحد) يلفظ به مرة واحدة وجوزه الشافعي وبعض (كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد) فالالفاظ للعاني كالثوب للاشخاص والمجاز من الحقيقة كالعارية من الملك فكما استحال اجتماعهما في ثوب واحد في استعمال واحد فكذا في لفظ واحد

(٤) المراد بالكتاب غير ظاهر فليظن (صحة)

الايرى ان اليمين التي جرت على اللسان من غير قصد تسمى لغوا (والتكاح للوطأ دون العقد) يعني حمل التكاح المذكور في قوله تعالى (ولاتنكحوا ما نكح آباؤكم) على الوطأ اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعي لان التكاح مستعمل في الوطأ كما قال عليه السلام (ناكح اليد ملعون) وفي العقد ايضا كما قال الله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم) الا ان استعماله في الوطأ حقيقة لانه موضوع للضم وهو موجود في الوطأ دون العقد هذا مختار المصنف متابعا لفخر الاسلام لكن عامة المشايخ وجهور المفسرين على ان التكاح المذكور في الآية هو العقد (ويستحيل اجتماعهما) اي الحقيقة والمجاز (مرادين) احتزبه عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما اوعن اجتماعهما من حيث تناول الظاهري تبعا من غير ان يراد كما سيأتي في مسألة الاستيمان (بلفظ واحد) في وقت واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم نحو لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فاستحالة اجتماعهما (كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد) فان قلت المفهوم من المتن ان استحالاته بالنسبة الى شخص واحد لكن المذكور في الكتاب (٤) لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه * قلت المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير معنى كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال * فان قلت لا استحالة كما ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون ولبسه * قلنا ليبسه ليس بطريق العارية لان الاعارة تملك المنافع بغير عوض والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك وحق المرتهن كان مانعا من الانتفاع به فلما اذن له زال المانع * اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي من افراد استعمال وضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله

(في)

في المعنى المجازي والحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة
 ومجازا فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال يكون مجازا لانه غير موضوع له
 وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي
 والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق بالحكم وان كان اللفظ بالنظر الى
 هذا الاستعمال مجازا كذا في التلويح * ذهب الشافعي الى جوازه اذا صح
 الجمع بينهما كما في قولك لا تقتل اسدا وتريد به سبعا ورجلا شجاعا و اذا
 لم يصح لا يجوز كالامر في الوجوب والاباحة فان العمل بهما مستحيل
 لامتناع الجمع بينهما ويدل على جوازه قوله تعالى (اهبطوا) خطابا
 لآدم وحواء وابليس عليه اللعنة مع ان الصيغة حقيقة للمذكر ومجاز
 في المؤنث والمصنف تمسك بما سمعت * ولقائل ان يقول ان اراد المصنف
 من هذا الكلام اثبات الحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في القياس
 عليه ثابت شرعا فن ان يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ و ارادة المعنى الحقيقي
 والمجازي لغة وان اراد تمثيل المعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على
 استحالته على ان ما ذكر في وجه التشابه من ان استعمال اللفظ بطريق
 الحقيقة والمجاز محال غير مثبت للمدعى لان امتناعه اتفاق وليس الكلام
 فيه كما عرفت وعلى انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا
 ليكون استعماله فيهما كاستعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله
 مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له * فان قلت
 اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له
 فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد هذا محال * قلت الموضوع له هو
 المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لاتنافي
 كونه داخلا تحت المراد والتحقيق فيه ان الجمع بينهما فرع استعمال
 المشترك في معنيه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر
 الى الوضعين بمنزلة المشترك فن جواز ذلك جواز هذا ومن لا فلا (حتى
 ان الوصية للموالى) هذه احدى المسائل الاربع المنفرعة على ان الجمع
 بين الحقيقة والمجاز لا يجوز عبر عن ترتبها عليه بحيث لان ترتبها عليه ثمرته
 وثمره الشيء غايته يعنى اذا اوصى من لا يكون عليه ولاه ثلث ماله لمواليه

(حتى ان الوصية
 للموالى) وهو ما اذا
 اوصى حر الاصل
 لمواليه ثلث ماله وله
 موالى الموالى

وله موال اعتقهم ولو اليه موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم (لا يتناول موالى الموالى واذا كان له معتق) بفتح التاء (واحد يستحق النصف) اى نصف الثلث ولو كان له معتقان يستحقان جميع الثلث لان للثنى حكم الجمع فى الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة لان معتق الانسان حقيقة من باشر بعنقه ولموالى الموالى مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه صار سبيله (٣) وقد اريد منه الحقيقة فلا يرد المجاز ولا يعطى لموالى الموالى شئ من الثلث لان اسم الموالى مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاده لان الموالى حقيقة فيهم ايضا كان الثلث لموالى معتقه * قيدت الموصى بمن لا يكون عليه ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق بفتحها تبطل الوصية الا ان بين الموصى ذلك فى حياته لان اسم المولى مشترك بين الاعلى والاسفل فلا عموم له * فان قلت كيف تبطل الوصية مع امكان ترجيح احدهما باعتبار ان الوصية الى الاعلى مجازاة الانعام وشكره واجب والى الاسفل زيادة انعام وهو مندوب والصرف الى الواجب اولا * قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان مقاصد الناس مختلفة منهم من يقصد الى الاسفل تيمنا للاحسان ومنهم من يقصد الى الاعلى مجازاة للانعام فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع رجاءه بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب لا يدخل تحت الحكم اذا القاضى لا يجبره على الشكر بالايضاء فكان وجوده كعدمه فلا يعتبر (ولا يلحق غير الحجر) كالنصف والثلث من الاشربة اذا شرب منه فى ايجاب الحد (بالحجر) هذه هى المسئلة الثانية لان الحجر حقيقة فى النى من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد واطلاقه على غيره مجاز واذا ثبت ان الحقيقة مرادة بالنص يخرج المجاز لامتناع الاجتماع بينهما * وقال الشافعى يلحق فى ايجاب الحد بالحجر لخامرته العقل * فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالحجر مطلق ما يخامر العقل فيثبت ايجاب الحد فى الجميع بعموم المجاز * قلت لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث لا يقال قد الحقتم بالحجر غيره عند السكر لان ايجاب الحد فيه ثبت

(بالاجاع)

(٣) بان اعتق الاول حتى قدر على اعتاق الثانى اه قاله (عزى زاده)

(لا يتناول موالى الموالى واذا كان له معتق واحد يستحق النصف) ويرد نصف الثلث الى الورثة لانه لعنقه حقيقة ولموالى الموالى مجاز (ولا يلحق غير الحجر بالحجر) كما قال الشافعى حتى حد بالقليل من سائر الاشربة المسكرة لان اسم الحجر لنى من ماء العنب اذا غلا واشتد حقيقة ولسائر الاشربة مجاز للخامرة

(ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه) وهو ما اذا وصى بثلاث ماله لبني فلان وله اولاد واولاد ابن وهذا قول
ابن حنيفة لانه للصلي حقيقة ١١٣ ولبنى بنيه مجاز (ولا يراد المس باليد في قوله تعالى اولامستم

النساء) وقال الشافعي
اجل المس على المس
باليد والوطأ (لان
الحقيقة فيما سوى الاخير)
وهي معتق والحجر
والصلي (والجواز فيه)
اي في الاخير وهو الجماع
(مراد فلم يبق الاخير)
وهو الجواز في الثلثة
وهو موالى الموالى
وغير الحجر وبنو بنيه
والحقيقة في الاخير وهو
مس باليد (مرادا)
لثلا يلزم الجمع بينهما
(وفي الاستيمان على
الابناء والموالى تدخل
الفروع) جواب اشكال
بيانه الكافر اذا استأمن
على بنيه او مواليه
يدخل في الامان بنوه
و بنو بنيه ومواليه
وموالى مواليه وفيه
جمع بين الحقيقة والمجاز
والجواب انما دخلوا
(لان ظاهر الاسم صار
شبهة) اي اسم الابناء
والموالى من حيث
الظاهر يتناول الفروع
لنسبتهم الى الجد مجازا
وصار ذلك شبهة

بالاجماع لا باللاحق (ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه) اي لابناء فلان
لان اسم الابن حقيقة في الصلي ومجاز في بنى بنيه والمجاز لا يزاحم الحقيقة
وهذا قول ابن حنيفة رحمه الله وقال يدخل بنو بنيه في الوصية لان اسم
البنين يتناول الفريقين عرفا فيتناولهم عموم المجاز (ولا يراد المس باليد
في قوله تعالى اولامستم النساء لان الحقيقة فيما سوى الاخير مرادة والمجاز
فيه مراد) هذا تعليل للسائل الرابع وهو (ه) قوله تعالى (اولامستم النساء)
وماسواه من المسائل الثلاث الاول وهي الوصية للموالى والحجر والوصية
لابنائه (والمجاز فيه) اي الجماع في الاخير (مراد) بالاجماع الائمة الاربعة
حتى اهلوا للمجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله تعالى الا ههنا
(فلم يبق الاخر) وهو المجاز في المسائل السابقة والحقيقة في قوله تعالى
(اولامستم النساء) (مرادا) لثلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز * لا يقال التيمم
للمجنب ثبت بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان الزيادة
على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الغزالي عن الشافعي
رحمهما الله انه قال اجل آية المس على المس باليد والوطأ جميعا (وفي الاستيمان
على الابناء والموالى يدخل الفروع) هذا سؤال يرد على اصلنا من ان الحقيقة
والمجاز لا يجتمعان بان يقال وقتم فيما ابتم فيما اذا قال الكفار للمسلمين آمنونا
على ابنائنا وموالينا حيث اثبتت الامان لابناء النساء وموالى مواليهم وفيه
جمع بين الحقيقة والمجاز وأشار الى جوابه بقوله (لان ظاهر الاسم) اي
ظاهر اسم الابناء والموالى (صار شبهة في حقن الدم) اي في منعه من ان يسفك
والشبهة ما يشبهه الثابت وليس بثابت والامان يثبت بادنى شبهة كما اذا دعا
الكافر الى النزول باشارة مع انها تحتمل المحاربة والمصالحة لصيرورة
صورة المسألة شبهة فكذا فيما نحن فيه * فان قلت المجاز منتف غير ظاهر
وما يكون كذلك لا يشبهه الثابت * قلت انتفاؤه بجهة لا ينافي شبهه بالثابت
بجهة اخرى فان امان الفروع منتف باعتبار ارادة الحقيقة ويشبهه الثابت
باعتبار صلاحية اللفظ لتناولها وكونه متعارفا فيها فصار كأنه متناول لها
(بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات)

(في حقن الدم بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات) اي لم تعتبر هذه
الشبهة الناشئة من تناول ظاهرا في اثبات الامان للاجداد والجدات (ه) الضمير للاخير وكذا في قوله
وماسواه اه (عزمي)

هذا اشارة الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال لو كان تناول الاسم ظاهرا شبهة في اثبات الامان لثبت الامان للاجداد والجدات فيما اذا قال الكافر آمنونا على آباءنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت فاشار الى جوابه بقوله (لان ذا) اي تناول الصورى معتبر (بطريق التبعية) يعنى لاندى اعتبار الصورة مطلقا بل ندعيه في محل صالح للتبعية (فيليق بالفروع دون الاصول) يعنى الاجداد والجدات اصول الآباء والامهات فلا تكون اتباعا لهم * فان قلت يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الحلقة وتبعها باعتبار تناول الظاهرى ولانفاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين * قلت هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما في الفروع وفي الآباء جهة كونهم اصولا مانعة للامان وجهة كونهم تبعات مثبتة له فلا يثبت مع المعارض لضعفه فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتباً عليه تبعاً وهذا حكم على الاصول بالتبعية * قلت هذا الدخول ليس بالتبعية بل لتحقيق الاحسان والانسان مأمور لو اديه بالاحسان فلو كان المكاتب من اهل الاعتاق لعنق ابوه بشراة وهو من اهل الكتابة فيكاتب عليه لتحقيق البر ولو لم يكاتب عليه يلزم ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع هذا ما قيل ولكن لقائل ان يقول ينبغي ان يثبت الامان في الاجداد والجدات بطريق الاصلة على طريق ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى (حرمت عليكم امهاتكم) بان تجعل الامهات عبارة عن الاصول ويجعل كأنه قال آمنونى على اصولى ولو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان لهم لكانت مانعة عن اثبات الحرمة ايضا وكل جواب لكم فيها فهو جوابنا فيه (وانما يقع الحلف (على الملك والاجارة) هذا اشارة الى ما يرد نقضا على الاصول المذكورة * وجه الورود ان من حلف لا يدخل دار فلان وداره المملوكة داره حقيقة والمستأجرة داره مجازا الصحة النفي يحث الحالف اذا دخل داره مملوكة او غير مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز (والدخول حافيا ومتعلا) هذا سؤال آخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافى ومجاز في المتعل (فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان) ولم يكن له نية يحث الحالف كيف ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز * فان قلت

(الدخول)

(لان ذا) اي اعتبار الصورة (بطريق التبعية فيليق بالفروع دون الاصول) اذا الاجداد والجدات اصول فلا يكونون اتباعا (وانما يقع على الملك والاجارة والدخول حافيا ومتعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان) جواب سؤال ايضا بانه اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يعينها ولانية له يقع على المملوكة والمستأجرة والعارية وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز وكذا اودخلها حافيا ومتعلا اورا كبا وفيه جمع بينهم والجواب انما يقع قوله ولو كانت التبعية الخسه وقلم والصواب ولو كانت الاصلة هذا وصواب قوله بعد سطرين على الاصول المذكورة الاصل المذكور كما لا يخفى اه من الحاشية العزيمة (مصححه)

(باعتبار عموم المجاز) اى صار ﴿ ١١٥ ﴾ الملفوظ مجازا عن شىء وذلك الشىء عام (وهو الدخول

ونسبة السكنى) لا باعتبار الجمع بينهما لان المقصود معتبر فى الايمان ومقصوده من وضع القدم الدخول لانه سببه فانه لو وضعه ولم يدخل لم يحث والدخول عام فيتناول ومن دار فلان نسبة السكنى حتى لو كان الساكن فى المملوكة غيره لم يحث وهى تم فيتناول (وانما يحث اذا قدم ليلا او نهارا فى قوله عبده حر يوم يقدم فلان) ايضا بيانه لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فاعتق ليلا او نهارا يعنى واليوم للنهار حقيقة والليل مجاز والجواب انما يحث باعتبار عموم المجاز (لان المراد باليوم الوقت وهو عام) فان اليوم يستعمل لبياض النهار وللوقت المطلق فان كان ماقرن به مما تمد كاللبس فالنهار

الدخول غير معتبر فى وضع القدم فكيف قلت الدخول حافيا معناه الحقيقى * قلت اراد به انه من افراد معناه الحقيقى بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال انه وضع القدم فى الدار حقيقة بخلاف الدخول متعلقا قيدا بقولنا ولم يكن له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه حافيا فدخلها متعلا او ماشيا فدخلها راكبا لم يحث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهى مستعملة ولو نوى فيه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه مهجور غير مستعمل (باعتبار عموم المجاز وهو الدخول) هذا اشارة الى جواب السؤال الثانى * بيانه ان وضع القدم سبب الدخول فذكر السبب واراد المسبب والدخول يشمل الحافى وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الخالف لان غرضه منع نفسه عن الدخول لاعن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز (ونسبة السكنى) هذا اشارة الى جواب السؤال الاول بيانه ان الحامل على هذه اليمين المعادة والدار ليست بصالحة لها واريد بدار فلان دار يسكنها فلان والدار المسكونة لفلان اعم من ان يكون مملوكة له او غير مملوكة * فان قلت ذكر فى الخاتمة والظهيرية لو دخل دارا مملوكة لفلان و فلان لا يسكنها يحث ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية * قلنا دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل فى عمومه الدار المضاف اليه بالسكنى او الملك * فان قلت الاضافة المطلقة حقيقة فى الملك ومجاز فى غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت معنى الاضافة المطلقة كون الدار منسوبة اليه بوجه فعلى هذا لو قال المصنف وكونها منسوبة اليه بوجه مكان قوله ونسبة السكنى لكان اظهر (وانما يحث اذا قدم ليلا او نهارا فى قوله عبده حر يوم يقدم فلان) هذا اشارة الى سؤال وهو ان اليوم حقيقة فى بياض النهار ومجاز فى الليل كقوله تعالى (ومن يولهم يومئذ دبره) عتق عبده اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فاشار الى جوابه بقوله (لان المراد باليوم الوقت) مجازا (وهو عام) شامل لليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول هو الصحيح لان حل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان

اولى به وان كان مما لا يقبل التأقيت كالقدوم يراد به مطلق الوقت

دائرا بينهما لان الاحتياج في الاول الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين وعلى التقديرين لا يخلو من الظرفية فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازى وهو ان المظروف ان كان ممتدا بان يصح فيه ضرب المدة كاللبس يحمل على بياض النهار وان كان غير ممتد كالدخول يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة وهذا فاسد والاولى ان يقال مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة تصرف اليوم عن حقيقته * فان قلت اعتبر بعض المشايخ في ذلك ما ضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية قال في فصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان الزوج مما لا يمتد فما التوفيق * قلت اعتبروا المضاف اليه فيما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لاما اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد * قال الفاضل السمرقندى العجب انهم جعلوا قولهم امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل في آن وانما الامتداد لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق * قلت الممتد عندهم ما صح فيه ضرب مدة والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك شهرا والعتق ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرا يعتق العبد به ويكون ذكر الشهر لغوا * فان قلت كان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم رجوا الاول * قلنا ظرفيته للعامل قصدية بتقدير في حاصلة لفظا ومعنى وللمضاف اليه ضمنية مقنصرة على المعنى فاعتبار العامل اولى * فان قلت قد يكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو احسنوا الظن بالله تعالى يوم يأتيكم الموت * قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع (وانما اريد النذر واليمين اذا قال الله على صوم رجب) يحتمل ان يكون غير مننون للعلية والعدل (٧) فيكون المراد به رجيا معينا وهو الذى يعقب اليمين وان يكون منونا فبرادبه رجب من عمره (ونوى به اليمين) هذا اشارة الى سؤال

(وانما اريد النذر واليمين اذا قال الله على صوم رجب ونوى به اليمين) جواب سؤال ايضا بيانه هذا الكلام للنذر حقيقة حتى لا يتوقف على النية واليمين مجاز حتى يتوقف والحقيقة تفهم بلا قرينة والمجاز بها فاذا اريد كان جمعا بينهما والجواب انما اريد به

(٧) معدول عن الرجب معرفا باللام اه (عزى)

وهو انه اذ قال انسان لله صوم رجب ونوى به النذر واليمين معا او نوى
 اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد رجهما الله
 حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا وفيه
 جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته
 على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي النية * اعلم ان هذا الاشكال
 قوى اجاب العلماء عنه باجوبة وليس فيها جواب شاف فنحن نذكرها مع ما يرد
 عليها ثم نشير الى اقربها * احدها ما ذكره المصنف وهو جواب الاكثرين
 (لانه نذر بصيغته يمين بموجبه) اي باثره الثابت وهو لزوم المنذور لانه
 هو المقصود بصيغة النذر ولا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك
 اذ لا نذر في الواجب فصبار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي
 عليه السلام حرم مارية القبطية على نفسه فسمى الله تعالى ذلك يمينا
 واوجب فيه الكفارة حيث قال (يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك) الى ان قال
 (قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم) اي شرع الله لكم تحليلها بالكفارة كذا
 في الشروح ولكن في الاستدلال بالآية على ان تحريم المباح يمين نظر
 لان النبي عليه السلام حلف صريحا بان قال (والله لا اقربها) على ما ذكر
 في الكشاف فيكون تسمية اليمين بصريح اليمين والاولى ان يستدل بما روى
 مسلم في صحيحه وهو قوله عليه السلام (كفارة النذر كفارة اليمين) معناه والله اعلم
 كفارة اليمين الثابتة بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة * ولقائل ان يقول
 لان سلم ان تحريم المباح ان كان موجبه (٥) يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما
 يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون
 تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم قصديا
 لاضمينا فيقتصر عليه فاذا نوى يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود
 شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر
 ما لم يوجد النية (فهو كسواء القريب تملك بصيغته) يعنى صيغته مثبتة
 للملك (تحريم موجبه) وهو الملك اذ يستحيل ان يكون مثبت الملك مزيلاله
 والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه
 لا بصيغته * فان قلت لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف على النية كالعتق

وعند ابي يوسف نذر
 في الصورة الاولى
 ويمين في الثانية قاله
 عزى زاده اه
 (مصححه)
 (لانه نذر بصيغة يمين
 بموجبه) لان على للايجاب
 وهو معنى النذر ولهذا
 الصيغة موجب وهو
 الوجوب و باعتبار
 هذا الموجب يمين اذا
 نوى اليمين لان ايجاب
 المباح يمين كتحريمه
 فاذا لم يصمه يجب
 القضاء بالنذر
 والكفارة باليمين (فهو
 كسواء القريب تملك
 بصيغته تحريم بموجبه)
 فان شراء سمي اعتاقا
 في الشرع وليس نفسه
 اعتاقا لكونه موضوعا
 لاثبات الملك لالازالته
 لكن الملك في القريب
 لما اوجب العتق بالنص
 سمي الشراء اعتاقا
 بواسطة حكمه
 لا بصيغته
 (٥) اي موجب
 هذا الكلام

ثبت بشراء القريب بدون النية * قلت استعمال هذه الصيغة غلب في النذر
فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فيتوقف على النية * ولقائل ان يقول
ثبوت اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو
ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى
هذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة
فلا يكون نظيره * والثاني ما ذكره شمس الأئمة ان الله يمين مثل لفظ
والله قال ابن عباس دخل آدم عليه السلام الجنة فله ما نابت الشمس
حتى اخرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق
على النذر عادة فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ماهو من معناه فيعمل بنيته
ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا يكون قوله
ان اصوم سادا مسد جواب القسم كما يقال اكرمتك في قولنا بالله
ان اكرمتنى اكرمتك جواب الشرط ساد مسد جواب القسم * ولقائل
ان يقول اللام انما يحى للقسم اذا كان الموضوع موضع التعجب كما مر
من قول ابن عباس وقد نص على ذلك في كتب النحو ومجئنا ليس
موضع التعجب * والثالث ما ذكره صاحب التقيح بالمنع والتسليم فان المراد
بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازم المعنى لا يكون مجازا كما
ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل الفترس يدل على الشجاعة التي هي
لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ
المستعمل في لازم ما وضع له من غير ارادة الموضوع له ولئن سلمنا ان اليمين
هو المعنى المجازى ولكن لانسلم الجمع بين الحقيقة والمجاز في الارادة لانه نوى
اليمين ولم ينو النذر * ولقائل ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين
فقط واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة * فان قلت
لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة * قلت فلا يمنع الجمع في شئ
من الصور اذا لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاقرب ان يقال كلمة على حقيقة
في ايجاب المباح وايجاب المباح لازم مساو لتحريم المباح وتحريم المباح
يمين لامر فيفهم من الايجاب بطريق الكناية والكناية تحتاج الى النية
ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مرادا بطريق

قوله جواب الشرط
الح المذكور في الكافية
وشروحه هو انه
جواب القسم لفظا
وجواب القسم
والشرط معنى اه قاله
عزى زاده اه
(صححه)

قوله بالمنع والتسليم يريد
بالمنع منع كون اليمين معنى
مجازيا وبالتسليم تسليم
ذلك ثم ان ما ذكره
بطريق المنع هو جواب
القوم بعينه المذكور
في المتن وغيره اه عزى
كتبه (صححه)

(وطريق الاستعارة) هي في اصطلاح الفقهاء ترادف المجاز (الاتصال بين الشئيين صورة او معنى) لان كل موجود من المحسوسات انما هو موجود بصورته ومعناه لا ثالث لهما والمراد بالمعنى الوصف الخاص المشهور فلا يسمى شخص اسدا ﴿ ١١٩ ﴾ باعتبار الحيوانية والبخر (كما في تسمية الشجاع اسدا

بينهما اتصال معنى وهي

الشجاعة فانها وصف

خاص لازم مشهور

(والمطر سماء) بينهما

اتصال صورة فان السماء

اسم لكل ماعلاك

والسحاب عال والمطر

منه هذا في الحسيات (وفي

الشرعيات الاتصال من

حيث السببية والتعليل)

اي اتصال السبب بالمسبب

والعلة بالمعلول (نظير

الصورة) في المحسوس

فكما لا مشابهة بين

السماء والمطر لا مشابهة

بين السبب والمسبب

والعلة والمعلول فالاتصال

من حيث المجاورة

(والاتصال) اي اتصال

عقد مشروع بعقد

مشروع (في المعنى

المشروع كيف مشروع)

اي لاي معنى شرع ذلك

العقد المشروع (نظير

المعنى) كالهبة والصدقة

متصلتان معنى من حيث

ان كلا منهما تملك بغير

عوض فتستعار الهبة

للصدقة فيما وهب للفقير

الكنائية من لازمه لامن اللفظ بخلاف شراء القريب فانه ليس بلامم مساو
لاعتاقه لوجوده بالارث والهبة وانما ثبت العتق حكما شرعا باشارة النبي
عليه السلام بقوله (لن يجزى ولده والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه)
لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى نية (وطريق الاستعارة) اي المجاز (الاتصال
بين الشئيين صورة او معنى) اراد به المعنى الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية
الرجل اسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابنجر والمحموم اسدا لعدم
شهرة الاسد بهما (كما في تسمية الشجاع اسدا) لتشابههما في معنى الشجاعة
(والمطر سماء) لتشابههما في الصورة هذا في الحسيات (وفي الشرعيات
الاتصال من حيث السببية والتعليل) اي الاتصال بين السبب والمسبب
والعلة والمعلول (نظير الصورة) اي نظير لاتصال الصوري في المحسوس
اذ معنى السبب كونه طريقا الى المسبب ومعنى العلة كونهما مثبتة للمعلول والمعنيان
لا يوجدان في المسبب والمعلول فيكونا متجاورين صورة كما بين المطر والسماء
(والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع) في محل النصب على الحال
متعلق بمخذوف والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع
مقولا لاي معنى شرع ذلك العقد المشروع (نظير المعنى) وهو خبر لقوله
والاتصال اي اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما
تمليك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما للآخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة
فيما اذا وهب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة للهبة
فيما اذا تصدق على الغنى حتى صح الرجوع (والاول) اي الاتصال
من حيث السببية والتعليل (على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة
كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين) لان الغرض
من العلة هو المعلول فيكون العلة مفقورة الى الحكم من حيث الشرعية
والمقصود والحكم لا يثبت بدون العلة فيكون مفقورا اليها في الوجود
ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فلما ثبت الاتصال من الجانبين
عمت الاستعارة * فان قلت هذا تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره لان السبب
في الشريعة ما يكون طريقا الى الشئ * من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجود
وهذا هو المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجود والوجود

حتى لا يرجع والصدقة للهبة فيما تصدق على الغنى حتى يرجع (والاول) اي ما هو نظير الصورة (على

نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين) لان علة

جوازها المجاورة وهي في المشروعات بالافتقار والافتقار بين العلة والمعلول من الجانبين لان العلة

لم تشرع إلا بحكمها
 فافتقرت اليه من حيث
 الغرض والحكم لا يثبت
 الابعلة فافتقر اليها من
 حيث الوجود فاستوى
 الاتصال فعمت
 الاستعارة (حتى اذا قال
 ان اشترت عبدا فهو
 حر ونوى به الملك
 او قال ان ملكت ونوى
 به الشراء يصدق ديانة
 فيهما) كما اذا اشترى
 نصف عبد فباعه ثم
 اشترى نصفاً آخر يفتق
 هذا النصف وفي الملك
 لا يعتق مالم يجتمع الكل
 في ملكه فان قال عنيت
 بالشراء الملك صدق
 ديانة لا قضاء وبالملك
 الشراء صدق ديانة
 وقضاء لانه استعارة
 العلة للحكم في الاول
 والحكم للعلة في الثاني
 ففيما فيه تخفيف وهو
 الاول لا يصدق قضاء
 للثمة وفيما فيه تشديد
 وهو الثاني يصدق
 (٣) فيوضح على اصحابه
 الفرق (نسخه)

فيكون غيره * قلنا ليس المراد بالسبب هنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو
 ما يكون طريقاً ومفضياً الى الشيء مطلقاً وهذا المعنى يشمل العلة والسبب
 فيصح ان يكون مقسمالهما (حتى اذا قال ان اشترت عبدا فهو حر)
 فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الآخر (ونوى به الملك) اي
 قال عنيت بالشراء الملك هذه استعارة العلة للحكم (او قال ان ملكت)
 عبدا فهو حر فلك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي (ونوى به)
 اي بالملك (الشراء يصدق فيهما ديانة) هذا تبريع على جواز الاستعارة
 من الطرفين وبيانه مسبق بمعرفة حكم المسئلتين وهو ان نصف العبد
 يعتق في صورة الشراء الصحيح قيدنا به لان العبد لا يعتق اذا اشترى
 فاسدا لان شرط الخنث وجد في الفاسد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله
 فينحل العيب ولم يقع الجزاء لعدم المحل وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع
 الكل في ملكه لان المقصود من الشراء ليس الغنى لانه لا يستلزم الملك ولهذا
 يتحقق من الوكيل ولا ملك له ويحنث بشراؤه وكلا في قوله ان اشترت
 عبدا فامرأتى طالق فصار مقصوده مطلق الشراء فيحنث على اي
 وجه كان مجتمعا او متفرقا وفي قوله ان ملكت عبدا مقصوده في العرف
 الاستغناء بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع * حتى ان ابا بكر الاسكاف
 كان من كبار ائمة بلخ كان يقول لخادمه وقت درس هذه المسئلة هل ملكت
 مائتي درهم فكان يقول لا ثم يقول هل اشترت بمائتي درهم يقول نعم فيوضح
 على اصحابه العرف (٣) واذا نوى من الشراء الملك او من الملك الشراء يصدق
 فيهما ديانة قيده لان في الصورة الاولى لا يصدق قضاء لكونه متبهما
 بالتخفيف عليه وفي الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة لان في هذه الارادة
 تشديدا عليه حيث يعتق عبده والمراد بالديانة انه اذا استفتى فقيها يجيبه
 على مانوى ولكن القاضي لا يلتفت الى نيته اذا كان في مانوى تخفيف عليه
 هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه ولو اشار اليه يحنث كقوله ان اشترت هذا
 العبد ونوى به الملك او ان ملكت هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى نصفه
 ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق النصف الباقي في الفضلين لان الاجتماع
 صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لان الصفة في الحاضر

لغو كن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران وتعتبر في غير المعينة * فان قلت الملك فيما اذا قال ان ملكك ونوى به الشراء مطلق غير مختص بالملك الحاصل بالشراء والشراء علة للملك ثبت به فلا يكون بينهما اتصال بالعلية والمعلولية فلا يجوز الاستعارة * قلت كون الحكم مختصا بالعلة غير مشروط في هذا الباب والشرط افتقاره الى ما يصلح علة للحكم في نفس الامر الا يرى انهم استعاروا الاثم للمحرم في قوله شربت الاثم حتى ضل عقلي اى الحمر والاثم غير مختص بالحمر (والثاني) اى النوع الثاني من الاتصال الصورى فى المشروعات (اتصال السبب بالسبب) وهو ما يفضى الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا اليه وجودا ووجوبا والمراد به هنا السبب الذى ليس بعلة بان لا يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببا محضاً كما تقدم او سببا فى معنى العلة وهو ما يكون علة الحكم مضافا اليه دون الحكم كملك الرقبة فانه علة للملك المتعة وملك الرقبة مضاف الى السبب وهو البيع ولم يضاف اليه الحكم وهو ملك المتعة (كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة) فاذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة تبعا ولا يحل الاستمتاع الا بالنكاح وكان قوله انت حرة سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لاعلة لتخلل الواسطة وهى زوال ملك الرقبة ولوقال المصنف كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولى ويمكن تقدير المضاف بان يقال كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة وكاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوع ملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المغنى (٧) فى هذا الموضوع بقوله البيع والهبة والتملك ليس سببا لملك المتعة الذى يثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذى يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية فلا يصح الاستعارة وجوابه يعرف بما ذكرنا قريبا من ان الشرط فى جواز الاستعارة الافتقار الى ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر الى جميع العلل على وجه البديل (فيصح استعارة السبب للحكم) كاستعارة الفاظ

قوله فى قوله اى فى قول الشاعر فانه شعر تمامه كذلك الاثم يذهب بالعقول اه (صححه)

(والثانى) من نوعى الاول (اتصال السبب) المحض وهو المفضى الى الحكم فى الجملة وان لم يكن موضوعا له (بالمسبب كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة) فان زواله مفض الى زوال ملك المتعة فيكون سبباً له وفى هذا النوع انما يجوز الاستعارة من احد الطرفين (فيصح استعارة السبب للحكم) وهو ذكر السبب واردة المسبب

(٧) يريد به سراج الدين الهندى (عزى زاده)

العتق للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع بأثنا
 وإنما احتيج الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل قابل لحقيقة
 الوصف بالحرية فيحتاج الى النية ليعين المجاز (دون عكسه) اى لا يجوز
 استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق حتى لو قال لامته
 انت طالق ونوى به الحرية لا تعتق عندنا وقال الشافعي تعتق لتشابه
 الطلاق بالعتاق لغة وشرعا اما لغة فلان كلا منهما للتخلية والارسال واما
 شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة كل منهما الآخر
 وإنما قلنا العكس لا يجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو
 انما يتحقق بالافتقار والسبب مفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن
 عنه في ذاته لقيامه بنفسه وثبوت السبب به من الامور الاتفاقية حتى
 جاز تخلفه عنه فان من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون
 المنعة الا اذا كان السبب مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين
 لكونه بمنزلة العلة كقوله تعالى اخبارا (انى ارانى اعصر خيرا) اى
 عنيا استعير السبب وهو الحجر للسبب وهو العنب لاختصاص الحجر بالعنب
 والحاصل ان استعارة المزموم لللازم يجوز كيف ما كان واما استعارة
 اللازم للمزموم فاما يجوز اذا كان مساويا له فاذا كان السبب مختصا به
 بوجود شرط الانتقال من اللازم الى المزموم فيجوز واما اذا كان اعم منه
 فلا يصح الاستعارة وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول
 للعلة وان كان اعم منها * فان قلت ورد في القرآن الكريم ذكر
 الحكم واردة السبب كقوله تعالى (اذا نكحتم المؤمنات) اى عقدتم
 والوطأ غير مختص بالعقد * قلت الوطأ الذى يعقبه الطلاق مختص
 بالعقد (واذا كانت الحقيقة متعذرة) وهى ما لا يوصل اليه الا بمشقة
 (او مهجورة) وهى ما يمكن وصوله الا ان الناس هجروه وتركوه
 (صير الى المجاز بالاجاع كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة) هذا
 مثال للمتذرة والمجاز فيه ان لا يأكل ثمرها وان لم يكن لها ثمر فتحتمها
 ولو تكلف وأكل من عين النخلة لا يحتم في الصحيح (اولا يضع قدمه
 في دار فلان) هذا مثال للمهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا

(دون عكسه) لان
 جوازها بالاتصال
 وهو بالافتقار وهو من
 جهة السبب لا افتقار
 الحكم الى السبب فاما
 السبب فستغن عن
 الحكم لقيامه بنفسه
 وحصول الحكم
 الاصلى الموضوع له
 وثبوت السبب به
 اتفاقا فيستعار العتق
 للطلاق لا الطلاق
 للعتق (واذا كانت
 الحقيقة متعذرة) بحيث
 لا يتوصل اليها الا
 بمشقة (او مهجورة)
 بحيث يتيسر الوصول
 ولكن تركه الناس
 (صير الى المجاز بالاجاع
 كما اذا حلف لا يأكل
 من هذه النخلة) مثال
 للمتذرة والمجاز ان لا
 يأكل ثمرها (اولا يضع
 قدمه في دار فلان) مثال
 للمهجورة والمجاز ان لا
 يدخل

يمكن لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول* فان قلت المحلوف عليه في المثال الاول عدم اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها* قلت اليمين اذا دخلت في النفي كانت للنع فوجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين ومالا يكون مأكولا لا يكون ممنوعا باليمين (والمهجور شرما كالمهجور مادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا) اى بنعم اولا مجازا بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة مهجورة شرما لقوله تعالى (ولا تنازعا) فيكون حراما فلا يأتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى اذا ادعى رجل على آخر انما فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليحاضم المدعى فآقر الوكيل عند القاضي بان موكلى اخذ الالف جاز وعند زفر والشافعى لا يجوز لانه مأمور بالخصومة والافرار مسائلة (واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد) حلقه (بزمان صباه) كأنه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلمه بعدما كبريحت لان هجران الصبي مسلما كان او كافرا بمنع الكلام عنه حرام لان الصبا مظنة المرحلة ولهذا لم يجر عليه قلم التكليف ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا ولا يلزم عدم جواز سببه لانه مرحلة لثبوت الاسلام بالسبي وبتدار الاسلام والمهجور شرما كالمهجور عادة* فان قلت لو حلف على الذات يلزم ترك الترحم ايضا مادام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة دائما ومهاجرة المؤمن حرام فوق ثلاثة ايام والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها الزم الثلاثة* قلت الالتفات في امثاله الى مباشرة المحذور قصدا وما ثبت بطريق ضمنى فليس بمعتبر الا يرى انه لو قال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبها للنهي عنه وان لم يزم منه الهجران على ان ترك التوقير ينفك عن الذات بان لا يعيش الى الكبر فلا يكون لازما قيد بقوله هذا الصبي لانه لو قال صبيا يتقيد اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها معرفة للمحلوف عليه كمن حلف ليشرب بن الخمر ينعقد اليمين وان كان حراما شرما لصيرورة الشرب مقصودا باليمين فيحنت

(والمهجور شرما كالمهجور مادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا) فان الخصومة مهجورة شرما لقوله تعالى ولا تنازعا وفيصير الى المجاز وهو الجواب حتى لو آقر على موكله لزمه (واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه) فلو كلمه وهو شاب او شيخ حنت لان ترك كلامه مهجور شرما لترك الرحم وهو حرام لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا فليس منافقا ان المراد الذات

ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا انقضت على موصوف يتقيد
 بصفته معرفاً كان او منكرًا ان صلح الوصف ان يكون داعياً الى اليمين
 كما اذا حلف لا يأكل رطباً او هذا الرطب فاكله بعدما صار تمراً لا يحث
 لان الرطوبة مضرّة وان لم يصلح كما اذا حلف لا يأكل من لحم هذا
 الحمل يحث اذا اكل من لحمه كبشاً لان لحم الحمل انفع منه فلم يصلح
 ان يتقيد اليمين به اذا عرفت هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد فيما
 نحن فيه بوصف الصبأ لان الصبأ مظنة السفه فيصلح ان يكون
 داعياً الى اليمين لكنه لم يتقيد بحرمة هجران الصبأ شرماً ﴿ واذا كانت
 الحقيقة مستعملة ﴾ اى ليست مهجورة شرماً وعادة لكن ذكر لفظة مستعملة
 للشاكلة التقديرية لان قوله الحقيقة تتضمن الاستعمال ﴿ والمجاز متعارفاً ﴾
 اى متبادراً الى الفهم فى العرف او معناه يكون استعماله اكثر فى عرف الناس
 من استعمال الحقيقة ﴿ فهى اولى عند ابى حنيفة رحمه الله ﴾ لان المستعار لا يزاحم
 الاصل ﴿ خلافاً لهما ﴾ يعنى عندهما المجاز اولى بدلالة العرف وعلى
 هذين الاصلين اختلف ابو حنيفة وصاحبه فى قوله تعالى ﴿ فاقروا ما تيسر
 من القرآن ﴾ فان له حقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه اسم القراءة
 ومجازاً متعارفاً وهو ما يسمى قراءة عرفاً فجوز ابو حنيفة القراءة فى الصلاة
 بآية قصيرة وجوزها بآية طويلة * ولقائل ان يقول ينبغى على اصله
 ان يجوز بما دون الآية واصلهما متقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن
 يحث بقراءة آية قصيرة اجاباً ﴿ كما اذا حلف لا يأكل من هذه الخنطة
 او لا يشرب من هذا الفرات ﴾ فعنده يحث بأكل عين الخنطة والكرع من
 الفرات * قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى ﴿ فشربوها منه ﴾ اى كرعوا
 ولا يحث باكل الخبز والشرب من الاواني المتخذة من الفرات وعندهما
 يحث باكل ما يتخذ منها كما يحث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات
 كما يحث بالكرع لانه مجاز عن اكل ما تحويه الخنطة وشرب ما يجاور
 الفرات وهو بعمومه يتناول كليهما * فان قلت فعلى هذا يلزم ان يحث
 باكل السويق عندهما لوجود ما تحويه الخنطة * قلت السويق جنس
 آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوزا بيع الدقيق بالسويق

(واذا كانت الحقيقة مستعملة) غير مهجورة شرماً وعادة (والمجاز متعارفاً) متبادراً الى الفهم فى العرف واكثر استعمالاً فى عرف الناس من الحقيقة (فهى اولى عند ابى حنيفة خلافاً لهما) فعندهما المجاز اولى (كما اذا حلف لا يأكل من هذه الخنطة او لا يشرب من هذا الفرات) ولانية له فعنده يحث باكل عينها وبالكرع منه لا بالخبز ومن الاواني لاستعماله الحقيقة اذ عينها يؤكل بالقلاء وغيره والكرع عادة البوادي وعندهما بما يتخذ منها كالخبز كعينها وبالاغتراف منه كالكرع

(وهذا) الاختلاف (بناء على ﴿ ١٢٥ ﴾ ان الخلفية) اى ان المجاز خلف عن الحقيقة (في التكلم)

دون الحكم (عنده)
فرجح التكلم دون
الحكم فصارت اولى
لان الخلف لا يزاحم
الاصل (وعندهما)
هو خلف عن الحقيقة
(في الحكم) وفي الحكم
للمجاز رجحان لانه
يشتمل الحقيقة والعرف
فصار اولى (ويظهر
الخلاف في قوله لعبد
وهو اكبر سنا منه
هذا ابني) فانه يعتق
عنده لان الخلفية لما
كانت في نفس التكلم
يشترط صحة التكلم
وهي ان يكون الكلام
صالحا لافادة المعنى
ككونه مبتدأ وخبرا
وقد وجد لان هذا
ابني وضع لاثبات
البنوة وقد تعذر
الحقيقة قتعين المجاز
وعندهما لا لان
الخلفية في الحكم
ولا بد لثبوت الخلف
من تصور الاصل
بشرط ان يكون الاصل
في مخرجه موجبا

متفاضلا فلا يحث كذا ذكره شمس الأئمة ومن هذا عرف ان ما قاله
بعض الشراح وعند محمد يحث باكل ما يتخذ من الخنطة كالخبر والسويق
ونحوهما ليس بصحيح ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحث
لان ماء الفرات انقطع منه بالنهر ولو قال من ماء الفرات فشرب من نهر
آخر يؤخذ من الفرات بكرع او بانه يحث بالاتفاق لانه عقد يمينه
على ماء الفرات وهذا الماء مأوّه وان تحول الى نهر آخر هذا الخلاف
فيما اذا لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز يقع مانوى اتفاقا ولو كانت
الحقيقة والمجاز سواء في الاستعمال فالعبارة للحقيقة اتفاقا (وهذا)
اى الخلاف المذكور (بناء على) اصل آخر مختلف فيه وهو (ان الخلفية)
اى كون المجاز خلفا عن الحقيقة (في التكلم عنده) اى بان صار
التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به المجاز وهو الحرية خلفا عن التكلم
بلفظ هذا ابني اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة لان الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ فجعل الخلفية في التكلم اولى (وعندهما في الحكم)
يعنى هذا ابني مجازا خلف عن هذا ابني حقيقة في الحكم اى حكمه المجازى
خلف عن حكمه الحقيقي لان الحكم هو المقصود فجعله خلفا في المقصود
اولى وبعض الشراح فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف
عن لفظ هذا حر اى قائم مقامه وهذا التفسير صحيح في المعنى لكن التفسير
الاول البق بهذا المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يدكروا
الخلاف الا في جهة الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف
في الجهة فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد
ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف
لا في جهة الخلفية قال شارح المعنى منصور القاآنى هذا غير صحيح لان
حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت بهذا حر ليس بممتنع في هذا
المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما
لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل والامر بخلافه (ويظهر
الخلاف في قوله لعبد وهو) اى العبد (اكبر سنا منه) اى من المولى (هذا
ابني) فعنده يعتق لان شرط الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة متصورة

للكلم ولكن تعذر لعارض فيخلقه المجاز في اثبات الحكم وهذا الكلام في نفسه غير منقذ لا يجاب الحكم اصلا

(وقد يتعذر الحقيقة والجواز معا اذا كان الحكم ممتعا) فيبطل الكلام (كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد لثله او اكبر سنامنه حتى لا يقع الحرمة بذلك ابدا) سواء اصر او اكدب نفسه لكن يفرق في الاصرار لانه لا يمنع الجماع اما تعذر الحقيقة في الاكبر فظاهر واما في الاصغر فلان الشرع يكذبه لاشتهار النسب من الغير واما تعذر الجواز فلان التحريم الذي يثبت بهذه بنتي التحريم الذي يقتضى بطلان النكاح لان البنية اذا ثبتت يظهر الحرمة من الاصل وليس في وسع اثباته والذي في وسع اثباته تحريم يقتضى صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له

من حيث التكلم لان قوله هذا ابني من حيث التكلم صحيح لانه مبتدأ وخبر ولما تعذر موجب الحقيقة تعين المجاز ذكرا للزوم واردة اللازم وهو الحرية وعندهما لا يعتق لانه لا بد ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم وهذا الكلام غير منعقد لا يجاب الحكم اصلا فيبلغو كالغموس لما لم ينعقد للحكم الاصلى وهو البر لا يستحالته لم ينعقد للحكم الخلفى وهو الكفارة * ولقائل ان يقول ينتقض هذا الاصل على قول ابى يوسف بمسئلة الكوز وهو ما اذا حلف ليشر بن الماء الذى فى هذ الكوز ولا ماء فيه فانه قال بانعقاد اليمين ثمه ل يظهر اثره فى حق الخلف وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر مستحيل فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازى هل يشترط امكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط بحيث امتنع المعنى الحقيقى لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفى صحة اللفظ من حيث العربية وجه بناء ما سبق على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت فى التكلم عنده اعتبر لفظ الحقيقة لان المجاز لا يزاحم الحقيقة فالحقيقة المستعملة صارت اولى من المجاز المتعارف * وعندهما لما كانت الخلفية فى الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا * فان قلت يرد على قول ابى حنيفة قوله لعبدته هذه بنتي لا يعتق عنده مع ان العمل بالمجاز يمكن اذ البنية سبب للحرية كالبنوة * قلت انه على الخلاف ولو كان على الوفاق فقوله هذه بنتي حكمه الحرية بجهة البنية وهذه الذات ليست بمحل لتلك الحرية فاضافتها اليه كاضافة العتق الى الحمار فيبلغو لعدم المحل ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى ولا عبرة للمشار اليه كما لو باع فضا على انه ياقوت اجر فاذا هو اصغر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام فى المعدوم (وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتعا كما فى قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد لثله او اكبر سنامنه حتى لا يقع الحرمة بذلك ابدا) اى

سواء اصرر على هذا القول او اكدب نفسه الا انه اذا اصرر على ذلك يفرق القاضي بينهما لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة واما تعذر الحقيقة وهو النسب في الاكبر سنا منه فظاهر واما في التي تولد لمشله فلان الشرع يكدبه لاشتهاره من الغير واما تعذر المعنى المجازى فلان التحريم الذي يثبت بهذه بنتى التحريم الذي يقتضى بطلان النكاح لان البنية اذا ثبتت يظهر الحرمة من الاصل وليس في وسعه اثباته والذي في وسعه اثبات تحريم يقتضى صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له قيد بقوله معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب لفرق بينهما ويثبت النسب كذا في المحيط وقيل الحكم في مجهولة النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول وانما وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر (والحقيقة تترك) لما فرغ من بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما يترك به الحقيقة وذلك خمسة بالاستقراء (بدلالة العادة) على تركها (كالنذر بالصلاة والحج) فان الصلاة لغة الدعاء كما في قوله عليه السلام (واذا كان صائما فليصل) اى ليدع ثم نقلت الى الاركان المعهودة واستعملت فيها وترك معناها لغة فلو نذر ان يصلى يحمل على الاركان وكذا الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد الى مكة للنسك المعروف (وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا يأكل لحما) لم يحث باكل لحم السمك وعند مالك يحث لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وعلمائنا تمسكوا في ذلك بالعرف لان لحم السمك لم يستعمل استعمال اللحم في الباجات وبأنه لا يسمى لحما فلا يدخل في اللحم والعرف معتبر في اليمين * وذهب فخر الاسلام ومتابعوه الى النظر في مأخذ الاشتقاق ولحم السمك مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ فان اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التهم القتال اى اشتد ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم وليس

(والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلاة والحج) فان حقيقة الدعاء لغة الدعاء والقصد ولكن تركا عادة الى الاركان المعلومة وزيارة بيت الله فيحبان (وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا يأكل لحما) لم يحث باكل السمكة فان اللحم وان يتناول له ولكن يخصص بدلالة الاشتقاق فهذا اللفظ يدل على القوة ويسمى به اللحم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم ولادم للسمك

الباجات الوان الاطعمة جمع باجة تعريب باها كذا في تاج الاسماء قاله عن محمد بن زياد اه (مصححه)

(وقوله كل مملوك لى حر) لا يتناول المكاتب ❦ ١٢٨ ❦ لانه ليس بمملوك مطلقا لكونه

مالكابدا (وعكسه) اى عكس ما ذكر من ترك الحقيقة باعتبار النقصان لان اصل الاشتقاق يدل على الكمال (الحلف باكل الفاكهة) وهو ما تركت الحقيقة باعتبار الكمال لان اصل الاشتقاق يدل على النقصان فلا يحث بالرمان والرطب والغنّب عند ابى حنيفة لان الفاكهة من التفكهة وهو التغم وهو زائد على ما به قوام البدن وهذه تتعلق بها القوام فكان فيها وصف زائد وهو الغذائية فلا يتناولها (وبدلالة سياق النظم) اى سوق الكلام اى بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه او متأخرة عنه

(٩) لان الاسم فيها ينبىء عن الكمال وفى هذه المسئلة عن القصور اه وقوله بعد سطران فى هذه الثلثة كالأفبه بحث ظاهر بل آخر

لسمك دم والا لما عاش فى الماء ولشروط ذبحه لعله * قال صاحب الكشف رحمه الله لقائل ان يقول يمنع كونه مأخوذا عما ذكر لان قولهم التخم القتال انما هو لكثرة اللحم بكثرة القتل فلا يكون له مأخذ يدل على الشدة والقوة الى هنا كلامه * ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا فى لحم السمك وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما فى قوله تعالى (ومن كل تأكلون لحما طريا) ويمكن ان يقال المراد من كونه مأخوذا ان وضعه لذات باعتبار معنى هو المقصود بشهادة الدوران فان * ل ح م * كيفما تركبت دارت مع تأدية معنى الشدة والقوة ومن ذلك الملحمة للواقعة العظيمة والتخم القتال والتخم الجرح للبرء والمخ لتقوى الطعام به ولو اكل لحم الأدمى والخزير يحث على هذا الطريق ولا يحث نظرا الى العرف (وقوله كل مملوك لى حر) لا يتناول المكاتب ولا يعنى لان المكاتب كالحريدا فكان مملوكا من وجه دون وجه فلا يتناول المملوك المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول المدبروام والوديعتان لان الملك فيهما كامل والرق ناقص (وعكسه) اى عكس ما ذكرنا من المسئلتين (٩) (الحلف باكل الفاكهة) من حلف لا يأكل الفاكهة فاكل الرمان والرطب والغنّب لا يحث عند ابى حنيفة لان فى هذه الثلثة كما لافى معنى التفكهة لان الفاكهة اسم لما يتغم ويتلذذ زيادة على ما يقع به قوام البدن فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع وهذه الثلثة يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف زائد ولا يدخل فى الفاكهة * فان قلت كيف ادخلتم الطرار تحت اسم السارق مع ان فى فعل الطرار وصفا زائدا وهو الاخذ من اليقظان * قلت المعنى الزائد فى الطرار غير منافع للسرقه بل مكمل لها كالضرب والشتم فانهما مكملان لمعنى الايداء فيثبت فيه الحكم بالدلالة والزيادة فى هذه الثلثة وهو كونه غداء منافع للتفكهة لان الغداء مقصود والتفكهة امر زائد غير مقصود فيكون مغيرا للمعنى التبعية وعندهما يحث باكلها لان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التغم وهذه الاشياء كذلك وان نواها عند الحلف يحث اتفاقا (وبدلالة سياق النظم) اى سوق الكلام بمعنى يترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به سابقة او متأخرة الا ان السياق

كلامه نادى على فساد اوله والصواب زيادة على معنى التفكهة كما فى سائر الكتب اه من الحاشية العزمية كتبه (مصححه)

(بالياء)

(كقوله طلق امرأتى) لا يكون ﴿ ١٢٩ ﴾ توكيلا لان المراد اظهار مجزئه بقريته (ان كنت رجلا)

فيكون للتوبيخ (وبدلالة

معنى يرجع الى المتكلم

كما في يمين الفور)

كما امرأة قامت لتخرج

فقال زوجها ان

خرجت فانت طالق

يقع على الفور حتى

لو جلست ساعة ثم

خرجت لم تطلق فان

حقيقته للعموم ولكنها

تركت بدلالة حاله اذ

من المعلوم انه اخرجه

مخرج الجواب فيقيد به

(وبدلالة في محمل

الكلام كقوله عليه

السلام انما الاعمال

باليات ورفع عن امتي

الخطأ والنسيان) فان

ظاهره ان لا يوجد

العمل الا بالنية وان

لا يوجد خطأ والنسيان

اصلا وقد وجدت

بلاية ووجدنا فعلم

ان الحقيقة غير مرادة

لان المحل لا يحتملها

فصار مجازا عن الحكم

كأنه قال حكم الاعمال

وحكم الخطأ والحكم

نوعان الثواب على

بالياء المنقوطة بثنتين من تحت اكثر استعمالا في المتأخرة (كقوله طلق امرأتى)

فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن تركت هنا بقريته قوله (ان كنت رجلا)

لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار مجز المخاطب عن الفعل الذي

قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا (وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم) يعنى

الى حاله (كما في يمين الفور) كما لو قال لامرأته حين قامت لتخرج ان خرجت

فانت طالق انه يقع على تلك الخرجة حين لو رجعت ثم خرجت لا تطلق *

الفور مأخوذ من فوران القدر سميت بهذا الاسم باعتبار فوران الغضب

نظيره قوله والله لا تغدى جوا بالمان دعاه الى الغداء وهو يفتح الغين طعام

يؤكل في الغداة والتغدى عبارة عن اكل مترادف يقصده الشيع والهذا

لا يحنث في يمينه لا يتغدى حتى يأكل اكثر من نصف شعبه فان حقيقة قوله

لا تغدى العموم الا انها تركت بدلالة حال المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج

جواب الداعي فانه دعاه الى الغداء الذى بين يديه فيقيد به (وبدلالة في محمل

الكلام كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ

والنسيان) هذا هو النوع الخامس من انواع ما يترك به الحقيقة فان هذا

الكلام يقتضى ان لا يوجد عمل بلاية وان لا يوجد خطأ ونسيان وقد نرى

العمل بلاية والخطأ والنسيان واقعين في الامة كثيرا فعلم ان حقيقته غير

مرادة فيحمل على المجاز فيراد به حكم الاعمال وحكم الخطأ والحكم نوعان

حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وحكم الآخرة وهو الثواب في الاعمال

المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة والنوعان مختلفان اذ مبنى الصحة

وجود الركن والشرائط ومبنى الفساد عدمهما ومبنى الثواب خلوص النية

والاثم عدمه الا ترى ان من صلى وفي ثوبه نجس لا يجوز صلاته لفقده

شرطها ولكن له ثواب لخلوص نيته ولو صلى رياء جازت صلاته وليس له

ثواب لفساد اعتقاده فيكون مشتركا بينهما فلا يصح احتجاج الشافعي به

علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطأ لان ارادة

المعنيين جميعا غير جائزة اما عندنا فلان المشترك للعموم له واما عنده

فلان المجاز للعموم له فحمل ابو حنيفة على الثواب لكونه باقيا على عمومه

(٩) العمل الذى هو عبادة والاثم بالذى هو محرم والثاني الجواز والفساد وهما مختلفان فصار

مشتركا لا يعمل به حتى يقوم دليل على احدهما فيصير مؤولا

اذ لا ثواب بدون النية بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح وحل الشافعي على الصحة والفساد لان النبي عليه السلام بعث لبيان الحل والحرمة * ولقائل ان يقول لانسلم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشيء لان حكم العمل هو الاثر الثابت به فيتناول كليهما وعدم عموم الجواز لم يثبت من الشافعي على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا الجواز وان يقول عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الازام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده بغير البيع والنكاح مما لا يفتقر الى النية بالاجماع * فان قلت لو كان المراد حكم الآخرة لا يبقى لقوله عليه السلام (عن امتي) فائدة اذ عدم المؤاخذة في الآخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة المؤاخذة بهما * قلت ذلك مذهب المعتزلة واما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا (ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا) فلولم يجز في الحكمة المؤاخذة بهما لكان معنى الدماء ربنا لا تجر علينا اى لا تعظم في المؤاخذة فيهما وفساده ظاهر على ان تقديم قوله عن امتي يقتضى الاختصاص ولولم يجز المؤاخذة مطلقا في الآخرة لما قدمه من كان بجر البلاغة رشحة من امواجه صلوات الله عليه وعلى آله وازواجه (والتحرير المضاف الى الاعيان للمحارم) في قوله تعالى (حرمت عليكم امهاتكم) (والتحرير) في قوله عليه السلام (حرمت الخمر لعينها) (حقيقة عندنا) كالتحرير المضاف الى الفعل فيوصف المحل او لا بالحرمة ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه (خلافا لبعض) وهم اصحابنا العراقيون والمعتزلة فانهم قالوا المراد به تحرير الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة انه مجمل لا يصح الاحتجاج به لان التحريم هو المنع والمكلف انما صار ممنوعا عما هو مقدوره ولا قدرة لنا على الاعيان فلا بد من اضممار فعل حذرا من اهمال الخطاب و اضممار جميع الافعال مستحيل وليس اضممار بعضها اولى من الآخر فبقى بجمل الاحتجاج الفريق الثاني بالعرف وقالوا من عرف اللغة يتبادر فهمه عند سماع قولنا حرمت عليكم النساء او الطعام الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطأ في الاول والاكل في الثاني ولكننا

(نقول)

(والتحرير المضاف الى الاعيان للمحارم) في قوله تعالى (حرمت عليكم امهاتكم) (والتحرير) في قوله عليه السلام حرمت الخمر (حقيقة عندنا) كوصف الفعل بها لان اتصاف الاعيان بالحرمة يوجب خروجها عن محلية الفعل المقصود شرعا كما ان اتصاف الفعل بها كذلك فاذا امكن العمل بالحقيقة لا يصار الى الاضممار لكونه ضروريا (خلافا لبعض) من اصحابنا قالوا المراد تحريم الفعل لا غير اذ التحريم هو المنع وبه يصير المكلف ممنوعا عما في مقدوره والفعل مقدور واما الاعيان فليست بمقدورة

(ويتصل بما ذكرنا) من الحقيقة ﴿ ١٣١ ﴾ والجواز (حروف المعاني) لانقسامها اليهما

(فالواو لمطلق العطف)
اي لمطلق الجمع (من غير تعرض لمقارنة)
كما زعم بعض (ولا ترتيب) كما زعم بعض
لاستقراء كلام العرب
ولقوله تعالى وادخلوا
الباب سجدا وقولوا
حطة وفي الاعراب
عكسه والقصة واحدة
(وفي قوله غير الموطوءة
ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق
انما تطلق واحدة عند
ابي حنيفة) هذا رد لمن
زعم انها للترتيب عنده
وعندهما المقارنة مستدلا
بهذه المسئلة بيانه ان
هذا الاختلاف لم ينشأ
من الواو بل (لان
موجب هذا الكلام)
وهو ذكر الطلقات
متعاقبة على وجه يتصل
الاولى بالمشروط ثم
الثانية ثم الثالثة
(الافتراق) عنده لان
الطلاق الثاني تعلق
بالشرط بواسطة الاول
لان وطالق جملة ناقصة
مفتقرة الى الكاملة

نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة على انه خرج من ان يكون محلا للفعل وهذا كالنسخ والمنع نومان منع الرجل عن الشيء كمنع الغلام عن اكل الخبز ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى العين من النوع الثاني ولا معنى للتوقف فيه مع هذا التوجيه الصحيح (ويتصل بما ذكرنا) اي بالجواز والحقيقة (حروف المعاني) اي الحروف التي لها معان واطلاق الحروف على المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضه اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف اكثرها وقوما ذكر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا لمناسبة حكمها حكم الحروف وجه اتصالها بما ذكرنا انها تارة تستعمل فيما وضعت له فيكون حقيقة وتارة في غير ذلك فيكون مجازا (فالواو لمطلق العطف) اي لمطلق الجمع (من غير تعرض لمقارنة) كما زعم بعض اصحابنا انها للمقارنة على قول ابي يوسف ومحمد (ولا ترتيب) كما زعم بعض اصحاب الشافعي محتجين بقوله تعالى (واركعوا واسجدوا) والركوع مقدم على السجود بلا خلاف افاده حرف الواو فتقول لو كان الواو مفيدا للترتيب لما صح ان يقال جاءني زيد وعمرو قبله ولان القاء للترتيب ولو كان الواو ايضا له يحصل التكرار وهو خلاف الاصل وما ذكره معارض بقوله تعالى (واسجدى واركعى) (وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة) اذا وقع الشرط (عند ابي حنيفة) هذا اشارة الى رد ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب عنده وللمقارنة عندهما يدل على هذه المسئلة المذكورة في الكتاب لانها لو لم تكن للترتيب عنده لوقعن جملة كما تعلقن ولو لم تكن للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغا الثاني والثالث (لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو) يعنى ان الترتيب لم ينشأ من الواو بل نشأ من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكاملة فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والثالث بواسطة الاول فاذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك عند وجود الشرط فلما نزل الاول قبل

فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والثالث بواسطة الاول فاذا تعلقن بهذا الترتيب ينزلن كذلك فاذا نزل الاول لم يبق لهما محل (فلا يتغير) هذا الترتيب

(بالواو وقالوا موجه
الاجتماع اى الاشتراك
بين المعطوف والمعطوف
عليه فصارا متعلقين
بالشرط بلا واسطة لان
وطالق ناقصة فيصير
مايم به الاولى وهو
الشرط شرطا للثانية
والثالثة فلما ساوتهما فى
التعليق بالشرط يقعن
جمله (فلا يتغير) الاجتماع
(بالواو واذ قال لغير
الموطوءة انت طالق
وطالق وطالق) هذه
توهم انها للترتيب
والجواب انها انما تين
بواحدة) للاثلاث كتقول
بعض (لان الاول وقع
قبل التكلم بالثانى
فسقطت ولايته لفوات
محل التصرف) لانها
غير موطوءة فلغا الثانى
والثالث لالواو (واذا
زوج) فضولى (امتين من
رجل بغير اذن مولاها
وبغير اذن الزوج
(ه) يعنى به قيد النكاح
اه (عزى)

الثانى والثالث لم يبق للثانى والثالث محل (وقالا موجه الاجتماع)
اى الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه المتعلقين بالشرط بلا واسطة
وذلك لان قوله وطالق جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيصير مايم به
الاولى وهو الشرط شرطا للثانية ولما ساوت الثانية والثالثة الاولى
فى التعليق بالشرط يقعن جملة اذ ليس بين الاجزئة ما يوجب صفة الترتيب
(فلا يتغير بالواو) وهذا اذا قدم الشرط اما اذا اخريقع الثلاث اتفاقا لان
الشرط مغير فاذا وجد فى آخر الكلام مغير يتوقف اوله على آخره كما
فى الاستثناء فيتعلق الاجزئة المتوقعة دفعة * مال فخر الاسلام وصاحب
التقويم الى قولهما واوردا على قوله اشكالا بانه اثبت التعاقب فى ازمنة
التعليق وذلك لا يوجب التعاقب فى الوقوع وانما الترتيب فى الوقوع
بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثم ولم يوجد وبان المعلق ليس
بطلاق فى الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقا عند وجود الشرط فقام يكن
طلاقا فى الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف لا يسبق الموصوف
فكان العبارة بحالة الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع
(واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تين بواحدة)
هذه المسئلة ايضا توهم ان الواو للترتيب عند علمائنا والالوقع الثلاث
كاذب اليه الشافعى فى قوله القديم لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع
فزال الوهم بقوله (لان الاول وقع قبل التكلم) اى قبل الفراغ من التكلم
(بالثانى فسقطت ولايته لغوات محل التصرف) لانها غير موطوءة
فلغا الثانى والثالث لهذا لان الواو للترتيب * لا يقال قديتغير هنا صدر
الكلام باآخره لانه ثبت به الحرمة الغليظة فكان ينبغى ان لا يقع الطلاق
باوله * لانا نقول آخره ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة
وحكم آخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد (ه) فيكون مؤكدا (واذا
زوج) فضولى (امتين من رجل) بعقد او بعقدين (بغير اذن مولاها وبغير
اذن الزوج) وقبل الفضولى الآخر صار النكاح موقوفا على اجازة
كل واحد منهما فان نقض احدهما انتقض وان اجاز توقف على اجازة
الآخر قيدت بقولى وقبل الآخر لان الفضولى الواحد لا يجوز ان يتولى

طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان بغير امرهما خلافا لابي يوسف وفي النهاية هذا اذا تكلم القضولى بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه يتوقف اتفاقا (٦) (ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا) بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق الجمع لصار كما انه قال اعتمقتها ويصح نكاحهما فزاله بقوله (انما بطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محمية الوقف في حق الثانية) حتى لا تلحقه الاجازة لانه لاحل للامة في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة لان التوقف يعتبر ابتداء النكاح لان ما كان راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء والامة ليست محلا للنكاح منضمة الى الحرة فكذا حال التوقف وزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق * ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل ولا يراد بقوله عليه السلام (لا تنكح الامة على الحرة الا النكاح التام) اذ لو اريد به التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والحجاز ولا تنقصى عن هذا الاشكال الابان يلزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين معنئى المشترك فيه كما اذا حلف لا يتكلم مولى فلان فانه يعم المولى والمعنى جميعا واليه مال صاحب المبسوط وهو مختار صاحب الهداية ولو اعتق احدهما بعينها ثم بلغ المولى النكاح فجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعناق احدهما نقض نكاح الاخرى ولو اعتمقتها بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان الحكم في حقها لا يتغير باعناق الثانية وبطل نكاح الثانية باعناق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد واما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فاليهما اجاز جاز لانهما لو انشأ العقد واحداهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تضايق في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعناق الاولى يصير رادا نكاح الثانية وانه سبيل منه وان اجازهما جاز نكاح

ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا) وهذه متصلا) وهذه متصلا) توهم انها للترتيب ايضا والجواب (انما بطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محمية الوقف في حق الثانية) اى لا يبقى محلا للنكاح الموقوف بعد عتق الاولى لان الامة لا تبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة موقوفا وحرة نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة لان التوقف معتبر في الابتداء (٦) قوله يتوقف اتفاقا اى يجوز موقوفا على الاجازة لتزولها اذ ذلك منزلة فضولين كما في التلويح وغيره (مصححه)

المعتقة الاولى ولو اعتقتها المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتها لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرية والامة * ولقائل ان يقول قوله متصلا زائد لان الحكم كذلك لو اعتق احدهما وسكت ثم اعتق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج لاحاجة الى التقييده ولهذا وضع شمس الائمة المسئلة ولم يقيدها به (فبطل الثاني) اى نكاح الامة الثانية (قبل التكلم بعقدها واذا زوج) فضولى (رجلا اختين فى عقدين) قيده لانه لو زوجها فى عقد واحد لا ينعقدان بحال (بغير اذن الزوج فبلغه) اى خبر النكاح الزوج (فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا) اى بطل العقدان (كما اذا اجازهما معا) بان قال اجزت نكاحهما (وان اجازهما متفرقا) بان قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت نكاح هذه (بطل) النكاح (الثانى) هذه المسئلة موهمة ان الواو للمقارنة فزال هذا الوهم بقوله (لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان اذا كان فى آخره ما يغير اوله) هذا علة لقوله بطلا يعنى صدر الكلام يقتضى جواز النكاح وفى آخره ما يغيره لان جواز النكاح الثانى ينافى جواز النكاح الاول للزوم الجمع بين الاختين وبطل النكاحان جميعا وانما صح النكاح الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف صدر الكلام على آخره (كما فى الشرط والاستثناء) اى كما ان صدر الكلام موقوف على آخره اذا وجد الشرط او الاستثناء بعده وبطلانهما من هذا التعليل لان الواو يقتضى المقارنة (وقد تكون الواو للحال كقوله لعبد اذالى الفا وانت حر) لم يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع واذا كان الواو للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء (حتى لا يعتق) العبد (الا بالاداء) فان قلت اذا كان الحمال شرطا ينبغى ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء * قلت انه من باب القلب اى كن حرا وانت مؤدالى الفا * اعترض عليه بان القلب لا يقع الا فى كلام المهرة المتقنين وهذا الكلام بصدر من غيرهم او هى حال مقدرة اى اذ الى الفاقمقدرا للحرية فى حال الاداء او الجملة الحالية قائمة

(فبطل) النكاح (الثانى) قبل التكلم بعقدها واذا زوج رجلا اختين فى عقدين بغير اذن الزوج فبلغه فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان اجازهما متفرقا بطل الثانى (هذا يوهم انها للمقارنة والجواب انما بطلا) لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان فى آخره ما يغير اوله كما فى الشرط والاستثناء) وجواز نكاح الثانية ينافى جواز نكاح الاولى للجمع بين الاختين فيتوقف الاول على الثانى فيثبت الجمع وفى التفرق يصح الاول لان توقف الصدر على الاخير المغير بشرط الوصل (وقد تكون الواو للحال) مجازا (كقوله لعبد اذالى الفا وانت حر حتى لا يعتق الا بالاداء) فيجعل وانت حرا لا تعجب العطف فى مثله لان شرط جوازه اتفاق الجملتين خبرا وطلبا والاحوال شروط تعلقت الحرية بالاداء

(وقد تكون لعطف الجملة فلا يجب بها المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق) وتطلق الثانية واحدة عند أبي حنيفة لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار فاذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة (وكذا في قولها طلقني ولك الف) والعطف حقيقة ولا يصلح ان يكون دليلا لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد حتى ان الكرام يمتنعون عن العوض في الطلاق واذا دخل العوض الطلاق صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة اصليا لما صار يمينا ولسح رجوعه واذا كان مارضيا لا يصلح ان يكون معارضا للاصلي فلا يصلح ان يكون مغيرا لحقيقة العطف ذكر في شرح المعنى فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة في الطلاق عارض ولكن يتعين ارادتها بقرينة ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين والجملة على الجواز اولى من الالغاء الى هنا كلامه * ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند كثير من التحويين حتى قال سيبويه اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح العطف وههنا كذلك لان قولها ولك الف وعد منها اياه بالمال ووعد المال في مقابلة الطلاق مناسب لمسروع فيصح العطف وان اختلفا لفظا (وقالا انها) اي الواو (الحال فيصير شرطا وبدلا) يعني يصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلالة حال المعاوضة اذا اخلع عقد معاوضة فصار كالمها قالت طلقني في حال كون الالف على فلما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط (فيجب الالف) حينئذ (والفاء للوصل والتعقيب فيتراخي

بمقام جواب الامر اي ادالى الفاتصر حرا * واعترض عليه بان كونها قالة مقام جواب الامر مجرد اصطلاح من عنده فلا يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام ادالى الفاتصر حرا لم يبق واو الحال وكلامنا فيها او يقال الحرية حال الاداء والحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف لحرية تتأخر عن الاداء (وقد تكون) الواو (لعطف الجملة فلا يجب بها للمشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق) وتطلق الثانية واحدة عند أبي حنيفة لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة (وكذا في قولها طلقني ولك الف) وهذه الواو لعطف الجملة (حتى لا يجب شيء) اذا طلقتها عند أبي حنيفة لان الواو للعطف حقيقة والجملة عليها متعين حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد حتى ان الكرام يمتنعون عن العوض في الطلاق واذا دخل العوض الطلاق صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة اصليا لما صار يمينا ولسح رجوعه واذا كان مارضيا لا يصلح ان يكون معارضا للاصلي فلا يصلح ان يكون مغيرا لحقيقة العطف ذكر في شرح المعنى فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة في الطلاق عارض ولكن يتعين ارادتها بقرينة ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين والجملة على الجواز اولى من الالغاء الى هنا كلامه * ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند كثير من التحويين حتى قال سيبويه اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح العطف وههنا كذلك لان قولها ولك الف وعد منها اياه بالمال ووعد المال في مقابلة الطلاق مناسب لمسروع فيصح العطف وان اختلفا لفظا (وقالا انها) اي الواو (الحال فيصير شرطا وبدلا) يعني يصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلالة حال المعاوضة اذا اخلع عقد معاوضة فصار كالمها قالت طلقني في حال كون الالف على فلما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط (فيجب الالف) حينئذ (والفاء للوصل والتعقيب فيتراخي

هذه الدار فهذه الدار
فانت طالق فالشرط ان
تدخل الثانية بعد الاولى
بلا تراخ) فلو دخلتها
بتراخ لم تطلق (وتستعمل
في احكام العلل) لان
الاحكام مرتبة على
العلل (كما اذا قال لاخر
بعث منك هذا العبد
بكذا وقال الاخر فهو
حرانه قبول للبيع)
ويعتق لانه ذكر الحرية
بالفاء عقيب الايجاب ولا
يترتب العتق على
الايجاب الا بعد القبول
فيثبت اقتضاء (وتدخل)
الفاء (على العلل)
وكان ينبغي ان لا يجوز
لان تعقيب العلة الحكم
مستحيل لانها مؤثرة
والحكم اثرها ولكن
(اذا كانت) العلة
(مما يدوم) حتى يكون
بعد الحكم فلا يلغو الفاء
(كقوله ادالى الفاء
فانت حر اى) ادالى
الفاء (لانك حرف يعتق
في الحال) وان لم
يؤد لان وصف الحرية
متمد فاشبه المترتب

المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف) اى قل ذلك الزمان بحيث
لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا (فاذا قال ان دخلت هذه الدار
فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ)
ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق (وتستعمل الفاء
(في احكام العلل) لان الاحكام مرتبة على العلل (كما اذا قال لاخر بعث
منك هذا العبد بكذا وقال الاخر فهو حرانه قبول للبيع) فيعتق لانه ذكر
الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهى للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب
الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال وهو حر لا يكون قبولا للبيع
لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعل اخبارا
عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء الحرية بعد القبول فلا
يثبت القبول بالشك (وتدخل) الفاء (على العلل اذا كانت مما يدوم)
لانها لو كانت دائمة لكانت في حالة الدوام متراخية من ابتداء وجود الحكم
كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث اى المغيب باعتبار ان الغوث بعد ابتداء
الابشار باق * فان قلت اتيان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء
الحكم على الاحتمال * قلت لانسل هذا بل هو بناء الحكم على الغالب لان
الاصل في كل ثابت دوامه لان العدم طارض * ولقائل ان يقول كلامنا
في الفاء الداخلة على العلة الدائمة والغوث الدائم ليس بعلة الابشار
بل الغوث في ابتداء وجوده علة الابشار لا الغوث الدائم لان الابشار
لا يدوم لان البشارة اسم لا يراد خبر سار حق ليس عند المخبر به خبره
فان قلت لم لا يجوز ان يكون من القلب فيكون المعنى اتاك الغوث فابشر
ولا يحتاج اذن الى هذا التكلف * قلت لانه لا يصدر الا من الفصيح
(كقوله ادالى الفاء فانت حر اى) ادالى الفاء (لانك حرف يعتق في الحال)
فان قلت لم تجعل الفاء داخلة في جواب الامر على معنى ان ادبت الى الفاء
فانت حر * قلت لان فيه اضممار الشرط والاضمار خلاف الاصل اذا صح
الكلام بدونه * فان قلت دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل
قلت العلة اذا استدامت يحصل الترتيب فيكون محلا للفاء من وجه
ولقائل ان يقول الاضممار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الماء

(وتستعار بمعنى الواو في قوله له على درهم فدرهم حتى لزمه درهمان) لأنه لما تعذر حقيقته اذ لا ترتب في الواجب جعل مجازا عن الواو كأنه قال درهم ودرهم (وتم للتراخي) وهو ان يكون بينهما مهلة فمعد ابى حنيفة يظهر التراخي في التكلم والحكم جميعا (بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف) قولا بعد الاول رعاية لكهال معنى التراخي (وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم) رعاية لمعنى العطف لان الكلام متصل حقيقة فلا معنى لانفصاله (حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال ويلغو ما بعده) كأنه سكت على الاول ولو سكت عليه حقيقة يلغو ما بعده كذا ههنا

من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى والوجه ان يقال لا يصلح ان يكون فانت حر جواب الامر لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدره فلا كما تقول ان اتيتني اكرمك ولا تقول انني اكرمتك فكذا الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول انني فانت مكرم (وتستعار) الفاء (بمعنى الواو في قوله له على درهم فدرهم حتى لزمه درهمان) لان الفاء للترتيب ولا ترتب في العين والدرهم في الذمة في حكم العين فيجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا لمشاركتها في نفس العطف او يصرف الترتيب الى الوجوب فكأنه قال وجب درهم وبعده آخر * وقال الشافعي لزمه درهم واحد لانه لما تعذر الحقيقة ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب لان وجوب الثاني بعد الاول متصلابه لا يتصور اذ لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول فينفصل لاحالة حل على ان يكون الثاني كلاما مبتدأ للتأكيده فكأنه قال درهم فهو درهم فنقول فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلنا وان بطل التعقيب بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من الاهدار (وتم للتراخي) وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة (بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف) يعني بمنزلة الاستيناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه عند ابى حنيفة ليحصل كمال التراخي لانه حينئذ يصير التراخي من حيث التكلم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في الانشائيات فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا بتقدير (وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم) مراعاة معنى العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال والتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا فيبقى الاتصال لفظا مراعاة لحق العطف (حتى اذا قال) نتيجة الخلاف (لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال) لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق لان التراخي عنده في التكلم (ويلغو ما بعده) لعدم المحل فان قلت هلا توقف صدر الكلام على آخره لوجود المغير * قلت شرط

(ولو قدم الشرط) فقال
ان دخلت الدار فانت
طالق ثم طالق ثم طالق
(تعلق الاول) بالشرط
(ووقع الثاني) لبقاء
المحل (ولغا الثالث)
لانها بانته لالى عدة
(وقالا يتعلقن جميعا)
بالدخول في المسئلتين
لمعنى العطف (ويترن
على الترتيب) عند
وجود الشرط لا اعتبار
التراخي فان كانت مملوسة
طلقت ثلثا واطلقت
واحدة ولغا الباقي لعدم
المحل (وفي قوله عليه
السلام فليكفر عن يمينه
ثم ليأت بالذى هو خير)
جواب سؤال وهو قد
ثبت ان ثم حقيقة في
التراخي لفظا وحكما
او حكما فيقتضى جواز
التكفير قبل الخنث في
هذا الحديث والجواب
ان ثم هنا (استعير بمعنى
الواو عملا بالرواية
الاخري) وهى فليأت
بالذى هو خير منها ثم
ليكفر والالتناقضنا
(واجراء للامر) وهو

التوقف اتصال الكلام اوله باخره ولم يوجد بسبب ثم (ولو قدم الشرط)
وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق (تعلق الاول ووقع
الثاني) في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق
وسكت ثم قال انت طالق (ولغا الثالث) لعدم المحل وفائدة تعلق الاول
انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق * فان قلت ينبغي ان لا تقع
الطلقة الثانية والثالثة سواء كانت مدخولا بها او لا لان ثم بمنزلة قوله
سكتة على قوله فيكون كقول الرجل لامرأته انت طالق ثم قال بعد سكتة
طالق فهناك يكون لغوا لعدم المبتدأ * قلت يضر المبتدأ بدلالة العطف
لتصحح كلامه فيصير كأنه قال ثم انت طالق * فان قلت طالق كما هو محتاج
الى المبتدأ محتاج الى الشرط * قلت احتياجه الى المبتدأ ليس كاحتياجه
الى الشرط لانه لو لم يضر المبتدأ لكان لغوا ولا كذلك الشرط
(وقالا يتعلقن جميعا) بمعنى يتعلق الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها
وفيما قدم الشرط او اخر (ويترن على الترتيب) عند وجود الشرط
لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا والانتطق
واحدة قيد بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول بها وقدم الجزاء
فعنده يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت ثم قال
انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلقتان ويتعلق الثالث لقربه من الشرط
وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثاني والثالث (وفي قوله
عليه السلام) من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها (فليكفر عن يمينه
ثم ليأت بالذى هو خير) اذا عمل الكفارة بالمال قبل الخنث لا يجوز عندنا
وقال الشافعي يجوز تحتجا بهذا الحديث ولكننا نقول (استعير) ثم (بمعنى
الواو) في هذا الحديث (عملا بالرواية الاخرى) وهى قوله عليه السلام
(فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه) (واجراء للامر على حقيقته)
يعنى الامر بالتكفير يبقى على الحقيقة في هذا الحديث اذ الكفارة واجبة
بعد الخنث بالاجماع * فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر وترك العمل
بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك العمل بحقيقة الامر فلم ترجح
ما ذكرتم * قلنا لان ما ذكرنا من الرواية مشهورة والمشهور اولى كذا

في جامع الاسرار ولئن سلم فقيا ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع * فان قلت لم جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه قلت لان الفاء يوجب الترتيب فلا يحصل الغرض * فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو ينبغي ان يجوز كيفما كان عملا بمطلق العطف * قلت لو قلنا بالجواز كيفما كان لا يبقى الامر على حقيقته فقات المقصود ﴿ وبل لا ثبات ما بعده والاعراض عما قبله ﴾ الضمير ان المجروران راجعان الى بل ﴿ على سبيل التدارك ﴾ للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو اثبت المحيى او لا يزيد ثم عرضت عنه واثبته لعمرو وقد تدخل عليه كلمة لا تاء كيدا للنفى الذى تضمنه بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو وانما يصح الاضراب اذا كان الصدر يحتمله وان كان لا يحتمله صار للعطف المحض اشارة اليه بقوله ﴿ فنتطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول ﴾ وهو الطلقة الواحدة ﴿ فتقمان ﴾ اى الثنتان ايضا ﴿ بخلاف قوله له على الف درهم بل الفان ﴾ فانه يلزمه الفان استحسانا عند علمائنا الثلثة وعند زفر يلزمه ثلثة آلاف قياسا على الطلاق وجه الاستحسان ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار يحتمله قيد المرأة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين يقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا (٤) اذا نجز اما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلاث عند الدخول فلو قال وثلثين يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه التقرير فلما وقع الاول وبانت اتفى المحلية وبل للعطف على وجه الابطال فكان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس فى وسعه ذلك ولكن فى وسعه اثبات الثانى بشرط على حدة لانه لم ينتف المحل بعد فيثبت ما فى وسعه فصار كأنه قال بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار كلامه بمنزلة يمينين وليست احدهما اولى من الاخرى فوقمتا جميعا عند وجود الشرط ﴿ ولكن للاستدراك ﴾ اى

(و بل لا ثبات ما بعده والاعراض عما قبله) منفيًا كان او مثبتًا (على سبيل التدارك) اى تدارك الغلط وانما يصح الاضراب اذا كان الصدر يحتمل الرجوع وان لم يحتمل صار للعطف المحض (فنتطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول) وهو الواحدة (فتقمان) اى الواحدة والثنتان (بخلاف قوله له على الف درهم بل الفان) حيث يلزمه الفان لان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار يحتمله وفى غير الموطوءة يقع واحدة لعدم المحل بعد وقوعها (ولكن للاستدراك) (٤) الاشارة الى كون الحكم فى غير الموطوءة ما ذكر (عنه زاده)

لا زالة الوهم الناشئ من الكلام السابق كقولك ما رأيت زيدا لكن عمرا
 فلما قلت ما رأيت زيدا توهم واحد ان عمرا غير مرئي فالتفت بلكن
 هذا الوهم (بعد النفي خاصة) هذا اذا عطف مفرد على مفرد اما اذا عطف
 جملة على جملة يقع لكن بعد النفي والاثبات كبل (غير أن العطف به)
 هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن الاستدراك تقديره لكن
 للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي لكن العطف بهذا الطريق
 (انما يصح عند اتساق الكلام) اي انتظامه وذلك انما يتحقق بشيئين
 احدهما ان يكون الكلام متصلا ببعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف
 والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليتمكن الجمع بينهما ولا يناقض
 آخر الكلام اوله (والافهوه مستأنف) اي وان لم يثبت الاتساق لا يصح
 الاستدراك فيكون كلاما مستأنفا مقطوعا عن الاول مثال فوات المعنى
 الاول رجل قال هذا العبد الذي في يدي لفلان فقال فلان ما كان لي قط
 ولكنه لفلان آخر فان وصل قوله ولكنه لفلان بقوله ما كان لي قط يكون
 الكلام متسقا فيجعل النفي متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك من المقر له
 الاول الى المقر له الثاني ويكون العبد للمقر له الثاني ويكون قوله ولكنه بيانا
 بانه نفي العبد عن نفسه الى الثاني لانه نفي نفيها مطلقا وان فصل قوله ولكن
 لفلان كان ذلك ردا للاقرار ونفيها للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل
 الى الثاني فلا يتسق الكلام فيرجع العبد الى المقر ولا يقع قوله بعد ذلك
 ولكنه لفلان لانه حينئذ يكون شهادة فرد وشهادة الفرد لا يثبت الملك
 فان قلت متى نفي الملك عن نفسه من الاصل كان قوله ولكنه لفلان اقرارا
 بملك الغير لاخر فينبغي ان يكون مردودا وان كان متصلا * قلت ولكنه
 لفلان بيان تغيير لذلك النفي لان ظاهر كلامه ان النفي تكذيب لاقراره
 ورد للملك الى المقر وان كان محتملا لان يكونه نفيها للملك عن نفسه الى فلان
 اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر أنه لزيد
 فقال زيد العبد وان كان معروفا بكونه لي ولكنه في الحقيقة لعمره فيكون
 قوله ولكنه لعمره بيان تغيير وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف
 على الآخر فيثبت حكمهما لانه يثبت الحكم في الصدر ثم حكم الآخر

بعد النفي خاصة) اذا
 عطف مفرد على مفرد
 اما اذا عطف جملة على
 جملة فبعدهما (غير أن
 العطف به) اي بلكن
 (انما يصح عند اتساق
 الكلام) اي انتظامه
 وذلك بطريقتين ان
 يكون الكلام متصلا
 ببعضه ببعض ليتحقق
 العطف وان يكون
 محل الاثبات غير محل
 النفي لئلا يناقض آخر
 الكلام اوله (والا
 فهو مستأنف) اي وان
 لم يثبت الاتساق
 لا يصح الاستدراك
 فيكون كلاما مستأنفا
 فقوات الاول كالمقر له
 بعبد يقول ما كان لي
 قط ولكنه لفلان آخر
 كان العبد للمقر له الثاني
 وان فصل يرد على
 المقر وفوات الثاني

اعلم ان مسألة الاقرار لاتصلح مثالا لان بحثنا في لكن المخففة والمذكورة في هذه المسئلة لكن المشددة التي هي من حروف المشبهة الا انه لما كانا متشاركين في الاستدراك ومتساويين في الحكم اوردوها في هذا البحث ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكر في المتن (كلامه اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لاجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخسين ان هذا فسوخ للنكاح) ويكون باطلا (وجعل لكن مبتدأ) يعنى جعل لكن لابتداء النكاح بعد الانفساخ (لان هذا نفى فعل) اى نفى الاجازة بقوله لاجيزه (واثباته بعينه) فيكونان متضادين والتضاد مبطل للاتساق فلا يتحقق فيه معنى العطف * فان قلت لانسلم انه نفى فعل واثباته لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخسين * قلت لانسلم المغايرة لان المال تبع في النكاح الا ترى انه جائز بنفى المال وفساده ولو قال المولى للزوج اجزت النكاح ان زدت خسين درهما جاز النكاح الاول (واولاحد المذكورين) فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما * اعلم ان كون او موضوعه لاحد المذكورين مختار شمس الأئمة وفخر الاسلام واليه ذهب عامة اهل اللغة وذكر صاحب التقوم وجاعة من النحويين انها موضوعه في الخبر للشك فاذا قلت رأيت زيدا او عمرا اخبرت عن رؤية كل منهما على سبيل الشك وانك لم ترهما جميعا وانما رأيت احدهما ولكن شككت في معرفة ذلك حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرثى وان لا يكون وفي غير الخبر موضوعه للتخيير او الاباحة لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشئ * وذلك انما يكون في الاخبار دون الانشاء لانه لا يثبت الحكم ابتداء وجد قول فخر الاسلام ان الشك ليس معنى مقصودا في المخاطبات حتى يوضع له كلمة توجب التشكيك لان الكلام وضع للفهام * فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا لغرض فيحتاج الى ان يبر عنه بلفظ او * قلت لفظ الشك قد وضع لعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر اذ الترادف خلاف الاصل (وقوله هذا حر او هذا كقوله احدكما حر) وكون اولاحد المذكورين اولى من كونها للشك لان مواضع استعمالها لا تخلو عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني الا في الخبر

(كلامه اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لاجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخسين) قالوا (ان هذا فسوخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لان هذا نفى فعل) وهو الاجازة (واثباته بعينه) فلم يتسقى الكلام ولا عبرة للتغاير من حيث المال لانه تبع فيصير لكن بمائة وخسين مستأنفا اجازة لنكاح آخر مهره مائة وخسون (واولاحد المذكورين) اسمين او فعلين او اكثر بدليل عدم انفكاكها عن ذلك (وقوله هذا حر او هذا كقوله احدكما حر) لكونه لاحد المذكورين

(وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر) لانه خبر في وضعه ﴿ ١٤٢ ﴾ الاصلى ولكنه في الشرع

(وهذا الكلام انشاء) اي انشاء للحرية (يحتمل الخبر) اي يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة فاذا لم تكن الحرية سابقة جعل انشاء احترازا عن الكذب فصار انشاء شرعا واخبارا حقيقة (فواجب التخيير) يعني من حيث انه انشاء شرعا او جب اختيار العتق للمولى بان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايها شاء ومن حيث انه اخبار لغة او جب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع و اليه اشار بقوله (على احتمال انه) اي اختيار المولى ايقاع العتق في ايها شاء (بيان) اي اظهار لما في الواقع يعني لا يكون له ان يبين العتق في ايها شاء بل و جب عليه ان يبين العتق في الذي اوقعه اذا تذكر (وجعل البيان انشاء من وجه) فشرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ويتعين الحى للعتق (و اظهارا من وجه) فيجبر على البيان ولو كان انشاء محض لم يجبر اذا المرء لا يجبر على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بيانه في الميت وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال ذلك لعبدين قيمة احدهما الف وقيمة الآخر مائة ثم مرض وبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة فلا يتعلق به حق الورثة كالمكاتب (واذا دخلت) كلمة او (في الوكالة) بان قال وكلت فلانا او فلانا (يصح) التوكيل استمسانا كما لو قال وكلت احدهما وايها باع صح ولا يشترط اجتماعهما لان او في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء (بخلاف البيع) يعني اذا دخلت في المبيع او الثمن بان قال بعتك هذا او هذا او قال بعتك هذا بعشرة او بعشرين يفسد البيع للمجهالة (والاجارة) بان قال آجرت اليوم هذا او هذا او قال آجرت اليوم هذا بدرهم او بدرهمين تفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا (الا ان يكون من له الخيار) بائعا كان او مشتريا (معلوما في اثنين او ثلاثة) استثناء مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني ان البيع والاجارة لا يكون صحيحا الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما وكان

صار انشاء (فواجب) كلمة او (التخيير على احتمال انه) اي اختياره (بيان) عملا بها اي التخيير باعتبار الانشاء والبيان باعتبار الخبر (وجعل البيان انشاء من وجه) حتى لا يملك المولى تعيين الميت (و اظهارا من وجه) حتى يجبر على البيان لو كانا حيين (و اذا دخلت في الوكالة) كوكت هذا او هذا وبع هذا او هذا (يصح) استمسانا لانها جهالة مستدركة فيما بنى على التوسع (بخلاف) ما اذا دخلت في (البيع) بان قال بعث منك هذا او هذا او بعشرة او بعشرين (والاجارة) بان قال آجرت هذا او هذا او بدرهم او بدرهمين فان العقد فاسد لانها توجب التخيير ومن له الخيار غير معلوم فيبقى المعقود عليه او به مجهولا جهالة تقضى الى

الزراع (الا ان يكون من له الخيار معلوما) لانه لم يوجب منازعة (في اثنين او ثلاثة) من المبيع والمستأجر

(فيصح استحسانا)
 دفعا للغبن كخيار
 الشرط والحاجة
 تدفع بالثلاثة لاشتماله
 على الجيد والوسط
 والردىء (وفي المهر)
 توجب التخيير (كذلك
 عندهما ان صح
 التخيير) بان كان مفيدا
 كزوجتك على الف
 درهم او مائة دينار
 فيعطى ايهما شاء (وفي
 النقدين) بان قال على
 الف او الفين لا يخير بل
 (يجب الاقل) لانه
 لافائدة في التخيير بين
 القليل والكثير في
 جنس واحد فيثبت
 الاقل المتيقن به (وعنده
 يجب مهر المثل) لانه
 الموجب الاصلي
 والعدول عنه الى
 السمي اذا كان معلوما
 قطعاً او تمتنع كونه
 معلوما قطعاً (وفي
 الكفارات) وهو
 قوله تعالى فكفارتها
 اطعام عشرة مساكين
 الآية وقوله تعالى
 ففدية من صيام او صدقة

عدد الخير فيه من المبيع والمستأجر اثنين او ثلاثة بان قال بعث هذا او هذا
 على انك بالخيار تاخذ ايهما شئت (فيصح استحسانا) وعند زفر
 والشافعي لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة المبيع * وجه الاستحسان ان
 هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لاتفضى الى المنازعة ولان خيار الشرط
 لما كان جائزا في ثلاثة ايام فقط الحق محل الخيار به ولم يجز اذا كان المبيع اكثر
 من ثلاثة اعتبارا للمحل بالزمان * فان قلت المعلق فيما فيه شرط الخيار
 هو الحكم دون العقد وهنا المعلق هو العقد والتأثير في العقد اقوى
 من التأثير في الحكم فكيف يجوز الاطلاق * قلنا المقصود هو الحكم والعقد
 وسيلة فاستويا فجاز الاطلاق * فان قلت فعلى هذا كان الواجب ان يجوز
 الخيار في المحل فوق الثلاثة عندهما كما في شرط الخيار * قلت شرط الخيار
 فوق الثلاثة ثبت بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الاطلاق به (وفي المهر
 كذلك عندهما) يعني قالا اذا تزوج رجل امرأة على الف حالة او على الفين
 الى سنة يثبت الخيار للزوج (ان صح التخيير) اي ان كان التخيير مفيدا
 بان كان المالا ن مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها على الف
 درهم او مائة دينار يعطى امي المهرين شاء (وفي النقدين يجب الاقل)
 يعني ان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحالة والالف
 المؤجلة لزمه الاقل اذلا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد
 ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لاتسمية فيه وبالتخيير
 لاتعدم التسمية ولهذا لو طلقتها قبل الدخول يجب نصف الاقل اتفاقا
 اعلم ان قيد النقدين لا يفيد لان الحكم في غير النقدين كذلك فيما اذا تزوج
 على هذا العبد او على هذا العبد واحدما او كس فانه يجب الاوكس
 عندهما وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة في المنظومة (وعنده) اي عند
 ابي حنيفة رحمه الله (يجب مهر المثل) في هذه المسائل لانه هو الواجب
 الاصلي في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم توجد
 فخير اليه ثم عنده في مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان
 مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار
 للزوج يعطى ايهما شاء (وفي الكفارات) ككفارة اليمين في قوله تعالى

او نسك وقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم

(يجب احد الاشياء عندنا) غير عين ويحبر في تعيينه عملا باو وتعين فعلا لا قولاً (خلافاً للبعض) من
العراقيين والمعتزلة فان الكل واجب عليه عندهم على ١٤٤ سبيل البدل بفعل احدها

يسقط وجوب باقيها
فاذا ترك الكل بأثم
اثم الواحد واذا اتى
بالكل يثاب ثواب
الواحد عندنا وعندهم
اثم الكل وثواب
الكل (و) او (في قوله
تعالى ان يقتلوا
او يصلبوا للتخيير عند
مالك) فيخير الامام في
العقوبات في حق كل
قاطع الطريق عملاً
بحققتها (وعندنا)
انها (بمعنى بل) كافي
فهى كالجماعة او اشد
قسوة (اي بل يصلبوا
اذا اتفقت المحاربة
بقتل النفس واخذ
المال بل تقطع ايديهم
اذا اخذوا المال فقط
بل ينفوا من الارض
اذا خوفوا الطريق)
لان الجزاء بحسب
الجناية فتغليظه على
اخفها وعكسه بعيد
فلا يراد الظاهر بل
قوبلت الاجزئة
بالمحاربة وهى معلومة
عادة بتخويف واخذ
مال او قتل او بالاخيرين

(فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم
او كسوتهم او تحرير رقبة) وكفارة الحلف الواجبة بقوله تعالى (فقدية
من صيام او صدقة او نسك) وكفارة جزاء الصيد بقوله تعالى (ومن قتلة
منكم متمدا بجزاء مثل ما قتل من النعم) الآية (يجب احد الاشياء عندنا)
فيكون المكلف مخيراً باداء واحد من هذه الاشياء على احتمال الاباحة
فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك
الكل يعاقب على واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة لان القرض يسقط بالادنى
والفرق بين التخيير والاباحة انها خص من التخيير فاذا قيل جالس
الفقيه او المحدثين يجوز اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف ما اذا قيل
طلق امرأتى فلانة او فلانة لا يجوز الجمع بين طلقيهما (خلافاً للبعض)
وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل
فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها واذا اتى الكل يثاب على كل
واحد منها واذا ترك الكل يعاقب على كل واحد لان التكليف بالجهول
تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل * قلنا لان سلم انه تكليف بما ليس في الوسع
لانه باختيار المكلف وشروعه يصير معلوماً فكذا اذا اعتق عبداً من عبده
فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف ولا يكون هذا تكليفاً بما ليس في الوسع
لان كلمة او لا يجاب واحد لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع (وفي قوله
تعالى) (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض
فساداً) ان يقتلوا او يصلبوا) او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف
او ينفوا من الارض) (للتخيير عند مالك) لان او للتخيير في اصل الوضع
فيخير الامام بين كل نوع من انواع اجزئة قطع الطريق (وعندنا)
كلمة او للترتيب على حسب اجرامهم فتكون (بمعنى بل) كافي قوله تعالى
(فهى كالجماعة او اشد قسوة) (اي بل يصلبوا اذا اتفقت المحاربة
بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط) ولم يقتلوا
(بل ينفوا من الارض) اي يحبسوا حتى يتوبوا (اذا خوفوا الطريق)
ولنا اصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض
وانواع الجنائية متفاوتة في الغلظ والخفة وكذلك الاجزئة ويستحيل

معاً كتنفي بذكر انواع الجزاء عن ذكر انواعها فيقابل كل جزء بفعل ولا يتعدى عنه لان مقابلة الجملة بالجملة
تقتضى انقسام الآحاد على الآحاد وقد بين ذلك كذا حديث جبرائيل عليه السلام في حد اصحاب ابي برزة

(وقالا) لكون اولاحد المذكورين غير عين (اذ قال لعبد و دابته هذا حرا وهذا باطل لانه) اى لان محل العتق (اسم لاحدهما ﴿ ١٤٥ ﴾ غير عين وذلك) اى احدهما (غير محل للعتق) فقير

المعين منهما لا يكون صالحا له (وعنده هو

كذلك) اى انه اسم

لاحدهما الخ (لكن

على احتمال التعيين

حتى لزمه التعيين في

مسئلة العبدن) اى

لو كانا عبيدين ولو لم

يحمل التعيين لما اجبر

عليه (والعمل بالمحمل

اولى من الاهداف فعل

ما وضع لحقيقته) وهو

احدهما على غير

التعيين (مجازا عما

يحملة) وهو احدهما

على التعيين (وان

استحالت حقيقته)

كما هو اصله في العمل

بالمجاز (وهما نكران

الاستعارة عند استحالة

الحكم) لما مر ان المجاز

خلف عن الحقيقة

في الحكم عندهما فاذا

لم يكن المحل صالحا للحكم

حقيقة يسقط اعتبار

ان يعاقب باخف انواع الاجزئة عند غلظ الجناية و باغلظها عند خفتها

وقدورد بيان تقسيم الاجزئة على احوال الجناية بما روى عن ابن عباس

ان النبي عليه السلام و ادع ابارزة (٦) ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس

يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي برزة عليهم الطريق فزول جبرائيل

عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ

المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف

ومن افرد الاخافة نفي من الارض * فان قلت بنفس ارادة الاسلام لا يخرج

الشخص من كونه حربيا والحد لا يجب بقطع الطريق عليه وان كان

مستأمنا * قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا مسلمين او يقال

جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة والحد واجب بالقطع

على اهل الذمة (وقالا اذا قال لعبد و دابته هذا حرا وهذا باطل)

لا يثبت به شيء (لانه اسم لاحدهما غير عين) يعنى او وضع لاحد

الشيئين وذلك الاحد اعم من كل منهما لاعلى التعيين والاعم يجب

صدقه على الاخص (وذلك) اى ذلك الواحد اعم (غير محل للعتق)

اى غير صالح له وانما يصلح له الواحد المعين وهو العبد * ولقائل ان يقول

ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لاعلى

المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا

الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط

انه يتعين بالنية (وعنده هو كذلك) يعنى اولاحد الشيئين غير عين

وان غير العين ليس بمحمل (لكن على احتمال التعيين) حتى لو كانا عبيدين

لتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين (حتى لزمه التعيين في مسئلة

العبدن) اى لو كان المذكوران عبيدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا

للتعيين لما اجبر عليه (والعمل بالمحمل اولى من الاهداف) كما في قوله

للا كبر سنانه هذا ابني (فجعل ما وضع لحقيقته) وهو لاحدهما غير عين

(مجازا عما يحملة) وهو احدهما على التعيين (وان استحالت حقيقته)

اى تعذر العمل بحقيقته فيلغو ذكر ماضم الى العبد وكأنه قال هذا حرا

وسكت (وهما نكران الاستعارة عند استحالة الحكم) يعنى يقولان المجاز

(١٠)

والزاي العجة هو هلال بن غوير الاسلمى و وقع في بعض ابارزة بالباء الواحدة المضمومة
والدال المهملة والاول اصح قاله عزمي زاده اه (صححه)

(وتستعار) او (لعموم) اذا دلت عليه قرينة (فتصير ﴿ ١٤٦ ﴾ بمعنى واو العطف) من حيث

خلف عن الحقيقة في الحكم ولم يتعقد الايجاب المهم هنا فيبطل المجاز كما في الاكبر سنا منه * اعلم انه لو قال مجازا لما يحتمله لكان اولى لانه مجاز له لا مجاز عنه ويمكن ان يقال ضمنه معنى التعبير فكانه قال يجعل اللفظ الموضوع لحقيقته معبرا عن المعنى المجازي (وتستعار) كلمة او (لعموم) لمناسبة بين مفهومه وبين مفهوم العموم في عدم التخصيص بواحد معين (فتصير بمعنى واو العطف) من حيث ان المذكورين منفيان او مثبتان جميعا كما في واو العطف (لا عينه) يعني لا تكون كاتين الواو نفسه لان كل واحد منهما مراد بانفراده (وذلك) اي كونها مستعارة بمعنى واو العطف (اذا كانت في موضع النفي او في موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما) او كلاهما (يحنث) لانها ليست عين الواو تستلزم الاجتماع بل عمومها على الانفراد لان اصلها تناول احد المذكورين والعموم يثبت بعارض وهو النفي وليس من ضرورة العموم الاجتماع (و) لكن (لو كلهما لم يحنث الامرة) لانه لما حنث بكلام احدهما انحل اليمين فلا يحنث بكلام الآخر بخلاف الواو حيث لم يحنث الا بتكلمهما لاستلزامها الاجتماع (ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا) قوله الا فلانا استثناء من الحظر والاستثناء من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من دلائل العموم ولهذا لو اذن لعبد في نوع يكون مأذونا في الانواع كلها ولما ثبت ان الاباحة من دلائل العموم افاد كلمة او عموم الاجتماع (فله ان يكلمهما) من غير حنث بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس واحدا من الفريقين

ان كل واحد منهما مراد (لا عينه) من حيث ان كل واحد منهما مراد على الانفراد (وذلك) اي استعارتها بمعناها (اذا كانت في موضع النفي او في موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما) او كلاهما (يحنث) لانها ليست عين الواو تستلزم الاجتماع بل عمومها على الانفراد لان اصلها تناول احد المذكورين والعموم يثبت بعارض وهو النفي وليس من ضرورة العموم الاجتماع (و) لكن (لو كلهما لم يحنث الامرة) لانه لما حنث بكلام احدهما انحل اليمين فلا يحنث بكلام الآخر بخلاف الواو حيث لم يحنث الا بتكلمهما لاستلزامها الاجتماع (ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا) قوله الا فلانا استثناء من الحظر والاستثناء من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من دلائل العموم ولهذا لو اذن لعبد في نوع يكون مأذونا في الانواع كلها ولما ثبت ان الاباحة من دلائل العموم افاد كلمة او عموم الاجتماع (فله ان يكلمهما) من غير حنث بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس واحدا من الفريقين

لان الاستثناء من الحظر اباحة والاباحة دليل العموم لانها رفع القيد ورفعه ثبت بطريق العموم (في)

في قوله جالس الفقهاء او المحدثين كان جائزا ولو قال جالس الفقهاء
 والمحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين فصار او تفيد اباحة
 الجمع والواو توجهه * فان قلت انما يصار الى المجاز اذا لم يمكن الاجراء على
 حقيقتها فما المانع عن حمل او على حقيقتها وهي احد المذكورين * قلت
 المانع خلوا الاستثناء عن معناه لو حمل عليها لان معناه لا يكلم احدا الا احد
 هذين الشخصين فايهما كلم يحنت لانه حرم على نفسه كلام جميع الناس
 الا كلام شخص غير معين فايهما كلم فهو معين فيكون حراما فيلغو معنى
 الاستثناء (وتستعار) كلمة او (بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف
 لاختلاف الكلام) بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما
 ماضيا والاخر مستقبلا (ويحتمل) الكلام (ضرب الغاية) بان يكون
 الفعل الاول ممتدا والفرق بين حتى وبين الا ان حتى تجيء بمعنى
 العطف دون كلمة الا ان وكون الثاني جزء من الاول او عنده شرط
 في حتى دون الا ان (كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم)
 او يعذبهم فانهم ظالمون) او هنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما
 ان يكون معطوفا على شيء او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم
 والثاني عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن فلما سقطت حقيقته
 استعير للغاية لان او لاحد المذكورين وتعين كل منهما باعتبار الخيار قاطع
 لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ونفي الامر ممتد
 يحتمل الغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء في عذابهم او استيصالهم
 او هدايتهم الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم وما عليك الا البلاغ او
 الا ان يتوب عليهم يعني نفي الامر تمتد في جمع الاوقات والوقت وقوع
 توبتهم فعنده ينقطع امتداده * وسبب نزول الآية ان النبي عليه السلام
 استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك * وروى انه عليه السلام لما شج
 وجهه يوم احد سأل اصحابه ان يدعو عليهم فقال عليه السلام (ما بعثني الله
 تعالى لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون) فنزلت
 الآية ونهى عليه السلام عن الدعاء عليهم او سؤال الهداية لهم
 وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى حتى ويكون للغاية ينتهي النهي

(وتستعار بمعنى حتى
 او الا ان اذا فسد
 العطف لاختلاف
 الكلام) بان يكون
 احدهما اسما والاخر
 فعلا او ماضيا ومستقبلا
 (ويحتمل) الكلام
 (ضرب الغاية)
 باحتمال الامتداد
 (كقوله تعالى ليس
 لك من الامر شيء او
 يتوب عليهم) اي حتى
 لان عطفه على شيء
 عطف الفعل على الاسم
 وعلى ليس عطف
 المضارع على الماضي
 وهو يحتمل الامتداد
 لانه للتحريم فاستعير بحتى

عند التوبة كما في قولك لازمك او تقضيني ديني فان الملازمة تنتهي عند القضاء فيصح الدعاء عليهم او سؤال الهداية والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل * ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها وهنالك فانه ذكر في الكشاف ان قوله تعالى (او يتوب عليهم) عطف على ما قبله وهو (يكبتهم) وقوله تعالى (ليس لك من الامر شيء) معترض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزم مهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصرروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم وايضا اطلاق فساد العطف على ما ليس حسنا ليس حسنا وكان الاولى ان يطرح المصنف قوله لاختلاف الكلام وتعذر العطف يكون باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس لك من الامر شيء وعدم صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب في الكلام السابق لا يمنع العطف لان العطف في الجمل لا يستلزم الاشتراك في الاعراب الا ترى الى قوله * لانت عن خلق وتأتى مثله (٥) فان تأتى منصوب باضمار أن بعد الواو ولم يسبق مثله ولم يمنع عن الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية (وحتى لغاية) اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قوله تعالى (حتى مطلع الفجر) واما عند الاطلاق اي عند عدم انضمام القرينة فالأكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها (كالي) اي كما ان الى لغاية (وتستعمل للعطف) لمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا (مع قيام معنى الغاية كقولهم استنتت الفصال) جمع فصيل وهو ولد الناقة الاستئنان ان يرفع يديه ويطحرهم معا في حالة العدو (حتى القرعى) جمع قريع وهو الفصيل الذي له بثر ابيض ودواؤه الملح فان المعطوف اردل لان القرعى لا يتوقع منها الاستئنان لضعفها هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره (ومواضعها) اي مواضع كلمة حتى (في الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى) كقولك سرت حتى ادخلها * فان قلت ان تجعل خبر عن مواضعها وهو غير صادق عليها * قلت اراد بالمواضع الاستعمالات تسمية للحال

(٥) وتامه * عار عليك اذا فعلت عظيم * انتهى (مصححه) قوله فيصح الدعاء عليهم يعني عند التوبة وقوله والاول ممتنع اذا الدعاء على من تاب غير جائز كذا في (عزى زاده) (وحتى لغاية) وهى ما ينتهى اليه الشيء او يمتد اليه ويقتصر عليه (كالي) قال الله تعالى حتى مطلع الفجر (وتستعمل للعطف) مع قيام معنى الغاية لمناسبتها فالغاية تتصل بالمغيا وتترتب عليه والمعطوف يتصل بالمعطوف عليه عليه ويتوقف عليه ويكون للتعظيم كقولهم مات الناس حتى الانبياء وللتحقير (كقولهم استنتت) اي عدت (الفصال حتى القرعى) جمع قريع وهو الفصيل الذي به بثر ابيض مثل لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه (ومواضعها) اي حتى (في الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى) كحتى تغتسلوا (باسم)

(او غاية هي جملة مبتدأة) كخرج الناس حتى خرج زيد لان حتى لغاية فيعمل به ما يمكن فينصب ما بعده بأن مقدرة في حكم الابتداء لثلاث تدخل الجارة على الفعل (وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد) بان يصلح لضرب المدة فيه (وان يصلح الآخر دلالة) ﴿ ١٤٩ ﴾ على الانتهاء) كقمتا الذين لا يؤمنون المقالة قدمت وقبول الجزية يصلح دليلا على

باسم المحل او المضاف محذوف في مواضعها اى بيان مواضعها او في الخبر تقديره مواضعها في الافعال موضع ان تجعل حتى كذا وكذا (او غاية) بالنصب على معنى ان تجعل غاية (هي جملة مبتدأة) ومعنى كونها جملة مبتدأة عدم كونها معمولة لما قبلها كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند وليس لها محل من الاعراب لانها جملة مستأنفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الجار والمجرور معمول لقولك سرت (وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء) يعنى علامة الغاية بوجود المعنيين احدهما ان يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد والآخر ان يكون ما بعد حتى دليلا صالحا لانتهاء ما قبلها (فان لم يستقم) معنى الغاية بانعدام المعنيين او احدهما (فللمجازاة بمعنى لام كي) لمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهى بوجود الجزاء كما ينتهى الغيا بوجود الغاية (فان تعذر هذا) اى ان يجعل بمعنى لام كي (جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا) اى على ما ذكرنا من المعاني الثلاثة (مسائل الزيادات كأن لم اضربك حتى تصيح) فعبدى حرثم تركضربه قبل الصياح يحتمل لان الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية يحتمل (و) لو قال (ان لم آتك حتى تغديني) فعبدى حر فاته فلم يعده لم يحتمل لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء لان التغذيةى احسان والاحسان داع لزيادة الايتان وما كان داعيا لشيء لا يصلح ان يكون منهيا له فلم يمكن جعلها على الغاية والايان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لى تغديني (و) لو قال (ان لم آتك حتى تغدى عندك) فعبدى حر * قال الشيخ قوام الدين الاتقانى رحمه الله حتى تغد بدون الالف كذا السماع عن مولانا حسام الدين السغناقى ولكن السماع عن غيره من المشايخ بالالف وجه الاول ان حتى لما استعيرت للعطف وما قبلها مجزوم محذوف الالف مما بعدها علامة للجزم وعندى ثبوت الالف اوجه لان ما قلنا من وجه الاستعارة تقدير المعنى لا تقدير الاعراب فلا حاجة اذن للجزم الايرى الى قولهم في تقدير قولهم قدم الحاج حتى المشاة اى حتى اتهموا الى المشاة

الانتهاء (فان لم يستقم) بان عدما او احدهما (فللمجازاة بمعنى لام كي) اذا كان صدر الكلام يصلح سببا لما بعده وما بعده يصلح حكما له لان جزء المسبب غاية لسببه (فان تعذر هذا) اى جملة على المجازاة بان كان الحف مقصودا على فعلين يصدر ان من نفسه (جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية) لان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعل نفسه (وعلى هذا) على كون حتى للغاية او للمجازاة او للعطف المحض (مسائل الزيادات كأن لم اضربك حتى تصيح) فالضرب يحتمل الامتداد والصياح يصلح منهيا له فجعل غاية حتى اذا ترك قبل الصياح يحتمل (ان لم آتك حتى تغديني) فالغداء لا يصلح دليلا

على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الايتان فتعذر معنى الغاية لكن الايتان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه حتى اذا اتاه فلم يعده لم يحتمل لان شرط برة الايتان على وجه يصلح سببا للجزاء وقد وجد (ان لم آتك حتى اتغدى عندك) فهذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون غاية للايتان بل هو داع الى زيادته

ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزء لآتيان نفسه فعمل على العطف المحض كأنه قال أن لم آتتك فانعد فاذا آتاه فلم يتعد ثم تغدى من بعد غير مترخ برّوان ﴿ ١٥٠ ﴾ لم يتعدا صلاحته (ومنها)

ثم قالوا الجرّ بحيث لا بالي استعير حتى هنا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون غاية للآتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون سببا لفعله ولا فعله جزء لآتيان نفسه لان الشخص الواحد لا يكون مجازيا ومجازى فاذا لم يصلح للمجازاة حل على العطف بالفاء مجازا هذا ما قاله الشراح * ولقائل ان يقول المذكور سابقا ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى لام كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه وانما لم يجعل بمعنى الواو كما ذهب اليه العتابي رحمه الله لان الترتيب انصب بالفاء وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانصب انصب * وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرحه للنار كونه بمعنى الواو انصب عندي لان مجوز الاستعارة للعطف المناسبة بين العطف والغاية من حيث اتصال الغاية بالمعيا كاتصال العطف بالمعطوف عليه والاتصال في الواو اكثر لانه لا يقيد بحال دون حال فكان اولى وقائده انه ان اتى وتغدى مع التراخي يحنث اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ برّ في يمينه (ومنها) اي من حروف المعاني (حروف الجر فالباء للاتصاق) فما دخل عليه الباء الملتصقة به (وتنصب الاثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكرّ من حنطة جيدة يكون الكرّ ثمنا) لان المقصود في الاتصاق هو الملتصق والملتصق به تبع بمنزلة الآلات (فيصح الاستبدال به) اي بذلك الكرّ شيئا آخر قبل القبض ولو كان مبيعا لماجاز الاستبدال قبل القبض (بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكرّ) فقال اشتريت منك كّر حنطة جيدة بهذا العبد يكون سلما ولا يجوز الا مؤجلا لانه اضاف الشراء الى الكرّ فيكون مبيعا والمبيع يشترط وجوده لصفة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع بالدين يكون سلما (ولو قال ان اشتريتني بقدم فلان فعبدى حر يقع على الحق) يعني يكون اخباره ملتصقا بالقدم الصادق حتى لو اشتريتني كاذبا لا يعتق (بخلاف ما اذا

مخدوف دل عليه الباء فعناه ان اشتريتني خيرا ملتصقا بقدم فلان والقدم اسم لفعل موجود (بخلاف ما اذا قال

اي من حروف المعاني (حروف الجر فالباء للاتصاق) بدلالة استعمال العرب ويقتضى طرفين فدخلها الملتصق به والآخر الملتصق (وتنصب الاثمان) لان الصاق الاتباع يكون بالاصول والتمن تبع حتى لا يشترط وجوده بخلاف المبيع (حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكرّ من حنطة جيدة يكون الكرّ ثمنا فيصح الاستبدال به) قبل القبض ولو كان مبيعا لماصح (بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكرّ) وقال اشتريت منك كّر حنطة بهذا العبد فان الكرّ يكون سلما وتعتبر فيه شرائط السلم (ولو قال ان اشتريتني بقدم فلان فعبدى حر يقع على الحق) حتى لو اشتريتني ولم يقدم لم يعتق لان ما صحبه الباء لا يصلح مفعول اشترى لاشتغاله بالباء ولكن مفعوله

ان اخبرتنى ان فلانا قدم
فانه يتناول الكذب
ايضا لانه غير مشغول
بالباء فصلح مفعولا
وكلمة ان مع ما بعدها
مصدر فعناه ان اخبرتنى
قدمه فصار المفعول
الثانى التكلم بقدمه
لا فعل القيدوم (ولو قال
ان خرجت من الدار
الاباذنى) فانت طالق
(يشترط تكرار الاذن)
لان الباء يقتضى ملصقا
به وهو الخروج فصار
تقديره الاخروجا ملصقا
باذنى فيشترط بكون
جميع الخروجات ملصقة
به لان خروجا نكرة
وصفت بصفة عامة وهو
الاذن (بخلاف قوله الا
ان آذن لك) فانه على
الاذن مرة لانه جعل
مستثنى بنفسه فلا يستقيم
لانفاء شرط الاستثناء
وهو المجانسة فصار
مجازا عن الغاية لان
الاستثناء يناسبها من حيث
ان كلامهما يتصل
بالاول ويخالفه في الحكم

قال ان اخبرتنى ان فلانا قدم) فهذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا خبره
صادقا او كاذبا ان فلانا قدم يعتق العبد لانه لم يوجد في كلامه ما يدل على
الاصاق * فان قلت ان مع اسمها وخبرها قائم مقام المفعول الثانى فلا بد
فيه من تقدير الباء لان المفعول الثانى لا يجئ بدون فلابق الفرق * قلت
سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لاذن لم يدرى لان مع اسمها وخبرها
تتضمن الاسناد وهو لا يقتضى الصدق (ولو قال ان خرجت من الدار
الاباذنى) فانت طالق (يشترط تكرار الاذن) في كل خروج لان الباء
للاصاق وهو يقتضى ملصقا وملصقا به فيكون تقدير قوله الاباذنى
الاخروجا ملصقا باذنى فيكون المستثنى منه نكرة في موضع النفي لان الشرط
في معنى النفي تقديره لا يخرجى خروجا الاخروجا باذنى فصار كل الخروج
بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه يحنث ويكون هذا من قبيل لا آكل
اكلا لان المقدر كالمفوض لامن قبيل لا آكل لما سيحى من ان الاكل
المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان
ما ذكره صاحب الكشاف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة
في موضع النفي فيم ليس كما ينبغي (بخلاف قوله) ان خرجت من الدار
(الا ان آذن لك) فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير
مجانس للخروج فجعل مجازا عن الغاية لمناسبة ان الغاية قصر لامتداد
الغيا وبيان لانتهائه كما ان المستثنى قصر للمستثنى منه وبيان لانتهائه
حكمه فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن
وقد وجد مرة فارتفع المانع * قال الفراء رجه الله يحنث لانه بمنزلة الاباذنى
وهذا اشبه لان الارتكاب الى تقدير الباء وان كان قليلا كما روى
عن رؤبة انه اذا قيل له كيف اصبحت قال خير اى بخير وكما قيل الله
في موضع القسم واريد بالله اسهل من ارتكاب المجاز * فان قلت
حذف الجار مع ان شائع لم لا يكون الباء محذوفا هنا اى الابان آذن
فيصير بمنزلة الاباذنى * قلت قولنا الاخروجا باذنى كلام مستقيم بخلاف
قولنا الاخروجا ان آذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال واما
وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى (لا تدخلوا بيوت النبي

الان يؤذن لكم) فستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهى قوله تعالى (ان ذلكم كان يؤذى النبي) فان قلت أن مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع حيناً كما تقول آتيتك خفوق النجم اى وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخزبى وقتنا الا وقت اذنى فيجب لكل خروج اذن * قلت . على هذا التقدير يحث ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحث فلا يحث بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول قوله الا وقت اذنى ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الا خروجا لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله الا وقت اذنى قولنا الا وقتنا اذنت لك فيه لصار عاما لكن الجواب فاسد لان عدم الحث لكونه مجتهدا فيه ليس بيقين حتى لا يزول بالشك ولئن سلم فالترجيح للمحرم (وفى قوله انت طالق بمشية الله تعالى) الباء (بمعنى الشرط) وفيه بحث لان معنى الشرط فيه ان قلت حقيقة فمنوع لان الباء لم توضع بمعنى ان وان قلت مجاز فلم جل على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية ويكون معناه انت طالق بسبب مشية الله فيكون تنجيزا والاوجه ان يقال الباء على حقيقة فالمعنى انت طالق طلاقا ملصقا بالمشية فلا يقع قبلها اذ لا يتحقق الملتصق بدون الملتصق به كما لا يتحقق الشروط بدون الشرط والطلاق الملتصق به لا يطلع عليه فلا يقع شئ كما لو قال انت طالق ان شاء الله تعالى ذكر فى شرح المعنى للسراج الهندى ولقائل ان يقول يمكن الوقوف على مشية الله تعالى الطلاق اذ مشية العبد تابعة لمشية الله تعالى قال الله تعالى (وما تشاؤون الا ان يشاء الله) فكان ينبغى ان يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط الى هنا كلامه * اقول يمكن ان يحجب عنه بان الباء فى قوله تعالى (الا ان يشاء الله) محذوف معناه لا يصدر منكم فعل المشية الا بسبب مشية الله تعالى اياه ولا يفهم منه ان ما يكون مراد العبد يكون مراد الله تعالى اذ لو كان كذلك لوقع كل مراد العبد او يقال معنى قوله (وما تشاؤون الا ان يشاء الله) لا يقع منكم المشية الا ان يشاء الله مشيتكم ولو قال انت طالق بامر الله او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع فى الحال لان استعمال الشرط فى بعضها

(وفى قوله انت طالق) بمشية الله تعالى بمعنى الشرط) كقوله ان شاء الله تعالى لان الباء للصاق وفى التعليق الشرط فلا تطلق لانه تعليق بما لا يوقف عليه

(وقال الشافعي الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم للتبويض) فيمسح ادنى ما يتناول له الاسم (وقال مالك انها صلة) لان المسح متعد فيمسح كـ ﴿ ١٥٣ ﴾ (وليس كذلك) اما التبويض فلا يعرفه اهل اللغة واما الصلة

ففيه الغاء الحقيقة (بل هي اللاصاق) باصل الوضع (لكنها اذا دخلت في آله المسح كان الفعل متعديا الى محله) فيصير المحل مفعولا به (فيتناول كله) اي كل المحل كسحت الحائط بيدي (واذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآله) تقديره وامسحوا ايديكم برؤوسكم (فلا يقتضي استيعاب الرأس بالمسح) لانه غير مضاف اليه (وانما يقتضي الصاق الآله بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة) لان ما بين الاصابع تعذر الصاقه (فصار المراد به اكثر اليد) وهو الاصابع لانها الاصل والثلاث اكثرها (فصار التبويض مرادا بهذا الطريق) لابلاباء (٥) والمذهب عدم وقوعه ولذا تصدى للمجواب عنه اه

محال وهو العلم والقدرة وفي بعضها جاز لكن مهجور فلم يجعل للشرط وههنا نكتة وهي ان قوله انت طالق ان لم يشأ الله تعالى يقتضي وقوع الطلاق البتة (٥) اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله تعالى واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه* والجواب اننا لانسلم ان هذه الكلمة للتعلق بل للإبطال ولوسلم فلانسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو (وقال الشافعي الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم للتبويض وقال مالك رحمه الله انها صلة) اي زائدة (وليس كذلك) لان الموضوع للتبويض حرف من فلو كان الباء للتبويض لتكرر الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبويض مع انه للاصاق لكان مشتركا والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة (بل هي للاصاق) وهي حقيقة فيه فيحمل عليه ولكن التبويض ثبت في الرأس بطريق آخر بينه بقوله (لكنها) اي لكن الباء (اذا دخلت في آله المسح كان الفعل متعديا الى محله) وهو الممسوح فيصير المحل مفعولا به (فيتناول كله) اي كل المحل كقولك مسحت الحائط بيدي والمعتبر في الآله قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب (واذا دخلت في محل المسح) كافي الآية (بقي الفعل متعديا الى الآله) فصار (٦) المحل شبيها بالآله (فلا يقتضي استيعاب الرأس بالمسح) لان المسح مضاف الى اليد (٧) دون الرأس (وانما يقتضي الصاق الآله بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة) لان ما بين اصابع اليد تعذر الصاقه (فصار المراد به اكثر اليد) وهو الاصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها تمام اليد فاذا مسح الرأس بجمعها جاز وكذا باكثرها وهو ثلاث اصابع (فصار التبويض مرادا بهذا الطريق) لاجحرف الباء كما زعم الشافعي واذ قد ظهر ان المراد التبويض اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على ازيادة وقال ابو حنيفة ذلك البعض مجمل غير معلوم الحكم من الآية فاحتج الى البيان وقدينيه

(٦) تفرغ على الشرط لاعلى الجزاء وان كان المتبادر ذلك اه (٧) اذ التقدير وامسحوا ايديكم برؤوسكم اي الصقوها بها كذا في الحاشية العزيمة اه (مصححه)

(وعلى للالزام فقوله له على الف درهم يكون ديناً) لان على للاستعلاء والدين يستعلى من يلزمه (الان يصل به الوديعة) فلا يثبت الدين لان على يحتمل معنى الوديعة ﴿١٥٤﴾ من حيث فيها وجوب

الحفظ فيحمل عليه (فان دخلت في المعاوضات المحضة) وهى التى تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع (كانت بمعنى الباء) كبتك على الف درهم معناه بالف درهم لان فيها معنى الشرط والمعاوضات لاتتعلق به والازوم يناسب الالتصاق فاستعير له (وكذا اذا استعملت في الطلاق) بان قالت طلقنى ثلاثا على الف فطلقها واحدة كانت بمعنى الباء (عندهما) فيجب ثلثها لان الطلاق على مال معاوضة من جانبها (وعند ابى حنيفة للشرط) لان الطلاق يحتمل التعليق وعلى تدل على الشرط حقيقة لانه يلزم الجزاء فيصير هذا تعليقا للالزام المال بشرط الثلاث فاذا خالف بان طلق واحدة لم يجب المال

(٩) وهو مارواه من ان

النبي عليه السلام بربع الرأس في حديث المغيرة (٩) ولقائل ان يقول القول باجمال الآية مشكل لانه مبنى على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله عليه السلام ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لانه لم يبين ذلك قبله لبالقول ولا بالفعل والالتمال لنا (٤) ولوسلم الاولية فلا ينبغى التأخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله عليه السلام اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا في تلك السبابة والا لبقوله الصحابة رضى الله عنهم واشتهر الرواية لان هذه حادثة يع بها البلوى فلما لم يثبت ذلك علم ان لا اجال في الآية * فان قلت دخلت الباء على المحل في قوله تعالى (فامسحوا بوجوهكم وايديكم) في التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه * قلت ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام لعمار رضى الله عنه (يكفيك ضربتان ضربة لوجه وضربة للذرايين) والزيادة بمثلها جائزة فجعل الباء زائدة * فان قلت الحديث لا يقتضى الاستيعاب فلا يجعل الباء في الآية زائدة * قلت الوجه اسم لكل يفهم منه الاستيعاب (وعلى للالزام فقوله له على الف درهم يكون ديناً) لان على للاستعلاء والدين يستعلى من يلزمه (الان يصل به) اى بقوله (الوديعة) فيقول على الف درهم وديعة فحينئذ لا يثبت به الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه (فان دخلت) كلمة على (في المعاوضات المحضة) كالبيع والاجارة والنكاح مثل قولك بعت هذا على الف درهم (كانت بمعنى الباء) التى تصحب الاعواض لان الازوم يناسب الالتصاق فان الشئ متى لزم الشئ كان ملصقا له لا محالة ولا يحتمل الباء (٥) على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من القمار (وكذا اذا استعملت في الطلاق) بان قالت لزوجها طلقنى ثلاثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف (عندهما وعند ابى حنيفة للشرط) لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى الازوم ووجود الجزاء يلزم وجود الشرط كما قال الله تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا يمشركوا بالله شيئا) اى بشرط ان لا يشركن

النبي عليه السلام اتي سبابة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته اه ذكره (عزمى زاده) وسبابة القوم كناستهم اه (مصححه) (٥) سهو من القلم فان الكلام في على لافى الباء (عزمى) (٤) والالتمال البيان (نسخه)

فيحمل عليه اذا امكن والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا يرى انه لو قال لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلاثا فدخلت واحدة منها لم يقع شيء * فان قلت ان اراد من الزوم اللزوم الذى يقابل الانفكاك فلانسلم انه معنى على وان اراد به الوجوب فهو موجود فى معنى المعاوضة لان العوض انما يجب فى مقابلة المعوض قلت الزوم بين الشرط والجزاء لذاتهما وبين العوضين بعراض

التضاييف فكان الاول اقرب الى الحقيقية (ومن للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه له) اى للمخاطب (ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابى حنيفة) لانه جمع بين كلمة العموم وهى من وكلمة التبعيض وهى من فوجب العمل بحقيقتيهما مهما امكن فصار الامر متناولا بعضا عاما واذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتبيين كفى قوله تعالى (فاجتنبوا الرجس من الاوثان) تقدم الكلام عليه فى العام (والى لانتهاى الغاية فان كانت الغاية) هذا شروع فى بيان الضابط فى ان الغاية متى تدخل فى حكم المغيا لانها قد تدخل فيه كما فى حفظ القرآن من اوله الى آخره وقد لا تدخل كقوله تعالى (فنظرة الى ميسرة) (قائمة بنفسها) اى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فى الوجود الى المغيا نحو المسجد والحائط قولنا موجودة قبل التكلم احتراز عن الآجال المضروبة للثمن والاجارة كالليل والغد ورمضان فى آجرته او بعته الى رمضان او الى الليل او الى الغد فان هذه الاشياء توجد فى المستقبل بعد التكلم وقولنا غير مفتقرة احتراز عن الليل فانه يفتقر فى استحقاق اسمه الى محل آخر وهو النهار لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال النهار (كقوله له من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الغايتان) اى الحائطان فى حكم المغيا لانها اذا كانت قائمة بنفسها لم يستبعضها المغيا ولا يلزم على هذا دخول المسجد الاقصى فى حكم المغيا مع انه قائم بنفسه فى قوله تعالى (سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى) حيث دخل النبي عليه السلام فى المسجد الاقصى لان ذلك

(ومن للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه له ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابى حنيفة) بكملة العموم وهى من والتبعيض وهى من وعندهما يعتقهم جميعا فيجرى من على عمومه ويحمل من على التمييز (والى لانتهاى الغاية فان كانت الغاية قائمة بنفسها) اى موجودة قبل التكلم ولا تكون مفتقرة فى وجودها الى المغيا (كقوله له من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الغايتان) اى الحائطان لان المغيا لم يستبعضها لقيامها بنفسها

(وان لم تكن) قائمة بنفسها (فان كان اصل الكلام) ﴿ ١٥٦ ﴾ اى صدره (متناولا للغاية

كان ذكرها) اى الغاية (لاخراج ماوراءها فتدخل) الغاية (كالمرافق) فى قوله تعالى وايديكم الى المرافق اذ اليسد تتناول الى الابط (وان لم يتناولها او كان فيه) اى فى تناوله (شك فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل فى الصوم) فى قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل لانه الامسك ومطلقة ساعة وكآجال الايمان مثل ان حلف لا يتكلمه الى رجب فى حرمة التكلم ووجوب الكفارة فى موضع الغاية شك (وفى للظرف) لم يختلف فيه اصحابنا (لكنهم اختلفوا فى حذفه) فى (اثباته فى ظروف الزمان)

(٦) قوله ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق عطف على المنى لاعلى النفي قاله (عزمي زاده) واراد الشارح بالايجاب

ثبت بالمشاهير لايجب الى * قال بعض الشارحين اقول يجوز ان يكون المرافق من هذا القبيل لانها قائمة بنفسها على التفسير المتقدم فى القيام فدخلها يكون بفعل النبي عليه السلام لانه حين توضع ايدى المرافق على مرافقه الى هنا كلامه * ولقائل ان يقول يمنع كون المرافق من هذا القبيل لان المرفق وهو مجتمع عظم الععض وعظم الذراع مفتقر الى اليد فى الوجود فلا تكون قائمة بنفسها (وان لم تكن) قائمة بنفسها (فان كان اصل الكلام) اى صدره (متناولا للغاية كان ذكرها) اى ذكر الغاية (لاخراج ماوراءها فتدخل) الغاية (كالمرافق) فى قوله تعالى (وايديكم الى المرافق) فان اليد اسم للمجموع الى الابط وذكر الغاية لاسقاط ماوراءها فيكون قوله تعالى (الى المرافق) متعلقا بقوله (اغسلوا) وغاية له لكن لاجل اسقاط ماوراء المرافق عن حكم الغسل * ولقائل ان يقول اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لايعتبر المطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق (٦) بل يعتبر مع القيد جملة واحدة والفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب الى الغاية للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بصين والمغيا مع الغاية نص واحد وان هذه القاعدة غير مطردة لان من قال قرأت هذا الكتاب من اوله الى البيع لا يدخل الغاية عرفا * قال صاحب الكشاف الى تفيد معنى الغاية مطلقا ودخولها فى الحكم وخروجها منه امر زائد يدور مع الدليل (وان لم يتناولها) اى صدر الكلام الغاية (او كان فيه) اى فى تناوله (شك) كآجال الايمان مثل ان يحلف ان لا يكلم فلانا الى رجب فان الاجل يدخل عند ابن حنيفة فى رواية الحسن عنه لان صدر الكلام يقتضى التأيد فذكر الغاية لاجل ماوراءها وفى ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لا يدخل لان فى حرمة الكلام ووجوب الكفارة فى موضع الغاية شك فلا تدخل (فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل فى الصوم) فى قوله تعالى (اتوا الصيام الى الليل) (وفى للظرف) لكنهم اختلفوا فى حذفه) اى فى حذفه فى (واثباته فى ظروف الزمان) اعلم ان فى الكلام اضمارا تقديره وفى للظرف ولم يختلف اصحابنا فى ذلك ولكنهم اختلفوا فى حذفه واثباته فى قوله انت طالق غدا او فى غدا قال

هنا يجاب الغسل وقوله لا للايجاب والاسقاط اى للايجاب غسل المجموع واسقاط ماوراء المرافق اه (مصححه)

وقالهما سواء) حتى اذا قال انت طالق غدا وفي غدا لفرق بينهما (وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى آخر النهار) في قوله في غدي صدق قضاء ﴿ ١٥٧ ﴾ فان حرف الظرف اذا سقط اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة

فيستوعبه لشبهه بالمفعول

به ويتعين اوله فبنية

آخر النهار تغير موجبة

الى تخفيف فلا يصدق

قضاء وفي غد جعل

المفعول جزءا من الغد

وهو مبهم فالتنية تعينه

فيصدق (واذا اضيف)

الطلاق (الى مكان)

كانت طالق في مكة

(يقع) الطلاق (في

الحال) حيثما يكون اذا لا

اختصاص للطلاق

بالمكان (الا ان يضم

الفعل) بان اراد في

دخول مكة (فيصير

بمعنى الشرط) لان

الفعل لا يصلح ظرفا

لطلاق لانه عرض

لا يبقى فصار بمعنى مع

لان في الظرف معنى

المقارنة فيتعلم بالدخول

(ومع للمقارنة) فيقع

ثنتان في طالق واحدة

مع واحدة او معها

واحدة دخل بها اولم

يدخل (وقبل للتقديم) اي

فلو قال طالق قبل

دخول الدار طلقت

للحال (وبعد للتأخير

وحكمها) (٧) قال المحشي الفاضل قوله شاغلا حال من الطلاق والضمير الجرور للدخول ولا يجوز ان يكون

انت طالق غدا ان لم يكن له نية يقع في اول النهار فاذا نوى آخره يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق وان قال في غد ولم يكن له نية يقع في اول النهار اتفاقا وان نوى آخره يصدق عند ابي حنيفة ديانة وقضاء وعندهما يصدق ديانة لا قضاء كما في المسئلة الاولى وهذا معنى قوله (وقالهما سواء) لانه اضاف الطلاق الى الغد ونية جزء منه خلاف الظاهر لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء (وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى آخر النهار) بان في اذا حذف اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضى استيعابه لانه شابه المفعول به فلا بد ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء واذا ثبت في بصير الظرف جزءا منهما من النهار فيكون نيته بيان لما ائتمه لا تغيرا لحقيقة كلامه في صدقه القاضي (واذا اضيف) الطلاق (الى مكان) بان قال انت طالق في الدار (يقع) الطلاق (في الحال) حيثما كانت اذا اختصاص بالمكان (الا ان يضم الفعل) بان اراد بقوله في الدار في دخولك الدار (فيصير بمعنى الشرط) لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا لطلاق شاغلا له (٧) لانه عرض لا يبقى فصار بمعنى مع مجازا لان في الظرف معنى المقارنة فيتعلم بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه اعترض عليه بان الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح للظرفية والاولى فيه ان يقال يوضع المصدر موضع الزمان كثيرا والمراد وقت دخولك وفي قوله بمعنى الشرط دون ان يقول للشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط فيقع الطلاق بعده ولكن الاول اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق كذا في الخانية (ومع للمقارنة) اي المقارنة ما قبلها لما ما بعدها واذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق ثنتين (وقبل للتقديم) اي لسبق ما وصف بها على ما اضيفت اليه حتى لو قال لها وقت الضحو انت طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده (وبعد للتأخير) اي لتأخير ما وصف بها عما اضيفت اليه (وحكمها)

خبرا بعد خبر ليكون كما هو المتبادر لانه ح ينعكس المعنى اه (مصححه)

في الطلاق ضد حكم قبل) فقوله لغير الموطوءة طالق واحدة قبل واحدة تطلق واحدة وقبلها واحدة
ثنتين وقوله بعده واحدة ثنتين وبعدها واحدة ﴿ ١٥٨ ﴾ واحدة (و) اصله ان الظرف (اذا

قيد كل واحد بالكناية
كان صفة لما بعده وان لم
يقيد كان صفة لما قبله)
وان الايقاع في الماضي
ايقاع في الحال ففي قبل
واحدة الظرف صفة
لما قبله فيقع واحدة قبل
الاخرى فيقوت المحل
فيلغو الثانية وقبلها
واحدة صفة للثانية
فاقتضى ايقاعها في
الماضي والاولى في
الحال والايقاع في
الماضي ايقاع في الحال
فتقرنان وبعدها واحدة
صفة لثانية فتبين بالاولى
وتلغو الثانية لغوات
المحلية (وعند المحضرة
فاذا قال لغيره لك عندي
الف درهم كان وديعة
لان المحضرة تدل على
الحفظ) الا ان يقول دين
لان عند عبارة عن
القرب فيحتمل القرب
من يده فيكون امانة ومن
ذمته فدنيا فيثبت الاقل
وهو الوديعة (دون
اللزوم) لان اللزوم
في ذمته لا يكون عند
حضرة حقيقة (وغير

اي حكم بعد) (في الطلاق ضد حكم قبل) قيد بقوله في الطلاق احترازاً عن
الاقرار فان مضادة حكم بعد بحكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال
لفلان على درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان في الصورتين
لان معناه بعد درهم وجب على او بعده درهم قد وجب على فانه لا يفهم
منه الا هذا ولو قال له على درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو
قال قبله درهم يجب درهمان فكان حكمهما في الصورة الاولى ضد حكم
قبل لافي الصورة الثانية (واذا قيد كل واحد) من قبل وبعده بالكناية
كان صفة لما بعده) حتى لو قال لغير المدخول بهسا انت طالق واحدة
قبلها واحدة يقع ثنتان لان الطلاق المذكور او لا يقع في الحال والذي
وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على
انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان وفي قوله بعدها واحدة
البعدية صفة للاخيرة فتبين بالاولى ويلغو الثانية لغوات المحلية (وان
لم يقيد) بالكناية (كان صفة لما قبله) فلو قال لغير المدخول بها انت
طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان القلبية تكون صفة للاولى
فتبين بها فلا يقع الثانية لغوات المحلية ولو قال انت طالق واحدة بعد
واحدة يقع ثنتان لان البعدية تكون صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاول
في الحال وايقاع الثانية قبلها فتقرنان قيدنا مسائل القلبية والبعدية بغير
المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع (وعند المحضرة فاذا قال
لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان المحضرة تدل على الحفظ
دون اللزوم) لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل
القرب من يده فيكون امانة والقرب من ذمته فيكون دنيا فيثبت الاقل
وهو الوديعة دون اللزوم لان اللزوم في الذمة لا يكون عند حضرته
حقيقة الا اذا وصل الدين وقال لفلان عندي الف درهم دين فيثبت
يكون اقرارا بالدين لان الدين محتمل كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيراً له
(وغير تستعمل صفة للنكرة) بحيث لا يعرف بالاضافة الى المعرفة (وتستعمل
استثناء) لمشابهة بينه وبين الامن حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله
في الحكم (كقوله له على الف درهم غير دائق بالر ف يلزمه درهم تام) لانه

تستعمل صفة للنكرة) لانه نكرة لا يعرف بالاضافة (وتستعمل استثناء) لمشابهته اداة (صفة)
الاستثناء في ان ما بعد كل مغاير لما قبله (كقوله له على الف درهم غير دائق بالر فيلزمه درهم تام) لانه صفة

(ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الادانقا* وسوى مثل غير) في كونه صفة واستثناء (ومنها) اى
من حروف المعاني (حروف ١٥٩ ﴿ الشرط) اى كلماته (فان اصل فيها) لاختصاصه

بمعنى الشرط وغيره
ملحق لاستعماله في غيره
(وانما تدخل على امر
معدوم على خطر) اى
يجوز ان يوجد وان
لا يوجد (ليس بكائن
لا محالة) خرج المستحيل
والفعل المتحقق لا محالة
كجئ الغد لان دخولها
للحمل او المنع وذا
لا يجوز في المنع
والتحقق (فاذا قال
ان لم اطلقك فانت طالق
ثلاثا لم تطلق حتى يموت
احدهما) لان عدم
التطبيق لا يتحقق
الا بقرب موت احدهما
(واذا عند نحا الكوفة
تصلح للوقت والشرط
على السواء فيجازى
بها مرة ولا يجازى بها
اخرى) اى تستعمل
للشرط مرة ولا تستعمل
له مرة اخرى وقيل
يجازى لان الجزاء لازم
للشرط وهو المقصود
منه (واذا جوزى بها
يسقط الوقت عنها
كانها حرف شرط)

صفة الدرهم اى درهم مغاير للدانق وهو سدس درهم احترز به عن الدرهم
الذى هو دانق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دانق (ولو قال
بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الادانقا* وسوى مثل غير) في كونه صفة
واستثناء (ومنها) اى من حروف المعاني (حروف الشرط) اى كلماته
(فان اصل فيها) اى كلمة ان اصل في الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى
الشرط وليس لها معنى آخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط وكلمة
ان حرف فسمى الكل باسمها تغليباً لها لاصالتها (وانما تدخل على امر
معدوم على خطر) اى يحتمل للوجود والعدم الجار والمجرور صفة امر
(ليس بكائن لا محالة) الجملة صفة لخطر جئ بها للتأكيد وانما تدخل
عليه لان المقصود من دخولها هو الحمل على شئ او المنع عنه وذلك
لا يجوز في المنع والمتحقق الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا لانه مما سيكون
البتة مادة (فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا لم تطلق حتى يموت احدهما)
لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه ما لم يموت احدهما يكون
وقوع الطلاق محتملاً فاذا مات الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث لها
ان لم يدخل بها لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان دخل بها
فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل موته وكذا ان ماتت لان قبيل موتها
يوجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط (واذا عند
نحا الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها) اى بكلمة
اذا يعنى تستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء وعبر عن الاستعمال بالجازاة
لان المقصود من الشرط والجزاء والشرط وسيلة اليه فسمى
استعمال الشرط باسم ما يقصده (مرة) كقول الشاعر
* واذا تصبك خصاصة فقبمّل *

معناه ان تصبك لدخول القاء في قبمّل وذا مخصوص بان
(وقد لا يجازى بها اخرى) اى مرة اخرى كقول الشاعر
* واذا تكون كرهية ادعى لها * واذا يحاس الخيس يدعى جندب *
اذا هنا للوقت (واذا جوزى بها يسقط الوقت عنها كانها حرف شرط)
فصارت بمعنى ان (وهو قول ابى حنيفة) واذا يكون مشتركين للوقت والشرط
فاذا استعمل في احدهما لم يبق الآخر مراداً عنده وهو مذهب الكوفيين

فصارت بمعنى ان (وهو قول ابى حنيفة) الخصاصة الفقر والحاجة وصدرة * واستغن ما غنالك ربك بالغنى *
والكرهية الشدة في الحرب والخيس طعام من تمر يخلط باقط وسمن وهو ايضا مصدر بمعنى اتخاذ ذلك الطعام
وجندب اسم رجل اه (مصححه)

(وعند نحاة البصرة هي) اي اذا ما وضوعة (لوقت وقد تستعمل للشرط)
 مجازا (من غير سقوط الوقت عنها مثل متى) بل اذا اولى بعدم السقوط
 لان المجازاة لازمة في متى في غير موضع الاستفهام وفي اذا جازة فمتى لم يسقط
 معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازاة اياه فالولى ان لا يسقط عن اذا (فانها)
 اي متى موضوعة (لوقت لا يسقط عنها ذلك) اي عن متى معنى الوقت
 (بحال وهو) اي قول نحاة البصرة (قولهما) اي قول ابى يوسف ومحمد
 فان قلت يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة والمجاز * قلت لا منافاة بينهما
 في هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار
 التنافي هذا ما قيل في شروح هذا المختصر لكنه ضعيف لان ارادة
 معنى الحقيقة والمجاز من لفظ واحد ممنوعة سواء تنافى المعنيان اولا
 ويمكن ان يقال اذا موضوعة بازاء الوقت والشرط جميعا عندهما فان قلت
 قوله وقد تستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء الكل
 قلت لا يدل لان اذا استعمل للشرط يكون مستعملا في بعض
 ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة عند البعض ولم يتعرض المصنف له
 لاختلاف فيه والاولى منه ان يقال هي لم تستعمل الا في معنى الظرف
 لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون
 جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط ولم يلزم
 من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له ومما يدل على ما ذكرنا قول
 من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم تقييد بالجلس بالاتفاق كما لو قال
 متى شئت فلو كان للشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كما في كلمة
 ان (حتى اذا قال لامرأته) هذا تفرغ على الاختلاف المذكور في اذا
 (اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده) اي عند ابى حنيفة
 (مالم يميت احدهما) كما في قوله ان لم اطلقك (وقال يقع كما فرغ) اي
 مقارنا لفراغه من كلامه (مثل متى لم اطلقك) فانت طالق لانه اضافة
 الطلاق الى وقت حال عن التطبيق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق
 والاختلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على
 مانوى بالاتفاق واذا ما مثل اذا الا ان دخول ما يحقق معنى المجازاة

(وعند نحاة البصرة
 هي لوقت وقد تستعمل
 للشرط من غير سقوط
 الوقت عنها مثل متى
 فانها لوقت لا يسقط
 عنها ذلك بحال وهو
 قولهما حتى) يظهر
 الخلاف فيما (اذا قال
 لامرأته اذا لم اطلقك
 فانت طالق لا يقع
 الطلاق عنده مالم يميت
 احدهما) كما في ان لم
 اطلقك (وقال يقع كما
 فرغ) من كلامه (مثل
 متى لم اطلقك) لاضافة
 الطلاق الى وقت حال
 عن التطبيق فكهما
 سكت وجدوا لاختلاف
 فيما اذا نوى احدهما

(وروى عنهما اذا قال انت طالق لودخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار)

لان لوتقيد معنى الترقب فيما تقرن به فكان بمعنى الشرط ولا نص عنه (وكيف سؤال عن الحال فان استقام والا بطل ولذلك قال ابو حنيفة في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع) ويلغو قوله كيف شئت لانه لا حال للحرية فلا يتعلق بمشبية (وفي الطلاق) فيما اذا قال انت طالق كيف شئت (يقع الواحدة) قبل المشية ثم ان كانت غير مدخول بها بان لا الى عدة ولا مشية لها لعدم المحل وان كانت ممسوسة فالتطبيق رجعية (وبقي الفضل في الوصف) اي الزائد على اصل الطلاق من كونه بأثنا (والقدر) اي الثلاث (مفوضا اليها بشرط نية الزوج) فان شاءت البائة وقد نواها بانثا والثلاث وقد نوى فثلاث وان اختلف المشيتان فرجعية

باتفاق النحاة وتسمى ماهذه المسئلة لانها سلطت اذا على الجزم (وروى عنهما اذا قال انت طالق لودخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار) يجعل لوللاستقبال كان لمواخاة بينهما في ان كل واحد منهما تعلق احدي الجملتين بالاخري على ان تكون الثانية جوابا للاولى (وكيف سؤال عن الحال) يعني كيف موضوع للسؤال عن الحال فاذا قلت كيف زيد معناه على اي حال اصحيح ام سقيم وقد يسلب عن كيف معنى الاستفهام فيبقى دالا على نفس الحال كما حكي قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعته (فان استقام) السؤال عن الحال جواب ان محذوف اي يحمل على السؤال (والا) اي وان لم يستقم السؤال عن الحال (بطل) لفظ كيف (ولذلك) اي لبطلانه (قال ابو حنيفة في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع) لان العتق لا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام خص ابا حنيفة به لان عند صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية (وفي الطلاق) يعني اذا قال انت طالق كيف شئت (يقع الواحدة) قبل المشية ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانث لا الى عدة ولا مشية لها لانه يلغو تقويضه الصفة الى مشيتها لعدم المحل بعد وقوع الاصل وان كانت موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية في الصفة (وبقي الفضل في الوصف) اي الزائد على اصل الطلاق من كونه بأثنا (والقدر) بارفع اي الثلاث (مفوضا اليها بشرط نية الزوج) فان اتفق نيتهما يقع مانويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين امانيتها فلأنه فوض النية اليها واما نيته فلأن الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضتا تساقطا فيبقى اصل الطلاق وهو الرجعي فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغي ان تستقل باثبات ما فوض اليها ولا تحتاج الى نية الزوج * قلت انما فوض اليها حال الطلاق وهو مشترك بين البيونة والعدد فيحتاج الى نيته لتعيين احد محتمليه كذا قاله صاحب الكشف لكننه ضعيف لانه ان اراد به الاشتراك اللفظي فيحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان اراد به الاشتراك

(١١) لان عنده موقع الواحدة يملك ان يثلثه وان يجعل الرجعي بأثنا واذا ملك ذلك ملك تقويضه

المعنى فهو غير محتاج الى النية لانه لما قال لها كيف شئت اثبت لها ولاية اثبات اى وصف شئت على سبيل العموم * قال صاحب النهاية ناقلا عن فوائد الظهيرية راجعت الفحول في جواب هذا الاشكال فما قرع سمعى جوابا شافيا فيجب ان يعتمد على ما ذكره الطحاوى وابوبكر الرازى من ان نية الزوج ليست شرطا لها في ان تجعل الطلاق باثنا او ثلاثا في قول ابى حنيفة * فان قلت لو طلقت نفسها ثنتين ونواهما الزوج لاتطلق ثنتين وكان ينبغى ان تطلق لان الثنتين حال مفوض اليها * قلت المفوض اليها من جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه بقوله انت طالق وانه لا يملك بهذا اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها * لا يقال على هذا ينبغى ان لا يجوز نية الثلاث في قوله انت طالق * لانا نقول وقوع الثلاث فيما نحن فيه ليست بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة كيف فافترقا وانما صار الثلاث حالا لقوله انت طالق دون ثنتين لان قوله انت طالق يدل على الوحدة والثنتان عدد فبينهما منافاة بخلاف الثلاث لانه فرد اعتبارى موافق له في الوحدة (وقالا ما لم يقبل الاشارة) اى ما لم تنأت فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق (فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل) اى اصل الطلاق بالمشية (بتعليقه) اى بتعليق الوصف * قال بعض الشراح اظن ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض لان العرض الاول وهو الطلاق ليس محلا للعرض الثانى بل كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالا بل هما سواء في الاصلية والفرعية لعدم انفكاك احدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا بان يكون رجعيا او باثنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الاخر الى هنا كلامه * ولقائل ان يقول انه من بعض الظن لانه مخالف لما عليه سوق كلامهم فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصله وهذا صريح في اصاله احدهما وفرعية الاخر وكيف لا والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرما حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون بين الجوهريين فكذا وجد بين الايجاب والقبول لكونهما كالجوهريين على انه لو صح

(وقالا ما لم يقبل الاشارة) من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق (فحاله ووصفه بمنزلة اصله) لان اصله لا يعرف بنفسه لكونه غير محسوس ووقوعا وانما يعرف باوصافه وآثاره (فيتعلق الاصل بتعليقه) اى فكما يتعلق الوصف بمشيتها يتعلق الاصل بها ايضا في العتق لا يعتق بلا مشية في المجلس وفي الطلاق لم يقع شئ ما لم تشأ فاذا شئت فالتقريب كما قال

(وكم اسم للعدد الواقع فاذا قال ﴿ ١٦٣ ﴾ انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ) لان كم شئت

تفويض لما هو واقع الى مشيتها وهو عام فتطلق ماشاءت من العدد بشرط نية الزوج وتقييد بالجلس لانه تملك (وحيث واين اسمان للمكان) المبهم (فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشأ ويتوقف مشيتها على المجلس) لانهما من ظروف المكان ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية في الطلاق فيقتصر على المجلس (بخلاف اذا ومتى) لانهما يعلمان الاوقات كلها فلها الا ان تشاء في المجلس وبعده

(٢) قوله في باب الطلاق قال المحشى الفاضل عن حمى زاده الظاهر ان هذا تقييد مفسد منشأه كون المتال من باب الطلاق هذا كلامه ولان تقول ان كم اسم للعدد المبهم ولا دلالة له في اطلاقه على وقوع

ذلك لارتفع الخلاف لان امتناع قياس العرض بالعرض ملزم الخصمين قلت بل الخلاف مبني على عدم انفكاك الوصف عن الاصل لان ما لا يكون محسوسا يعرف وجوده بوصفه والوصف مفترق الى الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف تعليق الاصل * اعلم ان في عبارة المصنف رحمه الله تسامحا لانهم متفقون على ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا في تفويض الاصل فلو كان الكلام مجرى على حقيقته يلزم الخلف لان الحال والوصف اذا كان مثل الاصل وهو غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك وقد فرض مفوضا والاولى ان يحتمل على القلب ثم قيل الحال والوصف مترادفان فعطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير له وقيل حاله كالبنونة والرجمية ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا والاول اظهر لانتفاء التخصص (وكم اسم للعدد الواقع) في باب الطلاق (٢) اما مذكورا كقولك انت طالق واحدة او ثنتين او ثلاثا او مقتضى كقولك انت طالق تقديره طالق واحدة (فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ) لان كم شئت تفويض لما هو الواقع الى مشيتها وهو عام فلها ان تطلق ماشاءت من العدد بشرط نية الزوج وتقييد بالجلس لانه تملك والتملك تقتصر على المجلس وكم هذه ليست باستفهامية ولا خبرية لانها للتكثير وهو ليس بمراد بل بمعنى الشرط مجازا فكأنه قال انت طالق على اى عدد شئت فلو صرح بها لكان للشرط فكذا مافي معناها (وحيث واين اسمان للمكان) المبهم (فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشأ) لانه لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية في الطلاق (ويتوقف مشيتها على المجلس) فيقتصر عليه * فان قلت اذا لغا ذكر المكان بقى قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الجمل كما في قوله انت طالق دخلت الدار قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلناهما مجازا بمعنى ان لمشاركتهما اياه في الابهام فيصير بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء (بخلاف اذا ومتى) يعنى اذا قال انت طالق اذا شئت او متى شئت لا يتوقف مشيتها على المجلس * فان قلت لم لم يجعل حيث مجازا عن اذا ومتى حتى

شىء من المعدودات وقول القوم انه اسم للعدد الواقع انما هو بالنظر الى الطلاق فقط كما صرح به في المرأة فلا غضاضة على الشارح في هذا الامر اه (مصححه)

(الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط) وقال بعض الشافعية لا يتناول الاناث الا بدليل (ولا يتناول الاناث المفردات) اتفاقا (وان ذكر بعلامة التأنيث يتناول الاناث خاصة) لان دخول الاناث تبعا يليق بهن لا بالذكور (حتى قال) محمد (في السير) اذا قال آمنوني على بنى وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين ولو قال آمنوني على بناتى لا يتناول الذكور من اولاده ولو قال على بنى وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن واما الصريح فظاهر به المراد ظهورا بينا) خرج الظاهر لبقاء الاحتمال ولا بد من قيد الاستعمال لخرج النص والمفسر لكن لما كان هذا التقسيم لوجوه الاستعمال لم يذكر (٣) بان يقال ما ظهر

لا تتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية فيه مرعبا * قلت هذا انما يستقيم ان لو كان فيهما معنى ظرفية المكان ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة من عدمها * قلنا مطلق الظرفية ليس بموجود في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون مجازا واما في ضمن ظرف الزمان فلانسل انه اقرب الى الحقيقة لانه مبين له (الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المفردات) ذكر الجمع المذكور في بحث الحروف لان الكلام فيه باعتبار علامته وهى حرف ذهب بعض اصحاب الشافعية الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل لان كل علامة تختص بفريق وضعا والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقة ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله تعالى (ان المسلمين والمسلمات) قلنا تغليب الذكور على الاناث وادخالهن في الحكم تبعا للذكور من عادة اهل اللسان * وسبب نزول الآية ان النساء شكون الى رسول الله عليه السلام فقلن ما بان لنا لم نذكر في القرآن وطلبن التخصيص بالذكور مع عرفانهن الدخول في جمع الذكور واعتقادهن الوجوب عليهن كما على الرجال فانزل الله تعالى هذه الآية تطيبها لقلوبهن * والجواب عن قولهم يلزم الجمع انهم يجعلون المغلوب من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية وهى راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز (وان ذكر) الجمع (بعلامة التأنيث يتناول الاناث خاصة حتى قال) محمد (في السير) الكبير (اذا قال) المستأمن (آمنوني على بنى وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين ولو قال آمنوني على بناتى لا يتناول الذكور من اولاده ولو قال على بنى وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن * واما الصريح) وهو في اللغة الظهور سمي القصر صرحا لظهوره وارتقاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح (فاظهر) اى لفظ ظهر (المراد به ظهورا بينا) اى تاما احتراز به عن الظاهر لان الظهور فيه ليس بتمام لبقاء الاحتمال قيل لا بد فيه من قيد الاستعمال (٣) لتمييزه به عن النص

(حقيقة كان او مجازا)
 كقوله انت حروانت
 طالق) وبعث واشتريت
 لظهور المراد بها بكثرة
 الاستعمال (و حكمه
 تعلق الحكم بعين
 الكلام وقيامه مقام
 معناه حتى استغنى عن
 العزيمة) اى النية فعلى
 اى وجه اضيف الى
 المحل كيا طالق او حررتك
 كان موجبا للحكم لان
 عينه قام مقام معناه فى
 ايجاب الحكم لكونه
 صريحا فلا يحتاج الى
 النية (واما الكناية
 فاستتر المراد به) اى
 استتر بالاستعمال (ولا
 يفهم الابقرينة حقيقة
 كان او مجازا) فيكنى
 عن الرجل بالنسبة الى
 ولده وهى حقيقة وعن
 الضير بابى العباء
 وهى مجاز (مثل الفاظ
 الضمير) فان المراد بها
 لا يفهم بدون القرينة
 فان هؤلاء لا يميز بين
 اسم واسم الا بدلالة
 اخرى

والمفسر لان ظهورهما بالبيان والقرائن لا بكثرة الاستعمال ولكن لاحاجة
 الى هذا القيد لدلالة مورد القسمة عليه لان هذا القسم فى بيان وجوه الاستعمال
 (حقيقة كان) الصريح (او مجازا) لان المعتبر فيه ظهور المراد منه بكثرة
 الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين مثال المجاز منه قوله لا آكل
 من هذه الخنطة (كقوله انت حروانت طالق) مثال الحقيقة فانهما حقيقتان
 شرعيتان فى ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويجوز ان يكون كل
 واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز باعتبارين لانهما مجازان لغويان فى ازالة
 الرق والنكاح لان وضعهما فى اللغة ليس كذلك وهما صريحان فى ذلك
 المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان ايضا يؤيد هذا ان المصنف
 ذكره عقب ذكر الحقيقة والمجاز (وحكمه) اى حكم الصريح (تعلق
 الحكم بعين الكلام) اى بنفس الكلام الصريح (وقيامه مقام معناه) المراد
 منه يعنى لغاية وضوحه وظهوره جعل كأنه نفس معناه الحاصل فى الذهن
 وليس فيه توسط اللفظ حتى يحتمل شيئا آخر (حتى استغنى عن العزيمة) اى
 عن النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى اولم يرد كقولك بعث
 واشتريت فان المقصود حاصل بهما نوى اولم ينو كالطلاق والعناق حتى
 اذا اضافهما الى المحل فباى وجه اضاف يعنى بصيغة النداء كقولك يا حر
 او بصيغة الاخبار كقولك انت حر واراد ان يقول سبحان الله فجرى على
 لسانه انت حر او انت طالق وتطلق وتعتق نواه اولم ينو نعم لو اراد فى انت
 طالق رفع حقيقة القيد صدق ديانة لا قضاء * وفى القنية امرأة كتبت انت
 طالق ثم قالت تزوجها اقرأ على فقرأ لا تطلق * اقول هذا مشكل لانه يناهى
 قوله حتى استغنى عن العزيمة (واما الكناية فاستتر المراد به) اى بالاستعمال
 (ولا يفهم الابقرينة) يعنى الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم تتضمن اليه
 قرينة بخلاف الخفى فانه معلوم المراد لكن خفى مراده بعراض
 غير الصيغة (حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضمير) كهاء الغائبة
 وانا وانت فانها كنيات حقيقة لانها لا تميز بين اسم واسم الابقرينة
 تنضم اليها * فان قلت الفاظ الضمائر كنيات بالوضع لا بالاستعمال

استعماله في تلك الحالة
 لغيره اه (عزمي زاده)
 (وحكمها ان لا يجب
 العمل بها الا بالنية)
 او ما يقوم مقامها من
 دلالة الحال لتردد في
 المراد فلا يجب الحكم
 مالم يزل بدليل يتصل
 بها (وكنيات الطلاق)
 كالبائن والحرام (سميت
 بها مجازا) لانها معلومة
 المعاني غير مستترة المراد
 ولكن بالتردد فيما يتصل
 به لاحتمال البيئونة
 من الخيرات او القرابة
 او النكاح شابهت
 الكنيات فسميت بها
 ولذا يحتاج الى نية فاذا
 زال التردد عمل بموجباتها
 ولا يجعل كناية عن
 الصريح (حتى كانت
 بوائن) لتأثيرها في
 انقطاع النكاح فان
 ما يكون كناية عمل
 كعمل ما جعل كناية
 عنه ولفظ الطلاق
 لا يوجب البيئونة بنفسه
 فعلم ان عملها بحقاقتها
 (٤) قوله فالخاصل انها

وقد شرط قيد الاستعمال في التعريف * قلت انها انما وضعت ليستعملها
 المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكتفي
 عنه بهو كما يكتفي عنه بابي فلان لانها كنيات قبل الاستعمال فلا يكون خارجة
 عن التعريف * فان قلت الضمائر بعد الاستعمال تصير معارف ولهذا قيل
 الضمائر اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال * قلت
 حالة الاستعمال مستترة ايضا لانه يمكن استعماله لعمره وبكر بعد الاستعمال
 زيد وفيه تأمل (٣) (وحكمها ان لا يجب العمل) اي حكم الكناية
 ان لا يثبت الحكم الشرعي (بها الا بالنية) اي بنية المتكلم لكونها مستترة
 المراد فلا يثبت الحكم مالم يزل ذلك الاستتار او ما يقوم مقامها من دلالة
 الحال (وكنيات الطلاق) كبائن وحرام ونحوهما (سميت بها) اي
 بالكنيات (مجازا) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الالفاظ
 كنيات والكناية ما استتر المراد منه والمراد المستتر هنا هو الطلاق فيجب
 ان يقع بها الرجعي * والجواب ان اطلاق لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها
 غير مستترة بل ظاهرة على كل احد لكن الابهام فيما يتصل به كالبائن مثلا فانه
 مبهم في انها بائنة عن النكاح او غيره فاستتر المراد لافي نفسه بل باعتبار ابهام
 المحل فاستعير لها لفظ الكناية (حتى كانت بوائن) فصار الطلاق البائن
 واقعا بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق
 ولقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستترة فهذا لا يتنافى
 الكناية لانها باعتبار استتار المراد لا باعتبار المدلول الوضعي وان اريد
 ان ما اراده المتكلم بها ظاهر لاستتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل
 اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمه مستترة
 ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره
 فتكون كناية حقيقة لصدق التعريف عليها فالخاصل (٤) انها كنيات
 حقيقة وكنيات عن الطلاق مجازا لانها شابهت الكنيات عن الطلاق
 فلا تنافي فاذا زال الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجباتها
 التي هي البيئونة وهذا مبني على تفسير الكناية ولو فسرناها بما فسرنا علماء

الخليس ما ذكره حاصل ما ذكر في المتن ولا في الاعتراض المذكور بل هو طريقة اخرى فكان عليه ان يقول
 فالاولى او نحو ذلك كانه عليه المحشى (مصححه)
 (البيان)

(الاعتدى واستبرئى رحك ﴿ ١٦٧ ﴾ وانت واحدة) الواقع بهار جعى فاعتدى حقيقة للحساب

ولا يدل على البيونة فلا يعمل بنفسه لكن يحتمل اعتدادنم الله او الزوج او اعتداد الدراهم او الاقراء فاذا نوى الاقراء ان كان بعد الدخول ثبت به الطلاق اقتضاء لان صحة الامر بعده الاقراء بتقديم الطلاق ضرورة وهى ترتفع باصل الطلاق فلا حاجة الى وصفه وهو البيونة وان كان قبله يكون مجازا عن الطلاق لان الطلاق سبب الاعتداد وحكم استبرئى رحك كاعتدى اذ هو تصريح بالمقصود من العدة الا انه يحتمل ان يكون للوطأ وطلب الولد والتزوج باخر فاذا نوى الطلاق جاء التفصيل وانت واحدة يحتمل عند قومك او عندى او واحدة النساء اونعتا لطفلة محذوفة معناه انت طالق تطليقة واحدة فاذا نوى كان دلالة

البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف لان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل الى ملزومه كإيراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ملزومه من طول القامة ويراد بالباء هنا معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذى هو البيونة من وصلة النكاح فتطلق المرأة على صفة البيونة وههنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد فى الكناية لان عند بعضهم مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فى الكناية كاف ولو سلم انه مراد فلاخفاء فى انه لا يكون مقصودا حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طويل القامة فلا يجب ثبوت طول النجاد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البيونة والنسبة بين الكناية والمجاز انها اعم منه من وجه لانهما يجتمعان فى المجاز الغير المتعارف فتوجد الكناية فى محل بدون المجاز كإفى الضمائر فكذا العكس كما فى المجاز المتعارف (الاعتدى واستبرئى رحك وانت واحدة) هذا استثناء من قوله سميت بها مجازا يعنى هذه الالفاظ الثلاثة كنيات عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها رجعيا والظاهر انه استثناء من قوله حتى كانت بوائى * اما فى اعتدى فلا ن العدة يحتمل عدت الدراهم وعدت الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى الاقراء يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عدت الاقراء يقتضى سابقة الطلاق نصحيا للامر والضرورة تدفع باثبات واحد رجعى فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البيونة هذا اذا قال اعتدى بعد الدخول بها واما اذا قال قبل الدخول بها فلا وجه للاقتضاء لانه لا علة لها فيجعل قوله اعتدى مجازا عن كونى طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب * فان قلت المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غاية فيتحقق اصلته وظاهر أن ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد * قلت الشرط فى اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاصاله من جهته ايضا والاعتداد شرعا بطريق الاصاله يختص بالطلاق لا يوجد فى غيره الا بطريق التبعية كالعدة تجب على ام الولد من غير طلاق لانها لما صارت فراشا اخذت حكم المنكوحه واخذ

على الصريح اذ ذكر الصفة دليل على ذكر الموصوف لاعمالا بموجبه وهو التوحيد

زوال الفراش شبهها بالطلاق فاوجب العدة لانها تثبت بالشبهة وقد يقال
اعتدى من باب الاضرار اى اعتدى لاني طلقتك في المدخول بها
يثبت الطلاق وتجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق ولا تجب العدة
واما في استبرئى رجك فلا نى طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد
وان يكون لزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث
المذكورة في اعتدى آتية ههنا * واما قوله انت واحدة فيحتمل ان يكون
صفة للطلقة المحذوفة وان يكون صفة للمرأة فاذا نوى الطلاق يكون
رجعيا * فان قلت لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق ولم تجعلوه بأئنه
قلت الاصل في الكلام الصريح وحل الكلام على الاصل اولى اوله لان
اقل مؤنة * قال صدر الشهيد في الجامع قال بعض اصحابنا اذا عربت
الواحدة بالرفع لم يقع شئ * وان نوى لانها صفة شخصها وان عربت بالنصب
يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم تعرب يحتاج الى النية
وان نوى كان على الاختلاف يقع عندنا رجعية وعند الشافعي لا يقع
شئ * وقال عامة مشايخنا بل الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون
بين وجوه الاعراب فلا يصح بناء حكم يرجع الى العامة عليه بل واحدة
بالنصب او بالرفع او السكون يحتمل هذين الوجهين اما بالنصب فيحتمل
نعنا للطلقة بان يقال انت طالق طلقة واحدة حذف الموصوف واقيم
الصفة مقامه ويحتمل ايضا صفة للمرأة تقديره انت كنت واحدة
في الجمال واما بالرفع فيحتمل ان يكون نعنا للمرأة بان يقال انت واحدة
في كثرة المال وان يكون نعنا للطلقة اى انت ذات طلقة واحدة ثم حذف
ذات واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه
وعلى قول بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة من الكناية (والاصل
في الكلام الصريح) لان الكلام موضوع للافهام والافادة والصريح هو
التام في هذا المعنى (وفي الكناية ضرب قصور) عن البيان لانها تتوقف
في افادة المقصود على قرينة (وظهر هذا التفاوت) اى التفاوت بين
الصريح والكناية بحسب الظهور والخفاء (فيما يندرى بالشبهات) مثل
الحدود والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح لو ضوحه دون

(والاصل في الكلام
الصريح) لان الكلام
وضع للافهام (وفي
الكناية ضرب قصور)
لتوقفه على النية
(وظهر هذا التفاوت
فيما يندرى بالشبهات)
فيحد القاذف بصريح
الزنا ولو قال جامع
فلانة لاحد عليه

قوله وفي الكناية
ضرب قصور لم يوجد
في اكثر نسخ المتن لفظ
الضرب اه فلي نظر

الكنياية لخفائها حتى من قال جامعة فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال نكيتها او زويت بها * فان قلت اليس انه لو قذف رجلا بالزنا فقال له رجل آخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل مع انه ليس بصریح * قلت كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في محل يقبله كما قال علي رضي الله عنه في حق اهل الذمة دماؤهم كدمائنا وهذا المحل غير قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال ولو قال صدقت لا يحد لانه يحتمل ان يراد به صدقت في قذفك بالزنا وان يراد صدقت فيما مضى فلم تكلمت بهذه الكلمة (واما الاستدلال) فهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالذخاں مع النار فاذا ادرك الذخاں انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي عبارته تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم تفد الاقسام بدونه عدّه منها (بعبارة النص) يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور والنص قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما او صريحا او كناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ استدلالا بعبارة النص وانما اطلق النص على كل ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا للغالب فان غالب ما ورد منهما نص وهذا هو المراد هنا لان النص المتقدم وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر (فهو العمل) اراد به عمل المجتهد وهو اثبات الحكم بالعمل بالجوارح (بظاهر ماسبق الكلام له) الضمير المجرور راجع الى ما اراد بظاهر الكلام ان العمل بماسبق الكلام له عمل بشيء ظاهر حتى لا يحتاج الى مزيد تأمل فرقا بينه وبين اشارة النص حيث انه عمل بمالس بظاهر من كل وجه والاكتفى ان يقال هو العمل بماسبق الكلام له وفي ذكر الكلام دون النص اشارة الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره والا لكان تعريفه بالكلام تعريفًا بالاعم وذلك غير جائز * فان قلت المحذور باق لان الكلام اعم من متن الكتاب والسنة * قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون اعم * فان قلت لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى

قوله وقيل بالعكس لا معنى للقبيل هنافانه لا خلاف في اطلاق الاستدلال على كل منهما فالحق في الافادة ان يقال ويطلق على عكسه ونحو ذلك على ما به عليه المحشى الفاصل (مصححه)

(واما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ماسبق له الكلام) واريد به قصد او يعلم قبل التأمل اذ ظاهر النص متناول له

قوله لا العمل بالجوارح فهو في قوله تعالى اقيموا الصلاة مثلا استنباط وجوب الصلاة لافعل الصلاة (عزمي زاده)

(فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى) يقال انه استدلال بعبارة النص كما صرحوا به مع ان الكلام ليس مسوقا لها (٧) قلنا الكلام وان لم يكن مسوقا لها الا ان المسوق له يتوقف عليه والمراد من المسوق له هنا اعم من ان يكون مسوقا له بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق له (واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بمأثبات بنظمه) اى بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان خرج به الثابت بدلالة النص لانه ثابت بمعنى في النظم (لغة) احتريزه عن الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل انما يدل عليه النص لتوقفه عليه شرعا فتبوت بالشرع بالبالغة (لكنه) اى مأثبات بنظمه (غير مقصود ولا سيق له النص) اعلم القصد يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ ولا شك ان احدهما كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توخيا لمزيد الكشف خرج بهذين القيدتين الاستدلال بعبارة النص (وليس بظاهر من كل وجه) ليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء كلام يعنى انه ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان لغموض فيه بحيث يزول بادنى تأمل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة ففكر يقال هذه اشارة غامضة وانما سمي اشارة النص لانه لما لم يكن النص مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا يدرك صريحا بل اشارة كما اذا قصد بالنظر الى شئ يقابله فرآه ورآى مع ذلك غيره يمنة ويسرة باطراف العين من غير قصد فاقابله فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئى بطريق الاشارة تبعا لا قصدا (وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له) اى وعلى الذى ولد له وهو الاب (رزقهن) اى طعام الوالدات (وكسوتهن) اول الآية (والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة) قيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر بدليل ما قبل الآية وما بعدها فانهما في ذكر المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجرة حيث لا يستوجب المنكوحه الاجرة على ارضاع ولدها وتستوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب

(٧) بل مسوق لبیان العدد كما تقدم فيامضى في صحيفة ٩٨ (صححه)

(واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بمأثبات بنظمه لغة) اى بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان (لكنه) اى مأثبات (غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه) اى لا يفهم بنفس الكلام في اول السماع من غير تأمل (وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن

فضل الطعام والكسوة الذي يحتاج اليه في حالة الارضاع لا اصل النفقة
 لان ذلك وجب بالنكاح (سبق) الكلام (لائبات النفقة) اى لايجاب
 اصل النفقة او فضلها على الاب على التقديرين فهو الثابت بعبارة النص
 (وفيه) اى في ذكر المولود له دون الوالد (اشارة الى ان النسب الى الآباء)
 لان اللام للاختصاص ولايصير الولد مخصوصا من حيث الملك بالايجاع
 فدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام
 عجيبة يعدّ الولد قرشيا والى ان للاب حق التملك في مال الولد فيملكه
 عند الحاجة بغير عوض والى ان الاب لايشاركة في نفقة ولده احدا
 لايشاركة احد في هذه النسبة (وهما) اى العبارة والاشارة (سواء في
 ايجاب الحكم) اى في اثباته لان كلا منهما يفيد الحكم بظاهره اشار به الى
 انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في القطعية لان العبارة قطعية والاشارة
 قطعية وقد تكون غير قطعية (الان الاول) اى العبارة ولم يقل الاولى
 باعتبار القسم (احق عند التعارض) من الاشارة لان الاول منظوم مسوق له
 والثاني غير مسوق له فيكون ارجح لكونه مقصودا من الكلام مثال
 التعارض قوله عليه السلام في النساء (انهن ناقصات العقل والدين) فقيل
 مانقصان دينهن قال عليه السلام (تقعد احداهن في قعر بيتها شطر عمرها)
 اى نصفه (لا تصوم ولا تصلي) سبق الكلام لنقصان دينهن وفيه اشارة الى
 ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قاله الشافعي وهو معارض بما روى
 عن النبي عليه السلام انه قال (اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام)
 وهو عبارة فترجح على الاشارة (وللاشارة عموم كاللعبارة) يعنى الثابت
 بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما
 قابلا للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى (وعلى المولود له
 رزقهن) خص منها اباحة وطأ الاب جارية ابنه وان كان اللام تستلزم
 ان يكون الولد وامواله ملك للاب ومختصا به (واما الثابت بدلالة النص
 فاثبت بمعنى النص لغة) نصب على التمييز من قوله بمعنى النص اى
 الحكم الذي ثبت بسبب معنى لغوي المراد به المعنى الذي يعرفه كل
 سامع يعرف اللغة من غير استنباط لا المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم

سبق) الكلام (لائبات
 النفقة) على الوالد
 (وفيه اشارة الى ان
 النسب الى الآباء) لانه
 نسب اليه بلام التملك
 فيكون مخصوصا به
 (وهما سواء في ايجاب
 الحكم) لان كل واحد
 منهما ثابت بالنظم (الا
 ان الاول احق عند
 التعارض) لاختصاصه
 بالسوق (وللاشارة
 عموم كاللعبارة) لان
 كلا ثابت بالصيغة
 والعموم باعتبارها
 وقال بعض الاشارة
 زيادة على المطلوب
 بالنص فلا تعم حتى تخص
 (واما الثابت بدلالة
 النص فما ثبت بمعنى
 النص لغة

فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول الذى ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لاشرا فانه اذا قيل اضرب فلانا يفهم منه لغة ايصال الالم الذى يفضى اليه الضرب لاصورة الضرب وهى استعمال آلة التأديب فى محل صالح للايقاع عليه حتى لايسمى ذلك بدون الايلام ضربا حتى لو حلف لا يضرب امرأته فضربها بعد الموت لا يحنت ولومد شعرها او خنقها حية يحنت لوجود الايلام * فان قلت ان اريد من الضرب معناه الحقيقى ومعنى المعنى (٤) يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز او العمل بعموم المجاز والاول باطل والثانى يخرج من الدلالة ويجعله من قبيل العبارة * قلنا لانسلم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض والمقصود فن حيث ان الحكم ثبت بمعنى فى النص ماسمياه عبارة النص ولا اشارته ومن حيث ان المعنى فهم من النص لغة سميته دلالة لقياسا خرج بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة وبقوله لغة الاقتضاء والمخدوف لان الاقتضاء ثابت شرعا والمخدوف ثابت عقلا (لا اجتهادا) تأكيد لقوله لغة (كالنهي عن التأفيف) وهو تلفظ كلمة اف والمستفاد من هذا المعنى اللغوى هو الاستخفاف والاذى (يوقف به) اى بذلك النهى وهذه جملة حاوية من النهى (على حرمة الضرب (٥) بدون الاجتهاد) لان المقصود من الضرب لا بطريق الوضع هو الايلام ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنت ولو خنقه او مد شعره حيا يحنت لحصول الايلام * قال بعض الشارحين لو قال المصنف فى التمثيل تحرمة الضرب الثابتة بمعنى النهى عن التأفيف المعلوم منه لغة دون اجتهاد كان اولى ليكون مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن ان يقال ما قاله يؤدى المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولا وفى قوله لا اجتهادا ردت لما قاله بعض الاصوليين من ان دلالة النص قياس جلى لوجود اركان القياس وهو الاصل كالتأفيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى وانما سمي قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لان اهلية الاجتهاد للقياس شرط فى القياس وليس بشرط فى دلالة النص اذ كل من عرف اللغة

(٤) اى المقصود من المعنى وهو الايلام الذى يؤدى اليه الضرب

لا اجتهادا) اى كل من يعرف اللسان يعرفه بمجرد السماع من غير تأمل (كالنهي عن التأفيف) بقوله تعالى ولا تقل لهما اف (يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد) فان التأفيف اسم لفعل لاجله ثبتت الحرمة وهو الاذى واذا عرف ان النهى عنه باعتبار الاذى يوقف به على حرمة سائر انواعه كالضرب وغيره

(٥) والشتم (نسخه)

(والتاب به كالتاب بالاشارة) ﴿١٧٣﴾ لان احدهما ثابت بمعناه لغة ولا آخر ثابت بنظمه (العند

التعارض) فانه دون
الاشارة لوجود النظم
والمعنى فيها وفي الدلالة
المعنى (ولهذا) اى
لكون الثابت به
كالتاب بالاشارة (صح
اثبات الحدود
والكفارات بدلالة
النص) كايجاب الرجوع
على غير ما عرّف من زنى وهو
محض فانه لم يرجع
لانه ما عرّف بل لانه زنى
وهو محض فثبت في
غيره بدلالة النص
وكايجاب الكفارة
على من جامع في نهار
رمضان عمدا بدلالة
النص في الاعرابى اذ
وجوبها عليه الجنابة
على الصوم لا لكونه
اعرابيا (دون
القياس) كما قال
الشافعى لان الثابت
به ثابت بالرأى وفيه
شبهة وهذه تدرى بها
(٣) حيث قلنا به نحن
معاشر الحنفية وقالت
الشوافع لا كفارة في
الاكل والشرب لانها

عرف حرمة الضرب من حرمة التأفيف وهذا النوع كان ثابتا قبل
شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة القياس
كذا قالوا * ولقائل ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيًا على
علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق
لاجلها كوجوب الكفارة في الاكل والشرب (٣) في الصوم والحد في اللواطة
وغير ذلك مما لا يحصى فادعاء فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم
لاجلها مما لا صحة له بل المعنى الموجب يفهم رأيا وهو من قبيل القياس
الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة * ويمكن
ان يجاب عنه باننا سلمنا ان وجوب الكفارة عليهما لا يعرفه كل احد ابتداء
ولكن اذا سمع حديث الاعرابى الواقع في الجماع في الصوم يعرف من اول
الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا المعنى موجود
في الاكل في الصوم (والتاب به كالتاب بالاشارة) من حيث ان كلا منهما
يوجب الحكم قطعا (العند التعارض) فان الاشارة تقدم على الدلالة
لان فيها وجد النظم والمعنى الغوى وفي الدلالة لم يوجد المعنى الغوى
فتقابل المعنيان وبقي النظم في الاشارة سالما عن المعارضة فترجحت مثال
تعارضهما ما قاله الشافعى تجب الكفارة في القتل العمد لانها لما وجبت
في القتل الخطأ مع قيام العذر فلان تجب في العمد كان اولى لكن هذه
الدلالة عارضتها اشارة قوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا عمدا جزاؤه جهنم)
فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة في العمد لان الجزاء اسم للكامل التام
على ما سبق فلو اوجبنا الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء لاكله فرجحنا
الاشارة * فان قلت المراد جزاء الآخرة والالكان فيه اشارة الى نفي القصاص
قلنا القصاص جزاء المحل من وجهه والجزء المضاف الى الفاعل هو جزاء
فعله من كل وجه ولو سلم فالتقصاص وجب بعبارة النص الوارد فيه
(ولهذا) اى ولان الثابت بالدلالة كالتاب بالاشارة في كونه قطعيا مضافا
الى النص (صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النص دون القياس)

لان الثابت بالقياس ثابت بالرأى وفيه شبهة والحدود تدرى بالشبهات
والثابت بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة فيه اراد به القياس الذى يدرك
شرعت في الواقع خاصة كما يذكره الشارح في الصحيفة الآتية فهم ما فهموا ما فهمناه من العلة اه (صححه)

علمته بالرأى لان الحدود والكفارات شرعت جزاء على الجنائيات ماحية
 للسيئات ولا مدخل للرأى فى معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل به
 ازالة الآثام فلا يمكن اثباتها بالقياس الذى مبناه على الرأى واما اذا كانت
 العلة منصوصة يكون ذلك القياس بمنزلة دلالة النص وهذا الفرق المذكور
 مذهب الفحول الثلاثة القاضى ابى زيد الدبوسى وشمس الأئمة السرخسى
 وفخر الاسلام البردوى ومن تبعهم * وقال بعض اصحابنا والشافعى دلالة
 النص والقياس سواء * وقال صاحب الكشف سمعت عن عمى فخر الدين
 المايمرغى وهو اعلى من ان يتكلم بغير تحقيق قال عندهم تثبت بمثل هذا
 القياس الحدود والكفارات وحينئذ لا يظهر فائدة الخلاف ويكون
 الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب الرجم على غير ما عن زنى
 فى حالة الاحصان فانه روى ان ماغزا وهو محصن زنى فرجم ومعلوم انه انما
 رجم لانه زنى وهو محصن لانه ماعن فيثبت الحكم فى حق غيره بالدلالة
 وفيه نظر لان الحكم فى غير ما عن ثابت بعبارة نص آخر وهو ماروى البخارى
 فى صحيحه عن عمر رضى الله عنه انه عليه السلام قال (ألا وان الرجم حق
 على من زنى وقد احصن) فلا يحتاج الى هذا التكلف ومثال اثبات الكفارة
 ايجاب الكفارة على من جامع فى نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابى
 الواقع على امرأته وهو صائم فاوجب النبي عليه السلام الكفارة
 وذلك لم يكن لكونه اعرابيا بل لجنايته على صومه الحديث معروف فوجب
 على غيره اذا افسد صومه بالاكل والشرب للمشاركة فى العلة وهى الافساد
 فان قلت لانسلم ان الكفارة تعلقت بالافساد لانه حاصل فى الافطار
 بالحصاة ولا كفارة فيه * قلت انها تعلقت بالافساد على وجه الكمال
 ولا كمال فى الافساد بالحصاة لانه غير غذاء * وقال الشافعى لا كفارة فى الاكل
 والشرب لانها شرعت فى الوقاع بخلاف القياس لان الرجل المواقع
 جاء الى رسول الله عليه السلام تأبوا التوبة رافعة للذنب ومع هذا اوجب
 عليه النبي عليه السلام الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره
 قلنا لانسلم انه غير معقول المعنى لان الشارع متى عين لرفع هذه الجنابة
 الاعتاق تعين ولم تكف التوبة وحدها ولئن سلم انه غير معقول المعنى ولكن

(والثابت به لا يحتمل التخصيص ﴿ ١٧٥ ﴾ لانه) يقتضى سبق العموم وهذا (لاعموم له) لان العموم

من اوصاف اللفظ ولا لفظ في الدلالة واما عند من يقول للمعنى عموم فلأن معنى النص اذا ثبت علة لا يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص ذلك (واما الثابت باقتضاء النص فالم يعمل النص الا بشرط تقدم) اى ذلك الشرط (عليه فان ذلك) اى بالمتقضى (امر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله فصار هذا) اى الثابت بالمتقضى (مضافا الى النص بواسطة المتقضى) اذا المتقضى صار مضافا الى النص بواسطة المتقضى فالكلام الذى لا يصح الا بالزيادة هو المتقضى وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المتقضى وما ثبت به هو حكم المتقضى (فكان) حكم المتقضى (كالثابت بالنص) لان حكم المتقضى تابع له وهو تابع للمتقضى فيكون المتقضى مضافا اليه بنفسه وحكمه بواسطة

لا تثبتها بالقياس بل بالدلالة وبينهما فرق (والثابت به) اى بقسم دلالة النص (لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له) لان العموم من اوصاف اللفظ كما مر ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص اللغوى ولان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص ذلك بيانه ان الموجب لحرمة التأفيف في موضع النص هو الاذى والشرع جعله علة لحرمة ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة لحرمة فكأنه قال هو علة وغير علة وهذا تناقض (واما الثابت باقتضاء النص) اى بمقتضاه * اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فلا شك انه يقتضيه فهناك امور اربعة المتقضى وهو النص والمتقضى وهو ذلك الشرط والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المتقضى وهو المراد من الثابت هنا (فالم يعمل) اى حكم لم يعمل (النص) في اثباته (الا بشرط تقدم عليه) اى على النص (فان ذلك) اى الشرط هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص او تعليل اشتراط تقدمه عليه (امر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله) اى لصحة معنى يتناوله النص (فصار هذا) اى الثابت (مضافا الى النص بواسطة المتقضى) بالفتح بمعنى المفعول (فكان كالثابت بالنص) اذ الحكم ثابت بالمتقضى والمتقضى ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء * فان قلت لم حملت الثابت على الحكم لاعلى المتقضى كما حل عليه بعض الشارحين و صحح قوله بشرط تقدم على الاضافة والتنوين في تقدم عوض عن المضاف اليه اى بشرط تقدمه وضميره عائد الى ما وجعل ذلك وهذا اشارتين الى الثابت وقوله المتقضى بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل من الاضافة والفاء في فان ذلك اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدم عليه والفاء في فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام واما المتقضى فالشيء الذى لم يعمل النص اى لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص * قلت لان المنقسم الى الاقسام الاربعة الحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المتقضى لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو حملناه على تعريف الحكم لحصل منه تعريف المتقضى وهو شرط بتقدم النص

بخلاف العكس فا ذكرناه هو افيد (وعلامته) اى علامة المقتضى
 (ان يصح به) اى بالمقتضى (المذكور) يعنى بصير مفيدا وموجبا للحكم
 (ولا يلغى عند ظهوره) اى ظهور المقتضى يعنى لا يتغير ظاهر الكلام
 عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله (بخلاف المحذوف)
 فانه اذا قدر مذكورا انقطع عنه ما اضيف الى المذكور وانتقل الى المقدر
 كما فى قوله تعالى (واسأل القرية) فان السؤال مضاف الى القرية فاذا
 صرح بالاهل كان السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من النصب
 الى الجر هذا مذهب المتأخرين لانهم لمارأوا فى بعض افراد هذا النوع
 عموما مثل قوله طلق نفسك جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف
 وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير
 بعد اظهار المقتضى ويتقرر بعد اظهار المحذوف اما الاول فكتقولك
 اعتق عبدك عنى بالف فان البيع لو قدر مذكورا بصير اعتق عبدى عنى
 وهو تغيير واما الثانى فكتقوله تعالى (فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت)
 اى فاضرب فانشق الحجر فانفجرت والمنصوص تقرر على حاله بعد تصريح
 المحذوف ولم يتغير وفرق بعض بان المقتضى شرعى كشبوت المصدر
 الذى هو التطبيق فى قوله انت طالق فانه يقتضى تطبيقا ضرورة ليصح
 وصفها بالطلاق والمحذوف لغوى كشبوت المصدر فى قوله طلق نفسك
 وهذا الفرق ضعيف ايضا لان المصدر فى قوله طلق نفسك ليس بمقدر
 ولا محذوف بل معناه افعلى فعل التطبيق والكلامان يثنان عن معنى
 واحد الا ان احدهما او جز فصار المصدر مذكورا فيه لغة فيصح فيه
 التعميم ولهذا صحت نية الثلاث فيه وفرق بعض بان المقتضى والمقتضى
 مراد ان للتكلم فى باب الاقتضاء كما فى قوله اعتق عبدك عنى بالف
 والاعتاق والتملك مراد ان للأمر وفى باب الحذف المراد هو المحذوف
 لا المذكور كما فى (واسأل القرية) وهذا الفرق غير صحيح ايضا لان المحذوف
 قد يكون مرادا مع المذكور كما فى قوله تعالى (فقلنا اضرب بعصاك الحجر)
 والمتقدمون لم يفرقوا بينهما فقالوا فى تعريف المقتضى هو جعل غير
 المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه شامل للمحذوف (ومثاله)

(وعلامته) اى
 المقتضى (ان يصح به
 المذكور) اى المقتضى
 (ولا يلغى عند ظهوره)
 اى ظهور المقتضى
 (بخلاف المحذوف)
 فانه يتغير المذكور
 عند التصريح به كما فى
 واسأل القرية فان
 الاهل محذوف وعند
 التصريح يتحول
 السؤال عنها اليه
 ويتغير اعرابها (ومثاله)
 اى المقتضى

المشهور (الامر بالتحرير للتكفير) كقوله اعتق عبدك عنى بالف (مقتضى) خبر مبتدأ محذوف اى وهو مقتضى (للملك ولم يذكره) اى ولم يذكر من امر بالتحرير الملك فان الاعتراف بالالف لا يصح الا بالبيع والبيع مقتضى وما ثبت به وهو الملك حكم المقتضى فيثبت البيع مقدا على الاعتراف لانه بمنزلة الشرط لصحته ولما كان شرطا كان تبعا للعتق اذ الشرط أتباع فيثبت البيع بشروط المقتضى لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما بنية الاقامة من المولى حتى يسقط القبول الذى هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق الآبق ويعتبر فى الامر اهلية الاعتراف حتى لو كان صبيا مأذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتراف ولهذا قال ابو يوسف فيمن قال لغيره اعتق عبدك عنى بغير شىء فاعتقه ان العتق يقع عن الامر وتثبت الهبة اقتضاء فاستغنت الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول ولا يى حنيفة ومحمد رحمهما الله الفرق بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون الآخر بالاقتضاء لان المقتضى قول غير مذكور حقيقة جعل كالمذكور شرعا والقبول ايضا قول اعتبر شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا لكلام آخر واما القبض ففعل حسى فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز ان يطل لاجله ما هو اقوى منه * فان قلت يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم عن كفارة يمينى فاطعم المأمور حيث جاز ويثبت الملك للامر بالهبة وان لم يقبض * قلت الفقير يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للامر ثم لنفسه بخلاف الاعتراف فانه ائتلاف للمالية ولا يتصور القبض فى التألف ومن شرط الاقتضاء ان لا يصرح الثابت به بل يذكر المقتضى فحسب لانه لو صرح به بان قال المأمور بعته منك بالف واعتقته لم يحز عن الامر بل كان مبتدأ ووقع العتق عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك عنى اعتق العبد الذى كان مملوكا لك ثم صار ملكى بالف عنى وبه تبين ان الالف مرتبط بالتملك لا بالاعتاق (والثابت به) اى باقتضاء النص

(الامر بالتحرير للتكفير)
فى قوله اعتق عبدك
عنى بالف عن كفارة
يمين فانه (مقتضى للملك)
بالبيع ليعتق اذ اعتق
فيما لا يملكه بالحديث
(ولم يذكره) فيراد البيع
تصحيحا لكلامه اذ البيع
سبب الملك كأنه قال
بعه منى واعتقه عنى
(والثابت به)

(كالثابت بدلالة النص) في كونه مضافا الى النص ومقدما على القياس
 (الاعند التعارض) فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوي
 بلا ضرورة والثابت بالمقتضى ضروري ثبت لتصحيح الكلام شرما للحاجة
 الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول اقوى
 وما وجد لتعارض المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان اراد المثال
 للمبالغة في الايضاح كذا قال صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين
 لتعارضهما مثالا وقال اذا باع عبدا من آخر بالف درهم وقبضه ولم يتقد
 الثمن ثم قال البائع للمشتري اعتق عبدك عنى بالف درهم فاعتقه لايحوز
 البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باعه
 باقل مما باع قبل فقد الثمن توجب ان لا يحوز في غير زيد والاقضاء يدل
 على الجواز فترجح الدلالة على الاقضاء لكن لقائل ان يقول لا سلم
 المعارضة اذ من شرطها تساوى المجتئين ولانسواى بينهما لان المقتضى
 مع المقتضى كلام الامر والدلالة ثابتة بالاثرفانى يتعارضان ولان
 عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ليس بترجح الدلالة على المقتضى
 فانهما اوصرحا بالبيع بان قال المشتري بعث هذا العبد منك بالف درهم
 وقال البائع قبلت لم يحجز البيع ايضا لان موجب ذلك عدم الجواز من غير
 معارضة نص فلا يكون هذا نظير معارضتهما (ولاعوم له) اى للمقتضى
 (عندنا) لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس بمفروض
 فلا يثبت فيه العموم ولان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة
 الى اثبات صفة العموم فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل لا يكون
 بدون المأكول فيثبت المأكول ضرورة فيتقدر بقدرها* فان قيل المقتضى
 يحوز ان يكون تاما كما في قوله اعتق عبديك عنى بكذا* واجيب بان هذا ليس
 من عموم المقتضى لان المقتضى فيه هو البيع المضاف الى العبد والبيع
 واحد ثابت بقدر ما يصح اعتاقهم وغير ثابت بالنسبة الى غيره من الاحكام
 من خيار الرؤية والعيب واشترط القبول كباحة اكل الميتة للمضطر فانه
 يباح له مقدار ما يندفع به الهلاك* وقال الشافعى المقتضى يقبل العموم
 لانه بمنزلة النص فيحوز فيه العموم كما في النص* قلنا لانسلم انه بمنزلة النص

كالثابت بدلالة النص
 الاعند العارض
 فان الثابت بالدلالة
 اقوى لان النص يوجب
 باعتبار المعنى لغة
 والمقتضى انما ثبت
 شرما للحاجة الى تصحيح
 المنطوق (ولاعوم له
 عندنا) وقال الشافعى
 له عموم لان المقتضى
 كالمخصوص في ثبوت
 الحكم وقلنا بثبوت
 ضرورة صحة المقتضى
 فلا فيما وراءه لان الثابت
 بها يتقدر بقدرها

قوله توجب ان لا يحوز
 في غير زيد كما توجب
 عبارته ان لا يحوز
 في حق زيد اه قوله
 لان موجب ذلك
 الاشارة الى النص
 المذكور اه (عزى زاده)

(حتى اذا قال ان
 اكلت فعبدي حر
 ونوى طعاما دون
 طعام لا يصدق عندنا)
 لان عمل النية في
 الملفوظ والطعام لم
 يذكر نصا ولو جعل
 مذكورا اقتضاء
 فالقتضى لا عموم له
 فقلت نية التخصيص
 (وكذا اذا قال انت
 طالق او طلقتك ونوى
 الثلاث لا يصح) اما
 طالق فقلت فرد
 لا يحتمل العدد وانما
 يقع به ضمنا لصحة
 اللفظ لانه كذب اذ
 الوصف بدون الصفة
 القائمة لغو فكان ثبوته
 ضرورة التصحيح وهي
 ترفع بالواحدة واما
 طلقتك فاحسار عن
 سابق فيقتضى طلاقا
 سابقا ضرورة التصحيح
 فيقدر بقدرها والنية
 لاتعمل فيما ثبت ضمنا
 (٤) وذلك لان هذا
 التعليق للنع فيكون
 في معنى النفي (عزمي
 زاده)

من كل وجه وانما كان بمنزلة في تقدمه على القياس ولا يلزم من هذا
 ان يكون في قبول العموم مثل النص (حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر
 ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا) ديانة ولا قضاء هذه نتيجة
 الخلاف بينا وبين الشافعي وعنده يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما
 حيث يصح نية التخصيص فيه لان النكرة وقعت في موضع النفي (٤) فعمت
 فان قلت المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة وهو نكرة في موضع النفي فيصير
 عاما* قلت المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لاعلى الافراد والعموم
 للافراد دون الماهية بخلاف قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي
 فتم فيجوز تخصيصها بالنية * اعلم ان اراد مسألة الاكل من قبيل المقتضى
 على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مشكلا لان افتقار الاكل
 الى الطعام لا يستفاد من الشرع الا ان يقال المقتضى هو الذي يثبت
 لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف
 لان المقدر في المحذوف ثابت عقلا كما في قوله تعالى (واسأل القرية)
 (وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلاث لا يصح) هذا عطف
 على قوله حتى اذا * وقال الشافعي يقع مانوى من الثلاث او الاثنین
 لان طالق ايدل على طلاق فيعمل نيته كما لو صرح به ولو لم يحتمل العموم
 لما صح ايجاب الثلاث * ونحن نقول نعم ان طالق ايدل على المصدر الا ان دلالة
 على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه لاعلى مصدر قائم
 بالواصف وههنا وصفت المرأة بالطالقية فيدل على طلاق قائم بها
 لاعلى طلاق قائم بالزوج وهو بمعنى التطبيق وانما التطبيق امر شرعي ثبت
 ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطبيق الزوج اياها
 فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة * فان قلت هذا انما
 يصح في انت طالق دون طلقك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطبيق
 من قبل الزوج * قلنا دلالة بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لاعلى
 مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق
 في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي
 طلاقا من قبل المتكلم في الحال فصارت دلالة على هذا المصدر اقتضاء

(بخلاف قوله طلق نفسك وانت بأن) حيث تصح ١٨٠ ﴿ فيهما نية الثلاث (على

اختلاف التخريج) ففي
الاول لان المصدر
ثابت لغة فصار مذكورا
لغة فاحتمل الكل
والاقل وفي الثاني لان
البيئونة تصل بالمرأة
للمحال والاتصالها
وجهان انقطاع يرجع
الى الملك وانقطاع
الى الحل فيتعدد
المقتضى تعدد المقتضى
على الاحتمال فيصح

تعيينه

﴿ فصل ﴾

(التنصيص على الشيء باسمه العلم) اي الدال
على الذات اسم جنس
كان او علما (يدل على
الخصوص عند البعض)
وهو الشافعي والاشعري
وبعض الحنابلة (كقوله
عليه السلام الماء من
الماء) الاول الطهور
والثاني المني (فهم
الانصار رضى الله
تعالى عنهم عدم
وجوب الاغتسال
بالاكسال) وهو ان
يجامع الرجل ثم يفتر

لالغة (بخلاف قوله طلق نفسك وانت بأن) حيث يصح نية الثلاث
فيهما اتفاقا (على اختلاف التخريج) اما عند الشافعي فلكونه قائلا
لعموم المقتضى واما عندنا فلأن طلق مختصر من افعل في فعل التطبيق
فيكون الطلاق ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة المفعول فيصح جملة
على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلاث مجازا لانه فرد
اعتباري وان لم يكن عاما على ما عرفت من ان المصدر الثابت في ضمن
الفعل ليس بعام * فان قلت لم لم يجزئية الثلاث في المقتضى بهذا الاعتبار
لإباعتبار العموم * قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ
واما في قوله انت بأن فصحت نية الثلاث لان البيئونة على نوعين
خفيفة وغليظة فاذا نوى الثلاث نوى ما يحتمله لفظه فصحت

﴿ فصل ﴾

(التنصيص على الشيء باسمه العلم) والمراد به ما يدل على الذات
لاعلى الصفة سواء كان اسم جنس او اسم علم (يدل على الخصوص
عند البعض) وهم الشافعي والاشعري وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب
ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فيكون الحكم عما عداه منفيًا ويقال له
مفهوم المخالفة وهو ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق
وله شرائط عند القائلين به وهي ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه
من المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته المنطوق في الحكم حتى
لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته له يثبت الحكم في المسكوت عنه
بدلالة نص ورد في المنطوق ولا يخرج المنطوق من مخرج العادة نحو قوله
تعالى (وربائبكم اللاتي في حجوركم) فان العادة جرت بكون الربائب
في حجورهم فينبذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون للكشف
والمدح والذم ونحو ذلك ولا يكون المنطوق لسؤال او حادثه كما اذا سئل
عن وجوب الزكاة في الابل السائمة فقال بناء على السؤال ان في الابل
السائمة زكاة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند
عدم السوم (كقوله عليه السلام الماء من الماء فهم الانصار عدم وجوب
الاجتسال بالاكسال لعدم الماء) معنى الاكسال ان يجامع الرجل امرأته

ذكرة بعد الايلاج فلا ينزل (لعدم الماء) فلو لم يكن ذلك موجبا لما صح الاستدلال منهم (ولا ينزل)

قوله خمس من الفواسق وفي رواية الجامع خمس فواسق بالإضافة بدون من ثم ان الفسق الخروج عن الاستقامة سميت به لخبثه وافسادهن ﴿ ١٨١ ﴾ والمراد بالخمس على ما ذكر في آخر الحديث الحية والقارة

والكلب العقور والعقرب
والغراب وفي بعض
الروايات الحداة بدل
الحية او العقرب وهو
طاهر معروف تسميه
چيلاق وقد اخطأ
عزيمى زاده بذكر الذئب
في لفظ الحديث اه
(صححه)

(وعندنا لا يقتضيه)
سواء كان مقرونا
بالعدد) كما قال البلخي
مستدلا بقوله عليه
السلام خمس
من الفواسق والابطال
العدد (اولم يكن) لانه
ان عني بالتخصيص
ان هذا الحكم غير ثابت
بالنص في غير المسمى
فكذلك لانه ثابت
بالعلة لا بالنص وان عني
انه لا يثبت في غير المسمى
(لان النص) مانع
فيابطال لان النص (لم
يتناوله فكيف يوجب
نفيًا او اثباتًا) للحكم
(٢) لم يوجد اليمين
في لفظ الحديث فانه
على تحرير السيوطي
هكذا ثلاث جدهن

ولا ينزل المتى وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا ذلك (وعندنا لا يقتضيه) والاي لم الكفر في قوله (محمد رسول الله) لانه يلزم منه ان غير محمد ليس رسول الله* ولقائل ان يقول رسالة محمد عليه السلام مستلزمة لصدقه وصدقه مستلزمة للحجة نبوتهم لانه اخبر بها فيكون الملازمة المذكورة ممنوعة (سواء كان مقرونا بالعدد) نحو قوله عليه السلام (خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم) فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه (اولم يكن) وفيه رد لقول عبد الله الثلجي من اصحابنا فانه قال اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر فيه لان في اثبات الحكم في غيره ابطالاً للعدد المنصوص وذا لا يجوز * وجوابه ان الحكم في غير المنصوص انما يثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطالاً للعدد المنصوص وعلى هذا زاد المشايخ العتاق والعمو عن القصاص والنذر على قوله عليه السلام (ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين) (٢) لان العتاق والعمو نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات والنذر كاليمين * فان قلت استدلت اهل السنة على رؤية الله تعالى بقوله تعالى (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) اذ الكفار خصوا بالحب فلا يكون المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب * قلت التخصيص بالشئ لا يدل على نفي ما عداه عندنا وحيث دل انما دل الامر خارج لامن قبيل التخصيص فاستدلناهم بهذه الآية من حيث ان كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافه والا لا يكون المحب في الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في المحب كذا قال العلامة النسفي ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص في الرواية يوجب نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الاخر اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع من هذا القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص فائدة اذ الكلام فيما اذا لم تترك فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول عليه السلام فانه اوتى جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم تتركها (لان النص لم يتناوله) اي ما وراء المنصوص (فكيف يوجب نفيًا او اثباتًا) اي لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات واما الجواب عن قولهم

جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة وبلغت آخر ثلاث لا يجوز اللعب فيهن الطلاق والنكاح والعتق والنكاح والعتق اه وعلى هذه الرواية لازية لاعتاق عليه بل هو منصوص فيه اه قاله (صححه)

(والاستدلال منهم) من الانصار ليس بدلالة التخصيص على التخصيص بل (بحرف الاستغراق وعندنا هو كذلك) فان الاستغراق ثابت (فيما) اى فى وجوب ١٨٢ ❦ الغسل الذى (يتعلق بعين الماء)

كقولهم (غيران الماء) ثابت فى الاكسال تقدير الان الماء (يثبت مرة عيانا وطورا دلالة) اى تقديرا فان التقاء الختانين لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه (والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص) بان كان الاسم عاما وقيد بوصف مختص بالعض كقبي الغنم السائمة زكاة (او علق بشرط) كما فى ومن لم يستطع منكم طولا (كان) الاضافة بذلك الوصف والتعليق (دليلا على نفيه) اى الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول الحررة ونكاح الامة الكتابية لقوات الشرط والوصف المذكورين فى النص (وحاصله) اى ما ذكر (انه) اى الشافعي (ألقى الوصف بالشرط) فى كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط

لولا لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فنقول فائدته ان يتأمل لمجتهد فى علة النص فثبت الحكم فى غيره لئلا درجة الاجتهاد (والاستدلال منهم) اى من الانصار (بحرف الاستغراق) هذا جواب عن كلام الخصم يعنى استدلالهم على انحصار الحكم على الماء بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لا بدلالة التخصيص وقد ورد فى بعض الروايات (انما الماء من الماء) فان ذلك يوجب الحصر اتفاقا (وعندنا هو كذلك) اى هذا الكلام موجب للاستغراق والانحصار على معنى جميع الاغتسالات من المنى (فيما يتعلق بعين الماء) اى فى الغسل الذى يتعلق بالمنى وقضاء الشهوة اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل فى وجود الماء لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض والنفساء فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال (غيران الماء يثبت مرة عيانا وطورا) يعنى مرة اخرى (دلالة) يعنى فى صورة الاكسال الماء موجود تقديرا لان التقاء الختانين لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه (والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص) اى الى مو صوف بوصف خاص ببعض افراده بان يكون فى نفسه عاما فيقيد بوصف مخصوص ببعض الافراد (او علق بشرط) كان دليلا على نفيه) اى فى الحكم (عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي) فانه جعل عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو العدم الاصلى الذى قبل التعليق (حتى لم يجوز) هذا تفرغ لقول الشافعي (نكاح الامة عند طول الحررة ونكاح الامة الكتابية لقوات الشرط والوصف المذكورين فى النص) وهو قوله تعالى (فن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت ايمانكم من قياتكم المؤمنات) يعنى من لم يملك زيادة فى المال يملك بهانكاح الحررة فليتكح مملوكة من الاماء المؤمنات فالله تعالى لما علق جواز نكاح الامة المؤمنة بعدم طول الحررة وقيد القيات بالمؤمنات او جب ذلك عدم جواز نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحررة وعدم نكاح الامة الكتابية لقوات الوصف (وحاصله) اى حاصل مقاله الشافعي (انه ألقى الوصف بالشرط) فى كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه

اى ما ذكر (انه) اى الشافعي (ألقى الوصف بالشرط) فى كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط (لان)

(واعتبر التعليق بالشرط ﴿ ١٨٣ ﴾ ما ملا في منع الحكم دون السبب) فان ان دخلت لا يؤثر

في انت طالق ولا يعدمه
بعدها وجد وانما يؤثر
في حكمه على معنى
انه لولا التعليق لثبت
حكمه في الحال (حتى
ابطل تعليق الطلاق
والعتاق بالملك)
في قوله لاجنبية ان
تزوجتك فانت طالق
ولبعده لغيره ان اشتريتك
فانت حر لان انت طالق
وانت حر سبب في
الحال وحكمه متأخر
ولا بد للسبب من الملك
في المحل فاذا لم يوجد لفا
(وجوز التكفير بالمال
قبل الحنث) لان اليمين
سبب الكفارة الا ان
الحنث شرط وجوب
ادائها فيكون نفس
وجوبها ثابتا قبل الحنث
لوجود سببه فيجوز
ادائها وكونه في المالى
لا البدنى لان المالى يعاير
الفعل فجاز اتصاف المالى
بالوجوب ولا يثبت
الفعل وهو وجوب
الاداء واما البدنى
فلا يحتمل لفصل بين
وجوبه ووجوب
الاداء فلما تأخر وجوب الاداء الى الحنث تأخر نفس الوجوب ضرورة اتحادهما

لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط مثلا قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فلما تعلق الحكم بالدخول كان الدخول شرطا كذا قوله انت طالق ان دخلت الدار رابطة مثبت للحكم عند الدخول: لولا قوله رابطة فظهر اثر المنع للوصف كما ظهر للشرط (واعتبر) الشافعي (التعليق بالشرط ما ملا في منع الحكم دون السبب) فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت طالق ولا يجعله معدوما بعد ما صار موجودا وانما يؤثر في حكمه على معنى انه لولا التعليق لثبت حكمه في الحال كما ان شرط الخيار اثر في حكم البيع وهو الملك دون انقضاء السبب فاعتبره بالتعليق الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذى هو علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط (حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك) هذا نتيجة ما قاله الشافعي من ان التعليق عامل في منع الحكم دون السبب مثالهما لوقال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال لبعده الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء لان قوله انت طالق سبب وحكمه متأخر ولا بد للسبب من الملك في المحل واذا لم يوجد لفا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق (وجوز) الشافعي هذا معطوف على قوله ابطل (التكفير بالمال) في كفارة اليمين بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او اكساهم (قبل الحنث) لان اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز ادائها قيد التكفير بالمال لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عنده لان وجوب ادائه لا يعاير نفس وجوبه فاذا تأخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط علم ان الوجوب منتف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف المالى فانه جاز ان يتصف بالوجوب ولا يثبت وجوب ادائه كالثلث المؤجل ولهذا لا يجوز تجميل الصوم قبل الشهر ويجوز تجميل الزكاة قبل الحول * فان قلت هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء * قلنا اشار بهذا الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط اولا * والجواب

لا ينعقد سبباً لأن
 الإيجاب) وهوانت
 طالق (لا يوجد
 الأبركنه) وهو صدور
 من الأهل (ولا يثبت
 الأفي محله) وهو الملك
 (وهنا الشرط حال
 بينه وبين المحل فبقى غير
 مضاف إليه وبدون
 الاتصال بالمحل لا ينعقد
 سبباً) كما إذا لم يكن
 أهلاً بان كان صبياً أو
 أضيف إلى غير محله
 بان كان بهيمة فإنه
 لا يصير سبباً وهذا لأن
 أنت طالق جزء للدخول
 والجزء عند أهل اللغة
 ما يتعلق وجوده بوجود
 الشرط فكان التطبيق
 معدوماً قبل وجود
 الدخول وإذا ثبت أن
 التعليق لم ينعقد سبباً في
 الحال بطل اشتراط محل
 الجزء وقت التعليق
 فصح تعليق الطلاق
 والعناق بالملك لأنه
 يمين ومحله ذمة الخالف
 وامتنعت إضافة عدم
 الحكم إلى عدم الشرط
 والوصف فجاز نكاح

عن قياسه على خيار الشرط أن الشرط لم يدخل هناك على السبب وهو
 البيع بل دخل على الحكم لأن البيع لكونه من الإثبات لا يحتمل التعليق
 بالخطر لأن تعليق التملك بالخطر قارلانه لا يدري أيكون أو لا وكان القياس
 أن لا يجوز البيع بخيار الشرط لكن جوزته الشرع بخلاف القياس نظراً لمن
 لا خبرة له في المعاملات فجعلنا الشرط داخلاً في الحكم دون السبب تقيلاً
 للخطر لأنه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعاً بخلاف الطلاق
 والعناق فأنهما من قبيل الإسقاطات يحتملان التعليق فجعلنا الشرط داخلاً
 على السبب ليكون التعليق كاملاً وعن قياسه على تعليق القنديل أن التعليق
 لا يصح في الموجود وإنما يعلق شيء معدوم يتصور وجوده لأن تعليق
 الشيء بالشيء يكون لا ابتداء وجوده عند وجود الشرط وههنا القنديل
 موجود فلا يكون التعليق لا ابتداء وجوده بل يكون نقلاً من مكان إلى مكان
 وفرقه بين المالى والبدنى باطل فإن الأداء جائز في البدنى والمالى جميعاً
 وأن تأخر وجوب الأداء كالمسافر إذا صام في شهر رمضان وفي حقوق
 العباد الواجب للعبد مال لأفعل ولهذا لو ظفر بجنس حقه فاستوفى تم
 الاستيفاء وإن لم يوجد الأداء فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة
 ونفس المالى ليس بعبادة وإنما العبادة اسم لعمل يبشره العبد بخلاف
 هوى النفس لا بتقاء مرضاة الله تعالى وفي هذا المالى والبدنى سواء
 كذا قاله شمس الأئمة رحمه الله (وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سبباً
 لأن الإيجاب) وهو قوله أنت طالق (لا يوجد الأبركنه) وهو أن يكون
 صادراً من أهله (ولا يثبت الأفي محله) وهو الملك (وههنا) أى في تعليق
 الطلاق والعناق بالملك (الشرط حال بينه وبين المحل) لأن الشرط
 تصرف من المتكلم يؤثر فيما فيه اختيار المتكلم وهو التطبيق دون وقوع
 الطلاق لأنه جبرى بعد التطبيق ويجعل الشرط مانعاً من وصول التطبيق
 إلى المحل (فبقى غير مضاف إليه وبدون الاتصال إلى المحل لا ينعقد سبباً)
 فإن قلت لما لم يتصل إلى المحل كان ينبغي أن يلغو قوله أن تزوجتك
 فانت طالق كما إذا قال لأجنبية أنت طالق * قلت لما كان الشرط مرجوً
 الوصول جعل كلاماً صحيحاً صالحاً لأن يكون سبباً حتى لو علق بشرط

(والمطلق) وهو الدال على الحقيقة من حيث هي من غير قيد والمقيد مع قيد (يحمل على المقيد) أي محكوم بان المراد منه ما هو المراد منه (وان ﴿١٨٥﴾ كانا في حادثين) او احداثة (عند الشافعي رحمه الله

(٨) قوله في راعي الخ مرتبط بقوله وفي ان السبب يتعد سببا عند الشرط عندنا

(٩) قوله اما ان يراد في السبب والشرط مثال الاول ادوا عن كل حر وعبدا ادوا عن

كل حر وعبدا مسلمين كما سيحى ومثال الثاني لانكاح الا بشهود

ولانكاح الا بولي وشاهدي عدل وانما نظهما في سلك

وجعلهما قسما واحدا لوقوعهما في مقابلة الحكم قوله وحينئذ اما ان يتحد الحكم

والحادثة مثاله قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام مع قراءة ابن مسعود

فصيام ثلاثة ايام متتابعات كما سيحى قوله او يتعدا مثاله تقييد الصيام

بالتتابع في كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة الظهار او يتحد الحكم ويتعد الحادثة

مثاله قوله تعالى قحير رقية في كفارة الظهار

لا يرجح الوقوف على وجوده لقا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى * ولقائل ان يقول بشكل تعليق الطلاق والعناق بالملك بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك الى رسول الله عليه السلام فقال (لا طلاق قبل النكاح) فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد ان يبين نسخه او عدم صحته * اعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي ان عدم الحكم يبقى على عدم الاصل لا اثر لعدم الشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب لعدم الحكم * وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا عدم لا يكون حكما شرعيا ولا يجوز تعديته بالقياس عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب يتعد سببا عند الشرط عندنا وعن هذا قيل المعلق بالشرط كالنجس عند وجوده وعنده يتعد في الحال * فان قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجس في هذه الحالة لا يقع * قلت انما لا يصح تجيزه لعدم اعتبار كلامه وما قلناه انه تجيز يكون في كلام صحيح شرطا في راعي (٨) وجود المحل عند وجود الشرط (والمطلق) وهو ما لم يكن موصوفا بصفة على حدة كرقبة (يحمل على

المقيد وان كانا في حادثين) او في حادثة واحدة كما حل قوله عليه السلام (في خمس من الابل زكاة) على قوله عليه السلام (في خمس من الابل السائمة زكاة) (عند الشافعي رحمه الله) لان المطلق ساكت كالجمل والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد اولي * اعلم انهما (٩) اما ان يراد في السبب والشرط او يراد في الحكم وحينئذ اما يتحد الحكم والحادثة او يتعدا او يتحد الحكم ويتعد الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم منها يجب الجمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة وقسم لا يجب الجمل فيه بالاتفاق (٣) وهو ما اذا كانا متعددين واما الثلاثة الباقية فمختلف فيها في القسم الاول وهو ورودهما في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الجمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المصنف وفي القسم الاخير وهو ما يتعدا الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحاب الشافعي الى وجوب الجمل (٤) فيه ايضا وفي عكسه

واليمين ورقبة مؤمنة في كفارة القتل قوله او بالعكس مثاله قوله تعالى في كفارة الظهار فن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتامسا فن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان صوم الظهار مقيد بكونه قبل التماس واطعامه مطلق عن ذلك اه عزمي زاده حرره (صححه) (٣) بل لا يجوز (٤) لم يوجد الوجوب في بعض النسخ

(مثل كفارة القتل) فانها مقيدة بالايان في تحريرقبة مؤمنة (وسائر الكفارات) فانها فيها غير مقيدة به فتحمل عليها فلا يجوز فيها الكفارة كما لا يجوز فيها (لان قيد الايمان) زيادة وصف يجرى مجرى الشرط

فيوجب النفي) اي نفي الحكم (عند عدمه) اي الوصف (في المنصوص) كما مر (وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد) لان الكل تحريروا في تكفير مشروع للتبري والزجر (والطعام) هذا سؤال يرد عليه وهو ان الطعام الثابت (في) كفارة (اليمين لم يثبت في) كفارة (القتل) وهما جنس واحد والجواب انما لم يثبت (لان التفاوت) بينهما (ثابت باسم العلم) وهو عشرة مساكين (وهو) اي التنصيص باسم العلم (لا يوجب الوجود) اي وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه واذالم يثبت العدم في المحل المنصوص لا يمكن تعديته لان تعديته المهدوم محال خصه باليمين لان طعام الظهر ثابت فيه في احد قوليه

اتفقت الحنفية على امتناع الحمل والشافعية على وجوده * فان قلت على ما ذكرت من المذاهب يلزم ان يكون في كلام المصنف تسامح لانه قال وان كانا في حادثين وهو ليس على اطلاقه على ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعددا قلت تمثله بقوله (مثل كفارة القتل) فانها مقيدة بالايان لقوله تعالى (فتحريرقبة مؤمنة) (وسائر الكفارات) ككفار الظهار واليمين فان الرقة فيها غير مقيدة بالايان قد يشير الى اتحاد الحكم (لان قيد الايمان) هذا تعليل من قال بالحمل في الحادثين بالقياس (زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه) اي نفي الحكم عند عدم الوصف (في المنصوص) اي في كفارة القتل لما مر من اصله (وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد) من حيث ان الكل تحريروا في تكفير مشروع للتبري والزجر كما جعل تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء تقييدا في التيمم لانهما نظيران في كونهما طهارة (والطعام في اليمين لم يثبت في القتل) هذا اشارة الى سؤال يرد على الشافعي وهو ان الطعام لم يثبت في كفارة القتل جلا لها على كفارة اليمين والكل جنس واحد فاجاب بقوله (لان التفاوت ثابت باسم العلم) وهو عشرة مساكين (وهو) اي التنصيص باسم العلم (لا يوجب الوجود) اي وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التنصيص باسم العلم ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض له للعدم عند العدم واذالم يثبت العدم في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعديته المهدوم محال خص الطعام باليمين لان طعام الظهر ثابت في القتل في احد قولي الشافعي (وعندنا لا يحتمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة) وهذا يشير الى انه لا يحتمل في حادثين بالطريق الاولى (لامكان العمل بهما) اذا كانا في حادثين لجواز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة والتصديق في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان يكونا في حكمين لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل في آخر (الا ان يكونا في حكم واحد) استثناء من قوله لا يحتمل المطلق يعني يحتمل المطلق على المقيد

(وعندنا لا يحتمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة) اذا تعدد الحكم في حادثين اولي (عندنا) (لامكان العمل بهما) اذ فيه الغاء الواجب العمل يجوز ان يكون التشديد مقصودا في حكم او حادثة والتسهيل في آخر او اخرى (الا ان يكونا في حكم واحد) وحادثة واحدة لعدم امكان العمل بهما فحتمل ضرورة

(مثل صوم كفارة اليمين) ورد فيه ﴿ ١٨٧ ﴾ فصيام ثلاثة ايام مطلق وقراءة ابن مسعود رضى الله

عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات مقيد فتقيد بها (لان الحكم) الواحد (وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين) تابع وعدمه (فاذا ثبت تقريده بطل اطلاقه وفي صدقة الفطر) هذا سؤال وهو هلا جلتكم في صدقة الفطر مع ان الحكم والحادثة متحد جوابه في صدقة الفطر (ورد النصان) وهما ادوا عن كل حر وعبد ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين (في السبب) وهو الرأس (ولما زجاجة في الاسباب) يجوز أن يكون لشيء واحد اسباب متعددة (فوجب الجمع) بينهما والعمل بهما (ولانسلم ان القيد بمعنى الشرط) مطلقا جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط فان الصفة قد تكون عللة وقد تكون اتقافية (ولئن كان) بمعنى الشرط (فلانسلم انه يوجب النفي) عند

عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة لان العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة (مثل صوم كفارة اليمين) ورد فيه فصيام ثلاثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات (لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين) التابع وعدمه (فاذا ثبت تقريده بطل اطلاقه) جلا على المقيد وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه مشهورة حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله تعالى * فان قلت كيف قال المصنف متضادين والمتضاد ان الامران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد * قلت اراد من المتضادين المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخاص وارادة العام فان قلت كيف قيل انه قراءة ابن مسعود وقد شرط في القرآن التواتر قلت يحتمل انه كان قرآنا انساه الله تعالى على القلوب نسخا لتلاوته وابقاء حكمه سوى قلب ابن مسعود رضى الله تعالى عنه (وفي صدقة الفطر ورد النصان) وهو قوله عليه السلام (ادوا عن كل حر وعبد) وقوله عليه السلام (ادوا عن كل حر وعبد مسلمين) (في السبب ولما زجاجة في الاسباب) اذ يجوز ان يكون للشيء الواحد اسباب متعددة كالمالك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما (فوجب الجمع) بين النصين والعمل بكل منهما من غير حل * فان قلت اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغناء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فا الفائدة في ايراده * قلت الفائدة فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب * ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن وفائدة القيد اظهار كون التابع مستحبا (ولانسلم ان القيد بمعنى الشرط) هذا جواب عن الشافعي يعنى قوله التقيد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة قد تكون عللة وقد تكون اتقافية فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط (ولئن كان) اى ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط (فلانسلم انه يوجب النفي) اى يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل النزاع الشرط النحوى وهو ما دخل عليه شيء

عدمه لان الحكم الشرعى امر وجودى يثبت بالشرع ابتداء لا عدم شيء يتحقق بناء على عدم شيء آخر لان العدم متحقق قبل الشرع واذا لم يكن حكما شرعيا لا يمكن تعديته الى الغير

(٢) قوله ولئن سلمنا انه يمكن تعديته فيه انه ليس في سياق ﴿ ١٨٨ ﴾ كلام المصنف منع ذلك فالاصوب

ان يقال ولئن سلم ان القيد بمعنى الشرط وانه يوجب النفي قاله عزمي زاده واقول بل الاصوب الاقتصار على الاخير فقط كما فعله الشارح زين الدين ابن العيني كما تراه في الهامش اه (مصححه)

(ولئن كان) يوجب النفي (فاقما يصح الاستدلال به على غيره لو صححت المماثلة وليس كذلك) فان المفارقة ثابتة بينهما سببياً (فان القتل اعظم الكبائر) بخلاف الظهار واليمين وحكما صورة لشرع الطعام فيهما دونه ومعنى لشرع التحجير في اليمين دونه (واما قيد الاسامة)

الاسامة مصدر متعد من قولهم سامت الماشية سوما من باب قال اي رعت بنفسها واذارهاها اعياها يقال اسامها يسيمها اسامة قال ابن خالويه ولم يستعمل اسم مفعول من الرباعي بل جعل نسيا منسيا ويقال اسامها فهي سائمة والجمع سوائم كذا في المصباح وجاء في التنزيل فيه تسميون اه (مصححه)

من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول للثاني لا الشرط العرفي وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء سواء كان داخلا او خارجا ولا الشرط على ما اصطلمه المتكلمون وهو ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا وظاهر ان الشرط النحوي لا يلزم ان يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة وهي اعلى من الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى العلة دون الشرط ولا تأثير للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم ليس بحكم شرعي لان الحكم الشرعي ما يكون ثبوته بورود الشرع والعدم متحقق قبل الشرع فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص في مثل كفارة القتل (ولئن كان) اي ولئن سلمنا انه يمكن تعديته (٢) فلا نسلم صحة الاستدلال به (فاقما يصح الاستدلال به على غيره ان لو صححت المماثلة) بين الاصل والفرع (وليس كذلك) اي لامماثلة بين المطلق والمقيد في السبب والحكم (اما الاول فلان السبب في المقيس عليه هو القتل فان القتل اعظم الكبائر) وليس كذلك اليمين والظهار * فان قلت لانسلم ان القتل الخطأ اعظم من الظهار واليمين * قلنا الكفارة تجب بالقتل العمد واليمين الغموس عندك والقتل العمد اعظم منه فلما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة * ولقائل ان يقول لانسلم ان القتل العمد اعظم من الغموس ولئن سلم فلا نسلم انه يلزم من لزوم التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة على ان قوله عليه السلام (خمس من الكبائر) وعد منها القتل من غير فصل يدل على انه ليس باعظم * واما الثاني فلان حكم القتل وجوب التحجير والصوم على الترتيب مقتصر عليهما وحكم اليمين التحجير في الاشياء الثلاثة مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم الظهار وجوب التحجير والصوم والاطعام ومع وجود الفارق يبطل القياس (واما قيد الاسامة) هذا جواب عما يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم قيد الاسامة نافيا لوجوب الزكاة في غير السائمة. وحلتم المطلق وهو قوله عليه السلام (في خمس

(من)

(مصححه)

(والعدالة) سؤال وهو اتم جعلتم قيد الاسامة في خمس من الابل السائمة شاة نافيا لوجوبها في غير السائمة وكذا قيد العدالة ﴿١٨٩﴾ في النص المقيد بها مانعا عن قبول شهادة غير العدل

(فلم) اي فالجواب ان قيدهما لم (يوجب) النسبي لكن السنة المعروفة في ابطال الزكاة عن العوامل والحوامل) وهي ليس من العوامل والحوامل صدقة (اوجب نسخ الاطلاق)

في خمس من الابل شاة (والامر بالتثبيت في نأ الفاسق) في ان جاء كم فاسق نبأ فتبينوا (اوجب نسخ الاطلاق) في واستشهدوا شهيدين من رجالكم (وقيل ان القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم)

اي الواو اذا دخلت بين جلتين تامنين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها (فلا يجب الزكاة على الصبي لاقترانها بالصلاة) في اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فكان سقوط الصلاة موجبا لسقوطها (واعتبروا بالجملة)

الناقصة) اذا عطف على الكاملة تثبت الشركة اجماعا (وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا توجب الشركة) لان في اثباتها جعل الكلامين واحدا وهم خلاف الاصل لا يصار اليه الا ضرورة (لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لا فتقارها) في الافادة

من الابل زكاة) على المقيد وهو قوله عليه السلام (في خمس من الابل السائمة زكاة) (والعدالة) في قوله تعالى (واشهدوا ذوى عدل منكم) جعلتم نافيا لاطلاق قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) (فلم يوجب النسبي) اي نفى الجواز بدون القيد (لكن السنة المعروفة في ابطال الزكاة عن العوامل والحوامل) وهو قوله عليه السلام (ليس في العوامل ولا الحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة) اي زكاة (اوجب نسخ الاطلاق) اي اطلاق قوله عليه السلام (في خمس من الابل شاة (والامر بالتثبيت) اي بالتوقف (في نأ الفاسق) اي خبره وهو قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق نبأ فتبينوا) اي اطلبوا بيان الامر وانكشف الحقيقة ولا تعتمدوا على قوله (اوجب نسخ الاطلاق) اي اطلاق قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) فان قلت ان اراد من النسخ ماهو المصطلح فذلك يقتضى تأخر النسخ وهو غير معلوم وان اراد غيره فليس بمعهود * قلت ان اردت انه غير معلوم لك فسلم وجهلك لا يضرنا وان اردت انه غير معلوم مطلقا فمنوع لان علماءنا ذكروا قاطبة في كتبهم انه منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا تأخره او تقول المراد من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الآخر فان المطلق والمقيد لما تعارض رجح المقيد بالسنة المعروفة (وقيل ان القرآن في النظم) اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو (يوجب القرآن في الحكم) لان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق وكم الخليفة في غاية الطول (فلا يجب الزكاة على الصبي لاقترانها بالصلاة) في قوله تعالى (اقموا الصلاة وآتوا زكاة) تحقيقا للمساواة في الحكم لان الواو للعطف وموجبه الاشتراك وانه يقتضى التسوية (واعتبروا) اي قاسوا الجملة التامة (بالجملة الناقصة) نحو ان دخلت الدار فانت طالق وزينب فانه يشارك المعطوف عليه في الخبر والحكم (وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لا فتقارها) اي الناقصة (الى ما يتم به) وهو الخبر لانفس العطف قوله لان لتعليل لمقدر تقديره ولا يشكل

(فاذا تم بنفسه لم يوجب الشركة) لانعدام الضرورة (الا فيما يقتصر اليه) كان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر تتعلق الحرية مع انه تام بنفسه ﴿ ١٩٠ ﴾ لتصوره في حق التعليق

(والعام) الوارد على سبب خاص (اذا خرج مخرج الجزاء) كما روى ان رسول الله عليه السلام سها فسجد (او) خرج (مخرج الجواب ولم يزد عليه) اى على قدر الجواب كن دعى الى الغداء فقال ان تعديت فعبدى حر (او) خرج مخرج جواب (لم يستقل بنفسه) اى لا يفيد بدون ما تقدمه من السبب كقوله لا آخر أليس لى عليك كذا فيقول بلى (يختص بسببه) اتفاقا اما الاول فلانه جزاء لما تقدم فكان حكماله والحكم يختص بالسبب واما الثانى فلان ما ذكر فى السؤال كالعاد فى الجواب لبناؤه عليه لكن يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه صدق واما الثالث فلانه لما لم يفد بدون ما تقدم تتعلق به (وان) خرج جوابا مستقلا

ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار (فاذا تم) المعطوف (بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يقتصر اليه) نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر وهذه الجملة وان كانت تامة ايقاما لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق طلقت زينب فى الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك فى التعليق اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرد بالخبر دل على ان مراده التخيير (والعام اذا خرج مخرج الجزاء) يعنى العام اذا نقل فى النص مع سببه يكون جزاء لسبب منقول معه كما روى ان ما عزا زنى فرجم ورسول الله عليه السلام سها فسجد (او مخرج الجواب) كقول من دعى الى الغداء فقال ان تعديت فعبدى حر (ولم يزد عليه) اى على قدر الجواب (او لم يستقل بنفسه) اى لم يغد منفردا هذا معطوف على مقدر تقدير الكلام او خرج العام مخرج الجواب واستقل ذلك الجواب بنفسه او لم يستقل كما اذا قال لا آخر ليس لى عليك الف فقال بلى (يختص) العام (بسببه) اتفاقا ما فى الصورة الاولى فلان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة تعذر الاثر بلا مؤثر واما فى الثانية فلان كلامه مبنى على كلام الداعى فكأنه قال ان تعديت الغداء الذى دعوتنى اليه فيختص به واما فى الثالثة فلانه لما لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كعض الكلام (وان زاد) اى المتكلم الكلام (على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ) بكسر الدال اى مبتدأ كلاما آخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال فى جواب الداعى الى الغداء ان تعديت اليوم فعبدى حر فان العام لا يختص بالسبب بل ينالوه وغيره يعنى اذا تعدى فى ذلك اليوم فى اى وقت كان يحنث ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف (حتى لا تلغى الزيادة) وهو ذكر اليوم وفى الغاء كلامه فساد لا يحنث * فان قلت فى رعاية الزيادة

لكنه (زاد على قدر الجواب) كقوله فى جواب الداعى الى الغداء ان تعديت اليوم (الغاء) فعبدى حر (لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ) اى غير متعلق بما قبله فاذا تعدى فى ذلك اليوم فى اى وقت كان يحنث ولو نوى الجواب صدق ديانة (حتى لا تلغى الزيادة) وهو ذكر اليوم اذ فى الغاء كلامه فساد لا يحنث

الغناء دلالة الحال وهي كون الجواب مختصا بالسؤال وفي رعاية دلالة الحال الغناء الزيادة فلم رجتم رعاية الزيادة * قلت رعاية المنطوق اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى (خلافا لبعض) وهو مالك والشافعي وزفر فعندهم يتقيد بالغناء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب ان جعل عاما لا يطابق السؤال * قلنا لانسلم وقد زاد النبي عليه السلام حين سئل عن التوضؤ بماء البحر (هو الطهور مأوّه والحل ميتته) اعلم ان اطلاق المصنف لفظ العام على الاقسام الاربعة مشكل لان نحو رجم ليس بعام لكونه نكرة في سياق الاثبات وكذا نحو بلى وما قيل انه عام من حيث الاسباب لان قوله فرجم لولم يقل سببه لاحتمل انه رجم لردة او قتل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل ان يكون جوابا لانواع الكلام فرود لان دلالة عليها بالاقتضاء ولا عموم له وحينئذ لا يصح تخصيص بعض الاسباب والاشبهه في الجواب ان يقال انه من باب التغليب لان الاختلاف في العام والمطلق لما كان واحدا اطلق لفظ العام تغليا على ان المطلق عام عند الخصم او اراد بالعام المعنى الذي يشملهما وهو عدم التعيين مجازا (وقيل الكلام المذكور للمدح) كقوله تعالى (ان الابرار لفي نعم) (او الذم) كقوله تعالى (والذين يكثرزون الذهب والفضة) (لا عموم له) وان كان اللفظ عاملا فلا يستدل به على وجوب الزكاة في الحلي وقالوا القصد في ذلك المدح او الذم لا العموم (وعندنا هذا فاسد) لان اللفظ دال على العموم وليست دلالة على المدح او الذم مانعة عن دلالة على العموم اذ لا منافاة بينهما (وقيل الجمع المضاف) اي المنسوب (الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد) وهذا منقول عن زفر وجه الله فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا لان المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم كقوله تعالى (خذ من اموالهم صدقة تطهرهم) فان الصدقة تؤخذ من اموال كل واحد منهم اذا وجد شرائطها (وعندنا يقتضى مقابلة الآحاد بالآحاد) لعرف اذ يفهم من ركب القوم دواهم ان كل واحد ركب دابته (حتى اذا قال لامرأته ان ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة

(خلافا لبعض) وهو مالك والشافعي وزفر فعندهم يختص بسببه كما اذا لم يزد (وقيل) عن بعض الشافعية (الكلام المذكور للمدح) كان الابرار لفي نعم (او الذم) نحو والذين يكثرزون الذهب والفضة (لا عموم له) وان كان اللفظ عاما لانه سيق للمدح او الذم لا للعموم فلا تجب الزكاة في الحلي (وعندنا هذا فاسد) لان اللفظ دال عليه ودلالته عليهما لاتفاقهما عليه (وقيل) عن زفر (الجمع المضاف الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد) لان الاضافة بصيغة الفرد موجبها ذلك فكذا بصيغة الجماعة (وعندنا يقتضى مقابلة الآحاد بالآحاد) لعرف اذ يفهم من ركب القوم دواهم ان كل واحد ركب دابته (حتى اذا

قال لامرأته ان ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة

منهما ولدا طلقنا) وقال زفر لا تطلقان حتى تلد كل واحدة منهما ولدين (وقيل) قائله الجصاص (الامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده) سواء كان ضدا ﴿ ١٩٢ ﴾ او اضدادا لان الامر طلب لايجاد

المأمور به والاشتغال بضده بعدم ذلك فكان منهيا عنه بمقتضى حكم الامر (والنهى عن الشيء يكون امرا بضده) ان كان له ضد واحد فان النهى للتحرير ومن ضرورته فعل ضده كالحركة والسكون وان كان له اضداد لم يكن امرا فى شيء منها (وعندنا الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده) لانه ساكت عن غيره فينبغي ان لا يؤثر فى الضد ولكن اثبتناه ضرورة فكان من ضرورة الامر بالشيء كون ضده منهيا فلا يساوى المقصود فثبت الادنى وهو الكراهة (والنهى عن الشيء يقتضى ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة) اى كالواجب فى القوة لما ذكرنا (وقائده هذا الاصل) اى اقتضاء الامر بالشيء كراهة ضده (ان التحريم) فى

منهما ولدا طلقنا) ولا يشترط ولادة كل واحدة منهما ولدين وعند زفر لا تطلقان حتى تلد كل واحدة منهما ولدين (وقيل الامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده) واحدا كان او غيره لان الامر بالشيء لطلب وجود ذلك الشيء ولا وجود لذلك مع الاشتغال بضده فيكون الامر بالشيء نهيا عن الاضداد لوقوع النكرة فى موضع النفي فصار كون الامر نهيا عن ضده من ضرورات حكم وجود المأمور به (والنهى عن الشيء يكون امرا بضده) اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان الامتناع عن الحركة لا يتأتى الا بتيان السكون فيكون امرا به واذا كان له اضداد لا يكون امرا بالاضداد لوقوع النكرة فى موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرا بواحد منها غير عين والامر قد ثبت فى المجهول كما فى احد انواع الكفارات * وقال بعض اصحاب الشافعية لاحكم له فى ضده (وعندنا الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده والنهى عن الشيء يقتضى ان يكون ضده فى معنى سنة واجبة) اى مؤكدة قريبة الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء فى الموضعين جعل غير المنطوق منظوقا لصحة المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى النهى فى الضد وكذا يصح النهى بدون ادراج معنى الامر فى الضد ولما كان الثبوت فى الضد ضرورة لا مقصودا سمي اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح فى نفس الثبوت ضرورة فثبت ادنى درجات النهى وهو الكراهة اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلاة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضيا كراهة ضده اجاب عنه المصنف بقوله (وقائده هذا الاصل) وهو ان الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده (ان التحريم) الثابت فى ضد المأمور به (اذا لم يكن مقصودا) بالامر (لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر) اى المأمور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام (فاذا لم يفوته) اى لم يفوت الاشتغال بضد المأمور به (كان) الاشتغال بالضد (مكروها) ولا يحرم (كالامر بالقيام) الى الركعة الثانية (ليس ينهى عن القعود قطعا حتى اذا قعد ثم قام لم يفسد صلاته بنفس القعود) لانه لم يفت به

ضد المأمور به (اذا) اى لما لم يكن مقصودا) لثبوته ضرورة (لا يعتبر) مفسدا للمادة (الامن حيث يفوت الامر) يعنى المأمور به (فاذا لم يفوته) لم يكن مفسدا بل (كان مكروها كالامر بالقيام) فى الصلاة (ليس ينهى عن القعود قطعا حتى اذا قعد ثم قام لم يفسد صلاته بنفس القعود) لانه لم يفت بهذا الضد ما هو الواجب بالامر وهو القيام

المأمور به وهو القيام (لكنه يكره) القعود لاستزامه تأخير الواجب
 فاذا فات القيام للمأمور به يكون القعود حراما فعلى مذهب
 الجصاص يجب ان يكون القعود حراما مطلقا سواء اتى بالقيام
 بعد القعود او لم يأت فيندفع قول صاحب الميران لان ترك الصلاة
 مفوت للمأمور به فيكون حراما واذا لم يفوته يكون مكروها والمعاقبة
 ههنا ليس باعتبار فعل العبد الذى هو مكروه بل باعتبار ترك المأمور به
 الذى هو حرام فان الشئ قد يكون مكروها باعتبار ويعاقب عليه
 باعتبار آخر فانه اذا ضاق وقت العصر فتركها المكلف وعقد صلاة
 اخرى ففعل هذه الصلاة مكروه والمصلى يعاقب على ترك الفرض لاعلى
 فعل هذه الصلاة * اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به وهو
 اما مضيق او موسع والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلاة فى آخر
 الوقت والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلاة فى اول وقتها لكن
 التحريم فى المضيق ليس بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام بل هو
 مضاف الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعا له لا يكون مقصودا به
 فلا يفيد بحلاف التفويت لانه لكونه مخالفا للشرع حرام فيصح اثبات
 التحريم به وبهذا تبين الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام
 فانه يجعل التحريم مضافا الى التفويت فالم يكن تفويتا لا يفيد وانما يقتضى
 الكراهة والخصاص يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك
 واما الامر المطلق فلما كان على الفور عند الجصاص جعل ضده منهيا لان
 الاشتغال بالصد يفوت المأمور به لا مخالفة وعندنا لما كان على التراخي
 لم يجعل كذلك (ولهذا) اى ولان النهى يقتضى سنية الضد (قلنا
 ان المحرم لما نهى عن لبس الخيط) بقوله عليه السلام (لا يلبس المحرم
 القباء ولا القميص ولا السراويل) الحديث (٧) (كان من السنة لبس الازار
 والرداء) لانه لما نهى عن لبس الخيط كان مأمورا بلبس غير الخيط فيثبت به
 سنية لبسهما لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس الخيط * فان قلت
 السنة لا تثبت الا بالنقل لا ببيان كون الشئ ادنى * قلت ليس المراد من كون
 الضد سنة ان يكون قولا او فعلا مرويا عن النبي عليه السلام بل المراد به

(لكنه يكره) اى
 القعود (ولهذا) اى
 لان النهى يقتضى سنية
 الضد (قلنا ان المحرم
 لما نهى عن لبس الخيط)
 بلا يلبس المحرم القباء ولا
 القميص ولا السراويل
 الحديث (كان من السنة
 لبس الازار والرداء)
 لانه لما نهى عنه صار
 مأمورا بلبس غيره
 فيسب لبسهما لانه ادنى
 ما يقع به الكفاية

(٧) ولفظ الحديث
 لا يلبس المحرم القميص
 ولا العمامة ولا البرنس
 ولا السراويل ولا
 ثوبا مسه ورس او
 زعفران ولا الخفين الا
 ان لا يجدن عليهما فليقطعهما
 اسفل من الكعبين اه
 من المشارق فانظر
 (صححه)

(ولهذا) اى لانه يوجب كراهة ضده اذ لم يفته (قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لانه) اى السجود عليه (غير مقصود بالنهى) لان النهى ثبت ١٩٤ بالامر بالسجود وهو اسجدوا

والمراد على مكان طاهر اجاماً (انما) المأمور به فعل السجود على مكان طاهر) والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به (فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده) ويكره (وقالا) الساجد على النجس بمنزلة الحامل له) لان تأدى السجود لما كان باعتبار المكان فايكون صفة للمكان الذى يؤدى الفرض عليه يجعل بمنزلة الصفة له حكماً فيصير كالحامل له (والتطهير عن حل

ان يفعل بلا ترك كالسنة المؤكدة نظرا الى كونه ضد النهى عنه ومحصلا للمطلوب (ولهذا) اى لان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مفوتاً لا تحريمه (قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لانه) اى لان السجود على مكان نجس (غير مقصود بالنهى) لان النهى عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى (فاسجدوا) والمراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا معنى قوله (انما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر) والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به (فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده) فيكون مكروها لا مفسداً (وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له) اى للنجس لانه اذا سجد على النجس صار ما كان صفة لوجهه فيكون بمنزلة الحامل (والتطهير عن حل النجاسة فرض دائم) في جميع اجزاء الصلاة بدلالة قوله تعالى (وثيابك فطهر) اى للصلاة (فيصير ضده مقوتاً للفرض كما فى الصوم) اى كان الكف عن قضاء الشهوة فرض فى الصوم والصوم يفوت بالاكل فى جزء من وقته وكذلك الكف عن حل النجاسة فيصير فائتاً بالسجدة على مكان نجس فيفسد صلاته

فصل المشروعات على نوعين

المشروع ما جعله الله تعالى شريعة لعباده اى طريقة يسلكونها (عزيمة) بالجر بدل الكل من الكل وبالرفع خبر مبتدأ محذوف (وهو اسم لما هو اصل منها) اى من المشروعات المراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشارع حقاله (غير متعلق بالعوارض) هذا بيان لاصالتها لانه قيد ويدخل فى التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرّمات اعلم ان انحصارها على نوعين مذهب فخر الاسلام وتابعه المصنف ومن الاصوليين من لم يجعلها منحصرة فيهما وقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات والرخصة ما وسع على المتكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج النذب والكراهية عن العزيمة من غير دخولهما فى الرخصة (وهى) اى العزيمة (اربعة انواع) وجه الحصر ان العزيمة لا تخلو من ان يكفر جاحداً اولاً والاول هو

(والتطهير عن حل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتاً للفرض كما فى الصوم) فان الكف عن قضاء الشهوة لما كان مأموراً به فى جميع اوقات الصوم يتحقق الفوات بالاكل فى جزء من الوقت فيه

فصل (المشروعات) وهى ما جعل طريقاً للعباد يسلكونه

(على نوعين عزيمة) وهو اسم لما هو اصل منها) من المشروعات (غير متعلق بالعوارض) بيان لاصالتها والمراد ما ثبت ابتداء باثبات الشرع حقاله (وهى اربعة انواع) (الفرض)

فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ﴿ ١٩٥ ﴾ (ولا نقصانا) لانها مقدره شرعا (ثبت بدليل لاشبهه

فيه) من الكتاب
والسنة المتواترة
والاجماع (كالإيمان
والأركان الأربعة)
وهي الصلاة والزكاة
والصوم والحج فانها
مقدرة لا يحتملها
(وحكمه اللزوم علما) أي
حكم الفرض حصول
العلم القطعي بثبوته
(وتصديقا بالقلب)
أي وجوب اعتقاد
حقيقته (وعلا بالبدن
حتى يكفر) بضم الياء
وسكون الكاف أي
ينسب إلى الكفر
(جاحده ويفسق تاركه
بلا عذر) احتراز عن
الأكراه (وواجب
وهو ما ثبت بدليل فيه
شبهة كصدقة الفطر
والأضحية) ثبتا بخبر
الواحد وهو أدنى وأعم
كل حرو عبد وضحو
فإنها سنة أي حكمه
اللزوم علما) كالفرض
(لا علما على اليقين) لمافي
دليله من الشبهة (حتى

الفرض والثاني لا يخلو من أن يعاقب بتركه أولا والأول هو الواجب
والثاني لا يخلو من أن يستحق تاركه الملامة أولا والأول هو السنة والثاني
هو النفل * فإن قلت يخرج من هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح * قلت
الحرام داخل في الفرض أو في الواجب لأن الحرام إن ثبت تركه بدليل
قطعي فهو فرض كشراب الخمر أو ظني فهو واجب كترك اللعب بالشرطيخ
والمكروه داخل تحت السنة لأن تركه سنة والمباح داخل في النفل
(فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا) لكونها مكتوبة في اللوح
المحفوظ على وجه لا يحتمل التغيير إلى زيادة ونقصان (ثبت بدليل لاشبهه
فيه) أي دليل قطعي ما يعنى شيء والجلتان صفتان لما وهذا التعريف
ليس بمانع لشموله بعض المباحات والنوافل الثابتين بدليل لاشبهه فيه
كقوله تعالى (فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا * فإذا قضيت الصلاة فانتشروا *
وإذا حللتم فاصطادوا) والختار في تعريفه أنه الحكم الذي ثبت بدليل
قطعي استحق تاركه تركا كليا بلا عذر العقاب (كالإيمان والأركان
الأربعة) وهي الصلاة والصوم والزكاة والحج (وحكمه) أي حكم
الفرض (اللزوم علما) أي حصول العلم القطعي بثبوته (وتصديقا
بالقلب) أي يجب اعتقاد حقيقته وهذا ليس بتفسير لقوله علما إذا لا يحصل
التصديق بنفس العلم (وعلا بالبدن) أي يجب عمله بالبدن (حتى يكفر)
بسكون الكاف أي ينسب إلى الكفر من أكفره إذا دام كافرا (جاحده
ويفسق تاركه بلا عذر) احترازه عن الأكراه إلا أن يكون تاركا على وجه
الاستخفاف فيثبت ككفر لأن الاستخفاف بالشرائع كفر (وواجب وهو
ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والأضحية) وتعيين الفاتحة فإن
كلامها ثبت بخبر الواحد (وحكمه اللزوم علما) أي يجب أقامته كقائمة
الفرض (لا علما على اليقين) أي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا (حتى لا يكفر
جاحده ويفسق تاركه إذا استخف بأخبار الآحاد) بأن لا يرى العمل بها
واجبا (فأما متأولا فلا) يعني إذا تركه لمعنى أدنى اجتهاده إليه بأن قال
هذا الخبر غريب أو ضعيف أو مستنكر أو مخالف للكتاب لا يفسق تاركه
لأن التأويل من سيرة السلف والمصنف رحمه الله لم يتعرض لما إذا تركه

لا يكفر جاحده ويفسق تاركه إذا استخف) أي إذا تركه استخفا (بأخبار الآحاد) بأن لا يرى العمل بها واجبا
(فأما لو تركه متأولا فلا) لأن التأويل سيرتهم عند المعارضة

(وسنة وهي الطريقة المسلموكة في الدين وحكمها ان ﴿ ١٩٦ ﴾ يطالب المرء باقامتها) احتراز عن

النفل (من غير افتراض
ولا وجوب) احتراز
عن الواجب والافتراض
لانها طريقة امرنا
باحيائها (الا ان السنة)
عند الاطلاق (قد تقع
على سنة رسول الله عليه
السلام وغيره من
الصحابة) لقوله عليه
السلام عليكم بسنتي
وسنة خلفاء الراشدين
من بعدي (وقال
الشافعي مطلقا طريقة
النبي عليه السلام)
جلا على الحقيقة عند
الاطلاق (وهي نوان
سنة الهدى) اى اخذها
من تكميل الدين
(وتاركها يستوجب
اساءة) الاساءة دون
الكراهة (كالجماعة
والاذان) والرواتب
ولهذا لو تركها قوم
استوجبوا اللوم والعتاب
او اهل بلدة فاصروا
قوتلوا لان ترك ما هو
من اعلام الدين
استخفاف به (وزوائد)
وهي التي اخذها حسن

تھاونا بلا استخفاف ولا تأويل ذكر في الكشف الصحيح انه يفسق تاركه
لا مستخفا ولا متأولا لان الادلة القطعية دلت على وجوب العمل بخبر
الواحد * فان قلت الواجب كما ثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب
المؤول فاوجه تخصيصه بخبر الواحد * قلت هذا حكم على الغالب فان
طامة الواجبات تثبت به جعل الشافعي الفرض والواجب مترادفين لان
الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا * جوابه معلوم مما
ذكرنا (وسنة وهي الطريقة المسلموكة في الدين) التي يطالب المتكلف
باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احتراز بقوله يطالب عن النفل
وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الواجب والافتراض اهمل المصنف
رحم الله هذه القيود اعتمادا على فهمها مما ذكر في حكمها وهو قوله
(وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب الا ان السنة)
هذا استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء يعني
لكن لفظ السنة (عند الاطلاق قد تقع على سنة النبي عليه السلام
وغيره من الصحابة) لانهم اعلام في الدين وطريقهم يكون طريقة
مسلموكة في الدين وقد قال عليه السلام (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين)
(وقال الشافعي مطلقا طريقة النبي عليه السلام) لانه هو المتبع
على الاطلاق فلغظ السنة عند الاطلاق لا يحتمل الاعلى سنته وما ذكروا
من الحديث لا يلزمنا لانا لا نكر جواز اطلاقها مع التقييد وكلامنا في لفظ
السنة مطلقا رجع صاحب الميران هذا القول (وهي) اى السنة
(نوان سنة الهدى) وهي التي اخذها لتكميل الدين (وتاركها يستوجب
اساءة) اى جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب او سمي جزاء الاساءة اساءة
كقوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) (كالجماعة والاذان والاقامة)
حتى قال محمد اذا اصرا اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما
وان ابوا يقتلوا بالسلاح لان ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف
بالدين (وزوائد) اى النوع الثاني من السنن الزوائد وهي التي اخذها
حسن اى شروعا (وتاركها لا يستوجب اساءة) وكراهة (كسيرة النبي
عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده) وتطويل الركوع والسجود

(ونحوها)

(وتاركها لا يستوجب اساءة كسيرة النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده)

ونحوها (ونقل وهو ما يثاب المرء على فعله) من غير ايجاب (ولا يعاقب على تركه) وههنا كلام من وجهين احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل او لاثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لاعلينا وبالقييد الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي عليه السلام وسبيلها الاحياء فكان حقا علينا فعوتبنا على تركها ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يذم على تركه وثانيهما انه كان ينبغي ان يقول ولا يعاتب بالثناء او يقول ولا يذم على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم ولا نفي العتاب (و الزائد على الركعتين للمسافر نقل لهذا) اى لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو اذاه يقع فرضا * قلت المراد من الترك الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا * فان قلت الزيادة على الايات الثلاث في القراءة في الصلاة تقع فرضا مع ان حد النفل صادق عليه * قلت لانسلم انها قبل التحقق تقع فرضا بل هي نفل ولكنها تغلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت عموم الامر وهو قوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع (وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف) وهو عدم الزوم (وجب ان يبقى كذلك) فلا يلزم بالشروع وحل له تركه لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع ولو اتمه صار مؤديا للنفل لامسقطا للواجب (وقلنا ان ماداه واجب صيانه) وحفظه من الابطال لان العمل صار حقا لله تعالى ولهذا لومات كان مثابا عليه (ولاسبيل اليه) اى الى حفظه (الابازام الباقي) فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير ولان المؤدى لو نظر اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المؤدى لا يلزم لانه نقل كما قال الشافعي فرجح المؤدى لانه موجود والباقي معدوم * فان قلت ان كان المؤدى عبادة فلا حاجة الى الزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا لله تعالى ومسلما اليه * قلت انه عبادة لما تقدم ولثلا يلزم ترك الشيء من منافية وانما الزم الباقي لكونه شرطا لبقائه عبادة لالكونه عبادة وقال الله تعالى (ولا تبطلوا اعمالكم) وعدم

ونقل وهو ما يثاب المرء على فعله (ولا يعاقب على تركه) وههنا كلام من وجهين احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل او لاثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لاعلينا وبالقييد الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي عليه السلام وسبيلها الاحياء فكان حقا علينا فعوتبنا على تركها ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يذم على تركه وثانيهما انه كان ينبغي ان يقول ولا يعاتب بالثناء او يقول ولا يذم على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم ولا نفي العتاب (و الزائد على الركعتين للمسافر نقل لهذا) اى لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو اذاه يقع فرضا * قلت المراد من الترك الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا * فان قلت الزيادة على الايات الثلاث في القراءة في الصلاة تقع فرضا مع ان حد النفل صادق عليه * قلت لانسلم انها قبل التحقق تقع فرضا بل هي نفل ولكنها تغلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت عموم الامر وهو قوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع (وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف) وهو عدم الزوم (وجب ان يبقى كذلك) فلا يلزم بالشروع وحل له تركه لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع ولو اتمه صار مؤديا للنفل لامسقطا للواجب (وقلنا ان ماداه واجب صيانه) وحفظه من الابطال لان العمل صار حقا لله تعالى ولهذا لومات كان مثابا عليه (ولاسبيل اليه) اى الى حفظه (الابازام الباقي) فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير ولان المؤدى لو نظر اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المؤدى لا يلزم لانه نقل كما قال الشافعي فرجح المؤدى لانه موجود والباقي معدوم * فان قلت ان كان المؤدى عبادة فلا حاجة الى الزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا لله تعالى ومسلما اليه * قلت انه عبادة لما تقدم ولثلا يلزم ترك الشيء من منافية وانما الزم الباقي لكونه شرطا لبقائه عبادة لالكونه عبادة وقال الله تعالى (ولا تبطلوا اعمالكم) وعدم

ابطاله بازام الباقي لان المؤدى فعل من الصلاة على معنى انه يعتبر مع غيره صلاة فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لاحكم له بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده وعبادة وجود الباقي شرطا لبقائه عبادة * فان قلت الامتناع عن اداء الباقي لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى من الافعال محال لانه عرض فكما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغير بعد الانعدام ولكننه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله كسافر صلى الظهر لا يحل له ابطاله بل يحل له اقامة الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمينا فلا يعتبر * قلت الامتناع عنه ابطال لانه لما اتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة وابطال الظهر المؤدى غير منهي عنه لانه ابطاله ليؤدى احسن منه كهدام المسجد ليبنى احسن منه والاعمال المتقدمة اعطى لها حكم الجواهر ولهذا تبطلها الردة بالاجماع (وهو) اي الشروع في النفل (كالنذر) في كونه موجبا لمعنى في غيره اذ الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور فلانه (صار لله تعالى تسمية لافعلا) وما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسميه لان ما صار له فعلا صار موجودا مسلما الى صاحب الحق وما صار له تعالى تسمية لم يوجد بعد لان ايجابه بمنزلة الوعد (ثم لما وجب لصيانه) اي لصيانة المنذور (ابتداء الفعل) الذي هو اقوى الامرين في الايجاب (فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل) وهو الشروع فيه الذي هو اقوى الامرين في الصيرورة لله تعالى (بقاؤه) اي بقاء الفعل الذي هو ادنى الامرين (اولى) لان البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط الشهود في ابتداء النكاح دون بقاءه (ورخصة وهي اربعة انواع) عرف ذلك بالاستقراء او يقال اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون بطل الحقيقة او المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون له صفة الاولوية في اسم الرخصة اولا فانقسم على اربعة بالضرورة (نومان من الحقيقة احدهما احق من الآخر) يجوز ان يكون احق افعال التفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الآخر

قوله جزء مما لا يتجزى
يعنى شرطا وهو ههنا
الصلاة (عزمي زاده)

(وهو كالنذر صار لله
تعالى تسمية لافعلا) لانه
قصد العبادة وقصدها
عبادة (ثم لما وجب
لصيانه) اي النذر وهو
قول (ابتداء الفعل) اي
ابتداء المنذور كالصوم
(فلان يجب لصيانة ابتداء
الفعل) بشروعه في
الصوم (بقاؤه) اي بقاء
الفعل (اولى) لان البقاء
اسهل من الابتداء ومعنى
العبادة في الافعال اكثر
بالنسبة الى الاقوال
(ورخصة) وهو ما تغير
عسره الى يسر لعارض
عذر من العباد (وهي
اربعة انواع نومان من
الحقيقة احدهما احق
من الآخر) اي اكمل
في المعنى الذي وضع له
الرخصة

(ونوعان من المجاز
 احدهما تم من الآخر)
 اى اكل في كونه مجازا
 (اما حق نوعي الحقيقة
 فما استبيح) اى سقطت
 المؤاخذة به (مع قيام)
 السبب (المحرم وقيام
 حكمه) وهو الحرمة
 جميعا وكونه اكل
 لقيامهما (كالمكروه على
 اجراء كلمة الكفر)
 يرخص له الاجراء مع
 اطمينان القلب لان
 حرمة الكفر قائمة بحقه
 تعالى في الايمان وانما
 رخص لانه في الامتناع
 حتى يقتل تلفه صورة
 ومعنى وفي الاقدام
 لا يفوت حقه تعالى
 معنى لقيام الركن
 الاصلى وهو التصديق
 (و) على (افطاره في
 رمضان واتلافه مال
 الغير) يرخص له ذلك
 لان حق الله تعالى لا يفوت
 معنى وكذا حق الغير
 لا يمكن التدارك
 بالقضاء او المثل
 (٣) هو صاحب الكشف
 قاله عن مى زاده (صححه)

كذا قاله الشارح (٣) ولقائل ان يقول كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل
 التشكيك حتى يكون اقوى والاولى ان يجعل من حق لك ان تفعل كذا اى
 انت خليف به يعنى اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الآخر
 والتسمية توصف بالمناسبة وانما كان انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة
 فهما كانت العزيمة اقوى كانت الرخصة اقوى (ونوعان من المجاز
 احدهما تم من الآخر) اى اكل في كونه مجازا * فان قلت التقسيم اما تقسيم
 الكللى الى جزئياته او الكللى الى جزائه والظاهر ان هذا التقسيم ليس من
 القسم الثانى ولا من القسم الاول ايضا لان شرط الكللى صدقه على جزئياته
 بالحقيقة والرخصة ليست كذلك لانها صادقة على القسمين الاخيرين
 مجازا * قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة (اما حق نوعي الحقيقة
 فما استبيح) كان المناسب ان يعرف او لا ثم يقسم ولكن جمعها في تعريف
 واحد غير ممكن لانها بين حقيقة ومجاز المراد من الاستباحة ان يعامل
 بعاملة المباح في سقوط المؤاخذة لانه بصير مباحا (مع قيام المحرم) اى
 السبب المحرم احتزبه عن مثل الصيام في الظهار عند فقد الرقبة فانه
 استبيح لعذر وهو فقد الرقبة لكن لامع محرمه (٤) ويكون في الرخصة من
 القسم الرابع (وقيام حكمه) وهو الحرمة فلا يلزم من سقوط المؤاخذة
 ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها لا تصير مباحة مع عدم
 المؤاخذة عليها ولما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم كانت
 الرخصة لكل (كالمكروه) اى مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه او على
 عضومته (على اجراء كلمة الكفر) فانه رخص له الاجراء على اللسان
 وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة
 ومعنى اما صورة فتخريب البنية واما معنى فبرهوق الروح وفي الاقدام
 عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان الركن الاصلى وهو التصديق قائم
 (وافطاره في رمضان) يعنى اذا اكره الصائم على الافطار يباح له الافطار
 لانه اذا امتنع فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم على الفطر يفوت
 حق الله تعالى صورة لامعنى لانه يفوت الى بدل وهو القضاء فكان له رخصة
 في الفطر لرجحان حقه (واتلافه مال الغير) اى اذا اكره على اتلاف مال الغير

(٤) يعنى به ملك الرقبة اه (عن مى زاده)

(وترك) اى وكترك (الخائف على نفسه الامر) ٢٠٠ ﴿﴾ بالمعروف وجنائه) اى المكره

(على الاحرام وتناول المضطر) بان اصابته بمخمة (مال الغير) بغير اذنه يرخص له في ذلك لما بيننا (و حكمه) اى هذا القسم (ان الاخذ بالعزيمة اولى) لبقاء المحرم والحرمة (حتى لو صبر) على ما اكره به (و) امتنع حتى (قتل) (كان شهيدا) لبذل نفسه لاقامة حقه تعالى (والثاني) من نوعى الحقيقة (ما استبح مع قيام السبب) المحرم (لكن الحكم) وهو الحرمة (تراخى عنه) اى عن السبب الى وقت زوال العذر فهو من حيث قيام السبب كالاول ومن حيث التراخى دونه (كالمسافر) يرخص له الفطر مع قيام السبب وهو شهود الشهر وتراخى حكمه الى ادراك عدة من ايام اخر (و حكمه) اى هذا النوع

رخص له ذلك لرجحان حقه في نفسه وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره بالضمآن (وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف) وترك عطف على المكره في قوله كالمكره وقوله الامر مفعول للترك يعنى اذا خاف التلف على نفسه يرخص له ترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله تعالى صورة لانه لان اعتقاد حرمة الترك باقى (وجنائه على الاحرام) اى وكنجناية المكره المحرم على احرامه (وتناول المضطر مال الغير) اى وكنساول الشخص المضطر بان اصابته بمخمة حيث يرخص له تساول طعام الغير بالضمآن لما مر من ان حقه فائت صورة ومعنى اذا لم يتناوله وحق الغير فائت صورة (و حكمه) اى حكم هذا النوع من الرخصة (ان الاخذ بالعزيمة اولى) لبقاء المحرم والحرمة جميعا (حتى لو صبر) يعنى لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة (وقتل) كان شهيدا) اى مثابا بشواب الشهيد لكونه باذلا نفسه لاقامة حق الله تعالى * ذكر محمد في مسئلة اتلاف مال الغير لو ابى عن اطاعة المكره وقتل كان مأجورا ان شاء الله تعالى وانما استثنى لانه لم يجد فيها نصا بل قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وليس هذا كالاكراه على الافطار لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين * ولقائل ان يقول فيه احتراز عن هتك حرمة من محارم الله تعالى فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة فالحق ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس لكونها ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك ليس بلازم في القياس كما سيجى (والثاني) اى النوع الثانى من انواع الرخصة (ما استبح مع قيام السبب) اى السبب المحرم الموجب لحكمه (لكن الحكم تراخى عنه) اى عن السبب الى زمان زوال العذر فن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون القسم الاول (كالمسافر) اى كافتار المسافر مع قيام السبب وهو قوله تعالى (فن شهد منكم الشهر فليصمه) و حكمه وهو وجوب اداء الصوم تراخى الى ادراك عدة من ايام اخر (و حكمه) اى حكم هذا النوع

(ان)

(٦) يرخص له النظر (نسخه)

(ان الاخذ بالعزيمة اولى) ﴿ ٢٠١ ﴾ حتى كان الصوم افضل (لكمال سببه) وهو شهود الشهر

(وتردد في الرخصة)
فان التأخير ليسر
واليسر معارض
فان تعسر الصوم
بالسفر يتخفف بموافقة
المسكين (فالعزيمة تؤدي
معنى الرخصة من وجه)
فكانت اولى (الا ان
يضعفه الصوم) فالفطر
اولى لثلاثا يقتل نفسه
(واما تم نوعي المجاز فا
وضع عنا من الاصر)
وهو الاعمال الشاقة
والاحكام المغلظة
(والاغلال) وهى
المواثيق اللازمة لزوم
الغل (فسمى ذلك رخصة
بجواز الان الاصل) وهو
العزيمة (لم يبق مشروعا)
والرخصة الحقيقية ما
ثبتت العزيمة في مقابلتها
وهذه لم تشرع في حقنا
ولكن لما وضعت عنا
للتخفيف سميت رخصة
بجواز (والنوع الرابع)
من الرخص (ماسقط
عن العباد) باخراج
سببه من كونه موجبا

(ان الاخذ بالعزيمة) اى العمل بها (اولى لكمال سببه) وهو شهود
الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا
للسافعي (وتردد في الرخصة) بالجر هذا دليل ثان على اولوية العزيمة
اى في معنى اليسر من حيث انه لم يتعين كونه في الفطر لان الفطر وان كان
فيه راحة لكن فيه معنى العسر وهو انه يفرد بالصوم في القضاء ويأكل
سائر الناس (فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه) لان صوم المسافر وان كان
عسيرا لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه يسر من حيث شركته
سائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت واذا تحققت المعارضة
بينهما ترجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا لله تعالى والمترخص
بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى (الا ان يضعفه الصوم) استثناء
من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعنى اذا اضعفه الصوم كان الفطر اولى
ولو صبر حتى مات كان آثما لانه لو بئذ نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا
نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الارتياض لخدمة المولى
(واما تم نوعي المجاز فا وضع عنا) اى الذى سقط عنا ولم يشرع في
حقنا (من الاصر) وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع
الاعضاء الخاطئة وعدم جواز صلاتهم في غير المسجد وعدم التطهير
بغير الماء وحرمة اكل الصائم بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب
وكون الزكاة ربع مالهم وكتابة ذنب الليل على الباب بالصبح (والاغلال)
وهى المواثيق اللازمة لزوم الغل كما روى ان بنى اسرائيل اذا قاموا يصلون
لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما يقب الرجل ترقوته
وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على
العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام
(فسمى ذلك) اى ما حط عنا من الاصر والاغلال التى وجبت على
من قبلنا (رخصة مجازا لان الاصل) وهو العزيمة وهى الاصر والاغلال
(لم يبق مشروعا) اى لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفا بالنظر الى غيرنا
(والنوع الرابع) من انواع الرخصة (ماسقط عن العباد) باخراج
سببه من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة (مع كونه) اى مع كون
ذلك الساقط (مشروعا في الجملة) اى في بعض الاوقات فن حيث انه سقط

للحكم في محل الرخصة (مع كونه) اى ماسقط (مشروعا في الجملة) فن حيث انه سقط اصلا كان مجازا ومن حيث
انه بقى مشروعا في الجملة اشبه حقيقة الرخصة فكان دون الثالث

في محل الرخصة كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شيها بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبية لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى (كقصر الصلاة في السفر) هذا مثال ولكنه غير مناسب لان القصر في السفر ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فكان المناسب ان يقول كتمام الصلاة في السفر لان الاتمام سقط عن العباد لالقصر * ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط ما سقط لان ترك ما اسقطه الشرع هو الشبيه بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المستباح لانفس ما سقط وقوله كالقصر مثال لترك ما سقط * اعلم ان قصر الصلاة في السفر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع لقوله تعالى (واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة) وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب * ولنا ما روى انه عليه السلام قال (هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته) هذه اشارة الى الصلاة المقصورة والتصديق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض فقيم بغير قبول ولهذا لو قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من غير قبول * والجواب عنه ان نفي الجناح عنهم لتطيب انفسهم لانهم كانوا في مظنة ان يخطر بالهم ان عليهم نقصانا في القصر (وسقوط حرمة الحجر والميتة في حق المضطر والمكروه) لقوله تعالى (وقد فضل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه) استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحته كأنه قال انها محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار * فان قلت يشكل هذا بقوله تعالى (الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان) فانه استثناء من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة * قلت انه استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فانثناء الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر يكون شهيدا * وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابي يوسف والشافعي لا تسقط ولكن لا يؤخذ بها كما

(كقصر الصلاة في السفر) رخصة اسقاط عندنا فليس له ان يصلحها اربعا لقوله عليه السلام المتم للصلاة في السفر كلقصر في الحضر وقال الشافعي رخصة حقيقة والعزيمة الاربع (وسقوط حرمة الحجر والميتة في حق المضطر والمكروه) حتى لو صبر حتى مات او قتل اثم للاستثناء في الا ما اضطررتم اليه و المستثنى الحل وفي الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان استثناء من الغضب فيدل على انتفائه عند الاكراه وانتفاؤه لا يدل على الحل فلو صبر اجر

(وسقوط غسل الرجل في ﴿ ٢٠٣ ﴾ مدة المسح) لان الخلف يمنع سرابة الحدث فسقط الغسل

لانعدام الحدث لانه لا يتأدى بالمسح ولذا شرط اللبس على الطهارة فلو كان الغسل يتأدى به لما اختلف في اللبس على الطهارة وعدمها

﴿ فصل ﴾ (الامر والنهي باقسامهما) التي مرت (لطلب الاحكام المشروعة ولها) اي للاحكام (اسباب تضاف اليها) والموجب للحكم في الحقيقة هو الله تعالى بيان للاسباب (من حدوث العالم والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والرأس الذي يمونه ويلى عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقياً او تقديراً والصلاة وتعلق البقاء المقذور بالنعاطى) و بيان للسبب (للايمان) اي سبب وجوب الايمان بالله تعالى حدوث العالم لانه يدل على الصنعة

في الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم) دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذه عليه * وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا يأكل حراما فشرب خجرا حالة الاضطرار فعندهم يحنث وعندنا لا يحنث والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار أن الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع تناول زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلى بحالة الخمصة يعسر عليه رعاية قدر الحاجة (وسقوط غسل الرجل في مدة المسح) لان استنار القدم بالخلف يمنع سرابة الحدث الى القدم واذ لم يحل الحدث القدم لا يجب الغسل والمسح شرع لليسر ابتداء لان الواجب من غسل الرجل يتأدى به ولهذا شرط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل يتأدى بالمسح لما شرط ذلك ***

﴿ فصل الامر والنهي باقسامهما ﴾

من الامر الموقت والمطلق وكونه واجبا موسعا ومضيقا وغير ذلك والنهي عن الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا عينه او لغيره ونحو ذلك (لطلب الاحكام) المراد بها الامور المحكوم بها وهى العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان يقال الحكم صار علما للمحكوم به عرفا (المشروعة ولها) اي للاحكام (اسباب) والمراد بها العلة الشرعية مجازا لا الاسباب الحقيقية التي لا يضاف اليها وجود الاحكام (تضاف اليها) اي الاحكام الى الاسباب (من حدوث العالم) بيان للاسباب (والوقت وملك المال وايام شهر رمضان والرأس الذي يمونه ويلى عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقياً او تقديراً والصلاة وتعلق البقاء المقذور بالنعاطى) الى هنا اشارة الى الاسباب (للايمان) هذا مشروع الى عد المسببات الى قوله بالمعاملات على طريق اللف والنشر يعنى سبب وجوب الايمان بالله تعالى حدوث العالم لانه يدل على الصنعة وهى تدل على الصانع كما قال عمر رضى الله عنه البعرة تدل على البعير و آثار المشى تدل على المسير وهذا الهيكل العلوى والمركز السفلى امايد لان على الصانع العليم الخبير (والصلاة) هذا متعلق بقوله والوقت يعنى سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى في حقنا الوقت

وهى على الصانع (والصلاة) اي وسبب وجوب الصلوة الوقت

(والزكاة) اى وسبب وجوب الزكاة ملك المال بصفة كونه نصبا باناميا (والصوم) اى وسبب وجوب الصوم شهر رمضان (وصدقة الفطر) اى وسبب ﴿ ٢٠٤ ﴾ وجوبها الرأس الذى يمونه

ويلى عليه لاضافتها اليه وتعدد الوجوب بتعدد الرأس (والحج) اى وسبب وجوب الحج البيت (والعشر) اى وسبب وجوب العشر الارض النامية بالخارج تحقيا اى التى فيها شئ من الزرع حقيقة (والخراج) اى وسبب وجوب الخراج الارض النامية تقديرا بالتمكن من الزراعة (والطهارة) اى وسبب وجوب الطهارة الصلاة وشرط وجوبها الحدث (والمعاملات) اى وسبب مشروعية المعاملات تعلق بقاء هذا العالم الذى قدر بقاءه الى قيام القيامة بتعاطى الناس ما يحتاجون اليه (واسباب العقوبات والحدود والكفارات) اى وسبب وجوبها منسبت اليه من قتل (وزنا) للرجم او الجلد (وسرقة) للقطع (وامر دأر بين الحظر والاباحة) اى محظور من وجه محظورا من وجه آخر يعنى الكفارات دائرة بين العباداة والعقوبة اما معنى العباداة فلا انها تؤدى بالصوم ويشترط نيتها وفرض اداؤها الى من وجبت عليه وامامعنى العقوبة (وامر دأر بين الحظر والاباحة) اى محظور من وجه مباح من وجه للكفارات التى هى دائرة بين العباداة والعقوبة

ولهذا يضاف الصلاة اليه ويقال صلاة الفجر ونحوها (والزكاة) يعنى سبب وجوب الزكاة ملك المال وهو النصاب المعنى النامى الزائد على قدر الحاجة (والصوم) يعنى سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل الاضافة اليه وتكرره بتكرره الا ان الله تعالى لما اخرج الليل عن محمية الصوم بقوله تعالى (فالا ن باشروهن وكلوا واشربوا حتى) الآية ببقى الايام محلا للصوم (وصدقة الفطر) اى سبب وجوبها على المسلم الرأس الذى يمونه اى يقوم بكفائته ويلى عليه واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرط (والحج) يعنى سبب وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه (والعشر) يعنى سبب وجوب العشر الارض النامية بالخارج تحقيا اى الارض التى فيها شئ من الزرع حقيقة حتى لايجب اذا اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف اليها يقال عشر الارض ويتكرر الوجوب بتكرر النماء (والخراج) اى سبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء التقديرى بالتمكن من الزراعة وعدم زرعها (والطهارة) اى سبب وجوب الطهارة الصلاة حتى يقال طهارة الصلاة غير انها لايجب الاعلى المحدث (والمعاملات) اى سبب مشروعية المعاملات تعلق بقاء المقذور بالتعاطى اى سببها وبقاء العالم المقذور بتقدير الله الى يوم القيامة على تعاطى الناس بعضهم لبعض الاشياء التى يحتاجون اليها لان بقاء العالم بقاء الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل بالازدواج وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات (واسباب العقوبات والحدود) قيل هذا عطف البيان لان العقوبات هى الحدود ولكن الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح) لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص والجزية وغيرهما عقوبات وليست بحدود (والكفارات) اى سبب وجوبها منسبت اليه من قتل) بالكفارات (الى من قتل) بالمعديان لما هو سبب للقصاص (وزنا) اى سبب الرجيم زنا المحصن وسبب جلد المائة زنا غير المحصن (وسرقة) اى سبب قطع اليد السرقة (وامر دأر بين الحظر والاباحة) اى يكون مباحا من وجه محظورا من وجه آخر يعنى الكفارات دائرة بين العباداة والعقوبة اما معنى العباداة فلا انها تؤدى بالصوم ويشترط نيتها وفرض اداؤها الى من وجبت عليه وامامعنى العقوبة (وامر دأر بين الحظر والاباحة) اى محظور من وجه مباح من وجه للكفارات التى هى دائرة بين العباداة والعقوبة

(فلا نها)

(كالقتل خطأ) من حيث الرمي الى الصيد مباح و باعتبار ترك التثبيت محذور (والافطار عمدا) في رمضان باعتبار انه فعل نفسه ﴿ ٢٠٥ ﴾ الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جنائية

على العبادة محذور

(وانما يعرف السبب

بنسبة الحكم) اى

ضافته (اليه) كصلاة

الظهر وصوم الشهر

وحج البيت وحد

الشرب وكفارة القتل

(وتعلقه به) اى تعلق

الحكم بالسبب بان

لا يوجد بدونه ويتكرر

بتكرره (لان الاصل

فى اضافة الشئ الى

الشئ ان يكون سببا

له) لان الاضافة

للاختصاص والاصل

فى كل ثابت كاله وكال

الاختصاص فى اضافة

المسبب الى السبب لان

ثبوته به (وانما يضاف

الى الشرط مجازا)

لان اتصاله بالسبب

اتصال ثبوت واتصاله

بالشرط اتصال مجاورة

(كصدقة الفطر وحجة

الاسلام) سببها الرأس

والبيت والفطر والاسلام

شرط الوجوب (باب

بيان اقسام السنة) هى

المروى عنه عليه السلام

فلأنها لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب المحذور فوجب ان يكون سببها دأرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر (كالقتل خطأ) فانه من حيث الصورة رمى الى صيد وهو مباح و باعتبار ترك التثبيت هو محذور لانه اصاب آدميا (والافطار عمدا) فى رمضان فانه مباح من حيث انه يلاقى ما هو مملوك ومحذور من حيث انه جنائية على الصوم فيصلح سببا للكفارة (وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه) اى باضافة الحكم الى السبب (وتعلقه به) اى تعلق الحكم بالسبب (لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون) اى الشئ المضاف اليه (سببا له) اى للمضاف وحادثا به كما يقال كسب فلان لان الاضافة للتمييز وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم وهو سببه (وانما يضاف الى الشرط مجازا) لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال مجاورة فلاشك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقة واتصاله بالشرط يكون مجازا (كصدقة الفطر وحجة الاسلام) سبب الاول الرأس وسبب الثانى البيت والفطر والاسلام شرطان للوجوب هذا الذى ذكر من بيان الاسباب طريقة المتأخرين واما المتقدمون من مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادة نعم الله علينا شكرا لها فالإيمان وجب شكرا للنعمة الوجود فى النطق وكال العقل والصلاة وجبت شكرا للنعمة الاعضاء السلمية والصوم وجب شكرا للنعمة اقتضاء الشهوات والزكاة وجبت شكرا للنعمة المال والحج وجب شكرا للنعمة البيت

باب بيان اقسام السنة

لما فرغ من بيان اقسام الكتاب شرع فى بيان اقسام السنة لانها تالية وهى تطلق على قول الرسول عليه السلام وفعله وسكوته عند امر بعبادته وطريقة الصحابة رضى الله عنهم والحديث والخبر مختصان بالقول فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث (والاقسام التى سبق ذكرها) من الخاص والعام وغيرهما الى قوله واما الثابت باقتضاء النص (ثابتة

قولا وفعلا) (والاقسام التى سبق ذكرها) فى الكتاب من الخاص الى المتوضى (ثابتة

في السنة وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة في السنة فلا حاجة الى اعادتها فلم ذكرت السنة في باب على حدة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة للسنن (وذلك) اي ما يختص به السنن وعقد الباب لبيانه (اربعة اقسام) عرف ذلك بالاستقراء (الاول في كيفية الاتصال بنام رسول الله عليه السلام وهو) اي ذلك الاتصال (اما ان يكون كاملا) بلا شبهة (كالتواتر وهو خبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب) وهذا شرط متفق عليه وكون عددهم غير محصى شرط عند قوم والجمهور على انه ليس بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين (ويدوم هذا الحد) في الاتصال في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه الجصاص لان المشهور عنده من التواتر (فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه) يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستويين في الكثرة وهنا شرط آخر وهو ان يكونوا علمين بما اخبروا علما يستند الى الحس لالى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون متواترا وشرط فخر الاسلام العدالة والاسلام لكون الكفر والفسق مظنة الكذب وعند العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا * اعلم ان المصنف عرف التواتر بما هو شرط في الخبرين وهو تسامح ولعله انما رضى بذلك لان غرضه تمييزه وهذا المقدار كاف في ذلك وعرفه المحققون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة عن الخبر كشق الجيوب والتجمع في الخبر بموت والده * فان قلت ان العدول الى لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال فيثبت لا يصح اثبات الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة في قوله ما يختص به السنن الحديث بطريق ذكر الكل واردة الجزء (كنقل القرآن والصلوات الخمس) وما قاله بعض الشراح لو قال كالقرآن لكان اولى لانه تمثيل للتواتر والمتواتر هو القرآن لانقله فضعيف

في السنة) لانها فرعه في الحجية (وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن وذلك اربعة اقسام الاول في كيفية الاتصال بنام رسول الله عليه السلام وهو) اي الاتصال (اما ان يكون كاملا كالتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم) الجمهور انه ليس بشرط (ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب) لكثرتهم وتباين اماكنهم (ويدوم هذا الحد) الى ان يتصل به عليه السلام (فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه) وعرفه المحققون بخبر جماعة خرج خبر الواحد مفيد بنفسه للعلم بصدقه خرج ما يفيد الظن كالمشهور وبفسه الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كن خبر بموت والده من شق الجيوب (كنقل

(لان)

(القرآن والصلوات الخمس) واعداد الركعات ومقادير الزكوات ونحو ذلك

(وانه يوجب علم اليقين كالعيان ﴿٢٠٧﴾ علما ضروريا) وعند ابى الحسين والكهبي العلم به نظري

دليل الجمهور لو كان نظريا لما وقع العلم به لمن ليس له اهلية الاستدلال (او يكون اتصالا فيه شبهة صورة) لان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا لا معنى لان الامة تلتقته بالقبول (كالمشهور وهو ما كان من الآحاد في الاصل) ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب (وهم القرن الثاني ومن بعدهم) وهو الثالث لا القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا يسمى مشهورا (وانه يوجب علم الطمانينة) فكان دون المتواتر فوق الواحد وعند بعضهم علم اليقين فيكفر جاحده كالتواتر والصحيح انه يضل للشبهة (او يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان

لان اتصاف القرآن بالمتواتر بواسطة تواتر نقله (وانه يوجب علم اليقين كالعيان) اى كما يوجب الحس وقال قوم من المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يعنى علماء يرجح جانب الصدق وتطمئن اليه القلوب ولكن لا يبنى توهم الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء ومجراتهم لا تثبت الا بالتواتر فحينئذ لا يثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر (علما ضروريا) قال فخر الدين الرازى ان في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة بتدقيقات ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام اظهر من علمه بحكمة تلك الاستدلالات والتمسك بالدليل الخفى مع وجود الدليل الظاهر غير جائز قتين ان حصول العلم به ضرورى والتشكيكات في الضروريات باطلة * اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء الى مرادفه كما فعلوا مثل ذلك في العطف (او يكون اتصالا فيه شبهة صورة) اى من حيث الخارج لا من حيث الاعتقاد (كالمشهور وهو) اى ذلك الخبر المشهور (ما كان من الآحاد في الاصل) اى فى القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب (وهم) اى ذلك القوم (القرن الثاني ومن بعدهم) يعنى القرن الثالث والاعتبار والاشتهار يكون فى القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهما فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت فى هذه القرون ولا تسمى مشهورة (وانه يوجب علم الطمانينة) وانه دون المتواتر فوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى وقال الجصاص وجعاعة من اصحابنا انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة لما تلتقته بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم فى الدين كان كالتواتر والصحيح انه يضل جاحده ولا يكفر لان المتواتر بخروج روايته عن العدة ابتداء وانتهاء صار بمنزلة المسموع عن رسول الله عليه السلام وتكذيب الرسول كفر بخلاف المشهور لان تكذيبه تخطئة جعاعة العلماء وهى ليست بكفر (او يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى) اما الصورة فلان اتصاله بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ماتلقته بالقبول (كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه) اى فى الخبر الواحد (بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر)

فصاعدا لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر) بان يرويه فى القرن الثاني والثالث من يتوهم تواطؤهم على الكذب فلا يخرج بعد ذلك عن كونه من الآحاد وان كثر روايته

(وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب) وهو واذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب لتبينته للناس وانما يخاطب كل واحد بما وسعه فلما فرض ﴿٢٠٨﴾ البيان على كل واحد دل على

ان السامع مأثور بالقبول منه والعمل به (والسنة) وقد صح انه عليه السلام قبل خبر الواحد كخبر سلمان في الهدية والصدقة (والاجماع) فان الصحابة علموا بالآحاد من غير تكبير والتابعين ومن بعدهم (والمعتول) فان خبر المسلم العاقل العدل محمول على الصدق ظاهر الان عقله ودينه يحمله ان عليه ويجرد انه عن الكذب (وقيل لاعلم الا عن علم بالنص) وهو ولا تقف ما ليس لك به علم (فلا يوجب) خبر الواحد (العمل) لانه لا يوجب العلم (او) عكس هذا فقيل خبر الواحد (يوجب العلم) لانه يوجب العمل (لا تقف الا عن علم) لتعلم الاول اي اذا اتقى اللازم وهو العلم يتقى المزوم وهو العمل (٣) وهو انه لما سها

وانما خصص الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعده كان مغنيا عنه ردا لقول من فرق وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لما روى ان النبي عليه السلام لم يعمل بخبر ذي اليمين وحده (٣) حتى سأل ابا بكر وعمر فقالا مثل قول ذي اليمين يقبل * واجيب بان خبر ذي اليمين خبر واحد فمما به البلوى وغيره من الصحابة كان اولي بالذكور للنبي عليه السلام وظن النبي عليه السلام انه غلط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل (وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب) وهو قوله تعالى (فلو لانقر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) اوجب على كل طائفة خرجت من كل فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم والثلاثة فرقة وطائفة منها اما واحد او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد او الاثنين واذا اوجب ههنا اوجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل (والسنة) وهي ما روى ان النبي عليه السلام قبل خبر بريرة في الصدقة فقال (لناهدية ولها صدقة) وبعث عليا ومعاذ الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر بكتابه يدعو الى الاسلام ولولم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما بعثهم * فان قلت هذا الذي رويت في تثبيت قبول اخبار الآحاد من اخبار الآحاد فكيف جعلته اصلا في الاحتجاج به على خصمك * قلت ظهر ما رويته في الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به في تثبيت قبول خبر الواحد (والاجماع) وهو ان الصحابة علموا بالآحاد وحاجوا اليها منها ما احتج ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام (الاخمة من قريش) فقبلوه من غير انكار وعلى هذا جرت سنة التابعين واجمعوا على قبول خبر الواحد في امور الدين مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته (والمعتول) وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلور دخبر الواحد لتعطلت الاحكام (وقيل لاعلم الا عن علم) وهو مذهب اهل الحديث منهم احمد بن حنبل رحمه الله تعالى (بالنص) وهو قوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) اي لا تتبع ما لا علم لك به (فلا يوجب) خبر الواحد (العمل) لانه لا يوجب العلم (او يوجب العلم لا تقف الا عن علم) هذا تعليل لقوله لاعلم الا عن علم يعني اذا اتقى اللازم وهو العلم يتقى

صلى الله عليه وسلم في صلاة عصر فصلاها ركعتين قال ذو اليمين اقصرت ام نسيت (المزوم) يارسول الله فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن ثم اقبل على ابى بكر وعمر قائلا ماذا يقول ذو اليمين فقالا صدق يارسول الله فعاد وصلى بالناس ركعتين ثم سجد لسهو (مصححه)

(اولشوت المزموم) تعليل الثانى اى اذا ثبت المزموم وهو العمل ثبت اللزوم وهو العلم والجواب ان الآيه محمولة على ما روى لا تقبل ﴿ ٢٠٩ ﴾ رأيتُه يفعل وسمعتُه ولم تروا ولم تسمعوا لوجوب العمل بغالب الظن (والراوى ان

عرف بالفقه والتقدم بالاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة) ابن مسعود وابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر (كان حديثه حجة) سواء وافق القياس او خالفه فان وافقه تأيده به وان خالفه (يتركه القياس خلافاً لمالك) فانه يقدم القياس لانه حجة باجتماع الصحابة وهو اقوى من خبر الواحد ولنا ان اصله موجب للعلم والشبهة فى نقله والقياس محتمل باصله اذ كل وصف يحتمل ان يكون علة (وان عرف بالعدالة دون الفقه كانس وابى هريرة رضى الله عنهما) وسلمان وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة ولم يكن مجتهداً (ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك) الحديث (الا بالضرورة)

المزموم وهو العمل (اولشوت المزموم) هذا تعليل لقوله او يوجب العلم يعنى لما ثبت المزموم وهو العمل باجتماع الصحابة ثبت اللزوم وهو العلم لامتناع تحقق المزموم بدون اللزوم * والجواب عن الآيه لان سلم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقاً بل المراد المنع عن اتبعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين وفروعه (والراوى ان عرف بالفقه والتقدم فى الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة) جمع عبدل لان من العرب من يقول فى عبيد عبدل وفى زيد زيدل او جمع عبد وضعا كالنساء للمرأة كذا فى الاقليد وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وابى بن كعب ومعاذ بن جبل ومائشة وغيرهم ممن اشتهر بالفقه كابى موسى الاشعري (كان حديثه حجة يتركه القياس خلافاً لمالك) فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد لما روى ان ابن عباس رضى الله عنه لما سمع اباه ريرة يروى من رجل جنازة فليتوضأ قال ايلزنا الوضوء من رجل عيدان يابسة * ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول عليه السلام وانما الشبهة فى طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعاً والقياس محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف يحتمل ان يكون علة فكأن الاخذ بما ليس فى اصله شبهة اولى وروى ان عمر ترك رأيه فى الجنين بحديث الغرة فى الجنين * قال صاحب القواطع الشافعى حكى عن مالك رضى الله عنه ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطلاً فبيح وانا اجل منزلته عن مثل هذا القول وليس يدرى ثبوته منه (وان عرف) اى الراوى (بالعدالة دون الفقه) اى يكون قليل الفقه (كانس وابى هريرة رضى الله عنهما) وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله عليه السلام ولم يكن من اهل الاجتهاد (ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك) الحديث (الا بالضرورة) يعنى الاسباب ضرورة انسداد باب الرأى فحينئذ يترك ويعمل بالقياس * بيانه ان ضبط حديث النبي عليه السلام عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضاً فيهم والناقل انما ينقل ما نقله بقدر فهمه من العبارة فاذا قصر

وهى ان يروى حديثاً يبنى كون القياس حجة فيترك لانهم كانوا ينقلون بالمعنى والوقوف على مراد الرسول عظيم (١٤) والناقل ينقل بقدر فهمه فاذا قصر لايؤمن فوت بعضه فتدخله شبهة زائدة تخلو عنها القياس

(كحديث) ابى هريرة
 فى (المصرّاة) وهو
 لاتصرّوا الابل والغنم
 فن ابتاعها بعد ذلك
 فهو بخير النظرين
 بعد أن يحلبها ان رضيتها
 امسكها وان سخطها
 ردها وصاعا من تمر
 وذلك ان يربيع الناقة
 فيحقن اللبن فى ضرعها
 اياما كثيرة لكثرة اللبن
 مخالف للقياس من كل
 وجه لان ضمان
 العدوان بالمثل صورة
 ومعنى او معنى وهو
 القيمة والتمر ليس بمثل
 اللبن صورة ومعنى ولا
 قيمة لانها الدراهم
 والدنانير

قوله لاتصرّوا نهى
 من التصرية الآتية
 فهو بضم التاء وقح
 الصاد كلا تزكوا
 فاضبطه (صححه)

(١) يعنى من تمر عملا
 بظاهر الحديث اه
 (٢) والا فيرد عين
 اللبن اه

فهمه لا يؤتمن عليه ان يفوته بعض المراد فيدخل فيه شبهة زائدة يخلو
 القياس عنها فيحتمل في مثله ويترك الحديث لضرورة انسداد باب الرأى
 لانه اذا انسدت باب الرأى من كل وجه صارنا نسخا للكتاب وهو قوله
 تعالى (فاعتبروا يا اولى الابصار) فانه يقتضى وجوب العمل بالقياس
 والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره كما سيحى ومعارضه للاجتماع
 فان الامة اجتمعت على حجة (كحديث المصرّاة) وهو ما روى ابو هريرة
 رضى الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام قال (لاتصرّوا الابل والغنم فن
 ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ان رضيتها امسكها وان سخطها
 ردها وصاعا من تمر) التصرية الجمع والمراد بها فى الحديث جمع اللبن
 فى الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن
 فانه مخالف للقياس من حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له
 مقدر بالقيمة فاجاب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن حيث ان المصرّاة كانت
 فى ضمان المشتري فوجب ان يكون النفع له ولا يرد عوضه ومن حيث انه
 قوم القليل والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس فى حكم المصرّاة فذهب
 مالك والشافعى الى انه يردّها ويرد معها صاعا (١) ان كان اللبن هالكا (٢)
 عملا بهذا الحديث وذهب ابن ابى ليلى وابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن (٣)
 وذهب ابو حنيفة رجه الله تعالى الى انه ليس له ان يردّها (٤) ولكن يرجع
 على البائع بارشها ويمسكها كذا فى شرح السنن * اعلم ان اشتراط فقه الراوى
 لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضى ابو زيد
 وخرج عليه حديث المصرّاة وتابعه اكثر المتأخرين واما عند الكرخى
 ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى شرطا للتقديم بل خبر كل عدل مقدم
 على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان تغيير الراوى بعد
 ما ثبت عدالته موهوم والظاهر انه يروى كما سمع ولو غير لغير على وجه
 لا يتغير المعنى واليه مال اكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل عمر رضى الله عنه
 حديث حل بن مالك مع انه لم يكن فقيها فى الجنين وقضى به وان كان
 مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب
 فيه شى * واجابوا عن حديث المصرّاة بانه انما لم يعملوا به لمخالفة الكتاب

(وهو)

(٣) اى يردّها مع قيمة اللبن اه (٤) لابدون لبسها ولا مع لبسها (عزمى زاده)

(وان كان) الراوى (مجھولاً بان) ﴿ ٢١١ ﴾ لم يعرف) بطول صحبته وما عرف (الاجديث او حديثين

كو ابصة بن معبد فان روى عنه السلف) وشهدوا بصحبته وعملوا به (او اختلفوا فيه) اى فى قبول حديثه مع نقل الثقات عنه (او سكتوا عن الطعن) بعد ما بلغهم روايته (صار كال معروف) اى حديثه كحديث المعروف لانهم لما قبلوه دل على انه صحح عندهم وقبول حديثه مع نقل الثقات عنه او بعض المشهورين كراويته بنفسه والسكوت عند الحاجة الى البيان بيان (وان لم يظهر من السلف الا الرد كان مستنكراً فلا يقبل) كاخبار فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلثاً ولم يقض النبي عليه السلام لها بالنفقة والسكنى فرده عمر رضى الله عنه وغيره (٦) يعنى قبل الدخول بها كما يظهر مما يأتى وقوله لاوكس ولا شطط اى لانقص ولا

وهو قوله تعالى (فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) ويمنع ان ابا هريرة رضى الله عنه لم يكن فقيهاً لانه كان يفتى فى زمان العجاجة وما كان يفتى فى ذلك الزمان الا فقيه مجتهد * فان قلت قد علمت بخبر القهقهة على مخالفته القياس مع ان روايه معبد الجهنى وانه غير معروف بالفقه * قلت روى خبر القهقهة غيره مثل جابر وانس وغيرهما وعمل به كثير من العجاجة والتابعين ولهذا قدم على القياس (وان كان) الراوى (مجھولاً) فى رواية الحديث (بان لم يعرف الاجديث او حديثين) ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله عليه السلام (كو ابصة بن معبد فان روى عنه السلف) وشهدوا بصحبته وعملوا به (او اختلفوا فيه) اى فى قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل بن سنان فيما رواه ان ابن مسعود رضى الله عنه سئل عن تزوج امرأة ولم يسم لها مهراً حتى مات عنها (٦) فاجتهد شهراً فقال ارى لها مهر مثل نسايتها لاوكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان محمداً رسول الله عليه السلام قضى فى بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود رضى الله عنه سرورا لم يمثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وردته على رضى الله عنه فقال ما نضع بقول اعرابي بوال على عقبه وقال حسبها الميراث ولا مهر لمخالفته رايه وهو ان المعقود عليه هاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته عوضاً كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهراً وجعل على رضى الله عنه القياس اولى من رواية هذا المجهول عمل بهذا الحديث علماؤنا لان الثقات من الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق والحسن لما رواوا عنه صار كالعدل لانا لانعرف عدالة من لم نشاهده الا بتحمل الثقات عنه وهو موافق للقياس لان مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب ان يؤكد الموت كالمسمى (او سكتوا عن الطعن) بعد ما بلغتهم روايته لان سكوتهم بمنزلة ما قبلوه (صار كال معروف) يعنى صار حديثه كحديث المعروف (وان لم يظهر من السلف الا الرد) بعد ما ظهر حديثه (كان مستنكراً) لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته (فلا يقبل) ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها

مجاوزه حد هذا وقول سيدنا على اخذ به الشافعى على ما ذكره المحشى والمراد بالعقد عليه بضع المرأة (مصححه)

(وان لم يظهر) حديثه (في السلف ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به) اذا وافق القياس لترجح جانب الصدق بعد التهم (ولا يجب) لتمكن الوهم بعدم الشهرة ﴿ ٢١٢ ﴾ (وانما جعل الخبر حجة بشرائط

في الراوى وهى اربعة العقل وهو نور) محله البدن والرأس والقلب (يضى به) اى بذلك النور سمى نورا لانه الظاهر المظهر فكذا العقل للبصيرة (طريق يتدأ به) اى بالطريق (من حيث ينتهى اليه) اى الى حيث (درك الحواس) ولذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات (فيتبدى المطلوب للقلب فيدركه) اى المطلوب (القلب بتأمله) اى القلب بتوفيق الله تعالى فاذا نظر الى بناء انتهى اليه بصره يدركه نور عقله ان له بانبا اذا قدره الى سائر اوصافه التى لا بد للبناء منه واشترطه لان الكلام المعتبر شرعا ما يكون عن تميز ولا تميز الا بالعقل (٥) الحائل غير الحامل يقال حالت المرأة والنخلة والناقة وكل انثى حيالا بالكسر اذا لم تحمل فهى حائل كافي المصباح وقوله

طلعتها لثنا ولم يقض النبي عليه السلام لها بالنفقة والسكنى فرده عمر رضى الله عنه وقال لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لاندرى اصدقت ام كذبت ا حفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد عين النص لثلا النص وروى السنة وهو القياس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا وكذا الحائل (٥) والمعتدة عن طلاق رجعى لجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس * ولقائل ان يقول انقطعت الزوجية فى المبتوتة ولا يجب لها النفقة وليس كذلك المعتدة عن طلاق رجعى فلا يصح القياس وذكر الطحاوى اراد بالكتاب قوله تعالى (لا تخرجوهن من بيوتهن) ومن السنة ما قاله عمر رضى الله عنه انه سمعت رسول الله عليه السلام يقول لها النفقة والسكنى ورد عمر رضى الله عنه كان بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم ولم ينكر ذلك احد فثبت ان هذا الحديث منكر عندهم (وان لم يظهر) حديثه (في السلف ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به) اذا لم يخالف القياس (ولا يجب) لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف * فان قلت اذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فافائدة جواز العمل به * قلت فائدة جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث (وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوى وهى اربعة العقل وهو نور) فى البدن الآدمى وقيل فى الرأس وقيل فى القلب (يضى به) اى بذلك النور (طريق يتدأ به) الجار والمجرور قائم مقام الفاعل وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة طريق (من حيث ينتهى اليه) ضميره راجع الى حيث وهو بمعنى المكان (درك الحواس) يعنى (٦) ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهى اليه (درك الحواس) وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات (فيتبدى) اى يظهر (المطلوب للقلب فيدركه) اى المطلوب (القلب بتأمله) بتوفيق الله تعالى مثلا اذا نظر الانسان الى بناء رفيع يدرك بنور عقله ان له بانبا لا محالة ذا قدرة وحياة وعلم من الاوصاف التى لا بد للبناء منها * فان قلت التعريف غير جامع لانه قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات كما اذا استدللنا من وجود العالم ان له صانعا لما فقد نطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته او غيره

والمعتدة مقيس عليه آخر عطف على قوله الحامل المبتوتة على ما ذكر فى الحاشية العزمية اه (٦) قوله يعنى الخ حاصله ان العقل نور يضى به طريق مبدأه منتهى درك الحواس اه (مصححه) (اولا)

(والشرط الكامل منه) اى ٢١٣ من العقل (وهو عقل البالغ) لان العقل يحدث

شيئا فشيئا ولما تعذر
الوقوف على وجود
كل جزء اقيم السبب
الظاهر وهو البلوغ
مقامه وبني التشكيف
عليه (دون القاصر
منه وهو عقل الصبي)
لانه لم يجعل واليا في
ماله لتقصان عقله ففي
الدين اولى (والضبط
وهو سماع الكلام كما
يحق سماعه) وهو
صرف همته اليه لئلا
يشذ منه شئ (ثم فهمه
بمعناه الذى اريد به)
لغويا كان او شرعيا
(ثم حفظه بنذل
الجهود له) وهو ان
يكبر حتى يحفظ (ثم
الثبات عليه) اى
الحفظ (بمحافظة
حدوده) اى احكامه
بان يعمل بموجبه بدنه
(وبمراقبته بمذاكرته)
بلسانه فان ترك العمل
والمذاكرة يورثان
النسيان (على اساءة
الظن

اولا هذا ولاذاك * قلت الطلب بعد بداية المعقولات بمرتبة او بمراتب لا يمنع
كون البداية من انتهاء الحس وان كان في اثباته مستغنيا عن الحس وفيه
نظر لانه لا يصدق قوله من حيث ينتهى اليه درك الحواس لانه على
ذلك التقدير يكون من حيث ينتهى اليه ابتداء المعقولات والحق ان هذا
انما يتأتى فيماله صورة محسوسة واما فيما ليس بمحسوس فانما يتبدأ
بطريق العلم به من حيث يوجد واما تعريفه على الاطلاق فان يقال العقل
قوة نفسانية يدرك به الانسان حقائق الامور (والشرط الكامل منه)
اى من العقل (وهو عقل البالغ) ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب
الظاهر وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا للعباد (دون
القاصر منه وهو عقل الصبي) والمعنوه والمجنون واما شرط كمال العقل
لقبول الخبر لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا في التصرف في امور انفسهم
لتقصان عقلهم ففي امر الدين اولى هذا اذا كان السماع والرواية قبل
البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبي
اذا خلل في تحمله لكونه ميمرا ولا في روايته لكونه مافلا * فان قلت العبد
يقبل روايته وان لم يفوض اموره اليه * قلت ذلك لحق المولى لالتقصان
في العقل (والضبط) وهو في اللغة الاخذ بالحزم وفي اصطلاح اهل
الشرع ما ذكره المصنف رحمه الله (وهو سماع الكلام كما يحق سماعه)
الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شئ وهو في محل النصب على انه مفعول
مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع شئ يجب ضبطه
ورعايته (ثم فهمه بمعناه الذى اريد به) لغويا كان او شرعا كان يعلم
حرمة القضاء في قوله عليه السلام (لا يقضى القاضى وهو غضبان لشغل
القلب) لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت والباء
في معناه بمعنى مع (ثم حفظه بنذل الجهود له) الجهود مصدر كالميسور
بمعنى اليسر والمعنى بنذل قدرته ويجوز ان يكون بمعنى المفعول على معنى
بنذل المقدور من السعي في الضبط والضمير في له للسامع او للمسموع
(ثم الثبات عليه) اى على الحفظ (بمحافظة حدوده) اى احكامه
بان يعمل بموجبه بدنه (وبمراقبته بمذاكرته) والباء فيه بمعنى مع (على
اساءة الظن) متعلق بمحذوف حال اى مستقرا ثابتا على اساءة الظن

قوله لا يقضى القاضى

الظاهر انه نهى في صورة النفي اه (صححه)

بنفسه) بان لا يعتمد على نفسه اى لانساء بل يعتقد انى اذا تركته نسيته (الى حين ادائه) متعلق بالثبات واشترطه لان قبول الخبر باعتبار صدقه ولا يتحقق الا بضبطه (والعدالة وهى الاستقامة) فى السيرة والدين (والمعتبرهنا كاله) وهو ما لا يعرف الا بالنظر فى معاملات المرء ولا يمكن لتعدد الوقوف على نهايته لتفاوت اعتبار ما لا يؤدى الى الحرج (وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصرت على صغيرة سقطت عدالته لان قيد بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة واشترط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية * روى ابن عمر رضى الله عنه عن ابيه عن رسول الله عليه السلام انه قال (الكبائر سبع الاشرار بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والقرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحاد فى الحرم) اى الظلم فى البيت الحرام * وروى ابو هريرة رضى الله عنه مع ذلك اكل الربا * وعن على رضى الله عنه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر (دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل) بمعنى ان من اصابهما فهو عدل ظاهرا لانهما يحملهان على الاستقامة ولكن لا يفارق هواه يضلله واطرطهما لان الصدق فى خبر غير

(بنفسه) بان لا يعتمد على نفسه اى لانساء بل يعتقد انى اذا تركته نسيته اذا الحزم سوء الظن (الى حين ادائه) متعلق بقوله ثم الثبات عليه روى ان ابن مسعود كان اذا روى حديثا جعل فرائضه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه كان فى اعلى درجات الزهد * فان قلت اذا كان الضبط شرطا فى النقل فكيف صح نقل القرآن من لا يفهم معناه * قلت نقل القرآن لم يثبت فى الاصل الا بائمة الهدى خير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظم القرآن معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلاة وغيره فاعتبر فى نقله نظمه ومعناه بنى عليه واما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها او يقال القرآن مأمون من التحريف لان الله تعالى وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله تعالى (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون) فجاز النقل فيه ممن كان ضابطه ظاهرا وان كان لا يعرف معناه (والعدالة وهى الاستقامة) فى السيرة والدين وضدها الفسق (والمعتبرهنا كاله) اى كمال العدل (وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصرت على صغيرة سقطت عدالته) قيد بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة واشترط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية * روى ابن عمر رضى الله عنه عن ابيه عن رسول الله عليه السلام انه قال (الكبائر سبع الاشرار بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والقرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحاد فى الحرم) اى الظلم فى البيت الحرام * وروى ابو هريرة رضى الله عنه مع ذلك اكل الربا * وعن على رضى الله عنه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر (دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل) بمعنى ان من اصابهما فهو عدل ظاهرا لانهما يحملهان على الاستقامة ولكن لا يفارق هواه يضلله واطرطهما لان الصدق فى خبر غير

المعصوم عن الكذب لا يثبت ضرورة بل بالاستدلال وذلك بالعدالة (والاسلام) (يسعى)

وهو التصديق والاقرار
 بالله تعالى كما هو باسمائه
 كالرحمن والرحيم
 (وصفاته) كالعلم
 والقدرة وسائر صفات
 الكمال (وقبول
 احكامه وشرائعه)
 وهو ظاهر بالنشأين
 المسلمين وثبت على
 طريقتهم وثابت بالبيان
 بان يصفه كما هو الا ان
 هذا كمال يتعذر لان
 المعرفة باوصافه تفصيلا
 متفاوتة (والشرط فيه
 البيان اجالا كما ذكرنا)
 اى فشرط ما لا حرج فيه
 وهو التصديق والاقرار
 بما قلنا اجالا وان عجز
 عن بيانه واشترطه لان
 الكافر ساع لهدم الدين
 بادخال ما ليس منه

(٤) وذلك انها لما كانت
 مسئلة تبعا وقد انقطعت
 التبعية بالبلوغ فاذالم
 تصف الاسلام كان ذلك
 جهلا محضاً والجهل
 بالصانع كفر منها بعد
 الاسلام فصارت
 مرتدة ثم ان معنى عدم
 الوصف بعد الاستيصال ان تقول لا اعرف شيئا مما تقول (عن مى زاده)

يسعى في هدمه ولا يقبل قوله والاسلام نوعان اسلام ظاهر وهو
 ما ثبت بنشوء بين المسلمين وثبت حكم الاسلام على والديه من غير ان يوجد
 منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية والثاني ثابت بالبيان
 وهذا النوع مشروط (وهو التصديق) اختلف في ان المعتبر في الايمان هو
 التصديق المنطقي الذي هو الاذنان والقبول او غيره ذهب صاحب التنقيح
 الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا لان الاذنان قد يقع
 في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا حتى
 ينسبه الى الصدق فيما خبر به وقد قال الله تعالى في حق بعض الكفرة
 (يعرفونه كما يعرفون ابناءهم) فنقول حصول الاذنان لبعض الكفار ممنوع
 ولو سلم يكون كفره باعتبار وجوده باللسان وغير ذلك من امارات الانكار فانا
 اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم
 الا قبول حكمه والاذن به * فان قلت فيمنهذ يكون التصديق من الكيفيات
 دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان * قلت باعتبار اشتماله
 على الاقرار وعلى صرف الفكر في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب
 المقدمات كما يصح الامر بالعلم واليقين (والاقرار بالله تعالى كما هو) واقع
 (باسمائه) المراد من الاسم ما يدل على الذات مع الصفة كالرحمن والرحيم
 (وصفاته) من العلم والقدرة وسائر صفات الكمال (وقبول احكامه) اى
 الاعتقاد بها (وشرائعه) وهى اعم من الاحكام فيكون تعميما بعد
 التخصيص (والشرط فيه البيان اجالا كما ذكرنا) يعنى الذى هو
 شرط في قبول روايته هو ان يقر بهذه الاشياء ويبينها على وجه
 الاجال بان يقر بان الله تعالى واحد عالم قادر سخي وفيه رد لما قاله بعض
 المشايخ من ان توصيف الله تعالى باسمائه على وجه الاجال لا يكفي ما لم يكن
 عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللغة من غير معرفة المعنى لا يفيد بل لا بد من
 الوصف على التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحياة * قال
 في الجامع الكبير اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها
 تبين من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها ثم حكم
 بفساد النكاح (٤) حيث لم تحسن بان تصف وجعل ذلك ردة منها وقلنا

الوصف بعد الاستيصال ان تقول لا اعرف شيئا مما تقول (عن مى زاده)

هذا الاشتراط يؤدي الى الحرج لان اكثر الخلائق لا يقدر على توصيفها على التفصيل وقد اکتفى النبي عليه السلام بذكر الجمل حيث جاء اعرابي الى النبي عليه السلام فقال اني رأيت الهلال فقال له (اتشهد ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله) قال نعم قال عليه السلام (يا بلال اذن في الناس ان يصوموا غداً) وبين الايمان على الاجال حين سأله جبريل عليه السلام قال منصور القاآني شارح المعنى قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات الصفات مما لا يتعلق به ايمان وكفر وقوله باسمائه يتاقي ذلك الاتفاق وحديث اعرابي (ولهذا) اي ولاجل ان الشروط المذكورة شرط في الراوي (لا يقبل خبر الكافر والفاسق) لعدم العدالة (والصبي والمعتوه) لعدم كمال العقل (والذي اشتدت غفلته) لعدم الضبط وان وافق القياس وقبل خبر الاعمي والمحدود في القذف والمرأة والعبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن لم يقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت على معان اخر اما الاعمي فلا ن الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به وذلك يحصل بالاعمي واما العبد والمرأة فلا ن الشرط في الشهادة الولاية الكاملة وبالرق تنعدم الولاية وبالانوثة تنقص واما المحدود في القذف فلا ن رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص وفي ظاهر المذهب المحدود في قذف مقبول الرواية بعد التوبة وكذا النائب من الفسق والكذب تقبل روايته الا النائب من الكذب متعمداً في حديث رسول الله عليه السلام فانه لا تقبل روايته ابداً كذا ذكر في كتاب معرفة انواع الحديث (والثاني) اي القسم الثاني من الاقسام الاربعة المختصة

بالسنة (في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار) وهو ان يترك الوساطة التي بينه وبين الرسول ويقول قال رسول الله عليه السلام كذا (وهو) اي المرسل اربعة اقسام الاول انه (ان كان من الصحابي) يعني لو كان المرسل صحابياً (فقبول بالاجماع) لاجماعهم على عدالتهم * فان قلت الصحابة ظاهر امرهم السماع من النبي عليه السلام فن اين يعلم انه مرسل * قلت باخبارهم انهم لم يسمعه من النبي عليه السلام وان بينهم وبينه رجلاً (ومن القران

(ولهذا) اي لما ذكرنا من الشرط (لا يقبل خبر الكافر) لانه لا اسلام فيه (والفاسق) لغوات العدالة (والصبي والمعتوه) لعدم العقل (والذي اشتدت غفلته) لفقد الضبط (والثاني) من الاربعة (في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار) وهو ما ليس فيه اسناد (وهو ان كان من الصحابي) وهو مسلم رآه عليه السلام (فقبول بالاجماع) لان من ثبتت صحبته لم يحمل حديثه الا على سماعه بنفسه (وان كان من القرن

قوله الى المشهود به اي فيما يجب احضاره مجلس الحاكم والا فالاحتياج في الشهادة الى التمييز المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والاشارة اليهما ثم ان تعلق الى بالتمييز

غير ظاهر فالظاهر ان يقول الاشارة الى المشهود به وتمييزه عن غيره اه (صححه) (الثاني)

الثاني والثالث) هذا هو القسم الثاني من الاقسام الاربعة يعنى ما رسله القرن الثاني والثالث (فكذلك) يعنى حجة (عندنا) وعند مالك رحمه الله وقال الشافعي لا يقبل الا اذا تأيد بآيه او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول صحابي او نقلته الامة بالقبول واشترك في ارساله عدلان بشرط ان يكون شيخاهما مختلفين او ثبت اتصاله بوجه آخر محتجا بان الجهل بذات الراوى يستلزم الجهل بصفته والجهل بالصفة وحدها مانع فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفات مانعا * ولنا الاجماع وهو ان الصحابة اتفقت على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم لم يسموا كل حديث من النبي عليه السلام * قال الغزالي ما سمع ابن عباس الا اربعة احاديث ولم يرو عن احدا نكروا وتفحص بانهم رويوا بواسطة او لا * فان قلت لاختلاف في مراسيل الصحابة رضى الله عنهم وليس كلامنا الآن فيها * قلت لافرق بين ارسال الصحابي والتابعي لان عدالتهم ثبتت بشهادة النبي عليه السلام * فان قلت لانسل الاجماع فان المسئلة اجتهادية لان المخالف الذى لم يقبل المرسل لا يأثم ولا اجماع في المسائل الاجتهادية * قلت لا اجماع قطعى في المسائل الاجتهادية وهذا اجماع ظنى والدليل المعقول (٦) وهو ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى غيره قبل اسناده فلا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام اولى والراوى اذا عرفت عدالته سقط عن السامع النظر في عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقليد لان العدل مالم يستبين له الاسناد لا يرسل * قال الحسن متى قلت قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر والجهل بعين الراوى لا يكون جهلا بصفته فان ارسال العدل من الائمة دليل تعديله (وارسال من دون هؤلاء) يعنى ارسال العدل في كل عصر غير القرن الثاني والثالث (كذلك عند الكرخي) يعنى حجة لان علة القبول في القرون الثلاثة هي العدالة والضبط فهما وجدنا قبلنا (خلافا لابن ابان) لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب ولا بد من البيان (والذى ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة) يعنى عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق الاجماع في قوله ولنا الاجماع يعنى ولنا الدليل العقلي ايضا في حجة مراسيل ذينك

الثاني والثالث فكذلك) مقبول (عندنا) لان عدالتهم ثبتت بشهادته عليه السلام وكان اكثرهم يرسل ولم ينكر عليهم وقال الشافعي لا يقبل الا بمؤيد (وارسال من دون هؤلاء) اى القرن الثاني والثالث كذلك عند الكرخي خلافا لابن ابان لان القبول في القرون الثلاثة للعدالة والضبط فاذا وجد قبل (والذى ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة) لانه لاشبهة في قبوله عند من يقبل المرسل ومن لم يقبله قال بعضهم مردود لان حقيقته يمنع القبول فشبته يمنع احتياطاً وعامتهم انه حجة لان المرسل ساكت عن الراوى والمسند ناطق فلا يعارضه الساكت (٦) قوله والدليل المعقول عطف على القرنين اه (مصححه)

(واما الباطن فان كان) الانقطاع (لنقصان الناقل) بفوت شرطه من العدالة والاسلام والضبط والعقل فهو على ما ذكرنا) من انه لا يقبل (وان كان بالعرض) على الاصول (بان خالف الكتاب) كحديث فاطمة في ان لافقة للميتونة يخالف اسكنوهن من ﴿ ٢١٨ ﴾ حيث سكتكم من وجدكم وردت

في المطلقات (او السنة المعروفة) كحديث الشاهد واليمين يخالف البينة للمدعى واليمين على من انكر (او الحادثة) بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى كحديث الجهر بالتسمية فانه لما شذم مع اشتها الحادثة لم يعمل به (او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول) وهم الصحابة كاتبوا في اموال التياحى خيرا كيلا تأكلها الزكاة اختلفت الصحابة رضى الله عنهم في حديث زكاة الصبي ولم يرجعوا الى هذا الحديث (كان مردودا منقطعا ايضا) لان الكتاب ثابت يقين والسنة المشهورة فوق خبر الواحد وباشتتهار الحادثة يستحيل ان يخفى عليهم ما ثبت به حكمها واعراضهم عن الاحتجاج به مع الحاجة دليل انقطاعه

مثل حديث لانكاح الابولى رواه اسراييل بن يونس مسندا وشعبة مرسل وقال بعض لا يقبل لان سكوت الراوى عن ذكر الراوى عنه بمنزلة الجرح فيه واسناد الآخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح (واما الباطن فان كان) اى الانقطاع (لنقصان فى الناقل) لغوات بعض شرائطه من العدالة والاسلام والضبط والعقل (فهو على ما ذكرنا) يعنى لا يقبل خبره (وان كان بالعرض) على الاصول (بان خالف الكتاب) كقوله عليه السلام (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) فانه مخالف لعموم قوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) (او السنة المعروفة) اى المشهورة مثل ماروى ابن عباس ان رسول الله عليه السلام قضى بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام (البينة على المدعى واليمين على من انكر) (او الحادثة) اى خالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى كما روى ابو هريرة رضى الله عنه انه عليه السلام (كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم فى صلاة) فانه لما شذم مع اشتها الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة تقتضى شهرة ما به ثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم والاحتجاج به دل على انه منقطع (او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول) اى الصحابة مثاله ماروى ان النبي عليه السلام قال (ابتغوا فى اموال التياحى خيرا كيلا تأكلها الصدقة) فان الصحابة اختلفوا فى وجوب الزكات فى مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل على انه غير ثابت او مؤول تأويله ان المراد بالصدقة النفقة كما قال عليه السلام (نفقة المرء على نفسه صدقة) (كان مردودا منقطعا ايضا) اى كالذى كان الانقطاع لنقصان فى الناقل (والثالث) اى القسم الثالث من الاقسام المختصة بالسنن (فى بيان محل الخبر الذى جعل الخبر فيه حجة) الموصول صفة محل (فان كان المحل من حقوق الله تعالى) وهى ما يخلص حقا لله تعالى من شرائعه وهو نوحان الاول ما ليس بعقوبة كالصلاة وغيرها (يكون خبر الواحد فيه حجة) بلا شرط عدد لان الصحابة عملوا باخبار الآحاد وعملوا بخبر عائشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين وشرط بعضهم العدد

(والثالث) من الاربعة (فى بيان محل الخبر الذى جعل الخبر فيه حجة فان كان المحل من حقوق الله تعالى) وهى ما يخلص حقا لله تعالى من شرائعه وهى ما ليس بعقوبة كالعبادات وغيرها وما هو عقوبة (يكون خبر الواحد فيه حجة) بالشروط المارة لعمل الصحابة رضى الله عنهم بالآحاد كخبر عائشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين

(خلافا للكرخي في العقوبات) فانه لا يكون حجة فيها لان في اتصاله شبهة والحدود تندرى بها وجوابه ان تحقق الشبهة فيه ﴿ ٢١٩ ﴾ غير مانع كتحققها في البيئات (وان كان) المحل

(من حقوق العباد

مما فيه الزام محض)

كالبيع والاملاك

المرسلة (يشترط فيه

سائر شرائط الاخبار)

من العقل والعدالة

والضبط والاسلام

(مع العدد ولقظة

الشهادة والولاية)

بالحرية لانه لا بد للزام

من كون الخبر ملزما

والالزام من الولاية

فلا بد من كون الخبر

من اهلها وذلك بما

ذكر واشترط العدد

ولقظة الشهادة تؤكد

للخبر (وان كان للالزام

فيه اصلا) كالوكالات

والمضاربات (يثبت

باخبار الاحاد بشرط

التمييز دون العدالة)

اي اذا كان الخبر مميرا

عدلا كان او غيره صبيا

او بالغا كافرا او مسلما

للضرورة اذا الانسان

قلما يجد من يستجمع

الشرائط لبيعته الى

وكيله ولانه لا الزام

فيه (وان كان فيه

الزام بوجه دون وجه)

استدلالا بان النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذى اليمين حتى يشهداه غيره

قلنا عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم ولم يصدر

عن غيره كلام (خلافا للكرخي في العقوبات) يعنى ماهو عقوبة لا يجوز

اثباته بخبر الواحد عنده هذا هو القسم الثانى من حقوق الله تعالى * قال ابو يوسف

في الامالى وهو مختارا لخصاص يجوز لان جانب الصدق مرجح في رواية

العدل فيثبت به الحدود ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيه كما يثبت الحدود

بالبيئات ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها * وجه قول الكرخي ان خبر الواحد

في اتصاله بالرسول شبهة والحدود تندرى بالشبهات واما اثباتها بالبيئات

فيجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى (فاستشهدوا عليهن

اربعة منكم) (وان كان) المحل (من حقوق العباد) هذا هو القسم

الثالث من اقسام محل الخبر (مما فيه الزام محض) كالبيع والاشرية

والاملاك المرسلة (يشترط فيه سائر شروط الاخبار) من العقل والبلوغ

والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما وكونه غير محدود في قذف ولا يجر

بشادته مغنما ولا يدفع بها مغرما وغيرها (مع العدد) في موضع يطلع

عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه الرجال فان العدد والذكورة

ليس بشرط فيه كالبكرة وعيوب النساء (ولقظة الشهادة والولاية) اى

الحرية (وان كان) المحل (للالزام فيه اصلا) هذا هو القسم الرابع وهو من

حقوق العباد كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والشركات

(يثبت باخبار الاحاد بشرط التمييز دون العدالة) يعنى بشرط ان يكون

الخبر مميرا صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا خبره صبي او كافر

ان فلانا وكله فوقع في قلبه صدقه يجوز ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره

لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد العدل الحر البالغ في كل زمان او مكان

ليبعته الى وكيله ولو شرط فيه سائر الشروط لتعطلت المصالح ولان الخبر

غير ملزم لان الوكيل مختار في قبول الوكالة والالزام عليه في ذلك فاذا لم يوجد

الالزام في هذا الخبر لم يشترط شرط الالزام من العدد والعدالة ولان النبي عليه

السلام كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر (وان كان فيه الزام بوجه

دون وجه) وهذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل

كعزل الوكيل وجر المأذون ان كان المخبر وكيل او رسولا لم يشترط فيه العدالة وان كان فضوليا

قوله والاملاك المرسلة اى التى لم يذكر فيها سبب الملك من هبة او غيرها اه (عزى زاده)

(يشترط فيه احد شرطى الشهادة) اما العدد او العدالة (عند ابى حنيفة رجه الله) لان الموكل والمولى يزمان الوكيل والعبد بالعزل والحجر فكان الزاماً من هذا الوجه ومن وجه كونهما متصرفين في حقهما بالعزل والحجر اشبهت المعاملات فشبهه الازام بوجوب ﴿٢٢٠﴾ اشتراطهما والمعاملات سقوطهما

فشرط احد هما واسقط الآخر توفيراً لشبهين وعندهما هو كما سبق في اشترط التمييز فقط (والرابع في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسل عليهم السلام) لقيام الدلالة على عصمتهم من الكذب وحكمه اعتقاد الحقية والايثار قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا (وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية) لقيام امارة الحدوث فيه وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده (وقسم يحتملها) اى الصدق والكذب (على السواء كخبر الفاسق) يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله والكذب بتعاطيه المحذور وحكمه التوقف فيه قال الله تعالى قتبينوا (وقسم

وحجر المأذون وفيه ازام من وجه لان الوكيل اذا اعزل يقتصر الشراء عليه وتزومه العهدة واذا حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه لالزام فيه لانه يشبه سائر المعاملات لان كلا من الموكل والمولى يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن (يشترط فيه احد شرطى الشهادة) من العدد والعدالة (عند ابى حنيفة) ثم شبه الازام بوجوب اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملات بوجوب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الآخر توفيراً للشبهين حظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل ميمر لان هذا القسم من باب المعاملات ما خلا الاخبار بالشرائع (هـ) فوجب ان لا يتوقف على شرائط الشهادة لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكيلاً وعزلاً فلو شرطت العدالة لضاق الامر على الناس واما الاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات فقد ألحق بها لان الضرورة قد تحققت في حقه هذا اذا كان المخبر فضولياً وان كان وكيلاً او رسولاً من الموكل او المولى بان قال وكتبتك بان يخبر فلانا بالعزل او الحجر او ارسلتلك الى فلان تبليغ عنى هذا الخبر لم يشترط العدالة اتفاقاً لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل (والرابع) اى القسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنة (في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه) اى صدق الخبر (كخبر الرسل عليهم السلام) لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم من الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد به لقوله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) (وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية) لقيام آيات الحدوث فيه (وقسم يحتملها على السواء كخبر الفاسق) فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين فيه وقد قال الله تعالى (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) (وقسم يترجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية) والمقصود هنا هذا النوع (ولهذا النوع اطراف ثلاثة طرف السماع وذلك اما ان يكون عنيمة) اى اصلاً وهى على اربعة اقسام قسمان منها

يترجح احد احتماليه) وهو الصدق (على الآخر) وهو الكذب (كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية) يترجح صدقه لغلبة عقله ودينه على هواه بامتناعه عن موجب الفسق وحكمه العمل به لاعن اعتقاد بحقيقته والمقصود هذا النوع (ولهذا النوع اطراف ثلاثة طرف السماع وذلك اما ان يكون عنيمة (هـ) يعنى للسلم الذى لم بهاجرنا

وهو ما يكون من جنس الاستماع) وهو اربعة وجهان حقيقة احدهما الحق ووجهان عزيمة لها شبه بالرخصة فالاولان (بان تقرأ على المحدث) من كتاب او حفظ وهو يسمع فيقول أهو كما قرأت فيقول نعم (او يقرأ) المحدث (عليك) وانك تسمع فعند ٢٢١ المحدثين الثاني اولى وعن ابي حنيفة رحمه الله الاول

اولى (او) الآخران بان (يكتب) المحدث (اليك كتابا على رسم الكتاب) من العنوان والتوقيع (وذكر فيه حديثي فلان عن فلان الى آخره) بان قال عن النبي عليه السلام ويذكره (ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عنى) بهذا الاسناد (فهذا من الغائب كالخطاب) لتبلغه عليه السلام بالكتاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه بان يرسل اليه رسولا ان فلانا اخبره الى آخره لان الرسول كالكتاب (فيكونان مجتبتين اذا ثبتنا بالحجة) بان ثبت بالبينة ان هذا كتاب فلان المحدث او رسوله (او يكون رخصة وهو الذي لا استماع فيه) اصلا (كالاجازة) وهو ان يقول اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب الذي حدثني

في نهاية العزيمة (وهو ما يكون من جنس الاستماع بان تقرأ على المحدث) من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم تقول له مستفهما أهو كما قرأت عليك فهو يقول نعم (او يقرأ) المحدث (عليك) من كتاب او حفظ وانت تسمعه * قال فخر الاسلام قال ابو حنيفة رحمه الله الوجهان سواء بل الاول احوط لان السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه مامل لنفسه والمحدث عامل لغيره (او يكتب) المحدث (اليك كتابا على رسم الكتاب) وهو ان يكون محتوما بفتح معروف معنونا يعنى يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء (وذكر فيه حديثي فلان عن فلان الى آخره) اى الى ان قال عن النبي عليه السلام ويذكر من الحديث (ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عنى) بهذا الاسناد (فهذا) اى الكتاب (من الغائب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه) اى الرسالة الى الغائب كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغ رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد (فيكونان مجتبتين اذا ثبتنا بالحجة) اى بالبينة انه رسول فلان او كتاب فلان على ما عرف في كتاب القاضى هذا اشارة الى القسمين الاخيرين وهما من باب العزيمة ايضا ولكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبه الرخصة وهما الكتاب والرسالة (او يكون رخصة) هذا هو القسم الثاني من قسمى طرف السماع (وهو الذى لا استماع فيه كالاجازة) وهى ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب الذى حدثني به فلان او جميع مسموعاتى الذى كان عندك وبين اسناده (والمناولة) وهى ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعى عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا الحديث والمناولة تأكيد للاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة ويجوز الاجازة لعدم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له ماتنسلوا (والمجازة ان كان عالما به) اى بما فى الكتاب الذى اجازه بروايته (يصح الاجازة والا) اى وان لم يكن المجازة عالما بما فى الكتاب (فلا) اى لا يصح

به فلان (والمناولة) وهو ان يعطيه كتابه ويقول خذوه وحدث عنى ما فيه وهى تأكيد للاجازة (والمجازة ان كان عالما به) اى بما فى الكتاب (يصح الاجازة والا) اى وان لم يكن عالما به (فلا) تصح الاجازة اصله كتاب القاضى

(و طرف الحفظ والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع) ٢٢٢ من وقت السماع الى وقت

الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجازله بان يقول المجازله ان يقول اجزت لك مجازاتي فالصحح انه جائز والاحوط ان يقول المجازله اخبرني واجازني ولا يقول حدثني لان ذلك مختص بالاستماع ولم يوجد (و طرف الحفظ) اي الطرف الثاني من الاطراف الثلاثة المتعلقة بالخبر طرف الحفظ وهو نوعان (والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع) من وقت السماع (الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر) ما كان مسموعا له صار كأنه حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء لان التذكر بمنزلة الحفظ (يكون حجة) سواء كان خطه او خط غيره (والا) اي وان لم يتذكر من الخط شيئا (فلا) اي لا تحل له الرواية (عند ابي حنيفة) لان الخط وضع للتذكرة للقلب كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي بها وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما لان الخط يشبه الخط وعندهما والشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة كانوا يعملون على كتب النبي عليه السلام من غير ان راوا ياروي ذلك الكتاب وعند ابي يوسف يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او في يدا امينه ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يؤمن من التغيير وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده لان التغيير غير متعارف وما ذهب اليه محمد رخصة تيسيرا للناس (و طرف الاداء) هذا هو الطرف الثالث (والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه) يعني يروي بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث * قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بمعناه لانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة وفي النقل بالمعنى لا يؤمن الزيادة والنقصان وجة العامة ماروي ان الصحابة قالوا يا رسول الله اننا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعنا قال عليه السلام (اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس به) روى ان ابن مسعود وانساوا غيرهما كانوا يقولون في الرواية قال عليه الصلاة والسلام كذا او قربا منه او نحو امنه ولم ينكر عليهم منكر فكان اجاما على الجواز (فان كان) الحديث (محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة) اي معرفة (في وجوه اللغة) لانه للمالم يشبهه معناه

الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر به) ما كان مسموعا له (يكون حجة) ويحل الرواية لان التذكر كالحفظ (والا) اي وان لم يكن متذكرا فلا يحل له الرواية (عند ابي حنيفة رحمه الله) لان الخط للقلب كالمرآة للعين والمرآت اذا لم تقدر للعين دركا كان عدما فالخط اذا لم يفد للقلب ذكر اكان هدر او كذا في رؤية القاضى والشاهد خطه وعن ابي يوسف يعمل وان لم يذكر في السجل والرواية دون الديوان وعن محمد في الثلاث تيسير (و طرف الاداء والعزيمة فيه ان يؤدي) المسموع (على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه) لقوله عليه السلام اذا اصبتم المعنى فلا بأس (فان كان) المروي (محكما لا يحتمل

غيره) اي الامعنى واحدا (يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة في وجوه اللغة) لانه لا يمكن زيادته ونقصه لعدم احتمال غير ما وضع له (لا يمكن)

(وان كان ظاهرا يحتمل غيره) اى غير ما ظهر من معناه كعامة يحتمل الخصوص (فلا يجوز نقله بالمعنى الالفقيه المجتهد) لانه يقف على المراد ﴿ ٢٢٣ ﴾ به فيؤمن من الخلل (وما كان من جوامع الكلم)

وهى الالفاظ الوجيزة
الجامعة للمعاني الكثيرة
والاحكام المختلفة
(او المشكل او المشترك
او الجمل لا يجوز نقله
بالمعنى للكل) اى للمجتهد
وغيره اما الجوامع
فاعد من الغلط واما
المشكل والمشترك
فلأن فهم معناهما
بالتأويل وتأويله
ليس بحجة على غيره
واما الجمل فببيان
من الجمل (والمروى
عنه اذا انكر الرواية)
بان قال كذبت على
(او عمل بخلافه بعد
الرواية مما هو خلاف
يقين) بان لم تكن
الرواية محتملة للتأويل
والتخصيص كحديث
عائشة رضى الله عنها
ايما امرأة تكلمت نفسها
بغير اذن وليها فكاحها
باطل ثم تزويجها بنت
اخيا وهو غائب وكان
بعد الرواية (يسقط
العمل به) لانه يصير
متناقضا بانكاره ومع

لا يمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى (وان كان ظاهرا)
معلوما (يحتمل غيره) اى غير معناه بان كان عاما محتملا للخصوص او حقيقة
يحتمل الجاز (فلا يجوز نقله بالمعنى الالفقيه المجتهد) لانه يقف على ماهو
المراد فيقع الامن من الخلل بمعناه (وما كان من جوامع الكلم) بان كان
لفظه وجيزا وتحت معان كثيرة (او المشكل او المشترك او الجمل لا يجوز
نقله بالمعنى للكل) اى للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلما روى انه
عليه السلام قال خصصت بجوامع الكلم فلا يقدر عليه احد بعده على
ما كان مخصوصا به واما المشكل والمشترك فلأن المراد منهما لا يعرف
الاتأويل الراوى وتأويل الراوى لا يكون حجة على غيره كالتقياس واما
الجمل فلأنه لا يوقف على معناه (والمروى عنه) هذا اشارة الى الطعن
الذى يلحق الحديث وبيان ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث وما لا يوجب
والطعن الذى يلحقه اما ان يكون من قبل الراوى او من قبل غيره والذى
يكون من قبل الراوى (اذا انكر الرواية) انكار جاحد بان قال كذبت على
او مارويت لك او انكارا موقوفا بان قال لا اذكر انى رويت لك هذا
الحديث اولا اعرفه فى الوجه الاول يسقط العمل بخلاف لان كل
واحد منهما مكذب للآخر فلا بد من كذب واحد غير معين ولكن
لا يسقط بذلك عدتهما للتيقن فى عدتهما ووقوع الشك فى زوالها واما
فى الوجه الثانى فذهب الكرخى واحمد بن حنبل الى انه يسقط العمل به
لانه انما يكون حجة باتصاله بالرسول وبانكار الراوى انقطع الاتصال
وذهب الشافعى ومالك الى انه لا يسقط العمل (او عمل بخلافه بعد الرواية)
كاروت عائشة ان النبي عليه السلام قال (ايما امرأة تكلمت بغير اذن وليها
فكاحها باطل) ثم ان عائشة زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها (مما هو
خلاف يقين) اى لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر بوجه (يسقط
العمل به) لان خلافه ان كان حقا بان خالفه لاوقوف على نسخه اول كونه ليس
بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان باطلا بان
خالف لقلة المبالات والتهاون بالحديث او بغفلة او بنسيان فقد سقطت
روايته لانه لم يكن عدلا (وان كان) العمل بخلافه (قبل الرواية اولم يعرف

التناقض لاثبت الرواية وبدون الاتصال لا يصير حجة لان الخلاف ان كان حقا بطل الاحتجاج به وان كان باطلا
سقطت روايته (فان كان) العمل (قبل الرواية اولم يعرف

تاريخه) اي انه عمل قبلها او بعدها (لم يكن جرحاً) لان الظاهر انه تركه بالحديث احساناً لانه به ولانه حجة في الاصل فلا يسقط بالشبهة (وتعيين) الراوى (بعض) ﴿٢٢٤﴾ محتملاته) اي الحديث بان كان اللفظ

عاماً فعمل بخصوصه
او مشتركاً او بمعنى المشترك
فعمل باحد وجوهه
(لا يمنع العمل به)
لان احتمال الكلام لغة
لا يطل تأويله كحديث
ابن عمر المتبايعان بالخيار
مالم يتفرقا يحتمله بالاقتوال
والايدان حمله على
الايدان ولم تأخذه
(والامتناع عن العمل
به كالعامل بخلافه)
لان الامتناع حرام
كالعامل بخلافه (وعمل
الصحابي بخلافه يوجب
الطعن اذا كان الحديث
ظاهراً لا يحتمل الخفاء
عليهم) لانه لا يظن به
الخالف حديث صحيح
فحمل على انه علم
انتساخه كما روى انه
عليه السلام قال البكر
بالبكر جلد مائة وتعريف
عام فعمرتني رجلاً فارتد
فخلف ان لا يني احد افلو
كان النبي حدا لما حلف
والخدمته على الشهرة
فلو صح لما خفي عليه اما
ما يحتمل الخفاء لم يكن
جرحاً كحديث الوضوء

تاريخه) اي تاريخ انه عمل قبل الرواية او بعدها (لم يكن جرحاً) لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل ووقع الشك في سقوطه ويحمل على انه كان قبل الرواية (وتعيين) الراوى (بعض محتملاته) بان كان اللفظ عاماً فيحمله على معنى خاص او مشتركاً فيحمله على احد معنييه (لا يمنع العمل به) اي بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف يقين مثل حديث ابن عمر ان النبي عليه السلام قال (المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا) وهو يحتمل التفرق بالايدان والتفرق بالاقتوال فحمله ابن عمر رضى الله عنه على التفرق بالايدان ولم يعمل بتأويله فبقى مشتركاً فعملنا بما روى عن النبي عليه السلام انه قال (المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا عن بيعهما) (والامتناع عن العمل به) اي امتناع الراوى عن العمل بالحديث (مثل العمل بخلافه) اي عمل الراوى بخلاف ما رواد فيخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث حرام مثله حديث ابن عمر ان النبي عليه السلام (كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع) وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اراه رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه (وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهراً لا يحتمل الخفاء عليهم) مثل حديث عبادة بن الصامت انه عليه السلام قال (البكر بالبكر جلد مائة وتعريف عام) تمسك به الشافعي وجعل النبي الى موضع مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماً وانه لان عمرتني رجلاً فلحق بالروم مرتداً فخلف ان لا يني احداً ابداً فلو كان النبي حداً لما ترك ففرقنا ان ذلك بطريق السياسة وعلماً ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبنى على الشهرة ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة في الصلاة رواه زيد بن خالد الجهني* وروى ان اباموسى الاشعري لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحاً لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابى موسى (والطعن المبهم) مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح ونحوهما (من ائمة الحديث لا يجرح الراوى) لان الجرح ربما يعتقد ما لا يصلح سبباً للجرح جارحاً بان رآه ارتكب صغيرة من غير اصرار

على من قهقه في الصلاة لا يجرحه عدم عمل ابى موسى الاشعري به لانه من الحوادث النادرة (والطعن المبهم من ائمة الحديث) بان يقول هذا الحديث غير ثابت او فلان مجروح من غير ذلك سبب (لا يجرح الراوى) لان العدالة ثابتة باعتبار عقله ودينه فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لاحتمال اعتقاد ما لا يصلح للجرح جارحاً (فلا)

(الاذا وقع مفسرا بما هو جرح ﴿٢٢٥﴾ متفق عليه) فلو كان مجتهدا فيه كالطعن بشرب النبيذ

لمن يعتقد اباحته لا يقبل (من اشتهر بالنصيحة
دوالتعصب) فلو كان
الطاعن معروفا
بالعداوة والتعصب
لا يقبل (حتى لا يقبل
الطعن بالتدليس)
وهو قوله حدثني فلان
عن فلان ولا يقول
قال حدثني او اخبرني
فلان لانه يؤهم شبهة
الارسال وحقيقته
ليس بجرح فشبهته
اولى (والتليس) وهو
ان يروى عن رجل
ويذكره بما لا يعرف به
فان هذا محمول على
صيانة الراوى من ان
يطعن فيه من لا يبالي
(والارسال) لانه
دليل تأكد الخبر
وسماعه من غير واحد
(وركض الدابة) لان
السباق مشروع
ليتقوى على الجهاد
(والمزاح) فانه مباح
اذا لم يتكلم بما ليس
بحق (وحدائث السنن)
فان كثيرا من الصحابة
رووا في حدائث سنهم

فلا يترك به العدالة الثابتة * قال بعض العلماء الطعن المبهم يكون جرحا لان
التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق * قلنا اسباب التعديل غير
منضبطة فلا معنى للتكليف بذكرها والجرح ليس كذلك (الا اذا وقع
مفسرا بما هو جرح متفق عليه) قيد به لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل
كالطعن بانه حديث مرسل وبشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته (من اشتهر
بالنصيحة دون التعصب) قيد به لان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة
والتعصب لا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب حله على الطعن (حتى لا يقبل
الطعن بالتدليس) وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي
اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع في الحديث مثل ان يقول حدثني
فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان او قال اخبرني فلان ولم يقل
عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يؤهم شبهة الارسال وحقيقته
الارسال ليس بجرح فشبهته اولى (والتليس) وهو ان يذكر الراوى
شبهه بالكنية حتى لا يعرف صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه
الكنية يشتركه غيره او يذكره بصفة ليست بمشهوره وذلك مثل ان يقول
سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصرى والكلي
وقد يروى عنهما جميعا هذا الذي سماه الشيخ تليسا نوع من التدليس عند
اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم تدليس الشيوخ والنوع الآخر تدليس
الاسناد (والارسال وركض الدابة) وهو حثها على العدو فهو لا يصلح
جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد (والمزاح) لانه امر ورد به الشرع لان
النبي عليه السلام كان يمازح ولا يمازح الا حقا (وحدائث السنن) وهى
الصغر عند التحمل لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حدائث سنهم بشرط
الاتقان عند التحمل في الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ (وعدم
الاعتقاد بالرواية) وهذا لا يوجب جرحا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون
اتقان من لم يكن اعتياده بالرواية اكثر من الذى اعتاده كابى بكر رضى الله
عنه فانه لم يكن معتادا بالرواية (واستكثار مسائل الفقه) كما ذكر بعض
المحدثين في حق ابى يوسف انه كان اما ما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهذا
لا يصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا

(وعدم الاعتقاد بالرواية) لان العبرة بحجة الاتصال (واستكثار مسائل الفقه) لانه دليل الاجتهاد وقوة الذهن

فصل وقد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا

قيد به لان التعارض بينهما حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات العجز
 تعالى الله عن ذلك (لجهلنا) بالناسخ والمنسوخ اذ لا بد ان يكون الناسخ
 متأخرا عن المنسوخ فاذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم والمتأخر يقع
 التعارض بينهما ظاهرا (فلا بد من بيانه) اى بيان التعارض (فركن
 المعارضة) المراد بالركن ما تقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها (تقابل
 المجتنبين على السواء) لان التقابل لا يقع بين القوى والضعيف (لامزية
 لاحدهما) تأكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون تأسيسا اذا كان المراد
 عدم المزية في الوصف كخبز الواحد الذى رويه عدل فقيه مع الذى رويه
 عدل غير فقيه فانهما متساويان بالذات لكن يرجح احدهما بقوة وصف
 (في حكمين متضادين) لان التقابل بين المجتنبين لا يتصور الا بتقابل حكمهما
 (وشرطها) اى شرط المعارضة (اتحاد المحل) لانه لو اختلف جاز اجتماعهما
 كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها (والوقت) لجواز
 اجتماعهما في محل واحد في وقتين كحرمة الخمر بعد حلها (مع تضاد
 الحكم) من جهة النفي والاثبات * فان قلت ان كان المراد به ما ذكر
 في الركن فهو تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلم لم يبينه * قلت اراد به ذلك
 لكنه لم يذكر هناك ركنا بل ركن المعارضة هو تقابل المجتنبين على السواء
 وتضاد الحكمين شرطها وانما ذكره هناك بطريق التبع لان الحجة
 لا بد وان تكون في شئ فذكر هناك بالالتزام وههنا بالمطابقة
 ولا بد من اشتراط اتحاد النسبة الى شخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج
 في وقت واحد والنسبة الى شخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج
 والحرمة فيها بالنسبة الى غيره * قال شمس الائمة ومن الشرط ان يكون كل
 واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر اذا عرف التاريخ
 فيجربى التعارض بين الآيتين والسنتين دون القياسين (وحكمهما)
 اى حكم المعارضة (بين الآيتين المصير الى السنة) اى ان وجدت لانهما
 تساقطتا لامتناع العمل باحدهما لعدم الاولوية فيصير الى ما بعدهما
 من الحجة وهى السنة * فان قلت هذا منظور فيه لجواز المصير عند تعارض

فصل

وقد يقع التعارض بين
 الحجج فيما بيننا (لا في
 نفسها) (لجهلنا)
 بالناسخ والمنسوخ
 (فلا بد من بيانه) اى
 التعارض (فركن
 المعارضة تقابل المجتنبين
 على السواء) لعدم
 المعارضة بين المختلفين
 في القوة والضعف
 (لامزية لاحدهما)
 تأكيد او المراد عدم
 المزية في الوصف كخبز
 العدل الفقيه مع مثله
 (في حكمين متضادين)
 اى متخالفين على وجه
 يقتضى احدهما نفي
 الآخر اذ لو اتفقتا لأيدا
 (وشرطها) اى
 المعارضة (اتحاد
 المحل) لانه لو اختلف
 لجاز اجتماعهما
 كالنكاح يوجب حل
 الزوجة وحرمة امها
 (والوقت) لجواز
 اجتماعهما في محل في
 وقتين كحرمة الخمر بعد
 حلها (مع تضاد الحكم)
 كالتحريم والتحليل

(وجوب تقرير الاصول فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس) بالتناقض فكان سؤره طاهرا كهرقه (ولم يزل به الحدث للتعارض) لان الحدث كان ثابتا ﴿ ٢٢٨ ﴾ قبل استعماله فلا يزول باستعماله

(فوجب ضم التيمم اليه) لتحصل الطهارة قطعا (وسمى) سؤر الحمار (مشكلا لهذا) اى للتعارض (لان اى يعنى به الجهل) اى بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو استعماله مع التيمم وعدم نجاسته (واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض) والائتم العمل بلا دليل اذ ليس بعد القياس دليل (ليجب العمل بالحال) اى باستصحابه لانه ليس بدليل (بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه) لان احدهما حجة يقينا عند الله تعالى وكل منهما حجة في حق العمل فيعمل بايهما شاء بالتحري لان بقلبه نورا يدركه الباطن

بالبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة في الحمار لكونه مربوطا في الدور والكلب ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة بجامع الطواف ليكون طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر لدخولها المضائق التي لا يدخلها الحمار (وجوب تقرير الاصول) وهو ابقاء ما كان على ما كان عليه (فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض) اى لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة يقين فلا يزول بالشك (فوجب ضم التيمم اليه) فان قلت لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا لزم ان يبقى كذلك * قلت لوبقيت فيه صفة الطهورية لزال الحدث والنجاسة به ولا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للآخر فاجب وقوع الشك في طهوريته ليكون عملا بالاصلين (وسمى) سؤر الحمار (مشكلا لهذا) اى لتعارض الدليلين * فان قلت لانسلم التعارض اذ المحرم مرجح في لحمه وكذا في سؤره ولا تعارض مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك * قلت ترجيح المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط والاحتياط في السؤر في جعله مشكوكا ليجب استعماله وضم التيمم اليه فلور جحنا نجاسته لوجب التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون السؤر مطهرا دون التراب (لان اى يعنى به الجهل) يعنى لاي معنى بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان الشك ليس من احكام الشرع بل حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة عنه وضم التيمم اليه (واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال) يعنى لم يسقط القياسان بالتعارض اذ ليس بمد القياس دليل شرعى يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذى هو ليس بدليل (بل يعمل المجتهد بايهما شاء) لان احد القياسين حق عند الله تعالى يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ (بشهادة قلبه) فان قلت لما كان كل واحد من القياسين حجة وجب ان يختار ايها شاء من غير شرط تحركا في اجناس

ما كان طاهرا عن المتن كما تراه في الشرح الذى بالهامش واذا رأيت هذا فلا تعجب بما في الحاشية العزمية من الاعتراض على قول الشارح فيما بعد اى لا يطهر. كان نجسا فان منشأ الغفلة عن هذا القول كما لا يخفى اه (مصححه)

(والتخلص عن المعارضة) من خمسة اوجه (ما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدلا) فلا يقوم المعارضة كالحكم فلا يعارضه المتشابه (او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبي) فان الثابت بهما اذا اختلف عند ﴿ ٢٢٩ ﴾ التحقيق يسقط التعارض لان شرطه اتحاد الحكم

(كما تبي اليمين في سورة البقرة والمائدة) فآية البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم توجب المؤاخذة فيما قصده القلب فيتحقق في الغموس وآية المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان تنفيها في الغموس لدخولها تحت اللغو لانه اسم للكلام لافائدة فيه فتعارضها ظاهرا والخلص باختلاف الحكم وان المؤاخذة في البقرة مطلقة فتصرف الى الكاملة وهي في الآخرة وفي المائدة مقيدة بما هو للدنيا بدليل فكفارته فتكون فيها (او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخر على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد) فالتخفيف

ما يقع به التكفير * قلت كل واحد حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله واحد والقياس لا يدل عليه ولقلب المؤمن نور يدركه ما هو باطن بلاذليل عليه قال عليه السلام (اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله) وعند الشافعي يعمل باليهما شاء (٤) ولهذا صار له في مسألة قولان او اقوال واما الروايتان اللتان رويتا عن ائمتنا في مسألة واحدة فائما كانتا في وقتين فاحدهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم تعرف الاخرية منهما (والتخلص عن المعارضة) على خمسة اوجه بالاستقراء (اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدلا) اي لا يستويان كقوله عليه السلام (البينة على المدعى واليمين على من انكر) لا يعارضه حديث قضاء النبي عليه السلام بشهادة ويمين لا تنفاه المساواة لان الاول مشهور والثاني خبر الواحد (او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبي) فيكون الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا تعارض (كما تبي اليمين في سورة البقرة والمائدة) الآية التي في سورة البقرة (لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب اي مقصودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس والآية التي في سورة المائدة (لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان) تقتضى ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها والغموس ليست بمعقودة فكانت لغوا واللغو اسم للكلام لافائدة فيه وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت لتحقيق البر ولا تصور ذلك في الغموس فكانت لغوا فتحقق المعارضة بين الآيتين في حق الغموس فيتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة في آية البقرة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكمال فيكون المراد بهما المؤاخذة في الآخرة والمؤاخذة المنفية في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا (او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخر على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد) القراءة بالتخفيف

يقتضى حل القربان بالانقطاع سواء انقطع على اكثر المدة او مادونه لان الطهر انقطاع الدم والتشديد يقتضى ان لا يحل القربان قبل الاغتسال سواء انقطع على اكثر المدة او مادونه فتعارضها ظاهرا فحمل التخفيف على الانقطاع على اكثرها لعدم احتمال عود الدم فلا يترسخ الحرمة الى الاغتسال للزوم جعل الطهر حياضاً والتشديد على مادونه لاحتمال عوده فيؤكد بالاغتسال (٤) يعني من غير تحرر كذا في الكشف (عن محمد بن زياد)

(او من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحجال اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التي في سورة البقرة) والذين يتوفون منكم الآية ﴿٢٣٠﴾ لقول ابن مسعود من شاء باهله

تقتضى حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او اقلها والقراءة بالتشديد تقتضى ان لا يحل القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان تحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع بيقين والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه بيقين فلا بد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضى وقت صلاة * فان قلت قوله تعالى (فاذا تطهروا) في القراءتين يأبى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم ينبغى ان يقرأ في قراءة التخفيف فاذا طهروا * قلت ظاهر أن تأخير حق الزوج الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد فحمل قوله تطهروا في قراءة التخفيف على طهروا لان تفعل يحى بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كتبيين بمعنى بان ﴿ او من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحجال اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التي في سورة البقرة ﴾ وهى قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يترصدن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا) فقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال على رضى الله عنه تعمد بابعد الاجلين اى باطول العديتين لان كل آية توجب عدة على وجه فيجمع بينهما احتياطا * وقال ابن مسعود تعمد بوضع الحمل وقال من شاء باهله ان سورة النساء القصرى وفيها قوله تعالى (واولات الاحجال اجلهن ان يضعن حملهن) نزلت بعد التي في سورة البقرة محتجا بها على على رضى الله عنه ولم ينكره على فثبت انه كان معروفا بينهم ان المتأخر ناسخ فيكون عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا معنى للجمع (اودلالة) اى الوجه الخامس من الامور التي يتخلص بها عن المعارضة اختلاف زمان الحجتين دلالة لاصريحا ﴿ كالحاظر والبيح ﴾ اذا اجتمعما نحو ما روى ان النبي عليه السلام نهى عن اكل الضب * وروى انه عليه السلام رخص فيه فان تعلم انها قد وجدت في زمانين فالحاضر جعل آخر ناسخا للبيح تقديلا للنسخ لان الاصل في الاشياء الاباحة فلوجعلنا البيح متأخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاضر يكون

ان سورة النساء القصرى وفيها واولات الاحجال نزلت بعد التي في سورة البقرة فسقط التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها فتعد بالوضع اذ التأخر دليل النسخ (اودلالة كالحاظر والبيح) اذا لم يعلم وجودهما في زمانين فان الحاضر يجعل آخر ا دلالة لانه لو كان اولا لكان ناسخا للبيح ثم المبيح ينسخ الحظر فيتكرر النسخ ولو اخر لا يتكرر فعدم التكرار اولى

قوله باهله المباهلة الملاعنة وكانوا اذا اختلفوا في شىء اجتمعوا وقالوا بهل الله على الكاذب كذا في الهامش وقد امر بها نبينا صلى الله عليه وسلم مع نصارى نجران في شأن سيدنا عيسى بقوله سبحانه فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك

من العلم فقل تعالوا الآية ارجع التفاسير ان شئت ثم ان سورة النساء القصرى هى سورة الطلاق والطولى البقرة على ما ذكر في تاج العروس اه ذكره (المصحح) (ناسخا)

(والمثبت) اي واذا
تعارض نصان احدهما
مثبت امرا عارضا
والآخر نافله ميق
للاول فالمثبت (اولى
من الثاني عند الكرخي)
لاشتماله على زيادة علم
(وعند عيسى بن ابان
يتعارضان) لوجود
دليل صدق الراوى
فيهما فيترجح من جهة
اخرى واختلف عمل
اصحابنا فلا بد من اصل
(والاصل فيه) اي
في وقوع التعارض بين
الثاني والمثبت (ان النفي
ان كان من جنس
ما يعرف بدليله) بان
كان مبنيا على دليل

قوله اشار اليه المصنف
بقوله والاصل فيه
ومراده التنبية على
ضعف ما اطلقه
الكرخي وابن ابان اه
عزى زاده كتبه
(المصحح)

ناسخا للإباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للحظر فيلزم التكرار ولو جعلنا
الحاظر متأخرا لا يلزم الانسخ واحد فجعل الخاطر آخر اولى وفيه بحث
اذا الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها ناسخا اذ النسخ
عبارة عن انتهاء حكم شرعى الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصلى فيتغير
مرتين فيتكرر بهذا المعنى لا بالمعنى الحقيقي للنسخ وههنا ثلثة مذاهب الاول
ان الاصل فى الاشياء الاباحة لقوله تعالى (خلق لكم ما فى الارض جميعا)
والثانى ان الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله تعالى وان التصرف فى ملك
الغير لا يجوز الابادته والثالث التوقف لان العقل لاحظه فى معرفة الاحكام
فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة او الحرمة وفخر الاسلام اختار
القول الاول لاعلى معنى ان الاشياء مخلوقة مباحة ثم بعث الانبياء بالحظر
لان البشر لم يتركوا سدى اى مهملا بلا شرع فى زمان قال الله تعالى (وان
من امة الا اخلا فيها نذير) وانما قلنا انها مباحة بناء على زمان الفترة الذى
بين هسى عليه السلام ومحمد عليه السلام فان الاباحة كانت ظاهرة
فى ذلك الزمان لوقوع التحريفات فى الانجيل والتوراة ولم يبق الاعتماد
على شىء من الشرائع وظهرت للإباحة على معنى عدم العقاب (والمثبت)
وهو الذى ثبت امرا عارضا (اولى من الثاني) اي الذى ينفي العارض
ويبقى الامر الاول (عند الكرخي) ولد سنة ستين ومأتين ومات سنة
اربعين وثلثمائة لان المثبت يخبر عن حقيقة والثاني اعتمد الظاهر كما فى الجرح
والتعديل يرجح قول الجراح لانه يخبر عن حقيقة (وعند عيسى بن ابان)
كان من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأى تفقه على محمد بن الحسن وكان
موته سنة احدى وعشرين ومأتين (يتعارضان) لان ما يستدل به على
صدق الراوى فى المثبت من العدالة موجود فى الثاني فيتعارضان ويطلب
الترجيح بوجه آخر (والاصل فيه) اي فى ترجيح المثبت او الثاني
لما اختلف عمل ائمتنا فى تعارض المثبت والثاني ففى بعض الصور عملوا بالمثبت
وفى بعضها بالنافي احتج الى ضابط يفرع على ذلك اختلافهم اشار اليه
المصنف بقوله والاصل فيه (ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله)
بان كان مبنيا على دليل بان يكون له علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف

(او كان مما يشبهه حاله) اي يجوز ان يكون مبني على دليل ﴿ ٢٣٢ ﴾ وان لا يكون (لكن لما عرف ان

الراوى اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات) فيصلح معارضه له لكونه مبني على دليل (والا) اي وان لم يكن مما يعرف بدليله ولا مما عرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة (فلا) يكون مثل الاثبات لانه لا يعرف حينئذ الا بالاستصحاب وهو ليس بدليل وما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل (فالتنفي في حديث بريرة وهو ماروى انها اعتقت وزوجها عبد) فيجبرها رسول الله عليه السلام (مما لا يعرف الا بظاهر الحال) وهو ان العبودية كانت باقية قبل العتق (فلم يعارض الاثبات وهو ماروى انها اعتقت وزوجها حر) فاخذ اثمتا بالثبوت وقالوا تخير الامة اذا اعتقت وزوجها حر (وفي حديث ميمونة وهو ماروى انه عليه

بدليله بان لا يكون مبني على دليل بل يكون مبني على الاستصحاب الذى ليس بحجة (او كان مما يشبهه حاله) اي يحتمل ان يكون مستغدا من دليل دال عليه ويحتمل ان يكون مبني على الاستصحاب والاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لاصوره النقي فيقع التعارض والثاني لا يعارض الاثبات لان مالا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب التفحص عن حال المخبر ان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى قوله (لكن لما عرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات) الحاصل ان النفي على اربعة اقسام الاول ما يكون من جنس ما يعرف بدليله والثاني ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص انه بنى الاخبار به على دليل دال عليه والثالث ما لا يكون من جنس ما يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص من حال المخبر انه بنى الاخبار به على ظاهر الحال فالقسم الاول والثاني مثل الاثبات في القوة والى هذين القسمين اشار المصنف بقوله ان كان من جنس ما يعرف بدليله الى آخره والقسم الثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات بل يكون الاثبات راجحا واليهما اشار بقوله (والا فلا) يعنى وان لم يكن مما يعرف بدليله ولا مما يعرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات (فالتنفي في حديث بريرة) لما قرر الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت والتا في وهى ثلاث الاولى مسئلة خيار العتاقة وهى ما اذا اعتقت الامة المنكوحه وزوجها حر ثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي (وهو ماروى انها اعتقت وزوجها عبدا مما لا يعرف الا بظاهر الحال) وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق (فلم يعارض الاثبات وهو) اي الاثبات (ماروى انها اعتقت وزوجها حر) اخذ اثمتا بالثبوت (وفي حديث ميمونة) يعنى المسئلة الثانية مسئلة نكاح المحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي (وهو ماروى) ابن عباس (ان النبي عليه السلام تزوجها وهو محرم) وهذا ناف لانه مبقى على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج (مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ماروى) يزيد بن الاصم

السلام تزوجها وهو محرم) هذا ناف لانه مبقى على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج (مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ماروى

(انه)

(انه تزوجها وهو حلال) وهذا مثبت لانها ثبت امر اعارض على الاحرام فلما تعارض صير الى الترجيح (وجعل رواية ابن عباس اولى من رواية ٣٣٣ يزيد بن الاصم لانه لا يعمله) اي زيد بن الاصم ابن عباس

(في الضبط والاتقان) ولما ترجح النافي بضبط الراوى اخذ به ائمتنا وجوزوا نكاح المحرم (وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمه) فان الخبر بهما يعتمد الدليل (فوقع التعارض بين الخبرين) فيما اذا خبر مخبر بنجاسة الماء او حرمة الطعام وآخر بطهارته او حله والخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفي العارض ويبقى الامر الاصلى والخبر بالنجاسة والحرمه مثبت لا يتاثر امر اعارض والنفي يحتمل ان ينفي على دليل بان اخذ الماء من نهر جار في اثناء طاهر ولم يغيب عنه ويحتمل ان ينفي على ظاهر الحال فان عرف ان اخباره على ظاهر الحال لم يعارض المثبت وان علم انه اخبر بدليل عارض المثبت (فوجب العمل بالاصل)

(انه) اي النبي عليه السلام (تزوجها وهو حلال) اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام (وجعل رواية ابن عباس رضى الله عنهما اولى من رواية زيد بن الاصم لانه) اي زيد (لا يعمله) اي ابن عباس (في الضبط والاتقان) ائمتنا عملوا في هذه المسئلة بالنافي لان النفي هنا ما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيتعارض الاثبات ولما عارضه رجحوا النافي بفقهاء الراوى وضبطه (وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمه) فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل) هذه هي المسئلة الثالثة يعنى اذا خبر مخبر بنجاسة الماء والآخر بطهارته او اخبر مخبر بحل الطعام والآخر بحرمته فالخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفي العارض ويبقى الامر الاصلى والخبر بالنجاسة والحرمه مثبت لانه يثبت امر اعارض والنفي هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل بان اخذ الماء من نهر جار في اثناء طاهر ولم يغيب عن ذلك الاثناء فانه يكون عارفا بطهارته بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فان عرف انه اخبر ببناء على ظاهر الحال لم يعارض قوله قول المثبت فيرجح المثبت لما عرف في الاصل المتقدم واذا علم انه اخبر بدليل عارض قوله قول المثبت لكون كل واحد منهما حينئذ مخبرا عن دليل فاذا تحقق التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون حجة لكن يصلح ان يكون مرجحا فيرجح النافي به كذا قرره صاحب الكشف وظاهر قول المصنف يدل على انه جعل الطهارة والحل من جنس ما يعرف بدليله لا مما يحتمل وجعل الخبر النافي فيهما معارضا للخبر المثبت مطلقا والظاهر هو الاول (والترجيح لا يقع بفضل العدد) اي بكثرة عدد الرواة (وبالذكورة والحريه) اي بذكورة الراوى وحرية عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة الرواة لان قول الجماعة اقوى في افادة الظن من قول الواحد وللعامة ان كثرة الرواة لا تكون دليل القوة ما لم تخرج عن حيز الآحاد الا ترى ان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الآحاد ولم يرو في شئ منها اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة لا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا

وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام فترجح النافي (والترجيح لا يقع بفضل العدد) الرواة (وبالذكورة والحريه) خلافا لبعض حتى اذا كان راوى احد الخبرين واحدا او امرأتين او عبيدين والآخراثنين او رجلين او حرين فالثاني مرجح عندهم وقلنا هذا متروك باجتماع السلف ولو رجحوا به لنقل

(واذا كان في احد الخبرين زيادة فان كان الراوى)

للزيادة) ويحال حذفها الى غفلة الراوى لان الاصل واحد فلا يثبت كونها خبرين بالاحتمال (كما في الخبر المروى في التحالف) وهو ما روى ابن مسعود رضى الله عنه عن النبي عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا وفي رواية لم يذكر هذه الزيادة فاخذنا بالثبت وقلنا لا يتحالفا الا عند قيامهما (و) اما (اذا اختلف الراوى فيجعل كالخبرين ويعمل بهما) ما يمكن لانه علم انهما خبران وانه عليه السلام قال كلا في وقت (كما هو مذهبا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكيمين) ومثاله ما روى انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وفي رواية نهاهم عن بيع ما لم يقبضوا فعملنا بهما ولم نحمل المطلق

لاشتغلو به كما اشتغلو بالترجيح بزيادة الضبط * قال شمس الائمة السرخسى والذى يصح عندي ان هذا القول من الترجيح بكثرة الرواة قول محمد فقد ذكر في السير الكبير ان اهل العلم ثلاث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه الفريقان على قول اخذت بذلك وتركت ما تفرد به فريق واحد والصحيح قول العامة لان الحق يحتمل ان يكون مع القليل قال الله تعالى (ما يعلم الا قليل) وقال الحماسي

* تعيرنا انا قليل عدينا * فقلت لها ان الكرام قليل *

ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور لانا لا نرجمهما بزيادة العدد بل بدخولهما في حد العيان ولهذا لا يترجح متواتر على آخر * فان قلت قد ثبت الترجيح لما روى ان النبي عليه السلام توقف في خبر ذى اليمين حتى اخبره ابو بكر وعمر قلت الترجيح انما يكون بعد معارضة الحجتين وما ذكرت ليس كذلك بل هو توقف في قبول خبر الواحد بتجوز الغلط عليه والتردد في صدقه لبعض

الاسباب (واذا كان في احد الخبرين زيادة) لم تكن في الآخر (فان كان الراوى واحدا يؤخذ بالثبت للزيادة كما في الخبر المروى في التحالف) وهو ما روى ابن مسعود انه عليه السلام قال (اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا) وفي رواية اخرى عنه لم يذكر عليه السلام قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالثبت للزيادة وقلنا لا يجزى التحالف الا عند قيام السلعة وحينئذ يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقلة الضبط (و) اما (اذا)

(اختلف الراوى فيجعل كخبرين ويعمل بهما) لان الظاهر انه عليه السلام قالهما في وقتين فيجب العمل بهما بحسب الامكان (كما هو مذهبا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكيمين) نظيره ما روى انه عليه السلام نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية اخرى عنه عليه السلام النهى عن بيع ما لم يقبض فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

فصل في البيان

(وهذه الحجج) اى الحجج التي مر ذكرها من الكتاب والسنة واقسامها

على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كالطعام * (فصل) (في البيان) (تحتمل)

(وهذه الجمج) التي مرت (تحتمل البيان) وهو الكشف عن المقصود وهو على خمسة (امان يكون بيان تقرير وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز) نحو ولا طائر يطير بجناحيه حقيقته بالجناح ويحتمل غيره يقال المرء يطير بهمة (او الخصوص) ﴿ ٢٣٥ ﴾ نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون الملائكة جمع عام فاحتمل الخصوص بارادة بعضهم فقطعه كلهم اجمعون (او بيان مثل قوله تعالى (ولا طائر يطير بجناحيه) فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد طائر فيكون قوله يطير بجناحيه تقريراً لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز (او الخصوص) كقوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون) فان الجمع شامل لجميع الملائكة على احتمال البعض وبقوله (كلهم) قرر معنى العموم (او بيان تفسير) وهو بيان ما فيه خفاء (كبيان الجمل) كقوله تعالى (اقبوا الصلاة) فانه يجمل لحقه بيان بالسنة (والمشارك وانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان الجمل والمشارك الا موصولا) احتجوا بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود الاصلى وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تأخير البيان لآدى الى تكليف المحال احتج من جوزوه مفصولا بان الخطاب بالجمل قبل البيان يفسد الاتلاء باعتقاد الحقيقة في الحال مع انتظار البيان للعمل به وليس فيه تكليف المحال لان العمل لا يجب قبل البيان (او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء) تسميتهما بيانا مجازا لان الاستثناء في قوله لفلان على الف الامائة يبطل الكلام في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقا وبصيره يمينا الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث انه بين ان عليه تسعمائة لا الف وانه يحلف لا يطلق في التعليق (وانما يصح ذلك موصولا فقط) باجماع الفقهاء * وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه يصح مفصولا لما روى انه عليه السلام قال (لا غزون قريشا) ثم قال (بعد سنة ان شاء الله تعالى) واحتج الفقهاء بان النبي عليه السلام قال (من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكنفر) الحديث عين التكفير لتخليص الخالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستن وليأت بالذى هو خير منها والحديث الذى رواه غير صحيح نقله كذا ذكره الغزالي (واختلف في خصوص العموم) اى تخصيص العام

(تحتمل البيان) اى الكشف عن المقصود (وهو) اى البيان على خمسة اوجه بالاستقراء (امان يكون بيان تقرير وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز) مثل قوله تعالى (ولا طائر يطير بجناحيه) فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد طائر فيكون قوله يطير بجناحيه تقريراً لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز (او الخصوص) كقوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون) فان الجمع شامل لجميع الملائكة على احتمال البعض وبقوله (كلهم) قرر معنى العموم (او بيان تفسير) وهو بيان ما فيه خفاء (كبيان الجمل) كقوله تعالى (اقبوا الصلاة) فانه يجمل لحقه بيان بالسنة (والمشارك وانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان الجمل والمشارك الا موصولا) احتجوا بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود الاصلى وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تأخير البيان لآدى الى تكليف المحال احتج من جوزوه مفصولا بان الخطاب بالجمل قبل البيان يفسد الاتلاء باعتقاد الحقيقة في الحال مع انتظار البيان للعمل به وليس فيه تكليف المحال لان العمل لا يجب قبل البيان (او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء) تسميتهما بيانا مجازا لان الاستثناء في قوله لفلان على الف الامائة يبطل الكلام في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقا وبصيره يمينا الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث انه بين ان عليه تسعمائة لا الف وانه يحلف لا يطلق في التعليق (وانما يصح ذلك موصولا فقط) باجماع الفقهاء * وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه يصح مفصولا لما روى انه عليه السلام قال (لا غزون قريشا) ثم قال (بعد سنة ان شاء الله تعالى) واحتج الفقهاء بان النبي عليه السلام قال (من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكنفر) الحديث عين التكفير لتخليص الخالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستن وليأت بالذى هو خير منها والحديث الذى رواه غير صحيح نقله كذا ذكره الغزالي (واختلف في خصوص العموم) اى تخصيص العام

بالشرط والاستثناء) فان كلامهما يغير الكلام الاول (وانما يصح ذلك موصولا فقط لقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث عين التكفير لتخليص الخالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستن وليأت وعن ابن عباس رضى الله عنهما مفصولا (واختلف في خصوص العموم) اى في العام الذى لم يخص هل يجوز تخصيصه بدليل متراح

(فعدنا لا يقع) المخصص (متراخيا وعند الشافعي يجوز ذلك وهذا) الاختلاف (بناء على) اصل مبين وهو (ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم ﴿ ٢٣٦ ﴾ قطعا وبعد الخصوص لا يبقى

القطع فكان تغييرا من القطع الى الاحتمال (فيقتيد) اي فيان التغيير مقيد (بشرط الوصل وعنده) لما لم يكن العام موجبا قطعيا فال تخصيص (ليس بتغيير بل هو تقرير فيصح) اي فالقصر يصح بيانه (موصولا ومفصولا وبيان بقرة بنى اسرائيل) جواب عن الاستدلال على جواز تخصيص العام متراخيا بقوله تعالى ان الله يأمركم ان تدبجوا بقرة مطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف بانه (من قبيل تقييد المطلق) لامن تخصيص العام لان البقرة نكرة في موضع الاثبات فكانت خاصة فكيف تحتمل التخصيص لكنها مطابقة فتحتمل التقييد (فكان) تقييدها (نسخا فيصح متراخيا) اذ النسخ لا يكون الا

الذي لم يخص منه شيء (فعدنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي يجوز ذلك) قيدا بقولنا لم يخص منه شيء لانه اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل مترخ اتفاقا (وهذا) الاختلاف (بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان) تخصيص العام (تغيرا من القطع الى الاحتمال فيقتيد بشرط الوصل) كالاستثناء والتعليق (وعنده ليس بتغيير) لان موجبه ظني قبل التخصيص (بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا وبيان بقرة بنى اسرائيل) هذا اشارة الى جواب عن استدلال على جواز تخصيص العام متراخيا بخصوص منها قوله تعالى (ان الله يأمركم ان تدبجوا بقرة) والله تعالى امر بنى اسرائيل بدبج بقرة مطلقا ليظهر امر القتل عندهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق به التنزيل (من قبيل تقييد المطلق) يعني ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان النكرة في موضع الاثبات تخص فلا تحتمل التخصيص (فكان) تقييد المطلق (نسخا فلذلك صح متراخيا) ومنها قوله تعالى (فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك) اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تأكيد للزوجين واهلك عطف على زوجين اي ادخل اهلك فقال الشافعي الامل عام يتناول جميع بنيته ثم حقه الخصوص متراخيا بقوله تعالى (انه ليس من اهلك) اجاب عنه بقوله (والاهل لم يتناول الابن) لان المراد به اهل دينه لانسبه فعلى هذا يكون الامل مشتركا لانه احتمل الامل من حيث النسب والاهل من حيث الدين فبين الله تعالى ان المراد منه الامل من حيث المتابعة وان الابن الكافر ليس من اهله وتأخير البيان في المشترك جائز (لانه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك) ومنها قوله تعالى (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) اي حطبها هذا عام لحقه خصوص مترخ فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبير الى رسول الله فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله أفتراهم يعذبون في النار فانزل الله تعالى (ان الذين سبقت لهم

متراخيا (والاهل) اي بقوله تعالى واهلك فعموم الامل يتناول ابنه ثم خص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك بان الامل (لم يتناول الابن) لان المراد به اهل دينه لانسبه فيكون الامل مشتركا فبين ان المراد الامل من حيث المتابعة والابن الكافر ليس منه وتأخير بيان المشترك صحيح (لانه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك

وقوله تعالى (اى وبقوله تعالى (انكم وما تعبدون من دون الله) عام خص منه عيسى مترخيا بعدما عارض ابن الزبيرى به وباللائكة ﴿ ٢٣٧ ﴾ بقوله ان الذين سبقت بانه (لم يتناول عيسى

عليه السلام) لان ما لا يعقل (لانه خاص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى والاسثناء يمنع الحكمه (بقدر المستثنى فيجعل تكلمها بالباقي بعده) فكأنه لم يتكلم في حق الحكم بقدر المستثنى (وعند الشافعى) الاستثناء (يمنع الحكم بطريق المعارضة) فعنده يمنع الموجب لا الموجب وعندنا يمنعها فقدر المستثنى لا يثبت فيه حكم المصدر بالاجماع لكن عندنا لعدم النص الموجب في حقه وعنده لمعارضه نص الاستثناء لنص المستثنى منه فصدر الكلام يوجبها والاستثناء يفيقه فتعارضها فتساقط فلم يثبت الحكم (لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي) وهذا دليل على ان له حكما يعارض به حكم المستثنى منه اذا اثبات يعارض

منا الحسنى اولئك عنها معبدون) اجاب عنه بقوله (وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام) لان ما يختص بما لا يعقل فلا يكون متناولا لهم (لانه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها معبدون) واما سؤال ابن الزبيرى فكان بناء على ظنه ان مآظاهرة فين يعقل ولهذا روى انه عليه السلام قال (ما جهلك بلغة قومك) اما علمت ان ما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا في شرح اصول ابن الحاجب (والاستثناء يمنع التكلم بحكمه) اى مع حكمه (بقدر المستثنى) اى يمنع الحكم في المستثنى نظرا الى الظاهر لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى فيصير التكلم به (٢) عبارة محاوراء المستثنى فيكون الاستثناء مانعا للموجب والموجب (٣) جميعا بقدر المستثنى فيندم الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به (فيجعل) الاستثناء (تكلمها بالباقي بعده) اى بعد المستثنى (وعند الشافعى يمنع الحكم بطريق المعارضة) يعنى الموجب لا الموجب كافي التعليق وعندنا يمنع كليهما كما في التعليق فصار تقدير قول الرجل لفلان على الف الامائة عندنا لفلان على تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده الامائة فانها ليست على فان صدر الكلام يوجبها والاستثناء يفيقه فتعارضها فتساقط بقدر المستثنى وفي شرح المنار للمصنف فائدة الخلاف تظهر فيما اذا استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان على الف درهم الاثوبا فعنده لا يصح الاستثناء لانه لا يصلح بيانا وعنده يصح فينقص من الف قدر قيمة الثوب لان موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بالدليل المعارض والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان والامكان هنا في ان يجعل موجب نفي مقدار قيمة الثوب لان نفي عين الثوب وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضه عند الشافعى انما هو في المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر متصلا بالادراج لامكن الاستخراج حينئذ فلا تظهر الثمرة في هذه المسئلة (لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي) وهذا دليل على ان حكمه يعارض حكم المستثنى منه (ولان قوله لا اله الا الله لا توحيد) اى وضع لاقادته (ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلمها

النفي وعكسه (ولان قوله لا اله الا الله لا توحيد ومعناه النفي والاثبات) اى نفي الاوهية عن غير الله تعالى واثباته تعالى (فلو كان) الاستثناء (تكلمها) (٢) اى بالمستثنى منه (٣) الاول بكسر الجيم يعنى التكلم والثاني بفتحها يعنى الحكم وقوله فيما بعد يعنى الموجب لا الموجب على عكسه (عزى زاده)

بالباقى) بعد الثنيا كما قلمتم (لكان) هذا (نفيًا لغيره) اى لنفى الالوهية عن غيره (لا اثباته) اى الالوهية له تعالى (ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الاخسين ﴿٢٣٨﴾ عامًا) فلولاه انه تكلم بالباقى لزم

نفى حكم خبر الصادق بعد ثبوته لانه تعالى استثنى الخمسين من الالف فى الاخبار عن لبت نوح عليه السلام فلولم يكن تكلمًا بالباقى لثبت حكم الالف بجملة ثم عارضه الاستثناء فى الخمسين فيلزم كونه نافيًا لحكم الخبر الصادق الذى اثنته اولا فيلزم نفيه بعد ثبوته (وسقوط الحكم بطريق المعارضة فى الايجاب يكون) اى فى الانشاء يثبت لانه اثبات شىء فى الحال فجاز ان يعارضه شىء يمنع من ثبوته (لا فى الاخبار) لما ذكر (ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقى بعد الثنيا) كما قالوا انه من النفى اثبات وعكسه نفى فاذا ثبت الوجهان وجب الجمع (فتقول انه تكلم بالباقى بوضعه) اى بحقيقته فى اصل الوضع (واثبات ونفى باشارته) لانها غير مذكورين فى المستثنى قصدا لكن

بالباقى لكان نفيًا لغيره) اى نفيًا لما سوى الله تعالى لانه هو الباقى بعد الاستثناء (لا اثباته) اى لا اثباتًا للالوهية لله تعالى فيصح من كونها كلمة التوحيد بالاجماع ان معنى قولنا الا الله انه بطريق المعارضة (ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الاخسين عامًا وسقوط الحكم بطريق المعارضة فى الايجاب يكون) اى فى الانشاء يثبت (لا فى الاخبار) لانه لو ثبت حكم الالف بجملة ثم عارضه الاستثناء فى الخمسين لزم كونه نافيًا لما اثبتته اولا فلزم الكذب فى احد الامرين تعالى الله عن ذلك (ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقى بعد الثنيا) اى المستثنى كما قالوا انه من النفى اثبات ومن الاثبات نفى واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل (فتقول انه تكلم بالباقى بوضعه) اى بحقيقته وعبارته لانه هو المقصود الذى سيق الكلام لاجله (واثبات ونفى باشارته) لانها فهمها من الصيغة من غير ان يكون سوق الكلام لاجلها لانها غير مذكورين فى المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه خلاف حكم المستثنى منه ثبت النفى والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء ظهر النفى لعدم علة الاثبات فسمى نفيًا مجازًا * تحقيق ذلك ان الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء بيانًا انه ليس مرادًا من الصدر كما ان الغاية بيان انها ليست بمرادة من الغيا فكما ان الاستثناء يدخل على النفى فينتهى بالوجود وعلى الاثبات فينتهى بالنفى فكذلك الغاية ينتهى بها الحكم السابق الى خلافه وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة لكن لما كان الصدر مقصودًا جعلناه عبارة والثانى لما لم يذكر مقصودًا بل ليتم به الصدر جعلناه اشارة وكذلك اختير (هـ) فى كلمة التوحيد لاله الا الله ليكون اثبات الالوهية لله تعالى اشارة ونفيًا قصدا لان المهم فى كلمة التوحيد نفى الشريك مع الله تعالى لان المشركين اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفى قصدا واما اثبات الالوهية لله تعالى ففروغ عنه غير محتاج الى اثباته بالقصد لان كل عاقل يعترف به قال الله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله) فيكفى فى اثبات ذلك الاشارة وهذا الحصر من

لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة لان حكم الاثبات يتوقف (قبيل) بالاستثناء كما هو يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعده ظهر النفى لعدم علة الاثبات فسمى نفيًا مجازًا (هـ) اعتبر (نسخه)

(وهو) اى الاستثناء
 (نومان متصل) وهو
 ما كان من جنس الاول
 (وهو الاصل ومنفصل
 وهو ما لا يصح استخراج
 من الصدر) لان الصدر
 لم يتناول لعدم المجانسة
 (فجعل مبتداً) اى
 بمنزلة نص لا تعلق له
 باول الكلام (قال الله
 تعالى) حكاية عن
 الخليل (فانهم عدوى
 الارب العالمين) اى
 فاني اعبده فهو منقطع
 كأنه قال (لكن
 رب العالمين) ليس
 منهم (والاستثناء متى
 يعقب كلمات معطوفات
 بعضها على بعض)
 كقوله لزيد على الف
 درهم ولعمرو على
 الف درهم الاخسامة
 (ينصرف الى الجميع
 كالشرط) نحو عبده
 حر وامرأته طالق ان
 دخل هذه الدار
 (عند الشافعي

قبيل قصر الافراد * ولقائل ان يقول الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى
 من حكم المستثنى منه حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية
 فانه ليس كذلك حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز
 ان يقال جاءنى القوم الازيديا فانه جاء * والجواب عن الشافعي ان ما يكون
 بطريق المعارضة يستوى فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل
 جائز كبعضه ولم يستوى البعض والكل في الاستثناء فان استثناء الكل باطل
 اتفاقا * لا يقال انما لم يجز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار * لانا نقول
 لا يصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه يصح الرجوع
 عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل فلو قال اوصيت بثلث مالى الاثلث
 مالى فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شئ يكون الكلام عبارة
 عنه * ولقائل ان يقول انما لم يجز استثناء الكل لتأديه الى التناقض وهو
 غير معقول بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان (وهو)
 اى ما يطلق عليه لفظ الاستثناء (نومان متصل وهو الاصل) اى
 الحقيقة (ومنفصل وهو ما لا يصح استخراج من الصدر) اى صدر
 الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول واطلاق لفظ الاستثناء
 عليه مجاز (فجعل مبتداً) حكمه بخلاف حكم الاول (قال الله تعالى)
 (افرايتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الا قدمون) (فانهم عدوى الا
 رب العالمين * اى لكن رب العالمين) فاني اعبده واعظمه فالاستثناء
 منقطع والعدوى يقع على الجمع * قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدوا
 الاصنام مع الله تعالى فقال جميع ما عبدتم عدوى الارب العالمين فاني لم اتبرأ
 من عبادته واتبرأ مما تعبدون من دونه فعلى هذا يكون الاستثناء متصلاً (والاستثناء
 متى يعقب كلمات) اى جلا (معطوفة) صفة كلمات او حال (بعضها على بعض
 ينصرف الى الجميع) اى جميع ما تقدم ذكره كقوله لزيد على الف درهم
 وليبر على الف درهم ولخالد على الف درهم الاستثناء (كالشرط) اى كما
 ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبدى
 حر وامرأتى طالق وعلى حج ان دخلت هذه الدار (عند الشافعي) بناء

وعندنا الى مايليه) خاصة لان اصل الكلام عامل باعتبار ﴿٢٤٠﴾ اصل الوضع وانتفاؤه عنه

على اصله انه معارض مانع للحكم المتقدم كالشرط والجامع كون كل واحد منهما مانعا للحكم (وعندنا) ينصرف (الى مايليه) لان الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخير (بخلاف الشرط لانه مبدل) للحكم المتقدم فلا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يقبل به الحكم لان مقتضى قوله انت حزن زول العتق في محله وبذكر الشرط يقبل ذلك لانه يبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ومطلق العطف يقتضى الاشتراك فلماذا اثبتا حكم التبدل بالشرط في جميع ما سبق ذكره (او بيان ضرورة) اى القسم الرابع من اقسام البيان بيان الضرورة اى البيان الحاصل لاجل الضرورة (وهو نوع بيان يقع بمالم يوضع له) اى للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق وهذا لم يقع البيان به بل بالسكوت عنه فوق البيان اذن بمالم يوضع للبيان (وهو) اى بيان الضرورة على اربعة اقسام بالاستقراء (اما ان يكون في حكم المنطوق) اى فى حكم النطق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه حينئذ يكون هو النطق بالمنطوق وعلى هذا يكون المناسب ان يجعل البيان الضرورى فى حكم ما هو بيان غير ضرورى وهو النطق وان جعل البيان عبارة عن الامر الذى يحصل به الاظهار كما قاله بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقى لا المصدرى لانه حينئذ يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود لافعل المتكلم وهو تكلمه به وعلى هذا يصح جعل البيان الضرورى الذى ليس بمنطوق فى حكم البيان الذى هو منطوق (كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث) صدره اوجب الشركة لاضافة الارث اليهما ثم خص الام بالثلث فكان بيان ان الباقي للاب وهذا لم يحصل بمحض السكوت عن نصيبه بل بدلالة الصدر بصير نصيبه كالمنطوق (او يثبت بدلالة حال المتكلم

للضرورة وهى ترتفع بصرفه الى مايليه فلا حاجة الى تشييعه (بخلاف الشرط فانه مبدل) لا يخرج اصل الكلام عن العمل ويقبل به الحكم (او بيان ضرورة وهو نوع من البيان يقع بسبب الضرورة) بمالم يوضع له) وهو السكوت لان الموضوع للبيان هو النطق وهو على اربعة (اما ان يكون فى حكم المنطوق) اى النطق يدل على حكم مسكوت فكان بمنزلة المنطوق (كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث) صدره اوجب الشركة لاضافة الارث اليهما ثم خص الام بالثلث فكان بيان ان الباقي للاب وهذا لم يحصل بمحض السكوت عن نصيبه بل بدلالة الصدر بصير نصيبه كالمنطوق (او يثبت بدلالة حال المتكلم

كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير) فانه يدل على حقيقة ذلك الامر اذ البيان واجب عند الحاجة اليه اذ لا يجوز منه تقدير الناس على محذور (الصحابة)

فانه يجعل اذنا دفعا
لغرور عن الناس فانهم
يستدلون بسكوته على
اذنه فيعاملونه فلولم
يجعل اذنا لكان غرورا
وهو اضرار (أثبتت
ضرورة طول الكلام
كقوله له على مائة
ودرهم) فالعطف جعل
بيانا للاول وجعل من
جنس المعطوف عليه
عرفا فان حذف المعطوف
عليه في العدد متعارف
ضرورة كثرة العدد
وطول الكلام وقال
الشافعي القول قوله في
المائة (بخلاف قوله له
على مائة وثوب) فان
الثوب لا يثبت في الذمة
الا سلفا لا يكثر وجوبها
فلا ضرورة (او بيان
تبديل وهو النسخ)
فانه عبارة عنه لغة
(٦) قوله ومنفعة ولد
الغرور وهو من بطأ
امرأة معتمدا على ملك
يمين او نكاح على ظن
انها حرة فقدمته ثم
تستحق وولده هذا حرة
بالقيمة كذا في التحقيق

الصحابة وذلك مشروط بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل
مسئلا لانه لو كان غير مسلم كالكسكوت عند مضي اليهود الى الكنييسة لا يكون
بيانا لشريعته * مثاله ماروى انه ابقتامة وانت بعض القبائل فتزوجها
رجل من بنى عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاهما فرفع ذلك الى عمر فقضى
بها لمولاهما وقضى على الاب ان يفدى الاولاد وكان ذلك بمحض من
الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة ولد الغرور (٦) فحل ذلك
محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف الجرد (أثبتت ضرورة
دفع الغرور) عن الناس (كسكوت المولى حين رأى عبده يبيع
ويشترى) فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا دفعا للغرور عن يعامل
العبد وقال الشافعي لا يكون اذنا له لان سكوته يحتمل ان يكون لارضاء
بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة (أثبتت) اى القسم
الرابع من بيان الضرورة ما يثبت (ضرورة طول الكلام كقوله له
على مائة ودرهم) جعل العطف بيانا بان المائة من جنس المعطوف
وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مبهمة
والعطف لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف المغايرة * ولنا
ان قوله ودرهم جعل بيانا عادة فان الناس اعتادوا حذف التفسير عن
المعطوف عليه في العدد اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف
التفسير عن المعطوف عليه في قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك
ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك
عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في المعاملات
كالملك والموزون (بخلاف قوله له على مائة وثوب) فان الثوب
لا يثبت في الذمة الا سلفا لا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة فلم يجعل
الثوب بيانا للمائة (او بيان تبدل) هذا معطوف على خبر كان
في قوله وهو اما ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم الخامس (وهو النسخ)
اى التبدل هو النسخ في اللغة قال الله تعالى (واذا بدلنا آية مكان آية)
واهل التفسير فسروا التبدل بالنسخ فسمى النسخ تبديلا ومعناه ان يزول

(هو) شرعا (بيان لمدة الحكم) اى المحكوم به اذا الحكم صفة ﴿ ٢٤٢ ﴾ ازالة لله تعالى احتراز عن بيان

شئ فيخلفه غيره ومعناه الشرعى ما عرفه المصنف (وهو بيان لمدة الحكم المطلق) اى بيان انتهاء الحكم الشرعى احتراز بقوله المطلق عن حكم مقيد بتأيد او تأقيت فانه لا يصح نسخه قبله (الذى كان معلوما عند الله تعالى) انه ينتهى فى وقت كذا (الا انه اطلقه) اى لم يبين تأقيت الحكم المنسوخ (فصار ظاهره) اى ظاهر الحكم المنسوخ (البقاء فى حق البشر فكان) النسخ (تبديلا فى حقنا) ورفعنا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار (بيانا محضا فى حق صاحب الشرع) الحاصل ان النسخ فيه جهتان فى حق الله تعالى بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله انه ينتهى فى وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى ميينا للمدة لارافعالان الرفع يقتضى الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة الى علمه تعالى محال لانه خلاف معلومه وفى حق البشر تبديل لانه زال ما كان ظاهر الثبوت وخلفه شئ آخر وهذا على مثال القتل لانه بيان انتهاء اجل المقتول عند الله تعالى لان المقتول ميت بانقضاء اجله عند اهل السنة والجماعة اذ لا اجل له سواه وفى حق العباد تبديل وتغيير وقطع للحياة المظنون استمرارها لولا القتل فلهذا يترتب عليه انقصاص وسائر الاحكام لاننا امرنا بادارة الاحكام على الظواهر (وهو جائز عندنا بالنص) وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعا فى شريعة آدم عليه السلام ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع * فان قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم مخصوصا بذلك القوم او موقفا بحياتهم فتحريم ذلك فى شريعة من بعده لا يكون نسخا * قلت ثبت بالتواتر امر آدم عليه السلام (هـ) ولم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب اجراءه على الاطلاق وما ذكرت من الاحتمال غير ناش عن دليل فلا يعتبر (خلافا لليهود لعنهم الله) وبعض الروافض متمسكين بان الامر يدل على حسن المأمور به والنسخ يدل على ضده وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك * وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة فى وقت دون وقت كشراب الادوية فلا يلزم الجهل قلت لاختفاء ان هذا الجواب انما يستقيم على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المصنف لانه يجوز النسخ

مدة ما ليس بحكم (المطلق) احتراز عن الوقت (الذى كان معلوما عند الله تعالى) بيان كونه بيانا (الا انه اطلقه) اى لم يبين توقيت الحكم المنسوخ (فصار ظاهره البقاء فى حق البشر فكان تبديلا فى حقنا بيانا محضا فى حق صاحب الشرع وهو جائز عندنا بالنص) وهو قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسخها نأت بخير منها او مثلها (خلافا لليهود لعنهم الله) انكروه متشبثين بانهم وجدوا فى التوراة تمكسوبا بالسبت ما دامت السموات والارض و بان الامر يدل على الحسن والنهى على القبح والفعل الواحد لا يكون حسنا وقبيحا وجوابه انه ثبت بكتاب الله تعالى انهم حرّفوها وان الفعل الواحد قد يكون مصلحة فى وقت فيؤمر به فيه مفسدة فى آخر فينهى عنه فيه

(قبل)

(هـ) يعنى بترويح بناته من بنه (عزى زاده)

(ومحله) اى النسخ
 (حكم يحتمل الوجود
 والعدم في نفسه) اذ لو
 لم يحتمل ان يكون
 مشروعا كالنسخ
 لاستمر عدم شرعيته
 فلا ينسخ ولولم يحتمل
 ان لا يكون مشروعا
 كالايان بالله وصفاته
 لاستمر شرعيته فلا
 ينسخ (ولم يلحق به)
 اى بالحكم (ماينافى
 النسخ من توقيت)
 كما يقال حرمت كذا
 سنة (او تأيد ثبت
 نصا) كقوله تعالى
 خالدين فيها ادا
 مثال للتأيد وان لم يحتمل
 النسخ (اودلالة)
 كالشرائع التى قبض
 عليها رسول الله
 عليه السلام فانها مؤبدة
 لا تحتمل النسخ لانه
 لا ينسخ الا بلسان نبى
 ولا نبى بعده (وشرطه)
 اى جواز النسخ (التمكن
 من عقد القلب عندنا
 دون التمكن من الفعل
 خلافا للمعتزلة) فان الفعل

قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبح فى وقت واحد على مذهبه
 (ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم) اى كونه مشروعا وان لا يكون
 (فى نفسه) قيده لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كالنسخ وان لا يكون
 مشروعا كالايان بالله لا يجرى فيه النسخ (ولم يلحق به ماينافى النسخ
 من توقيت) كما يقال حرمت كذا سنة (او تأيد ثبت نصا) كقوله تعالى
 (خالدين فيها ادا) لا يقال هذا خبر وهو ليس بمحل للنسخ لان مقصودنا
 ايراد النظر للتأيد (اودلالة) كالشرائع التى قبض عليها الرسول
 عليه السلام فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا ينسخ الا بلسان
 نبى ولا نبى بعده * قال الجمهور لا ينسخ فى الاخبار لانه يلزم منه البداء
 او الجهل بعواقب الامور * ولقائل ان يقول لفظ التأيد قد يراد به المبالغة
 فى العرف لا الدوام كما يقال الازم الغريم ادا وفلان يكرم الضيف ادا
 فيجوز ان يكون كذلك فى استعمال الشرع وتبين بورود النسخ ان المراد به
 المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالنصوص التى تدل على خلود الفساق
 فى النار (ه) الى هنا كلام شارح المعنى منصور القا آتى * ويمكن ان يجاب عنه
 بان حقيقة التأيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة واردة البعض منها
 مجازا لاساغله بدون القرينة * وقال بعض يجوز النسخ فى الاخبار التى
 تكون فى المستقبل لافى الماضى كقوله تعالى لا دم (ان لك ان لا تجوع فيها
 ولا تعرى) نسخ بقوله تعالى (فبدت لهما سواتهما) وجوابه ان قوله
 تعالى (ان لا تجوع فيها) من باب التقييد والاطلاق لامن باب النسخ
 ولقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يتم هذا الجواب
 اعلم ان هذا الخلاف اذا كان الخبر فى غير احكام الشرع اما لو كان
 فيها فهو كالامر والنهى يجرى فيه النسخ كقوله تعالى (والذين
 يتوفون منكم) الى قوله (يتريصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا)
 نسخ بقوله تعالى (واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن)
 (وشرطه) اى شرط جواز النسخ (التمكن من عقد القلب عندنا دون
 التمكن من الفعل) والمراد به ان يمضى بعدما وصل الامر الى المكلف زمان
 يسع فيه الفعل المأمور به (خلافا للمعتزلة لما ان حكمه) اى حكم النسخ

هو الاصل عندهم (لما ان حكمه) اى النسخ (ه) يعنى انها منسوخة بقوله تعالى ويغفر مادون ذلك

(بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا) لان عقد القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء الا يرى ان الايمان رأس الطاعات فيبتلى العبد بقبوله ولان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد تصير قربة بلا فعل قال عليه السلام (نية المؤمن خير من عمله) فجاز ان يكون العقد مقصودا لا الفعل * وروى انه عليه السلام امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ ازاؤه على الخمس وكان نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز والحديث المذكور في الصحيحين وتلقته الامة بالقبول * فان قلت هذا الحديث يقتضى نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم لاتقولون به * قلنا ان الرسول عليه السلام احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط (وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن) لان العمل هو المقصود من الامر والنهي لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد لتعلق النهى بعين ما تعلق به الامر مثلا اذا قال الله تعالى صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب لاتصلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدى الى الفساد (والقياس لا يصلح ناسخا) للكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة اجعوا على ترك الرأى بالكتاب والسنة حتى قال على رضى الله عنه لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان الرأى لا مجال له في معرفة انتهاء وقت الحسن وكان ابن شريح من اصحاب الشافعي يجوز ذلك لان النسخ بيان كال تخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا * قلنا اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون النسخ فلا يتساويان والائتماطى منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب (وكذا الاجماع عند الجمهور)

(بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا) فانه تعالى ابتلانا بما هو متشابه لا ينزنا الا اعتقاد الحقية فيه (وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن) لانه هو المقصود بالامر والنهي واذا وقع النسخ قبله صار بمعنى البداء والغلط ولنا انه عليه السلام امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمسة وكان ذلك بعد العقد لانه عليه السلام اصل هذه الامة فكان عقده عليه السلام كعقد الكل ولم يكن ثم التمكن بالفعل (والقياس لا يصلح ناسخا) لانه لا مجال للرأى في معرفة انتهاء وقت الحسن (وكذا الاجماع عند الجمهور) لان النسخ لا يكون الا في حياته عليه السلام والاجماع

(لان)

ليس بحجة في حياته عليه السلام وقال ابن ابان يجوز لانه يوجب اليقين كالنص

قوله وظهر بعد النبي كذا في ٢٤٥ التلويح والذي يظهر أن يقال وظهر بعد انعقاده اذ ليس الغرض

على ان يكون الاجماع
الاول في زمنه عليه
السلام بل لا اجماع في
زمنه عزمي زاده
اه زاده (المصحح)

(وانما يجوز النسخ
بالكتاب والسنة
متفقا ومختلفا) وهى
اربعة نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة
بالسنة ونسخ الكتاب
بالسنة وعكسه (خلافاً
للشافعي في المختلف)

وهو نسخ الكتاب
بالسنة وعكسه لقوله
عليه السلام اذ اروي
لكم عنى حديث
فأعرضوه على كتاب
الله فاوافق كتاب الله
فأقبلوه وما خالفه

فردوه ولقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل
اليهم جعل قوله بيانا
للنزل فلو نسخت السنة
بالكتاب لما بقى بيانا
ولنا ان التوجه الى
الكعبة كان ثابتاً ثم
تحول الى بيت المقدس
بالسنة فان كان ذلك
بالكتاب فقد انتسخ

لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأى انتهاء الحسن
قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع فكأنه اراد به ان الاجماع
يتصور ان يكون لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينقضي اجماع ناسخ قيل
وجه عدم الجواز ان الاجماع الثانى ان وجد بسند خفي عليهم وظهر بعد النبي
عليه السلام يلزم اجماعهم على الخطأ اولامع لزوم كونه على خلاف النص
وهو غير منعقد * فان قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثانى قياساً
قلنا شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع * ولقائل ان يقول لان سلم ان
المجموع المخالف خطأ وانما يكون كذلك لو لم يكن مستنداً الى
نص راجح على النص الاول الذى نجعله منسوخاً به * لا يقال فيثبت
يكون الناسخ هو النص لا الاجماع * لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي
ذلك النص فلا يصح جعله ناسخاً بخلاف الاجماع فانه يكون ناسخاً
مترaxيا كذا في التلويح وفيه نظر لان النص اذا لم يعرف كونه مترaxيا
لا يكون مبيناً لانتهاء الحسن والاجماع لا يصلح ان يكون مبيناً
لما ذكرنا ان الرأى لاحظ له في معرفة انتهاء الحسن * وقال بعض
المعتزلة يجوز لان المؤلفه قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع
المنعقد في زمان ابى بكر * قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ بالاجماع
بل هو من قبيل انتهاء الحكم باتهاء علمته وقيل نسخ بحديث رواه عمر رضى الله
عنه واجمعوا على صحته (وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا) اى نسخ
الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة (ومختلفا) اى نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس
(خلافاً للشافعي في المختلف) اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله عليه
السلام (اذا روى لكم عنى حديث فأعرضوه على كتاب الله فاوافق كتاب
الله فأقبلوه وما خالف فردوه) والناسخ مخالف فوجب رده * وجوابه ان المراد
من المخالفة عند التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام
فيما اذا عرف التاريخ بينهم واما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب فللقوله تعالى
(لتبين للناس ما نزل اليهم) جعل الله تعالى قول الرسول مبيناً للنزل
فلو نسخت السنة به لخرجه عن ان تكون بيانا لانها تكون معدومة
وجوابه ان المراد من قوله لتبين لتبلغ * ولنا ان النسخ بيان مدة الحكم
فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم

بالسنة فهو دليل الاولى فان لم يكن فالتوجه الى بيت المقدس نسخ بالآية فكان دليل الثانية واذا ثبت احدهما
ثبت كلاهما بالاجماع المركب اما عندنا فلجوازهما واما عنده فلا متناعهما

مدة بقاءه بوحى غير متلو كما لم يمنع ان يبينها بوحى متلو وكما لم يمنع ان يبين
 بمجل الكتاب بعبارة لم يمنع ان يبين مدة الحكم بعبارة * مثال نسخ
 الكتاب بالكتاب نسخ آيات المسألة بآيات القتال * ومثال نسخ السنة
 بالسنة قوله عليه السلام (كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزوروها)
 ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عليه
 السلام كان متوجها الى الكعبة ثم تحول الى بيت المقدس بالمدينة بالسنة
 ثم نسخ بقوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) فان قلت
 التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهى
 تزلزمتا حتى يقوم الدليل على انساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو
 قوله تعالى (اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) قلت ترك التوجه مدة
 الإقامة في مكة شرفها الله تعالى نسخ له على ان شريعة من قبلنا انما
 تزلزمتا بطريق انها شريعة لنا سنة لتبيننا فلا يخرج من كونه نسخ السنة
 بالكتاب * ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة ان النبي عليه
 السلام اخبر اياها بان الله تعالى اباح له من النساء ماشاء نسخ بها قوله تعالى
 (لا يحل لك النساء من بعد) فان قلت حرمة ما زاد على التسع محكم لا يحتمل
 النسخ بدليل قوله (من بعد) فانه بمنزلة التأيد * قلت التأيد اما ان يكون
 صريحا او دلالة ولفظ البعد ليس منهما * فان قلت ما ثبت بالكتاب
 والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد * قلت ما الذى
 تعنون بقولكم انه مقطوع به اتعنون ان اصل الحكم مقطوع به
 ام دوامه فان قلتم بالاول فسلم والنسخ ليس بوراد عليه وانما يقطع
 دوامه ويبين انتهاءه وان قلتم بالثانى فمنوع لان بقاء الحكم حال
 حياة النبي عليه السلام ظنى لان احتمال النسخ قائم فى كل حال فاما بعد
 وفاته عليه السلام وجب الحكم بالبقاء قطعاً لثبوتنا بان لا نسخ بعد
 انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مسندا الى حال حياة
 النبي عليه السلام بطريق لاشبهة فيه * قال القاضى ابو زيد لم يوجد
 فى كتاب الله تعالى ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص وفى ميراث
 الاصول الوصية المفروضة فى قوله تعالى (كتب عليكم اذا حضر احدكم

قوله آيات المسألة اى
 المصالحة وهى اكثر من
 مائة آية (عزى زاده)

(٣) ليق الحكم بقراءتها ولا تثبت التلاوة بروايتها لعدم النقل المتواتر الذي بمثله ثبت القرآن كذا في شرح المصنف رحمه الله اهـ ٢٤٧ ﴿ عزمي زاده ﴾ (والمسوخ انواع التلاوة والحكم)

كصحف ابراهيم عليه السلام كانت منزلة تقرأ ويعمل بهائم نسخت اصلا (والحكم دون التلاوة) كالايذاء باللسان للزانيين والامساك في البيوت للزواني في قوله تعالى فاذوهما وقوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ بالجلد والرجم مع بقاء تلاوتهما (والتلاوة دون الحكم) كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات (و نسخ وصف في الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا وعند الشافعي تخصيص) وليس بنسخ (٤) يعني موت العلماء ووجد في نسخة بدل الامامة صرف القلوب وهو عين الانساء على ما يظهر من كلام فخر الاسلام فيما نقله المحشي عنه وقد خلط الشارح

الموت ان ترك خيرا) اى مالا (الوصية للوالدين والاقربين) انتمخنت بقوله عليه السلام (ان الله تعالى قد اعطى كل ذي حق حقه الا لاوصية لوارث) فانه وان كان خبر واحد لكن الامة تلقتنه بالقبول فاتحق بالتواتر (والمسوخ انواع التلاوة والحكم) وهو ما نسخ من القرآن في حياة الرسول عليه السلام بالانساء حتى روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة (والحكم دون التلاوة) مثل قوله تعالى (لكم دينكم ولى دين) (والتلاوة دون الحكم) مثل قراءة ابن مسعود رضى الله عنه في كفارة اليمين (فصيام ثلثة ايام متتابعات) ومثل قراءة من قرأ (فاقطعوا ايمانهم) وهو ابن عباس نسخت تلاوتهما في حياة النبي عليه السلام بصرف القلوب عن حفظهما الاقربون دينك الراويين (٣) او بالانساء كذا قاله الامام فخر الاسلام * ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعى بدليل شرعى والانساء والامامة (٤) ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا ويبقى حكمهما فان قلت القرآن ثبت بالتواتر ولم يثبت فيما رواه * قلت ذلك شرط لما بقى فيما بين الخلق لاشترط لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع * فان قلت النسخ رفع حكم شرعى والتلاوة ليس بحكم حتى يجوز نسخه * قلت يريد بنسخ التلاوة انه ينسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة بكجواز الصلاة ونحوه وذلك حكم شرعى * ولقائل ان يقول ان قراءته لم تواتر لم يثبت قرآنيته فلا يكون نسخ التلاوة (و نسخ وصف في الحكم) مع بقاء اصل الحكم (وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا) لان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المطلق والتقيد اثبات القيد وحكمه الخروج عن العهدة باتيان القيد لاغير ومن ضرورة ثبوت التقيد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلى فهو لا يكون حكما شرعيا (وعند الشافعي تخصيص) لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم حكم آخر اليه وذلك ليس بنسخ * قلنا تخصيص لا يوجب حكما

في نقل كلامه فليصح بالرجعة هذا وقوله وبقى حكمهما مرتبط بقوله نسخت تلاوتهما ولا يخفى ارتباكه قاله (المصحح)

(حتى اثبت زيادة النبي حدا على) نص (الجلد بنجر الواحد وزيادة قيدا الايمان في) رقية (كفارة اليمين والظهار بالقياس) لان الرقية تام يتناول المؤمنة ﴿ ٢٤٨ ﴾ والكافرة فاخراج الكافرة

فما يتناوله العام غير الحكم الاول ولكن بين ان العام لم يكن متناولا لما صار مخصوصا منه ولهذا لا يكون التخصيص الامتارنا* وحاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج واي مشابهة بين الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جملة تخصيصا* فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصر الى النسخ عند امكانه* قلت لما دل الدليل على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا ووجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الظاهر (حتى اثبت) هذا تفريع لهذا الخلاف (زيادة النبي حدا على الجلد بنجر الواحد) وهو قوله عليه السلام (البكر بالبكر (٧) جلد مائة وتغريب عام) لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بنجر الواحد غير جائز وعنده تخصيص فيجوز قيدا بقولنا حدا لان النبي سياسة جائز اذا رآى الامام المصلحة فيه (وزيادة قيدا الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس) على كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على النص لان الرقية في قوله تعالى في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق والشافعي قاس كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل وشرط فيها رقية مؤمنة لان الكفارات جنس واحد

﴿ فصل افعال النبي عليه السلام ﴾

المراد منها افعال اختيارية صالحة للاقتداء لان الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله (سوى الزلة عنه عليه السلام) وانما تعرض للزلة دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية بمن صدرت عنه لانها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه للفاعل ولكن وقع عن فعل مباح قصده والمعصية فعل محروم وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم المعصية على الزلة في قوله تعالى (وعصى آدم ربه) مجاز لان الانبياء معصومون من الكبائر والصغائر لامن الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا من الصغائر وذكر في عصمة الانبياء ليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا عن الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به لجلالة قدرهم ومكاتبهم

تخصيص لا نسخ فان النسخ رفع الحكم وفي الزيادة تقرير فان الحاق الايمان بالرقية لا يخرجها من استحقاق الاعتاق في الكفارة وكذا الحاق النبي بالجلد لا يخرجها من كونه مشروعا ولنسا صدق حد النسخ عليه لان النص يقتضى كون الجلد حدا ومتى التحق النبي به لا يبقى حدا لانه صار بعضه وبعضه ليس بحدا فكان نسخا وكذا يقتضى التكفير باي رقية فتقيده بمؤمنة

يؤدى الى ابطال ما ثبت بالكتاب اذ المطلق يوجب العمل باطلافة فاذا قيد صار شيئا آخر وصار المطلق بعضه وبالبعث لا يثبت حكمه فكان نسخا والحكم الثابت بالنص لا ينسخ بنجر الواحد والقياس

﴿ فصل ﴾

(افعال النبي عليه

السلام سوى الزلة) اى التي تصلح للاقتداء لا التي تحصل في النوم والاغماء والسهو وكذا الزلة وهو اسم لفعل غير مقصود في عيظه لكن اتصل الفاعل به من فعل مباح قصده فزل بشغله عنه الى ما هو حرام لم يقصده اصلا (٧) المراد بالبكر هنا غير المحصن كما ان المراد بالشيخ والشيخة فيما نسخت تلاوته خلافه اه (مصححه)

من الله تعالى (اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض) قسم المصنف احواله عليه السلام الى اربعة اقسام متتابعة لغفر الاسلام وسائر الاصوليين قسموا الى ثلثة اقسام وادخلوا الواجب في الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحى وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب لا يتصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلائل كلها قطعية في حقه عليه السلام * والجواب عنهم ان المراد تقسيم افعاله عليه السلام بالنسبة اليها وحينئذ يتصور فيه الواجب الاصطلاحى لثبوت بعض افعاله في حقنا بدليل ظنى (والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله عليه السلام واقعا على جهة) اى على صفة (نقتدى به في ايقاعه على تلك الجهة) حتى يقوم دليل الخصوص (وما لانعلم على اى جهة فعله النبي عليه السلام فلنا فعله على ادنى منازل افعاله عليه السلام وهو الاباحة) لما فرغ من بيان افعاله شرع في بيان حكمه بالنسبة اليها وفيه اقوال لم يتعرض المصنف لتفصيلها واكتفى بذكر ما هو المختار (٧) وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف في فعله عليه السلام انه ان عرف انه كان سهوا كالتسليم على ركعتى العصر او طبعما كالاكل والشرب والقيام وغيرها او مخصوصا به عليه السلام كوجوب التهجيد والضحى وازيادة على الاربع في الشكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع فيه وان كان غيرها قال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر أن النبي عليه السلام على اى وجه فعله من الاباحة والندب والوجوب لان المتابعة لا تحقق قبل معرفة صفة الفعل * اعترض عليه بان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة لجواز ان لا يمنع ولا يجيز فيتوقف والحق ان يقال التوقف يوجب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه فنقتدى بتلك الجهة حتى يقوم المنع * وقال بعضهم يجب الاتباع له عليه السلام ما لم يتم دليل المنع لقوله تعالى (اطيعوا الله واطيعوا الرسول) وقال الكرخي نعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب وجه القول المختار ان في قوله تعالى

(اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض)
 اختلف في افعاله مما ليس
 بسهو ولا طبع ولا مختصا
 به قال بعض يتوقف فيها
 وبعض يلزم اتباعه فيها
 والكرخي يعتقد الاباحة
 ولا يثبت الفضل ولا
 المتابعة الا بدليل
 (والصحيح عندنا)
 ما قاله الجصاص (ان ما
 علمنا من افعاله واقعا
 على جهة نقتدى به في
 ايقاعه على تلك الجهة
 وما لانعلم على اى جهة
 فعله فلنا فعله على ادنى
 منازل افعاله وهو
 الاباحة) لقوله تعالى لقد
 كان لكم في رسول الله
 اسوة حسنة فيه تنصيص
 على جواز التأسي به
 في افعاله فيعمل به حتى
 يقوم الدليل المانع اى
 الموجب للاختصاص به
 (٧) حيث قال والصحيح
 شد

(والوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر) ثلثة (ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه) اى سمع النبي عليه السلام (بعد علمه بالمبلغ) وهو الملك (بآية قاطعة) بان خلق الله فيه علما ﴿ ٢٥٠ ﴾ ضروريا بان المبلغ ملك نازل

بالوحي (وهو الذى انزل عليه بلسان الروح الامين) قال الله تعالى قل نزله روح القدس (او ثبت عنده بآية قاطعة) الملك من غير بيان بالكلام) و اشار اليه عليه السلام بقوله ان روح القدس نفت في روعى ان نفسا لاتموت حتى تستوفى رزقها (او تبدى بقلبه بلاشبهة بالهام من الله تعالى بان اراه الله بنور من عنده) كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك (والباطن ما ينال بالاجتهاد) اى الرأى (بالتأمل فى الاحكام المنصوصة) وقد اختلف فى جواز ه فى حق النبي عليه السلام (فابى بعضهم ان يكون هذا من حظه عليه السلام) لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والاجتهاد يحتمل الخطأ فيجوز مخالفته ولا

(لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة) تنصيصا على جواز التأسي به عليه السلام فى افعاله حتى يقوم الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به عليه السلام (والوحي نوعان) لما فرغ من بيان تقسيم السنن فى حقنا شرع فى تقسيم السنة فى حق النبي عليه السلام وفى بيان طريقته فى اظهار احكام الشرع أهو بالوحي ام بغيره من الالهام والاجتهاد دفعا لشبهة الجاهل بان قال كيف ساغ لالنبي عليه السلام الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين (ظاهر وباطن فالظاهر) ثلثة انواع الاول (ما ثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه) اى سمع النبي عليه السلام (بعد علمه بالمبلغ) وهو الملك (بآية قاطعة) المراد منها العلم الضرورى المنافى للشك بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله تعالى والقرآن من هذا القبيل قال الله تعالى (قل نزله روح القدس من ربك بالحق) (وهو) اى ما ثبت (الذى انزل عليه بلسان الروح الامين) والنوع الثانى قوله (او ثبت عنده عليه السلام بآية قاطعة) الملك من غير بيان بالكلام) واليه اشار النبي عليه السلام بقوله ان روح القدس نفت فى روعى (٨) ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجلوا فى الطلب والنوع الثالث قوله (او تبدى بقلبه عليه السلام) اى ظهر (بلاشبهة بالهام من الله تعالى بان اراه الله بنور من عنده) اى بسبب نور فى قلبه عليه السلام من عند الله تعالى كما قال الله تعالى (لتحكم بين الناس بما اراك الله) (والباطن) من الوحي (ما ينال بالاجتهاد بالتأمل فى الاحكام المنصوصة) جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باعتبار المالك فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء (فابى بعضهم) وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والتكلميين (ان يكون هذا من حظه عليه السلام) اى ان يكون الاجتهاد من حظ النبي عليه السلام فى احكام الشرع محتجين بقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى) اخبر الله تعالى بانه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا * وجوابهم ان قوله تعالى وما ينطق نزل فى شأن القرآن معناه وما ينطق بهذا القرآن

خلاف انه لا يجوز مخالفة الرسول عليه السلام وقال بعض كان له العمل فى احكام الشرع بالرأى لقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والنبي عليه السلام اعظم بصيرة (٨) الروح بالضم القلب يعنى ان جبريل التى فى قلبى

(وعندنا هو ما مور بانظار الوحي فيمالم يوح اليه) من حكم الواقعة (ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار) لانه عليه السلام مكرم بالوحي ولا يخلو عنه غالبا والرأى ضرورى فوجب تقديم طلب النص بانتظار الوحي فاذا خاف فوت الحادثة ﴿ ٢٥١ ﴾ ينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالرأى وقوله تعالى

وما ينطق عن الهوى
نزل في شأن القرآن
ولانسلم جواز مخالفة
لان الثابت بالاجماع
الذى سندده اجتهاد
لا يجوز مخالفته فالثابت
باجتهاد النبي عليه
السلام اولى (الا انه
عليه السلام معصوم
من القرار على الخطأ)
جواب سؤال تقريره
لما جاز له العمل ينبغى
ان يكون منزله دون
النص فيكون ظنيا
كاجتهاد غيره والجواب
ليس كذلك لان
الاجتهاده لا يحتمل
القرار على الخطأ
(بخلاف ما يكون من
غيره من البيان بالرأى)
لانه غير معصوم من
القرار على الخطأ (وهذا
كالالهام فانه حجة قاطعة
في حقه) لا يسع مخالفته
بوجه (وان لم يكن في
حق غيره بهذه الصفة
وشرائع من قبلنا) قال
بعض تلمذنا على انها
شريعة لذلك النبي
عليه السلام حتى يقوم

بهوى نفسه والعرب تجعل عن مكان الباء تقول رميت عن القوس اى
بالقوس (٩) وليس معناها ان ما ينطق به انما هو عن الوحي ولئن سلمنا انه
نفي النطق عنه بغير الوحي على سبيل التعميم فلانسلم ان الحكم اذا ثبت
بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه عليه السلام وحي باطن باعتبار
المال لانه لا يقرر على الخطأ (وعندنا هو ما مور بانظار الوحي فيمالم يوح
اليه) فوجب عليه طلب تقديم النص بانتظار الوحي لاحتمال اصابة النص
بنزول الوحي كما وجب على التميم طلب الماء في موضع يرجح وجوده (ثم العمل
بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار) وهى مقدره بثلثة ايام وقيل بخوف فوت
الغرض وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث كانتظار الولي الاقرب
في النكاح فانه مقدر بخوف فوت الخاطب الكفو ولا فرق بين الاجتهاد
في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام (الا انه عليه السلام معصوم
من القرار على الخطأ) هذا جواب عما يقال لا يجوز له الاجتهاد لانه
لو جاز كان ينبغى ان يكون منزله دون منزلة النص فيكون ظنيا فيجوز
مخالفته * اعلم ان قوله يشتمل على امرين احدهما انه يجوز عليه الخطأ في الجملة
لان قوله تعالى (عفا الله عنك لم اذنت لهم) يدل على الخطأ في الاذن والا
لما يعاتب عليه والثاني ان لا يحتمل القرار على الخطأ لانه يؤدى الى الامر
باتباع الخطأ وهو باطل (بخلاف ما يكون من غيره) اى يكون الاجتهاد
من غير النبي عليه السلام (من البيان بالرأى) حيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر
لا احتمال الخطأ والقرار عليه ثم ذكر المصنف نظيرا لما ذكر من الفرق
بين الاجتهادين وهو قوله (وهذا) اى اجتهاد النبي عليه السلام
(كالالهام) وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال (فانه حجة قاطعة
في حقه) اى في حق النبي عليه السلام حتى لم يحز مخالفته لكونه متيقنا بانه
من عند الله تعالى (وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة) فانه ليس بحجة
(وشرائع من قبلنا تلمذنا اذا قص الله ورسوله علينا) حتى احتج ابو يوسف
في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها
ان النفس بالنفس) مع ان ذلك كان فيمن تقدم قيد بقوله قص الله ورسوله

دليل النسخ وبعض حتى لا يقوم وبعض يلزمنا ولم يفصل بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب والمسلمين عمافي ايديهم
من الكتاب وما ثبت ببيان القرآن او السنة والصحيح انها (تلمذنا اذا قص الله تعالى ورسوله عليه السلام علينا
(٩) فيه انه لا يقال رميت بالقوس الا اذا القيتها من يدك اه (مصححه)

من غير انكار على انه شريعة رسولنا) ما لم يدسخ اماما علم بنقلهم او المسلمين من كتبهم فلا تحريفهم الكتاب
وجهه انه اصل في الشرائع فكانت شريعة عامة وكان وارثا للحاسن الشرائع ولكن تحريفهم شرط ان يقص
الله اورسوله (وتقليد الصحابي) وهو اتباعه ﴿ ٢٥٢ ﴾ في قول او فعل معتقدا للحقبة

من غير تأمل في الدليل (واجب بتركه القياس)
اي قياس التابعين ومن
بعدهم (لاحتمال السماع
من النبي عليه السلام)
بل الظاهر من حاله انه
يفتى بالخبر فكان مقدما
على الرأي ولو سلم فتواه
بارأى فرأيه اقوى من
رأى غيره لمشاهدة
احوال التنزيل (وقال
الكرخي) وجماعة
(لا يجب تقليده الا فيما
لا يدرك بالقياس) لتعين
جهة السماع فيه اذ
لا تظن بهم المجازفة
واما ما يدرك به فرأيه
محمّل للخطأ فلا يكون
حجة لغيره (وقال الشافعي
لا يقلد احد منهم) سواء
كان يدرك بالقياس
اولا لان مذهبهم لو كان
حجة لتناقضت الحجج
لان بعضهم يخالف
بعضا وليس البعض
باولي (وقد اتفق عمل
اصحابنا بالتقليد فيما
لا يعقل بالقياس كما في
اقل الحيض) قالوا
انه ثلثة ايام واذلك

لان ما قص علينا اهل الكتاب او يفهم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا
اتباعه لما انهم حرّفوا الكتاب (من غير انكار على انه شريعة رسولنا
عليه السلام) لما تحققت شبهة السماع في قول الصحابي ناسب ان تلحق
باقسام السنة فقال (وتقليد الصحابي واجب) وهو عبارة عن اتباعه
في قوله او فعله معتقدا للحقبة من غير تأمل في الدليل (يترك القياس به) اي
قياس التابعين ومن بعدهم قيدناه لان مذهب الصحابي اماما كان او مفتيا
ليس بحجة على صحابي آخر اتفاقا (لاحتمال السماع من النبي عليه السلام)
بل الظاهر من حاله انه يفتي بالخبر فكان قوله مقدما على الرأي واثن سلمان ان
قوله صادر عن الرأي فرأى الصحابي اقوى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا
الرسول عليه السلام والاحوال التي يتغير بها الاحكام ولهم مزية في الضبط
فكان رأيهم مرجحا فوجب تقليدهم (وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما
لا يدرك بالقياس) لان فيما لا يدرك بالقياس تعين جهة السماع اذ لا يظن بهم
المجازفة والكذب لان الدين ثابت بنقلهم وان كان مدركا بالقياس فرأيه محتمل
للخطأ فلا يكون حجة لغيره (وقال الشافعي رحمه الله لا يقلد احد منهم) اي
من الصحابة سواء كان يدرك بالقياس اولا لان مذهبهم لو كان حجة لتناقض
الحجج لان الصحابة يخالف بعضهم بعضا وليس قول بعضهم اولى من قول
الآخر فيلزم التناقض وهو باطل (وقد اتفق عمل اصحابنا) وهم ابو حنيفة
وابو يوسف ومحمد ومن تابعهم (بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس) مثل المقادير
(كما في اقل الحيض) يعني كما قال عمر رضي الله عنه اقل الحيض ثلثة (و)
كفساد (شراء ماباع باقل مما باع) قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضى جوازه
عملا بقول عائشة رضي الله عنها لتلك المرأة القائلة اني بعثت خادما من زيد
بن ارقم بثمانمائة درهم الى العطاء (و) فاحتاج الى ثمنه فاشترته منه بستمائة
قالت بثمنا شريت واشترت ابلي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه
وجهاده مع رسول الله عليه السلام ان لم يتب (واختلف عملهم في غيره)
اي عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس يعني لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة
بل مسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي بعضها يدل على تقديم

عن انس و عثمان (وشراء ماباع باقل مما باع) قبل نقد الثمن افسدوه بقول عائشة لاتي قالت اني بعثت من زيد بن ارقم
خادما بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشترته منه قبل محل الاجل بستمائة بثس ما شريت واشترت
ابلي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل جهاده ووجه مع رسول الله عليه السلام (و) اي لاجل العطاء

ان لم يثبت (واختلف عملهم) اى اصحابنا (فى غيره) وهو ما يدرك بالقياس (كما فى اعلام قدر رأس المال) فى السلم اشترطه ابو حنيفة رحمه الله وقال بلغنا عن ابن عمر ولم يشترطه فيما اذا كان مشار اليه بالقياس اذا الاشارة ابلغ من التسمية والاعلام بالعبارة ﴿ ٢٥٣ ﴾ يصح فكذلك بالاشارة (والاجر المشترك)

ضمناه ما ضاع فى يده اذا كان بسبب يمكن الاحتراز عنه وروياه عن على رضى الله عنه وخالف ذلك ابو حنيفة ورجه الله بالرأى لأن الضمان ضمان جزاء وهو بالتعدى وضمان بشرط وهو بالعقد ولم يوجد فتعينت امانة كالوديعة (وهذا الاختلاف) فى ان الصحابي يقلد ام لا (فى كل مائت عندهم من غير خلاف بينهم) اذ لو اختلفوا لم يجوز لاحد ان يقول قولا خارجا عن اقاويلهم وقول البعض لا يسقط بقول البعض لانهم لما اختلفوا ولم يحتاجوا بالرفع تعيين وجه الرأى فصار كتعارض القياسين يعمل باحدهما (ومن غير ان يثبت ان ذلك) القول المنقول عن بعض الصحابة (بلغ غير قائله فسكت مسالمه) اذ لو ثبت

قول الصحابي على القياس وبعضها يدل على تقديم القياس (كما فى اعلام قدر رأس المال) قال ابو يوسف ومحمد رحمه الله تسمية قدر رأس المال ليس بشرط فى السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ فى التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روى عن ابن عمر رضى الله عنهما خلافه و ابو حنيفة رحمه الله شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضى الله عنهما (والاجر المشترك) كالتقاصر قال انه ضامن لما ضاع فى يده بما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاذا لم يمكن الاحتراز عنه كالخريق الغالب فلا ضمان فيه بالاتفاق وروياه وجوب الضمان عن على رضى الله عنه فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وخالف ابو حنيفة رحمه الله المروى عن على رضى الله عنه فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص (وهذا الاختلاف) اى الاختلاف المذكور فى تقليد الصحابي لما فرغ من تقرير الاقوال اشار الى محل النزاع وكان المناسب ان يذكر اولا لان تلخيص محل النزاع يجب ان يقدم على الاقوال والبرهان (فى كل مائت عندهم) اى عن الصحابة (من غير خلاف بينهم) اذ لو كان فيهم خلاف لا يجوز تقليد الصحابي وكان ذلك اختلافا بالرأى لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسمع عن النبى عليه السلام تعين وجه الاجتهاد فحل محل القياس ولا نسخ فى القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا يعمل بايهما شاء بشهادة قلبه (ومن غير ان يثبت ان ذلك) القول (بلغ غير قائله فسكت مسالمه) لانه لو نقل من غيره تسليم كان اجاما فلا يجوز خلافه (واما التابعى فان ظهرت فتواه فى زمن الصحابة رضى الله عنهم كشریح) والحسن البصرى وعلقمة والنخعي وغيرهم (كان مثلهم عند البعض) وفى النوادر كذا روى عن ابى حنيفة رحمه الله لانه لما زاحهم فى الفتوى علم ان رأيه فى القوة والضعف مثل رأيهم ويجب تقليده كتقليدبهم وقد صح ان عليا رضى الله عنه تحاكم الى شريح فى درعه وقال درعى عرفتها مع هذا اليهودى فقال شريح لليهودى ماتقول قال درعى وفى يدي فطلب

لكان اجاما فلا يجوز خلافه (واما التابعى فان ظهرت فتواه فى زمن الصحابة رضى الله عنهم كشریح) والنخعي (كان مثلهم) فى وجوب التقليد (عند البعض) وهو رواية النوادر عن ابى حنيفة رحمه الله

(وهو الصحيح) لانه لما زاحهم في الفتوى صار مثلهم بتسليمهم وان لم يظهر كان كسائر المجتهدين وظاهر الرواية ان ما ذكر في الصحابي مفقود في التابعي ﴿ ٢٥٤ ﴾ (باب الاجاع) وهو اتفاق

شاهدين من علي رضي الله عنه فشهدله قنبر والحسن بن علي فقال شرح اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من رأى علي رضي الله عنه جواز شهادة الابن لايه فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضى به ثم قال لعلي صدقت والله انها لدرعك ثم اسلم اليهودي (وهو الصحيح) وفخر الاسلام اختار رواية النوادر وتابعه المصنف رحمه الله وعن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابة انما جعل حجة لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة صحبته عليه السلام ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود في التابعين وكان شمس الائمة يختار هذه الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر فتواه ولم يزاحهم في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده * وشرح عاشر مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر رضي الله عنه على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا خسا وسبعين سنة لم تعطل فيها الا ثلاث سنين امتنع عن القضاء في فتنة ابن الزبير واستعفى شريح الحاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين كذا قاله القنبي (٧) رحمه الله

﴿ باب الاجاع ﴾

وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدى امة محمد عليه السلام في عصر علي امر فقيد الامة يخرج الامم السالفة وقيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار وقوله علي امر يتناول القول والقول هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الرأي فقال هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر ﴿ ركن الاجاع ﴾ وهو ما يقوم به الاجاع ﴿ نوحان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق ﴾ اي اتفاق الكل على الحكم ﴿ او شروعهم في الفعل ان كان من بابه ﴾ اي من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المزارعة او المضاربة او الشركة كان ذلك اجاعا منهم على مشروعيته ﴿ ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض ﴾ اي يتفق

المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر علي امر (ركن الاجاع) وهو ما يقوم به الاجاع (نوحان عزيمة) وهي الامر الاصل في الباب (وهو التكلم منهم) اي من اهل الاجاع (بما يوجب الاتفاق) اي اتفاق الكل على الحكم (او شروعهم في الفعل ان كان من بابه) اي باب الفعل كما اذا شرعوا جميعا في المزارعة او المضاربة (ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض) وصورته ان يذهب شخص منهم في عصر الى حكم في مسألة قبل استقرار المذهب عليه فانشر في اهل عصره ومضى مدة التأمل وهي ثلثة ايام وليس هناك خوف فتنة ولم يظهر له مخالف او فعل كذلك فيما كان من بابه كان اجاعا عند الاكثر

ويسمى اجاعا سكوتيا وكونه رخصة لانه جعل اجاعا ضرورة نفي نسبتهم الى الفسق فان الساكت عن الحق شيطان وحاشا من مدح بكنتم خیرامة (٧) كذا قال العيني (لمنحه) (بعض)

بعض المجتهدين على قول او فعل وانتشر ذلك في اهل عصره وسكت
 الباقون منهم ولا يردوا عليهم بعد مضي مدة التأمل وهي ثلاثة ايام
 او مجلس العلم ويسمى هذا اجاعا سكوتيا وانما كان رخصة لانه جعل اجاعا
 ضرورة نفى نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين فان الساكت
 عن الحق شيطان اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجاع
 التخصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على قول كل
 واحد منهم في حكم حادثة خرج بين فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى
 والسكوت من الباقيين كافيا في انعقاد الاجاع (وفيه خلاف الشافعي
 رحمه الله) قال انه ليس باجاع لان السكوت كما يكون للوافقة يكون
 للمهابة ولعدم تأدى تأملهم الى الجواب فلا يدل على الرضاء كما روى عن ابن
 عباس رضى الله عنهما انه خالف عمر في العول (٧) فقيل له هلا اظهرت
 جحمتك على عمر رضى الله عنه فقال انه كان رجلا مهيبا فهبته فنهى درته
 قيل صح عن الشافعي رحمه الله انه قال الساكتون لو كانوا نقرا يسيرا
 ينعقد الاجاع عنده ويمكن الزام الشافعي بهذا لانه اذا كان سكوت
 القليل دليل الرضاء والوافق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف لقلنتهم
 فلا ن يجعل سكوت الاكثر مع تمكنهم من اظهار الخلاف دليل على الرضاء
 اولى * ولقائل ان يقول انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدى الى تعذر انعقاده
 فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس
 غير صحيح لان عمر كان اشد انقيادا لاسماع الحق من غيره حتى كان
 يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير لي ما لم اسمع وانما لم يتعرض
 المصنف لتعريف الاجاع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه
 (واهل الاجاع من كان مجتهدا) والمجتهد يأتي في باب القياس
 (الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد) كتنقل القرآن واعداد الركعات
 ومقادير الزكوات واستقراض الخبر والاستحمام فان اجاع العوام فيه
 كاجاع المجتهدين (ليس فيه هوى) اى اتباع البدعة (ولافسق) لانه
 يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية انما تثبت بالعدالة وذهب ابو بكر
 الباقلاقي الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العامي في انعقاد

(وفيه خلاف الشافعي
 رحمه الله) فانه ليس
 باجاع عنده وروى
 عنه العبرة للاكثر لان
 السكوت يحتمل الخوف
 والتفكر والمحتمل
 لا يكون حجة (واهل
 الاجاع من كان مجتهدا
 الا فيما يستغنى عن
 الاجتهاد) كاصول
 الدين واعداد الركعات
 فاجاع العوام فيه
 كاجاع المجتهدين
 (ليس فيه) اى المجتهد
 (هوى) اى بدعة
 (ولافسق) لانه يورث
 التهمة ويسقط العدالة
 والاهلية بها

(٧) فقال لاعول
 في الفرائض اصلا وهو
 ان يزداد على المخرج شئ
 من اجزائه اذا ضاق
 عن فرض وحاصله
 ان المخرج مهمما ضاق
 من الوفاء بالفروض
 المجمعة فيه يرفع التركة
 الى عدد اكثر من ذلك
 المخرج ثم تقسم حتى
 يدخل النقصان في

فرائض جميع الورثة على نسبة واحدة اه من حاشية عنى زاده (مصححه)

(وكونه) اى الاجماع (من الصحابة او من العترة) وهم نسله ورهطه الادنون (لا يشترط) واشترط
الاول داود الاصفهاني الظاهري لان الاجماع حجة بصيغة ﴿ ٢٥٦ ﴾ الامر بالمعروف والنهي عن

المنكر وهم الاصول
فيهما والثاني الزيدية
والامامية لقوله عليه
السلام انى تارك فيكم
النقلين فان تمسكتم بهما لن
تضلوا كتاب الله تعالى
وعترتى قلنا ما ذكر
يدل على فضلهم لان
اجماعهم حجة دون
غيرهم (وكذا اهل
المدينة) ليس بشرط
وشرطه مالك لقوله
عليه السلام ان المدينة
تنفى خبيثها كما تنفى الكبير
خبث الحديد والخطأ
من الخبث واجيب بان
المراد من الخبث من كره
الاقامة فيها (وانقراض
العصر) وهو موت
جميعهم بعد اتفاقهم
ليس بشرط وشرطه
الشافعي لان ثبوت
الاجماع باستقرار الآراء
واستقرارها بالانقراض
اذ الرجوع محتمل قبله
قلنا ادلة حجية الاجماع
لم تفصل (وقيل يشترط
للاجماع اللاحق عدم
الاختلاف السابق)
وصورته اختلف اهل

الاجماع لان قول الامة انما يكون حجة لعصمتهم من الخطأ ولا يلزم ان
يكون العصمة الثابتة للمجموع ثابتا للبعض * والجواب عنه ان العوام
كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا يعتبر خلافهم فيما يجب
عليهم فيه التقليد (وكونه من الصحابة او من العترة) وفي الصحاح عترة
الرجل نسله ورهطه الادنون (لا يشترط) وقيل هو شرط لان النبي
عليه السلام مدح اصحابه واثنى عليهم وهم في الامر بالمعروف هم
الاصول فقال عليه السلام (انى تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
كتاب الله وعترتى) قلنا ما ذكرتم يدل على فضلهم لاعلى ان اجماعهم
حجة دون غيرهم (وكذا اهل المدينة) يعنى كون اهل الاجماع من
اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك هو شرط لقوله عليه السلام
(ان المدينة تنفى خبيثها كما تنفى الكبير خبث الحديد) والخطأ خبث فيكون
منفيا عن اهلها فيكون قولهم صوابا * واجيب عنه بان المراد من الخبث
من كره الاقامة في المدينة او بانه محمول على نفى الخبث في زمن الرسول
عليه السلام (وانقراض العصر) يعنى موت جميع المجتهدين بعد
اتفاقهم فيه على حكم ليس بشرط لان عقاده عندنا وعند الشافعي شرط
لان الاجماع انما ثبت باستقرار الآراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض
لان قبله الرجوع محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار * ولنا ان الادلة الدالة
على حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة
على النص واتزيادة نسخ فلا يجوز * وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع
بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح (وقيل يشترط
للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة رحمه الله)
يعنى اذا اختلف اهل عصر في مسألة وماتوا على ذلك الخلاف ذهب
اصحاب الشافعي الى ان ذلك الخلاف يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني
وقال اكثر مشايخنا لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا
الثلاثة وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المصنف و اشار اليه بقوله (وليس
كذلك في الصحيح) قال بعضهم فيه اختلاف بين ائمتنا فعند ابي حنيفة يمنع
من الانعقاد وعند محمد لا يمنع و ابو يوسف في رواية معه وفي رواية مع ابي حنيفة

عصر في مسألة واستقر خلافتهم فهل عدم هذا الاختلاف شرط لانعقاد الاجماع في العصر (مستدلين)
الذي بعده او لاشترطه الشافعي وقال بعضهم هو شرط (عند ابي حنيفة رحمه الله) لان الحجة اتفاق الامة
ولم يحصل لان المخالف الاول منهم لم يبطل حقه بموته (وليس كذلك في الصحيح) لان دليل الاجماع لم يفصل

(والشرط اجماع الكل وخلاف ﴿ ٢٥٧ ﴾ الواحد) الصالح للاجتهاد (مانع كخلاف الاكثر) وقال

بعض لاعبرة بمخالفة
الاقول لقوله عليه
السلام عليكم بالسواد
الاعظم فيه اشارة
الى ان قول الواحد
لا يعارض الجماعة ولنا
ان اجتهاد كل مجتهد
يحمل الصواب والخطأ
فيحتمل ان يكون
الصواب معه والخطأ
مع غيره والمراد بالحديث
كل الامة (وحكمه
في الاصل ان يثبت
المراد به شرعا على سبيل
اليقين) اى حكم
الاجماع ان يكون حجة
شرعية مثبتة للحكم قطعا
كالكتاب بالنظر الى اصله
لان الاصل فيه ان يوجب
العلم قطعا ومالا فتابع
كاصل خبر الرسول
القطع ومالا فلشبهة عدم
السماع منه فكذا ههنا
شبهة عدم انعقاد من
سوى الصحابة يمنع ايجابه
بطريق اليقين ومن اهل
الاهواء من لم يجعله حجة
قاطعة لان كلامهم اعتمد
ما لا يوجب العلم ولنا

مستدلين بمسئلة ام الولد وهى اذا قضى القاضى ببيعها لا ينفذ قضاؤه
عند محمد لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابي حنيفة في رواية الكرخي
عنه لانه لم يقع مخالفا للاجماع وقد اختلف الصحابة (٧) في بيع ام الولد
فبعد عمر لا يجوز وعند علي تجوز * ويمكن ان يجاب عنهم بان الاختلاف
في المسئلة بناء على ان الاجماع المتأخر اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء
هو ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده
فتصادف قضاء القاضى ببيع ام الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف للاجماع
القطعي فينفذ قضاؤه لانه يشترط عدم الاختلاف السابق
لانعقاد الاجماع اللاحق (والشرط اجماع الكل وخلاف الواحد)
الصالح للاجتهاد (مانع كخلاف الاكثر) وقال بعض المعتزلة ينعقد
الاجماع باجماع الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام (يدالله
مع الجماعة فن شذ شذ في النار) ولو لم ينعقد الاجماع باجماع الاكثر
لما استحق المخالف الوعيد * ولنا ان لفظ الامة في قوله عليه السلام (لا تجتمع
امتى على الضلالة) يتناول الكل ولان كل مجتهد يحمل الصواب والخطأ
فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف والمراد من قوله شذ شذ بعد ان كان
موافقا للجماعة حتى تحقق الاجماع * ذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر
في الاجماع لثلا يتصور تواطؤهم على الخطأ وذهب الجمهور الى عدم
اشتراطه لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص بعدد
دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا
لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما قال الله تعالى
(ان ابراهيم كان امة) فانه يدخل تحت النصوص الدالة على عصمة
الامة من الخطأ وقيل اقل ما ينعقد به ثلثة واليه مال السرخسي لانه
اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجماع لا يتحقق بدون ذلك (وحكمه
في الاصل ان يثبت المراد به) اى بالاجماع (شرعا على سبيل اليقين)
والقطع كرامة لهذه الامة قيد بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون
موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض
وسكوت الآخرين وانما قيد بالحكم الشرعى لانه هو محل الانعقاد

قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة (٧) قوله وقد اختلف
الصحابة الخ ثم اجمع التابعون بعدهم على انه لا يجوز اه (عزى زاده)

لا امر الدنيا كما مر الحرب وغيره فانهم اذا اجتمعوا على الحرب في موضع معين قيل لا ينعقد اجاعا * وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع صوابا البتة ولنا قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) اراد بهم الصادقين في كل الامور الذي يجب متابعتهم وهم مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضا باعينناهم فنتبعهم وقوله تعالى (وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) والله تعالى وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجاعهم حجة * فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم حقيقة فان الشاهدين منهم يقبل شهادتهما مع ان صدقهما مظنون * قلت الله تعالى لم يحكم لهما باعينهما بالعدالة ولو حكم لجزمنا بصدقهما وحكم للامة فلا بد من صدقهم) (والداعي) اي مستند الاجاع (قد يكون من اخبار الآحاد) كاجاعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله عليه السلام (لا تبيعوا الطعام قبل القبض) (والقياس) كاجاعهم على جريان الربا في الارز وسببه القياس وقد يكون من الكتاب كاجاعهم على حرمة الامهات والبنات (٢) لقوله تعالى (حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم) قال بعض لا ينعقد الاجاع الا عن خبر الواحد او القياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجاع وقال بعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب القطع وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالهام وتوفيق بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوقعهم لاختيار الصواب كبيع التعاطى واجرة الحمام ولكننا نقول ذلك فاسد لان العدول لا يتصور منهم الاجاع على حكم من احكام الله جزافا بل بناء على حديث او معنى من النصوص رواه مؤثرا وماذكروا من بيع التعاطى واجرة الحمام فالاجاع فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجاع عنه كذا في جامع الاسرار (واذا انتقل الينا اجاع السلف) اي الصحابة (باجاع كل عصر على نقله كان كتنقل الحديث المتواتر) فانه يوجب العلم والعمل قطعا كاجاعهم على كون القرآن كتاب الله تعالى وفرضية

(والداعي) اليه اي السبب الداعي لانعقاد الاجاع (قد يكون من اخبار الآحاد والقياس) وقد يكون من الكتاب وقال بعض لا ينعقد الا بهما اذ عند وجود المتواتر والكتساب لا يحتاج اليه وبعض لا بهما لانهما لا يوجبان الحكم فكذا الصادر عنهما والظاهرية لا بالقياس للاختلاف في حجتيه ولنا انه عليه السلام لا يقول ابو سحي او اجتهاد وكذا الامة وان دليل حجتيه لم يفصل (واذا انتقل الينا اجاع السلف باجاع كل عصر على نقله كان كتنقل الحديث المتواتر) فيوجب العلم والعمل (٢) على حرمة الجذات وبنات البنات (نسخه)

(واذا انتقل اليها بالافراد) كقول عبده السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام على شيء كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر ﴿ ٢٥٩ ﴾ (كان كمنقل السنة بالآحاد) فيوجب العمل دون العلم

(ثم هو) اى الاجماع (على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصافانه مثل الآية والخبر المتواتر) لانه لاخلاف فيه وفيهم اهل المدينة وعترته عليه السلام (ثم الذى نص البعض وسكت الباقيون) لان السكوت فى الدلالة على التقرير دون النص (ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم) فهو بمنزلة الخبر المشهور (ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف) فهو بمنزلة خبر الواحد (والامة) فى عصر (اذا اختلفوا) فى مسألة (على اقوال كان اجاماً منهم على ان ماعداها باطل) لان الحق لا يعدد اقوالهم اذ لا يظن بهم الجهل (٨) قوله وان كان هو من الادلة القطعية نسي رحمه الله ما ذكره فى آخر الصحيفة السابقة الصحيح الموافق لكتب

الصلاة وغيرها (واذا انتقل اليها بالافراد) بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا (كان كمنقل السنة بالآحاد) فانه يوجب العمل دون العلم كخبر الواحد كقول عبده السلماني اجتمعت الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت فى عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال بعض اصحاب الشافعى رحمه الله الاجماع المنقول بالآحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعى وقول الواحد لا يوجب القطع * قلنا الاجماع القطعى لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظنى (ثم هو على مراتب) لماذا كمراتب الاجماع باعتبار النقل من كونه متواتراً او غيره ذكر مراتبه باعتبار الجمع بين وكيفية اتساقهم (فالاقوى اجماع الصحابة نصاً) اى تصريحاً من الكل لاخلاف فى حجته (فانه مثل الآية والخبر المتواتر) حتى يكفر جاحده (ثم الذى) يعنى ثم بعد هذا الاجماع الاجماع الذى (نص البعض) اى بعض الصحابة (وسكت الباقيون) لان السكوت فى الدلالة على الاتفاق دون النص وفى التلويح لا يكفر جاحداً الاجماع السكوتى وان كان هو من الادلة القطعية (٨) بمنزلة العام من النصوص (ثم اجماع من بعدهم) اى اجماع اهل كل عصر بعد الصحابة رضى الله عنهم (على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم) فانه بمنزلة الخبر المشهور ظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة منخط الدرجة عن الاجماع السكوتى من الصحابة * ولقائل ان يقول السكوت فى الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتى اعلى درجة من التنصيص * لا يقال انما انحطت درجته عن الاجماع السكوتى لكان الاختلاف فيه * لانا نقول المخالف للاجماع السكوتى اكثر كالشافعى والباقلانى وابن ابان وبعض المعتزلة (ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف) فانه بمنزلة اخبار الآحاد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدماً على القياس كخبر الواحد (والامة) فى عصر من الاعصار (اذا اختلفوا) فى مسألة (على اقوال كان اجاماً منهم على ان ماعداها) اى ماعدا تلك الاقوال (باطل) ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر * مثاله جارية اشتراها رجل ووطئها ثم وجد بها عيباً فقيل ان الوطأ يمنع الرد وقيل لا يمنع وله الرد

من ان الاجماع الثابت بنص البعض وسكوت الآخرين لا يوجب الحكم قطعاً لكن القوم هو المذكور ههنا اهـ (محسبه)

مع الارش فالرد مجانا يكون خارجا عن هذين القولين فلا يجوز
(وقيل هذا في الصحابة خاصة) اى ذهب بعضهم الى ان كون الاختلاف
على قولين اجاما على بطلان ما عداهما مخصوص بالصحابة والحق
ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق يجرى في اختلاف كل
عصر هكذا قيل

﴿ باب القياس ﴾

(القياس في اللغة التقدير وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة)
اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه القياس بين المعدومين
كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر
في سقوط الخطاب بالعجز عن تفهم الخطاب لان الاصل سابق والفرع
لاحق ووصف المعدوم بالسبق والتأخر لا يصح لان المعدوم ليس بشيء
ولقائل ان يقول لان سلم جريان القياس بين المعدومين وما ذكرت من المثال
غير مستقيم لانه قياس المجنون على الصغير في سقوط الخطاب بعلة العجز
عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا عديمين ولا يلزم منه ان يكونا
معدومين والشئ ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره سيدييه والشئ
بهذا المعنى يطلق على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميراث
وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر اختار لفظ ابانة
دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى
وانما قال مثل حكم لانه لو قال ابانة حكم لقييل لزم منه انتقال العرض وهو
فاسد * احتج من ابطال القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب
فقوله تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ) اى بيانا لكل امر
من امور الشرع وفيه بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارة او اشارته
اودلالته او اقتضائه فان لم يوجد فالابقاء على الاصل من وجود او عدم
واما السنة فقوله عليه السلام (لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت
فيهم اولاد السبايا فقاوسوا ما لم يمكن بما كان فضلوا واضلوا) واما المعقول
فهو ان في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي هو علة غير منصوص

(وقيل هذا في الصحابة
خاصة) لما لهم من
الفضل والسابقة
﴿ باب القياس ﴾
(القياس في اللغة هو
التقدير) يقال قاس
النمل بالنمل اى قدره به
(وفي الشرع تقدير
الفرع) المراد به صورة
اريد الخاقها باخرى
(بالاصل) المراد به
الصورة المنحى بها
(في الحكم والعلة)
الموجبة له لوجودها
في الفرع نفاه بعض

(وانه حجة نقلا وعقلا
 اما النقل فقوله تعالى
 فاعتبروا يا اولي
 الابصار) والاعتبار
 رد الشيء الى نظيره
 حكى عن ثعلب (و
 حديث معاذ معروف)
 وهو انه عليه السلام
 قال بم تقضى قال
 بكتاب الله قال فان لم
 تجد قال بسنة رسول
 الله قال فان لم تجد قال
 اجتهد برأى فقال
 الحمد لله الذى وفق
 رسول رسوله لما يرضى
 به رسوله (واما المعقول
 فهو ان الاعتبار
 واجب بقوله فاعتبروا
) وهو التأمل فيما
 اصاب من قبلنا
 من المثلات) اى
 العقوبات (باسباب
 نقلت عنهم لنكف
 عنها احترازا عن مثله
 من الجزاء) والاشترك
 فى العلة يوجب الاشتراك
 فى المعلول سمي معقولا
 لان الوقوف عليه
 بالتأمل فى اللغة
 لا بظاهر النص

عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق الله تعالى بطريق فيه شبهة ولا يلزم
 على هذا اخبار الآحاد فان اصله قول الرسول وهو موجب للعلم قطعا
 وانما تمكن الشبهة فى طريق الانتقال (وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل
 فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار) لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره
 كذا قاله ثعلب من كبار ائمة اللغة وهذا هو القياس (وحديث معاذ
 معروف) وهو ما روى ان النبي عليه السلام حين بعث معاذ الى اليمن
 قال عليه السلام (بم تقضى) قال بكتاب الله قال (فان لم تجد) قال بسنة
 رسول الله قال (فان لم تجد) قال اجتهد برأى فقال عليه السلام (الحمد لله
 الذى وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله) ولولم يكن القياس حجة
 لانكره ولما حمد الله تعالى * فان قلت لان سلم صحة الحديث لان قوله (فان لم تجد
 فى كتاب الله) يناقض قوله تعالى (ما فرطنا فى الكتاب من شئ) * ولانه
 عليه السلام سأل عماره يقضى بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز
 لان جواز نصبه مشروط بصلاحيه القضاء * قلت قول الرسول دل على
 ان القياس حجة (٩) والكتاب دل على وجوب اتباع قوله عليه السلام فكان
 كتاب الله دالا على الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون فى كتاب الله تعالى
 تفريط والمراد من قوله بعث معاذ اعزم ان يعث (واما المعقول فهو
 ان الاعتبار واجب) بقوله تعالى فاعتبروا (وهو التأمل فيما اصاب
 من قبلنا من المثلات) اى العقوبات جمع مثله بفتح الميم وضم الشاء
 فسر الاعتبار بالتأمل وان كان المراد منه الله اعلم رد انفسنا الى انفسهم
 فى استحقاق تلك العقوبات عبد مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد
 انما يتحقق بالتأمل فى احوالهم ولما كان التأمل هو المؤدى الى هذا الرد
 جعل التأمل نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب وجعله دليلا معقولا
 (باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء) فالتأمل
 يكون فى الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر فيه ايضا فى الحكم والعلة
 والشرع كما جعل المثلات متعلقة باسباب قصها كذلك جعل الاحكام
 الشرعية متعلقة بمعان اشار اليها فكما ان مباشرة اسباب تلك المثلات
 توجب المثلات فكذلك وجود مثل معنى الحكم المنصوص فى غيره

(٩) وايضا انما رد ان لو قال فان لم يمكن فاما اذا لوقال فان لم تجد فلا كذا فى شرح المصنف وغيره اه (عزمي زاده)

(وكذلك التأمل) استدلال ثان بالمعقول (في حقائق ٢٦٢ ❦ اللغة لاستعارة غيرها سائغ)

كالتأمل في الانسان الشجاع لاستعارة اسم الاسدله (والقياس نظيره) من حيث انه تأمل في معاني النص لاثبات حكم في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه (وبيانه) اي بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة من حيث ان النظر في كل منهما نظر في الحكم والسبب ثابت (في قوله عليه السلام الخنطة بالخنطة) بالنصب (اي يبعوا الخنطة بالخنطة) وبالرفع اي يبع الخنطة اذ الباء تقتضى فعلا يلتصق بواسطتها بمدخولها (والخنطة مكيل) اي له صلاحية الكيل (قوبل بجنسه) بقوله الخنطة بالخنطة (وقوله مثلا قوله اي الخنطة شيء من شأنه الكيل الخ كيقال الماء مرو * اسم

يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار المذكور على صحة القياس ومن هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته كأنه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلا معقولا لان الوقوف يحصل بالتأمل لايظاھر النص * فان قلت الاعتبار بالمأمور به انما هو فيما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون له دلالة على كون القياس الشرعي حجة مأمورا به * قلت ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فهو دليل (هـ) بعبارته على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار في المثلات فحسب فهو ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالته (وكذلك التأمل) هذا استدلال ثان بالمعقول ووجهه ان التأمل (في حقائق اللغة لاستعارة غيرها) اي غير الفاظ الحقائق لها (سائغ) اي جائز كالتأمل في الانسان معنى الشجاع لاستعارة اسم الاسدله (والقياس نظيره) اي نظير كل واحد من هذين التأملين من حيث انه تأمل في معاني النص لاثبات حكم في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه * فان قيل هذا اثبات الشيء بنفسه لانه قاس جواز القياس على جواز الاستعارة على الوجه الذي ذكر * قلت لانسلم ان هذا قياس بل هو اثبات لجواز القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل فان العقل يحكم انه اذا جازت الاستعارة مع كونها غير ضرورية كان القياس الذي هو ضروري جائزا بالطريق الاولى * فان قلت هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب متابعته وهذا لا يفيد * قلت اذا جاز وجب العمل به والا يلزم العمل بما ليس بدليل اذ ليس بعد القياس دليل آخر او اهمال الحادثة وكلاهما متقيان (وبيانه) اي بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة من حيث ان النظر في كل واحد منهما نظر في الحكم والسبب ثابت (في قوله عليه السلام الخنطة بالخنطة) بالنصب (اي يبعوا الخنطة بالخنطة) بدلالة الباء فانها تقتضى فعلا يلتصق بواسطتها بما دخلت فيه وههنا ذكرت في المبادلة فناسب تقدير يبعوا وجاز الرفع ايضا تقديره يبع الخنطة بالخنطة على حذف المضاف (والخنطة مكيل) اي الخنطة شيء من شأنه الكيل عند ارادة معرفة مقداره (قوبل بجنسه وقوله مثلا

فاعل من الارواء * وان لم يكن القطرة منه مروية ولكن لها صلاحية الارواء هندا انضمام (بمثل) القطرات اليها اه عزمي زاده (الصحيح) (هـ) لما تقرران العبرة لعموم اللفظ لخصوص السبب (عزمي)

بمثل حال لما سبق) وهو الخنطة فكان معناه يعوا حال كونهما متماثلين (والاحوال شروط) لكونها صفات والصفات مقيدة بالشروط (اي يعوا بهذا الوصف) وهو التماثل (والامر) وهو يعوا (للايجاب) لما عرف (والبيع مباح) بالايجاع فلم يمكن ﴿ ٢٦٣ ﴾ تسليط الامر عليه (فيصرف الامر الى الحال التي هي شرط و اراد بالمثل

بمثل حال لما سبق) وهو الخنطة بخنطة اخرى متماثلين (والاحوال شروط اي يعوا بهذا الوصف) وهو التسوية بين البدلين (والامر للايجاب والبيع مباح فيصرف الامر الى الحال التي هي شرط و اراد بالمثل القدر) وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون (بدليل ما ذكر في حديث آخر كيبلا بكيبلا) مكان مثلا بمثل (واراد بالفضل) في قوله (الفضل على القدر) اي القدر الشرعي الذي ذكرناه حتى لا يجري الربا في بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا في (٩) حفنة بختين ولا في بيع خمس حفنات بست حفنات اذا لم يبلغ نصف صاع (فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما) اي بين البدلين (في القدر ثم حرمة) اي حرمة الفضل تثبت (بناء على فوات حكم الامر) وهو وجوب التسوية فيكون الحرمة ثابتة باشارة الامر عرف ذلك بالتأمل في صيغة النص ويقول عليه السلام (والفضل ربا) لان الربا اسم لكل زيادة في احد البدلين (هذا) اي الذي ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل (حكم النص والداعي اليه) اي العلة الداعية الى وجوب التسوية (القدر والجنس لان ايجاب التسوية) في القدر (بين هذه الاموال) اذا بيعت بجنسها (يقضى ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك) اي لن تكون امثالا متساوية (الابالقدر والجنس) لانه لو لم يوجد الجنس كالخنطة مع الشعير لا يتحقق التساوي وكذا ان لم يوجد القدر كما في العدديات لا يحصل المساواة في المقدار على سبيل الحقيقة (لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس) والى الجنس اشار عليه السلام بقوله (الخنطة بالخنطة) والى الصورة اشار بقوله (مثلا بمثل) فيكون القدر والجنس علة العلة والحكم يضاف الى علة العلة ايضا (وسقطت قيمة الجودة) في الربويات هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لانسلم ان المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم فان التفاوت بينهما قد يبقى في الوصف مع استوائهما قدرا و جنسا فان المالمية تزداد بالجودة فان من باع ثوبا جيدا بثوب ردي و درهم في مقابلة الجودة يجوز ولو باع فقيرا جيدا بفقير

بمثل حال لما سبق) وهو الخنطة بخنطة اخرى متماثلين (والاحوال شروط اي يعوا بهذا الوصف) وهو التسوية بين البدلين (والامر للايجاب والبيع مباح فيصرف الامر الى الحال التي هي شرط و اراد بالمثل القدر) وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون (بدليل ما ذكر في حديث آخر كيبلا بكيبلا) ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل (واراد بالفضل) في قوله عليه السلام (والفضل ربا) (الفضل على القدر) اي القدر الشرعي الذي ذكرناه حتى لا يجري الربا في بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا في (٩) حفنة بختين ولا في بيع خمس حفنات بست حفنات اذا لم يبلغ نصف صاع (فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما) اي بين البدلين (في القدر ثم حرمة) اي حرمة الفضل تثبت (بناء على فوات حكم الامر) وهو وجوب التسوية فيكون الحرمة ثابتة باشارة الامر عرف ذلك بالتأمل في صيغة النص ويقول عليه السلام (والفضل ربا) لان الربا اسم لكل زيادة في احد البدلين (هذا) اي الذي ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل (حكم النص والداعي اليه) اي العلة الداعية الى وجوب التسوية (القدر والجنس لان ايجاب التسوية) في القدر (بين هذه الاموال) اذا بيعت بجنسها (يقضى ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك) اي لن تكون امثالا متساوية (الابالقدر والجنس) لانه لو لم يوجد الجنس كالخنطة مع الشعير لا يتحقق التساوي وكذا ان لم يوجد القدر كما في العدديات لا يحصل المساواة في المقدار على سبيل الحقيقة (لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس) والى الجنس اشار عليه السلام بقوله (الخنطة بالخنطة) والى الصورة اشار بقوله (مثلا بمثل) فيكون القدر والجنس علة العلة والحكم يضاف الى علة العلة ايضا (وسقطت قيمة الجودة) في الربويات هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لانسلم ان المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم فان التفاوت بينهما قد يبقى في الوصف مع استوائهما قدرا و جنسا فان المالمية تزداد بالجودة فان من باع ثوبا جيدا بثوب ردي و درهم في مقابلة الجودة يجوز ولو باع فقيرا جيدا بفقير

بما هو ثابت بهذا النص (والداعي اليه القدر والجنس لان ايجاب التسوية بين هذه الاموال يقتضى ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك الابالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى) لكل محدث (وذلك بالقدر) فانه عبارة عن التساوي في المعيار فيحصل به المماثلة صورة اشار اليه بقوله مثلا بمثل (والجنس) فانه عبارة عن التشاكل في المعاني فيثبت به المماثلة معنى واليه اشار بقوله الخنطة بالخنطة (٩) الحفنة بفتح فسكون ملا الكف

(وسقطت قيمة الجودة) جواب سؤال وهو لانسلم ان المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم فان التفاوت بينهما قديق في الوصف مع استوائهما قدر او جنسا فان المماثلة ٢٦٤ تزداد بالجودة والجواب ان

قيمة الجودة سقطت في الربويات (بالنص) وهو قوله عليه السلام جيدها وردبها سواء (وهذا) اي كون السداعى وجوب التسوية القدر والجنس (حكم النص) ثبت باشارته دون الرأى (ووجدنا الارز وغيره) كالذخن والجص وسائر المكيلات والموزونات (امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فزمننا اثباته) اي اثبات حكم النص وهو كون الفضل خاليا عن العوض وكونه حراما (على طريق الاعتبار) المأمور به (وهو) اي القياس المتنازع فيه بيننا وبين نفاة (نظير المثلات) اي العقوبات النازلة بالام السالفة فيكون كل واحد منهما ثابتا بالنص في محل معللا بعملة اشير اليها فيه فيكون الاعتبار بالتأمل في الحكم الشرعى وهو قياس غير المنصوص على المنصوص كالاختبار فيما ذكرنا (فان الله تعالى قال

ردى ودرهم لايجوز (بالنص) وهو قوله عليه السلام (جيدها ووردبها سواء) (هذا حكم النص) اي كون الداعى الى وجوب التسوية القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأى (ووجدنا الارز) هذا شروع في بيان مالم يوجد فيه نص يعنى وجدنا مقادير الارز (وغيره) كالجص والذخن (امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فزمننا اثباته) اي اثبات حكم النص وهو كون الفضل خاليا عن العوض وكونه حراما (على طريق الاعتبار) المأمور به (وهو) اي القياس المتنازع فيه بيننا وبين نفاة (نظير المثلات) اي العقوبات النازلة بالام السالفة فيكون كل واحد منهما ثابتا بالنص في محل معللا بعملة اشير اليها فيه فيكون الاعتبار بالتأمل في الحكم الشرعى وهو قياس غير المنصوص على المنصوص كالاختبار فيما ذكرنا (فان الله تعالى قال هو الذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب) من ديارهم لاول الحشر ماظنتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاناهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولى الابصار) الآية نزلت في يهود دبنى النضر حيث صالحوا رسول الله عليه السلام حين قدم المدينة ان لا يكونوا عليه فنقضوا العهد في وقعة احد ثم خرج النبي عليه السلام وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام ففكر المنافقون اليهم ان لا يخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فخنن معكم وان خرجتم لخرجن معكم فلما ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابي عليهم الا الجلاء لاول الحشر متعلق باخرج اي وقت اول الحشر وهو حشرهم الى الشام وظن الناس ان لا يخرجوا من ديارهم لعزمهم وظن بنو النضر ان حصونهم مانعتهم من الله فأتى امر الله ومعنى تخريب بيوتهم انهم خربوها لحاجتهم الى الخشب والحجارة فسدوا افواه الازقة وان لا يبقى للمسلمين بعد جلائهم مساكن ومعنى تخريبهم بايدي المؤمنين تسببهم في ذلك فانهم امرهم وكلفوهم عليه (والاخراج من الديار

وذلك باحرام (وهو) اي ما ذكر (نظير المثلات) باعتبار النظر في السبب والحكم (فان) (عقوبة) الله تعالى قال هو الذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب) من ديارهم لاول الحشر (والاخراج من الديار

عقوبة كالقتل) قال الله تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان يقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم فالخير دليل انه بمنزلة
 (والكفر يصلح داعيا اليه) لانه يصلح ان يكون سببا للقتل فيصلح ان يكون سببا للاخراج (واول الحشر يدل
 على تكرار هذه العقوبة) لان الاول ﴿ ٢٦٥ ﴾ يدل على ثمان بعده فهم اول من اخرج من اهل الكتاب من
 جزيرة العرب الى الشام

عقوبة كالقتل) لقوله تعالى (ولو انا كتبنا عليهم) اى على بنى اسرائيل
 (ان يقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم) جعل الخروج عدل قتل النفس
 فآثر بنو اسرائيل القتل على الخروج (والكفر يصلح داعيا اليه) اى
 الى الاخراج كما يصلح للقتل فيكون الذين كفروا بيانا للجناية وقوله من
 اهل الكتاب بيانا لغلظ الجناية وقوله من ديارهم بيانا لغلظ العقوبة (واول
 الحشر يدل على تكرار تلك العقوبة) لان الاول من الامور الاضافية يدل
 على الحشر الثانى بعده وهو اجلاء عمر رضى الله عنه اياهم من خيبر الى الشام
 (ثم دعانا) اى الله تعالى بقوله فاعتبروا (الى الاعتبار بالتأمل فى معانى
 النص للعمل به) اى بما وضح لنا من المعنى (فيما لانص فيه) فاعتبروا حوالنا
 باحوالهم فمخترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم (فكذلك ههنا)
 اى فكذلك الحكم فى الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب
 الشرع لنعمل به فيما لانص فيه * والجواب عن نفاة القياس اما عن الآية
 فالقرآن نزل تبانا لكل شىء والقياس شىء من تلك الاشياء المبينة فى الكتاب
 وكل شىء فى الكتاب لا يكون باسمه الموضوع له لغة فيكون تبانا بمعناه
 واما عن السنة فالمراد به الرأى الفاسد بدليل قوله عليه السلام (قاسوا ما لم
 يكن بما قد كان) فان قياس المعدوم بالموجود فاسد لانه لا مماثلة بينهما على ان
 اسناد الحديث ضعيف ضعفه البخارى والنسائى وعن المعقول فهو ان تعلق
 الحكم بمعنى من معانى النصوص وان ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع
 الشرع الاسباب على وجه يكون فيه شبهة لاجل العمل كالايات المؤولة
 والعام الذى خص منه البعض فكذا هذا (والاصول فى الاصل معلولة)
 اى الاصل فى النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة ان تكون
 ذات علة وهى وصف يكون الحكم متعلقا به هذه ثلاثة احكام الاول
 ان الاصل فى النصوص ان تكون معلولة والثانى انها معلولة باحد او صافها
 لا بكلها ولا بكل واحد منها واليه اشار بقوله (الا انه لا بد فى ذلك من دلالة
 التمييز) اى دليل يميز ما هو العلة عن غيرها والثالث قوله (ولا بد قبل ذلك)
 اى قبل التعليل (من قياس دليل على انه للحال شاهد) اى ان

جزيرة العرب الى الشام
 والثانى حصل من عمر
 رضى الله عنه وقيل
 الثانى يوم القيامة (ثم
 دعانا) سبحانه وتعالى
 الى الاعتبار بالتأمل فى
 (معانى النص) بقوله
 فاعتبروا (للعمل به) اى
 بما وضح لنا من معناه
 (فيما لانص فيه) فاعتبر
 احوالنا باحوالهم فمخترز
 عن فعلهم توقيا عما نزل
 بهم (فكذلك ههنا) اى
 فى الشرعيات لاستخراج
 مناط الحكم باشارة
 الشارع ليعمل به فيما
 لانص فيه (والاصول)
 قيل هى الكتاب
 والسنة والاجماع وقيل
 النصوص من الكتاب
 والسنة قيل غير معلولة
 ما لم يقم الدليل عليه لان
 النص موجب بصيغته
 وبالتعليل ينتقل الى العلة
 وذلك مجاز فلا يعدل
 عن الحقيقة الا بدليل
 وقيل معلولة بكل وصف
 الامناع لان الشرع لما
 جعل القياس حجة ولا
 يصير حجة الا بان يجعل

اوصاف النص علمته صارت الاوصاف كلها صالحة للعلة الا بما منع وقيل معلولة لكن لا بد من دليل يميز لان التعليل
 بجميع الاوصاف يسد باب القياس لان كل موضع وجد الكل فيه فهو منصوص عليه وفى كل موضع اتنى البعض
 لا يثبت الحكم لان العلة للجميع ولم يوجد فوجب بواحد وهو مجهول فلا بد من يميزه وعندنا هى (فى الاصل

معلولة) الابناع (الانه لا بد في ذلك من دلالة التمييز) اي تميز الوصف المؤثر من بين الاوصاف كما ذكر عندهم (ولا بد قبل ذلك) اي قبل الشروع في التعليل وتمييز وصف ﴿٢٦٦﴾ من الاوصاف (من قيام الدليل

على انه للحال شاهد) لانا

قد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول فاحتمل هذا ان يكون منه فيكون بمنزلة الجمل فيما يرجع الى الاحتمال والعمل بالجمل لا يكون الا بعد قيام دليل هو بيان فكذا هذا (ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا) واعيد تمهيدا لما بعده (وشروط وركن وحكم ودفع) اذ الكلام لا يعرف الابعناء ووجود الشيء معتبرا لا يكون الا عند شرطه وركن الشيء ذاته وثبوته بدونها محال وافادته انما يكون بحكمه والقياس للازام وتماه بالعجز عن السدفع (فشرطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه) اي لا يكون حكم القياس عليه مخصوصا به (بنص آخر) او جب خصوصيته به لان التعليل لتعدية الحكم وذلك يبطل الاختصاص

النص معلول في حال القياس واللام تكون بمعنى في كقولهم كتبته الخمس بقين من رجب اي في خمس ولا يكفي كون الاصل في النصوص التعليل عبر عن المعلول بالشاهد لان اشتمال النص على العلة الجامعة بين محل المنصوص عليه والفرع شهادة منه على حكم الفرع فيكون شاهدا على ثبوت الحكم في الفرع (ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع) وهذه الامور الخمسة يجب معرفتها في القياس (فشرطه ان لا يكون الاصل) وهو محل الحكم المنصوص عليه عند اكثر الفقهاء كالبز اذا قيس عليه الارز والفرع هو الارز وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم في القياس عليه من نص او اجاع والفرع هو قبح بيع الارز متفاضلا والاشبه هو الاول لان الاصل يطلق على ما يتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالغنيين وقيل الاشبه هو الثاني لان الذي يتنى على الغير هو الحكم دون المحل واذا عرف هذا فنقول ان كان المراد من الاصل النص فعناه شرطه ان لا يكون النص المثبت للحكم (مخصوصا بحكمه) اي منفردا مع حكمه بذلك المحل الباء بمعنى مع وضميره راجع الى الاصل والفرق بين استعمال الباء بمعنى مع وبين مع ان مع لا ابتداء المصاحبة والباء لاستدانتها (بنص آخر) الباء للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم اي بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين) وان كان المراد من الاصل محل الحكم فالباء في حكمه تكون صلة للمخصوص وهي تدخل على المقصور كثيرا فيحمل على القلب (كشهادة حزيمة) اي قبول شهادته هذا هو الحكم خصت شهادته من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد ليس المراد من الخصوص المنفي الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع من القياس الا يرى ان اهل الذمة لما خصوا من آية القتال ألحق بهم الشيوخ والصبيان بالقياس * قصته ما روى ان النبي عليه السلام اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاستيفاء وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لي فقال حزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت

الثابت بالنص والقياس في معارضة النص باطل (كشهادة حزيمة) فانه خص بقبولها وحده (الاعرابي) بقوله عليه السلام من شهد له حزيمة فهو حسبه فلا يهدى هذا الحكم الى من هو مثله او فوقه في العدالة

(وان لا يكون معدولاً به) عن القياس اى ولا يكون حكم الاصل مائلاً (عن) سنن (القياس كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسياً) فان القياس ﴿ ٢٦٧ ﴾ فساد الصوم اذا شئ لا يبيح بعده ناسياً. لكن ثبت بالنص وهو

تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فلا يقاس عليه الخاطئ (وان) يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه) هذا شرط تسمية شروط ستة تفصيلاً فاشترط التعدى لان التعليل بعلة قاصرة لا يجوز وكون التعدى حكماً شرعياً لان القياس لا يجرى في اللغة لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فكلها توقيفية وكونه بعينه لان ثمره التعليل التعدي فاذا كان مغيباً خلا عن عوضها وكون التعدى الى فرع هو نظير الاصل لان القياس هو التسوية بين امرين فلا يتصور الا في محله وهو الفرع والاصل وكون الفرع لانص فيه لان التعدي الى ما فيه نص لا يجوز لان الحكم ثابت بالنص فلا فائدة في التعليل

الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهدلى ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تجرب به من اداء ثمنها فقال عليه السلام (من يشهدله حزيمة فحسبه) فجعل شهادته كشهادة رجلين كرامته وتفضيلاً على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يجوز تعليقه لانامتى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا الخصوصية الثابتة بالنص وانما خص بهذه الكرامة من بين سائر الحاضرين لفهم جواز الشهادة لرسول الله صلى الله عليه وسلم بناء على اخباره بكجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله عليه السلام في افادة العلم كالعيان (وان لا يكون معدولاً به) البناء فيه للتعدي لان العدول لازم فلا يتأتى المجهول منه الا بالصلة والضمير راجع الى الاصل يعنى ان لا يكون الاصل عادلاً (عن) سنن (القياس) اى مائلاً (كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسياً) ثبت هذا بالنص وهو قوله عليه السلام (تم) (٧) صومك فانما اطعمك الله وسقاك) فانه مخالف للقياس فلا يجوز قياس الخطئ عليه (وان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه) هذا شرط ثالث للقياس تسمية ولكنه في الحقيقة ستة شروط وانما جعل الكل شرطاً واحداً لان الكل راجع الى تحقق التعدى فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين لانهما ليسا من التعدى بل من شروطه الشرط الاول كون وصف الاصل متعدياً وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا خلافاً للشافعي رجه الله كما سنذكره ان شاء الله تعالى اعترض هنا بان تعدى الحكم وهو انتقاله من محل الى آخر محال لانه عرض لا يقبل الانتقال وبان التعدى حكم القياس فلا يجوز ان يكون شرطاً له * واجيب عنه بان المراد من تعدى الحكم تعدى مثل حكم الاصل في الفرع مجازاً وعن الثاني بان المراد ان تصور وقوعه شرط له لانفسه ولا بعد في ان يكون تصور وقوعه متقدماً ووجوده متأخراً والثاني ان يكون التعدى حكماً شرعياً لان القياس

(٧) من قولهم تم على امره اى امضاه واتمه فهو بكسر التاء وفتح الميم المشددة كما هو القياس في امر المضاعف من الباب الثاني والشارح اسقط لفظة على من الحديث فصار كأنه ماض من التمام وليس كذلك انظر الصحيفة التسعين والمائتين فانه اصاب هنالك اه (مصححه)

لايجرى في اللغة لقوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) لايقال الآية تدل على ان الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف والخلاف في الكل لان المراد من الاسماء الكلمات * وقال ابو بكر الباقلاني القياس يجرى في الاسماء ايضا لانا رأينا أن عصير العنب لايسمى خرا قبل اشتداده واذا زالت الشدة زال الاسم كما لو تخلل والدوران يفيد غلبة الظن والشدة حاصله في النبيذ فيسمى خرا فيكون حراما الا يرى ان كتب النحو والصرف مملوءة بالاقيسة * قلنا الدوران لايقبل التعليل عندنا وانما المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا ولا نسلم ان الاسم اللغوي يثبت قياسا لوجود معنى الشيء في الشيء الآخر بلا وجود صورته الا ترى ان الياقوت قائم بالذات والحرف ايضا قائم بالذات ومع هذا لايسمى الحرف ياقوتا وماذكروا من الاقيسة في الكتب ثابت بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص اذ لو كان فرعا لآخر لايحوز القياس عليه كما فعل بعض الشافعية قاس السفرجل على التفاح في كونه ربويا بعله الطعم ثم قاس التفاح على البر بعله الطعم ايضا فانه يمكن قياس السفرجل على البر بعله الطعم فلا يحتاج الى القياس الآخر والرابع ان يكون المتعدى بعينه من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثابت في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يحوز القياس والخامس كون الفرع نظير الاصل في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع بالرأى من غير الحاق باصل وهو باطل والشرط السادس ان لا يكون في الفرع نص اذ لو كان فيه نص فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفا كان باطلا لان القياس لا يحوز ان يكون مبطلا لحكم النص * وقال الشافعي رحمه الله ان كان حكمه موافقا لحكم القياس كان القياس صحيحا وكان مؤكدا للنص (فلا يستقيم التعليل) لما بين المصنف رحمه الله الشروط فرع عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط الستة يعني لا يحوز التعليل (لائثبات اسم الزنا للواطئة) بان يقال الزنا سفح ماء محرم في محل محرم وهذا المعنى موجود في اللواطئة فيكون

(فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطئة)
بان يقال الزنا اسم للجماع
يقصد به سفح الماء
والواطئة مثله فكان زنا

لانه ليس بحكم شرعي) وانما هو ﴿ ٢٦٩ ﴾ من الاسماء (ولاصحة طهار الذمي) بان يقال صح طلاقه

فيصح طهاره كالمسلم
(لكونه تغيرا للمحرمة
المنتهية بالكفارة
في الاصل) اي المسلم
(الى اطلاقها في الفرع)
اي الذمي لانه ليس
باهل الكفارة لان فيها
معنى العبادة والذمي
ليس من اهلها فلو صح
ظهاره لثبت به حرمة
مطلقة (عن الغاية)
في الفرع وقد كانت
مقيدة في الاصل فلا يكون
المعدى عين حكم النص
بل غيره (ولالتعدية للحكم
من الناسي في الفطر
الى الخاطئي والمكروه)
بان يقال لما صار الناسي
معذورا مع انه عامد
في نفس الفعل عالم به غير
انه جاهل بالصوم فلا ن
يعذر المكروه
والخاطئي وهما ليسا
بعامدين في الفعل اولى
(لان عذرهما دون
عذره) لان الخاطئي
مقصر من قبله بترك
المبالغة في الحفظ والمكروه
عذره بصنع العباد

الواطئة زنا فيجرى عليها حكم الزنا (لانه ليس بحكم شرعي) بل لغوى
(ولاصحة طهار الذمي لكونه) اي لكون التعليل (تغيرا للمحرمة المشابهة
بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية) هذا متفرع على الشرط
الرابع * بيانه ان طهار الذمي لا يصح عندنا حتى انه لا يحرم الوطأ وعند
الشافعي رحمه الله يصح طهاره فيحرمه (٧) وعلم بان حكمه حرمة الوطأ
والكافر اهل لها فيصح طهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم
قلنا هذا تغير لحكم الاصل وهو طهار المسلم في الفرع وهو طهار
الذمي وانما قلنا انه تغير لان حكم الاصل ثبوت الحرمة موجبة
للكفارة متناهية بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة مؤبدة غير متناهية
بالكفارة لان الكافر ليس اهلا لها لان فيها معنى العبادة والواجب
على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم والصوم لا يصح
من الكافر والواجب بالنص تحريم تخلفه الصوم والكافر ليس باهل له
وان كان للتحريم اطلق اهلا (ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر
الى المكروه والخطئي) هذا متفرع على الشرط الخامس * قال الشافعي
لما صار الناسي معذورا مع انه عامد في نفس الفعل فلا ن يعذر المكروه
والخطئي وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى اما الخاطئي فظاهر
واما المكروه فلا ن فعله منتقل الى المكروه فلا يبقى للمكروه فعل اصلا
(لان عذرهما دون عذره) اي عذر الناسي لان النسيان يقع
في الانسان بلا اختيار منه فيكون منسوبا الى صاحب الحق لانه هو
الذي اوجده الا يرى الى قوله عليه السلام (فانما اطعمه الله وسقاه)
بخلاف الفرع وهو فعل الخاطئي والمكروه لانه وجد من عليه الحق
من وجه لانه حصل بكسبه وان كان هو بخلق الله تعالى ايضا على
مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطا لوجوده بكسب العبد فتعدية
عدم الفطر من الناسي الى الخاطئي والمكروه تكون فاسدة لعدم
المماثلة بين الفرع والاصل لان عذرهما ليس من قبل من له الحق
ولهذا اوجب الشرع الكفارة على الخاطئي (٨) فان قلت انتم عدتيم حرمة
المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره في اثبات الكرامة * قلت

والنسيان مضاف الى صاحب الحق (٧) من التعليل والضمير المرفوع للظهار والمنصوب لواطأ (عزمي)

(٨) في القتل (نسخه)

(ولا لشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار) بالقياس وهو ان يقال انه تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه ككفارة القتل (لانه تعدية الى ما فيه نص بتغييره) لان النص المطلق وهو اوتحرير رقبة يقتضى جواز الكفارة في اليمين والظهار والتعليل بصير مقيدا ﴿ ٢٧٠ ﴾ (والشرط الرابع ان يبقى حكم النص

بعد التعليل على ما كان قبله) لان تغييره بالرأى باطل فالتعليل لقبول شهادة المحدود في القذف بعد التوبة بالقياس على المحدود في سائر الجرائم باعتبار حده في كبره باطل لان حكم النص الوارد فيه بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبيل التعليل هو ساقط بالنص ابدا وبعده يتغير لانه ابطها الى زمان التوبة (وانما خصصنا القليل من قوله عليه السلام) جواب نقض وهو انتم غيرتم حكم النص في الربا بالتعليل لان قوله عليه السلام (لاتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء) يعم القليل والكثير فخصصتم القليل الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل حيث جعلتم العلة الكيل والجنس والجواب ما غيرنا به بل بدلالة النص (لان استثناء حال التساوي) بقوله عليه السلام الا سواء بسواء (دل على عموم

الاصل في ثبوت الحرمة هو الولد المستحق لكرامات البشر تم يتعدى ذلك الى ابويه كأنهما صارا شخصا واحدا ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطأ مقامه ويستوى في ذلك الوطأ الحلال والحرم (ولا لشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار) هذا فرع على الشرط السادس اشترط الشافعي الايمان في كفارة اليمين والظهار للجواز وعلل وقال هو تحرير في تكفير فيشترط فيه الايمان كما يشترط في كفارة القتل وانما لم يجز هذا التعليل عندنا (لانه تعدية الى شئ فيه نص بتغييره) وذلك الشئ هو كفارة اليمين والظهار فان النص الوارد فيهما مطلق وبهذا التعليل صار مقيدا وتقييد المطلق تغيير له (والشرط الرابع) اي الشرط الرابع للقياس من الشروط الاربعة وانما صرح به ليمتاز عن الشروط المتضمنة في ضمن الشرط الثالث (ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله) فان قلت لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل خاص وبعده يعم فكيف صح اشتراطه قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل به كتعليل الشافعي رحمه الله في قوله تعالى (فكفارته اطعام عشرة مساكين) فانه علل الاطعام بالتملك والاطعام لغة جعل الغير طاعما وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة فلما علله بالتملك قياسا على الكسوة تغير بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبله حيث لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة وهو باطل لانه لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل في الفرع كما ذكرنا في ظهار الذمي فلان لا يجوز على وجه يتغير حكم النص في عين المنصوص عليه اولى (وانما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لاتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حال التساوي دل على عموم صدره في الاحوال) هذا جواب نقض يرد على ما ذكرنا وهو انتم غيرتم حكم النص في الربا بالتعليل لان قوله عليه السلام (لاتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء) يعم القليل والكثير فخصصتم القليل الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل تقرير الجواب انه عليه السلام استثنى الحال بقوله عليه السلام (الا سواء صدره في الاحوال) اذ المراد حال التساوي في الكيل والمذكور في صدر الكلام وهو (بسواء) الطعام عين واستثناء الحال من العين لا يستقيم والمنقطع خلاف الاصل فدل انه لم يقع عما تناوله ظاهره بل عما تضمن اللفظ من احوال البيع وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة

صدره في الاحوال) اذ المراد حال التساوي في الكيل والمذكور في صدر الكلام وهو (بسواء) الطعام عين واستثناء الحال من العين لا يستقيم والمنقطع خلاف الاصل فدل انه لم يقع عما تناوله ظاهره بل عما تضمن اللفظ من احوال البيع وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة

(ولن يثبت ذلك) أي هذه الأحوال (الأي في الكثير) المعلوم بالكيل فكان آخره دليلا على أن أوله لم يتناول القليل (فصار التغيير) ٢٧١ (بالنص) أي بدلالته (مصاحبا بالتعليل لآيه) أي بالتعليل

فإن الاستثناء يدل أن القليل ليس بمراد وتعليلنا بالكيل يدل أيضا أنه ليس بمحل فتوافقا (وإنما سقط حقه في الصورة) جواب نقض آخر وهو أنه تعالى أوجب الزكاة وفسرها النبي عليه السلام في الأبل بقوله (في خمس من الأبل شاة) فصار حق الفقير في صورة الشاة ومعناها وأنتم أبطلتم بالتعليل بالمالية صورة الشاة حيث جوزتم قيمتها فقيرتم حكم النص والجواب إنما سقط حق الفقير في الصورة (بالنص) لا بالتعليل لأنه تعالى وعد أرزاق الفقراء (أي وعد الله للفقراء أرزاقهم) ثم أوجب ما لا يسمى على الأغنياء لنفسه (كالشاة والبقر ونحوهما) ثم أمر الله تعالى للأغنياء (بأنجاز المواعيد) أي بقضاء ما وعد الله للفقراء بقوله (إنما الصدقات للفقراء) (من ذلك المسمى) وهو عين الشاة والبقر أو عين النقدين (وذلك لا يحتمله) أي ذلك المسمى لا يحتمل إنجاز ما وعد الله للفقراء من عينه (مع اختلاف المواعيد) لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقا بعين المنصوص بل بمطلق المال (فكان) الأمر بإنجاز المواعيد (أذنا بالاستبدال) ليقضى حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فثبت أن استبدال المسمى بالنص المصاحب للتعليل لا بمجرد التعليل (وركنه) أي ركن القياس (ما جعل علما) أي وصف جعل علامة وإنما قال ركنه هذا لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولا قيام للقياس الآبه لأنه ما لم يكن اشتراك الأصل والفرع في الوصف لا يثبت الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت القياس وإنما جعل علامة لأن علل الشرح إمارات ودلالات على الأحكام لا موجبات لذاتها

بسواء) إذ المراد حال التساوي في الكيل والمذكور في صدر الكلام وهو الطعام عين واستثناء الحال من العين لا يستقيم إذ الأصل في الاستثناء الاتصال فعلم أنه مستثنى من أحوال البيع وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة (ولن يثبت ذلك) أي التساوي (الأي في الكثير) لأن المراد منه التساوي في الكيل بالاجماع فكان آخر الكلام دليلا على أن أوله لم يتناول القليل (فصار التغيير بالنص) أي بدلالته (مصاحبا) حال من النص (للتعليل لآيه) أي لا بالتعليل (وإنما سقط حق الفقير في الصورة) هذا جواب عن نقض آخر وهو أن الله تعالى أوجب الزكاة وفسرها النبي عليه السلام في الأبل بقوله (في خمس من الأبل شاة) فصار حق الفقير في صورة الشاة ومعناها وأنتم أبطلتم بالتعليل بالمالية صورة الشاة حيث جوزتم قيمتها وهذا تغيير لحكم النص وقد وقعتم فيما أبيتم وتقرير الجواب أن حق الفقير في الصورة سقط (بالنص) أي بأذنه الثابت بالنص وهو قوله تعالى (وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها) (لا بالتعليل) لأنه تعالى وعد أرزاق الفقراء (أي وعد الله للفقراء أرزاقهم) ثم أوجب ما لا يسمى على الأغنياء لنفسه (كالشاة والبقر ونحوهما) ثم أمر الله تعالى للأغنياء (بأنجاز المواعيد) أي بقضاء ما وعد الله للفقراء بقوله (إنما الصدقات للفقراء) (من ذلك المسمى) وهو عين الشاة والبقر أو عين النقدين (وذلك لا يحتمله) أي ذلك المسمى لا يحتمل إنجاز ما وعد الله للفقراء من عينه (مع اختلاف المواعيد) لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقا بعين المنصوص بل بمطلق المال (فكان) الأمر بإنجاز المواعيد (أذنا بالاستبدال) ليقضى حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فثبت أن استبدال المسمى بالنص المصاحب للتعليل لا بمجرد التعليل (وركنه) أي ركن القياس (ما جعل علما) أي وصف جعل علامة وإنما قال ركنه هذا لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولا قيام للقياس الآبه لأنه ما لم يكن اشتراك الأصل والفرع في الوصف لا يثبت الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت القياس وإنما جعل علامة لأن علل الشرح إمارات ودلالات على الأحكام لا موجبات لذاتها

(بأنجاز المواعيد) للفقراء (من ذلك المسمى) بقوله آتوا الزكاة (وذلك) أي المسمى (لا يحتمله) أي إنجاز المواعيد (مع اختلاف المواعيد) لاحتياج البعض إلى كذا والبعض إلى غيره وذلك لا يوجد في عين الشاة (فكان) أذنا بالاستبدال) ضرورة لبصر في كل عين الموعد له (وركنه) أي القياس (ما) أي وصف (جعل علما

لان الموجب هو الله تعالى ثم الحكم في المنصوص ان كان مضافا الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخنا يكون ذلك الوصف علما فيهما * وجه قول مشايخ العراق ان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى القطعي اولى من حالته الى المظنون واضيف الحكم في الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت الحكم في الاصل بالعلة فن ان يتأتى التعدية الى الفرع * قلت المعنى في الاصل صار لاضافة الحكم اليه مؤثرا لكن لم يظهر اثره في المنصوص لكون النص اقوى منه وانعدم النص في الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه لا دليل فيه اقوى منه وجه قول بعض مشايخنا ان العلة اذا لم يكن لها اثر في حكم الاصل ولا نص في الفرع لا يثبت الحكم في الفرع لان القياس لا يكون الا بابانة حكم الاصل في الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل غير مؤثرة * ويمكن ان يقال في هذا المقام المراد من قوله ما جعل علما على حكم النص انما كان اعم من ان يكون في الاصل او الفرع وهو الظاهر فيرتفع الخلاف (على حكم النص مما) اي من الاوصاف التي (اشتمل عليه النص) اي ثبت حكمه به عدى بعلى لتضمنه معنى البناء اما بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستتبعا من النص لا بد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة اقتضاؤه والالم يمكن متعلقا بالنص فلا يمكن جعله علما على حكمه (وجعل الفرع نظيره في حكمه) اي للنص في حكم النص احتراز بهذا عن العلة القاصرة اذ ليست بركن للقياس (بوجوده فيه) اي بوجود ذلك الوصف في الفرع والباء فيه للسببية وهذا اشارة الى ان اركان القياس اربعة وهى الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمره القياس ونتيجته ولا يجوز ان يكون ركناله وموقوفا عليه كذا قاله

على حكم النص مما اشتمل عليه النص (من الاوصاف اما بصيغة كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس او بغيرها كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم (وجعل الفرع نظيره) اي للاصل يعنى المنصوص عليه (في حكمه بوجوده فيه) اي بسبب وجود ذلك الوصف في الفرع ويسمى علما لان الموجب حقيقة هو الله تعالى والعلة امارات للاحكام فكان ذلك المعنى معرفا للحكم

ابن الحاجب وكلام المصنف وان لم يكن صريحا في كون الثلثة اركاناً للقياس لكنه يستفاد منه توقفه عليها لانه موقوف على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلثة الباقية (وهو) اى ذلك المعنى الذى جعل علما على حكم النص (جائز ان يكون وصفا لازما) للمنتصو عليه كالثنية فانها لازمة للذهب والفضة عللنا بها في وجوب الزكاة في حلى النساء وقلنا يجب الزكاة في المصوغ منهما كما يجب في غير المصوغ بعلة الثنية باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا والخصم علل بها في باب الربا وهو مردود عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا بالثنية في باب الزكاة لانها متعدية الى الحلى والمراد بالثنية ان يكون الذهب والفضة بحال يقدر بها مالية الاشياء (٢) لا يقال الزكاة تتعلق بمال التجارة لا الثنية لان التجارة تكون بالائتمان وبالثنية تصير نصابا (وعارضا) كالانفجار في قوله عليه السلام (فانها دم عرق انفجر) والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج وهو عارض لان الدم الذى في العرق ليس بمنفجر (واسما) اى جائز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في قوله عليه السلام للستحاضة (توضأى وصلّى وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر) فان الدم اسم علم اى موضوع غير مشتق من معنى والتعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة فان قلت ما الفرق بين جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم الحجر * اجيب بان التعليل هناك لتعدية اسم الحجر الى النبيذ ثم ترتب الحرمة على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلم يجوز وههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا بالاسم فيكون تعليلها بالوصف حقيقة فيصح (وجليا) بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف في الهرة في قوله عليه السلام (الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم) (وخفيا) مثل علة الربا وهى القدر والجئس عندنا والطعم في المطعومات والثنية في الذهب والفضة عند الشافعى رحمه الله والاقنيات والادخار عند مالك رحمه الله (وحكما) اى يجوز ان يكون ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل بالدينية الثابتة في الذمة في جواز اداء الدين عن الميت * قال

(وهو) المعنى الجامع اى ركن القياس (جائز ان يكون وصفا لازما) للاصل كالثنية جعلت علة لوجوب الزكاة في الحلى وهى صفة لازمة للذهب والفضة (واسما) كالدم في توضأى وصلّى وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر فالدم اسم علم والتعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة (و) وصفا (عارضا) كالانفجار في الحديث فانه صفة عارضة والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج (و) وصفا (جليا) لا يحتاج الى تأمل كالطواف جعل علما لسهو النجاسة في الهرة وسواكن البيوت (وخفيا) كالقدر والجئس في الربا (وحكما) من احكام الشرع كتعليله عليه السلام قضاء دين الله تعالى بدين العباد في حديث الخثعمية

(٢) قوله لا يقال الخ لم يوجد في اكثر النسخ اه

(وفردا) كتعليل ربالنسيئة بالجنس او الكيل (وعددا) كتعليل حرمة التفاضل بالقدر والجنس وتعليله عليه السلام في المستحاضة حيث اعتبر اسم الدم وصفة ﴿٢٧٤﴾ الانفجار (ويجوز) ان يكون الوصف

الجامع (في النص) كالطواف في الحديث (و) في (غيره اذا كان) الغير (ثابته) كتعليل جواز السلم باحتياج العاقد فذلك ليس في النص لكنه ثابت به باعتبار أن وجود السلم المنصوص عليه بقوله ورخص في السلم يقتضى عاقدا والاعدام صفة فيكون ثابتا باقتضاء (ودلالة) اتفقوا على ان جميع اوصاف النص لا يكون علة وعلى عدم جواز التعليل باى وصف شاء المعلن بلا دليل واختلفوا في ذلك الدليل قال الجمهور دلالة (كون الوصف علة صلاحه وعدالته) اى ان يكون صالحا للحكم ثم معدلا كالشاهد لابد من صلاحيته بالحرية وغيرها وعدالته واختلف فيها قال بعض عدالته بان يقع في القلب خيال صحته وبعض بالعرض على الاصول فان لم يرد

النبى عليه السلام للمرأة التى سألته عن الحج عن ابها (ارأيت لو كان على ابيك دين قضيته اما كان يجزيك) فقالت نعم فقال (دين الله احق) لان قوله عليه السلام (دين) عبارة عن وصف ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم (وفردا) كعلة تحريم النساء (٧) وهو الجنس وحده او الكيل وحده او الوزن وحده (وعددا) مثل القدر مع الجنس في علة تحريم التفاضل (ويجوز) ان يكون الوصف الذى جعل علة (في النص) كقوله عليه السلام (انهامن الطوافين) وقوله عليه السلام (كيلا بكيلا) (وغيره اذا كان ثابتا به) اى بالنص كتعليل جواز السلم بفقر العاقد وذلك ليس في النص لانه معنى في العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه بما روى انه عليه السلام نهى عن بيع مالىس عند الانسان ورخص في السلم يقتضى عاقدا والاعدام صفة فتكون ثابتا باقتضائه فيكون كالثابت بعينه (ودلالة) اى دليل اطلق المصدر على الفاعل (كون الوصف علة) لما ذكر ان ركن القياس هو الوصف اشارة الى الدليل الذى يعلم به كون الوصف علة (صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلن به) قبل القياس كما ان شهادة الشاهدين بعد صلاحهما للشهاد بان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما لا تقبل مالم يثبت عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تأثير عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذى لا ينكره احد والثانى ان يظهر اثر عين الوصف في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب كتأثير الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات المتكثرة بعذر الانغماء فان تأثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلاة عن الحائض فانه ظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر في جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين وهذه

اصل صار معدلا ومشاينا (بظهور اثره في جنس الحكم المعلن به) لاننا اثبتنا ما لا يحس وهو الوصف الذى جعل علما وما لا يحس انما يعلم باثره الذى ظهر في موضع من المواضع (٧) بفتح النون بمعنى النسيئة اه (صححه)

(ونعني بصلاح الوصف ٢٧٥ ملاءمته وهو ان يكون على موافقة العلل المنقولة

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف
اي الصحابة والتابعين
رحمهم الله لان الكلام
في العلية الشرعية فلا
يصلح الا ان يوافق ما
نقل عن الذين بهم
عرف احكام الشرع
(كتعليلنا بالصغر في
ولاية المناكح) جمع
منكح بمعنى النكاح
اي قلنا الثيب الصغيرة
تزوج كرها لانها
صغيرة فاشبهت البكر
(لما يتصل به) اي
بالصغير (من العجز
فانه) اي العجز مؤثر
في اثبات الولاية
(تأثير الطواف لما
يتصل به) بالطواف
(من الضرورة)
والضرورة مؤثرة
في اسقاط النجاسة
فكان التعليل به موافقا
لتعليله عليه السلام
(دون الاطراد) اي
دلالة كون الوصف
على ما ذكرنا
(٢) بالياء المثناة اي
بعيداه

الاقسام حجة (ونعني بصلاح الوصف ملاءمته وهو) اي الملاءمة
تذكير الضمير باعتبار كونها مصدرا (ان يكون على موافقة العلل المنقولة
عن رسول صلى الله عليه وسلم وعن السلف) اي الصحابة والتابعين
بان لا يكون نائيا (٢) عن طريقتهم في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية
والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي فلا يصح العمل بها الا ان تكون
موافقة لما نقل عن الذين ببيانهم عرف احكام الشرع * قال الغزالي
المراد بالناسب انه اذا ضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر
لانها تزيل العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد (٥) وقولنا اذا اسلم
احد الزوجين اضيفت الفرقة الى ابيه الآخر لانه يناسبه الى الاسلام
لانه عرف ماصما لا قاطعا للمحقوق (كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح)
جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح * ولقائل ان يقول المصدر لا يجمع
الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع منكوحة
ففيه شذوذان احدهما حذف الياء بعد الكاف والثاني جمع المفعول
على مفاعيل مقصور على السماع وقولهم ملاعين ومكاسير شاذ كذا
في الشافية (لما يتصل به من العجز) اللام متعلق بالتعليل والضمير في به
راجع الى الصغر * اعلم ان ولاية نكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا
وكذا في نكاح الصغار معلولة بعله الصغر عندنا وبالبراءة عند الشافعي
رحمهما * وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا زوج الاب البكر البالغة من غير كفو
من غير رضاها لا ينفذ عندنا خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب
الصغيرة عندنا خلافا له (فانه) اي الصغر (مؤثر) في اثبات الولاية
في مال الصغير فان الصبا مظنة العجز دون البراءة (تأثير الطواف)
مفعول مطلق (لما يتصل به من الضرورة) يعني التعليل بالصغر
موافق للعلل المنقولة لانه مثل الطواف الذي علل به النبي عليه السلام
سقوط النجاسة عن الهرة في قوله (الهرة ليست بنجسة فانه من الطوافين)
فالطواف منشأ للضرورة وهي تعذر صون الاواني عن الهرة
والضرورة مؤثرة في اسقاط النجاسة وكذا الصغر منشأ
للعجز والعجز مؤثر في اثبات الولاية فكان التعليل بالصغر

(٥) قوله وقولنا اذا اسلم الخياطي بيانه بذكر ما يخالفه في صحيفة ٢٩٣ (مصححه)

دون الاطراد كما زعم بعض من غير ان يعتبر معنى معقول والاطراد سلامة الحكم عن النقوض والعوارض وجودا كما قال بعضهم الشرط اطراد الحكم مع الوصف وجودا لان علل الشرع امارات على الاحكام والموجب هو الله تعالى فلم يشترط ان يعقل معناها بل ﴿ ٢٧٦ ﴾ الشرط في الوصف الذي هو علة

ان يتميز عن سائر الاوصاف والاطراد يصلح لذلك او (وجودا وعدمًا) كما قال بعضهم الشرط دوران الحكم مع الوصف وجودا وعدمًا لان العلة ما يتغير به حكم الحال ووجود الحكم مع وجود الوصف قد يكون اتفاقا وقد يكون لكونه علة فلا يتعين كونه مقيرا بالانعدام الحكم عند عدمه قسرين انه لم يكن اتفاقا وزاد بعضهم على الطرد والعكس كون النص قائما حال وجود الوصف وعدمه ولم يصف الحكم اليه بل الى الوصف فان وجوب الوضوء رتب على القيام الصلاة في آية الوضوء ولما علل بالحدث دار الحكم معه وجودا وعدمًا حتى لم يجب الوضوء عند الحدث بلا قيام الى الصلاة

مواقفا لتعليل رسول الله عليه السلام (دون الاطراد) يعني الدليل الدال على علية الوصف صلاحه وعدالته لا الاطراد (وجودا وعدمًا) يعني وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه كقوله عليه السلام (لا يقضى القاضي وهو غضبان) فانه معلول بشغل القلب (٧) وجودا وعدمًا فانه اذا وجد شغل القلب بشيء او غضب لم يحل له القضاء واذا لم يوجد شغل القلب بشيء او غضب (٨) يحل له القضاء * احتج اهل الطرد بان العلة الشرعية امارات على الاحكام لاموجبة لان الموجب هو الله تعالى فاذا اطراد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف امارا للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لان امارا الشيء ما يكون علامة على وجود ذلك الشيء * والجواب عنهم ان قولهم العلة امارات مسلم في حق الله تعالى جعلها امارات لا يجابه القديم واما في حقنا فليست كذلك بل هي موجبة لانا مبتلون بنسبة الاحكام الى العلة فاذا وجدت العلة الشرعية وجد حكمها بها لا محالة كما نسبت الاجزية الى افعالنا ونسب حل البضع الى النكاح والقصاص الى القتل وان كان المقتول ميتا باجله واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز (لان الوجود قد يكون اتفاقا) ومجرد الاطراد لا يميز بين الشرط والعلة الا يرى ان من قال لعبيده انت حر ان كلمت زيدا دار وجود العتق مع الكلام كما دار مع انت حر وهو علة فلا بد من ان يكون مؤثرا (ومن جنسه) اي من جنس الاطراد (التعليل بالنفي) من حيث ان كلامهما لا يصلح دليلا (لان استقصاء العدم) اي عدم العلة وازدادة الاستقصاء الى العدم بادنى ملابسة يعني طلب العلة فانتهى الى عدمها (لا يمنع الوجود) اي وجود علة اخرى (من وجه آخر) لان العدم لا يكون اعلى حالا من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف آخر ثبت الحكم به لما ثبت ان الحكم قد ثبت بعلة شتى فكيف يمنع العدم والتعليل بالنفي (كقول الشافعي رحمه الله في النكاح) اي في انه لا يثبت (بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال) وكونه غير مال لا يمنع قيام وصف آخر له اثر في اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط

والمخصوص عليه القيام والنص قائم في الحالتين (لان الوجود قد يكون اتفاقا) كما في جميع العلل فانها لا تخلو عن اوصاف العامة وكذا الدوران لا يدل على كون المدار علة للدائر لان الحكم كما يدور مع العلة وجودا وعدمًا يدور مع الشرط ولا قائل بان الشرط علة (و) مثله اي مثل الاطراد (من جنسه) في كونه احتجاجا (٧) انظر الى صحيفة ٢١٣ (صححه) (٨) واذا لم يوجد شغل القلب اذ غضب (نسخه)

بلا دليل (التعليل بالنفي لان ٢٧٧ استقصاء العدم) اى عدم العلة (لا يمنع الوجود)

اى وجود علة اخرى
(من وجه آخر)
وذلك (كقول
الشافعى فى النكاح
بشهادة النساء مع
الرجال انه ليس بمال)
فاشبهه الحدود فلا
يتعقد بشهادتهن
كالحدود (الا ان يكون
السبب متعينا) فحينئذ
يصلح التعليل بالنفي
حجة (كقول محمد فى
ولد الغصب انه لم
يضمن لانه لم يغصب)
اى الولد وهذا لان
لضمان الغصب سببا
واحدا عيناه وهو
الغصب فصح الاستدلال
بعدم الغصب على
عدم الضمان (و) مثله
(الاحتجاج باستصحاب
الحال) وهو الحكم
بثبوت امر فى الزمان
الثانى بناء على انه كان
ثابتا فى الزمان الماضى
(لان) الدليل (المثبت)
لحكم فى الشرع (ليس
بمبني) اى لا يجب بقاؤه
كلا يجب لايوجب
واتفق على عدم

بالشبهات لانه لا يطل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان
نما يسقط بالشبهة لبطل كما فى الحدود وثبت بالهزل والاكراه فيكون
النكاح سهلا ثبوتها من المال فلما ثبت النكاح بما لم يثبت به المال
فلان يثبت بما يثبت به المال اولى (الا ان يكون السبب
معينا) استثناء من اعم الاحوال تقديره ومن جنس الاطراد
التعليل بالنفي فى جميع الاحوال الا فى حال كون سبب الحكم المتنازع
فيه معينا لا يكون له سبب آخر غيره فيصح الاستدلال وهو فى الحقيقة
جواب عما يقال اتم قد علمت بالنفي فى مواضع (كقول محمد
فى ولد الغصب انه لم يضمن لانه لم يغصب) بيانه ان سبب وجوب الضمان
هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم وجوب الضمان
لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب ومنها قول محمد ايضا فى المستخرج
من البحر كالؤلؤ والعبرانه لاخس فى ذلك لانه لم يوجف عليه السلون
يعنى انما يجب الخمس فيما اذا كان فى ايدى الكفار وانتقل الى المسلمين
بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن فى ايدى الكفار لان قعر
الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغنمة فلا يكون فيه الخمس (والاحتجاج)
اى من جنس الاطراد الاحتجاج (باستصحاب الحال) وقيل هو الحكم
بالثبوت فى الزمان الثانى بناء على انه كان ثابتا فى الزمان الاول وفى هذا
التعريف بحث لان الحكم بالثبوت فى الزمان الثانى هو فعل المجتهد وهو
علة توجب الاستصحاب لانفس الاستصحاب لان الاستصحاب هو الدليل
الذى يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان وانماسمى هذا
النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت فى الماضى مصاحبا
للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافته الى الحال اضافة المصدر
الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا * استدلال الشافعى رحمه الله على حججه
بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت له ما يعارضه قطعا يبقى الحكم بذلك
الدليل كما ثبتت الشرائع بعد وفاته عليه السلام اجاب المصنف عنه بقوله
(لان المثبت ليس بمبني) يعنى الدليل الموجب لوجود حكم فى الشرع
ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض آخر مقتدر الى علة اخرى ولو كان

العمل به قبل الاجتهاد فى طلب الدليل للغير وعلى العمل اذا ثبت العلم بعدم الدليل المغير بطريق الخبر او الحس
فما يعرف به

(وذلك) اى وانما اختلف (فى كل حكم عرف وجوبه) اى ﴿٢٧٨﴾ ثبوته (بدليله ثم وقع الشك فى زواله كان

استصحاب المستدل
حال البقاء على ذلك)
اى جعل حال البقاء
مصاحبا لثبوت
(موجبا) اى ملزما
يصلح الاحتجاج به
على الخصم (عند
الشافعى وعندنا
لا يكون حجة) اصلا
عند البعض لما تقدم
ان المثبت ليس بميق
وعند الاكثر لا يصلح
(موجبة) اى لازمة
على الخصم ولا مثبتة
امرا لم يكن (ولكنها
حجة دافعة) اى مبقية
ما كان على ما كان
كاليد تصلح حجة للدفع
دون الاثزام (حتى
قلنا فى الشقص اذا بيع
من الدار وطلب
الشريك الشفعة فانكر
المشتري ملك الطالب)
اى طالب الشفعة (فيما
فى يده) وقال انما فى
يدك اعادة (ان القول
قوله) اى المشتري
(ولا يجب الشفعة
الابينة) يقيها الطالب
على ما فى يده انه ملكه

البقاء عين الوجود لما انفك البقاء عنه * والجواب عن الشرائع ان البقاء
فما بعد الرسول عليه السلام لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم
احتمال النسخ فيها لكونه عليه السلام خاتم النبيين بنص القرآن
(وذلك) اى الاستدلال بالاستصحاب انما يتحقق (فى كل حكم عرف
وجوبه) اى ثبوته (بدليله ثم وقع الشك فى زواله) اى زوال الحكم لعدم
وجدان المزيل * اعلم انه لا خلاف فى عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل
التأمل والاجتهاد فى المزيل وانما الخلاف فى استصحاب حكم الحال لعدم
دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد (كان استصحاب المستدل) اى
جعله (حال البقاء على ذلك) اى على الثبوت مصاحبا للحكم (موجبا)
اى دليلا ملزما (عند الشافعى وعندنا لا يكون حجة موجبة) اى ملزمة
على الخصم (ولكنها حجة دافعة) لازما لخصم عليه * وقائدة الخلاف
تظهر فى مسائل منها ما ذكره المصنف بقوله (حتى قلنا فى الشقص (٣)
اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب
فما) اى فى السهم الذى (فى يده) وقال ليس لك فيه ملك وانما هو
فى يدك بالامارة (ان القول قوله) يعنى القول للمشتري (ولا يجب) اى
لا يثبت للشفيع (الشفعة الابينة) اى باقامة البينة على ملك ما فى يده
لان الشفيع يتمسك بالاصل وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع
للالازام (وقال الشافعى رحمه الله يجب بغير بينة) لانه يصلح للدفع والالازام
عنده وضع الشيخ المسئلة فى بيع الشقص ليتحقق خلاف الشافعى
رحمه الله فى استصحاب الحال لانه لا يقول بالشفعة فى الجوار ومنها
رجل قال لعبد ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فضى اليوم ثم اختلفا
فالقول قول المولى عندنا ولا يعنى العبد لان العبد متمسك باستصحاب
الحال لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للازام على المولى وعند
الشافعى القول قول العبد لانه يصلح للازام * فان قلت اذا طلب
المجتهد المزيل ولم يظفر به يحصل غلبة الظن والاجتهاد والدليل الظنى
حجة تصلح للازام * قلت لانسلم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما قام الدليل
القطعى على اعتباره ولم يوجد هنا دليل قطعى ولا ظنى على اعتباره

لان اليد دليل الملك فى الظاهر ولا يصلح للازام على الغير (وقال الشافعى رحمه الله يجب بغير بينة) (فلا)
لان التمسك بالاصل حجة للدفع والالازام عنده (٣) الشقص بالكمس الطائفة من الشيء والجمع اشخاص

(و) مثله. الاحتجاج بتعارض الاشياء كقول زفر رجه الله في المرافق ان من الغايات ما يدخل في المغيا) كقوله تعالى من المسجد الحرام ﴿ ٢٧٩ ﴾ الى المسجد الاقصى (ومنها ما لا يدخل) كقوله تعالى

ثم اتعوا الصيام الى الليل فلبسها بالاول تدخل والثاني لا وليس احدهما اولى (فلا تدخل بالشك وهذا) فاسد لانه (عمل بغير دليل) لان الشك حادث فلا يثبت الا بدليل فان قال دليله تعارض الاشياء قلنا ايضا حادث فلا يثبت الا بدليل فان قال دخول بعض مع عدم دخول بعض قلنا اتعلم المنازع فيه من اى القبيلين فاذا اثبت نفى الشك وان نفى فقد اقر بالجهل وعدم الدليل معه (و) مثله (الاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف) اى بوصف لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل ينضم اليه وصف آخر (يقع به الفرق) بين المقيس والمقيس عليه (كقولهم) اى بعض اصحاب الشافعي (في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول)

فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري (والاحتجاج بتعارض الاشياء) وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق به المتنازع فيه (كقول زفر رجه الله في) غسل (المرافق) انه ليس بفرض (ان من الغايات ما يدخل في المغيا) كقولهم حفظت القرآن من اوله الى آخره (ومنها ما لا يدخل) كقوله تعالى (فتنظرة الى ميسرة) (فلا تدخل) (المرافق في وجوب الغسل) بالشك وهذا عمل بغير دليل (يعنى هذا الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بين العلم والجهل فبأى دليل يثبت هذا الحادث فان قال دليله تعارض الاشياء قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد له من مثبت فان قال هو دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا هل تعلم ان المتنازع فيه من اى قبيل فان قال أعلم نفى الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لأعلم فقد اقر بالجهل وعدم الدليل معه وفي بعض الشروح ما دخل دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون تعارضا في المرافق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط التعارض اتحاد المحل كما في سور الحمار لان تعارض الدليلين في نفس السور وفيه نظر لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح ولان غاية ما في الباب ان تعارض الاشياء يحدث الشك لكن اثره في التوقف لا في الميل الى احدهما بل ترجيح ولقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما لان وجوب الغسل قطعاً مع وجود الشك لا يتصور فيتلقى وجوب الغسل قطعاً (والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف) اى من جنس الاطراد الاحتجاج بوصف الذى لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف آخر اليه (يقع به) اى بذلك الوصف (الفرق) بين الاصل والفرع يعنى لا يوجد ذلك الوصف في الفرع (كقولهم) اى قول بعض اصحاب الشافعي (في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول) وهذا فاسد لانه قياس بلا مقيس عليه لانه ان جعل نفس المس مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وان جعل مع وصف آخر وهو قوله يبول لا يوجد ذلك في الفرع (والاحتجاج بالوصف المختلف فيه) وهو

وهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة الوصف في الاصل وهو يبول به يقع الفرق بين الاصل والفرع وبه يثبت الحكم في الاصل ومثل هذا ليس بتعليل لظاهره لعدم موافقته لتعليلات السلف ولا باطنا لعدم تأثير مسه في النص ولو لم يعتبر انضمامه اليه لم يبق الا قياس مس الذكر على مس الذكر (و) مثله (الاحتجاج بالوصف المختلف فيه

(الكتابة الحالة انه

عقد لا يمنع من التكفير

فكان فاسدا كالكتابة

بالجر) لانه تعليل

بوصف مختلف اختلافا

ظاهرا لان الكتابة

لا يمنع جواز الاعتناق

عن التكفير عندنا حالة

كانت او مؤجلة فيلزم

عليه اقامة الدليل على

ان الصحيح منها مانع

ليصح الاستدلال به

(و) مثله (الاحتجاج

بما لا يشك في فساده

كقولهم الثلاث ناقص

العدد عن سبعة فلا

يتأدى به الصلاة كما

دون الآية) وفساده

ظاهر اذ لا مناسبة

بين المقيس والمقيس

عليه (و) مثله

(الاحتجاج بلا دليل)

وهو حجة لنا في على

خصمه عند البعض لان

الدليل انما يحتاج اليه

اذا ادعى حكما شرعيا

والنبي عدم والعدم

ليس بشئ وهذا باطل

كقوله تعالى وقالوا

لن يدخل الجنة الا

ان تقيس صورة على اخرى وتجعل الجامع وصفا اختلف في كونه علة

للحكم (كقولهم في الكتابة الحالة) في انها باطلة (انه عقد لا يمنع

من التكفير) اي من جواز التكفير بالاعتناق (فكان فاسدا كالكتابة بالجر)

وهذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة

لا تمنع جواز الاعتناق من التكفير عندنا حالة كانت او مؤجلة فلم يكن عدم

المنع من التكفير دليلا على فساد الكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل على

ان الصحيح منها مانع من جواز الاعتناق ليصح الاستدلال بجواز الاعتناق

على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل كان فاسدا (والاحتجاج بما لا يشك

في فساده) بحيث لا يخفى على احد من اهل العطانة (كقولهم) اي كقول

بعض اصحاب الشافعي رحمه الله في منع جواز الصلاة بثلاث آيات

(الثلاث ناقص العدد عن سبعة) يريد بها الفاتحة (فلا يتأدى به الصلاة

كما دون الآية) اي كما لا يجوز بما دون الآية وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر

للتقصان من السبعة في عدم جواز الصلاة * ذكر في الملخص ان قراء الفاتحة

ركن حتى ان من عجز عنها يقرأ سبع آيات من القرآن متفرقة او متواليه

فان عجز عنها يسجج ويهمل بقدر الفاتحة * قال صاحب القواطع مثل هذه

التعليقات ضلال وزلة في الدين ومنع عن سبيل الرشاد للمستندين وهذا

غير منقول من السلف بل احدث من كان من طريق الفقهاء بعين

(والاحتجاج بلا دليل) لاختلاف في انه يطلب الدليل ممن قال حكم الله

في هذه الحادثة كذا ولا يطلب ممن قال لا اعلم حكم الله في هذه الحادثة

واما النافي للحكم ممن قال ليس على الصبي والمجنون زكاة فهل عليه

دليل ام لا قال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد النبي بل يكفي التمسك

بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافي

في العقليات فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا في الاثبات ولا في النبي

تمسك اصحاب الظواهر بقوله تعالى (قل لا اجد فيما اوحى الي محرما) الآية

فانه تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل واحتجاج من خصص

العقليات بان مدعى النبي والاثبات في العقليات يدعى حقيقة الوجود

والعدم كقوله زيد في الدار زيد ليس في الدار واما في الشرعيات فدعى

من كان هوذا او نصارى تلك امانهم قل هاتوا برهانكم نفوا واثبتوا فطلب البرهان عليهما (الاثبات)

(وجلة ما يعمل له) اى جميع ﴿ ٢٨١ ﴾ ما يقع التعليل لاجله (اربعة) اقسام هذا شروع في بيان

حكيمه (اثبات الموجب)
اى السبب (او وصفه
واثبات الشرط) اى
شرط الحكم (او وصفه
واثبات الحكم او وصفه)
فالوجب (كالجنسية
بجرمة النساء) اى الجنس
بانفراده هل هو علة
محرمة لبيع نسيئة ام لا
فهذا الخلاف وقع
في الموجب للحكم فلم
يصح اثباته بالقياس بل
يجب على مدعيها الدليل
من نص او دلالة او
اشارته او اقتضائه
فقول الجنس بانفراده
يحرم النسيئة باشارة
النص لان علة الربا بالقدر
والجنس ووجدنا في
النسيئة شبهة الفضل
وهى الحلول في احدهما
اذ النقذ خير منها وله
حكم المال ولما وجدنا
شبهة الفضل فيها لا بد
ان يضاف الى سبب
وقد وجدت شبهة العلة
لان العلة القدر والجنس
فالجنس من حيث انه
بعض العلة اخذ شبهة
العلة فابتننا شبهة الربا

الاثبات كوجوب شئ وندبه مدع حكما شرعيا واما النافي فينكر
وجود الوجوب ويدعى انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعى فكيف يطالب
بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى (وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان
هوذا او نصارى تلك امانتهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين)
امر النبي عليه السلام بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا (٢)
فان قلت لادليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة
اذ لا واسطة بين الاثبات والنفي * قلت قوله لادليل انما يكون دليلا على النفي اذا
كان النافي عالما بجميع الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل لا علم
بانتفاء الدليل * فان قلت قد قال ابو حنيفة لاجس في العنبر لانه لم يردبه
الاثر وهذا احتجاج بلا دليل * قلت لم يكتف بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة
السك حيث قال محمد بن ابي حنيفة لاجس في العنبر * فان قلت لم قال لانه
بمنزلة السمك * قلت وما بال سمك لا يجب فيه الجنس قال لانه بمنزلة الماء ولا
جس في الماء هذا اشارة الى معنى مؤثر يعنى القياس ان لا يجب الجنس
فيه لانه انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وحوته ايدينا قهرا وغلبة
وانما وجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر بخلاف القياس فترك
على اصل القياس وهو عدم وجوب الجنس (وجلة ما يعمل له) اى
جميع ما يقع التعليل لاجله (اربعة) اقسام لما فرغ من بيان شرط القياس
وركنه شرع في بيان حكمه الاول (اثبات الموجب) بكسر الجيم اى
العلة (او وصفه) الثاني (اثبات الشرط) اى شرط الحكم (او وصفه)
الثالث (اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لجرمة النساء) هذا مثال
لاثبات الموجب يعنى الجنس بانفراده هل هو علة محرمة لبيع نسيئة
ام لا فعندنا يحرم وعند الشافعى لا يحرم وهذا اختلاف وقع في موجب
الحكم فلم يصح اثباته بالرأى وانما يجب على المدعى الدليل من نص
او دلالة او اشارته او اقتضائه لان الثابت بها ثابت بالنص فقلنا الجنس
بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص لان علة الربا القدر والجنس على
مامر ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهى الحلول في احد الجانبين
لان النقذ خير من النسيئة فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة

بشبهة العلة لان شبهة كالحقيقة في هذا الباب (٢) يعنى نفي دخول المسلمين الجنة واثبات دخول اليهود
والنصارى فيها على حسب زعم كل من الفريقين في حق انفسهم اه (صحة)

(و) صفته مثل (صفة السوم في زكاة الانعام) هل هي شرط للزكاة او لا وهذا نظير الاول لا يتكلم فيه بالرأى بل بالنص وهو في خمس من الابل السائمة شاة (و) الشرط مثل (الشهود في النكاح) شرط عندنا خلافا لما لك فلا يثبت بالقياس بل بالنص وهو لانكاح الابشهود (و) صفته مثل (شرط الذكورة والعدالة فيها) اي الشهادة فانهم ليستنا بشرط عندنا لا لطلاق فان لم يكونا رجلين ولانكاح الابشهود (و) الحكم مثل (البتراء) وهي الركعة الواحدة فعندنا ليست بمشروعة للنهي عن البتراء (و) صفته مثل (صفة الوتر) وهي واجبة عندنا بقوله عليه السلام الوتر واجب حق فمن لم يوتر فليس منا (و الرابع) مما يعمل له افراد لان التعليل يختص به عندنا (تعديت حكم النص

العلة فاثبتنا له شبهة الربا لان الشبهة كالحقيقة في هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة لشبهة الربا (وصفة السوم في زكاة الانعام) هذا مثال لاثبات وصف الموجب وهذه الصفة هل هي شرط للزكاة ام لا فعند العامة شرط وعند مالك لا وهذا نظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالرأى بل بالنص وهو قوله عليه السلام (في خمس من الابل السائمة شاة) وله اطلاق قوله تعالى (خذ من اموالهم صدقة تطهرهم) من غير اشتراط السوم (والشهود في النكاح) هذا مثال لاثبات الشرط للحكم اختلف في اشتراط الشهود في النكاح وهي شرط عندنا خلافا لما لك فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام (لانكاح الابشهود) وهو يتمسك بقوله عليه السلام (اعلنوا في النكاح) (و شرط العدالة والذكورة فيها) اي في الشهود هذا مثال لاثبات صفة الشرط والاختلاف فيها وهو ان الشهود شرط لانعقاد النكاح باتفاق بينا وبين الشافعي ولكن اختلف في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك لقوله عليه السلام (لانكاح الابشهود) من غير شرط العدالة والذكورة وهو يتمسك بقوله عليه السلام (لانكاح الابولى وشاهدى عدل) قلنا لم يصح قوله وشاهدى عدل في كتب الحديث وانما الرواية (لانكاح الابولى) (والبتراء) تصغير براء وهي تأنيت بتركا ان حياء تصغير حراء وهي تأنيت اجر هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة هل هي صلاة مشروعة ام لا فعندنا ليست بصلاة خلافا للشافعي رحمه الله هو يتمسك بما روى ان النبي عليه السلام قال (٤) (اذا خشى احدكم الصبح فليوتر بركعة) ولنا ما روى انه عليه السلام نهى عن البتراء اي عن الركعة الواحدة (وصفة الوتر) هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر وهي واجبة عند ابى حنيفة لقوله عليه السلام (ان الله تعالى زادكم صلاة الا وهي الوتر) والمزيد لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعي سنة لقوله عليه السلام (لا حين سأل الاعرابي بقوله هل على غيرهن (و الرابع تعديت حكم النص الى ما) اي الى محل (لأنص فيه ليثبت فيه) اي حكم النص فيما لا نص فيه (بغالب الرأى فالتعديت

الى ما لأنص فيه ليثبت فيه بغالب الرأى فالتعديت حكم لازم) للتعليل (٤) صلاة الليل مثني مثني فاذا خشى الخ

(عندنا) حتى لا يجوز التعليل بدون التعدية (جاز عند الشافعي لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة) على محل النص (كالتعليل بالثنية) ٢٨٣ احتج بان التعليل لما صار حجة بالاجماع تعلق به الحكم

تعلقه بسائر الجح وتعلقه بها لا يفتقر الى كون الحجة عامة بل ان كانت عامة اوجبت الحكم على العموم او خاصة على الخصوص ولنا ان دليل الشرع يوجب علما او عملا والتعليل لا يفيد العلم اتفاقا ولا عمل له في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل ولا يصح قطعه عنه فلم يسبق لتعليل حكم سوى التعدية (والتعليل للاقسام الثلاثة الاول ونفيها باطل) لان اثبات الموجب وصفته اثبات الشرع لانه لما وقع الاختلاف في السبب الموجب او وصفه انه كان او لم يكن فقد وقع الاختلاف في اصل الشرع وليس للبعد وضع الشرع قال الله تعالى ولا يشرك في حكمه احدا او اثبات الشرط وصفته

حكم لازم) للتعليل (عندنا) حتى يبطل التعليل عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل مساواة عندنا (جاز عند الشافعي رحمه الله لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة) فعنده التعليل اعم من القياس لانه يوجد التعليل بدون القياس في العلة القاصرة (كالتعليل بالثنية) لانه اعتبر العلة المستنبطة بالعلة المنصوص عليها وكما ان الحكم لا يتعلق بالعلة في النص فيكون العلة صحيحة بدون التعدية فكذا هذا ولان صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل * ولنا ان دليل الشرع لا بد وان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق ولا عمل له في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية * فان قلت التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به * قلت انه يحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل واذا لم يعمل يحصل هذه الفائدة على ان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معلولا بعلمتين وهذا لان العلة الشرعية امارات فلا يمنع نصب علامتين على شيء واحد قيل هذا الخلاف فرع اصل آخر وهو ان الحكم في القياس عليه يضاف الى النص عندنا فلا فائدة في العلة القاصرة وعند الشافعي رحمه الله الحكم مضاف الى العلة في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل بعلة قاصرة وهذا ليس بشيء فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص ابطال عمل النص بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بالتعدية * والجواب عن الدور انا نقول لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فيقطع الدور على انه وقف معية (٧) فلا يضر انما الممتنع اذا كان باشتراك سابق كل واحد منهما على الآخر (والتعليل للاقسام الثلاثة الاول ونفيها باطل) لاختلاف في ان اثبات سبب علة او شرط او حكم ابتداء بالرأى لا بطريق التعدية باطل لان التعليل شرع لا ادراك احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفته اثبات

ابطال الحكم لانه لو لا الشرط لوجد الحكم وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه فكان رفعا للحكم ونصب احكام الشرع بالرأى باطل وكما ليس له نصب الاسباب والشروط فليس له نصب الاحكام وكذا التعليل للنفي لان النافي يدعى انه غير مشروع وغير المشروع لا يثبت بدليل شرعي (٧) كما في الابوة والبنوة عهد

الشرع وليس للعبد ولا لاية ذلك وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا لوجد الحكم بدونه وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه فكان رفعه للحكم وليس للعبد ذلك ولا خلاف ايضا في ان اثبات الحكم بطريق التعدية جائز وانما الخلاف في اثباتهما بطريق التعدية من اصل بان يثبت سبب او شرط لحكم بنص او اجماع فيعمل ويعدى الى محل آخر فقال عامة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب الميزان وفخر الاسلام احتج المنكرون بانه لا بد للقياس من معنى جامع فاذا قسنا اللوامة على الزنا مثلا في كونه سببا للمحد لا بد من ان نقول ان الزنا سبب للمحد بوصف مشترك بينه وبين اللوامة ليتمكن جعل اللوامة سببها ايضا وحينئذ يكون الموجب للمحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللوامة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحتمل مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما فيلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل ولم يبق في الزنا الذى هو الاصل حكمه وهو ان يكون سببا للمحد* واحتج المجوزون بان القياس رد الشيء الى نظيره وذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا واللوامة عن كونهما موجبين للمحد لان الوصف الذى يوجب سببية الزنا للمحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من ان يكون موجبا للمحد لان ذلك المعنى موجب للمحد بسببية الزنا فالمراد من قول المصنف رحمه الله والتعليل للاقسام الثلاثة باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية ان تابع فخر الاسلام والا فلرأى منه التعليل مطلقا (فلم يبق الا الرابع) اى لم يبق استعمال القياس الا في القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما لنص فيه* ولما كان الرابع على وجهين بان يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة الباطنة وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان قيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه ولكنه ليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاولى ما ذكره المصنف رحمه الله في شرحه وهو دليل يقابل اى يعارض القياس الجلى فقوله دليل يشمل انواع الاستحسان وقوله يقابل

(فلم يبق) ما يصح التعليل لاجله (الا الرابع) وهو تعدية حكم النص وهو على وجهين لان التعدية ان كانت بناء على العلة الظاهرة فالقياس او الباطنة فالاستحسان

مطلب
تعريف الاستحسان

(والاستحسان) وهو لغة عدل الشيء حسنا واصطلاحا اسم لدليل يعارض القياس الجلي (يكون بالاثرو والاجاع والضرورة والقياس الخفي ﴿ ٢٨٥ ﴾ كاسلم) فان القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد لكن تركناه

بأثرو وهو من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم (والاستصناع) بان يأمره بخرز خف مثلا بكذا وبين صفته ومقداره ولا يذكر اجلا ويسلم الثمن اولافالقياس بأباه لانه بيع معدوم لكنهم استحسنا تركه بالاجاع لتعامل الناس فيه * فان قلت الاجاع وقع معارضا بالنص وهو قوله عليه السلام (لا تبع ما ليس عندك) واجيب بان النص صار مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجاع وفيه نظر لان القرآن شرط الخصوص عندنا والاجاع ليس بمقارن * ويمكن ان يجاب عنه بان القرآن شرط في التخصيص الاول والنص مخصوص قبل الاجاع بالسلم فيجوز بعده بالاجاع (وتطهير الاواني) مثال للضرورة فان القياس يقتضى عدم تطهيرها اذا تجسنت لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة عامة الناس (وطهارة سؤر سباع الطير) مثال للقياس الخفي فان القياس الظاهر يقتضى نجاسته لان لحمه حرام كسؤر سباع البهائم وفي الاستحسان طاهر لان سباع البهائم ليست بنجس العين ونجاسة سؤرها باعتبار انها تأكل بلسانها فيختلط لعابها بنجس الماء وسباع الطير تأخذ بمنقارها وهو عظم وهو ليس بنجس من الميت فعظم الخى اولى (ولما صارت العلة) هذا شروع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان انواع الاستحسان (عندنا علة باثرها) خلافا لاهل الطرد كما مر بيانه (قدمنا على القياس الاستحسان الذى هو القياس الخفي) وفيه رد لمن طعن على ابي حنيفة واصحابه بان حجج الشرع اربعة والاستحسان قسم خامس تفرد به ابو حنيفة وهذا قول بالتشبهى لانهم انكروا هذه التسمية فلامشاحة في الاصطلاحات وان انكروا من حيث المعنى جدا فباطل ايضا لان معنى به دليلا من الادلة المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس * ونقل عن الشافعي انه قال من استحسنت

القياس الجلي يخرج القياس الذى ترك به الاستحسان فانه يقابل القياس الخفي دون الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان (والاستحسان) انواع (يكون بالاثرو والاجاع والضرورة والقياس الخفي كاسلم) فان القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا ان تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام (من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم) الحديث (والاستصناع) فيما فيه تعامل الناس مثل يأمر ان انسانا بان يخرز له خفا بكذا وبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضى ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنا تركه بالاجاع لتعامل الناس فيه * فان قلت الاجاع وقع معارضا بالنص وهو قوله عليه السلام (لا تبع ما ليس عندك) واجيب بان النص صار مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجاع وفيه نظر لان القرآن شرط الخصوص عندنا والاجاع ليس بمقارن * ويمكن ان يجاب عنه بان القرآن شرط في التخصيص الاول والنص مخصوص قبل الاجاع بالسلم فيجوز بعده بالاجاع (وتطهير الاواني) مثال للضرورة فان القياس يقتضى عدم تطهيرها اذا تجسنت لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة عامة الناس (وطهارة سؤر سباع الطير) مثال للقياس الخفي فان القياس الظاهر يقتضى نجاسته لان لحمه حرام كسؤر سباع البهائم وفي الاستحسان طاهر لان سباع البهائم ليست بنجس العين ونجاسة سؤرها باعتبار انها تأكل بلسانها فيختلط لعابها بنجس الماء وسباع الطير تأخذ بمنقارها وهو عظم وهو ليس بنجس من الميت فعظم الخى اولى (ولما صارت العلة) هذا شروع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان انواع الاستحسان (عندنا علة باثرها) خلافا لاهل الطرد كما مر بيانه (قدمنا على القياس الاستحسان الذى هو القياس الخفي) وفيه رد لمن طعن على ابي حنيفة واصحابه بان حجج الشرع اربعة والاستحسان قسم خامس تفرد به ابو حنيفة وهذا قول بالتشبهى لانهم انكروا هذه التسمية فلامشاحة في الاصطلاحات وان انكروا من حيث المعنى جدا فباطل ايضا لان معنى به دليلا من الادلة المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس * ونقل عن الشافعي انه قال من استحسنت

وهو ليس بنجس في الميتة فالخى اولى (ولما صارت العلة عندنا علة باثرها) خلافا لاهل الطرد (قدمنا على القياس الاستحسان الذى هو القياس الخفي اذا قوى اثره

وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فسادُه) لان العبرة بقوة الاثر دون الظهور فالديناظاهرة والعقبى باطنة وترجحت لقوة ﴿ ٢٨٦ ﴾ اثرها وهو الخلود كما حكمنا

بطهارة سؤر سباع الطير بالاستحسان الذي قوى باطنه وسقط القياس و (كما اذا تلا آية السجدة في صلاته فانه يركع بها قياسا) وينوى سجدة التلاوة ثم يعود الى القيام ومال المحققون الى ان يقيم ركوع الصلاة مقامها لان الركوع والسجود يتشابهان في الخضوع فينوب منابه (وفي الاستحسان لا يجزيه) الاستحسان فانه مأموره والركوع غيره ولذا لا ينوب احدهما في الصلاة عن الآخر والمأمور به لا يتأدى بغيره وهذا اثر ظاهر لكن قوة الاثر للقياس فانه ليس المقصود من السجدة عند التلاوة عينها ولذا لا تنضم بالندر وانما المقصود التواضع مخالفة للتكبرين وهو يحصل بالركوع ولكن بطريق هو عبادة وذا في الصلاة لان الركوع

فقد شرع يريد أن من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم (اذا قوى اثره) مثاله سؤر سباع الطير فانه نجس بالقياس على سؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر وفي الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع ليست لعينه بل دليل جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان قوى اثره الباطن فرجح على القياس لان الاعتبار للاثر الايري ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فرجح العقبى لقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء على الدنيا الضعف اثرها من حيث الكدورة والنفاء (وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فسادُه كما اذا تلا آية السجدة في صلاته فانه يركع بها) ان شاء ان كانت الآية في آخر السورة وان شاء سجد الا ان الركوع محتاج الى النية دون السجدة وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقى فان ركع في موضع السجدة اجزاء فان ختم السورة ثم ركع لم يجزه نواها ولم ينوها لانها صارت دينا في الذمة فلا تتأدى بالركوع ولا بالسجدة الصلاة كذا في الذخيرة وذكر الناطفي شارح القدوري في الاجناس ولوركع في وسط السورة ينوى السجدة عن التلاوة والركوع جبيعا جاز عنهما في القياس وبه نأخذ (قياسا) يعني يقيم الركوع مقام سجدة التلاوة فانه يجزئها في القياس لان الركوع والسجود متشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى (وخرّ راكعا) مجازا فان الخور وهو السقوط موجود في السجود دون الركوع فهذا قياس ظاهر (وفي الاستحسان لا يجزيه) لانا امرنا بالسجود والركوع غيره حقيقة الايري ان الركوع في الصلاة لا ينوب عن السجدة فيها فلا ينوب عن سجدة التلاوة كان اولى وهذا اثره الظاهر لان المأمور به لا يتأدى بغيره فيفسد به وجه القياس لكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الايري ان السجود عند التلاوة لم يشرع قرابة مقصودة ولهذا لم يصح نذره وانما المقصود به التواضع والركوع في الصلاة يعمل ما هو المقصود من السجود لان الركوع فيها عبادة كالسجود فيسقط عنه السجود بخلاف سجود الصلاة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه لان كل واحد منهما مقصود

فيما عبادة بخلاف سجود الصلاة لانه مقصود بنفسه فصار الاثر الخفي وهو ان المقصود (بنفسه) قد حصل بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبهة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو ان الركوع خلاف السجود لفساد الباطن وهو انه لا يجوز عن السجود مع حصول المقصود

(ثم المستحسن بالقياس الخفي ﴿٢٨٧﴾ يصح تعديته) لانه قياس ومراة أن حكمه التعديية (بخلاف

الاقسام الأخر) وهى
المستحسن بالاجماع
والاثر والضرورة
لانها معدولة عن
القياس فلا يقبل التعديية
(الارى ان الاختلاف
فى الثمن قبل قبض المبيع
لا يوجب عمن البائع
قياسا) لاتفاقهما ان المبيع
ملك المشتري وانه
لا يدعى على البائع شيئا
فى الظاهر والبائع
يدعى زيادة الثمن
والمشتري ينكره
(ويوجهه استحسانا)
كالمشتري لان المشتري
يدعى وجوب تسليم
المبيع باقل الثمنين والبائع
ينكره فيجب عليهما
(وهذا) اى وجوب
التحالف قبل القبض
(حكم تعدى الى
الوارثين) حتى لو ماتا
واختلف وارثاهما فيه
قبله تحالفا لقياسهما
مقامهما (و) الى
(الاجارة) اذا اختلفا
فى البدل قبل استيفاء
المعقود عليه تحالفا

بنفسه فصار الاثر الخفى للقياس وهو حصول المقصود بالرکوع مع الفساد
الظاهر وهو اعتبار نفس الشبه والعمل بالمجاز مع امكان الحقيقة اولى
من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفى وهو
جعل غير المقصود مساويا للمقصود ثم بين المصنف الفرق بين المستحسن
بالقياس الخفى وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة فقال (ثم المستحسن
بالقياس الخفى يصح تعديته بخلاف الاقسام الأخر) لانها غير معلولة بل هى
معدول بها عن القياس فلا تقبل التعديية ثم بين مثالا لما ذكره فقال (الارى
ان الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب عمن البائع قياسا) لانها
لما اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري لا يدعى شيئا فى الظاهر على
البائع وانما البائع يدعى زيادة الثمن وكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ
منه ما قرّبه ويخلف على الباقي كما فى سائر الخصومات (ويوجهه) اى عمن
البائع كما يجب على المشتري فيتحالفان (استحسانا) لان المشتري يدعى تسليم
المبيع عند احضار ما قرّبه والبائع ينكره (وهذا) اى وجوب التحالف
قبل القبض (حكم تعدى الى الوارثين) اى وارث البائع والمشتري حتى
لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين فى مقدار الثمن قبل القبض
يجرى التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث فى حقوق العباد
(والاجارة) اى تعدى وجوب التحالف من البيع الى الاجارة حتى
لو اختلف القصار ورب الثوب فى مقدار الاجارة قبل ان يأخذ القصار
فى العمل يتحالفان لان التحالف يدفع الضرر لكل واحد منهما بطريق
الفسخ ليعود اليه رأس ماله وعقد الاجارة محتمل للفسخ (واما بعد القبض)
اى الاختلاف فى مقدار الثمن بعد قبض المبيع (فلم يجب عمن البائع الا بالاثر)
وهو قوله عليه السلام (اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا
وترادا) لان المشتري لا يدعى على البائع شيئا اذا لم يبيع مسلم اليه وكان ثبوت
التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابى حنيفة وابى يوسف فيقتصر
على مورد النص فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا يتحالف المورجرو والمستأجر
اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد رحمه الله يجرى التحالف

وترادا المعقود (واما بعد القبض فلم يجب عمن البائع الا بالاثر) وهو اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا
وترادا لان المشتري لا يدعى على البائع شيئا اذا المبيع مسلم اليه

(فلم يصح تعديته) الى الوراثين والاجارة (وشرط الاجتهاد) وهو بذل الجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية (ان يحوى) المجتهد (علم الكتاب بمعانيه) لغة وشرعا (ووجوهه التي قلنا) من الخاص والعام الخ (وعلم السنة بطرقها) من التواتر والاشتهار ﴿ ٢٨٨ ﴾ والآحاد (وان يعرف وجوه

القياس) اى شروطه وملازمة الوصف وتأثيره على مامر (و حكمه الاصابة بغالب الرأى) اى ظنى لا قطعى (حتى قلنا ان المجتهد) قد (يخطئ) ويصيب والحق في موضع الخلاف) اى المسائل التي اختلفوا فيها و حكموا بالاجتهاد (واحد باثر ابن مسعود) قال (في المفوضة) وهى التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرها اجتهد فيه برأى فان يكن صوابا فن الله وان يكن خطأ فنى ومن الشيطان والصحابه اطلقوا خطأ فى الاجتهاد كثيرا ولم ينكر بعضهم على بعض فى التخطئة فكان اجماعهم على ان الحق واحد) وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحق متعدد) لانه تعالى كلف كل مجتهد بالفتوى

بين الوارثين لان عنده انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الآخر وهذا المعنى يتحقق قبل القبض و بعده * وجوابه لانسلم ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الآخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير بالعين بزيادة الثمن (فلم يصح تعديته وشرط الاجتهاد) لما فرغ من بيان القياس وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس من القائس وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند اصوليين بذل الجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية (ان يحوى علم الكتاب بمعانيه) اى مع معانيه لغة وشرعا (ووجوهه التي قلنا) مثل الخاص والعام وسائر الأقسام ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها ويرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد به ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة آية (وعلم السنة بطرقها) والمراد به ايضا ما يتعلق به الاحكام (وان يعرف وجوه القياس) اى طرائقه وشرائطه (و حكمه الاصابة بغالب الرأى حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف) اى فى المسائل الفقهية (واحد باثر ابن مسعود فى المفوضة) وهى التي (٧) مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرها * قال ابن مسعود فيها اجتهد برأى فان يكن صوابا فن الله وان يكن خطأ فنى ومن الشيطان وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ (وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب) لانه تعالى كلف المجتهد باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف تكليف ما ليس فى الوسع كاستقبال القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه يصير الجهات كلها قبلة (والحق فى موضع الخلاف متعدد وهذا الخلاف فى الشرعيات لافى العقلية) التي هى من اصول الدين والحق فيها واحد بالاجماع والخطئ فيها كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى * والجواب عنهم انهم ما كلفوا باصابة ما عند الله تعالى من الحق بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة فكانوا مصيبين فى الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق كمن امر جماعة بطلب فرس ضل فخرج كل الى جانب

ولم يكفها الا بالحق فلو لم يصبه لما كفه لانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وان لم يصبه (وكل) كل الا وهو حق (وهذا الخلاف فى النقلية اى الاحكام الشرعية لافى العقلية) لانه فى العقلية يخطئ ويصيب والحق فيها واحد اجاماً (٧) انظر ما قدمه فى صحيفة ٢٢ ٥١ (مصححه)

(الاعلى قول بعضهم) وهو العنبرى من المعتزلة قال كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام التي لا يلزم منها الكفر (ثم) ان (المجتهد اذا اخطأ ﴿ ٢٨٩ ﴾ كان مخطئاً ابتداء وانتهاء عند البعض) لقوله عليه السلام

ان اخطأت فلك حسنة اطلق اخطأ والمطلق ينصرف الى الكمال وهو ما يكون ابتداء وانتهاء (والمختار انه مصيب ابتداء) اى فى ابتداء اجتهاده حتى ان عمل به يقع صحيحاً شرعياً (ومخطئاً انتهائاً) اى فى اصابة المطلوب لقوله عليه السلام ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة والثواب لا يترتب على الخطأ يقيناً فلا بد من اصابته ابتداء لينصح الثواب (ولهذا) اى لكون المجتهد مخطئاً ويصيب (قلنا لا يجوز تخصيص العلة) وهو تخلف الحكم فى بعض الصور عن الوصف والمدعى عليه لما منع (لانه يؤدى الى تصويب كل مجتهد خلافاً للبعض) وهم العراقيون وجاعة فانهم مجوزون تخصيصها (وذلك) اى التخصيص (ان

وكل واحد منهم مصيب فى الطلب ولكن من وجد الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء ولا نسلم ان المجتهد فى القبلة مصيب لاحالة فان اصحاب ابي حنيفة قالوا فى قوم متحررين فى القبلة مختلفين ان من علم حال امامه فسد صلاته لان امامه مخطئ عنده فى القبلة (الاعلى قول بعضهم ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئاً ابتداء) اى فى اجتهاده (وانتهاء) اى فيما ادى اليه اجتهاده (عند البعض) واليه مال الشيخ ابو منصور لقوله عليه السلام (ان اخطأت فلك حسنة) اطلق اخطأ فانصرف الى الكمال وهو ما يكون ابتداء وانتهاء فدل على ان المجتهد اذا اخطأ يكون مخطئاً ابتداء وانتهاء (والمختار انه مصيب ابتداء) اى فى نفس اجتهاده بمعنى انه يكون فعله فعلاً شرعياً فيكون مأجوراً (ومخطئاً انتهائاً) اى فى اصابته المطلوب * والجواب عنهم ان الخطأ المطلق لا يستوجب الاجر فقوله (فلك حسنة) يدل على ان خطأه ليس الخطأ الكامل فتعين ان يكون الخطأ فيما هو الحق لا فى نفس الاجتهاد (ولهذا) اى لاجل ان كل مجتهد مخطئ ويصيب (قلنا لا يجوز تخصيص العلة) وهو تخلف الحكم فى بعض الصور عن الوصف المدعى عليه وانما سمي هذا المعنى تخصيصاً لان العلة باعتبار حلولها فى مجال متعددة توصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تأثيرها تخصيصاً (لانه يؤدى الى تصويب كل مجتهد خلافاً للبعض) كشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة محتجين بان العلة الشرعية اماره على الحكم يجعل الشارع فجاز ان تجعل اماره فى بعض المواضع دون بعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها اماره لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم فى كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة جوزة بعض من لم يجوز تخصيص المستنبطة لان الله تعالى جعل السرعة وازنا علتين للمحد والقطع وقد يوجد زان وسارق لا يحد ولا يقطع (وذلك) اى بيان التخصيص (ان يقول) المعلن (كانت علتى توجب ذلك) اى الحكم (لكينه لم يجب) اى لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة فى صورة النقص (مع قيامها) اى قيام تلك العلة

يقول) المعلن اذا اورد عليه ما يكون الجواب فيه بخلاف ما يروم اثباته بعليته (كانت علتى توجب ذلك لكنه

لم يجب مع قيامها) اى تلك العلة

(لما منع فصار) ماورد (مخصوصا من العلة بهذا الدليل) المانع فيتخلص عن النقص فيسلم اجتهاده من الخطأ ولم يوجد له مناقض فيكون كل مجتهد مصيبا ﴿٢٩٠﴾ وقد مر بطلانه (وعندنا عدم

الحكم) في صورة التخصيص عند الخصم (بناء على عدم العلة) فالذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلنا دليلا لعدم وذا اصل ذلك الفصل (وبين ذلك) اي الحكم الذي عدم المانع عندهم ولعدم العلة عندنا (في الصائم النائم اذا صب الماء في حلقة انه يفسد الصوم لقوات ركنه ويلزم عليه الناسي) فان صومه لا يفسد مع فوات الركن (فن اجاز الخصوص قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه المانع وهو الاثر) وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فصار مخصوصا من هذه العلة بهذامع بقاء العلة (وقلنا عدم) اي امتنع الحكم في الناسي (لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع) حيث قال فانما اطعمك الله وسقاك (فسقط عنه معنى الجناية) فصار اكله كلا اكل حكما (وبقي الصوم لبقاء ركنه لا المانع مع فوات ركنه) والنائم ليس في معناه لان الفعل الذي يفوت ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فيبقى معتبرا وجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على عدم العلة حكما (وبني على هذا) اي بني من اجاز

(لما منع فصار) اي المحل الذي لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها (مخصوصا من العلة) اي مخرجا من كونه محل تأثير العلة (بهذا الدليل) وهو المانع انما ذكره لان مجرد قوله ولكنه لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص * ولقائل ان يقول اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقص على علته مانعا صالحا للمنع (وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة) فان قلت ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا ورد عليه نقض يمكنه ان يقول قد عدت عنتي في صورة النقص * قلت التخصيص بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى عدم لان كون الوصف علة شرعية يقتضى لزوم الحكم مطلقا لكون العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم عن ماع وجودها واذا اتفق جزؤها او زاد عليه وصف آخر لم يبق تلك العلة علة فتخلف الحكم حينئذ لانقاء العلة واما التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة تماما وتختلف عنها الحكم فيلزم ان يكون علته غير علة وهو تناقض ظاهر (وبين ذلك) اي بيان كون عدم الحكم مضافا الى المانع عند الخصم والى عدم العلة عندنا (في الصائم النائم اذا صب الماء في حلقة انه يفسد الصوم لقوات ركنه ويلزم عليه الناسي) فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة (فن اجاز الخصوص) اي تخصيص العلة (قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه المانع وهو الاثر) وهو قوله عليه السلام (تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك) مع بقاء العلة (وقلنا عدم) اي امتنع الحكم في الناسي (لعدم العلة) حكما (لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع) حيث قال (انما اطعمك الله وسقاك) (فسقط عنه معنى الجناية) فصار اكله كلا اكل حكما (وبقي الصوم لبقاء ركنه لا المانع مع فوات ركنه) والنائم ليس في معناه لان الفعل الذي يفوت ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فيبقى معتبرا وجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على عدم العلة حكما (وبني على هذا) اي بني من اجاز

الجناية) فصار اكله كلا اكل حكما (وبقي الصوم لبقاء ركنه لا المانع مع فوات ركنه) بخلاف (تخصيص النائم لان ما يفوت به الركن مضاف الى غير من له الحق فاعتبر (وبني على هذا) اي على قول من جاز التخصيص

(تقسيم الموانع وهى خمسة) بالاستقراء (مانع يمنع) من (انعقاد العلة كبيع الحر) لانه ليس بمال والبيع مبادله به فلم ينعقد البيع فيه ﴿ ٢٩١ ﴾ لعدم المحل (ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير) يمنع

تمامها في حق الملك لعدم ولاية العاقد عليه ولذا يتم باجازه (ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط) اذا كان البائع يمنع ثبوت الملك للمشتري (ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية) لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة بالقبض ويمكن من الفسخ بدون قضاء اورضاء (ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب) يثبت الملك معه تاما حتى كان له التصرف فيه فلا يفسخ بدون قضاء اورضاء لكن غير لازم حتى يثبت له الرد (ثم العلل) هذا شروع في الدفع (نوعان طردية ومؤثرة) والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا لكن مال اليه اهل النظر فذكرت الطردية ليتبين الاعتراضات الواردة عنونها (وعلى

تخصيص العلة على جوازها (تقسيم الموانع) كذا في جامع الاسرار شرح المنار والاولى ان يقرأ وبني على صيغة المجهول اى وبني على بحث التخصيص التقسيم المذكور لان القسمين الاولين ليسا بما نعين للحكم مع وجود علته وانما يمنعان نفس العلة وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم العلة للمانع مع وجود العلة فلا يكونان من اقسام تخصيص العلة (وهى) اى الموانع (خسة) عرفت بالاستقراء (مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر وموانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير وموانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط) اى كاخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الواجب والقبول (ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية) فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة بالقبض معه ويمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء اورضاء (ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب) فانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون رضاه وقضاء ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد وفسخ البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للزوال (ثم العلل) لما بين الشيخ شرط القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه ليم بيانه اذ القياس انما يتم اذا خلا عن الدفع فقال ثم العلل (نوعان) على زعم القائلين وانما قيدناه لان العلل الطردية ليست بعلة شرعا لما مر بيانه وانما قدمها على المؤثرة لان المؤثرة لا تجرى فيها المناقضة وفساد الوضع فاحتجج الى معرفتهما ليحكم عليهما بالانتفاء في المؤثرة فقدم الطردية وبينهما فيها (طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع) والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه مال اليه اهل النظر فلذلك ذكر العلل الطردية لبيان الاعتراضات الواردة عليها فقال (اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلن) اى قبول السائل ما يثبت المعلن (بتعليه) مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه وهذا القيد اهمله المصنف وهو محتاج اليه ومذكور في عبارة غيره وهذا القول يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتأثير لانه لما سلم الدافع موجب علته في المتنازع فيه مع بقاء

كل قسم ضروب من الدفع اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه) اى قبول السائل ما يثبت المعلن (المعلل بتعليه) مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود

(كقولهم) اي اصحاب الشافعي (في صوم رمضان انه ٢٩٢ ﴿﴾ صوم فرض فلا يتأدى الا

بتعيين النية) كصوم
القضاء والكفارة
وهذه طردية لان
وصف الفرضية
في الصوم يوجب
التعيين ايما كان فكان
وجوب التعيين حكما
داثرا مع وصف
الفرضية (فقول عندنا
لايصح الاتعيين النية)
اي نلتزم موجب
تعديلك ونسلم ان تعيينها
شرط لكن ليس محل
الزراع وانما الزراع
في ان الاطلاق تعيين ام لا
(وانما تجوز به باطلاق
النية على انه) اي
الاطلاق (تعيين) لعدم
المزاج كالتوحد
في الدار يصاب باسم
جنسه (والممانعة) وهي
امتناع السائل عن قبول
ما اوجبه بلا دليل
(وهي) اربعة (اما
ان يكون في نفس
الوصف) بلا نسلم
ان الوصف الذي تدعيه
علة موجود في المتنازع
فيه كقولهم كفارة

الخلافا احتاج الى معنى مؤثر ضرورة (كقولهم) اي كقول اصحاب الشافعي
رحه الله (في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الاتعيين النية)
كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية
في الصوم يوجب تعيين النية ايما كان فكان وجوب التعيين حكما داثرا
مع وصف الفرضية (فقول عندنا لا يصح الا بالتعيين) وهو واجب
(وانما تجوز به باطلاق النية على انه تعيين) يعني سلطنا التعيين واجب
لكن لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق النية
هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف
وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم تفرد بالمشروعية
في هذا الوقت وليس له مزاج فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين
فيصاف بمطلق الاسم كالتوحد في الدار * فان قلت ان الخصم يقول
التعيين بطريق القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة
فان سلمت هذا لم يبق الخلاف * قلت هذا القيد غير مذکور في كلامهم
ولم يقولوا الاتعيين النية قصدا فان زادوا هذا القيد في استدلالهم ندفعه
بالممانعة بان نقول لانسلم ان كون الصوم صوم فرض يوجب تعيين النية
قصدا ولا نسلم ان علة وجوب تعيين النية قصدا في القضاء والكفارة
هو مجرد كونه صوم فرض * فان قلت القول بالموجب يؤدي الى القول
بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة المعلن توجب الحكم لكن تخلف
عنه لما نعت عندئذ فيكون تخصيصا فن انكر التخصيص لا يستقيم له
القول بالموجب والمصنف من انكره فينبغي ان لا يصح عنده * قلت القول
بالموجب ظاهره تخصيص وليس بتخصيص لان المقصود منه دفع النقض
عن العلة ببيان المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود السائل تخصيص
علة المعلن وانما مقصوده الحفامه وابطال كلامه معنى فلهذا صح عنده
(والممانعة) وهي عدم قبول السائل ما ذكره المعلن من مقدمات الدليل
كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه (وهي) اربعة اقسام
بالاستقراء (اما ان تكون في نفس الوصف) بان يقول لانسلم ان الوصف
الذي تدعيه علة موجود في المتنازع فيه مع تسليم تعلقه به في الاصل

الاظفار عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لانسلم تعلقها به بل بالافطار
حتى لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر (مثاله)

(او في صلاحه) اى الوصف (الحكم مع وجوده) بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لانسلم صلاحه للعلية كقولهم في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لانسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم ﴿ ٢٩٣ ﴾ لانه لم يظهر له تأثير في موضع آخر سوى

محل النزاع (او في نفس الحكم) كقولهم مسح الرأس ركن في الوضوء فيسن تليته كغسل الوجه فنقول لانسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل المسنون التكميل بعد اتمام الفرض اذا السنة اكمال الفرض في محله لكن فرض الغسل لما استغرق محله صير الى التكرار وفرض المسح لم يستغرقه فامكن تكميله بالاستيعاب (او في نسبته الى الوصف) بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذى جعله المعلل علة كقولهم لا يعتق الاخ على اخيه اذا ملكه اذا لا بعضية كابن العم قلنا لانسلم ان حكم الاصل وهو عدم العتق في ابن العم لعدم البعضية اذا عدم لا يصلح موجبا لشيء بل لعدم المحرمية (وفساد الوضع) وهو ان يعلق على الوصف ضد ما يقتضيه الوصف (كتعليقهم لايجاب الفقرة باسلام

مثاله قول الشافعي رحمه الله تعالى في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب لغيره من الاكل والشرب كحد الزنا * قلنا لانسلم ان الكفارة متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان وجوب الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر (او في صلاحه) اى في صلاح الوصف (الحكم مع وجوده) بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لانسلم انه صالح للعلية * مثاله قول الشافعي رحمه الله تعالى في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لانسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تأثير في موضع آخر سوى محل النزاع (او في نفس الحكم) مثل قولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تليته كغسل الوجه فنقول لانسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الفرض والتكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الفرض مستغرق محله وهذا المعنى معدوم في المسح وهو يحصل بالاستيعاب (او في نسبته الى الوصف) بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذى جعله المعلل علة مثل ان يقول في المسئلة لانسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية الا يرى ان الركنية لا اثر لها في التثليث وجودا كما في القيام والقراءة وعندما كما في المضمضة والاستنشاق حيث يسن التثليث ولا ركنية (وفساد الوضع) وهو حال قياس موضوع على خلاف مقتضى ترتيب الادلة والمراد من المخالفة وقوعه مغايرا للكتاب او السنة او الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراض على المعلل الطردية (كتعليقهم) اى تعليل اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى (لايجاب الفقرة) اى لاثباتها (باسلام احد الزوجين) (٧) هم قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة يقع الفقرة بعد انقضاء ثلاث حيضات لتأكيد النكاح وان كانت غير مدخولة تقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام على الآخر وقالوا الحادث بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف الفقرة على قضاء القاضى كالفرقة برودة احد الزوجين * قلنا هذا اى التعليل فاسد في الوضع في الفرع وان كان صحيحا في الاصل من حيث ان الاختلاف هناك حادث بالردة

احد الزوجين) بان الحادث بينهما اختلاف الدين فيقع الفقرة بينهما كما اذا ارتدا احدهما فهذا فاسد وصفا لان هذا الاختلاف انما ثبت باسلام المسلم منهما اذ هو الحادث والاسلام حاصم للملاك لا يبطل فكان الوصف نائبا عن الحكم (٧) وعندنا الفقرة تضاف الى اباة الآخر كما تقدم في صحيفة ٢٧٥ (صححه)

وهي سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع حدث باسلام المسلم وهو عهد ماصما لا قاطعا فصار الوصف نائبا عن الحكم * اعلم ان فساد الوضوء بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم في الدفع على المناقضة لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتمل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه واما مع فساد الاداء فلا يصر الى التعديل لانه غير مفيد وتأثير فساد الوضوء اكثر من النقص لانه بعد ظهور فساد الوضوء لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما النقص فيمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر بالجواب عن النقص بان يزداد وصف آخر ان كانت العلة طردية وان كانت مؤثرة فدلالتها ليس بقص في الحقيقة كما سيجي (والمناقضة) وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه (كقول الشافعي رحمه الله تعالى في الوضوء والتميم انهما طهارتان) للصلاة (فكيف افترا في النية) هذا استفهام على سبيل الانكار اي لا يفتقان في وجوب النية (فانه ينقص بغسل الثوب) والبدن عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة للصلاة والنية ليست بفرض فيهما فيضطر الى الرجوع بان يقول كل واحد منهما طهارة حكيمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعمد اذ ليس على الاعضاء شيء يزول بهذه الطهارة والعبادة لا تأدى بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة عين النجاسة عن المحل * ونحن نقول لانسل ان غسل الاعضاء المفروضة في الوضوء غير معقول المعنى فان القياس غسل كل البدن لان مخرج النجاسة غير موصوف وحده بالحدث بل كل البدن موصوف به بناء على ان الصفة اذا كانت ثابتة في ذات كان المتصف بها جميع الذات الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التي هي حدود البدن فان بالرأس والرجل ينتهي طرفا الطول وباليدين طرفا العرض تيسيرا ودفعاً للخرق في الحدث لكثرة وقوعه واقرت على القياس فيما لا يخرج فيه وهو المني والحيض فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول المعنى بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها لان الحدث لم يكن في الاعضاء محسوسا بل ثبت ضرورة الامر بالطهارة اذ لا بد له من خبث في المحل

(ليكون)

(والمناقضة) وهي ان توجد العلة من حيث جعلت علة ولا حكم معها (كقول الشافعي في الوضوء والتميم انهما طهارتان فكيف افترا في النية فانه ينقص بغسل الثوب) والبدن فاحتاج الى الرجوع الى التأثير وهو ان كلا منهما طهارة حكيمية ثبتت تعبدا اذ ليس على الاعضاء ما يزول بها والعبادة لا تأدى بدون النية بخلاف غسل النجاسة فانه معقول لما فيه من ازالة عين عن محل فهذه الوجوه تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتأثير

ليكون الغسل ازالة له فهنا امر ان كون الماء طهورا ووصف المحل بالخبث فالتية لا تصلح ان تكون مشروطة للاول لانه عامل بطبعه سواء كان الحدث معقولا او غير معقول ولالثاني لان الخبث في المحل ثابت قبل النية فكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب لانه ملوث محتاج الى النية وللخصم ان يمنع كونه مزبلا حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان المزال نجاسة حقيقية فاما لو كان حكمية فزالته امر حكيمى ايضا فيفتقر الى النية (واما المؤثرة) اى العلل المؤثرة (فليس للسائل فيها بعد الممانعة) التى هى اساس المناظرة (الامعارضة) يعنى للسائل ان يعترض عليها بالممانعة وبعدها ليس للسائل ان يعترض عليها بالامعارضة (لانها لا تحتل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة واجماع الامة) وهذه الادلة لا تحتل التناقض فكذا التأثير الثابت بها لان في مناقضته مناقضة هذه الادلة وكذا فساد الوضع لان التأثير الثابت بهذه الادلة لا يحتل ان يكون فسادا*مثال ماظهر اثره بالكتاب ماعلنا في الخارج من غير السبيلين وقلنا انه حدث كاخارج من السبيلين لانه خارج نجس فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ان هذا وصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة النزاع فيثبت في صورة النزاع قياسا عليه قال الله تعالى (اوجاء احدنكم من الغائط) ومثال ما ظهر اثره بالسنة ماعلنا في سؤر سواكن البيوت وانه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة لانها طوافات قال عليه السلام (الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم) ومثال ماظهر اثره بالاجماع ماعلنا في نقي قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب القطع لكان فيه تقويت جنس المنفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه تقويت فان طولبنا بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لامتلفا وفي تقويت المنفعة على الكمال اتلاف من وجه فلا يجوز (لكنه) اى لكن الشأن (اذا تصور مناقضة) اى ورد نقض صورى على المؤثرة (يجب دفعه) اى دفع ذلك النقض (بطرق اربعة) وهى الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض

(واما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة (الامعارضة) اى له ان يعترض عليها بالممانعة وبعدها ليس له ان يعترض عليها الا بالمعارضة (لانها لا تحتل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة واجماع الامة) وهذه الادلة لا تحتل التناقض فكذا التأثير الثابت بها لان في مناقضته مناقضتها وكذا فساد الوضع لان التأثير الثابت بهذه الادلة لا يحتل ان يكون فاسدا في وضعه (لكنه اذا تصور مناقضة) اى ورد نقض صورى على المؤثرة (يجب دفعه بطرق اربعة) بخلاف الطردية حيث يطلها النقض

(كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج) من البدن (فكان حدثا كالبول فيورد عليه ما اذا لم يسئل) نقضا فانه خارج نجس وليس يحدث ومثله حدث في السبيلين بلا خلاف (فندفعه او لبالوصف) اي بمنع الوصف (وهو انه ليس بخارج) لان الخروج الانتقال ﴿ ٢٩٦ ﴾ من باطن الى ظاهر وحيث

لم ينتقل لا يصير خارجا فلا يرد نقضا (ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة) وهو التأثير كدلالة المسح على التخفيف فكان التأثير الذي ثبت بالوصف دلالة ثابته (وهو وجوب غسل ذلك الموضع) اي محل الخروج (فيه) اي فوجوب غسل ذلك الموضع (صار الوصف) اي وصف الخروج (حجة) في انتقاض الطهارة (من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه) اي من البدن (لا يتجزأ) لان بدن الانسان اذا اتصف بعضه بوصف حقيقة كان الكل متصفا به حكما (وهناك) اي فيما لم يسئل (لم يجب غسل ذلك الموضع لعدم الحكم) وهو انتقاض الطهارة (لعدم العلة) وهي الخروج (ويورد عليه صاحب الجرح السائل) لعدم خفاء الانتقال مع انتفاء نقض الطهارة (بيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت) يعني بان نقول لا نسلم انه ليس يحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجزله المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان (وبالغرض) معطوف على قوله بالحكم اي ندفعه بحصول الغرض من التعليل وهو القسم الرابع (فان غرضنا) من التعليل (التسوية

على ما ذكره ان شاء الله تعالى) (كما نقول في الخارج) اي التعليل بالعلة المؤثرة وairad النقض الصوري عليها ودفعه مثل قولنا في الخارج (من غير السبيلين انه نجس خارج) من البدن (فكان حدثا كالبول فيورد عليه) اي على هذا التعليل (ما اذا لم يسئل) اي الخارج النجس الذي لم يسئل يورد نقضا فانه ليس يحدث ومثله حدث في السبيلين بالاتفاق (فندفعه او لبالوصف وهو انه ليس بخارج) لان الخروج هو الانتقال من باطن الى ظاهر وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه (ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة) اي بالمعنى الذي صار علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص (وهو وجوب غسل ذلك الموضع) فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في نجس ذلك الموضع (فيه) اي بوجوب غسل ذلك الموضع (صار الوصف حجة) اي وصف الخروج حجة في انتقاض وجوب التطهير في البدن (من حيث ان) اي بسبب ما يخرج من البدن (لا يتجزأ) فلما لم يكن متجزئا وقد وجب غسل ذلك الموضع اي موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسرى الى غيره (وهناك) اي فيما اذا لم يسئل (لم يجب غسل ذلك الموضع لعدم الحكم) وهو انتقاض الطهارة (لعدم العلة) وهي الخروج (ويورد عليه صاحب الجرح السائل) فان ما يخرج من جرح خارج نجس وليس يحدث حيث لم ينتقض طهارته مادام الوقت باقيا (فندفعه بالحكم) اي ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض (بيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت) يعني بان نقول لا نسلم انه ليس يحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجزله المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان (وبالغرض) معطوف على قوله بالحكم اي ندفعه بحصول الغرض من التعليل وهو القسم الرابع (فان غرضنا) من التعليل (التسوية

(بين) الانتقال مع انتفاء نقض الطهارة (فندفعه بالحكم بيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت) ولذا تجب الطهارة بعده والوقت لا اثر له في الانتفاض وانما تأخر حكمه للضرورة الداعية الى ذلك (وبالغرض فان غرضنا) من هذا التعليل (التسوية

بين الدم والبول) في المعنى الموجب للحكم وقد حصل (وذلك حدث
 فاذا لزم) اي دام (صار عفوا لقيام الوقت) اي لاجل قيام وقت الصلاة
 فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الاستقوط حكم
 الحدث في هذه الحالة (فكذا هذا) اي في صورة الدم فانه اذا دام صار
 عفوا لقيام وقت الصلاة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان الفرع
 مخالفا للاصل وذلك لا يجوز ثبت ان التسوية التي هي المقصودة
 من التعليل في جعله عفوا كالاصل فلا يرد نقضا (واما المعارضة) وهي
 اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلن عليه الدليل بان يقول ما ذكرت
 من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه وزعم
 بعض الجدلبيين ان المعارضة غير مقبولة لان السائل ينتهض مستدلا
 وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع في دليل آخر وسلم
 دليل الجيب كان بايضا لاهادما ولكننا نقول هي مقبولة لان العلة لانتم
 حجة ما لم تسلم عن المعارضة الا يرى ان القرآن انما صار حجة عند السلامة
 عن المعارضة فكانت اعتراضا صحيحا (فهى نوعان معارضة فيها
 مناقضة) اعلم ان في هذا القول امرين احدهما كونه معارضة فيها
 مناقضة والثاني تقديم المعارضة وجعلها اصلا اما الاول فلانه ذو حظ
 من كل واحد منهما فان فيه ابداء علة اخرى وهذا خاصة المعارضة
 وفيه ابطال دليل المعلن ايضا وهذا خاصة المناقضة واما الثاني وهو
 جعل المعارضة اصلا فلان المعارضة قصدية لان المصنف رحمه الله تعالى
 نفي المناقضة عن المعلن المؤثرة بقوله لانها لا تحتمل المناقضة فصار
 الكلام في المعارضة قصدا وفي المناقضة ضمنا * فان قلت هذا النوع من
 المعارضة باطل لاستلزامه اجتماع التقيضين وهما تسليم الدليل وعدم
 تسليمه * قلت لانسلم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا ولهذا يقول السائل
 في المناظرة دليلك وان دل على المدعى ولم يقل دليلك وان صح فيكون
 تسليم الدليل فيها باعتبار الظاهر لا حقيقة ولان الجهة مختلفة لان
 المعارضة بجهة ابداء علة السائل والمناقضة بجهة ابطال علة المعلن
 وفي هذا الجواب جواب عما يقال ان المصنف نفي المناقضة اولا عن العلة

بين الدم والبول)
 وقد ثبتت (وذلك)
 لان البول (حدث
 فاذا لزم) اي دام
 (صار عفوا لقيام
 الوقت) اي لاجل
 قيام وقت الصلاة
 فانه مخاطب بالاداء
 فيلزم ان يكون قادرا
 عليه ولا قدرة
 الاستقوط حكم
 الحدث في هذه الحالة
 (فكذا هذا واما
 المعارضة) وهي
 تسليم دليل المعلن
 وانشاء دليل آخر على
 خلاف حكمه (فهى
 نوعان) احدهما
 معارضة فيها مناقضة

وهي القلب وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحقم علة (مأخوذ من قلب الاناء وهو جمل اسفله اعلى وبالعكس ويسمى هذا معارضة فيها مناقضة لتضمنه احدى خاصتى المعارضة وهو انشاء دليل مبتدأ واحدى خاصتى المناقضة وهو ابطال ﴿ ٢٩٨ ﴾ الدليل اذا المعارضة انشاء دليل

مبتدأ لا يثبت بحكم آخر وتسليم دليل المعلل والمناقضة ابطال دليل الجيب تخلف الحكم بدون اداء علة (وهذا كقولهم لان الكفار جنس تجلد بكرهم مائة فيرجم ثيهم كالمسلمين فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيهم) فهذا قلب مبطل لعلته فان ما جعل علة لما صار حكما في الاصل فستد الاصل فيبقى القياس بلا مقيس عليه (والمخلص منه) من هذا النوع وليس المراد رفعه بمدوروده بل اذا اراد ان لا يرد عليه فطريقه (ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال) بان يجعل احدهما دليلا على الآخر لا بطريق التعليل (فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه) وانما يصح هذا اذا

المؤثرة ثم اثبتها بقوله معارضة فيها مناقضة لان المناقضة المنفية هي المناقضة من كل وجه والمثبتة ليست كذلك لانها ضمنية (وهي القلب) وهو في اللغة على معنيين احدهما جعل اعلى الشيء اسفله كقلب القصة والثاني جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب الجراب (وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحقم علة) وهذا مأخوذ من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض لا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكما شرعيا (كقولهم) اى كقول اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى في ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان (لان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيهم كالمسلمين) لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته لان النعمة كلما كانت اكل فالجناية عليها الحش فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا لرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا لرجم (فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيهم) يعنى لان سلم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فبطل قياسهم لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا في الفرع وبعد الانقلاب لم يبق علة الجيب في الاصل علة فذه معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما (والمخلص منه) اى من هذا القلب ليس المراد انه اذا ورد ندفعه بهذا الطريق بل معناه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب طريقه (ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال) يعنى يذكر بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل (فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه) كالنار مع الدخان لان الدليل ليس بثبت بل هو مظهر فجاز ان يكون كل منهما مظهرا للآخر كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشرع فانا نستدل بثبوت احد الحكمين على الآخر لمساواة بينهما من حيث ان كلا منهما تحصيل قرينة على وجه يكون المضى فيهما لازما

ثبت انهما متساويان اذا الدليل مظهر فجاز ان يكون كل دليل الاخر اما العلة مثبتة فلا يكون كل مثبتا للاخر اذا العلة سابقة فيلزم سبق كل على الآخر كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشرع كاللحج فلا يقبل بانما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشرع لانا نستدل باحدهما على الآخر بعد ثبوت المساواة من حيث ان كل (بخلاف)

قرية زائدة هي حق
الله على وجه يكون
المضى فيها لازما فيجعل
هذا دليلا على ذلك مرة
وذلك على هذا اخرى
(والثاني قلب الوصف)
اي جعل السائل
وصف المعلن (شاهدا
لنفسه على الخصم بعد
ان كان شاهدا له)
مأخوذ من قلب
الجراب وهو جعل
بطنه ظهرا وظهره
بطنا (كقولهم في
صوم رمضان انه
صوم فرض فلا يتأدى
الابتعيين النية كصوم
القضاء قلنا لما كان
صوما فرضا استغنى
عن تعيين النية بعد تعيينه
كصوم القضاء لكنه
انما يتعين بالشروع
وهذا تعيين قبله) اذا
عين مرة بالنية لا يجب
ثانيا فصار صوم القضاء
بقلب العلة حجة لنا بعد
ما كان علينا لكن بزيادة
وصف وهو بعد تعيينه
(٦) هو على تفسير
الشارح عبارة عن
المعلل والخطاب في قوله الاتي اليك وعليك للسائل دون المعلن كما ذكر في الحاشية اهـ (مصححه)

بخلاف ما علل به الشافعي رحمه الله تعالى فانه لامساواة بين الجلد
والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد لا والرجم له شروط ليست
لجلد وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيتين متساويان
كالتوأمين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في الآخر وكذا
الرق والنسب (والثاني) اي النوع الثاني (قلب الوصف شاهدا على
الخصم ٦) يعني جعل السائل وصف المعلن شاهدا له (بعد ان يكون
شاهدا له) اي للخصم مأخوذ من قلب الجراب فان ظهر الوصف اليك
حين كان شاهدا عليك ووجهه الى خصمك فصار وجهه اليك حيث
صار شاهدا لك وظهره الى خصمك حيث صار شاهدا على خصمك وهذا
النوع معارضة من حيث انه تلميل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه
المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد
بثبوته من وجه وابتغاه من وجه آخر يكون مناقضا في نفسه كالشاهد
الذي يشهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم يشهد للخصم الآخر
عليه في حق تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه (كقولهم في صوم
رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الابتعيين النية كصوم القضاء قلنا
لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء
لكنه) اي صوم القضاء (انما يتعين بالشروع وهذا تعيين قبله) هذا
استدراك لبيان الفرق بين التعين في صوم رمضان والتعين في صوم القضاء
لان المصنف لما قال استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء ربما
وقع في قلب السامع انه لافرق بينهما فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما
فرق حاصله انه صار حال ما قبل الشروع في صوم رمضان وحال ما بعد
الشروع في صوم القضاء سواء من حيث ان التعين حاصل في الحالين فبعد
التعيين في المقيس عليه وهو صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين مرة
اخرى فكذا في المقيس وهو صوم رمضان لا يحتاج الى النية بعد
تعيينه * اعلم ان تجوز الاعتراض على العلل المؤثرة ممن يمنع الاعتراض
عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تأثيرها
بدليل يجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة وفساد

الوضع ولو ورد صورة القلب يدفع ببيان التأثير كما يدفع المناقضة وانما يرد
القلب على العمل الطردية حقيقة يؤيده ما ذكره صدر الاسلام ان القلب
الاول يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجئ على كل
طرد مالم يظهر التأثير (وقد تقلب العلة من وجه آخر) غير الوجهين
المذكورين (وهو ضعيف) اى فاسد (كقولهم) اى قول اصحاب
الشافعي رحمه الله تعالى في ان الشروع في النوافل لا يوجب اتمام ما شرع
فيه ولا قضاءه لو افسده (هذه) اى النافلة (عبادة لا تمضى في فسادها)
اى لا يجب اتمامها اذا فسدت احترز بهذا القيد عن الحج لان الحج
اذا فسد يجب فيه المضى (فلا يلزم بالشروع كالوضوء) فانه لما لم يمض
في فاسده لم يلزم بالشروع (فيقال لهم لما كان كذلك) اى النقل كالوضوء
في عدم الامضاء (وجب ان يستوى فيه) اى في النقل (عمل النذر
والشروع) كما استوى عملهما في الوضوء حتى لا يلزم الوضوء بهما باعتبار
انه لا يمضى في فاسده حاصله لو كان عدم وجوب المضى في الفاسد علة
لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر
كما في الوضوء فانه لا يمضى في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم
استواء النذر والشروع في الصلاة ولكن الصلاة تلزم بالنذر فينبغي ان تلزم
بالشروع عملا بقضية الاستواء وقد اختلف في هذا النوع من القلب
فقبيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف
المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من الحكم
المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع
ملزما كالنذر وقيل هو فاسد لان السائل لما جاء بحكم آخر ليس بمناقض
لحكم المستدل وهو المساواة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون
اثباتها مناقضا لمدعاه بطلت المناقضة التي هي شرط القلب فلا يكون
قلبا ولان الاستواء بين النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء
باعتبار عدم الازوم بهما وفي الفرع وهو الصوم والصلاة باعتبار
الازوم بهما فيتخالقان والحكم هو المقصود من الاستواء لانفس
الاستواء ومتى اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل يبطل

(وقد تقلب العلة من
وجه آخر) وهو ان
يراد الحكم على خلاف
سننه (وهو ضعيف
كقولهم) في صلاة
النفل او صومه (هذه
عبادة لا تمضى في
فسادها) اى اذا
فسدت لا يجوز اتمامها
احتراز عن الحج (فلا
يلزم بالشروع كالوضوء)
لما لم يمض في فاسده
لم يلزم بالشروع (فيقال
لهم لما كان كذلك)
اى الشأن ما ذكر
اوصوم النقل او صلاته
على هذه الصفة (وجب
ان يستوى فيه عمل النذر
والشروع) فيلزم بهما
كالوضوء لما استويا فيه
لم يلزم بهما وضعفه
لكون السائل جاء
بحكم ليس بمناقض
لحكم المستدل لان
المستدل لم ينف التسوية
ليكون اثباتها مناقضا
لمدعاه

(ويسمى) هذا النوع عكسا) وليس ﴿ ٣٠١ ﴾ بعكس حقيقة لان العكس رد الشيء على سنه

وراءه نحو ما يلزم
بالنذر يلزم بالشروع
عكسه ما لا يلزم به لا يلزم
به ولكنه يشبهه من حيث
انه رد الحكم الذي
اطرد وان كان على
خلاف سنه (والثاني
المعارضه الخالصة)
اي التي لا مناقضة
فيها (وهي نوعان
احدهما في حكم الفرع
وهو صحيح سواء
عارضه بضد ذلك
الحكم بلا زيادة)
فيقع بذلك مقابلة
محصنة ويسد طريق
الوصول الى المدعى
الا بتر جميع كقولهم
المسح ركن في الوضوء
فيسن تليته كالغسل
وقولنا مسح فلا يسن
تليته كمسح الخف
فهذا نفي لما اثبت بلا
زيادة ولا تفسير (او
بزيادة) (وهي تفسير)
للاول كقولنا انه
ركن في الوضوء فلا
يسن بعد اكماله كالغسل
فبعد اكماله تفسير للحكم
المتنازع فيه وعد هذا

القياس لان شرطه ان تعدى حكم الاصل بعينه الى الفرع الذي هو نظيره
ولم يوجد (ويسمى) هذا النوع من القلب (عكسا) وهو رد الشيء وراءه
على طريقه الاول * مثاله قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالخج وعكسه
الوضوء يعنى ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم اذ
في الاول كان في اللزوم وفي هذا في عدم اللزوم لاجل قلب الوصف الذي
جعله علة في الطرد وهذا النوع من العكس يصلح لآثر جميع فان ما ينعكس
ويطرد يكون راجعا على ما يطرد ولا ينعكس لان الانعكاس يدل على
زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقيا وبالعكس
قوى ظن كون الوصف علة فيصلح لآثر جميع والنوع الثاني من
العكس ان يرد على خلاف سنه فاذا عرفت هذا عرفت ان القلب المذكور
ليس بمنعكس حقيقة اذ لا يصدق حد العكس عليه بل هو من اقسام القلب
ولهذا ذكره عامة الاصوليين في القلب ولكنه لما كان شبيها بالعكس
من حيث انه رد الحكم الذي ذكره المعلن وان كان على خلاف سنه اوردته
في هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام (والثاني) اي النوع الثاني (المعارضه
الخالصة) اي المحصنة التي ليس فيها معنى المناقضة (وهي نوعان احدهما)
المعارضه (في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم
بلا زيادة) وهذا النوع خمسة اقسام القسم الاول ما ذكره وهو ان
يعارض السائل بما يخالف حكم المعلن بان يذكر علة اخرى توجب
خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيقع بايراد الضد المحض مقابلة
محصنة بلا تعرض لابطال علة الخصم وهذه المعارضه تجئ على كل علة
وهي ان يقول السائل للمعلن دليلك وان دل على مدعاك لكن عندى
ما ينفيه * مثاله ما اذا قال الشافعي رحمه الله تعالى مسح الرأس مسح في الوضوء
فيسن تليته قياسا على المغسولات فنقول سلمنا ان القياس على المغسولات
يقتضى ذلك ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان مسح الرأس مسح في الوضوء
فلا يسن تليته كالمسوحات (او بزيادة هي تفسير) هذا هو القسم الثاني
مثاله قولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن تليته بعد اكماله كالغسل
في مقابلة قولهم المسح ركن فيسن تليته كالغسل وهذه المعارضه

من الخالصة مشكل لانه معارضه فيها مناقضة

(او تغيير) كقولنا في البيعة انها صغيرة فتسلك كالتى ٣٠٢ لها اب فقالوا هي صغيرة

صححة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب وهذا النوع من المعارضة هو النوع الثانى من نوعى القلب وهى معارضة صححة ايضا حتى وجب المصير فيها الى الترجيح لكنهما دون الاولى لانها تصحح بلا زيادة وهذه لاتصح بدونها لكن اراد فخر الاسلام ومن تبعه هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة وما ذكر في بعض الشروح انما اوردها لانها معارضة قصدا وذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه قيد المعارضة بالخالصة ولم ارله جوابا شافيا (او تغيير) هذا هو القسم الثالث وهو ان يعارضه بصد ذلك الحكم ولكن بضرب تغيير * مثاله قولنا في البيعة لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولى عليها نكاحا كالتى لها اب فقال اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغير بالاتفاق وتعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الاول الذى وقع فيه النزاع لان النزاع في اثبات اصل الولاية على البيعة لا في تعيين الولي فحين اثبتنا اصل الولاية والحصم بهذه المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين وليس ذلك نفيا لما هو المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اذ المعين غير المطلق فهذا التغيير يقتضى الحلل في المعارضة لكنها مستزمنة لنفى الحكم الاول وهو عدم اثبات الولاية على الصغيرة لغير الاب والجد من الاولياء لانه اذا بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد وبهذا صح هذه المعارضة (اوفيه نفى لما لم يثبت الاول او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة الاول) هذا هو القسم الرابع وهو ان يعارضه في محل المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لما اثبته المعلن او اثباتا لما انقاه بل يكون نفيا لما لم يثبت المعلن او اثباتا لما لم ينفه لكن يكون تحته معارضة للحكم المعلن بان يكون الحكم الثابت بها مستلزما لانقائه الذى اثبته المعلن فن هذا الوجه يظهر وجه الصحة فيها * مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه فعارض

فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فتعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الذى وقع فيه النزاع لان محل النزاع الولاية عليها على الاطلاق لان تعيين الولي الا ان تحت هذه الجملة نفى لان ولاية الاخوة اذا بطلت بطل سائر ما بناه عليها بالاجماع (اوفيه نفى لما لم يثبت الاول او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول) وهذا هو الثانى من قسمى العكس كقولنا الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك شراءه كالمسلم فقالوا هذا المعنى وجب ان يستوى فيه ابتداءه وقراره كالمسلم ففي هذه المعارضة اثبات لما لم ينفه المعلن لانه لم ينفه المعلن لانه لم ينفه التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين

البيع والشراء فلا تتصل بموضع النزاع لكن تحت التسوية وقع الاول لانه اذا ثبت المساواة بين الابتداء والبقاء لا يصلح الشراء فظهر فيها معنى الصحة عند اثبات التسوية بينهما (اصحاب)

اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى فقالوا الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوى ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه من ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه هذه المعارضة اثبات ما لم ينه المعلن لانه لم ينه التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا تتصل بموضع النزاع فتكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة من حيث انه ان ثبت حكمها وهو استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وليس للسائل البناء فرجت جهة الفساد (او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول) هذا هو القسم الخامس وهو الذي لا يتعرض السائل لنفي الحكم الذي اثبته المعلن او اثبات ما نفاه بل يعمل بالحكم آخر في محل آخر بعلّة اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون ثبوته مستلزما لانفائه من حيث المعنى * مثاله قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى في المرأة التي نعى اليها زوجها اى اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزواج آخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان مارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوج امرأة بغير شهود فولدت ثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هذا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل عمل لاثبات النسب من الاول والسائل عمل لاثباته من الثاني فكان ينبغي ان يعمل لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت من الحاضر لا تنفي من الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال ان الاول فراش صحيحا والثاني فاسدا والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا يرجح الحاضر فكذا ههنا فيظهر به فقه المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة

(او في حكم غير الاول)
 لكن فيه نفي الاول)
 كقول ابي حنيفة رحمه
 الله تعالى في التي نعى
 اليها زوجها فتكثرت
 وولدت ثم جاء الاول
 انه احق بالولد لانه
 صاحب فراش صحيح
 فان عورض بان الثاني
 صاحب فراش فاسد
 فيستوجب به نسب
 الولد فهذه في الظاهر
 فاسدة لاختلاف الحكم
 الا ان النسب اذا ثبت
 من زيد لم يصح اثباته
 من عمرو لعدم تصور
 ثبوته من شخصين
 فتضمنت نفي النسب
 عن الاول وقد وجد
 ما يصلح سببا لاستحقاق
 النسب في حق الثاني
 وهو الفراش الفاسد
 فصحت من هذا الوجه

(والثاني) المعارضة (في علة الاصل) اي المقيس عليه ﴿ ٣٠٤ ﴾ (وذلك باطل سواء كان

التعليل (بمعنى لا يتعدى) اي بعلة قاصرة كما اذا قلنا في بيع الحديد بالحديد انه موزون قوبل بجنسه فلا يباع متفاضلا كالذهب والفضة وعارض الخصم بان العلة في الاصل الثمنية ولم توجد في الفرع فبطلانه لعدم حكمه وهو التعدي لما مر ان حكم التعليل التعدي (او يتعدى) اي بعلة متعدية لانه لم يوضع بالمعارضة سوى اداء عدم العلة وهو لا يصلح دليلا عند عدم الحجة ففي مقابلتها اولى سواء تعدى (الى مجمع عليه) كقوله علة الربا في الخنطة الكيل والجنس وقال مالك الاقتيات والادخار فهذا الوصف يتعدى الى مجمع عليه كالازر والدخن (او يختلف فيه) كعارضه الشافعي ايانا في الخنطة بقوله العلة الطعم وانه يتعدى

والماء كما في فصل الزنا فان الملك للاول والحضرة والماء للثاني ولان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة فلا تعارض الشبهة الحقيقة (والثاني) اي النوع الثاني من المعارضة الخالصة المعارضة (في علة الاصل) اي المقيس عليه وهو ان يذكر السائل في المقيس عليه علة اخرى لا تكون موجودة في الفرع ويستند الحكم اليها معارضا للمعلل في علته (وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى) يعني هذا النوع من المعارضة ثلاثة اقسام الاول ان يأتي السائل بعلة لا يتعدى عن المقيس عليه * مثاله ما اذا علل المحيب في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية وانها عدمت في الفرع وهو الحديد فلا تثبت فيه الحرمة (او يتعدى الى مجمع عليه) هذا هو القسم الثاني * مثاله مالو علل في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالخنطة والشعير و يعارضه السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد قد في الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع يجمع عليه وهو الارز والدخن والذرة والسهم والعدس (او يختلف فيه) وهو المعارضة بعلة تتعدى الى فرع يختلف فيه هذا هو القسم الثالث * مثاله مالو عارض السائل في هذه المسئلة ايضا بان يقول المعنى في الاصل هو الطعم لاما ذكرت ولم يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع يختلف فيه وهو القواكه ومادون الكيل وهذه الاقسام باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المحيب لان الحكم يثبت بعلة مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لان المقصود من التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع يجمع عليه او يختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه يتقدم تلك العلة في هذه المواضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلة شتى ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة (وكل كلام صحيح في الاصل) اي في نفسه واصل وضعه

الى التعليل وهو فرع مختلف فيه (وكل كلام صحيح في الاصل) اي في نفسه واصل وضعه (بان)

الاسئلة الفاسدة كما
بين وقد يقع الفرق
بمعنى صحيح في نفسه
يذكره السائل على
سبيل المارقة ولا يقبل
منه (فذكره على سبيل
الممانعة) ليكون مفارقة
صحيحة على حد الانكار
فيقبل كقولهم في
اعتناق الراهن انه
تصرف منه يلاقى
حق المرتهن فكان
باطلا كالبيع فقالوا
ليس كالبيع لانه يحتمل
الفسخ بخلاف العتق
وهذا فرق صحيح ولكنه
لا يقبل لانه صدر ممن
لا ولاية له على الفرق
وهو السائل والوجه
في ايراده على وجه
الممانعة ليقبل ان يقول
ان القياس لتعدية حكم
النص دون تغييره وانما
لانسلم وجود الشرط
ههنا وبيانه ان حكم
الاصل وقف ما يحتمل
الاصل الرد والفسخ
وانت في الفرع تبطل
اصلا ما لا يحتملها
(واذا قامت المعارضة كان

بان يكون في الحقيقة منعاً للعلة المؤثرة (يذكر على سبيل المارقة) اي يذكرة
اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل منهم لان الجدلي يمنع توجهه (فذكره
على سبيل الممانعة) فيقبل منا لان الجدلي لا يتمكن من رده فيكون مقبولا
لان الممانعة اساس المناظرة اذ السائل منكر فسيبيله الانكار دون الدعوى
اعلم ان المعارضة في علة المقيس عليه تسمى بالمفارقة لانه فرق بين الاصل
والفرع فيما هو مناط الحكم وهو من الاسئلة الفاسدة وعند البعض يكون
صححا لكن الاولى ان يذكر السائل كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع
في الفرق يلزم الدليل عليه فربما يكون ملزما بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا
منع تكون العهدة على الجيب ويكون السائل في استراحة كقول الشافعي
رحم الله تعالى في اعتناق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتناقه لان الاعتناق
تصرف من الراهن يلاقى حق المرتهن فكان باطلا كالبيع وقال السائل
من اهل الطرد ليس الاعتناق كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق
لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة
الاصل لان حاصله ان علة عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد
وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير مسموع لكونه واراد على
سبيل الفرق وهو غير مقبول منه لانه لا ولاية للسائل في الفرق وطريق ايراده
على سبيل الممانعة ان يقول لانسلم وجود التعدية بلا تغيير في المتنازع فيه
لان حكم الاصل وهو البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه
لا الابطال وانت في المقيس وهو الاعتناق تبطل اصلا ما لا يجوز فسخه
بعد ثبوته فان العبد والمولى لو اردا فسخ الاعتناق بعد وقوعه لا يفسخ
حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتناقه فكيف يصح قياسك وهذا تغيير بحكم
الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف (واذا
قامت المعارضة) هذا شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني اذا
تحققت المعارضة بان لم يدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة
والقلب وغيرهما (كان السبيل فيه) اي في دفعها (الترجيح)
لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة في محل واحد محال
فاذا لم يأت للجبب الترجيح صار منقطعا وان رجح علة فلاسائل

السبيل فيه الترجيح) عند الجمهور لا التوقف او التخير لاجماع الصحابة على تقدم بعض الادلة اذا اقترن بهما يتقوى به

(وهو) اى الرجحان
 (عبارة عن فضل احد
 المثلين على الآخر وصفا)
 لان الشئ انما يتقوى
 بصفة توجد في ذاته
 لا بانضمام مثله اليه
 كعدم ترجيح الشهادة
 بكثرة العدد وترجيحها
 بالعدالة (حتى لا يترجح
 القياس بقياس آخر
 وكذا الحديث والكتاب
 وانما يترجح بقوة فيه)
 وهى قوة الاثر في علته
 وفقه الرواى وعدالته
 وضبطه واتقانه وكونه
 محكما ومفسرا او نصا
 او صريحا او حقيقة لا
 بحديث او نص آخر لما
 ذكرنا (وكذا لا يترجح
 صاحب الجراحات
 على صاحب جراحة)
 واحدة (حتى) اذا
 جرح رجل رجلا
 جراحة سالحة للقتل
 خطأ وآخر عشر
 كذلك ومات من الجمع
 (تكون الدية نصفين)
 لان كل جراحة علة
 تامة تصلح معارضا

ان يعارضه بترجيح علته * اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية واما
 في الدلائل القطبية فلا سبيل الى الترجيح بل المتأخر ناسخ وان لم يعرف
 تاريخه وجب المصير الى دليل آخر او التوقف (وهو عبارة عن فضل احد
 المثلين على الآخر) قيل في هذه العبارة تسامح لان ما ذكره معنى الرجحان
 لا الترجيح * واجيب عنه بان المضاف محذوف تقديره وهو عبارة عن بيان
 فضل احد المثلين على الآخر ويمكن ان يقال وهو عبارة من جملة التعريف
 ومعنى العبارة الكشف والظهار فيكون معنى الترجيح اظهار فضل احد
 المثلين على الآخر (وصفا) يعنى لا يكون ذلك الشئ الذى وقع به الترجيح
 دليلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه لان الشئ انما يتقوى بصفة
 توجد في ذاته كما اذا كان احد النصين ظاهرا والآخر نصا واما انضمام الشئ
 المستبد الى مثله لا يفيد في ذاته حالا وامرالم يكن فيه يؤيده عدم ترجيح
 شهادة اربعة على شهادة شاهدين * وقال بعض اصحاب الشافعى رحمهم الله
 يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا فيبقى الآخر سالما عن المعارض
 فيصح الاحتجاج به والمختار انه لا يترجح لان كل واحد معارض للدليل
 الذى يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض (حتى لا يترجح)
 نتيجة قوله وصفا (القياس) على قياس آخر يعارضه (بقياس آخر) ينضم
 اليه (وكذا الحديث) يعنى لا يترجح حديث بانضمام حديث آخر اليه ولا
 بالقياس (والكتاب) يعنى لا يترجح آية منه بانضمام آية اخرى اليها ولا
 بالحديث والقياس (وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لا يترجح
 على صاحب جراحة) حتى ان جرح رجل رجلا (٧) جراحة واحدة سالحة
 للقتل وجرحه آخر جراحات خطأ كل واحدة منها سالحة للقتل فمات المجرم
 لا يرجح صاحب الجراحات (حتى تكون الدية) على ما قلتهما (نصفين)
 لان كل جراحة منها علة جراحة صاحب الواحدة فلا يكون جراحة
 صفة لجراحة اخرى لتقويها بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى في التأثير
 كما اذا قطع احدهما يد رجل والآخر جزر رقبته فمات فالقاتل هو الجازم
 لكون فعله اقوى في التأثير لان الحياة غير متصورة مع جزر الرقبة كذا

بجراحة صاحب الواحدة فلم تصلح وصفا فلا يقع بها الترجيح (٧) يعنى خطأ (عزمى زاده) (قيل)

قبل وفيه بحث لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الآيتين العدول الى السنة وبين السنتين العدول الى قول الصحابي وعلى هذا اذا تعارض آتان ثم عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدي الآيتين وعمل به يكون ترجيح الآية التي يوافقها اذ لوجه لجواز العمل به الا هذا ولان الآية كإعراض الآية التي توافق الحديث تعارض الحديث وكذا اذا تعارض سنتان ثم عدل الى القياس ووجد قياس آخر موافق لاحد الحديثين وعمل به يكون ترجيح الحديث الذي وافق القياس به وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو منافع لما ذكر أن الكتاب لا يرجح بالحديث ولا الحديث بالقياس (وكذا) اي كإعطاء مساواة صاحب الجراحة صاحب الجراحات قلنا (الشفيعان في الشقص) اي في الجزء (الشائع المبيع بسهمين) اي بسبب ملك سهمين (متفاوتين سواء) اي متساويان في استحقاق الشفعة ولا يرجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه الذي به صار شفيعا * صورتها دار مشتركة بين ثلاثة نفر لاحد هم سدسها وللآخر نصفها والثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي رجة الله عنه يقضى بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك (٧) فيكون مقسوما على قدر الملك وانما وضع المسئلة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك ليتأتى خلاف الشافعي رجة الله عليه (وما يقع به الترجيح اربعة بقوة الاثر) لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى (كالاتحسان في معارضة القياس) والاثري في الاستحسان اقوى كما بينا في مسئلة سؤر سباع الطير فيرجح على القياس * فان قلت لو صح الترجيح بقوة الاثر لزم ان يرجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل من بعض عند التعارض * قلت العدالة ليست بعلة بل شرط لترجح جانب الصدق ولئن سلمنا انها علة فلان سلم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة عن الانزجار عن المحرمات ولئن سلم انها تختلف باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر فرما يظن

وكذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء) بان كانت دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها والآخر ثلثها والثالث سدسها باع صاحب النصف وطلبها الشفعة لم يرجح صاحب الثلث على الآخر في استحقاق الشفعة حتى يكون المبيع بينهما على عدد رؤسهما لان كل جزء من اجزاء السهم علة صالحة لاستحقاق الجملة فقامت المعارضة بكل جزء وان قل فلم يصلح شئ منه وصالغيره (وما يقع به الترجيح) اي التحجيج (اربعة) بقوة الاثر كالاتحسان في معارضة القياس) مثاله مامر (٧) اي منافع الملك بخد

انسان انه اعدل وهو في الحقيقة ادنى من الذى يظن انه دونه فلا يمكن التراجع به وتأثير الوصف ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة التأثير باعتبار قوة دليله (وبقوة ثباته) اى ثبات الوصف (على الحكم المشهود به) اى الحكم الذى يشهد الوصف بثبوتة وانما جعل مشهودا به لان الوصف في الحقيقة شاهد بثبوتة لاثبت لان الميث هو الله تعالى والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر (كقولنا في صوم رمضان) اى في الاستدلال على عدم وجوب تعيين نية صوم رمضان (انه متعين) فلا يجب تعيينه (اولى من قولهم صوم فرض) يعنى انه صوم فرض فيجب تعيين نيته كالفضاء (لان هذا) اى التعليل بوصف الفرضية لايجب التعمين (مخصوص في الصوم) دون سائر المواضع (بخلاف التعمين) المراد منه التعمين اطلاقا لاسم السبب على المسبب (فقد تعدى الى الودائع) يعنى اذا ادى الوديعة الى المالك تخرج عن العهدة باى جهة رده ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة (والمغصوب) اى في رد المغصوبات (ورد المبيع في البيع الفاسد) حتى لو وهبه او باعه من المالك او تصدق عليه وسلم اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشارع سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم ولا يحتمل الرد بجهة اخرى لانه غير قابل لها ثبت ان التعليل بوصف ليس بمخصوص بالصوم اولى فيكون ثباته على هذا الحكم اقوى واكثر من صفة الفرضية على وجوب التعمين * فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية فلا يرد سائر الفرائض من رد الودائع وغيرها نقضا عليهم اجيب بان ايراد الوديعة وغيرها ليس بايراد نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية ان سلم انها مؤثرة في وجوب التعمين في الصوم فليست بمؤثرة في غيره ووصف التعمين مؤثر في عدم وجوب التعمين على الاطلاق فيكون اثبت والزم للحكم فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه على تقدير ان يكون علة الخصم الصوم الفرض لا مطلق الفرضية لايناسب بهذا ايراده في هذا المقام لان المقصود بيان ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم

(وبقوة ثباته على الحكم المشهود به) بان يكون الوصف الزم لهذا الحكم من ذلك الوصف لذلك الحكم (كقولنا في صوم رمضان انه متعين اولى من قولهم صوم فرض لان هذا) اى الفرضية لا توجب الا الامسالك به لا التعمين لا محالة فان الحج يجوز بمطلق النية بالاجماع وان كان فرضا فعلم انها لا توجب التعمين بل كونه وصفا فرض (مخصوص في الصوم بخلاف التعمين) فانه فرض لازم في اسقاط التعمين (فقد تعدى الى الودائع) فان ردها متعين فلا يشترط عند الرد تعيين انه رد الوديعة (والمغصوب) ورد المبيع في البيع الفاسد

وبكثرة اصوله) كقولنا في مسح ٣٠٩ الرأس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيم ومسح

الجورب والجبيرة
اولى من قولهم انه
ركن فيسن تكراره
كالغسل لانه لم يشهد
لوصفهم وهو الركنية
الا لغسل (وبالعدم
عند العدم) اى ترجيح
الوصف بعدم الحكم
عند عدمه (وهو
العكس) وهو اضعفها
لان العدم لا يتعلق به
حكم لكن الحكم اذا
تعلق بوصف ثم عدم
عند عدمه كان اوضح
بصحته كقولنا انه مسح
فلا يسن تثليثه فان
سقوط التثليث حكم
يوجد عند هذا
الوصف كما في التيم
ويعدم عند عدمه كما
في المغسولات بخلاف
كونه ركنا فيسن تثليثه
لانه لا يعدم عند عدمه
فان المضمضة تتكرر
وليست بركن
قوله فيظهر ثمرته عند
المعارضة فانه اذا
عارضه ترجيح آخر
من الانواع الثلاثة

ومتى كان علة الخصم الصوم القرض لا يحصل هذا المقصود ببيان ان
علتنا وهو التعين اثبت والزم من مطلق الفرضية (وبكثرة اصوله ٧)
يعنى ان شهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيرجح على الوصف الذى
لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن
تكراره كمسح الخف والتيم ومسح الجبيرة وهو اولى من قول اصحاب
الشافعى رحمه الله تعالى انه ركن فيسن تكراره كالغسل ولما شهد
لوصف الخصم وهو الركنية اصل وهو الغسل وشهد لصحة وصفنا
اصول فيرجح وصفنا زعم بعض اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى ان كثرة
الاصول فى القياس بمنزلة كثرة الرواة فى الخبر والخبر لا يرجح بكثرة الرواة
على ما مر بيانه فكذا هذا وعند الجمهور هو صحيح لان الحجية هى الوصف
المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد وزوم الحكم
بذلك الوصف من وجه آخر فيحدث بها قوة فى نفس الوصف فيصلح
لترجيح وهو من جنس الاستهارة فى السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة
بل الخبر هو الحجية ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فى نفس
الخبر فيصير مشهورا او متواترا* والحاصل ان الاقسام الثلاثة راجعة الى
معنى واحد وهو الترجيح بقوة التأثير الا ان الجهات مختلفة والترجيح
بقوة التأثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم
والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل (وبالعدم عند العدم
وهو العكس) هذا هو القسم الرابع من اقسام ما يقع به الترجيح يعنى
ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد
الحكم واذا عدم عدم الحكم كان راجحا على الذى اطرده ولم يعكس
قيلا لا يصلح ان يكون هذا مرجحا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم
ولا وجوده لانه ليس بشئ* والخيار انه صالح للترجيح لان عدم الحكم
عند عدم الوصف الذى جعل علة يدل على اختصاص الحكم به وتأكيد
تعلقه به يصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان
الى العدم ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلة
شتى فيظهر ثمرته عند المعارضة * مثاله قولنا فى مسح الرأس انه مسح

الاول كان ذلك مقدماعليه اه (عن مزاده) (٧) وبكثرة الاصول (نسخه)

(واذا تعارض ضربا الترجيح) احدهما بمعنى في الذات ﴿ ٣١٠ ﴾ والثاني بوصف فيها على

مخالفة الاول (كان
الرجحان في الذات
احق منه في الحال
لان الحال قائمة بالذات
تابعة له) بخدوثة على
الذات فالذات اصل
فلو اعتبر الحال لكان
التبع مبطلا للاصل
وعلى هذا (فيقطع
حق المالك) عن العين
الى القيمة (بالطبخ
والشيء) اذا ضيعها
الفاصل (لان الصنعة
قائمة بذاتها من كل
وجه والعين هالكة
من وجه) ان لم يتبق
صالحة له قبله وتبدل
الاسم دليل تبدل المسمى
(وقال الشافعي صاحب
الاصل احق لان
الصنعة قائمة بالمصنوع)
لانها لا تقوم بنفسها
(تابعة له) والجواب
ان ما ذكره يرجع الى
الحال لان البقاء حال
والرجحان بحسب
الوجود احق
(والترجيح بغلبة
الاشباه) كقولهم في

في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يرجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تشليته
لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليد يسن تكراره
وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة تتكرر وليست بركن * اعلم ان المصنف
رحمة الله عليه لوقال قوة الاثرة وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم
عند عدم بدون البناء لكان اولى لانه جعل المقسم ما يقع به الترجيح
وما يقع به الترجيح هذه الامور وعلى ما ذكره بصير التقدير الترجيح بكذا
وذلك ليس من اقسام ما به يقع الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه
يعلم منه المقصود ولهذا لم يبال به (واذا تعارض ضربا الترجيح) هذا
بيان المحلص عن تعارض نوعين من الترجيح (كان الرجحان) الحاصل
(في الذات) اى بما هو في الذات (احق منه في الحال) اى اولى بالاعتبار
من الرجحان الحاصل بما هو في الحال (لان الحال قائمة بالذات تابعة له)
في الوجود يعنى الذات اسبق زمانا اورتبة من الحال لان الحال قائم بها
فله حكم عدم في حق نفسه فيقطع حق المالك (بالطبخ والشيء) هذا
تفريع على ما ذكر من الاصل (لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه)
لبقائها على الوجه الذى حدث من غير تغيير (والعين هالكة من وجه)
وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه لانه هالك من وجه لتبدل
الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى لانه بالطبخ والشيء بصير العين مستهلكة
فرجحنا الصنعة لكونها موجودة من كل وجه (وقال الشافعي رحمة الله
تعالى صاحب الاصل) اى المالك (احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع)
لانها لا تقوم بنفسها لكونها عرضا (تابعة له) والجواب ان ما ذكره
يرجع الى الحال والرجحان من حيث الوجود اولى (والترجيح بغلبة
الاشباه) لما ذكر المصنف رحمة الله تعالى عليه المعانى التى يصح بها
الترجيح اشار الى معان رجع بها بعضهم وهى اربعة الاول الترجيح بما يصلح
علة بانفرادها كما ذكرنا في اول فصل الترجيح (٧) الثانى الترجيح بغلبة الاشباه
وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبيه من وجهه وبالاصل الآخر
الذى يخالف الاصل الاول شبيه من وجهين وهو صحيح عند الشافعي

تملك الاخ ان الاخ يشبه الولد من وجه وهو المحرمية وابن الم بوجوه كوضع الزكاة وحل (رحمة
الحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص من الجانيين فكان هذا اولى (٧) يعنى عند قوله وصفا اه

(وبالعموم) اي عموم العلة كقولهم ﴿ ٣١١ ﴾ ان الطعم احق بالعلية لانه يعم القليل والكثير والتعليل

بالقدر يختص بالكثير
وما يكون اعم فهو اولى
(وقلة الاوصاف)
كتر جيعهم الطعم على القدر
والجنس بوحده الجنس
اذ الجنس شرط عندهم
فان العلة اذا كانت ذات
وصف كانت اقرب الى
الضبط (فاسد) لان كل
شبه يصلح قياسا فصار
كتر جيع القياس بقياس
آخر وقد مر بطلانه
ولان الوصف فرع
النص والنص العام
والخاص سواء بل
عندهم الخاص يفضل
على العام فكيف يرجح
العام في العلل ولان
ثبوت الحكم بالوصف
فرعه بالنص والنص
المؤخر لا يترجح على
المظمن في البيان (واذا
ثبت دفع العلل بما
ذكرنا) من وجوهه
(كانت غايته) اي غاية
الدفع (ان يلجئ)
المعلل (الى الانتقال
وهو) على اربعة
(اما ان ينتقل من علة

رحم الله تعالى وباطل عندنا لان كل وصف على حدة علة صالحة للجميع
بين الفرع والاصل فيتحقق اقيسة متعددة فيكون الترجيح بها ترجيح
القياس بالقياس وقد عرفت بطلانه عند بيان بطلان الترجيح بكثرة
الادلة * مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من حيث المحرمية ويشبه
ابن العم من وجوه وهي جواز اعطاء زكاته له وجواز نكاح حليلته وقبول
الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق اذا ملكه (وبالعموم) اي
الثالث الترجيح بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب الشافعي
رحمهم الله التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل
والجنس لان وصف الطعم يع القليل وهو الخفنة والكثير وهو المكيل
والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل بعلة
قاصرة جائر عنده فبطل الترجيح بالعموم الذي هو زيادة التعدى ولو كان
العموم مقصودا لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة ولم يترجح عندهم
ولان الوصف فرع النص لكونه مستتباً منه والنص الخاص والعام
سواء عندنا وعنده الخاص مرجح على العام فكيف صار العام
احق من الخاص (وقلة الاوصاف فاسد) هذا هو القسم الرابع مثل
ترجح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم على الكيل والجنس بوحده
لان علة ذات وصف لكونها مضبوطة اكثر تأثيرا من ذات وصفين
وهذا فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوتها بالنص والنص
الموجز لا يرجح على المطول وكذا العلة بل الاعتبار فيه للتأثير لا للقلة
والكثرة * اعلم ان الاصوليين ذكروا في التراجيح الصحيحة والفاسدة وجوها
كثيرة الا ان المصنف رحمه الله عليه اقتصر على الاربعة في الصحيحة
وفي الفاسدة ايضا لانها هي المتداولة بين اهل الفقه ولان ما سواها
من الوجوه الصحيحة يندرج فيها اذا امعن النظر اليها وكذا في الفاسدة
(واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا) اي بنوع من انواع الدفع (كانت غايته)
اي ثمرته (ان يلجئ) المعلل (الى الانتقال وهو) على اربعة اقسام
(اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات) العلة (الاولى) وهذا القسم
من الانتقال انما يتحقق اذا كان الدفع بالمانعة بان يعمل المعلل بوصف غير

الى علة اخرى لاثبات) العلة (الاولى) كمن علل بوصف ممنوع فقال في الصبي المودع اذا استهلك الوديعه
لم يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثبات كونه مسلطا

مسلم عليه عند السائل كما في قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فقال السائل لان سلم انه سلبه فانقل المثل الى علة اخرى ليثبت بها كون ايداعه عند الصبي تسليطه على الاستهلاك (او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى) مثاله ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤدي شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الى الكفارة بالاجماع فان قال الخصم ان انا قل بموجبه فعندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة قيل له هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف اذ لو تمكن النقصان لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لا يحتمل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا آية كمال فقه الممثل حيث علل على وجه امكته اثبات حكم آخر بتلك العلة المسلمة بالاجماع فان قال الخصم نسلم انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكن فيه مانع آخر وهو صيرورته كزائل عن ملك المولى * قلنا المبيع بشرط الخيار زائل عن ملكه بوجه ولهذا لومات من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة لكونه محتملا للفسخ فكذا الكتابة (او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى) بان تعذر اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد اثباته بعلة اخرى كما في الصورة المذكورة لما قال السائل عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق علل بوصف آخر فقال هذا عقد معاوضة يحتمل للفسخ فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق وهذا جائز لانه انما ضمن بتعليقه اثبات الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم فيه الموافقة واراد ان يثبت حكما آخر مساويا للحكم الاول جاز له ان يثبت بعلة اخرى ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم آخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف الممثل موضع الخلاف في ابتداء تعليقه (او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات

(او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى)
 كقولنا ان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالاجارة فان قال عندي لا يمنع هذا العقد لكن المانع نقصان تمكن فيه به لان عتقه مستحق بالكتابة قلنا هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف لانه لو تمكن النقصان لما احتمل الفسخ (او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى) كما لو علل بعد تسليم الخصم ان هذا العقد لا يمنع الصرف هذه رقبة مملوكة فيجوز صرفها اليها وهذا الحكم غير الحكم الذي انتقل اليه بالعلة الاولى (او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات

الحكم الاول للاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة الاربعة) اما الاول فلا نهرام اثبات الحكم بما ذكر من العلة ولا يقدر على اثباته تلك العلة الا باثبات تلك العلة فيكون له اثباتها حتى يقدر على اثبات الحكم واما الثاني فلا نه كمال فقه المعمل حيث علل على ﴿٣١٣﴾ وجه امكته اثبات حكم آخر بتلك العلة واما الثالث فلا نه انما

ضمن اثبات الحكم الذي يزعم ان خصمه يتازعه فيه فاذا اظهر الخصم فيه الموافقة واحتاج الى اثبات حكم آخر جازله ان يثبت به علة اخرى وهذا لا يتخلو عن ضرب علة حيث لم يعرف المعمل موضع الخلاف في ابتداء تعليله واما الرابع فلان النظر شرع لبيان الحق فاذا لم يكن متناهي لم يقع به الا بائنة كما اذا لزمه النقض لم يقبل منه الاحتراز بوصف زائد فلان لا يقبل التعليل المتبدأ اولي (ومحاجة الخليل عليه السلام)

جواب عن جواز الرابع مستدلا بقصة الخليل عليه السلام (مع) نمرود (العين) فانه انتقل الى دليل آخر لاثبات ذلك الحكم بعينه بانها (ليست من هذا القبيل لان الحجية الاولى كانت لازمة) لانه عارضه باطل اذ العين ما كان

الحكم الاول للاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة الاربعة) لان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان مجالس المناظرة لم تعقد الا لابائنة الحق وانما يحصل الابائنة اذا كان الدليل متناهي ولو جوزنا هذا الانتقال ولم نجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود الا يرى انه اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعمل ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقض فلان لا يصح هذا التعليل المتبدأ كان اولي (ومحاجة الخليل عليه السلام مع العين) وهو نمرود بن كنعان بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه الاعمين بقوله انا احبي واميت انتقل الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول (ليست من هذا القبيل لان الحجية الاولى) التي ذكرها (كانت لازمة) على العين لانه عليه السلام اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والامانة وعارضه الاعمين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الآخر وذلك ليس من الاحياء والامانة في شيء فكان العين محجوجا بتلك الحجية الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتأملون في حقائق المعاني فحسبوا الخليل عليه السلام الاشتباه والانتباس عليهم فضم الى الحجية الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا معنى قوله (الا انه انتقل دفعا للاشتباه)

فصل

(جولة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيان الاحكام) من الحل والحرمة والوجوب والفرض وغيرها (وما يتعلق به الاحكام) من السبب والعلة وغيرهما فان تحقق الاحكام يتعلق بها الحق هذا الفصل باب القياس لان القياس لا يعرف الا به وكان القياس ان يقدمه على القياس لانه وسيلة اليه والوسيلة متقدمة على المقامد الا ان القياس اصل من اصول الشرع فوجب وصله بالحجج المتقدمة (اما الاحكام فاربعة حقوق الله تعالى خاصة) قيل انه تمييز والظاهر انه حال لان التمييز في المشتق ضعيف والمراد من حق الله ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام وهو اتحادهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم

يحيي ويميت حقيقة (الا انه) اي الخليل عليه السلام) انتقل دفعا للاشتباه) على العامة الى حجة لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهي فان الله يأتي بالشمس من المشرق * فصل * (جولة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها) من الكتاب والسنة والاجماع (شيان الاحكام) المشروعة (وما يتعلق به الاحكام) المشروعة

وهي الاسباب والعلل والشروط وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة (اما الاحكام فاربعة حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتماعا فيه وحق الله غالب كحد القذف) القذف مشتمل على حق العبد لانه شرع لصيانة عرضه ولذا شرط الدعوى وعلى حق الله ﴿ ٣١٤ ﴾ تعالى لانه زاجر والزواج شرعت

صونا للعالم عن الفساد ولذا يستوفيه الامام وغلب لانه لا يستقط بالعفو (وما اجتماعا فيه وحق العبد غالب كالتصاص) فيه حقه تعالى لانه جزاء الفعل في الاصل وجزئة الافعال حقه تعالى وغلب حق العبد لجرمان الارث والعفو والاعتياض بالمال (وحقوق الله تعالى) وهو ما يتعلق به النفع للعالم فلا يختص باحد نسب اليه تعظيما (ثمانية انواع عبادات خالصة كالايمان وفروعه وهي) اي العبادات (ثلثة انواع اصول) وهي التصديق في الايمان واصالته لانه لا يقبل السقوط (ولو احق) وهي الاقرار فيه لانه في الاصل دليله فالحق به والصلاة والزكاة والصوم ونحوها في فروعه لان الصلاة

وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه تعالى تعالى عن ان ينفع بشئ فلا يجوز ان يكون شئ حقاله بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقاله بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك (وحقوق العباد خالصة) وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله باباحة المسالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة (وما اجتماعا فيه وحق الله غالب كحد القذف) وفيه حق الله تعالى لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه دفعا لعار الزنا عن المقذوف وحق الله تعالى فيه غالب حتى لا يجرى فيه ارث واسقاط بالعفو (وما اجتماعا فيه وحق العبد غالب كالتصاص) فان فيه حق الله تعالى وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجنابة على نفسه وهو غالب لجرمان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصالح وصحة العفو (وحقوق الله تعالى ثمانية انواع) ثبت بالاستقراء (عبادات خالصة كالايمان وفروعه) كالصلاة والزكاة وغيرهما من الفرائض وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها (وهي) اي العبادات الخالصة ثلثة (انواع اصول ولو احق وزوائد) اما الايمان فالتصديق اصل محكم لا يقبل السقوط والاقرار ملحق بالتصديق لانه يعبر عما في الضمير والزوائد في الايمان تكزار الشهادة مرة بعد اخرى والاصل في الفروع الصلاة وهي عماد الدين ثم الزكاة المترتبة على نعمة المال ونعمة البدن اصل لان المال وقاية له (٥) ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ولا بصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الوسطة في الزكاة لان النفس تميل الى الشهوات وهي صفة قبح فيها ولا قبح في صفة الفقر فكانت اقوى في كونها واسطة ثم بعده الحج وهو عبادة هجرة من الاوطان والخلان وفيه تقطع مادة الشهوات وضعف نفسه فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروع الكفاية وما تقدم من فروع الاعيان واما الزوائد فما سواها من نوافل العبادات وسننها لانها شرعت مكملات للفرائض وزيادة عليها (وعقوبات كاملة) والمراد بكماها ان تكون عقوبة محضنة (كالحدود) وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف (وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث) بالقتل اما انه عقوبة فلا انه غرم مالى

لاظهار شكر نعمة البدن والزكاة لنعمة المال والمال لوقاية النفس فكانت فرعها ثم الصوم لانه وسيلة اليها فيه يتم الخشوع ثم الحج لانه وسيلة الى الصوم لانه لما هجر الاهل والاطوان قدر على قهر نفسه بالصوم ثم الجهاد لانه فرض كفاية وما تقدم فرض عين (وزوائد) وهي النفل والسنن والآداب لانها شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها (٥) يعني ان الصلاة شرعت شكرا لنعمة البدن فالزكاة دون الصلاة (عزمي) (لحق)

(وعقوبات كاملة) اي لايشوبها معنى آخر (كالحدود) كحد الزنا والسرقه وشرب الخمر شرعت لصيانة الانساب والاموال ﴿٣١٥﴾ والعقول (وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث) بالقتل

كونه عقوبة لانه غرم وكونها قاصرة لانه لايتصل بيده الم (وحقوق دائرة بين العباد والعتوبة كالكفارات) فيها معنى العباد لانها تؤدي بالصوم والتحرير والاطعام ومعنى القوبة لانها لم تجب مبتدأة بل اجزئة للفعل (وعباده فيها معنى المؤنة) المؤنة الثقل (كصدقة القطر) فيها معنى العباده لتسميتها صدقة والمؤنة لوجوبها عليه بسبب رأس غيره (ومؤنة فيها معنى العباده كالعشر) مؤنة باعتبار تعلقه بالارض وفيه معنى العباده باعتبار ان مصرفه الفقراء (ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج) مؤنة باعتبار تعلقه بها فيها معنى العقوبة لما فيه من الذل لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد

لحق القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلا انها عقوبة مالية ولاشك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية (وحقوق دائرة بين العباد والعتوبة كالكفارات) اما ان فيها معنى العباده فلا انها تؤدي بما هو عبادة محضة كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى العتوبة فلا انها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزئة على افعال توجد من العباد ويكون فيها معنى الحظر (وعباده فيها معنى المؤنة) وهى الثقل والكلفة (كصدقة القطر) فان فيها جهة العباده وهى كونها صدقة وشرط لا يجابها صفة الغنى وشرط النية فيها وجهة المؤنة وهى انها تجب على الانسان بسبب رأس غيره (ومؤنة فيها معنى العباده كالعشر) اما جهة المؤنة فيها فلا ان العشر سبب حفظ الاراضى لانه يصرف الى مصارف الزكاة والفقراء الغازين الدافعين شر الكفرة والضعفاء الداعين لهم بالنصرة كما قال عليه السلام (انكم تنصرون بضعفائكم) فتكون الاراضى محفوظة بالعشر واما جهة العباده فلا ان مصرفه مصرف الزكاة واما جهة غلبة المؤنة فلا انها باعتبار الاصل وهو الارض النامية وجهة العباده باعتبار ما هو تابع وهو محل الصرف والثابت باعتبار الاصل راجح (ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج) فانه باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة وهى سبب الذل فى الشريعة لكونها اعراضا عن الجهاد عقوبة الا ان الارض اصل والتكمن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيها اصلا (وحق) اي الثامن من حقوق الله تعالى حق (قائم بنفسه) اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شئ ومن غير ان يكون له سبب مقصود يجب على العبد ادائه * فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا له * قلت لان الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله ودفع شوكة المشركين لقوله تعالى (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الهدى كله لله) ولهذا جاز الخمس لبنى هاشم لانه لما لم يلزم ادائه على عبد طاعة لله تعالى لم يكن من غساله الناس واوساخهم فتولى اخذه وقسمته من كان خليفة الله فى ارضه وهو السلطان لانه نائب الشرع (كخمس الغنائم) فان الجهاد حقه تعالى لانه اعزاز دينه فصار المصاب

(وحق قائم بنفسه) اي وجب لله تعالى بذاته من غير ان يكون له سبب يجب باعتباره على العبد وقيل ثبت لله تعالى بحكم الوهية لا يتعلق بذمة المكلف (كخمس الغنائم)

والمعادن) فان الجهاد حقه تعالى فكان المصاب به خالص حقه تعالى لكن اوجب اربعة اجاسه للغائبين منة عليهم لان العبد لا يستحق بعمله لمولاه شيئاً فلم يكن الخمس حقا زنا اداؤه طاعة بل حق استبقاء لنفسه وامر بصرفه (وحقوق العباد كبديل المتلفات والمغصوبات وغيرهما) ﴿٣١٦﴾ كالدية والنكاح والطلاق وهي اكثر

من ان يحصى (وهذه الحقوق) سواء كانت حق الله تعالى او حق العباد (تقسم الى اصل وخلف فالايامن اصله التصديق والاقرار) كما هو مذهب الفقهاء لان الاقرار ركن ملحق به (ثم صار الاقرار اصلا مستتبدا خلفا عن التصديق في احكام الدنيا) حتى يحكم بايمان من اكره على الاسلام وان عدم منه التصديق (ثم صار اداء احد الابوين) الايمان (في حق الصغير خلفا عن اداؤه) لعجزه فيجعل مسلما (ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام) للصغير اذا دخل دارنا ولم يكن معه احد ابويه (وكذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه) اي عن الوضوء (ثم هذا الخلف عندنا

بالجهاد كله لله تعالى كما قال الله تعالى (قل الانفال لله والرسول) لكن اوجب اربعة اجاسه للغائبين منة عليهم لان العبد لا يستحق بعمله لمولاه شيئاً (والمعادن) والمعدن اسم لما خلقه الله في الاض من الذهب والفضة (وحقوق العباد كبديل المتلفات والمغصوبات وغيرهما) كالدية وملك المبيع والتمن وملك النكاح وغيرها (وهذه الحقوق) كلها سواء كانت حقا لله او للعباد (تقسم الى اصل وخلف فالايامن اصله التصديق والاقرار) كما هو مذهب الفقهاء (ثم صار الاقرار اصلا مستتبدا خلفا عن التصديق) اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار (في احكام الدنيا) بان يقوم مقامه ويترتب عليه حكمه كما في المكروه على الاسلام فان اقراره قام مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق منه (ثم صار اداء احد الابوين) الايمان (في حق الصغير خلفا عن اداؤه) اي اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك (ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين) اي احدهما (في اثبات الاسلام) في الذي سبى صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده ثم تبعية السابي حتى ان الصبي اذا وقع في الغنمية في سهم رجل من الجند في دار الحرب فأت هناك يصلى عليه بسبق حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف لانه لا يكون للخلف خلف بل كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض (وكذلك) اي كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والبواقي خلف عنهما (الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه) بلا خلاف (ثم هذا الخلف عندنا مطلق) يعني الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت به اباحة الصلاة (وعند الشافعي رحمه الله ضروري) يعني ثبت خلفيته لضرورة الاحتياج الى الصلاة لالكونه رافعا للحدث فيكون خلفيته مقيدة بوقت قيام الضرورة حتى لم يجز اداء الفروض بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها (لكن الخلاف) والاصالة (بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله تعالى) استدرالك من قوله ثم الخلف عندنا مطلق لان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله تعالى (فلم تجدوا ماء) فدل ان الخلفية بين الماء والتراب

مطلق) بمعنى ان الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت اباحة الصلاة بناء على ارتفاعه وحصول الطهارة كافي الماء (وعند الشافعي ضروري) بمعنى انه خلف ضرورة الحاجة الى اداء الصلاة واسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة فلم يجوز فرضين بتيمم واحد ولنا التراب طهور المسلم ولو

الى عشر حجج مالم يجد الماء (لكن الخلافة) بعد اتفاق اصحابنا على اطلاقها (بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة
وابن يوسف رجهما الله تعالى) لانه تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم فدل ان الخلفية بين الماء والتراب
(وعند محمد وزفر رجهما الله تعالى ﴿٣١٧﴾ بين الوضوء والتيمم) لانه تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا

ثم بالتيمم بقوله فتيمموا
فكانت بينهما (ويبنى
عليه) اى على اختلافهم
(مسئلة امامة التيمم
المتوضئين) فعند الاولين
يجوز لان التراب لما
كان خلفا عن الماء في
حصول الطهارة كان
حصولها موجودا في
حق الكل كما سمع مع
الغاسل وعند الاخرين
لان التيمم صاحب
خلف وليس لصاحب
الاصل القوى ان يبنى
على صاحب الخلف
كلرا كع مع المومي
(والخلافة لا تثبت الا
بالنص او دلالة) او
اشارته واقتضائه فان
كان الخلف يثبت بما
يثبت به الاصل والاصل
لا يثبت بالرأى بل بما
ذكر فكذا الخلف
(وشروطه) اى شرط
كونه خلفا عن الاصل
(عدم الاصل) للمحال
(على احتمال الوجود
ليصير السبب منعقدا
للاصل فيصح الخلف)
ثم بالعجز عنه يتحول الحكم

كما نص على الحيض في قوله تعالى (واللائئ يئسن من الحيض) الآية علم
ان الاشهر خلف عن الحيض لاعتن التربص (وعند محمد وزفر رجهما الله
تعالى) الخلافة (بين الوضوء والتيمم) لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله
(فاغسلوا) ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله (فتيمموا) فكانت الخلافة بينهما
لا بين الماء والتراب (ويبنى عليه) اى على الاختلاف المذكور (مسئلة
امامة التيمم المتوضئين) فانها تجوز عندهما لانه لما كان التراب خلفا عن الماء
لم يكن خلفية بين الطهارتين فلم يكن طهارة التيمم اضعف من طهارة المتوضئ
بل تكون مثلها وعند محمد وزفر رجهما الله تعالى لما كان التيمم خلفا عن الوضوء
كان التيمم صاحب خلف فتكون طهارته اضعف (والخلافة لا تثبت
الا بالنص) اى بعبارته (او دلالة) اراد انتفاء ثبوت الخلافة بالرأى
لا الحصر فيهما كما ان الاصل لا يثبت بالرأى بل بالنص (وشروطه) اى شرط
كونه خلفا عن الاصل (عدم الاصل) للمحال (على احتمال الوجود ليصير
السبب منعقدا للاصل) ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف (فيصح الخلف فاما
اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا) اى فلا يكون موجبا للخلف لانه لم ينعقد
السبب موجبا للاصل حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء
كالدمع والعرق لم يكن موجبا للتيمم (ويظهر هذا في يمين الغموس) فانه للم
ينعقد موجبا للاصل وهو البر لم يكن موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة
(والخلف على مس السماء) فانها لما انعقدت موجبة لبر كانت موجبة للخلف
وهو الكفارة (واما القسم الثاني) من التقسيم المذكور في اول الفصل
(فاربعة الاول السبب) وهو في اللغة ما يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة
ما عرفه المصنف رجة الله تعالى (وهو اقسام سبب حقيقى وهو ما يكون
طريقا الى الحكم) خرج بهذا القيد العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم
بل هى دالة على طريق الحكم (من غير ان يضاف اليه وجوب) خرج به العلة
(ولا وجود) خرج به الشرط (ولا يعقل فيه المعانى العلى) اى لا يكون له تأثير
في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة خرج به السبب الذى له
شبهة العلة والسبب الذى فيه معنى العلة (ولكن يتخلل بينه وبين الحكم) اى

عنه الى الخلف (فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا ويظهر هذا في يمين الغموس) اى فلا يكون موجبا للخلف لان
السبب للم ينعقد موجبا للاصل وهو البر لم ينعقد موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة (والخلف على مس السماء)
لما انعقد موجبة لبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة (واما القسم الثانى) وهو ما يتعلق به الاحكام المشروعة

(فأربعة الأول السبب) وهو لغة الطريق إلى الشيء وشريعة ما يكون طريقا إلى الشيء من سلكه وصل إليه فنال في طريقه ذلك لا بالطريق (وهو أقسام سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا إلى الحكم) خرج العلامة (من غير أن يضاف إليه وجوب) خرج العلة (ولا وجود) خرج ﴿٣١٨﴾ الشرط (ولا يعقل فيه معاني العلل)

اي لا يوجد له تأثير في الحكم بوجه بواسطة او بغير واسطة خرج السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي فيه معنى العلة (ولكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب) هذا بيان خلوه عن معنى العلة فانه اذا اضيف العلة الى السبب صار للسبب حكم العمل فيصير من القسم الرابع (كدلالته انسانا ليسرق مال انسان اوليقتله) ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد تتخلل بينها وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي يشره المدلول باختياره فلا يمكن اضافته الى السبب بخلاف دلالة المحرم على الصيد فانه في ازالة الامن عنه مباشرة لا تسبب (فان اضيف العلة اليه) اي الى

بين وجود السبب ووجود الحكم (علة لا تضاف الى السبب) اي لا تكون مستفادة منه (كدلالته انسانا) يعني اذا دل انسان انسانا (ليسرق مال انسان اوليقتله) ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد تتخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي يشره المدلول باختياره فلم يمكن اضافته الى السبب * فان قلت هذا منقوض بما قالوا اذا سعى انسان الى ظلم في حق آخر بغير حق حتى غرمه ما لا يجب الضمان على الساعي وبدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله يجب على الدال ضمان الصيد * قلت ذلك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة فقصدوا زجرهم عن ذلك تلك الفتوى دون قول المتقدمين ودلالة المحرم جنابة لانه التزم بعقد الاحرام امن الصيد عنه فيكون الدلالة مزيلة الامن عنه فتكون جنابة فيجب الضمان عليه كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا لما التزمه من الحفظ (فان اضيفت العلة اليه) هذا هو القسم الثاني اي لو كانت العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة الى السبب (صار للسبب حكم العمل) حتى صار الحكم مضافا اليه (كسوق الدابة وقودها) فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها حالة السوق والقود وقد تتخلل بينه وبين المتلف ما هو علة وهو فعل الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق والقود لانها اكرها الدابة على الذهاب فيكون لهذا السبب حكم العلة لكونه علة العلة في الحقيقة والحكم يضاف الى علة العلة اذا لم يكن العلة صالحة لاضافته اليها وهنا العلة غير صالحة لان فعل العجاء هدر فيكون فعل الدابة مضافا الى السائق والقائد فيكون التلف مضافا اليه فيما يرجع الى بدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليه حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص * فان قلت اكرها على السير لاعلى الاتلاف وهو انما لزم ضمنا فكان ينبغي ان لا يجب الضمان قلت القود والسوق مشروط بالسلامة لاعلى الاطلاق والقصد ليس بشرط في الضمان في حقوق العباد (واليمين بالله تعالى) قبل الحنث

السبب (صار للسبب حكم العمل) حتى اضيف الحكم اليه (كسوق الدابة وقودها) فان كلا (او بالطلاق) منهما سبب لما يتلف بوطئها من المال والنفس حالة القود والسوق لاعلة لانه غير موضوع للاتلاف فقد تتخلل بينه وبين الحكم فعل الدابة لكن فيه معنى العلة لان السوق والقود يحتمل الدابة على الذهاب كرها فيضاف فعلا

الى المكروه فكان سببا في معنى العلة وهو القسم الثاني من السبب (واليمين بالله تعالى او بالطلاق او بالعناق)
كقوله انت طالق او حرة ﴿ ٣١٩ ﴾ ان دخلت الدار (تسمى سببا) للكفارة والطلاق

والعناق (مجازا) لان
اذنى درجات السبب
ان يكون طريقا للحكم
المطلوب واليمين مانع
عن كل واحد
من الكفارة والجزاء
فاستحيل ان يكون سببا
حقيقة واليمين شرعت
للبر والبر ضد الخنث
والخنث شرط الكفارة
فلو كان اليمين سببا
للكفارة لكان سببا
لضد موجبه وهو
محال واصل التعليق
لمنع عن وقوع الجزاء
فاستحال ان يكون سببا
لما يمنعه لكنه لما احتمل
ان يؤول اليه سمي سببا
مجازا كقوله تعالى
انك ميت والشافعي
جعله سببا بمعنى العلة
حتى ابطال تعليقهما
بالمالك لانه لا بد للعلة
من المحل ولا محل قبل
المالك وعندنا يجوز
لانه ليس بطلاق ولا
سبب له وانما هو
تصرف هين فيعتبر
للمحل كون المتصرف

(او بالطلاق او بالعناق) والمراد من اليمين بالطلاق والعناق تعليقهما
بالشيء كقولك ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت حر
والمراد بالتعليق الذي هو يمين المعلق به وهو قولك انت طالق (تسمى
سببا مجازا) هذا هو القسم الثالث لان اليمين شرعت للبر سواء كانت
بالله تعالى او غيره والبر قط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله تعالى
والالجزاء في اليمين بغير الله لان البر مانع من الخنث لانه ضده وبدون الخنث
لا يجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء سببا
لثبوته وطريقا اليه فلما كان اليمين والمعلق بالشرط يحتمل ان يفضى الى الحكم
عند زوال المانع سمي سببا للكفارة والجزاء مجازا باعتبار ما يؤول اليه وهذا
عندنا وعند الشافعي جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا وهو بمعنى العلة
لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الخنث والمعلق هو الذي يوجب
الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال لاعلة
باعتبار تأخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم
عند وجود الشرط واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يحز تعليق الطلاق
والعناق بالمالك لان السبب لا يتعد في غير محله (ولكن له) اي للمعلق
الذي سمي سببا مجازا (شبهة الحقيقة) اي جهة كونه علة حقيقة للجزاء
من حيث الحكم وعند زفر رحمه الله تعالى هو خال عن شبهة العلية كما
هو خال عن حقيقة العلية (حتى يبطل التجيز التعليق) هذا ثمره الخلاف
فعدنا يبطله وعنده لا بصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار
فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلاثا فزوجت زوج آخر ودخل بها ثم عادت
الى الاول بشكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق وذلك
لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل
يتعد فيه والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فلو جب قطع السببية
بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال
صيرورته سببا في الزمان الآتي لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه
احتمال حدوث المحل وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو
في الحال يمين ومحلهما ذمة الخائف فتبقى بقائها ولا تبطل بالتجيز

من اهله وقد وجد (ولكن له) لهذا المجاز (شبهة الحقيقة) اي حقيقة العلة خلافا لزفر (حتى يبطل التجيز
التعليق) فيما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم طلقها ثلاثا قبل ان تدخل الدار فزوجت غيره
فدخل بها وطلقها فاعتدت ثم تزوجت الاول فدخلت الدار لا يقع شيء

(لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبق الا في محله) لان تعليق الطلاق له شبهة بالايجاب وبيانه ان اليمين تعقد لبرّ ولا بد كون البر مضمونا ليصير واجب الرماية فاذا حلف بالطلاق كان البرّ هو الاصل وهو مضمون بالطلاق كالمغصوب يلزمه رده ويكون مضمونا ﴿ ٣٣٠ ﴾ بالقيمة فيثبت شبهة وجوب

القيمة فكذلك ههنا ثبت شبهة وجوب الطلاق واذا كان كذلك لم تبق الشبهة الا في محله (كالحقيقة) اى حقيقة السبب (لا يستغنى عن المحل فاذا فات المحل) بتجيز الثلاث (بطل) وعنده يقع المعلق لان هذا السبب ليس له شبهة الحقيقة لان السبب وشبهته يحتاج الى محل والتعليق بالشرط حال بين المعلق ومحله فوجب قطع السببية واذا لم يبق له جهة السببية لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سبباً لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحل له وهو قائم لاحتمال عودها بعد زواج آخر وهو في الحال يمين ومحملها ذمة الخالف (بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا) حيث يصح وان عدم المحل (لان ذلك

ولهذا صح تعليق الطلاق والعناق بالملك مع عدم المحل في الحال وعندنا التجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج آخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبرّ والبرّ لا يحصل غالباً الا بان يكون مضموناً بالجزاء على معنى انه يجب الجزاء بترك البرّ ليتحقق معنى المحل او المنع فلما كان البرّ مضموناً بالجزاء صار للجزاء في الحال شبهة الثبوت ليكون اليمين مخيفاً كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة فيكون للمغصوب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح البراء عن القيمة والرهن والكفالة بهما حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صححت هذه الاحكام (لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبق الا في محله) يعنى لا بد لشبهة السبب من محل يبق فيه (كالحقيقة) يعنى كحقيقة السبب (لا تستغنى عن المحل) اذ شبهة الشيء لا تثبت الا فيما يثبت حقيقةه الا يرى ان شبهة البيع لا تثبت في حق الحر لان حقيقةه لا تثبت فيه (فاذا فات المحل بطل) يعنى بتجيز الثلاث قدفات المحل فيبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق لان التعليق ثبت بصفة وهى ان تكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط والشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبق بدون تلك الصفة (بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا) هذا اشارة الى جواب عما قال زفر رحمه الله تعالى ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلثا بالملك ابتداء بدون المحل فلان يبق بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء (لان ذلك الشرط في حكم العلل) من حيث ان النكاح يثبت به مالكية الطلاق ومن حيث ان ملك اليمين في الرقيق يثبت به مالكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة للطلاق فيثبت له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كالوقال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتباراً للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة (فصار) التعليق بشرط هو في حكم العلل (معارضاً) اى مانعاً (لهذه الشبهة) وهى شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط (السابقة عليه) اى على الشرط * توضيحه ان شبهة التعليق في الحال

(الشرط) وهو النكاح الذى تعلق به الطلاق (في حكم العلل) لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة وكان له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كالوقال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتباراً للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق

لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة (فصار) التعليق بشرط هو في حكم العلل (معارضاً لهذه الشبهة السابقة عليه) اى على الشرط ﴿ ٣٢١ ﴾ وهى شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للعلل

قبل تحقق الشرط (والايجاب المضاف سبب للمحال) لان المانع من انعقاده سبباً للعلل ولم يوجد في الايجاب المضاف فينعقد سبباً لان حكمه يتأخر الى الوقت المضاف اليه للاضافة كما ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر عن السببية (وهو من اقسام العلل) لما بين في قسم العلة (وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا) في اليقين بالطلاق والعتاق فعلم ان السبب ثلاثة حقيقي ومجازى وفي معنى العلة والسبب الذى له شبهة العلل هو المجازى (والثانى العلة وهو لغة) الغير وشريعة (ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء) خرج علة العلة والسبب والشرط والعلامة (وهى سبعة

تقتضى المحلية يعنى التعليق باعتبار كونه سبباً مجازياً يقتضى المحلية في الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكونه معلقاً بما هو علة ملك يقتضى بطلانه فصاراً متعارضين فتساقطاً فلا يحتاج الى المحل (والايجاب المضاف) كقولك انت طالق غدا (سبب للمحال) الا ان حكمه تأخر بواسطة الاضافة يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر من ان يكون سبباً في حقه مثله في حق المقيم حتى صح الاداء منه (وهو من اقسام العلل) على ما يجئ في اقسامها ان شاء الله تعالى (وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا) في اليقين بالطلاق والعتاق ومن هذا عرف ان اقسام السبب ثلاثة سبب حقيقي وسبب مجازى وسبب في معنى العلة والسبب الذى له شبهة العلة هو السبب المجازى * وجه الحصر ان المقتضى الى الحكم اما ان يكون في الحال او في المال والثانى هو السبب المجازى والاو اما ان يكون له تأثير ولا فالاول السبب الذى في معنى العلة والثانى السبب الحقيقى (والثانى) اى الثانى من اقسام ما يتعلق به الحكم (العلة) وهى مأخوذة من العلل وهو الشربة بعد الشربة وسمى الامر المثبت للحكم في الشرع بهما لتكرار الحكم يتكررها وفي الشريعة ما عرفه المصنف (وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم) اى ثبوته احترز به عن الشرط (ابتداء) اى بلا واسطة احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعه كالبيع والنكاح وغيرهما والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات (وهو سبعة اقسام) اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تم باوصاف ثلاثة احدها ان تكون علة اسماً بان تكون في الشرع موضوعه لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة والثانى ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في ذلك الحكم وثالثها ان تكون علة حكماً بان تكون بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير تراخ وهى باعتبار استعمال هذه الاوصاف وعدم استعمالها مقسمة الى سبعة اقسام الاول (علة اسماً) اى صورة (وحكماً ومعنى كالبيع المطلق) فانه موضوع (للك) والمالك مضاف اليه بلا واسطة وعلة

اقسام علة اسماً وحكماً ومعنى) وهى الحقيقة في الباب (كالبيع المطلق لللك) فهو علة اسماً لانه موضوع لهذا الموجب وهذا الموجب مضاف اليه بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر فيه وهو مشروع لاجل هذا الموجب وحكماً لانه يثبت به الحكم عند وجوده ولا يترسخ عنه (٢١)

(وعلة اسمها الاحكاما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط) كما مر من تعليق الطلاق والعتاق بالشرط واليمين قبل الخنث فانها علة اسمان الحكم يضاف اليها فيقال كفارة اليمين ولكن الحكم لم يثبت به في الحال فلم يكن علة حكما وهو غير مؤثر في ذلك الحكم قبل الشرط بل هو مانع من ^{٣٣٢} ثبوته لما مر فلم يكن علة معنى (وعلة

اسما ومعنى لاحكما كالبيع بشرط الخيار) فان البيع علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكما (والبيع الموقوف) فانه علة اسما ومعنى للملك لاحكما لتراخي الملك البات الى زمان اجازة المالك (والايجاب المضاف الى وقت) كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما لكونه موضوعا لحكمه ومعنى لتأثيره فيه لاحكما لتأخره الى الزمان المضاف اليه (ونصاب الزكاة قبل مضي الحول) فانه علة للوجوب اسما لانه وضع له ومعنى لكونه مؤثرا في حكمه اذ الغنى يوجب الموساة لاحكما لان الزكاة لا تجب الا بعد الحول (وعقد الاجارة)

معنى لانه مؤثر فيه اذ هو مشروع لاجله وعلة حكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا يتراخي عنه (وعلة اسمها لاحكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط) فان هذا الايجاب علة اسما لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتطبيق السابق وليس علة حكما اذ الحكم يتأخر عنه الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط واليمين بالله تعالى بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة تضاف اليها فيقال كفارة اليمين كذا في جامع الاسرار * ولقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسما بانها التي تكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين بالله تعالى ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل بهذا التفسير (وعلة اسمها ومعنى لاحكما كالبيع بشرط الخيار) فان البيع علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكما اورد المصنف رحمه الله لهذا القسم خمسة امثلة احدها ما ذكر والثاني قوله (والبيع الموقوف) بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك وليس بعلة حكما لتراخي الملك البات الى زمان اجازة المالك (والايجاب المضاف الى وقت) كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لاحكما لتأخره الى زمان ما اضيف اليه (ونصاب الزكاة قبل مضي الحول) فانه علة اسما لانه وضع لوجوب الزكاة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكاة لان الغنى يوجب الاحسان الى الفقراء والغنى يحصل بالنصاب لاحكما لتأخر وجوب الاداء الى حولان الحول (وعقد الاجارة) هذا هو المثال الخامس فانه علة للملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لاحكما لان حكمه ملك المنافع التي توجد في مدة الاجارة وهي معدومة والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون علة حكما (وعلة) يعنى الرابع علة (في حيز الاسباب) اى في مكانها والمراد به مشابهتها لها (لها شبه بالاسباب) تفسيره (كشراء القريب) فانه علة للملك والمالك

فهو علة للملك المنفعة اسما لانه يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولذا صح تعجيل الاجرة لاحكما لان المنفعة معدومة ولذا لم يثبت للملك في الاجرة (وعلة في حيز الاسباب لها شبه بالاسباب كسراء القريب) فانه لما كان علة للملك والمالك في القريب علة العتق فيكون الحكم مضافا الى الاول بواسطة فن حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان سببا

(ومرض الموت) فانه علة للحجر عن التبرعات فيما هو حق الوارث حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث اذا مات ولكن يشبهه الاسباب من ٣٢٣ حيث ان الحكم يثبت به اذا اتصل به الموت لان العلة

الحاجزة مرض يميت لانفس المرض فن جهة ان الحكم تراخي الى امر آخر وهو اتصال الموت اشبهت الاسباب (و) كذلك (التركية عند ابي حنيفة رحمه الله) علة بواسطة الشهادة لان الموجب للحكم بالرجم شهادة الشهود والشهادة لا تكون موجبة بدون التركية فكان الحكم مضافا الى التركية من هذا الوجه ومن حيث ان التركية صفة للشهادة نفي للحكم مضاف الى الشهادة فاي الفريقين رجع ضمن وعندهما الاضمان لانه لا تعدى ولا تعدى لانهم اثنوا عليهم خيرا (وكذا كل ما هو علة العلة) كالرمي فانه علة للقتل بالوسائط فانه يوجب تحرك السهم ومصيبه في الهواء وهو علة الوصول الى المحل وذاعلة نفوذه فيه وذا علة موته وهذه الوسائط

في القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فن حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان الشراء سببا (٧) ومن حيث ان الوسطة من احكامه وكان العتق مع علته وهي الملك مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب (ومرض الموت) وهو علة اسم الحجر المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث لاضافة الحكم اليه يقال انه محجور عن التصرف الفلاني لكونه في مرض الموت ومعنى لانه مؤثر في الحجر وليس بعلة حكما تراخي حكمه الى اتصاله بالموت لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا اتصل الموت به يثبت الحجر مستندا ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به (والتركية عند ابي حنيفة) يعني تعديل الشهود عند ابي حنيفة رحمه الله علة للحكم الثابت بالشهادة وشبيهة بالسبب اما انها علة فلا نفى في معنى علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التركية لا توجب الرجم فكانت التركية علة العلة و علة العلة (٨) مع حكمها مضافة الى علة الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده (٩) ولا يضمنون عندهما لانهم اثنوا على الشهود خيرا وكان بمنزلة مالوا اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن واما انها شبيهة بالسبب فلو جود الوسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة الشهود (وكذا) اي كما ذكر من الامثلة (كل ما هو علة العلة) فانه علة تشبه الاسباب وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة هناك دون الصفة فهنا يضاف الى العلة دون الوسطة فن حيث ان العلة الاخيرة تضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شها بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه اورده الشيخ في الموضوعين متابعا لفخر الاسلام فانه اورده في باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين * اعلم ان هذا القسم الرابع اما عائد الى العلة اسما ومعنى لاحكاما كالمرض واما الى العلة معنى لاحكاما ولا اسما كالتركية وما يشبهها في كونها علة العلة مثل شراء القريب وغيره فيكون الاقسام ستة لكن لما امكن وجوده بدون كل واحد منهما وكذا امكن وجود

من موجبات الرمي فاضيف القتل اليه وصار الرامي قاتلا لكن لما تراخي عنه اشبهه بالاسباب (٧) للعتق (نسخه)

(٨) صوابه والعلة مع حكمها تضاف الى علة العلة اه (٩) كما اذا رجع الشهود (عزمي زاده)

(ووصف له شبهة بالعلل كأحد وصفى العلة) فان الحكم اذا تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما كان لكل واحد منهما شبهة العلة لتأثير كل واحد منهما ﴿٣٢٤﴾ في الحكم حتى اذا تقدم احدهما

لم يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع له وليس بعلة لكن له شبهة العلة ولذا قلنا الجنس بانفراد يحرم النسبة وكذا القدر لان الربا النسبية بشبهة الفضل قننت بشبهة العلة (وعلة معنى وحكما لاسما كأخر وصفى العلة) فان كل حكم تعلق بعلة ذات الوصفين مؤثرين فان آخرهما وجودا علة حكما لاضافة الحكم اليه لانه يترجم على الاول بوجود الحكم عنده وشاركه في الوجوب ومعنى لانه مؤثر فيه لاسما لان الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك احدهما كالقربة والملك لتعلق فان الملك اذا تأخر اضيف اليه حتى بصير المشتري معتقا ومتى تأخرت القربة بان ورث اثنان عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه

كل واحد منهما يدونه جعله فاسما آخر (ووصف له شبهة العلة) اى الخامس وصف لا يكون علة حقيقية ولا سببا حقيقيا ولكن يكون له شبهة العلة (كأحد وصفى العلة) التى هى ذات وصفين فان كل واحد من وصفيه له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما قبل الآخر لا يكون سببا محضا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر فى اثبات الحكم اذ لو لم يكن له مدخل فى التأثير لكان الآخر وحده هو العلة ولم تكن العلة ذات وصفين والتقدير بخلافه فلا يكون سببا محضا بل يكون له شبهة العلة ولم يكن علة ايضا لان العلة هى المجموع لاهو وحده ولهذا جعلنا الجنس او القدر علة محرمة للنسبة لان فى النسبة شبهة الفضل فان لتقدم مزية على النسبة واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت به شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة فلا تثبت بما هو دونها فى الدرجة (وعلة معنى وحكما لاسما كأخر وصفى العلة) فان الوصف الذى يوجد آخره علة معنى لانه مؤثر فى الحكم وحكما لان الحكم يوجد عنده لاسما لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع فلا يكون احدهما علة حقيقية وانما اضيف الحكم الى الوصف الآخر دون الاول لانه يرجح على الاول فى التأثير لوجود الحكم عنده كالألو قال لامرأته ان دخلت هاتين الدارين فانت طالق فان وجد دخولهما فى الملك تطلق وان وجد فى غيره لا تطلق ولو وجد الاول فى الملك والثانى فى غير الملك لا تطلق اتفاقا ولو وجد الاول فى غير الملك والثانى فى الملك تطلق عند علمائنا خلافا لفرجه الله فعنده لا تطلق فى الصورة الاخيرة كفى الثانية والثالثة (وعلة اسما وحكما لامعنى) هذا هو القسم السابع (كالسفر والنوم لترخص والحدث) فان السفر علة لترخص اسما لانها تضاف اليه فى الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لانه مؤثر فى ثبوتها ليس بنفس السفر بل المشقة لانها هى المؤثرة فى اثبات الرخصة والنوم المخصوص بالحدث بالنسبة الى الحدث فانه علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت عنده وليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر

واضيف العتق الى القربة (وعلة اسما وحكما لامعنى كالسفر والنوم لترخص والحدث) فان (خروج) السفر تعلق به الترخص فى الشرع فكان علة حكما ونسبت الرخص اليه فصار علة اسما لامعنى لان المعنى المؤثر فى هذه الرخصة المشقة لكن السفر سببها فاقيم مقامها وكذا النوم سبب لاسترخاء المفاصل فاقيم مقامه فصار حدثا

(٦) فان النوم متكثرا
او مضطجعا سبب
لاسترخاء المفاصل وهو
دليل الخروج
(عزى زاده)
(وليس من صفة العلة
الحقيقية) الشرعية
(تقدمها على الحكم)
كما قال بعض لان العلة
مالم توجد تماما
لا يتصور ان يكون
موجبة حكمها لان
العدم لا يؤثر في
شيء فثبت الحكم
عقبها ضرورة (بل
الواجب اقترانها معا)
كما قال المحققون لانه
قد ثبت بالدليل مقارنة
العلة العقلية معلولها
(كالاستطاعة مع
الفعل) فوجب ان يكون
العلل الشرعية كذلك
لان الاصل اتساق
الشرع والعقل
(وقد يقام) الشيء مقام
غيره بطريقتين احدهما
(السبب الداعي)
والثاني (الدليل مقام
المدعو والمدلول)
والفرق ان السبب
لا يخلو عن افضاء او تأثير بخلاف الدليل (٧) من حيث ان فيه جعل الامر موقوفا الى اخبارها (نسخه)

خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم
المخصوص سببا ظاهرا لخروج النجس (٦) اقيم مقامه ودار الحكم علة معه
اعلم ان هذه الاقسام التي ذكرها المصنف هي ستة اقسام من الاقسام
السبعة التي خرجت من التقسيم على الوجه الذي ذكرنا لان القسم الرابع
وهو ما عبر عنه بقوله علة في حيز الاسباب عائد اما الى العلة اسما ومعنى
لاحكما واما الى العلة معنى لاحكما ولا اسما ولكن المصنف لشبهه بالاسباب
جعلها قسما آخر كما ذكرنا والقسم الخامس الذي عبر عنه بقوله ووصف له
شبهة العلة هو علة معنى لاحكما ولا اسما وبقي من تلك الاقسام قسم آخر
لم يذكره المصنف وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذي
سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر فتصير الاقسام ثمانية (وليس من
صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم) قيد بالحقيقية لان العلة العقلية
مقارنة مع معلولها زمانا اتفاقا كحركة الاصبع مع الخاتم واختلفوا
في جواز تقدم العلة الحقيقية الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون
الى وجوب مقارنتها مع المعلول وهو مختار المصنف واليه اشار بقوله
(بل الواجب اقترانها معا كالاستطاعة مع الفعل) وذهب بعض الى
وجوب تقدمها بحسب الزمان لان العلة الشرعية موصوفة بالبقاء ولها
حكم الجواهر ولهذا يفسخ العقود الشرعية بعد مدة فلا بد ان يثبت الحكم
عقب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين * قلنا
ان الفسخ ورد على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انه باق فذلك ضروري ثبت
دفعنا حاجة الناس الى الفسخ ولا يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة
(وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول) كالسفر اقيم
مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام
المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبينني فانت طالق فاذا اخبرت
عن المحبة طلقت ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس
عن المحبة لانطلق لان التعليق بمحبتها يشبه تخييرها من حيث ان فيه جعل
الامر الى اختيارها (٧) والتخيير مقتصر على المجلس والفرق بين السبب
والدليل ان السبب لا يخلو عن تأثيره في المسبب والدليل يخلو عن ذلك

لا يخلو عن افضاء او تأثير بخلاف الدليل (٧) من حيث ان فيه جعل الامر موقوفا الى اخبارها (نسخه)

(وذلك اما لدفع الضرورة والعجز) عن الوقوف على ماهو الحقيقة (كما في الاستبراء) اذ المؤثر في ايجابه شغل الرحم بماء الغير وذلك باطن فيقدم السبب الظاهر الدال عليه وهو استحداث ملك الوطأ بملك اليمين في وجوب الاستبراء (او غيره) كالتقاء الختانين مقام خروج المنى في ﴿ ٣٢٦ ﴾ وجوب الغسل (او الاحتياط كتحريم

الدواعي) فان المعتكف والمحرم حرم عليهما الجماع ثم اقيم المس والقبلة والنظر بشهوة مقامه في الحرمة للاحتياط (او لدفع الحرج) عن الناس فيما يتحقق فيه حاجتهم (كما في السفر) فانه اقيم مقام المشقة (و الطهر) الخالي عن الجماع اقيم مقام الحاجة الى الطلاق في الاقدام على الطلاق (والثالث الشرط) وهو لغة العلامة وشرعا (ما يتعلق بالوجود دون الوجوب) اي الثبوت اي يتوقف عليه وجود الشيء ويوجد عنده ولا يثبت به (وهو) اي ما يطلق عليه اسم الشرط (خسة شرط محض) وهو ما يتوقف وجود الشيء على وجوده (كدخول الدار للطلاق المعلق به) في قوله انت طالق هو في حكم العلة (كحجر البئر) في الطريق فانه شرط لتلف ما تلف بالسقوط وذلك لان علته هو السقوط وعلته

وانما يحصل به العلم بالمدلول لا غير (وذلك اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء) فان الموجب له هو اشتغال رحم الامة بماء الغير فالاحتراز عن قربانها واجب لقوله عليه السلام (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماؤه زرع غيره) ولكن لما كان اشتغال رحها بماء الغير امرا محفيا اقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك فيها مقامه دفعا لضرورة احتياج الناس الى معرفته ودفعا لعجزه عن معرفته لانه يحدث الملك يتمكن من وطئه ووطؤه سبب لاشتغال رحها بمائه (وغيره) اي غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العلوق في ثبوت النسب (او للاحتياط) اي يكون اقامة السبب مقام المسبب والدليل مقام المدلول في ثبوت النسب لاجل الاحتياط (كما في تحريم الدواعي) الى الوطأ من النظر وغيره اقيمت مقام الوطأ في الحرمة لاجل الاحتياط (او لدفع الحرج كما في السفر والطهر) الخالي عن الجماع فانهما اقيما مقام المشقة والحاجة الى الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن مع نوع مشقة كالسفر اقيم مقام المشقة بحسب الاشخاص ولكن فيه حرج (والثالث) من اقسام ما يتعلق به الاحكام (الشرط) وهو في اللغة العلامة وفي الشريعة ما ذكره المصنف (وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب) اي دون ان يكون مؤثرا في وجوده احتراز به عن العلة ولا بد ان يزيد هنا قيدها آخر وهو ان يكون خارجا عن ماهية ذلك الشيء ليخرج به جزؤه فانه ايضا ما يتوقف عليه وجود ذلك الشيء وليس بمؤثر فيه (وهو) اي ما يطلق عليه اسم الشرط (خسة) بالاستقراء (شرط محض) وهو الذي يتوقف انعقاد العلة لعلية على وجوده (مثل دخول الدار) بالنسبة الى وقوع (للطلاق المعلق به) في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان انعقاد قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده وليس له تأثير فيه (وشرط هو في حكم العلة) يعني يقوم مقام العلة في اضافة الحكم اليه (كحجر البئر) في الطريق فانه شرط لتلف ما تلف بالسقوط وذلك لان علته هو السقوط وعلته

التطبيق حكما بالتعليق حتى يوجد الشرط وهو الدخول وعند وجود الشرط يوجد (السقوط) التطبيق ويثبت به حكمه وهو الطلاق وعلى هذا العبادات والمعاملات فانها تعلقت باسباب جعلها الشرع اسبابا للوجوب لم يتوقف ذلك على شرط العلم (وشرط هو في حكم العلة) وهو كل شرط لم يعارضه علة فانه يصح ان يكون علة يضاف الحكم اليه لان له شبهة بالمتعلق به من الوجود فيخلفها

(وشق الزق) فان علة التلف سيلان الدهن لكن الزق كان مانعا من عملها صورة فبالشق باشر شرط التلف فيضمن لان هذا الشرط لم يعارضه علة لان السيلان طبيعي للدهن فلا يصلح لاضافة الحكم اليه (وحفر البئر) في الطريق فانه ﴿ ٣٢٧ ﴾ شرط الوقوع بازالة المسكة عن الموضع والمشى

سبب محض والعلة ثقلة لكن الارض كانت مانعة للثقل عن العمل فازالة المسكة مباشرة لشرط التلف والسبب لا يصلح علة لاضافة الحكم لانه مباح وكذا العلة وهو الثقل لكونه طبيعيا فيجعل الشرط خلفا عنها لانه موصوف بالتعدى فيضمن الكافر ولكن لا يصير مباشرا ليكفر ويحرم الميراث (وشرط له حكم الاسباب) وهو ما يعترض عليه فاعل مختار من غير ان يكون ذلك الفعل مضافا الى ذلك الشرط ويكون الشرط مقديا عليه (كما اذا حل قيد عبد حتى ابق) لم يضمن لان مانع الاباق القيد فحله ازالة للمانع فكان شرطا لانه لما سبق الاباق الذي هو علة التلف نزل منزلة الاسباب والسبب مما تقدم العلة لانه

السقوط الثقل والمشى سبب محض للسقوط لانه مفض اليه في الجملة وليس بعلة لانه قديو جد المشى فيه بلا وقوع ولكن الارض كانت مانعة من تأثير العلة وهي الثقل وكان تأثيرها موقوفا على زوال المانع وكان حفر البئر ازالة للمانع واجادا للشرط (وشق الزق) الذي فيه مانع فانه شرط للسيلان لان علة هي ميعانه ولكن الزق كان مانعا وكان تأثيره موقوفا على زوال ذلك المانع وكان الشق ازالة للمانع واجادا للشرط فثبت انهما شرطان لاعلتان لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل والسيلان امران جبليان مخلوقان عليهما من غير اختيار منهما فلما لم يمكن اضافة الحكم اليهما اضيف الى الشرط (وشرطه حكم الاسباب) وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين المشروط فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون سابقا على ذلك الفعل الاختياري قدينا بفعل فاعل مختار احترازا عما يتخلل بينه وبين مشروطه فعل طبيعي كحفر البئر وبقولنا لا يكون ذلك الخ احترازا عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلية كما في فتح باب قفص عند محمد وبقولنا ويكون سابقا احترازا عما كان وجوده متأخرا عن صورة العلة كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الدخول هنا متأخر عن صورة العلة وهي قوله انت طالق لانه وجد التكلم به سابقا على وجود الدخول وان كان وجود الدخول متقدما على انعقاده علة وهو شرط محض وانما كان هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه على العلة فتي كان الشرط متقدما على العلة كان مشابهها للسبب في التقدم وفي كونه مفضيا الى ذلك الشيء فلا يكون شرطا محضا * لا يقال الشرط قدي تقدم على صورة العلة كالاشهاد في النكاح وهو متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى * لاننا نقول لانكر تقدم الشرط على صورة العلة وانه (٧) لا يخرج به عن الشرطية ولكننا نقول اذا تقدم لم يتحض شرطا بل كان شرطا مشابهها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي (كما اذا حل قيد عبد حتى ابق) فان حله شرط لتلف العبد باباقه لان

وسيلة فيكون سابقا والشرط المحض مما يتأخر عن صورة العلة وان تقدم على انعقادها علة فاشبه السبب المحض والذي فيه معنى العلة لان الاباق غير حادث بالشرط وهو الحل بل باختيار صحيح فانقطع نسبتته عن الشرط من كل وجه فكان بمنزلة السبب المحض فكان التلف مضافا الى العلة المعترضة لا الشرط (٧) فانه (نسخه)

(وشرط اسمي الاحكامها)
 كقول الشرطين في حكم
 تعلق بهما (لان حكم
 الشرط ان يضاف
 الوجود اليه وذا
 مضاف الى آخرهما
 فلم يكن الاول شرطا
 الاسما لافتقار الحكم
 اليه في الجملة (كقوله
 ان دخلت هذه الدار
 وهذه الدار فانت
 طالق) فان دخولها
 للاولى شرط اسمي
 لاحكامها لان الحكم غير
 مضاف اليه وجوبا
 ولا وجودا عنده فلو
 ابانها ثم دخلت احدهما
 ثم نكحها ثم دخلت
 الثانية لم تطلق
 خلافا لزفر لان الملك
 شرط عند وجود
 الشرط لصحة وجو
 الجزء للصحة وجود
 الشرط ولم يوجد ههنا
 جزاء يفتقر الى الملك
 فلم يجز أن جعل الملك
 شرطا لعين الشرط
 لان عينه لا يفتقر الى
 الملك ولم يجز شرطه
 لبقاء العين كما قبل
 الشرط الاول

علته فعل الابق ولكنه مشروط بزوال المانع الذي هو القيد فكان الحل
 ازالة للمانع ويجادا للشرط وكان شرطا ايضا وهو متقدم على فعل الابق
 الذي هو العلة بصورة ومعنى فيكون شبيها بالسبب الخالص لا السبب الذي
 فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة وحادثة
 به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الابق غير حادث بالشرط
 بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع نسبتته عن الشرط من كل وجه
 وكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من الشرط فلا يضمن الحال
 قيمة العبد ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالابق فابق حيث يضمن الامر
 وان اعترض فعل مختار على الامر لان الامر بالابق استعمال له فاذا اتصل
 به الابق يصير غاصبا بالاستعمال وعلى هذا قال ابو حنيفة رحمه الله
 تعالى و ابو يوسف فيمن قحح باب قعص فطارس الطير لا يضمن الفتح لانه
 اعترض عليه فعل فاعل مختار وقال محمد والشافعي يضمن لان الطيران
 عادة للطير والعادة اذا تأكدت صارت طبيعة فصارت بمنزلة سيلان الدهن
 (وشرط اسمي الاحكامها) وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده ولا يوجد عند وجوده
 فن حيث انه يتوقف الحكم عليه يسمى شرطا ومن حيث انه لا يوجد
 الحكم عنده لا يكون شرطا حكما وذلك (كما اول الشرطين في حكم تعلق
 بهما كقوله) لامرأته (ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق)
 فان دخول الدار الذي يوجد او لا يكون شرطا اسمي صورة من حيث
 انه يفتقر اليه الحكم في الجملة لاحكامها لان حكم الشرط ان يضاف اليه
 الوجود والوجود يضاف الى آخرهما ويكون الاول شرطا اسمي لاحكامها حتى
 لو دخلت المرأة في المثال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدي الدارين حالة
 البيونة ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى تطلق عندما خلافا لزفر * وجه
 قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء لانه صيرهما شيئا واحدا
 في وجود الجزاء وفي احدهما شرط الملك فكذلك في الآخر * ولنا ان الشرط
 الاول للملم يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود الملك عند وجوده لان الملك
 انما شرط لنزول الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء * فان قلت
 لانسلم ان الاول يسمى شرطا بل الشرط هو المجموع * قلت اجمع الامة على

(وشرطه هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا) لان حكم الشرط انما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد الشرط وهذا لا يكون في الزنا بحال لان ﴿ ٣٢٩ ﴾ - الزنا اذا وجد لم يتوقف حكمه على احصان يثبت بعده

لكن الاحصان اذا

ثبت كان معرفا بحكم

الزنا فاما ان يوجد الزنا

بصورته فيتوقف

انعقاده عليه على

وجود الاحصان فلا

يثبت انه علامة لاشترط

(وانما يعرف الشرط

بصيغته) اي باللفظ

الدال عليه صريحا

(كحروف الشرط او

دلالاته كقوله المرأة

التي اتزوج طالق

ثلثا فانه بمعنى الشرط)

دلالة (لوقوع الوصف

في النكرة) فان التزوج

دخل على امرأة غير

معينة وكانت نكرة

والوصف في النكرة

معتبر فصار كأنه قال

المتزوجة طالق فيتعلق

الطلاق بالتزوج

(ولو وقع الوصف

(في المعين) بان قال هذه

المرأة التي اتزوجها

طالق (لما صلح دلالة)

لان هذا الوصف

لم يجز مجرى الشرط

فبقى ايقانا في الحال

تسميته شرطا والمنع من تسميته شرطا يكون مخالفا للاجتماع (وشرطه هو كالعلامة) يعني القسم الخامس من اقسام الشرط شرط هو مثل العلامة (الخالصة كالاحصان في الزنا) على ما يجيء تقريره في العلامة (وانما يعرف الشرط بصيغته) اي لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد لمن قال صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى (فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا) فانه مذكور على سبيل التغليب اذ العادة الغالبة ان الانسان يكتب عبده اذا رأى فيهم خيرا لانه شرط حقيقي اذ الكتابة تجوز وان لم يعلم فيهم خيرا * قلنا هذا الكلام يؤدي الى الغاية وكلام الله تعالى منزّه عن ذلك والمراد بالامر الندب لا الايجاب والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيهم خيرا (كحروف الشرط او دلالاته) اي دلالة الشرط لا تنفك عن معنى الشرط كالصيغة (كقوله المرأة التي اتزوج طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة) لان التزوج دخل على امرأة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لثبوتها به فصلح دلالة على الشرط فصار كأنه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق (ولو وقع) اي وصف التزوج (في المعين) بان اشار الى المعينة وقال هذه المرأة التي اتزوجها طالق او قال هذه المرأة طالق (لما صلح دلالة) اي لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو لانه للتعريف ومتى حصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الى تعريف آخر لان الاشارة ابلغ في التعريف فيبقى قوله هذه المرأة فيلغو في الاجنبية وينجز في امرائه (ونص الشرط) يعني صريح الشرط (يجمع الوجهين) اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي كذا او قال ان تزوجت هذه المرأة فهي كذا يقع الطلاق في صورتين بالتزوج (والرابع) من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل (العلامة) وهي في اللغة الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره المصنف (وهو ما يعرف الوجود) اي وجود الحكم (من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاحصان) وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل

فيلغو لانه صادف الاجنبية (ونص الشرط يجمع الوجهين) اي اذا اتى بصيغة الشرط يتوقف وجود الطلاق على وجود الشرط في المعينة وغيرها (والرابع العلامة وهو) لغة الامارة وشرعا (ما يعرف الوجود) اي وجود الحكم (من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاحصان

الآخر في صفة الاحصان والاسلام * فان قلت اذا كان الاحصان
عبارة عن اجتماع سبعة اشياء ومن جعلتها كون كل واحد من الزوجين
مثل الآخر في الاحصان يلزم الدور * قلت المراد من الاحصان
في التعريف اجزائه الستة المذكورة مجازا والاحصان المصطلح
انما يكون اذا كانا متماثلين فيها * قال شمس الائمة شرط الاحصان
على الخصوص شيان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل
والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرطا الاحصان على
الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة وانما قلنا ان الاحصان
علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده على
على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت
بوجوده الرجيم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق
مفض اليه فعرفنا ان الرجيم غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا
عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني بصير الزنا في تلك الحالة
موجبا للرجيم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجيم فكان
علامة لاشراط هذا هو مختار بعض المتأخرين واما مختار المتقدمين
واكثر المتأخرين ان الاحصان شرط لوجوب الرجيم لان الشرط
ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة وقولهم لم يتعلق به
وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب الرجيم بدونه كالمسرفة لا توجب
القطع بدون النصاب وهو شرط بلاشبهة فكذا الاحصان (حتى
لا يضمن شهوده) اى شهود الاحصان (اذا رجعوا بحال) هذه نتيجة
كون الاحصان علامة وليس بشرط حقيق بل هو شرط مجازا
يعنى اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجيم مع شهود الزنا او رجعوا
وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة
غير صالحة لخلافة العلة لما ذكرناها لا يتعلق بها وجوب ولا وجود
ولا يجوز اضافة الحكم اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة
ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان
الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به

حتى لا يضمن شهوده
اذا رجعوا بحال)
سواء رجع شهود الزنا
اولا او رجعوا قبل
القضاء او بعده او قبل
امضاء ما قضى به او
بعده او مجتمعين او
منفردين لما ذكر انه لم
يثبت به وجوب عقوبة
ولا وجودها

(فصل في بيان الاهلية)
 اى اهلية الخطاب
 (العقل معتبر لاثبات
 الاهلية) اذ الخطاب
 لا يفهم بدون خطاب
 من لا يفهم قبيح (وانه
 خلق متفاوتا) فكلم
 من صغير يستخرج
 بعقله ما يعجز عنه الكبير
 (وقالت الاشعرية
 لا عبرة للعقل اصلا)
 اى لا مدخل له في
 معرفة حسن الاشياء
 وقبحها ولا في ايجاب
 شئ وتحريره (دون
 السمع واذ جاء السمع
 فله العبرة دون العقل)
 وهو قول اصحاب

وثبوت التعدي منهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم
 ضمنوا دية المرجوم * والجواب ان الاحصان علامة فلا يصلح للخلافة
 ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا
 لان شهود الشرط ايضا لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا
 شهود العلة وهى الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار
 اذلا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولهذا لا يضاف الحكم
 الى شهود الشرط اذا رجع شهود الشرط واليمين بل الضمان
 على شهود اليمين خاصة لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان
 الفريقين لما شهدوا وقضى القاضى بشهادتهم فقد ثبت للمعلق اتصال
 بالمحل لوجود الشرط فصح تسميتهم شهود العلة اما اذا رجع
 شهود الشرط خاصة * قال شمس الائمة لاضمان عليهم قياسا على
 شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة * وقال فخر الاسلام يجب الضمان
 عليهم لوجود التعدي منهم لما ذكرنا في تعلييل بعض المشايخ على ان
 هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد
 عقوبة والاحصان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع
 الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه

﴿ فصل في بيان الاهلية ﴾

الشافعى حتى ابطالوا
 ايمان الصبي لعدم
 ورود الشرع به وعدم
 اعتبار عقله كايमान
 صبي غير عاقل مجتهد
 وما كنا معذنين حتى
 نبعث رسولا نفي
 العذاب قبل البعثة
 فاتفق حكم الكفر
 (وقالت المعتزلة انه
 علة موجبة لما استحسنته

لما فرغ من بيان الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية اذ الخطاب
 لا يثبت في غير الاهل (العقل معتبر لاثبات الاهلية) اى اهلية الخطاب
 اذ الخطاب لا يفهم بدون خطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا له
 (وانه خلق متفاوتا) فكلم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير
 (وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا) يعنى لا مدخل له في معرفة حسن
 الاشياء وقبحها ولا في ايجاب شئ وتحريره (دون السمع واذ جاء السمع
 فله العبرة دون العقل) وهو قول اصحاب الشافعى حتى ابطالوا ايمان
 صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله (وقالت المعتزلة انه)
 اى العقل (علة موجبة لما استحسنته) على سبيل القطع مثل معرفة
 البهية الصانع (محرمة لما استعجمه) على القطع (فوق العلل الشرعية)

محرمة لما استعجمه على القطع فوق العلل الشرعية

فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل) وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل (وقالوا لا عذر لمن غفل في الوقف عن الطلب وترك الايمان) اى اذا عقل صغيرا ﴿ ٣٣٢ ﴾ كان او كبير يحب عليه طلب الحق

والاستدلال لوجود مناط التكلف (والصبي العاقل مكلف بالايمان) عندهم (ومن لم تبلغه الدعوة اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار) عندهم لوجود الموجب للايمان وهو العقل وحجتهم قصة ابراهيم عليه السلام حين قال لايه اى اراك وقومك في ضلال مبين وكان قبل الوحي ولولم يكن العقل حجة لكانوا معذورين ولما كانوا في ضلال مبين (ونحن نقول في الذى لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل واذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا) لان العقل وان كان آلة للمعرفة لا يقع به الكفاية بحال لان العلم الحاصل به لا بد ان يكون بعد ترتيب مقدمات صحيحة وحصوله اذذاك بطريق الفيض فلا يكون بمجرد كافي

لان العلة الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها بخلاف العلة العقلية فانها موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل (فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل) فان قلت اتفق اهل القبلة على ان في الشرع ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير الزكوات وغيرها * قلت ارادوا به ما لا يدرك العقل تحققة في نفسه (٧) لاستلزامه نوع استحالة مثل رؤية الله تعالى في الآخرة بلا كيف ولا جهة ومثل ان يكون الكفر والمعاصى داخلا تحت ارادة الله تعالى لان كل واحد منهما مما يستتبعه العقل وما ذكروا من الامثلة ليست كذلك اذ يدرك العقل جواز تحققةها من غير استحالة غايته ان يكون وجه حكمتها غير مدرك بالعقل تمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عليه السلام فانه قال لايه (انى اراك وقومك في ضلال مبين) وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحى الىّ ولولم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين (وقالوا لا عذر لمن غفل في الوقف) اى التوقف (عن الطلب) اى طلب الايمان (وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان ومن لم يبلغه الدعوة) اصلا ونشأ على شاهق الجبل (اذالم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار) لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى يقوم عليه الحجة وهكذا روى عن ابى حنيفة رحمه الله وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله وحملوا قوله عليه السلام (رفع القلم عن ثلث) الحديث على الشرائع لكن هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لا يجابه والصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر الرواية ما قاله صاحب التوقيم وفخر الاسلام وذكره المصنف بقوله (ونحن نقول في الذى لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل واذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا) اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بان بلغ في شاهق الجبل ومات من ساعته (واذا اعانته الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن

وهذا ظاهر لانه بعد ما ثبت انه آلة فلا آلة لا يستقل بالتحصيل فلا بد من توفيق الهى وانما (معذورا) يعذر اذا لم يجد مدة يتمكن فيها من الاستدلال على معرفة الله تعالى بان بلغ على شاهق جبل ومات من ساعته (و) اما اذا اعانته الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن (٧) في نفس الامر (نسخه)

معذورا وان لم تبلغه الدعوة (لان الامهال الى ادراك مدة التأمل بمنزلة الدعوة في حق تبنيه القلب) وعند
الاشعرية ان غفل عن ﴿ ٣٣٣ ﴾ الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة

كان معذورا ولا
يصح ايمان الصبي
العاقل عندهم) للمتقدم
(وعندنا يصح) لان
مناط التكليف ادنى ما
يطلق عليه العقل وحدة
الاذهان في الصبيان في
اول نشوهم (وان لم
يكن مكلفا به) حتى
اذ اعتقلت المراهقة ولم
تصف الايمان بعدما
استوصفت وهى تحت
زوج مسلم بين ابوين
مسلمين لم تجعل مرتدة
ولم تبين من زوجها ولو
بلغت كذلك لبانت من
زوجها فعلم انها غير
مكلفة اذ لو كانت
لبانت كما اذ بلغت كذلك
(والاهلية نوعان اهلية
وجوب) وهو الصلاحية
بحكم الوجوب فن كان
اهلا بحكم الوجوب
بوجه اداء او قضاء كان
اهلا للوجوب عليه
والا فلا (وهى بناء
على قيام الذمة) لان
محل الوجوب الذمة
ولذا يضاف اليها يقال

معذورا) لان الامهال وادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل في حق
تبنيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة واذا لم يحصل له
معرفة بعد هذه المدة كان لاستخفافه بالجملة فلا يكون معذورا (وان لم تبلغه
الدعوة) ان هذه للوصول وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه
وما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلاثة ايام ليس بقوى
لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب
عاقل يهتدى في زمان قليل ما لا يهتدى غيره فيفوض تقديره الى الله
تعالى اذ هو العالم بمقدارها في حق كل شخص فيعفو عنه قبل ادراكها
ويعاقبه بعد استيفائها (وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك
او اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة كان معذورا) لان المعتبر عندهم هو
السمع دون العقل ومن قتل من لم يبلغه الدعوة ضمن لان كفرهم معفو
عندهم وصاروا كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمن وان كان قتلهم
حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التأمل لا تكون
عفوا وكان قتلهم مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يضمن
(ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم) لعدم ورود الشرع به متمسكين
بقوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) نفى العذاب قبل البعثة
ولما نفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقوا على الفطرة (وعندنا يصح) ايمان
الصبي العاقل (وان لم يكن مكلفا به) اى بالايمان لان وجوبه بالخطاب
وهو ساقط عنه لقوله عليه السلام (رفع القلم عن ثلث عن صبي حتى يحتلم)
الحديث *والجواب عنهم يحتمل ان يراد من العذاب المنفى العذاب الدنيوى
فلا ينتهض حجة علينا (والاهلية نوعان اهلية وجوب) وهى صلاحية
لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه (وهى بناء على قيام الذمة)
اى اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة وهى محل
الوجوب * والذمة فى اللغة العهد وفى الشرع نفس لها عهد سابق
والمراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا وبالعهد السابق العهد
الذى تاهد الانسان ربه يوم الميثاق (والآدمى يولد وله ذمة صالحة

وجب فى ذمته (والآدمى يولد وله ذمة صالحة للوجوب) وكذا وانقلب الطفل على مال انسان فاتفقه
يضمن اجماعا والذمة العهدة فالمراد بمحل الوجوب الذمة والنفس لها ذمة وعهد

(غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه) بل المقصود حكمه وهو الاداء (فجاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه)
كإيتني الوجوب لعدم محله مع قيام السبب كبيع ٣٣٤ الحرو ولما جاز ان يبطل الوجوب

لعدم حكمه جاز مقسما
بانقسام الاحكام
(فاكان من حقوق
العباد من الغرم) كضمان
الاتلاف (والعوض)
كثمن المبيع والصلة التي
لهاشبه بالمؤن كنفقة
الاقارب (ونفقة
الزوجات لزمه) اى
الصبي لوجود سببه
وثبوت حكمه وهو
وجوب الاداء لان المال
مقصود ههنا فاداء وليه
كادائه (وما كان
عقوبة او جزاء)
كالتصاص راجع للعقوبة
وحرمان الميراث راجع
للجزاء (لم يجب عليه)
لانه لا يصلح لحكمه
وهو المطالبة بالعقوبة
او جزاء الفعل (وحقوق
الله تعالى تجب عليه
متى صح القول بحكمه
كالعشر والخراج) فانهما
فى الاصل من المؤن
ومعنى العبادة والعقوبة
فيهما غير مقصود
والمقصود منهما المال
واداء الولى كادائه
فيكون من اهل وجوبه

لوجوب له) وعليه باجتماع الفقهاء حتى ثبت له ملك الرقبة بشراء الولى
ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال انسان فاتفقه بضمن والجنين
قبل انفصاله عن الام جزء لها من وجه ولهذا يعتق بعقوبتها ويدخل فى
البيع تباعها ولكنه لما كان منفردا بالحياة ومعدا للانفصال لم يكن جزءا
لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق
والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولى
شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب واذا انفصل عنها
ظهر له ذمة كاملة فصار اهلا لوجوب الحقوق عليه كالبالغ (غير ان
الوجوب غير مقصود بنفسه) بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار
ليتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك فى حق الصبي لعجزه (فجاز ان يبطل
الوجوب) ولا يثبت (لعدم حكمه) كما يعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر
(فاكان من حقوق العباد من الغرم) كضمان الاتلاف (والعوض)
كثمن المبيع (ونفقة الزوجات) والاقارب (لزمه) اى الصبي اما
نفقة الزوجات فلا انها صلة شبيهة بالعوض اذ تجب عوضا عن
الاحتباس فاذا حصل الحبس للزوجة حصل عوضه واما نفقة الاقارب
فؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا تجب على المعسر والمقصود ازالة حاجة
القريب بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون واداء وليه كادائه وكان
الوجوب غير خال عن حكمه (وما كان عقوبة) كالتصاص (او جزاء)
كحرمان الميراث (لم يجب عليه) اى على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو
المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب
مع انه نوع جزاء لانه من باب التأديب وليس بجزاء على الفعل كضرب
الدواب (وحقوق الله تعالى تجب) على الصبي (متى صح القول بحكمه)
اى بحكم وجوب الحق لله (كالعشر والخراج) فانهما فى الاصل من
المؤن (٩) ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين والمقصود منهما
المال واداء الولى فى ذلك كادائه (ومتى بطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات

(ومتى بطل القول بحكمه لا يجب كالعبادات (٩) المؤن كغرف جمع مؤنة كغرفة وهى احدى
اللغات التى فيه انظر المصباح اه (مصححه)
(الخالصة)

الخالصة) المتعلقة بالبدن كالصلاة والصوم او بالمال كزكاة او بهما كالحج لان المقصود في حقوق الله تعالى هو الاداء وذلك فعل يحصل عن ﴿٣٣٥﴾ اختيار على سبيل التعظيم والصغير يتأقيه والمؤدى بالنائب غير صالح للطاعة لانها

نيابة جبر لا اختيار
لثبوتها عليه شرعا
(والعقوبات)
كالحدود والقصاص
لانعدام حكمه وهو
المؤاخذة بالفعل
(واهلية اداء وهي
نوعان قاصرة تبني
على القدرة القاصرة
من العقل القاصر
والبدن القاصر
كالصبي العاقل والمعتوه
البالغ) فانه بمنزلة
الصبي العاقل من
حيث ان له اصل العقل
وليس له صفة الكمال
(وتبني عليها صحة
الاداء) اى لو وقع
الاداء يكون صحيحا
ولا يجب (وكاملة تبني
على القدرة الكاملة
من العقل الكامل
والبدن الكامل)
وذلك يكون للبالغ
العاقل (ويبنى عليها
وجوب الاداء وتوجه
الخطاب) لان في الزام
الاداء قبل الكمال

الخالصة) كالصوم والصلاة والحج وغيرها اذ العبادة فعل يحصل
عن اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور ذلك من الصبي (والعقوبات)
كالحدود والقصاص لانعدام حكمه وهو المؤاخذة بالفعل (واهلية)
اى النوع الثانى من نوعى الاهلية اهلية (اداء وهى نوعان) بالاستقراء
(قاصرة تبني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر)
لاخلاف فى ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل
وقدرة العمل به وهى بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما يكون كإلها
بكمالهما وقصورها بقصورهما ثم الانسان فى اول احواله عديم القدرتين ولكن
فيه استعداد ان يوجد كل واحد منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ
درجة الكمال قبل بلوغها تكون قاصرة (كالصبي العاقل) فان كل
واحدة من القدرتين قاصرة فيه (والمعتوه البالغ) فانه قاصر العقل
مثل الصبي وان كان قوى البدن (وتبني عليها) اى على الاهلية
القاصرة (صحة الاداء) على معنى انه لو وقع الاداء يكون صحيحا
ولا يجب (وكاملة تبني على القدرة الكاملة من العقل الكامل) الغير
الموصوف بالقصور (والبدن الكامل ويبنى عليها وجوب الاداء وتوجه
الخطاب) لان فى الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا والحرج منفي
فلما لم يمكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة وتكلف عظيم اقام الشرع
البلوغ الذى يعتدل لديه العقل فى الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا
بدليل قوله عليه السلام (رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم الجنون
حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ) والمراد بالقلم الحساب والحساب انما
يكون بعد لزوم الاداء (والاحكام منقسمة فى هذا الباب) اى باب ابتداء
صحة الاداء على الاهلية القاصرة (الى ستة اقسام) اشار المصنف الى
احكام هذه الاقسام على الترتيب (فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره)
اى غير الحسن هذا اشارة الى القسم الاول (كالايمان وجب القول بصحته
من الصبي) لانه نفع محض ولان عليارضى الله عنه افتخر بذلك وقال
* سبقتكم الى الاسلام طرا * صيبا ما بلغت او ان حلى *
واما حرمان الارث من اقراره الكفار ووقوع الفرقة بينه

حرجا بينا وهو منتف بالنص (والاحكام منقسمة فى هذا الباب) اى فى باب الاهلية على مامر فى اهلية
الوجوب (فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره) اى ان يكون قبيحا غير مشروع بوجه (كالايمان
وجب القول بصحته من الصبي

بلازوم اداء) لما ثبت عدم اهلية اداءه وجد منه بحقيقته لان الشيء اذا وجد بحقيقته لا ينفي الابطحجر من الشرع وذلك في الايمان باطل لكونه حسنا ﴿ ٣٣٦ ﴾ لا يحتمل غيره ولا عهدة

الافى لزوادائه وذلك موضوع عنه (وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر) المراد من كونه حقه تعالى ان حرمة حقه (لا يجعل عفوا) لان جهله بغيره تعالى لا يجعل عفوا فكيف به حتى حكم ابو حنيفة ومحمد بصحة رده لانه كما يوجد حقبقة الايمان يوجد منه حقيقة الردة و ابو يوسف لا يحكم بصحتها منه في احكام الدنيا لانها تنمحض ضررا (وما هو بين الامرين) اى بين ان يكون حسنا وان لا يكون يعنى يحتمل ان يكون مشروعا في بعض الاوقات والحالات دون البعض (كالصلاة ونحوها) من الصوم والحج (يصح الاداء) منه باعتبار الاهلية القاصرة (من غير لزوم عهدة) فلا يلزمه الاتمام بالشرع والقضاء بالافساد لان في صحة الاداء بلازوم نفع محض لانها يعتاد اداها (وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعها محضا كقول الهبة) والصدقة

وبين امرأته المشركة فضاف الى كفر الباقي على كفره لا الى اسلامه لانه شرع ماصما (بلازوم اداء) والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبين امرأته ولو زمه الاداء لكان امتناعه كفرا * وقال الشافعي رحمه الله لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه ضرر واما في حق احكام الآخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع محض وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في حق احكام الآخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما يفصل عن الآخر فان من اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام الآخرة مؤ من في احكام الدنيا ولهذا كان يجرى احكام المسلمين على المنافقين في زمن النبي عليه السلام (وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر) اى الردة (لا يجعل عفوا) حتى حكم ابو حنيفة ومحمد بصحة رده في حق احكام الدنيا والآخرة استحسانا ولهذا تبين منه امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس من احكام عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم توجد منه قبل البلوغ بل يجبر على الاسلام ولكن دمه هدر لو قتله احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شئ كالمردة لا تقتل ولو قتلها احد لا يجب عليه شئ * وقال ابو يوسف والشافعي لا يصح رده في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض * فان قيل الصبي كان مرفوع القلم فكيف اعتبر رده * قلت انه مرفوع القلم فيما يمكن ان يهدر ويجعل عفوا والردة ليست كذلك (وما هو بين الامرين) اى بين ان يكون حسنا وان يكون قبيحا (كالصلاة ونحوها) كالصوم والحج فانها تحتمل ان تكون مشروعة في بعض الاوقات دون بعض (يصح الاداء من غير لزوم عهدة) اى ضمان يعنى اذا شرع فيه لا يجب اتمامه والمضى فيه حتى اذا افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة الاداء بلازوم نفع محض لانه يعتاد اداها فلا يشق ذلك بعد البلوغ (وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعها محضا كقول الهبة) والصدقة

والقضاء بالافساد لان في صحة الاداء بلازوم نفع محض لانها يعتاد اداها (وما كان من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعها محضا كقول الهبة) (وقبضهما)

يصح مباشرته (منه لانه ٣٣٧ بحض منفعة فيثبت في حقه بناء على الاهلية القاصرة

(وفي الضار المحض)
الذي لا يشوبه نفع
في العاجل (كالطلاق
والعتاق والوصية
تبطل اصلا) لان
الصبي مظنة الترحم
والله تعالى ارحم
الراحمين فلم يشرع في
حقه الضار فبطلت
مباشرته ولم يملكه
عليه غيره سوى
القرض للقاضي (وفي
الدائر بينهما) اي بين
النفع والضرر (كالبيع
ونحوه) من الاجارة
والنكاح وغيرهما
فانها تشمل على زوال
الملك وهو ضرر
وحصول البدل وهو
نفع (يملكه برأى الولى)
لان نفسه لا احتمال
الضرر لانه اهل
بحكمه مباشرة الولى
فكان اهلا بسببه
لاحتمال المانع وهو
احتمال الضرر اندفع
برأى الولى (وقال
الشافعي رحمه الله كل
منفعة يمكن تحصيلها له

وقبضهما (يصح مباشرته) اي مباشرة الصبي هذا هو القسم الرابع
(وفي الضار المحض) وهو ما لا يشوبه نفع في العاجل (كالطلاق
والعتاق) والصدقة والقرض (والوصية تبطل اصلا) فان فيها
ازالة ملك من غير نفع يعود اليه * قال الامام شمس الائمة في اصوله زعم
بعض مشايخنا ان طلاق الصبي غير واقع وهذا وهم عندي لانه اذا
تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان
صحيا والطلاق واقع في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته
عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول
ابى حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وكان ذلك
طلاقا عند محمد واذا وجدته امرأته مجبوبا فخاصته ففرق بينهما
كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ ففرقنا ان الحكم ثابت في حقه عند
الحاجة (وفي الدائر بينهما) اي بين النفع والضرر هذا اشارة الى
حكم القسم السادس من غير حقو الله تعالى (كالبيع) فانه اذا كان
رابحا كان نفعيا وان كان خاسرا كان ضرا (ونحوه) كالاجارة
والنكاح (يملكه برأى الولى) لان جواز هذه التصرفات منه عند
انضمام رأى الولى برأيه باعتبار ان قصور رأيه لما اندفع برأى الولى
التحق هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ
من البالغ عند ابى حنيفة وعندهما نفوذ تصرفاته باعتبار انضمام رأى
الولى لا باعتبار انه صار كالبالغ فكما انه لا ينفذ التصرف من الولى
بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولى له ولو باشر
البيع بغبن فاحش مع وليه فعن ابى حنيفة رحمه الله روايتان في رواية
لا يجوز لانه يشبه تصرفه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف
على رأى الولى فيثبت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة
في موضع التهمة وهو التصرف مع الولى لاحتمال ان الولى انما اذن له
في البيع ليحصل مقصوده لا بالنظر للصبي وسقطت هذه الشبهة مع
الاجنبى وفي رواية يجوز لما قلنا انه كالبالغ بالاذن * وقال الشافعي
رحمه الله كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته

بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته فيه

كالاسلام والبيع) فانه يصير مسلما باسلام احد ابويه وينفذ عليه بيع الولي (وما لا يمكن تحصيله مباشرة وليه
تعتبر عبارته فيه كالوصية واختيار احد الابوين) ٣٣٨ ❀ واصله ان من كان موليا عليه

لا يصلح وليا لان كونه
موليا عليه سمة الجمن
وكونه وليا آية القدرة
فلا يجتمعان قلنا
لانفاة لانامتي جعلناه
وليا في تصرف لم
نجعله فيه موليا عليه
وبالعكس

❀ فصل ❀

(والامور المعترضة
على الاهلية) فيمتنع
الاحكام المتعلقة بها
(نوعان سماوي) وهو
الذي يكون من قبل
صاحب الشرع من غير
ان يكون للعبد فيه صنع
(وهو الصغر) وعدمها
لان الآدمي قد يخلو
عنه كآدم (وهو في
اول احواله كالجنون)
لانه عديم العقل

اي عبارة الصبي (فيه كالاسلام والبيع) فانه مولى عليه فيهما
لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه وكذا ينفذ عليه بيع الولي ماله
فلا يكون له ولاية فيهما فلا يصلح اسلامه وبيعه (وما لا يمكن تحصيله
مباشرة وليه يعتبر عبارته فيه كالوصية) فان وصيته باعمال البر صحيحة
عنده لانها نفع محض يحصل بها ثواب الآخرة بعد ان استغنى
بنفسه عن المال لانها انما تكون بعد الموت ولا حاجة له حينئذ الى
المال وعندنا وصيته باطلة سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات بعد
البلوغ او قبله لانه ضرر محض لكونها ازالة للملك بطريق التبرع
مضافة الى ما بعد الموت وهو لا يقدر على ذلك (واختيار احد
الابوين) صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد (٤) فحق
الحضانة للام الى سبع سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما عنده
فايهما اختار يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي
فيعتبر عبارته فيه لمسا روى ان النبي عليه السلام خير غلاما بين الابوين
والجواب عنه انه عليه السلام دعا لذلك الغلام فبركة دعائه له اختار
ما هو اتفق له ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط

❀ فصل ❀

(والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي) وهو ما ثبت من قبل صاحب
الشرع بلاختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد
قدم السماوي على المكتسب لانه اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار
العبد (وهو الصغر) ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة
لان الصغر لا يدخل في ماهية الانسان فكان امرا ماضيا (وهو)
اي الصغر (في اول احواله كالجنون) لانه عديم العقل كالجنون
بل ادنى حال منه لانه قديكون للجنون تمييز ورفق آخر أن الجنون
ليس له حد والصغر له حد حتى اذا اسلمت امرأة الصبي يؤخر العرض
الى ان عقله لانه اذا لم يؤخر بل عرض على ابويه فايها تقع الفرقة
ويطالب بالمهر في الحال والفرقة والمطالبة عهدة وهو ليس من اهلها
واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما
يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون وامرأته ولا فائدة

(٤) قوله وبينهما ولد
سواء كان ذكر او انثى
وعندنا ان كان الولد
ذكرا فحق الحضانة
للأم الى أن يستغنى
عنها بان يأكل وحده
ويشرب وحده ويلبس

وحده ويستجى وحده ثم يدفع الى الاب وان كان انثى فالأم احق بها الى أن تحيض ثم تدفع الى الاب
ولا يخير بوجه ولا يعتبر عبارته فيه شرعا كذا في الكشف اه (عزمي زاده) (في)

(لكنه اذا عقل فقد
 اصاب ضربا من اهلية
 الاداء) وهى الاهلية
 القاصرة لكن الصبي
 عذر مع ذلك (فسقط به)
 ما يحتمل السقوط عن
 البالغ) كالصلاة
 والزكاة والصوم والحج
 والحدود والكفارات
 (فلا يسقط عنه
 فرضية الايمان حتى اذا
 اذاه كان فرضيا) لانفلا
 واذا بلغ ولم يعد الشهادة
 لا يجعل مرتدا ولو كان
 نفلا لمسا كان كذلك
 (ووضع عنه الزام
 الاداء) لانه ليس باهل له
 (وجلة الامر) اى
 القول الكلى فى امره
 (ان توضع عنه العهدة)
 لما امر انه من اسباب
 المرجحة فجعل سببا للعفو
 عن كل عهدة يحتمل العفو
 (ويصح منه) اى من
 الصبي (وله) من غيره
 (مالا عهدة فيه) اى
 لا ضرر كقبول الهبة
 (فلا يحرم الصبي عن
 الميراث بالقتل) اى قتل
 مورثه

فى تأخير العرض لان الجنون لانه لانه لانه ويلزم الاضرار الكلى بالمرأة
 وهو كونها تحت كافر وذا لا يجوز (لكنه) اى الصغير (اذا عقل)
 اى ظهر شئ من آثار العقل (فقد اصاب ضربا) اى نوبا (من
 اهلية الاداء) لالا اهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عذر (فيسقط به)
 اى بذلك العذر (ما يحتمل السقوط عن البالغ) من حقوق الله تعالى
 كالصلاة والصوم والزكاة وسائر العبادات والحدود والكفارات فانها
 تحتمل السقوط باعذار وتحتمل الفسخ فى انفسها (فلا يسقط عنه
 فرضية الايمان) لانه لا يحتمل السقوط لان الله تعالى دائم منز
 عن الزوال فيكون وجوب توحيده دائما (حتى اذا اذاه) اى آمن
 الصبي (كان فرضيا) لانفلا الا يرى انه اذا آمن فى صغره لزمته الاحكام
 التى تترتب على صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع القرعة بينه
 وبين زوجته المشتركة واستحقاقه الميراث من المسلمين وغيرها * لا يقال
 لم لا يجوز ان يكون ايمانه صحيحا ويكون نفلا لا فرضا لان الايمان لا يتنوع
 الى نفل وفرض وانما هونوع واحد وهو الفرض (ووضع عنه)
 اى ترك (الزام الاداء) يعنى لو اسلم فى صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد
 البلوغ لم يجعل مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا (وجلة
 الامر) لماذا ذكر بعض احكام الصبي على التفصيل اشار الى حكمه على وجه
 كلى يعنى ان جلة الامر الكلى فى باب الصغر وحاصل احكامه (ان يوضع
 عنه العهدة) اى يسقط عن الصبي عهدة ما يحتمل العفو قيدينا به
 احترازا عن الردة فانها لا تحتمل العفو بعذر من الاعذار المراد بالعهدة
 هنا زوم ما يوجب التبعية والمواخاة (ويصح منه) اى من الصبي بان
 يباشر بنفسه (وله) اى للصبي بان يباشر غيره لاجله (مالا عهدة فيه)
 اى لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لانا الصبا مظنة
 المرجحة طبعاً لان كل طبع سليم يميل الى الترحم عليه وشرط لقوله عليه
 السلام (من لم يرحم صغيرنا) الحديث (فلا يحرم) الصبي (عن الميراث بالقتل)
 اى قتل مورثه عمدا او خطأ هذا تقريع على قوله يوضع عنه ويستحق
 ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض فيسقط

عندنا) لان الحرمان جزء الفعل وفعله لا يصلح سببا للجزاء ﴿٣٤٠﴾ لعدم وصفه بالحرمة (بخلاف

الكفر والرق) فانهما
يتاقيان استحقاق الارث
لان الميراث من باب
الولاية ولا ولاية للكافر
على المسلم والرق يتاقي
مالكية المال (والجنون)
وهو آفة سماوية باعثة
للانسان على افعال تنافي
مقتضى العقل مطلقا
من غير ضعف في عامة
اطرافه (يسقط به كل
العبادات) اذ لا قدرة
عليها بدون العقل
(لكنه اذا لم يمتد ألحق
بالنوم) عند علمائنا
الثلاثة استحسانا لانه
اذا لم يمتد لم يوجب
حرجا في ايجاب القضاء
بعد زواله كالنوم
(٣) قوله كافي الحرمان
عن الميراث يعني ان
الحرمان عن الميراث
بسبب القتل انما
يكون فيما يكون
بطريق العقوبة جزاء
على الجنابة (عزمي
زاده)

بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي
لا يصلح سببا للعقوبة لقصور الجنابة في فعله (عندنا بخلاف الكفر
والرق) هذا جواب سؤال يرد على قوله فلا يحرم عن الميراث وهو
ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبي منقوض بحرمته عن
الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعية وعهدة
وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة جزاء على الجنابة كافي الحرمان
عن الميراث (٣) بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق والكفر يتاقي اهلية
الارث عن المسلم (٤) اما الرق فلان الوراثة خلافة في الملك والرق يتاقي
الملك واما الكفر فلقوله تعالى (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا) والارث مبني على الولاية (والجنون) وهو آفة تحل الدماغ تبعث
على الاقدام على ما يصاد مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه
(يسقط به كل العبادات) المحتملة للسقوط كالصلاة والصوم ولا يسقط
عنه ضمان المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب كما لا يسقط
عن الصبي وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير
مشروع في حقه (لكنه) اي الجنون (اذا لم يمتد ألحق بالنوم) عند
علمائنا الثلاثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج على المكلف
في ايجاب القضاء بعد زواله كالنوم والانغاء واما اذا امتد صار لزوم
الاداء مؤديا الى الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار وهذا
الاستحسان في الجنون العارضى بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون
الاصلي بان بلغ مجنونا قتل الصبا عند ابي يوسف رحمه الله حتى
لوافقا قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم و ليلة من
وقت البلوغ (٥) لم يلزمه قضاء ماضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية
هو بمنزلة العارضى وقيل الاختلاف على العكس * وجه الفرق ان الجنون
الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ على ما خلق
عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم
كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان
معرضا على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم

(عزمي زاده) (٥) الظاهر انه سهو من قلته والصواب من وقت الجنون (عزمي زاده) (عند)

(وحد الامتداد) يختلف باختلاف العبادات فحده (في الصلاة ان يزيد على يوم وليلة) باعتبار الاوقات عند محمد ليصير ستا فيدخل في حد التكرار والساعات عندهما اقامة للوقت مقام الصلاة تيسيرا ويظهر الخلاف فيما اذا جن قبل الزوال ثم افاق ﴿٣٤١﴾ في الغد بعد دخول الظهر (وفي الصوم باستغراق الشهر) ولم يعتبر التكرار لان

عند انتهاء الحرج كالنوم والاعشاء (وحد الامتداد في الصلاة ان يزيد على يوم وليلة) لكن باعتبار الصلوات عند محمد يعني ما لم تصر الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوات ستا فتدخل في حد التكرار (وفي الصوم باستغراق الشهر) اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة ولما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادائها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان وقت الصلاة يوم وليلة فأكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفي قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الأئمة الحلواني انه لو كان مفقدا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده فالصحيح انه لا يلزمه القضاء (وفي الزكاة) اي الامتداد في حق الزكاة (باستغراق الحول) وهو الاصح لان الزكاة لا تدخل في حد التكرار الا بدخول السنة الثانية (وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل) تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط (والعته بعد البلوغ) وهو آفة توجب خلافا في العقل فيصير صاحبه مختلطا الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان الجنون يشبه باول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته بأخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه ولهذا قال المصنف (وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع) العته (صححة القول والفعل) فيصح عباداته وان لم تجب عليه واسلامه وتوكيله ببيع مال غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من

ولا يصح طلاق امرأته واعتاقه عبده باذن الولي وبغير اذنه (واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بعهدة) لان النفي عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمن المثل لا يحتمله لانه حق العبد والضمان شرع جزاء لما استهلك من المحل المعصوم (وكونه) اي المستهلك (صبييا معذورا او معتوها لا ينافي عصمة المحل)

لانها ثابتة لحاجة العبد اليه وبالصبا والعتة لا تزول حاجته اليه عنه وهذا جواب سؤال (ويوضع عنه) اى
 عن المعتوه (الخطاب) حتى لا يجب عليه عبادة ولا عقوبة (كالصبي) لان لنقصان العقل اثرا في سقوط
 الخطاب عنه عنه وقال بعض لا يمتنع وجوب العبادات ﴿ ٣٤٢ ﴾ (ويولى عليه) لان ثبوت

الولاية من باب النظر
 ونقصان العقل مظنة
 النظر لانه دليل العجز
 (ولا يلى على غيره) لانه
 عاجز عن التصرف
 بنفسه فلا يثبت له قدرة
 التصرف على غيره
 (والنسيان) وهو بديهي
 التصور (وهو لا ينافي
 الوجوب في حقوق الله
 تعالى) لانه لا يعدم
 العقل والذمة (لكن
 النسيان اذا كان غالباً)
 في حق من حقوق
 صاحب الشرع بحيث
 يلزمه ولا يخلو عنه
 في الاغلب (كما في
 الصوم) فانه غالب فيه
 لميل النفس طبعاً الى
 الاكل والشرب
 (والتسمية في الذبيحة)
 فان ذبح الحيوان يوجب
 خوفاً وهيبه لنفور
 الطبع منه فتكثر الغفلة
 عن التسمية في تلك الحال
 (وسلام الناسي) بان
 سلم (في القعدة الاولى)
 لانها محل السلام وليس
 للمصلي هيئة مذكرة انها

الصبي (لكنه) اى العتة (يمنع العهدة) اى الزام شئ فيه مضرة فلا
 يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر
 بالخصومة ولا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده ولو باذن الولي ولا يبعه
 ولا شراؤه بدون اذن الولي له (واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس
 بعهدة) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه
 فينبغي ان لا يجب ضمان ما استهلكه فانه من العهدة فاجاب بانه ليس من
 العهدة المنفية لان المنفية عنه عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمن المستهلك ليس
 يحتمل للعفو شرماً لانه حق العبد والضمان شرع جبراً لما استهلك
 من المحل المعصوم (وكونه) اى والحال ان كون المستهلك (صبياً
 معذوراً او معتوها لا ينافي عصمة المحل) لانها ثابتة لحاجة العبد اليه
 واذا بقي المحل معصوماً يجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق الله
 فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل (ويوضع عنه)
 اى يسقط عن المعتوه (الخطاب) كالصبي حتى لا تجب عليه العبادات
 ولا تثبت في حقه العقوبات (ويولى عليه) اى يثبت الولاية على المعتوه
 كما يثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة
 للنظر والمرحجة لانه دليل العجز (ولا يلى على غيره) اى لا يلى المعتوه على
 غيره لانه عاجز بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره (والنسيان)
 وهو بديهي فان كل عاقل يفرق بينه وبين غيره فلا يحتاج الى التعريف
 وقيل هو معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ
 لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه على النوم والاعماء وقيل هو جهل
 ضرورى لا مكتسب بما كان يعلمه مع علمه بامور كثيرة لا باآفة احترز بقوله
 مع علمه عن النوم والاعماء وبقوله لا باآفة عن الجنون (وهو لا ينافي
 الوجوب في حق الله تعالى) فان فات صلاة عن المكلف بالنسيان لا يسقط
 الوجوب عنه ويلزمه القضاء (لكن النسيان اذا كان غالباً كما في الصوم)
 فانه غالب فيه لان النفس مائلة طبعاً الى الاكل والشرب فوجب ذلك
 نسيان الصوم (والتسمية في الذبيحة) فان ذبح الحيوان يوجب هيئة

الاولى (يكون عفواً) لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار العبد فيصالح سبياً (وخوفاً)
 للعفو في حقه تعالى (ولا يجعل عذراً في حقوق العباد) فلو اتلف مال انسان ناسياً ضمن لانها محرمة لحاجتهم
 وبالنسيان لا يفوت حرمة حقهم وحاجتهم (والنوم وهو عجز عن استعمال القدرة)

بفترة عارضة مع قيام عقله اى لا يقدر على استعمال الادراكات الحسية ليدرك ولا على استعمال نور العقل ليدرك
المعقولات ولا على افعاله الاختيارية كالقيام (فاوجب تأخير الخطاب) للداء لعجزه عن فهم مضمون الخطاب
ولم يمنع الوجوب لاحتمال الاداء ﴿٣٤٣﴾ لان النوم لا يمتد غالباً فلم يكن في وجوب القضاء

حرج يؤيده من نام
عن صلاة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها
(وينافى الاختيار
اصلاً) لانه انما يكون
بالتمييز ولا تمييز مع
النوم (حتى بطلت
عباراته في الطلاق
والعتاق والاسلام
والردة) والبيع
والشراء (ولم يتعلق
بقراءته وكلامه
وقهقهته في الصلاة
حكم) حتى اذا قرأ
في صلاته وهو نائم
في حال قيامه لم يصح
قراءته واذا تكلم فيها
لم تفسد ولا يكون
قهقهته حدثاً ولا تفسد
الصلاة في الصحيح لان
جعلها حدثاً نكحتها
في موضع المناجاة
ويسقط ذلك بالنوم
(والانغماء وهو ضرب
مرض يضعف القوى
ولايزيل الحجب بخلاف
الجنون فانه يزيله) ولذا
لم يعصم منه الانبياء
كالرض وعصموا
من الجنون (وهو

وخوفا لنفور الطبع منه ويتغير منه حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية
في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف (وسلام الناسى في القعدة الاولى)
لانها محل السلام وليس للمصلى هيئة مذكرة انها القعدة الاولى
فيكثر النسيان فيه (يكون عفواً) لان النسيان من جهة صاحب الحق
بلا اختيار للعبد فيه (ولا يجعل) اى النسيان (عذراً في حقوق العباد)
حتى لو ائلف مال انسان ناسياً يجب عليه الضمان (والنوم) وهو فترة
طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه (وهو عجز عن استعمال
القدرة) ليس هذا تعريفاً للنوم اذ الانغماء يدخل فيه بل هو بيان اثر
النوم (فاوجب تأخير الخطاب) في حق العمل هذا نتيجة قوله
وهو عجز (ولم يمنع) النوم (الوجوب) لاحتمال الاداء بالانتباه او القضاء
على تقدير عدم الانتباه (وينافى) النوم (الاختيار اصلاً) لانه
بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز (حتى بطلت عباراته في الطلاق
والعتاق والاسلام والردة) والبيع والشراء (ولم يتعلق بقراءته)
اى قراءة النائم (وكلامه وقهقهته في الصلاة حكم) يعنى اذا قرأ المصلى
في صلاته قائماً وهو نائم لم يصح قراءته وكذا لا يعتد قيامه وركوعه
وسجوده لصدورها لاعن اختيار وكذا اذا تكلم النائم في الصلاة لم تفسد
صلاته لانه ليس بكلام واذا قهقهه النائم حدثاً وفي الخاتمة والخلاصة
والنوازل يفسد صلاة النائم كلامه واذا قهقهه النائم في الصلاة ذكر
الحاكم انه تفسد صلاته (والانغماء وهو ضرب مرض) اى نوعه
(بضعف القوى ولايزيل الحجب) اى العقل (بخلاف الجنون فانه يزيله)
اى الجنون يزيل العقل (وهو) اى الانغماء (كالنوم حتى بطلت عباراته
بل اشد منه) اى الانغماء اشد من النوم في فوت الاختيار لان النوم يمكن
ازالته بالتمييز بخلاف الانغماء (فكان) اى الانغماء (حدثاً بكل حال) اى مضطجعاً
كان او قائماً او ساجداً والنوم ليس يحدث في بعض الاحوال (وقد يتحمل
الامتداد وقد لا يتحمل فيسقط به الاداء) يعنى الانغماء قد يقصر وقد يطول
فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء فاذا طال
اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون فيسقط به القضاء (كما في الصلاة اذا زاد

كالنوم حتى بطلت عباراته بل) هو (اشد منه) لان النوم فترة اصلية وهذا عارض ينافى القوة اصلاً ولذا ينتبه
النائم اذا نبه ولا كذلك المعجم عليه (فكان حدثاً بكل حال) مضطجعاً كان او قائماً او ساجداً والنوم
ليس يحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب (وقد يتحمل الامتداد فيسقط

به الاداء) دفعا للحرج واذا بطل الاداء بطل الوجوب (كما في الصلاة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوات) عند محمد (وباعتبار الساعات عندهما) كما مر وامتداده في الصوم نادر وكذا في الزكاة فلا يعتبر لا ببناء الاحكام على ما عم وغلب لا ماشذوندر ﴿ ٣٤٤ ﴾ (والرق وهو عجز حكيمى) لاحقيق

فرب عبد اقدر من حر حسا ولكنه عاجز عما يقدر عليه من الاحكام كالشهادة والولاية (شرع جزاء في الاصل) لان الكفار لما استنكفوا ان يكونوا عبيده تعالى جازاهم بجعلهم عبيد عبيده (لكنه في) حال (البقاء صار من الامور الحكيمية) اى ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه ما يستحق به الجزاء (به) اى بسبب الرق (بصير المرء عرضة) منصوبا (للملك والابتدال) اى الامتهان (وهو وصف لا يتجزأ) لاستحالة ان يكون بعضه قويا متصفا بالمالكية واهلية الشهادة والولاية وبعضه ضعيفا زائل المالكية والولاية

على يوم وليلة) يعنى امتداده في حق الصلاة ان يزيد على يوم وليلة (باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما) كما بينا في الجنون وعند الشافعى رحمه الله تعالى من انغى عليه وقت صلاة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء ولكننا استحسنا بحديث على رضى الله عنه انه انغى عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر انغى عليه يوما وليلة فقضى الصلاة وابن عمر انغى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلاة فعرفتنا ان امتداده في حق الصلاة خاصة (وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر) يعنى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعدمضيه يلزمه القضاء وفي الصلاة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره (والرق وهو عجز حكيمى) حيث لا يقدر على ما يقدر الحر من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها (شرع جزاء) على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى ولم يتأملوا في آياته الدالة على وحدانيته جازاهم الله تعالى بالرق وجعلهم عبيد عبيده وأحقهم بالبهاشم في التملك (في الاصل) اى في اصل وضعه وابتداء ثبوت (لكنه) اى الرق (في البقاء صار من الامور الحكيمية) اى صار في حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم كالحراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يتبدأ على المسلم ولكنه في حال البقاء صار من الامور الحكيمية حتى لو اشترى المسلم ارض الحراج لزم عليه الحراج (به بصير المرء عرضة للملك) اى محلاله مأخوذ من عرضة القصاب وهى خرقته التى يسمح دسومة يده بها (والابتدال) اى التصرف (وهو وصف لا يتجزأ) اى لا يقبل التجزئ ثبوتا وزوالا (كالعتق الذى هو ضده) فانه قوة حكيمية بصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع دون البعض واما الملك فقابل للتجزئ ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالايجاع ويثبت الملك لكل واحد في النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الآخر بالايجاع (وكذا الاعتاق عندهما

واهلية الشهادة (كالعتق الذى هو ضده) لان العتق قوة حكيمية بصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة والولاية وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع دون البعض (وكذا الاعتاق عندهما) لان انفعاله العتق فلا يتصور بدونه وانفعاله وهو العتق غير متجزئ بالايجاع فلا يتجزأ الفعل وهو الاعتاق

(لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر وتجزأ العتق) لانه اذا اعتق البعض فاما ان يثبت العتق اولافان ثبت فاما ان يثبت كلا او على وفق الاعتاق فان ثبت كلا يلزم الاثر بدون المؤثر لان الاعتاق لم يثبت الا في البعض فثبت العتق في البعض ﴿٣٤٥﴾ الآخر يكون بلاعتاق وان ثبت على وفقه لم تجزى

العتق وان لم يثبت اصل يلزم وجود المؤثر بدون الاثر لان الاعتاق لما كان متجزأ ما كان كل جزء منه علة مؤثرة في اثبات حكمه وقد وجد الاعتاق في البعض ولم يعتق منه شيء فوجد المؤثر بلا اثر (وقال ابو ابو حنيفة رحمه الله تعالى انه اى الاعتاق (ازالة الملك متجزى) هو حقه فانهم كما اتفقوا على عدم تجزى العتق والرق اتفقوا على ان الملك هو المعنى المطلق للتصرف الخارج للغير عنه قابل للتجزى ثبوتاً وزوالاً فيتجزأ الاعتاق في المحل كالبيع لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه الذي هو حقه وهو مالك للمالية (لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتجه ما قلتم) فان الرق حق الشرع لانه جزء او جبه له تعالى وكذا العتق الذي هو قوة غير موكول اليه بل الله تعالى

لا يتجزأ حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عليه السلام (من اعتق شقه صاله في عبده عتق كله) (لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر) لان الاعتاق اذا كان متجزأ فالعتق ان ثبت (٧) في الكل يلزم الاثر بدون المؤثر (او المؤثر بدون الاثر) ان لم يكن ثابتاً في الكل (او تجزأ العتق) ان ثبت في البعض دون الآخر (وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى انه ازالة الملك متجزى) بالقول (لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتجه ما قلتم) لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق اذ الرق شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى وهو شرط لبقاء الملك كالحياة فانها شرط للملك ثبوتاً وزوالاً والحياة غير مملوكة فكان الاعتاق تصرفاً في ازالة ملك المال والعبد من حيث انه مال متجزى وازالة المالمية تكون اسقاطاً لها واسقاطها يوجب زوال الرق فيعتقه العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقياً للرق فيسعى العبد عنده في باقى قيمته كشرء القريب يكون اعتاقاً بواسطة الملك لا بدون الوساطة (والرق ينافى مالكية المالم لقيام المملوكية مالا) فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان المملوكية سمة العجز والمالكية سمة القدرة فلا تجتمعان في شخص واحد * فان قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكاً من حيث انه مال ومالكا من حيث انه آدمى فلا تتنافيان لاختلاف الجهة * قلنا لو قيل مالكيته من حيث انه آدمى يلزم ان يكون المالم مالكا للمال وذا لا يجوز لان المالك مبتذل والمالم مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلاً في حالة واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا لان نسلم انه لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكا للمال وانما لم يجز لولم يكن له جهة اخرى غير المالمية واما اذا كانت فيجوز وههنا كذلك لان العبد كما ان له جهة المالمية له جهة الآدمية وهى صالحة للمالكية المالم والاولى ان يستدل عليه بالاجماع (حتى لا يملك العبد والمكاتب التسرى) اى الاخذ بالسرية وهى الامة التى بوأتها واعدها لها للوطأ وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملك الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه صار احق

بثبته في المحل فلو كان الاعتاق اسقاط الرق واثبات العتق قصداً لكان متصرفاً في حق الغير قصداً (والرق ينافى مالكية المالم) حتى لا يملك العبد من المالم شيئاً وان ملكه المولى (لقيام المملوكية مالا) اى من حيث انه مال فلا يمكن ان يكون مالكا من حيث المالمية لان المالمية تنبى (٧) يعنى في صورة اعتاق البعض (عزمى زاده)

عن القدرة والمملوكية عن ضدها فلا تجتمعان في شخص من جهة (حتى لا يملك العبد والمكاتب التمسرى) وان اذن لهما المولى كما لا يملك الاعناق لانه من احكام ٣٤٦ الملك كالاتفاق (ولا يصح

منهما حجة الاسلام) لعدم اصل القدرة وهي البدنية لان ذاته ملك المولى وملك الذات يستلزم ملك الصفات فكانت منافعه للمولى والعبادة لا تأدى بملك الغير الا ما استثنى عليه كالصلاة والصوم فان القدرة التي يحصلان بها ليست للمولى بالاجماع (ولا ينافي مالكية غير المال) لانه غير مملوك من ذلك الوجه فلا منافاة (كالنكاح) فانه مالك له لانه من خواص الآدمية وتوقفه على اذن المولى لكونه لم يشرع الابلال وفي ايجابه بدون اذنه اضرار به (والدم) والحياة حتى لا يملك المولى اتلافه لان فيه تقويت حياته ويصح اقراره بالقصاص لانه اقرار بالدم (وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات) الموضوعة للبشر في الدنيا لان

بمكاسبه لحرية يدا فيوهم ذلك جواز التمسرى فزال الوهم بذكره (ولا يصح منهما) اى من العبد والمكاتب (حجة الاسلام) حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا لان منافعه للمولى وباذنه لا يخرج عن ملكه فكان ادائه حاصل بما هو ملك غيره ولا يقع عن الفرض بخلاف سائر القرب من الصلاة والصوم (٦) لان القدرة التي يحصل بها الصوم او الصلاة الفرض ليس للمولى بالاجماع وهذا (٧) بخلاف الجمعة اذا اداها باذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تؤدى في وقت الظهر خلفا عنه ومنافع اداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان ادائه الجمعة بمنافع مملوكة له فيجوز وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن من الفرض (ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم) فانه مالك للنكاح لحاجته اليه لانه لا يملك الانتفاع بامة المولى وطأ عند الحاجة كما يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا فليس له اهلية ملك يمين فلا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح وانما توقف نفاذه على اذن المولى لان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضاه المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد مال آخر يتعلق به وماليتها حق المولى ولهذا لو اسقط حقه عن ماليتها بالاتفاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته فعرفنا ان العبد مالك للنكاح * فان قلت لو كان مالكا للنكاح لما يملك المولى جبره على النكاح * قلت انما يملك الاجبار تحصيلنا للملكه عن الزنا الذى هو سبب للنقصان وكذا الرق مالك لدمه لانه يحتاج الى البقاء ولا بقاء الابيه ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر (وينافي) الرق (كمال الحال في اهلية الكرامات) الموضوعة للبشر في الدنيا احترز بالقيود الاخير عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوى الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما ينافيه لان كمال الحال منبى عن العز والشرف والرق

كمال الحال ينبى عن العز والشرف والرق ينبى عن الذل والهوان (٦) قوله لان القدرة (منبى) التي يحصل بها الصوم او الصلاة الفرض المراد بالصوم ايضا هو الصوم الفرض وكأنه من قبيل الاكتفاء (عنى زاده) (٧) قوله وهذا بخلاف الجمعة الى قوله وبخلاف الفقير لم يوجد اكثر في النسخ فيصح اه (مصححه)

(كالذمة) فان الانسان بها يصير اهلالا لا يجاب والاستيجاب (والولاية) فانها نفاذ القول على الغير فكانت كرامة (والحل) فان استفراس الحرار وتوسعة طرق قضاء الشهوة بلا استلزام اثم كرامة فانتقضت بالرق حتى لا يحتمل ذمته الدين بنفسها فضمت ﴿٣٤٧﴾ اليها مالكية الرقبة حتى اذا تصرف المأذون

ووجبت الديون في ذمته يباع رقبته وكذا ضم اليها كسبه ولم يجعل اهلال الملك المال بل اهلا لتصرف في المال واستحقاق اليد عليه ولا ينكح سوى امرأتين (وانه) اي الرق (لا يؤثر في عصمة الدم) تقصا واعداما سواء كانت العصمة مؤتمة او مقومة (لان العصمة المؤتمة) تثبت (بالايان والمقومة بداره) اي بالاحراز بدار الايمان حتى لو اسلم كافر في دار الحرب ثبت له العصمة المؤتمة لا المقومة حتى لو قتله (قاتل يأثم ولا دية ولا قصاص) (والعبد فيه) اي في كل واحد من الامرين (كالحر) اما في الايمان واما في الاحراز بدار الايمان بان اسلم او التزم عقد الذمة وكل واحد منهما مما ثبت في حق العبد ايضا لان العبد تبع لمولاه فما ثبت في حق المولى ثبت في حق العبد ففي صار المولى محرزا بدار الاسلام صار العبد محرزا بهما (وانما يؤثر في قيمته) يعني الرق يوجب تقصيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد خطأ ووصل قيمته عشرة آلاف درهم يتقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكل من خطر العبد لان كمال خطر الانسان بكمال المالكية وهي تتحقق بالحرية والذكورة لان مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالاولى منتقية في العبد فيكون ناقصا عن الحر فيجب ان تنقص عن الحر قيمته (ولهذا) اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة (يقتل الحر بالعبد) قصاصا عندنا ولا يقتل عند الشافعي لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في كرامات البشر ولهذا ينقص بدل دمها عن بدل دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وانا نقول نفس العبد

منبى عن الذل والهوان وبينهما تناف (كالذمة) اي صلاحية الايجاب والاستيجاب (٧) ويمتاز بها عن سائر الحيوان فتكون كرامة (والولاية) فانها تنفيذ القول على الغير شاء اوابى وانها كرامة لانها من باب السلطنة (والحل) اي حل النساء فان استفراس الحرار وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يلحقه علامة كرامة بلا شبهة فانه انتقص حتى لا ينكح العبد الامراتين (٨) (وانه) اي الرق (لا يؤثر في عصمة الدم) سواء كانت العصمة مؤتمة وهي التي توجب الاثم بالتعرض للدم لا الضمان او مقومة وهي التي توجب الضمان والاثم بالتعرض للدم (لان العصمة المؤتمة بالايمان) بالله (والمقومة بداره) اي بالاحراز بدار الايمان حتى لو اسلم كافر في دار الحرب ثبت له العصمة المؤتمة لا المقومة حتى لو قتله قاتل يأثم ولم يجب عليه الدية والقصاص (والعبد فيه) اي في كل واحد من الامرين (كالحر) اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلا انه يتم بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة وكل واحد منهما مما ثبت في حق العبد ايضا لان العبد تبع لمولاه فما ثبت في حق المولى ثبت في حق العبد ففي صار المولى محرزا بدار الاسلام صار العبد محرزا بهما (وانما يؤثر في قيمته) يعني الرق يوجب تقصيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد خطأ ووصل قيمته عشرة آلاف درهم يتقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكل من خطر العبد لان كمال خطر الانسان بكمال المالكية وهي تتحقق بالحرية والذكورة لان مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالاولى منتقية في العبد فيكون ناقصا عن الحر فيجب ان تنقص عن الحر قيمته (ولهذا) اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة (يقتل الحر بالعبد) قصاصا عندنا ولا يقتل عند الشافعي لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في كرامات البشر ولهذا ينقص بدل دمها عن بدل دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وانا نقول نفس العبد

(وانما يؤثر في قيمته) حتى اذا قتل العبد خطأ وقيمه مثل الدية او اكثر ينتقص عن الدية عشرة (ولهذا) اي لكون العبد كالحرف في العصمة (يقتل الحر بالعبد) قصاصا اذ القصاص يعتمد المساواة فيها وعند الشافعي لا يتمكن معنى المالية (٧) التي يمتاز بها (نسخه) (٨) حرتين او امرتين اه (عن محي زاده)

(وصح امان) العبد (المأذون) بالجهاد لانه بالاذن يصير شريكاً مع الغزاة فيما هو الحاصل بالجهاد وهو الغنيمية حيث استحق رضيها فاذا امن ثبت ﴿ ٣٤٨ ﴾ الامان في حقه لانه اسقط حقه

في الغنيمية ثم يتعدى الى غيره كشهادته بهلال رمضان فكان امانة خارجاً من اقسام الولاية (و) صح (اقراره بالحدود والقصاص) لما مر انه لا ينال في مالكية غير المال (والسرقة المستهلكة) حتى وجب القطع ولم يجب ضمان المال (والقائمة) اى بسرقة مال قائم بعينه في يده فيرد على المسروق منه (وفي المحجور اختلاف) فعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى يصح اقراره مطلقاً فيقطع ويرد المال لان اقراره بالقطع قد صح فيصح بالمال تبعاً لاستحالة قطعه في مال مملوك لمولاه وعند ابي يوسف رحمه الله تعالى يصح في الحد لا المال لانه اقر بشيئين بالقطع وهو على نفسه فيصح وبالمال وهو على سيده فلا يصح وعند محمد

معصوم على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبداً ولو اختلف العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة والقصاص لا يجب مع الشبهة والكرامات صفة زائدة لا تتعلق القصاص بها وقد وجدت المساواة في المعنى الاصلى الذي يتنى عليه القصاص (وصح امان المأذون) هذا اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لانسلم ان الولاية منقطعة بالرق بدليل صحة امان المأذون في القتال وهى ولاية * وجوابه ان يقال انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكاً في الغنيمية على حسب ما يراه الامام ويرضاه فبا لامان تصرف في حق نفسه اسقاطاً فيلزم حكم امانه قصداً ثم لزم على غيره ضمناً لعدم تجزئه ولا يسمى هذا ولاية كشهادته بهلال رمضان فانه يصح في حق نفسه قصداً ثم في حق غيره ضمناً بالمأذون لان في امان المحجور عن القتال اختلافاً عند ابي حنيفة لا يصح لانه لاحق له في الجهاد حتى يكون مسقطاً (٥) عن نفسه وعند محمد والشافعي رحمه الله يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرته الدين والامان نصرته لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان للحربى قوله لا تخف ولك عهد الله او يقال فاسمع الكلام ذكره في السير الكبير (واقاراه) اى صح اقرار العبد مأذوناً كان او محجوراً (بالحدود والقصاص) اى بما يوجب الحدود والقصاص لما مر ان العبد كالحرف في حق دمه فاقراره صار ملاقياً حق نفسه فكان صحيحاً كاقرار الحر واتلاف ماليته التى هى حق المولى بطريق الضمن (والسرقة المستهلكة) اى صح اقرار المأذون بالسرقة حتى وجب القطع لانه في الاقرار على نفسه كالحرف ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان اراد بالسرقة المسروقة مجازاً (والقائمة) حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لا فى حق نفسه وهو الكسب فيصح (وفي المحجور اختلاف) يعنى اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان المال هالكاً قطع فلا ضمان وان كان قائماً ان صدقه المولى يقطع ويرد واما اذا كذبه ففيه اختلاف * قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى يقطع ويرد لان اقراره لما ثبت في حق نفسه وهو القطع صح في حق مولاه

وزفر رحمه الله تعالى لا يقطع ولا يرد المال لان اقرار المحجور باطل في حق المال فلم يصح (تبعاً) في حق القطع ايضا وهذا الاختلاف فيما اذا كذبه المولى وقال المال مالى اما اذا صدقه فيقطع ويرد المال بلا خلاف حق نفسه (نسخه)

(المرض) وهو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات آفة في الفعل (وانه لا ينافي اهلية) وجوب (الحكم و) اهلية (العبادة) لانه لا يخلل في الذمة والعقل والنطق (ولكنه لما كان سبب الموت وانه عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر الممكنة)

حتى يصلى المريض قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود (ولما كان) الموت (علة الخلافة) اي خلافة الورثة والغرماء في المال (كان المرض من اسباب) تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة الحق) اما في حق الغرماء ففي الكل واما الورثة ففي الثلثين واما يثبت به الحجر (اذا اتصل) المرض (بالموت) حال كون الحجر (مستندا الى اوله) اي اول المرض لان علمته مرض يمت قهقيل هذا الوصف لا يثبت الحجر لعدم الالتئام بوصفه وعند الاتصال صار موصوفا بالامانة من اوله لان الموت يتحقق بضعف القوى وترادف الآلام وكل جزء من المرض مضعف مؤلم (حتى

تبعاً * وقال ابو يوسف رحمه الله تعالى يقطع ولا يرد ويضمن مثله بعد العتاق لان اقراره يتضمن شيئين حقه وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني للتهمة * وقال محمد رحمه الله تعالى لا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد العتاق لان اقراره بالمال باطل في حق المولى لان ما في يده لم يولد ولا يقطع في مال المولى (والمرض) وهو حالة لا بدن يزول بها اعتدال الطبيعة (وانه) اي المرض (لا ينافي اهلية الحكم) اي اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى او العباد (والعبادة) اي لا ينافي اهلية العبادة لان المرض لا يخل بالعقل ولا يمنع عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعبادة (ولكنه) اي ولكن المرض (لما كان سبب الموت) بترادف الآلام (وانه) اي الموت (عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر الممكنة) حتى يصلى قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود (ولما كان) الموت (علة الخلافة) اي خلافة الوارث او الغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين (كان المرض من اسباب الحجر) على المريض (بقدر ما يتعلق به صيانة الحق) اي حق الوارث وهو الثلثان وحق الغريم وهو قدر الدين (اذا اتصل) المرض (بالموت مستندا الى اوله) اي اول المرض لان علة الحجر مرض يميت واذا اتصل به الموت صار المرض من اوله موصوفا بالامانة لان الموت يحصل بترادف الآلام وكل جزء من المرض موجب للالم كالجراحات المتفرقة اذا سرت الى الموت فالمرض مضاف الى كليهما دون الاخيرة (حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم او وارث) كالنكاح بمهر المثل فانه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل عن حاجته الاصلية (فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض ان احتج اليه) اي الى النقض عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت هذا متفرع على قوله اذا اتصل بالموت يعني لما كان سبب المرض للحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة لان سببية

لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم او وارث) كالنكاح بمهر المثل لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق بما يفضل عن حاجته الاصلية (فيصح في الحال) اي حين الصدور (كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة) لاهلية الحكم والعبادة (ثم ينقض ان احتج اليه) باتصال المرض بالموت

(وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالاتفاق اذا وقع على حق غريم) بان اعتق المولى عبدا من ماله المستغرق بالدين (او وارث) بان اعتق عبدا قيمته تزيد على ثلث ماله جعل كالمعلق بالموت فحكمه حكم المدبر حتى كان عبدا في سائر احكامه (بخلاف اعتناق الراهن حيث ﴿ ٣٥٠ ﴾ ينفذ) هذا جواب سؤال وهو

ان حق المرتهن تعلق بالمرهون كما تعلق حق الغريم والوارث بالمال ثم حق المرتهن لا يمنع اعتناق الراهن لبقاء ملكه فكان الواجب ان لا يمنع حقهما ايضا لبقاء ملكه والجواب انما لم يمنع (لان حق المرتهن في) ملك اليد (دون) ملك الرقبة (والاعتناق يلاقي ملك الرقبة قصدا وزوال ملك اليد ضمنى فلا يبالي به) (والحيض) دم ينفضه رحم امرأة سليمة عن داء وصغر (والنفاس) وهو الدم الخارج عقب الولد (وهما لا يعدمان الاهلية) لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان بالذمة والعقل والتميز وقدرة البدن (لكن الطهارة للصلاة شرط وفي فوات الشرط فوات الاداء) اي فلا يتحقق ادائهما معهما فقد الشرط

المرض للحجر قبل اتصاله بالموت مشكوك فيها فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه فلا يثبت الحجر فوجب القول بصحة كل تصرف يحتمل الفسخ في الحال عملا بما هو الظاهر في الحال وليس فيه فوات حق الغريم والوارث على تقدير تبين كونه محجورا عليه لا مكان النقض (وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت) اي كالمدبر (كالاتفاق اذا وقع على حق غريم) بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين (او وارث) بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات واما اذا لم يقع الاعتناق على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به (بخلاف اعتناق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في اليد) اي في ملك اليد (دون الرقبة) هذا اشارة الى جواب نقض وهو ان يقال ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتناق المريض اذا كان واقعا على حق الغريم او الوارث موجود في اعتناق الراهن فانه اعتناق عبد تعلق به حق المرتهن فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتناقه * والجواب ان يقال لان سلم وجود ما ذكرنا في اعتناق الراهن وذلك لان المانع في اعتناق المريض تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتناق تبني على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتناق الابق (والحيض والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية) لاهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلاة كالا يسقط الصوم (لكن الطهارة للصلاة شرط وفي فوات الشرط فوات الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس) لان الصوم يتأدى بالحدث والجنابة فيجوز ان يتأدى بهما لولا النص وهو قوله عليه السلام (تدع الحائض الصوم والصلاة ايام اقرأتها) فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كافي الصلاة قلنا وقوعه في وقت الصوم من النواذر فلا يبتنى الحكم عليه كالانقضاء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلاة فان وقوعهما في وقت الصلاة من اللوازم * فان قلت الجنون مسقط للقضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم

ويفوت الاداء بفوت الوجوب لان المقصود من الوجوب الاداء او القضاء ولا سبيل الى (من) الاداء لما ذكرنا الى القضاء لاشتماله على الحرج لتضاعفها في مدتها (وقد جعلت) جواب دخل وهو ان الطهارة عنهما كما شرطت لصحة الصلاة شرطت لصحة الصوم فهلا سقط الصوم ايضا والجواب انما جعلت (الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا) وهو قوله عليه السلام الحائض تدع

الصوم والصلوة ايام اقرائها (بخلاف القياس) بدليل محتمه من الجنب والمحدث (فلم يتعد الى القضاء مع انه لاحرج في قضاءه) لان صوم عشرة ايام في احد عشر شهرا يسير (بخلاف الصلاة) لان اداء خمسين صلاة في عشرين يوما مع احتياجها الى ﴿ ٣٥١ ﴾ اداء الوضوء عسير جدا (والموت) وهو عجز ليس فيه

جهة القدرة بوجه (وانه ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف) لانه يعتمد القدرة والموت ينافيها (حتى بطلت الزكاة) عن الميت بحيث لا يجب اداؤها من التركة (و) كذا (سائر القرب عنه) لان الغرض منها الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقدفات بالموت (وانما يبق عليه الاثم) لانه من احوال الآخرة والميت فيها كالا حياء (وما شرع عليه) من الاحكام (الحاجة غيره فان كان حقا متعلقا بالعين) كافي المرهون والمستأجر والمغصوب (يبقى بقاءه) اي بقاء تلك العين لان فعل العبد في العين غير مقصود لان المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق حوائجهم بالاموال فيبقى حق العبد في العين بعد موت من كان في يده لحصول المقصود (وان

من النوادر * قلنا الجنون معدم للاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا ان تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يجب سقوط القضاء (فلم يتعد الى القضاء مع انه لاحرج في قضاءه) اي الصوم (بخلاف الصلاة) ففي قضاؤها حرج (والموت فانه ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكاة وسائر القرب عنه) اي عن الميت لغوات غرضه وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا في حقوق الله تعالى وعنده المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكاة كان له ان يأخذ مقدار الزكاة عنده كافي دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ (وانما يبق عليه المأثم لا غير) لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام واذا عرفت هذا فاعلم ان الاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام الآخرة والاول على اربعة اقسام احدها الذي هو من باب التكليف كوجوب الصلاة وغيرها والثاني ما شرع على العبد حاجة غيره والثالث ما شرع له حاجته والرابع ما شرع له حاجة لغيره من الحاجة الميت والموت ينافي القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب القدرة وهي منفية عنه والى هذا القسم اشار بقوله مما فيه تكليف الى قوله المأثم والى الثاني اشار بقوله (وما شرع عليه) اي على الميت من الاحكام (الحاجة غيره) وهذا على نوعين الاول ما يكون متعلقا بعين من الاعيان والثاني ما يكون متعلقا بذمته (فان كان حقا متعلقا بالعين) كالمرهون والمستأجر والمغصوب والبيع والوديعة فان حق الراهن متعلق بالمرهون وحق المستأجر بالمستأجر وكذا في غيرهما ومقصود صاحب الحق هو ذلك العين لان حوائجه تقضى بالمال والفعل تبع (يبقى بقاءه) اي بقاء ذلك العين بعدموت من كان العين في يده ولهذا لو ظفر به كان له ان يأخذه (وان كان) الامر المشروع عليه حاجة غيره (دينالم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال) اي الى الذمة على تأويل المذكور (او ما يؤكده الذم وهو ذمة الكفيل) لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجح زواله والموت لا يرجح زواله عادة

كان دينالم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه مال او ما يؤكده الذم وهو ذمة الكفيل) لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق فللمالم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب فذمة الميت اولي

(ولهذا) اى وليكونها لا تحتمل الدين بنفسها (قال ابو حنيفة **٣٥٢** رحمه الله تعالى ان الكفالة بالدين

فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب لا يحتمله ذمة الميت بالطريق الاولى (ولهذا) اى ولاجل ان ذمة العبد لا تحتمل الدين بنفسها (قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح) اذا لم يبق كفيلا لان الذمة لما خربت لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين كالمساقط في احكام الدنيا لغوات محله (بخلاف العبد المحجور بقرّ بدين) فانه اذا تكفل عنه رجل صح (لان ذمته في حقه كاملة) لكونه حيا مكافا وانما ضعفت لحق المولى فاحتاجها الى المؤكد وهو المال او الرقبة لضعفها في حق المولى وما شرع عليه صلة كنفقة المحارم بطل بالموت لما عرف ان ضعف الذمة به فوق ضعفها بالزق والرق يمنع وجوب الصلة الا ان يوصى فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له (وان كان) المشروع (حقا له) اى (يبقى له) ما يتقضى به الحاجة) لانها تنشأ عن العجز الذى هو دليل النقصان

عن الميت المفلس لا يصح) لان الذمة لما خربت بحيث لا تحتمل الدين بنفسها صار كأنه ساقط في احكام الدنيا لغوات محله (بخلاف العبد المحجور بقرّ بدين) فانه اذا تكفل عنه رجل صح (لان ذمته في حقه كاملة) لكونه حيا مكافا وانما ضعفت لحق المولى فاحتاجها الى المؤكد وهو المال او الرقبة لضعفها في حق المولى وما شرع عليه صلة كنفقة المحارم بطل بالموت لما عرف ان ضعف الذمة به فوق ضعفها بالزق والرق يمنع وجوب الصلة الا ان يوصى فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له (وان كان) المشروع (حقا له) اى (يبقى له) ما يتقضى به الحاجة) لانها تنشأ عن العجز الذى هو دليل النقصان

ولا عجز فوق الموت (ولذلك قدم تجهيزه) لان حاجته الى اللباس مقدمة في حال الحياة على الدين فكذا بعد الممات (٧) وفي نسخة ولورأ

(التجهيز)

(ثم ديونه) لان الدين من حوائجه ايضا اذ هو حائل بينه وبين دينه (ثم وصاياه من ثلثه) اى ثلث الباقي بعدهما لان الشرع نظر له وقطع حق الوارث عن الثلث لحاجة الى تدارك ما قصر (ثم وجبت الموارث بطريق الخلافة عنه ٣٥٣) نظرا له لان ماله اذا انتقل الى من يتصل به ويخلفه كان انظر له (فيصرف

الى من يتصل به نسبا) اى قرابة (اوسببا) اى بازوجية (اودينا بلا نسب ولاسبب) بان يوضع فى بيت المال لبقضى به حوائج المسلمين (ولهذا) اى لمامر ان ملكه يبقى بعد موته لحاجته (بقيت الكتابة بعد موت المولى) لوجود الحاجة وهو احرار واثواب فك الرقبة (و بعد موت المكاتب عن وفاء) لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقى عنه ميراثا لورثته وتعتق اولاده المولودون والمشترون حال كتابته ويعتق فى آخر اجزاء حياته (وقلنا تغسل المرأة زوجها) بعد الموت (فى عدتها لبقاء ملك الزوج فى العدة) فان النكاح فى حكم القائم للحاجة مالم تنقض العدة (بخلاف ما اذا ماتت المرأة) حيث

التجهيز اقوى من قضاء الدين (ثم ديونه) قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم (ثم وصاياه من ثلثه) لان حاجته اليه اقوى من حاجته الى الميراث (ثم وجب الموارث بطريق الخلافة عنه نظرا له) لقوله عليه السلام (ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس) (فيصرف الى من يتصل به نسبا) اى قرابة (اوسببا) اى زوجية (اودينا بلا نسب ولاسبب) كعمامة المسلمين فيوضع فى بيت المال لبقضى به حوائج المسلمين (ولهذا) اى ولاجل ان الموت لا ينافى الحاجة (بقيت الكتابة بعد موت المولى) وحاجته اليها ليحصل له الولاء وبطل الكتابة وهى بعد موته باقية (وبعد موت المكاتب عن وفاء) اى بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان يترك مالا وافيما لبدل الكتابة لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقى عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون فى حال كتابته فيعتق فى آخر جزء من حياته ولا يتأذى فى القبر تأذى ولده بتعبير الناس اياه برق ابيه قال عليه السلام (يؤذى الميت فى قبره ما يؤذى فى اهله) (وقلنا) هذا معطوف على قوله بقيت (تغسل المرأة زوجها فى عدتها لبقاء ملك الزوج فى العدة) لان المالكية شرعت لدفع حاجة المالك والمالك هنا وهو الزوج محتاج الى الغسل (بخلاف ما اذا ماتت المرأة) حيث لا يغسلها زوجها (لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكة بالموت) لما قلنا انها شرعت لقضاء حاجة المالك ولا يقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت فلا يتبقى بعده الا يرى انه لا عدة عليه بعدها وقال الشافعى رحمه الله تعالى يغسلها زوجها كما تغسل زوجها لقوله عليه السلام لعائشة (لومت لغسلتك) جوابه ان معنى غسلتك قتت باسباب غسلتك (وما لا يصلح لحاجته) اى لحاجة الميت (كالتقصص لانه شرع عقوبة لسدك الثأر) وهو الضغن وتشفى الصدر والبقاء الحياة على الاولياء بدفع شر القاتل فالميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء (وقد وقعت الجنابة على اوليائه) اى اولياء الميت من وجه (لا تنفعهم بحياته فوجبنا القصاص للورثة ابتداء) يعنى لا يثبت للميت او لاثم ينتقل

لا يغسلها زوجها (لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكة بالموت) لانها شرعت لقضاء حاجة المالك ولا يقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت فلا يتبقى بعده الا ترى انه لا عدة عليه ولو ضرب من الملك لروى به وقال الشافعى يغسلها كما تغسله (وما لا يصلح لحاجته كالتقصص لانه شرع عقوبة

لدرك الثأر) وتشفي الصدر بعد انقضاء الحياة وعند ذلك انما يجب له ما يصلح لقضاء حوائجه ولا حاجة له في درك الثأر فلم يجب القصاص له (وقد وقعت ٣٥٤ ❦ الجناية على اولياءه) من وجه

اليهم كسائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء حصول التشفى لهم دون الميت (والسبب انعقد للميت) لان المتلف حياته فكان ينفع بحياته اكثر من انتفاع اولياءه وكانت الجناية واقعة في حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولى القائم مقامه على سبيل الخلافة يؤيده قوله تعالى (ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا) (فيصح عفو المجرور) باعتبار ان السبب انعقد للورث (وعفو الوارث قبل موت المجرور) لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث (وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ان القصاص غير موروث) اى لا يثبت على وجه يجرى فيه سهم الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو ان الغرض درك الثأر وذلك يرجع الى الورثة * فان قلت على هذا فينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل وليس كذلك ولو عفا احدهم بطل * قلنا القصاص واحد لا يحتمل التجزى فيثبت لكل واحد ككلا كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى لا يضمن شيئا للآخرين لانه تصرف في خالص حقه * وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير وانما لا يعملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو عن الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق الكبير بالاحتمال وقالوا القصاص موروث * ثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده لما لم يكن موروثا كلف الغائب ان يعيد البينة عند حضوره ولا يقضى لهما بالقصاص قبل الاعادة فيحبس القاتل حين اقام الحاضر البينة الى ان يحضر الغائب فيعيد البينة وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة اتصب خصما عن الميت ومتى اقام خصم بينة لم يجب اعادتها (واذا انقلب) القصاص (ملا) بالصلح او بعفو البعض (صار موروثا) حتى يقضى ديونه منه وينفذ وصاياه لان موجب القتل هو القصاص لانه المثل من كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت لانه مقابل لتفويت حياته الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حياته فائتناه للورثة ابتداء لهذا

(لانقضاء حياهه) فلو جينا القصاص للورثة ابتداء والسبب انعقد للميت لان المتلف حياته (فيصح عفو المجرور) باعتبار السبب له (و) يصح (عفو الوارث قبل موت المجرور) باعتبار ثبوته لهم ابتداء ولو كان بطريق الخلافة عن الميت لما صح حال حياته (وقال ابو حنيفة ان القصاص غير موروث) لما قلنا ان الغرض درك الثأر وذلك يرجع الى الورثة لا الى الميت فكان القصاص حقه من الابتداء الا ان يكون موروثا (واذا انقلب) ما لا) بعفو بعض الاولياء او بالصلح (صار) المال (موروثا) يعنى يثبت للمقتول او لاولاد ثم ينتقل الى الورثة بطريق الخلافة حتى يقضى ديونه منه وينفذ وصاياه لان

موجب القتل القصاص والاصل ان يجب للميت لانه مقابل لتفويت حياته الا انه لا يصلح (المانع) حاجته بعد انقضاء حياته فائتناه للورثة ابتداء لهذا المانع والدية خلف عن القصاص الا انه صلح لدفع حاجه الميت فائتناه له لعدم المانع

(ووجب القصاص للزوجين) ﴿٣٥٥﴾ لان الزوجية تصلح لدرك الثأر لانه بناء على المحبة والمحبة بها

فوقها بالقرابة (كافي
الدية) اي يظهر ارث
احد الزوجين من دية
الآخر لان الزوجية
كما تصلح سببا
للخلافة في المال تصلح
سببا لدرك الثأر (وله
حكم الاحياء في احكام
الآخرة) وهي اربعة
ما يجب له على الغير
من الحقوق المالية
والمظالم وما يجب للغير
عليه منها وما يلقاه
من ثواب وما يلقاه من
عقاب لان القبر لبيت
بمنزلة الرحم للماء من
حيث انه يوضع الماء
في الرحم ليصير بعاقبته
اهلا للاحكام وكذا
الميت وضع في القبر
لاحكام الآخرة
(ومكتسب) عطف
على سماوي وهو
ما كان لاختيار العبد
فيه مدخل (وهو
انواع الاول الجهل)
وهو تقيض العلم وهو
حق الاثر (وهو
انواع جهل باطل
لا يصلح عذرا في الآخرة

المانع والدية خلف عن القصاص الا انه صالح لدفع حاجة الميت فابتناها
لميت لعدم المانع والخلف هنا فارق الاصل كالتميم فارق الوضوء في اشتراط
النية (ووجب القصاص للزوجين كما في الدية) لما كان القصاص ثابتا
للورثة ابتداء عنده ومنتقلا اليهم من الميت عندهما ووجب القصاص
للزوجين عندهم بناء على الاصلين لان الزوجية تصلح سببا لدرك الثأر
لان المحبة بالزوجية تكون مثل المحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق القصاص
كما ثبت لهما استحقاق الارث في الدية عندهم * وقال مالك لا يرث الزوج
والزوجة من الدية لان وجودها بعد الموت والزوجة تنقطع بالموت
قلنا روى ان رسول الله عليه السلام امر الضحّاك بن يورث امرأة اشيم
من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عامة الصحابة (وله حكم الاحياء
في احكام الآخرة) وهي على اربعة انواع ما يجب له على الغير من الحقوق
المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب
بواسطة الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة المعاصي والتقصير
في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر لبيت في حكم
الآخرة كالمهد للطفل من حيث انه وضع للخروج (ومكتسب) هذا
معطوف على قوله سماوي اي العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون
لاختيار العبد في حصوله مدخل (وهو) على ما ذكره المصنف (انواع)
سبعة (الاول الجهل) وهو معنى يضاد العلم عند احتماله عادة قيدنا بقولنا
عادة لان الدابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال العلم منه عادة وان كان
يحوّزه العقل وانما جعل عارضا مع انه امر اصلي قال الله تعالى (والله
اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعملون) لكونه خارجا عن حقيقة الانسان
اولانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل
واختياره (وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل
الكافر) بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى والمججزات على رسالة
الرسول عليهم السلام فان انكارها بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم يجعل
جهل الكافر عذرا بوجه قيد بقوله في الآخرة لانه ربما جعل عذرا في
احكام الدنيا فان الكافر الذمي لما التزم عقد الذمة دفع جهله عنه عذاب

كجهل الكافر) فانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدلائل على وحدانية تعالى والمججزات على ارسال الرسل

(وجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى) بجهل المعتزلة بالصفات فانكروها لان الادلة كادلت على
الوحدانية دلت عليها (و) في (احكام الآخرة) بجهلهم بالميزان والصراط لان الدلائل ناطقة بها (وجهل
الباغى) وهو الذى خرج عن طاعة الامام الحق على ﴿ ٣٥٦ ﴾ ظن انه على الحق والامام على

الباطل وتأويل فاسد لانه

القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة (وجهل صاحب الهوى)
اى صاحب البدعة (في صفات الله تعالى) بجهل من انكر حشر الاجساد
وانكر كونه تعالى فاعلا بالاختيار (واحكام الآخرة) مثل جهل المعتزلة
بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبار وهذا نوع من الجهل دون جهل
الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الآخرة لانه مخالف للادلة القطعية
(وجهل الباغى) وهو الذى خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق
والامام على الباطل متمسكا بدليل فاسد وان لم يكن له تأويل فحكمه حكم
الصوص وهذا لا يكون عذرا في الآخرة لان الدلائل واضحة على كون
الامام العادل على الحق (حتى يضمن مال العادل) ونفسه (اذا اتلفه)
اذا لم يكن له منعة لانه حينئذ يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان
واذا كان له منعة لا يؤخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل
الحرب به بعد الاسلام (وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب) كل
متروك التسمية عمدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى
(ولانا كلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) (والسنة كالفتوى ببيع امهات
الاولاد) فان داود الاصفهاني ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعها بحديث
جابر كنانة ببيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وهذا
مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام (ايما امرأة ولدت
من سيدها فهي معتقة عن دبر منه) (ونحوه) مثل جواز القضاء بشاهد ويمين
فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام (البينة على المدعى واليمين
على من انكر) (والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) اى في
موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة
(او في موضع الشبهة) اى في موضع يكون فيه اشتباه على وفق تصور
الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح (وانه) اى النوع الثاني بقسميه
(يصلح عذرا وشبهة) دائرة للحد والكفارة (كالختيم) اى بجهل
الختيم (اذا افطر على ظن انها) اى الحجامة (فطرته) وظن انه على
تقدير الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر
لانه ظن في موضع الاجتهاد لانه عند الاوزاعى الحجامة تقطر الصوم

مخالف للدليل الواضح
في كون الامام العادل
على الحق كالمخلفاء
الراشدين (حتى يضمن
مال العادل اذا اتلفه)
او نفسه اذا لم يكن له
منعة لانه حينئذ يمكن
الزامه بالدليل والجبر
على الضمان فاما اذا
كان له منعة فقد خلا
الوجوب عن القائدة
فلا بد من العمل بتأويله
الفاقد قفلنا بانه لا يجب
الضمان حينئذ كما
لا يؤخذ اهل الحرب
بعد الاسلام وهذه
الاقسام دون جهل
الكافر (وجهل من
خالف في اجتهاده
الكتاب والسنة
كالفتوى ببيع امهات
الاولاد) افق به داود
الاصفهاني ومن تابعه
بحديث جابر قال كنا
نبيع امهات الاولاد
على عهد رسول الله
عليه السلام وعند
جهورهم لا يجوز

للآثار المشهورة كقوله عليه السلام لما راية اعتمتها ولدها ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه
(ونحوه) من استباحة متروك التسمية عمدا بالقياس على الناسى فانه مخالف لقوله عليه السلام ولانا كلوا مما لم
يذكر اسم الله عليه (والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة كمن صلى

الظهر على غير وضوء ثم صلى العصر به وعنده ان الظهر جائز فالعصر فاسد لانه جهل على خلاف الاجماع لان اداء الظهر بغير وضوء لا يجوز بالاجماع فلا يصلح عذرا وان قضى الظهر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز جاز المغرب لانه جهل في موضع ﴿ ٣٥٧ ﴾ الاجتهاد فان من العلماء من يقول بوجوب الترتيب

فصلح عذرا (اوفي)

غير موضع الاجتهاد

لكن في (موضع الشبهة

وانه يصلح عذرا

وشبهة كالتحجيم اذا

افطر على ظن انها اي

الحجامة (فطرته) فانه

جهل في موضع

الاجتهاد لان عند

الاوزاعي الحجامة

تفطر فسقط الكفارة

لهذه الشبهة (وكن

زني بجارية والده على

ظن انها تحل له) لم يلزمه

الحد لانه جهل في

موضع الاشتباه

لان الحال تشبهه على

الولد باعتبار اتصال

الاملاك بينهما) والثالث

الجهل في دار الحرب

من مسلم لم يهاجر

وانه يكون عذرا

في الشرائع حتى لا يلزمه

لان الخطاب النازل

خفي فيصير الجهل به

عذرا لانه غير مقصر

وانما جاء من قبل خفاء

الدليل في نفسه واما

اذا انتشر الخطاب

فلا يلزمه الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى في شرحه ولكن قال شيخ الاسلام ولو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث وهو قوله عليه السلام (افطر الحاجم والمحجوم) اوبلغه وعرف تأويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده عمدا لا يجب الكفارة لان على العمى التقليد بالفتى وان كان مخطئا (وكن زني) هذا مثال لموضع الشبهة اي كجهل من زنا (بجارية والده على ظن انها تحل له) فان الحد لا يلزمه لان الاملاك بين الآباء والابناء متصلة ينتفع احدهما بمال الآخر فصار شبهة في سقوط الحد بخلاف جارية اخيه فانه لو زنا بها وقال ظننت انها تحل لي لا يسقط الحد لان منافع الاملاك متباينة عادة بينهما) والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر (الينا) (وانه) اي جهله بالشرائع (يكون عذرا) حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم يبلغ له الدعوة لا يجب عليه قضاؤهما لان دار الحرب ليس بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوات وان لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال عن احكام الاسلام وترك السؤال تقصير منه فلا يكون عذرا (ويلحق به) اي يجهل من اسلم في دار الحرب (جهل الشفيع) في ان دليل العلم خفي في حقه لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان ثبت له حق الشفعة (و جهل الامة بالاعتناق) يعنى الامة المنكوحة اذا اعتقت ثبت لها الخيار (٩) وان لم تعلم بالاعتناق لان المولى قد يستبد به ولا يوقف عليه قبل الاخبار (او بالخيار) يعنى اذا علمت بالاعتناق ولم تعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تفرغ لمعرفة احكام الشرع (و جهل البكر بالنكاح المولى) يعنى اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بالبلوغ وكان الجهل منهما عذرا خلفاء الدليل اذ المولى قد يستبد بالنكاح وان علما النكاح ولم يعلم بان لهما الخيار لم يعذرا حتى لو سكتا يكون ذلك رضاء بالنكاح لان ثبوت الخيار معلوم والمانع من التعلم

في دار الاسلام فقد تم التبليغ فن جهل من بعد فن قبل تقصيره لامن قبل خفاء الدليل فلا يعذر (ويلحق به جهل الشفيع) بان لا يعلم ببيع داره شفعة فيها فانه يكون عذرا ويثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفي لان صاحب الدار يفرق ببيعها وفيه ازام طلب المواثبة وما فيه ازام يتوقف على علم من يلزمه (و) كذا (٩) ان شاءت اقامت مع زوجها وان شاءت فارقته ويسمى هذا خيار العتاقة اه (عزمي زاده)



(جهل الامة) المنكوحه (بالاعتاق او بالخيار) اى خيار العتق فيجعل عذر الخفاء الدليل في حقه لان المولى قد ينفرد
بالاعتاق ولان اشتغاله بخدمة المولى شاغل لها عن تعلم ﴿ ٣٥٨ ﴾ احكام الشرع (و) كذا (جهل البكر)

البالغة (بانكاح المولى)

يجعل عذرا حتى يكون
لها الخيار وان سكتت
قبله (و) كذا (جهل
الوكيل والمأذون
بالاطلاق) اى بالوكالة
والاذن (وضده) اى
بالعزل والحجر فيكون
عذرا لان فيه ضرب
الزام فلا يثبت بدون
العلم اما في الاطلاق فان
من كان وكيلاً بشراء شئ
بعينه لا يتمكن من شرائه
لنفسه ولا ينصرف
مع من لا يقبل شهادته له
والمأذون تتعلق الديون
برقبته وكسبه في الحال
واما في ضده فلان
التصرف يقع على
الوكيل فيكون العين
مضمونا عليه وكذا
في الحجر يكون العين
مضمونا عليه بسبب
ولايته عليه (والسكر)
وهو سرور يغلب على
العقل بمباشرة اسبابه
فيمنعه عن العمل بموجب
عقله من غير ان يزيه
(وهو ان كان من مباح
كشرب الدواء) كالبنج

معدوم (وجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق) اى يلحق جهلهما بجهل
من اسلم في دار الحرب يعنى اذا لم يعمل بالوكالة والاذن وتصرفا قبل بلوغ
الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى (وضده) يعنى وجهلهما
بالعزل والحجر كذا حتى لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما
على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ الموكل والمولى
قد يستبدان في التصرف فلم يعلمه الوكيل والمأذون (والسكر) اى الثانى
من العوارض المكتسبة السكر (وهو ان كان من مباح) يعنى ان حصل السكر
من شرب شئ مباح (كشرب الدواء) مثل البنج والافيون للتداوى
(وشرب المنكره) الحجر بالقتل او بقطع العضو (والمضطر) اى كسب المضطر
الحجر للعطش (فهو كالانغماء فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات)
يعنى لما كان السكر في هذه الصور بطريق مباح نزلناه منزلة الانغماء
لجعلناه مانعا لصحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات * اعلم ان فخر الاسلام
والمصنف رحمه الله تعالى وكثيرا من العلماء ذكروا البنج من امثلة المباح
مطلقا وذكر قاضيان في شرحه للجامع ناقلا عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى
ان الرجل اذا كان عالما بتأثير البنج في العقل فأكل فسكر يصح طلاقه
وعتاقه وهذا يدل على انه حرام (وان كان) السكر (من محذور) اى
من شرب شئ حرام كالخمر والمطبوخ ادنى طبخة ونحوهما (فلا ينافى
الخطاب) بالاجماع يدل عليه قوله تعالى (لاتقربوا الصلاة وانتم سكارى)
فهذا الخطاب ان كان في حال السكر فهو المطلوب وهو ان لا يكون
منافيا له وان كان في حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلاة
لان الحال شرط فيصير كقوله للعاقل اذا جنت فلا تفعل كذا وهو فاسد
لان اضافة الخطاب الى حال مناف له لا تجوز (ويلزمه احكام الشرع
ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارب لالردة)
عطف على قوله في الطلاق يعنى ان تكلم السكران بكلمة الكفر لا يحكم
بكفره لان الردة تبني على تبدل الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقوله
(والاقرار بالحدود الخالصة) يعنى لواقف بشرب الخمر او بازنا لا يحد
لان الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى جائز اذ لا مكذب له وقد

اذا سكر به (وشرب المنكره) بان اكره على شرب الخمر بالقتل فشر بها فسكر منها (والمضطر) بان شرب منها
ما يروى العطش فسكر به (فهو كالانغماء فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات) لان هذه ليست بما
يتلهم به في الاصل والكلام فيما اذا شر به غير مثله فصار السكر الحاصل بها من اقسام المرض (وجد)

(وان كان من محذور) كالسكر من شراب محرم ومما يحل بشرط ان لا يسكر منه فانه مما يتلهمى به فيصير كالحرم (فلا ينافي الخطاب) بالاجماع لقوله تعالى لاتقربوا الصلاة وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان في حال السكر فلم يكن منافيا للخطاب وان كان حال  ٣٥٩  الصحة فكذلك اذ لو كان منافيا لصار كأنه قيل اذا سكرتم

وخرجتم عن اهلية الخطاب فلا تصلوا فيصير كقولك للعاقل اذا حننت فلا تفعل كذا (و) لهذا يلزمه احكام الشرع كلها (وتصح عباراته) كلها (في الطلاق والبيع والعقاق والشراء والاقارير) كالصاحي (الاردة) اي اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبين امرأته استحسانا وقال ابو يوسف تبين كالصاحي وجه الاستحسان ان الردة تبني على القصد والاعتقاد والسكران غير معتقد بدليل انه لا يذكره بعد الصحو (والاقرار بالحدود الخالصة) لله تعالى احتراز عن حد القذف كحد الزنا وشرب الخمر والسرقه لان الرجوع عن الاقرار بهذه يصح وقدقارنه دليله وهو السكر اذ السكران لا يثبت على ما يقول

وجد دليل الرجوع وهو السكر لان السكران لا يثبت على ما قال فاقم السكر مقام الرجوع وانما قيد الاقرار بالحدود لانه لو زنى في سكره يحد اذا صح اذ السكران يؤخذ بافعاله وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف او بالقصاص يؤخذ بالحد والقود لان الرجوع لا يصح فيهما لوجود المكذب (والهزل) اي الثالث من العوارض المكتسبة الهزل وهو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف رحمه الله تعالى (وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة) يعني الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة * اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال وهو ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير احتراز عن المجاز وخللا ايضا لان قوله ولا ما صلح له ان كان معطوفا على قوله ما لم يوضع كان عليه ان يقول وما لا صلح له وان كان معطوفا على لم يوضع كان ينبغي ان يقول ولا صلح فان قلت التعريف صادق على اطلاق لفظ المسبب على السبب فانه ليس بموضوع له ولا يصلح له استعارة ايضا مع انه ليس بهزل * قلت لا نسلم انه ليس بهزل لانه اراد به معنى لا يقيد وخلي عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل (وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافي اختيار الحكم) اي حكم ما هزل به (والرضي به ولا ينافي الرضى بالمباشرة) اي بمباشرة ما هزل به (واختيار المباشرة) لان تلفظ الهازل انما هو عن رضى واختيار صحيح ولكنه غير قاصد ولا راض بحكمه (فصار) الهزل في جميع التصرفات (بمعنى خيار الشرط في البيع ابداء) من حيث ان خيار الشرط في البيع بعدم الرضى بحكم البيع ولا بعدم الرضى بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده (وشرطه) اي شرط الهزل (ان يكون صريحا مشروطا بالاسان) بان يذكر العاقدان انهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال (الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط

(والهزل وهو) لغة اللعب وشرعا (ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة) كرادته تعطيل الكلام عن افادة الغرض المطلوب منه فان ارادة تعطيل اللفظ عن مفهومه ارادة ما لم يوضع له ولا ما صلح له استعارة وخرج المجاز فانه وان اراد به ما لم يوضع له

الا ان اللفظ صلح له استعارة (وهو ضد الجذو وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة) فيكون حقيقة ويكون مجازا والهزل لا يصلح حقيقة ولا مجازا (وانه ينافي اختيار الحكم والرضى به) حيث لم يرد مفهوم اللفظ حتى يفيد اثبات الحكم (ولا ينافي ٣٦٠) الرضى بالمباشرة واختيار

المباشرة) لان الهازل يتكلم بما هزل به عن قصد ورضى فثبت به ما يتعلق بمجرد المباشرة وان انعدم الرضى في حق الحكم (فصار بمعنى خيار الشرط في البيع ابدا) وان الخيار بعدم الرضى والاختيار في حق الحكم ولا يعد مهما في حق مباشرة السبب لان القصد يوجد باختياره ورضاه الا ان الهزل في البيع يفيد الخيار لا (وشرطه) اى الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان يذكر باللسان انهما هازلان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال (الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط) فانه يشترط لانه لو شرط لما حصل مقصودهما لان غرضهما منه ان يعتقد الناس ذلك بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة (والتلجئة) وهى العقد الذى يباشر

لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد (والتلجئة) وهى ان يلحظك الى ان تأتى امرا باطنه بخلاف ظاهره والهزل اعم منها لان التلجئة انما تكون عن اضطرار والاظهر انهما سواء في الاصطلاح ولهذا قال فخر الاسلام التلجئة هى الهزل (كالهزل) في ان كلا منهما ينافي الرضاء بالحكم (لا ينافي الاهلية) اى اهلية صحة العبارة (ووجوب الاحكام) ولو كان منافيا لها ماصح النكاح معه وقد قال عليه السلام (ثلث هزلهن جد النكاح والطلاق واليمين) (فان تواضعا على الهزل باصل البيع) اى اتفق العاقدان في السر بان يظهر العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد (واتفقا على البناء) اى اتفقا على ان يبنيا العقد على تلك المواضعة (يفسد البيع) لانه غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لا ينفذ لعدم الملك لعدم الرضاء بخلاف سائر البيوع الفاسدة فان الرضاء موجود فيها (كالبيع بشرط الخيار ابدا) يعنى صار اتفقا قهما على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا وهو يمنع بثوت الملك في البيع الصحيح فى الفاسد اولى (وان اتفقا على الاعراض) عن المواضعة المتقدمة وعقد البيع على سبيل الجذ (فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انهما لم يحضرها شىء) عند البيع من البناء على المواضعة المتقدمة والاعراض عنها (واختلفا في البناء والاعراض) اى قال احدهما يبنيا العقد على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجذ (فالعقد صحيح عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى) لان الصحة هى الاصل فى العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد اذا اتفقا على انه لم يحضرها شىء واما اذا اختلفا فدعى الاعراض متمسك بالاصل فيكون القول قوله (خلافا لهما) اى لصاحبه (فجعل) ابو حنيفة رحمه الله تعالى (صحة الايجاب اولى) لما ذكرنا ان الصحة هى الاصل (وهما اعتبارا المواضعة المتقدمة الا ان يوجد ما يناقضها) لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما بالمواضعة عبثا فان عورض بان الاصل هو الصحة فيرجح ما قالنا بسبق الهزل * قلنا لا نسلم انه عبث اذ يجوز أن يوجد حالة العقد مصلحة اخرى

الانسان لضرورة تعتبر به وبصير كالمدفوع اليه وهى اخص من الهزل لانها لا تكون الا عن (على) ضرورة وصورتها ابيع دارى منك وليس ببيع حقيقة وانما هو تلجئة ويشهد عليه ثم سمع في الظاهر (كالهزل) في حق الاحكام (لا ينافي الاهلية ووجوب) شىء من (الاحكام فان تواضعا

وان كان ذلك (اي الهزل (في القدر) بان اتفقا على الجدة في العقد بالف درهم لكنهما تواضعا على البيع بالفين على ان احدهما هزل (فان اتفقا على الاعراض) عن المواضعة (كان الثمن الفين) لبطلان الهزل (وان اتفقا على انه لم يحضرهما ٣٦١ شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده)

اي عند ابى حنيفة حتى يجب الفان لما ذكر ان عنده يجب العمل بظاهر العقد وهو ناسخ للمواضعة السابقة (وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هز لابه باطل) لانها سابقة والسبق من اسباب الترجيح (وان اتفقا على البناء على المواضعة فالثمن الفان عنده) لانهما جدا في العقد والعمل بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا فيفسد البيع فكان العمل بالاصل عند التعارض اولى من العمل بالوصف (وان كان ذلك) اي الهزل (في الجنس) بان تواضعا على الف دينار على ان يكون الثمن درهم او العكس (فالبيع جائز على كل حال) ويجب المسمى بالاتفاق سواء اتفقا على البناء او الاعراض او انهما لم يحضرهما شيء

على ان الاصل في العقد الجدة شرطا وعقلا (وان كان ذلك) اي المواضعة (في القدر) اي قدر البديل هذا هو القسم الثاني من المواضعة * صورته ان يتواضع العاقدان على ان يكون البيع في الظاهر بالفين ويكون الثمن في الباطن الفا وهذا القسم ايضا على اربعة اقسام (فان اتفقا) في صورة المواضعة في القدر (على الاعراض (٧) كان الثمن الفين) لبطلان الهزل (وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء) من البناء والاعراض (او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هز لابه باطل) وهذا بناء على ما تقدم من اصلهما (وان اتفقا على البناء على المواضعة) السابقة (فالثمن الفان عنده) اي عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى في اصح الروايتين عنه * له انا لو عملنا بموافقتهم حتى يكون الثمن الفا كما قال لفسد العقد لان الالف الذي هو غير داخل في العقد يكون قبوله شرطا في البيع فيفسد كالموجع بين حر وعبد فوجب العمل بالجدة في اصل العقد ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد * ولهما ان غرضهما من ذكر الالف الذي هز لابه السمعة لاجعله مقابلا بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح وقولهما رواية عنه (وان كان ذلك) اي الهزل واقعا (في الجنس) اي جنس العوض بان تواضعا على البيع بمائة دينار ويكون الثمن في الواقع مائة درهم (فالبيع جائز على كل حال) اي سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء استحسانا والقياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن * وجه الاستحسان ان البيع لا يصح بلا تسمية البديل وهما جدا في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سمي والفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبار المواضعة في الاول وجعل البيع منعقدا بالف والتسمية في الثاني وجعل البيع منعقدا بمائة دينار انه امكن العمل به بالمواضعة مع الجدة في اصل العقد في الفصل الاول لان اعتبار المواضعة ثمه يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف فينعقد به وان كان المسمى الفين اذا لالف موجود في الالفين واشترط قبول الالف الاخر شرط لا طالب له من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين

او اختلفوا والفرق لهما ان اعتبار المواضعة في الجنس يستلزم خلو العقد عن الثمن لانه حينئذ لا يكون المذكور ثمنا وما هو ثمن غير المذكور بخلافه في القدر فانه المذكور (٧) عن المواضعة المتقدمة (لنسخه)

(وان كان) الهزل (في الذي لامال فيه كالطلاق والعتاق) وصورته ان يتواضع مع امرأته او عبده بان يطلقها او يعقده علانية ولا يكون واقعا (واليمين) بان تواضع معهما بان يعلق الطلاق والعتاق بامر او يحلف بالله بان يفعل كذا ويكون في ذلك هازلا ﴿ ٣٦٢ ﴾ (فذلك) كله (صحيح) والهزل

باطل بالحديث) وهو ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين والعتاق في بعض الروايات ولانه مختار للسبب دون حكمه وحكم هذه لا يحتمل الرد فيقع (وان كان المال فيه تبعا كالتكاح فان هزلا باصله فالعقد لازم والهزل باطل) لما ذكر (وان هزلا بالقدر فان اتفقا على الاعراض فالمهر القان وان اتفقا على البناء فالمهر الف) لان ذكر احد الالفين على وجه الهزل شرط فاسد والنكاح لا يفسد بالشروط الفاسدة (وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالتكاح جائز بالف) لان المهر تابع ولذا يعقد بدونه فلو اوجبا الفين كافي البيع لصار المقصود من صحة التسمية المهر فيصير التبع

على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد البيع كما لو اشترى حجارا على ان يعلفه شعيرا بخلاف ما لو كان الهزل في جنس البديل حيث لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجدة في اصل العقد لان اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع وهو لا يصح بدون الثمن فيفسد المواضعة مع الجدة في الاصل ووجب العمل بالجدة وهو ان يعقد صحيحا ولا يمكن العمل بالجدة الا باعتبار التسمية فلذلك يعقد البيع على ما سماه من الدنانير (وان كان) اي الهزل (في الذي لامال فيه كالطلاق والعتاق واليمين) والعفو عن القصاص والنذر (فذلك صحيح والهزل باطل) يعني لو دخل الهزل في هذه الامور تكون لازمة والهزل باطلا (بالحديث) وهو قوله عليه السلام (ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين) وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين وفي هذه الامور الاربعة ثبت الحكم بعبارة هذا النص وفي البواقي وهو العفو والنذر ونحوه بدلانه لا بالقياس وصوره الهزل في الطلاق ان يتواضع الرجل والمرأة على ان يطلقها علانية ويكون ذلك هزلا وكذلك في النكاح والعتاق وفي اليمين ان يتواضع الرجل مع امرأته او مع عبده على ان يعلق طلاقها او عتاقه في العلانية ويكون ذلك هزلا (وان كان المال فيه) اي فيما لا يحتمل القسح (تبعا) لا مقصودا بالذات (كالتكاح فان هزلا باصله) اي باصل النكاح بان يتزوج امرأة بالف ولا يكون بينهما نكاح (فالعقد لازم والهزل باطل) سواء اتفقا على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء او اختلفا (وان هزلا بالقدر) اي قدر المهر بان تزوجها بالفين علانية ويكون المهر في الواقع الفيا (فان اتفقا على الاعراض) عن المواضعة وعقد النكاح بالفين على سبيل الجدة (فالمهر القان) بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض عن الهزل (وان اتفقا على البناء) اي على انهما بنيا العقد على المواضعة السابقة (فالمهر الف) بالاتفاق لان ذكر احد الالفين يكون على سبيل الهزل فلا يثبت المال مع الهزل والفرق لابي حنيفة بين البيع والنكاح في هذه الصورة حيث عمل بالجدة في البيع وجعل الالفين هو الثمن وعمل ههنا بالمواضعة واطل الالف الذي هزلا به وجعل

مقصودا رواه محمد) وقيل بالفين لان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع وهو ما اذا تواضعا (المهر) على البيع بالف وعقد على الفين واتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فان باحنيفة جعل العمل بصحة الايجاب اولى منه بصحة المواضعة فكذا ههنا رواه ابو يوسف وهذا صحيح (وان كان ذلك في الجنس) بان تواضعا

على الدنانير على ان المهر في الحقيقة دراهم (فان اتفقا على الاعراض فالمهر ماسميا وان اتفقا على البناء) ووجب مهر
المثل بالاجاع لصحته بلا تسمية بخلاف البيع (او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا بوجب مهر المثل) على
رواية محمد بن بناء على ما مر ان ٣٦٣ المهر تابع فلا يجعل مقصودا بالصحة وعلى رواية

ابن يوسف يجب المسمى
وبطلت المواضعة
وعندهما يجب مهر المثل
(وان كان المال فيه
مقصودا كالخلع والعق
على مال والصلح عن دم
العمد) انما كان مقصودا
لانه لا يجب فيه بدون
الذكر فلما شرطاه فيه علم
انه مقصود (فان هزلا
باصله) بان طلق امرأته
على مال او خالعهما
هازلا او اعتق عبده
على مال هازلا او صالح
عن دم العمد هازلا
وتواضعا على الهزل
(واتفقا على البناء
فالطلاق) والعناق
(واقع والمال لازم
عندهما لان الهزل
لا يؤثر في الخلع اصلا
عندهما) كخيار الشرط
والخلع لا يحتمله فلا
يحتمل الهزل (ولا
يختلف الحال عندهما
بالبناء او بالاعراض او
بالاختلف) او السكوت
(وعنده لا يقع الطلاق)
بل يتعلق باختيارها

المهر فان الشرط الفاسد يؤثر في البيع ويوجب فساده ولا يؤثر في النكاح
لا في اصل العقد ولا في الصداق (وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
فالنكاح جائز بالف) عند ابن حنيفة في رواية محمد عنه (وقيل بالعين)
يعنى في رواية ابن يوسف عنه المهر فان في هذين الوجهين * وجه
الرواية الاولى ان المهر في النكاح تابع ولهذا يصح بدون ذكره ولا يجوز
ترجيح جانب الجدة لتصحح تسميته على الهزل لانه حينئذ يكون المهر
مقصودا بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود
فيه ولهذا يفسد البيع بجهالته فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيجب
ترجيح الجدة لتصحيحه * وجه الرواية الثانية قياس النكاح بالبيع (وان كان
ذلك في الجنس) اى الهزل في جنس البذل بان تواضعا على الدنانير
والمهر في الحقيقة دراهم (فان اتفقا على الاعراض فالمهر ماسميا وان اتفقا
على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا بوجب مهر المثل)
اما فيما اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجاع دون المسمى لانهما
قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وما تواضعا كونه مهر المثل يذكراه
في العقد فلا يجب بدون التسمية فكأنه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل
بخلاف البيع حيث يجب فيه العمل بالتسمية لانه لاصحة له بدون التسمية
فيجب الاعراض عن المواضعة واما في الصورتين الاخيرتين ففي رواية
محمد عن ابن حنيفة يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب العمل بالهزل
لثلا يصير المهر مقصودا فبطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فوجب
مهر المثل وعلى رواية ابن يوسف يجب المسمى ترجيحا لجانب الجدة
كما في البيع (وان كان المال فيه) اى فيما وقع فيه الهزل (مقصودا كالخلع
والعتق على مال والصلح عن دم العمد) وانما كان المال مقصودا
في هذه الامور لانه لا يجب فيها بدون التسمية (فان هزلا باصله) بان اتفق
الزوجان على انهما يخالعا بكذا عند الناس ويكون ذلك هزلا
واشهدا عليه (واتفقا) بعد العقد (على البناء) اى على انهما بنيا
العقد على المواضعة (فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل
لا يؤثر في الخلع اصلا عندهما) لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى

لانه اعتبر كخيار الشرط وفيما اذا خالعت على انها بالخيار لا يقع الا ان تشاء فيقع ويجب المال فكذا هنا (وان
اعرضا) عن المواضعة بعدما هزلا باصل الخلع والبذل (وقع الطلاق ووجب المال عليها اتفقا) اما
عندهما فلان الهزل لا يمنع وقوع الطلاق ووجوب المال واما عنده فلان المواضعة

قد بطلت باعراضهما (وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض) اما عنده فلا نه جعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق في الخلع ولكنه عند الاختلاف جعل القول لمدعى الاعراض في جميع الصور واما عندهما فالخلع جائز والاختلاف غير مفيد (وان سكتا فهو جائز ﴿٣٦٤﴾ والمال لازم اجاما) اما عندهما

فلبطلان الهزل واما عنده فلرجحان الجد (وان كان) ذلك (في القدر) بان سميا الفين وقد تواضعا على الف (فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع والمال لازم) كله لانهما جعلتا المال لازما بطريق التبعية فلا يؤثر فيه الهزل اذ العبرة بالتضمن لا بالتضمن (وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها) جميع المسمى لان الطلاق يتعلق بما عقله به الزوج وقد عقله بالفين فيتعلق بهما وان هزلا باحد هما وان يتعلق بالكل والمرأة لم تقبل بعضه جدا لكونهما هازلين في الالف فلا يقع الطلاق بقبول البعض (وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق ووجب المال كله) لما مر (وان اتفقا على انه لم يحضرهما شئ وقع الطلاق ووجب المال) كله

لوشرطا في الخلع الخيار لها وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان الخلع تصرف يمين من جانب الزوج فلهدا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذ لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط (ولا يختلف الحال عندهما بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف (٧) وعنده لا يقع الطلاق) بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه وقد نص عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى في الجامع الصغير في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب المال عليها للزوج وكذا الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لكن جوازه في الخلع غير مقدر بالثلاث عنده حتى لو شرط الخيار اكثر من ثلاثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلاث ورد في البيع على خلاف القياس فيجب العمل فيما وراءه بالقياس والخلع ليس في معنى البيع لانه من قبيل الاسقاطات والبيع من الاثبات (وان اعرضا) اى الزوجان في الخلع عن المواضعة واتفقا على ان العقد كان جدا (وقع الطلاق ووجب المال) عليها (اتفقا) اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل واما عنده فلا ان الهزل باطل باتفاقهما على الاعراض (وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض) عند ابي حنيفة رحمه الله لانه يجعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق وفي الخلع من حيث انه لا يقع وقد مر ان عند الاختلاف هو يعتبر جانب الايجاب فيكون القول لمن يدعى الاعراض وعندهما الخلع جائز والاختلاف غير مفيد (وان سكتا فهو جائز والمال لازم اجاما) اما عندهما فلبطلان الهزل واما عنده فلرجحان الجد (وان كان) الهزل (في القدر) بان سميا الفين والبدل في الواقع الف (فان اتفقا) بعد المخالفة (على البناء) اى على بناءهما على المواضعة (فعندهما الطلاق واقع والمال لازم) لما مر من ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في المال لكن المال تابع للخلع وثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه * فان قلت لان سلم انه تابع لانه مما يكون المسال فيه مقصودا ولئن سلمنا ولكن لان سلم انه يلزم منه ان يكون حكمه حكم التسبوع فانه منقوض بالنكاح فان المال فيه تبع لكون المقصود منه حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه

اما عنده فلحملة على الجد وجعل الجد اولى من المواضعة واما عندهما فلا ان الهزل لا يؤثر في الخلع على اصلهما (وان كان) ذلك (في الجنس) بان ذكر الدنانير لتجمة وخرضهما الدراهم (يجب المسمى عندهما بكل حال) سواء اتفقا على الاعراض او البناء او انه لم يحضرهما شئ او اختلفا لما ذكر (٧) او بالسكوت (نسخه) انه لا يؤثر في الخلع فيقع ويترجم المال تبعا (وعنده ان اتفقا على الاعراض ووجب المسمى وان اتفقا على البناء توقف

الطلاق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى ووقع الطلاق وان اختلفا فالقول لمدعى الاعراض
وقدم مروه كل وهذا يتأدى في العتق على مال والصلح عن دم العمدة (وان كان ذلك) الهزل (في الاقرار
بما يحتمل الفسخ) كالبيع ٣٦٥ والاجارة (او بما لا يحتمل) كالطلاق والعتاق بان توضحا
على انهما يقران في الملاء

وان لم يؤثر في اصل النكاح حتى اذا هزل بقدر المهر واتفقا على البناء كان
ما توضحا عليه المسمى * اجيب عن الاول بان المال هنا وان كان مقصودا بالنسبة
الى العاقد لكنه في حق الثبوت تابع للطلاق والطلاق هو المقصود والمال
هو بمنزلة الشرط لوقوع الطلاق فيكون تبعا وعن الثاني بان المال في النكاح
وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين بحسب مقصودهما وهو حل الاستمتاع
لكنه في حق الثبوت اصل لانه ثبت بدون الذكر (وعنده يجب ان يتعلق
الطلاق باختيارها) ومالم تقبل جميع المذكور في العقد لا يقع وعند اتفقا فهما
على الهزل لانكون المرأة قابلة لجميع المال فلا يقع الطلاق (وان اتفقا (٧)
على الاعراض لزم الطلاق ووجب المسال كله وان اتفقا على انه
لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المسال (اي المسمى في العقد
اتفقا اما عندهما فلبطلان الهزل من الاصل فكذا في المال تبعا حتى
وجب المال فيما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه فقيما اذا اتفقا على
انه لم يحضرهما شيء بالطريق الاولى واما عنده فله رجحان جانب الجدة
على ما تقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول قول من يدعى الاعراض
اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه (وان كان) اي الهزل (في الجنس)
بان توضحا على ان يذكر في العقد مائة دينار ويكون البديل فيما بينهما
مائة درهم (يجب المسمى عندهما لكل حال) اي سواء اتفقا على الاعراض
او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل
في الخلع عندهما فكذا في المسال (وعنده ان اتفقا على الاعراض ووجب
المسمى) لصيرورة الهزل باطلا بالاعراض (وان اتفقا على البناء توقف
الطلاق) على قبول المرأة المسمى لانهما اذا اتفقا على البناء لا يتحقق المسمى
والشرط قبول المسمى في العقد (وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء
وجب المسمى) وهو الدنانير (ووقع الطلاق) لرجحان الجدة (وان
اختلفا فالقول لمدعى الاعراض) لكونه هو الاصل (وان كان
ذلك) اي الهزل (في الاقرار بما يحتمل الفسخ) كالبيع بان توضحا
على ان يقر بالبيع ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة (او بما لا يحتمل) كالنكاح
والطلاق (فالهزل يبطله) لان الاقرار محتمل للصدق والكذب والخبر عنه

الشرع) والعقل مع قيام العقل (وان كان اصله مشروعا وهو الاسراف والتبذير) لان اصله البيع والاحسان
مشروع الا ان الاسراف وهو المجاوزة عن الحد حرام كالاسراف في الطعام (وذلك) اي السفه (لا يوجب
خللا في الاهلية) لانه لا يخل بالقدرة ظاهر السلامة (٧) قوله وان اتفقا على الاعراض الى قوله كله غير
موجود في اكثر النسخ اه (مصححه)

الشرع) والعقل مع قيام العقل (وان كان اصله مشروعا وهو الاسراف والتبذير) لان اصله البيع والاحسان
مشروع الا ان الاسراف وهو المجاوزة عن الحد حرام كالاسراف في الطعام (وذلك) اي السفه (لا يوجب
خللا في الاهلية) لانه لا يخل بالقدرة ظاهر السلامة (٧) قوله وان اتفقا على الاعراض الى قوله كله غير
موجود في اكثر النسخ اه (مصححه)

بدنه وباطن البقاء نور عقله بكماله (ولا يمنع شيئاً من احكام الشرع) لبقاء اهليتها ولا يوضع عنه الخطاب لانه يعتمد
 الاهلية وهى باقية (ويمنع ماله عنه في اول ما يبلغ اجاماً بالنص) وهو ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اى اموالهم
 اضافها الى الاولياء لتصرفهم فيها (وانه لا يوجب) ٣٦٦ ﴿ الحجر اصلا عند ابى حنيفة ﴾ لانه

حر لانقصان في عقله
 فيعتبر بالرشداً في سلب
 ولايته اهدار آدميته
 وهو اشد ضرراً
 من التبذير (وكذلك
 عندهما فيما لا يبطله
 الهزل وفيما يبطله
 يحجر عليه لانه مبذر
 في ماله يحجر عليه
 نظر الله كالصبي
 (والسفر وهو) لغة
 قطع المسافة وشريعة
 الخروج المديد وادناه
 ثلاثة ايام) وليالها يسير
 الابل ومشى الاقدام
 لقوله عليه السلام
 يسمح المقيم يوماً وليلة
 والمسافر ثلاثة ايام
 وليالها (وانه لا ينافي
 الاهلية والاحكام)
 لبقاء القدرة الظاهرة
 والباطنة بكمالهما
 (لكنه) في الشرع
 (من اسباب التحفيف
 بنفسه مطلقاً) سواء
 كان موجبا للمشقة اولا
 (لكونه من اسباب
 المشقة) فاعتبر نفس
 السفر سبباً للرخص

اذا كان باطلاً في الاخبار به لا يصير حقاً (والهزل في الردة كفر)
 لان التلطف به هزل استخفاف بالدين الحق وهو كفر (لا بما هزل به)
 هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا يجوز ان يكون كفراً
 لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب بان الهزل في الردة كفر لا بما هزل به
 اى لا بواسطة اعتقاد ما هزل به (لكن بعين الهزل) يعنى لكنه كفر بعين
 تلفظه بكلمة الكفر وان لم يعتد مدلولها (لكونه استخفافاً بالدين
 * والسفه) يعنى الرابع من العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة
 الخفة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف في المال بخلاف مقتضى
 الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام حقيقة العقل وعرفه
 المصنف رحمه الله بقوله (وهو خفة تعترى الانسان فتبعته على العمل
 بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعاً) كالربا وهذا معطوف
 على محذوف تقديره وان كان غير مشروع باصله كاللواط فيفيد التعريف
 بان مباشرة المحرم مطلقاً اى محرم كان سفه (وهو) اى ذلك العمل
 (السرف) وهو تجاوز الحد (والتبذير) وهو تفريق المال اسرافاً
 وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح (وذلك لا يوجب خلافاً في الاهلية)
 اى اهلية الخطاب (ولا يمنع شيئاً من احكام الشرع) من الوجوب عليه
 وله فيكون مطالباً بالاحكام كلها (ويمنع ماله) اى مال السفه (عنه)
 والضميران راجعان الى السفه باعتبار دلالة السفه عليه (في اول
 ما يبلغ اجاماً) يعنى اذا بلغ الانسان سفهها يمنع ماله عنه باجماع العلماء
 ويترك في يد من كان في يده (بالنص) وهو قوله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء
 اموالكم التي جعل الله لكم قياماً) اى لا تعطوا الذين يبذرون اموالهم اضافة
 اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها ويتصرفون فيها والشئ
 قد يضاف الى الشئ بادنى ملائسة ثم علق دفع المال اليهم بائناس
 الرشد بقوله تعالى (فان آنتم منهم رشداً فادفعوا اليهم اموالهم) قال
 ابو حنيفة رحمه الله تعالى اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار
 اثر الصبا فاذا بلغ خجسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يونس منه
 الرشد لكونها مدة يصير الانسان فيها جدا لان الخطاب لم يوضع عنه

واقيم مقام المشقة (بخلاف المرض) حيث لم تعلق الرخصة بنفسه (فانه متنوع) الى ما يضرب به (ولهذا)
 الصوم والى ما لا يضرب فلذلك تعلق الرخص بالمرض الذي يوجب المشقة واذا كان السفر بنفسه سبباً
 للرخص (فيؤثر في قصر ذوات الاربع وفي تأخير الصوم لكنه لما كان من الامور المختارة ولم يكن موجبا
 ضرورة لازمة) اى مشقة لا يمكن دفعها لانه ليس بلازم بل امر اختياري واذا كان السبب غير

لازم يكون بالضرر الناشئ منه كذلك (قيل انه اذا اصبح صائماً وهو مسافر او مقيم فسافر لايباح له الفطر) لتقرر
الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه (بخلاف المريض) اذا تكلف للصوم
ثم بدله ان يفطر حل له ذلك لانه ﴿٣٦٧﴾ يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر في اباحة

الافطار (ولو افطر) في
الصورتين مع انه لم
يحل له (كان قيام السفر
المبني شبهة فلا تجب
الكفارة ولو افطر)
المقيم (ثم سافر لا يسقط
عنه الكفارة) لتقرر
عليه بالافطار (بخلاف
ما اذا مرض) بعد الفطر
مرضاً مباحه حيث
يسقط لانه سماوى فاذا
وجد في آخر النهار يزيل
استحقاق الصوم وزوال
الاستحقاق لا يتجزأ
فيصير زائلاً من اوله
كالحيض (واحكام
السفر) اى الرخص التي
يتعلق به (تثبت بنفس
الخروج) من عمران
المصر (بالسنة) وهو
ماروى انه عليه السلا
لما خرج الى السفر
رخص للمسافرين وقال
على لوجاوزنا هذا
الحضر لقصرنا (وان
لم يتم السفر علة بعد)
اى وكان القياس ان لا
يثبت الاحكام الا بعد
تمام السفر بالسير ثلاثة

ولهذا يقام عليه الحدود ويجب القصاص مع ان هذه العقوبات تدرى
بالشبهات فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن النفس فعن المال اولى لان
المال تابع لها وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشداً لانه تعالى
علق الايتاء بالرشد (٦) فلا يجوز قبله (وانه لا يوجب الحجر اصلاً) يعنى
في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعناق وفي تصرف يبطله الهزل
كالباع والاجارة (عند ابي حنيفة رحمه الله) لان الحجر على الحر العاقل
البالغ غير مشروع عنده (وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل) وفيما يبطله
يحجر عليه لان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظراً له كالصبي والمجنون
لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون
محجوراً عليه كان اولى وفي هذا الحجر نفع للعامة لانه اذا افنى ماله بالتبذير
يصير عبلاً على المسلمين ويستحق النفقة من بيت المال (والسفر وهو
الخروج المديد وادناه ثلاثة ايام) المراد من الخروج الخروج من موضع
الاقامة على قصد السير تركه لشهرته (وانه لا ينافى الاهلية والاحكام)
لانه لا يخل بشيء مما به الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية (لكن) اى السفر
(من اسباب التخفيف بنفسه مطلقاً) يعنى سواء كان موجبا للمشقة او لا
(لكونه من اسباب المشقة) فاعتبر نفس السفر سبباً للترخص واقيم مقام
المشقة (بخلاف المرض) حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه (فانه مشروع)
الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فتعلق الرخصة بما يضر به الصوم
(فيؤثر في قصر ذوات الاربع) بحيث لا يبقى الاكمال مشروعا (وفي تأخير)
وجوب (الصوم) الى عدة من ايام اخر لافى اسقاطه فيبقى فرضاً حتى
صح ادائه (لكن) اى لكن السفر (لما كان من الامور المختارة) اى
الحاصلة باختيار العبد وكسبه (ولم يكن موجبا لضرورة لازمة) يعنى
لم يوجب ضرورة مستدعية الى الافطار بحيث يكون المشقة ملحمة اليه
لامكان الصوم مع السفر (قيل) جواب لما (انه اذا اصبح صائماً وهو
مسافر او مقيم فسافر لايباح له الفطر) لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع
فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لقدرته على الصوم (بخلاف المريض)
فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زائدة على المرض ثم اراد ان يفطر له ذلك

ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمامها لكن ترك بالسنة (تحقيقاً للرخصة) في حق الجميع اذ لو توقف
الترخص بها على تمام ثلاثة ايام لم تطل الرخصة فبين مقصده الثلاث (والخطأ) وهو وقوع الشيء على خلاف
ما اريد (وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد) وهو المعنى بقولنا ان المجتهد اذا
اخطأ لا يعاتب (ويصير شبهة في العقوبات حتى لا يأتى المخاطئ (٦) بايناس الرشداً (نسخته)

وكذا اذا كان صحيحاً من اول النهار ناوياً للصوم ثم مرض حل له الفطر لان المرض امر سماوى لا اختيار للعبد فيه والمرخص منه للفطر ما يكون الغالب فيه لحوق المشقة بواسطة صومه فصار عذراً مبيحاً للفطر (ولو افطر) المسافر في الصورتين المذكورتين وهمانية الصوم في السفر وسفره بعد أن نوى الصوم (كان قيام السفر المبيح) للافطار (شبهة فلا تجب الكفارة ولو افطر) المقيم الذى نوى الصوم (ثم سافر) بعد الافطار (لا تسقط عنه الكفارة) لان وجوب الكفارة تقرر عليه بالافطار (بخلاف ما اذا مرض) بعد أن افطر مرضاً مبيحاً للافطار تسقط به الكفارة لان المرض امر سماوى كالحيض (واحكام السفر) اى الرخصة التى تتعلق بها احكام السفر (تثبت بنفس الخروج) من عمران المصر (بالسنة) المشهورة عن النبي عليه السلام فانه كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى السفر (وان لم يتم السفر علة بعد) يعنى كان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسير ثلاثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكنه ترك بالسنة (تحقيقاً للرخصة) فى حق الجميع فلو توقف ثبوت الرخص به على تمام العلة لم يثبت للمسافر حق الرخصة فى جميع مدة السفر وهو خلاف المفروض (والخطأ) اى السادس من العوارض المكتسبة الخطأ وهو فى اللغة ضد الصواب وفى الاصطلاح وقوع الشئ على خلاف ما يريد (وهو عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد) لعدم قصده فلو اخطأ المجتهد فى الفتوى بعد استفراغ وسعه لا يكون آثماً ويستحق اجرا واحداً (وبصير شبهة فى العقوبة حتى لا يأتى الخاطى ولا يؤخذ بحد) كما اذا زفت اليه غير امرأته فظننها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير آثماً اثم الزنا (وقصاص) كما اذا رأى شجماً من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه وقتله وكان انساناً لا يكون آثماً اثم القتل العمد ولا يجب عليه القصاص (ولم يجعل عذراً فى حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان) اذا اتلف مال انسان خطأ بان رأى شجماً من بعيد فظنه صيدا فقتله وكان شاة لانسان (ووجبته) اى بالخطأ (الدية) لانها من حقوق العباد وبدل لمحل لاجزاء الفعل (وصح طلاقه) اى اطلاق الخاطى

ولا يؤخذ بحد وقصاص) لانه جزء كامل على ارتكاب القتل المحرم فلا يجب على المذور والاصل فيه قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطأتم به (ولم يجعل عذراً فى حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان) لانه ضمان مال لاجزاء فعل فيعتمد وجوبه عصمة لمحل وكذا والتلفاعياناً فلا يجب عليها ضمان واحد ولو كان جزء الفعل لو وجب على كل ضمان كامل كالقصاص (ووجبته به الدية) لانها بدل لمحل لاجزاء الفعل (وصح طلاقه) بان اراد ان يسبح مثلاً فجرى على لسانه انت طالق وعند الشافعى لا لا تنفاه القصد قلنا القصد مبطن فلا يتعلق بالحكم به بل يتعلق بسبب ظاهر وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ دفعا للخرج

(ويجب ان يعقد بعه) اي اذا جرى البيع على لسانه خطأ بلا قصد (اذا صدقه) عليه (خصمه ويكون بعه كبيع المكره) لوجود الاختيار وضمه لانه وضع البلوغ مقامه واعدم الرضا منه فيصير كالمكره (والا كراه) وهو حمل الغير على امر لا يريد مباشرة ﴿٣٦٩﴾ لولا الحمل عليه بالوعيد على تركه (وهو) على ثلاثة اقسام

(اما ان يعدم الرضى ويفسد الاختيار) الاختيار هو القصد الى امر متردد بين الوجود والعدم داخل في قدرة الفاعل بترجيح احد الجانبين على الآخر والصحيح منه ان يكون الفاعل في قصده مستبدا والفاقد منه ان يكون اختياره مبنيًا على اختيار آخر (وهو الملبى) وهو الاكراه بالقتل او بقطع العضو (او يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار) وهو الذي لا يلجى لعدم الاضطرار الى مباشرته لتمكينه من الصبر على تهديد كالاكراه بالحبس (اولا يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار) ضرورة (وهو ان يهتم) اي يهتم (بجس ابه او ابنته) او ما جرى مجراه (والاكراه بجملته) اي باقسامه (لا ينافي الخطاب) لان المكره مبتلى والابتلاء يحقق

كما اذا اراد ان يقول اعدى فجرى على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يصح طلاقه قياسا على النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخطأى عالم بكلامه غير أنه واقع بتقصيره والمراد من قوله عليه السلام (رفع عن امتي الخطأ والنسيان) حكم الآخرة لا حكم الدنيا الا يرى انه يؤاخذ بالبدية والكفارة (ويجب ان يعقد بعه) اي بيع الخطأى كما اذا اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعث منك بكذا فقال مخاطب قبلت (اذا صدقه خصمه) اي قال صدور الايجاب منك كان خطأ (ويكون بعه كبيع المكره) يعني يعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختياري لا طبيعي كجريان الماء ولما وجد الاختيار يعقد ولكنه يفسد لعدم وجود الرضى فيه (والاكراه) وهو آخر العوارض المكتسبة وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد (وهو) اي الاكراه على ثلاثة اقسام (اما ان يعدم الرضى) اي رضى المكره (ويفسد الاختيار وهو الملبى) اي الاكراه الملبى وهو الاكراه بالتهديد باتلاف نفسه او عضو من اعضائه وهو الاكراه الكامل (او يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار) هذا هو القسم الثاني مثل الاكراه بالقيد او بالحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به على نفسه التلف (او لا يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم) اي يهتم المكره (بجس ابه او ابنته) او زوجته او اخته وهو القسم الثالث (والاكراه بجملته) اي بجميع اقسامه (لا ينافي الخطاب والاهلية) اي كون المكره مخاطبا وكونه اهلا للحكام لان مابه الاهلية من العقل والبلوغ متحققة معه عند كونه مكرها (وانه) اي المكره عليه (متردد بين فرض) كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الاجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحا لقوله تعالى (الاما اضطررتم اليه) ولو امتنع عنه التي نفسه الى التهلكة من غير فائدة اذ ليس فيه قضاء حق الشرع (وحظر) كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه (واباحة) كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر (ورخصة) كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك مع اطمينان القلب بالتصديق اذا كان الاكراه ملبجا * واعلم انه لا حاجة الى ذكر

الخطاب (والاهلية) لان الخطاب مشروط بها وانما كان مبتلى (لانه) اي المكره عليه (متردد بين فرض) كمن اكره على اكل ميتة بالقتل فانه لا يحل له الامتناع كما هو موجب الفرض (وحظر) كالاكراه على قتل مسلم بالقتل فانه يحرم عليه لان قتل المسلم لا يحل لضرورة (واباحة) كالاكراه على الافطار في رمضان بالقتل فانه يباح له الفطر (ورخصة) كالاكراه على اجراء كلمة الكفر (٥) لانه (نسخه) (٢٤)

بالقتل فانه يرخص له الاقدام عند الطمانينة على الايمان (ولا ينافي الاختيار) اذ لو سقط الاختيار لبطل
الاكراه الا ترى انه حل على ان يختار ما اتلف ٣٧٠ نفسه بالامتناع او الاقدام

لصياتها واذالم ينافه
(فاذا عارضه) اى
الاختيار الفاسد
(اختيار صحيح) وهو
اختيار المكروه (ووجب
ترجيح الصحيح على
الفاسد ان امكن) لان
الفاسد معدوم فى
مقابلته (والا) اى
وان لم يكن (بقى منسوبا
الى الاختيار الفاسد)
ولذا يصير المكروه آله
المكروه فيما يحتمل ذلك
وفما لا يحتمله لا يصح
نسبة الحكم الى المكروه
فبقى منسوبا الى الاختيار
الفاسد وانقسمت
تصرفات المكروه الى
هذين (فى الاقوال
لا يصح ان يكون)
المتكلم (آله لغيره لان
التكلم بلسان الغير
لا يصح فاقصر عليه
فان كان) القول (ما
لا ينفسخ ولا يتوقف
على الرضى لم يبطل
بالمكروه كالطلاق ونحوه)
من العتاق والنكاح
لان ذلك لا يبطل بالهزل

وهو ينافي الاختيار والرضى بالحكم فلان لا يبطل بما لا ينافي الاختيار اولى (وان كان قوله اى حكم الفعل
على المكروه يريد بالفعل ما يعم القول اه (عزمي زاده) (يحتمله)

يَحْتَمِلُهُ) اى القول الفسخ (ويتوقف على الرضى كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر) كالذى لا يحتمل الفسخ (الا انه يفسد لعدم الرضى) يعنى يعتقد فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان الفساد زال بالاجازة (ولا تصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه) اى عدم ثبوت المخبر به لانه تكلم دفعا للسيف عن نفسه لوجود المخبر به * فان قلت اذا قال الرجل لعبيده الذى هو اكبر سنامنه هذا ابني يعتق عند ابى حنيفة مع ان كذبه متيقن فكان ينبغى ان يعتق العبد اذا اقرّ بعقده بالاكراه * قلت ابو حنيفة اثبت العتق فيه باعتبار جعل كلامه مجازا عن الاقرار وههنا لا يحتمل كلامه ان يكون مجازا فى شئ لانه اكراه على ان يتكلم بالحقبة لا بالمجاز وكذبه راجع لقيام دليله وهو الاكراه (والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آله لغيره) يعنى مثل الاقوال فى ان الفاعل لا يصلح ان يكون آله لغيره (كالاكل والوطأ) فان الانسان فى الاكل والوطأ لا يتصور ان يكون آله لغيره (ف يقتصر الفعل على المكروه) ولا ينسب الى المكروه حتى اذا اكل فى الاكراه على الاكل يفسد صومه ان كان صائما ولا يفسد صوم المكروه ان كان صائما بالاتفاق (لان الاكل بفم غيره لا يتصور) واما فى نسبتها الى المكروه من حيث انه اتلاف فقد اختلف فيه * ذكر فى الخلاصة وشرح الطحاوى انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكروه دون الامر وان كان المكروه يصلح آله له من حيث الاتلاف كما فى الاكراه على الاعتناق حتى يرجع بقيمة العبد على المكروه لان منفعة الاكل حصلت للمكروه فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزانى ولا يرجع به على المكروه لان منفعة الوطأ حصلت له بخلاف الاعتناق لان مالية العبد تلتفت من غير منفعة المكروه وفى المحيط لو اكره انسان على اكل مال نفسه فاكل فان جائعا لا يجب على المكروه شئ لان منفعة الاكل رجعت اليه وان كان شعبان يجب على المكروه قيمته لان منفعة الاكل لم ترجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكروه سواء كان المكروه جائعا او شعبان لانه اكل طعام المكروه باذنه

يَحْتَمِلُهُ) اى الفسخ (ويتوقف على الرضى كالبيع ونحوه) من الاجازة فانه (يقتصر على المباشر) ايضا (الا انه يفسد) اى يعتقد فاسدا لان الاكراه لا يمنع انقضاء اصل التصرف لضرورة عن اهله فى محله ولكن يمنع نقضه (لعدم الرضى) الذى هو شرط النفاذ حتى لو اجازته بعد زوال الاكراه صح (ولا تصح الاقارير كلها) سواء كانت بما لا يحتمل الفسخ او بما يحتمل (لان صحتهما) اى الاقارير (تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه) اى عدم قيامه (والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آله لغيره كالاكل والوطأ) يقتصر الفعل على المكروه لان الاكل بفم غيره لا يتصور) وكذا الوطأ بآله غيره

(والثاني ما يصلح) ان يكون الفاعل في (آلة لغيره كاتلاف النفس والمال) لانه يحتمل ان يأخذه المكره فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه (فيجب القصاص على ٣٧٢) المكره دون المكره) ان كان

لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل غالباً ولما قبض المكره الطعام صار قبضه منسوباً الى المكره فصار كأن المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار فاصباً ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذنا له بالاكل وهناك لا يضمن الاكل شيئاً لانه اكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لم يصرراً كلاً طعام المكره لانه لا يمكن ان يجعل المكره فاصباً للطعام قبل الاكل فصار آكلأ طعام نفسه لاطعام المكره الا ان المكره متى كان شعبان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراهاً على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه (والثاني) اي القسم الثاني من الافعال (ما يصلح) المكره فيه ان يكون (آلة لغيره كاتلاف النفس والمال) فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتله (فيجب القصاص على المكره دون المكره) ان كان القتل عمدا بالسيف (وكذا الدية تجب على عاقلة المكره) ان كان خطأ ووجت الكفارة ايضا على المكره (والحرمت انواع حرمة لا تتكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة) وفيه فساد الفراش (٥) وضياع النسل (٦) لان ولد الزنا هالك حكماً اذ لا يجب على الام نفقته لانها عاجزة عن التكسب فكان الزنا كالقتل * فان قلت هذا مسلم في غير المنكوحه واما اذا كانت منكوحه الغير يكون الولد للفراش فلا يكون هالكا * قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه وتجب (٧) النفقه عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفق صاحب الفراش مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضى الى اهلاكه قيد الزنا بالمرأة اراد به زنا الرجل بالمرأة لان زنا المرأة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل أو القطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكن معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا يقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها (وقتل المسلم) فان حرمة لا تتكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه وهو المقصود بالقتل يعني القاتل والمقتول في استحقات العصمة وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه

القتل عمدا لان المكره ملجئ والالاء يجعل الملجأ آلة لان الانسان مجبول على حب الحياة فلما هدد بالقتل فسد اختياره واذا فسد التحق بالآلة التي لا اختيار لها بمنزلة سيف في يد المكره فينسب الفعل اليه (وكذا الدية تجب على عاقلة المكره) والكفارة عليه ان كان خطأ بان اكره على رمي ظني فاصاب انساناً (والحرمت انواع) هذا بيان اثر الكره في الحرمت (حرمة لا تتكشف) اي لا تسقط (ولا تدخلها رخصه كالزنا بالمرأة) لان ولد الزنا هالك حكماً (وقتل المسلم) لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره اي القاتل والمكر عليه اي المقصود قتله في استحقات الصيانة عند خوف التلف سواء فسقط الكره في حق تناول دم المكره عليه

للتعارض (٥) ان كانت المرأة منكوحه الغير (٦) ان لم تكن المرأة منكوحه الغير (عزمي زاده) (٧) فيجب (نسخه)

(للتعارض)

(وحرمة تحتمل السقوط اصلا كحرمة الخمر والميتة) ولحم الخنزير فان الاكراه يوجب اباحتها لان حرمتها لم
يثبت بالنص الا عند الاختيار ﴿٣٧٣﴾ والاصل ان ما يباح تناوله حالة التحصنة يباح بالاكراه

اذا كان ملحئا والوجود
الضرورة فيهما ومالا
فلا هذا اذا تم الاكراه
واما اذا قصر فلم
يحل له اعدم الضرورة
(وحرمة لا تحتمل
السقوط لكنها تحتمل
الرخصة كاجراء كلمة
الكفر) على اللسان
والقلب مطمئن بالايمان
لان اجراءها حرام
لا يحتمل السقوط لان
التوحيد واجب الى
الابد الا انه رخص
فيه بالنص (وحرمة
تحتمل السقوط في الجملة
لكنها لم تسقط بعذر
الاكراه واحتملت
الرخصة ايضا كتناول
مال الغير) فانه حرام
وحرمة تحتمل السقوط
باذن صاحبه بالتصرف
واذا اكراه عليه
اكراهها كاملا جازله
لان حرمة النفس فوق
حرمة المال فيجعل المال
وقاية للنفس (ولهذا)
اي لكون الحرمة قائمة
(اذا صبر في هذين
القسمين حتى قتل

للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة فاذا قتله فكأنه قتله بلا اكراه فيحرم
(وحرمة تحتمل السقوط اصلا) يعني ترتفع الحرمة بالكفاية وتصبح حلال
الاستعمال بالاكراه (كحرمة الخمر والميتة) ولحم الخنزير فان حرمة
هذه الاشياء تثبت بالنص حالة الاختيار لافي الاضطرار قال الله تعالى
(وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطرتم اليه) وان كان الاكراه
ناقصا كالاكراه بالقيود والحبس لا ترتفع الحرمة عن هذه الاشياء (وحرمة
لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر) فانه قبيح
لذاته وحرمة غير ساقطة (وحرمة تحتمل السقوط في الجملة) لانها تسقط
باذن صاحبه (٣) بالتصرف فيه (لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت
الرخصة ايضا كتناول المضطر مال الغير) فانه حرام قال الله تعالى (ولا تأكلوا
اموالكم بينكم بالباطل) واذا اكراه عليه اكراهها كاملا جازله ان يفعل
ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجواز أن يجعل المال
وقاية للنفس فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته (ولهذا

لو صبر في هذين القسمين) وهما الثالث والرابع

(حتى قتل صار شهيدا) لانه يكون باذلا

نفسه لاعزاز دين الله تعالى

ولاقامة حق الشريعة

م م

م



صار شهيدا) لانه يكون باذلا لنفسه لاعزاز الدين واقامة حق الشريعة

م م

(٣) الضمير للمال الغير المذكور في المتن آتيا

م

قد تم طبع هذا الكتاب المستطاب * مع ما في هامشه بتوفيق الله الملك
الوهاب * بالسعي والاهتمام في ترتيبه وتصحيحه * والاجتباب عن تحريفه
وتحيفه * على الطاقة البشرية * في عين عصر حضرة سلطانتنا الاعظم *
والخاقان المعظم الافخم * مالك رقام جميع الامم * خليفة الله تعالى في العالم *
* الا وهو السلطان ابن السلطان ابن السلطان السلطان الغازي
* **عبد الحميد** * خان * ايد الله تعالى سلطنته ما تعاقب الازمان * وما كان
النجم والشجر يسجدان * بحرمة النبي الامي خير الانام * عليه الصلاة والتحية
والسلام * وكان ذلك في المطبعة العثمانية * في دار السلطنة السنية * صانها
الله تعالى عن الآفات والبليّة * لسبع ليال بقين من شهر ربيع الاول لسنة
ثمان وثلثمائة والف * من هجرة من له العز والشرف * الحمد لله ولي التوفيق
والاتمام * والصلاة على سيدنا محمد اسعد الانبياء وافضل الانام *

و على آله واصحابه الكرام ذوى الاحترام * عليهم
رضوان الله الملك المنان العلام

بايزيد جامع شريفى درس عام مجير لرندن
استانبولى السيد حافظ محمد
اسعد افندى رئيس المحققين
فى المطبعة العثمانية

نور عثمانية امام اولى
ريزه لى حافظ احمد
افندى المصحح

﴿ طبعت فى المطبعة النفيسة العثمانية * لازل شرفها الى يوم القيامة ﴾

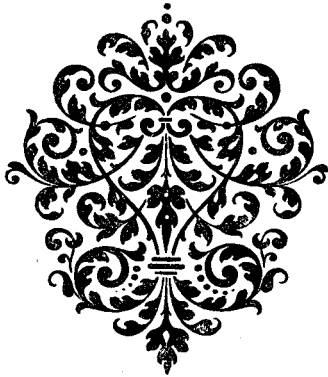
فهرس شرح المنار في الاصول لابن الملك

صحيفه	صحيفه
كلمة من وكلمة ما ٨٣	٧ تعريف اول اصول الشرع
كلمة كل وكلمة الجميع ٨٥	القويم اعنى كتاب الله الكريم
النكرة المنفية والمثبتة ٨٧	٩ بيان كون القرآن اسما للنظم
النكرة والمعرفة المعادتان ٩٢	الدال على المعنى
مبحث منتهى الخصوص ٩٣	١٣ (الخاص)
وبيان ادنى ما يطلق عليه الجمع ٩٤	١٤ حكم الخاص
(المشترك) ٩٤	١٩ بيان حديث العسيلة
لاعموم للمشارك عندنا ٩٥	٢٤ (الامر)
(المؤول) ٩٦	٢٧ موجب الامر الوجوب
(الظاهر) ٩٧	٣٠ الامر لا يقتضى التكرار
(المفسر) ٩٩	ولا يحتمله
(المحكم) ١٠٠	٣٤ حكم الامر
(الخفي) ١٠٢	٣٨ انواع الاداء
(المشكل) ١٠٣	٤١ انواع القضاء
(المجمل) ١٠٤	٤٧ مبحث الحسن والقبح
(المتشابه) ١٠٥	٥١ القدرة نوعان مطلق وكامل
(الحقيقة) ١٠٦	٥٦ الامر نوعان مطلق عن الوقت
(المجاز) ١٠٧	ومقيدبه
استحالة ارادة معني الحقيقة ١١٠	٦٥ كون الكفار مخاطبين بالامر
والمجاز من لفظ واحد في وقت واحد	بالايمان الخ
بيان طرق المجاز ١١٩	٦٦ مبحث النهى واقسام المناهى
اذا كانت الحقيقة متعذرة ١٢٢	٧٣ (العام)
او مهجورة صير الى المجاز	٧٧ مبحث العام الخصوص
	٨٢ العموم اما ان يكون بالصيغة
	والمعنى معا او بالمعنى فقط

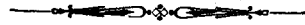
صحيفة	صحيفة
١٦٨ الاصل في الكلام الصريح	١٢٦ قد يتعذر الحقيقة والمجاز
١٦٩ الاستدلال بعبارة النص	١٢٧ بيان ما تترك به الحقيقة
١٧٠ الاستدلال بإشارة النص	١٣١ (حروف المعاني)
١٧١ الثابت بدلالة النص	١٣١ منها حروف العطف فالواو
١٧٥ الثابت باقتضاء النص	لمطلق الجمع
١٨٠ (فصل) التنصيص على	١٣٥ الفاء
الشيء باسمه العلم يدل على	١٣٧ ثم
الخصوص عند البعض الخ	١٣٩ بل
١٨٢ الحكم اذا ضيف الى مسمى	١٤١ او
بوصف خاص الخ	١٤٨ حتى
١٨٥ بيان حل المطلق على المقيد	١٥٠ (ومنها حروف الجر)
وعدمه	١٥٠ الباء
١٨٩ قول بعضهم ان القرآن في	١٥٤ على
النظم يوجب القرآن في الحكم	١٥٥ من والى
١٩٠ العام اذا خرج مخرج الجزاء	١٥٦ في
يختص بسببه الخ	١٥٧ كلمات مع وقبل وبعد
١٩١ الجمع المضاف الى جماعة	١٥٨ كلمة عند وكلمة غير
يقضى تقابل الآحاد بالآحاد	١٥٩ (ومنها حروف الشرط)
عندنا خلافا لبعض حيث	١٥٩ ان واذا
ان حكمه حقيقة الجماعة	١٦١ كيف
في حق كل فرد عندهم	١٦٣ كم وحيث واين
١٩٢ قول بعضهم الامر بالشيء	١٦٤ حكم الجمع المذكور بعلامة
يقضى النهى عن ضده	الذکور
وبيان ماهو المذهب عندنا	١٦٤ (الصريح)
١٩٤ (فصل) المشروقات على	١٦٥ (الكنائية)
نوعين عزيزة ورخصة	١٦٦ كنايةات الطلاق سميت كناية
	بجازا

صفحة	صفحة
٢٥٢	١٩٥
تقليد الصحابي واجب	القرض والسواجب من
يترك به القياس	اقسام العزيمة
(باب الاجاع)	١٩٦
٢٥٥	السنة ونوعها هاسنة الهدى
بيان اهل الاجاع	والزوائد
٢٥٧	١٩٧
بيان حكم الاجاع	النفل
٢٥٨	١٩٨
بيان مستند الاجاع	انواع الرخصة
٢٥٩	٢٠٣
مراتب الاجاع باعتبار اهله	(فصل) في اسباب الاحكام
وبيان ان الامة اذا اختلفوا	٢٠٥
على اقوال كان اجاعا على	(باب السنة)
ان ماعداها باطل	٢٢٦
(باب القياس)	فصل قديقع التعارض بين
٢٦٠	الحج
بيان حجية القياس	(فصل) في بيان اقسام
٢٦٦	البيانات
بيان شرطه	٢٣٥
٢٧١	بيان التقرير وبيان التفسير
٢٨٤	وبيان التغيير
مطلب تعريف الاستحسان	٢٤٠
٢٨٥	بيان الضرورة
الاستحسان انواع	٢٤١
(مبحث الاجتهاد)	بيان التبديل
٢٨٨	٢٤٢
(فصل) جملة مائت بالحلج	النسخ جائز عندنا خلافا
٣١٣	اليهود
شيثان الاحكام وما يتعلق	٢٤٣
به الاحكام	بيان محل النسخ وشرطه
٣١٦	٢٤٧
الحقوق تقسم الى اصل	المسوخ انواع
وخلف	(فصل) في ان افعال النبي
٣٣١	٢٤٨
(فصل) في بيان الاهلية	عليه السلام الصالحة للاقتداء
٣٣٣	اربعة
الاهلية نوعان اهلية	٢٥٠
الوجوب واهلية الاداء	الوحي نوعان ظاهر وباطن
	٢٥١
	شرائع من قبلنا تلزمنا اذا
	قص الله ورسوله علينا من
	غير انكار

صفحة	صفحة
المرض ٣٤٩	٣٣٨ (فصل) الامور المعترضة
الحيض والنفاس لايعدمان ٣٥٠	على الاهلية نوطان سماوية
الاهلية الخ	ومكتسبة
العوارض المكتسبة وانواع الجهل ٣٥٥	٣٣٨ ومن العوارض السماوية
ومن العوارض المكتسبة	الصفير
السهة	٣٤٠ ومنها الجنون
٣٦٧ ومنها السفر	٣٤١ ومنها العته
٣٦٨ ومنها الخطأ	٣٤٢ النسيان
٣٦٩ الاكراه	٣٤٣ النوم والاعماء
٣٧٢ والحرمات انواع	٣٤٤ الرق وهو عجز حكيمى
	٣٤٥ الرق ينافى مالكية المال
	٣٤٦ ولا ينافى مالكية غير المال
	كالدلم والنكاح



شرح منار الأنوار في اصول الفقه للمولى عبداللطيف الشهير بابن
الملك وبهامشه شرح الشيخ زين الدين عبدالرحمن بن ابى بكر
المعروف بابن العيني وهو شرح مزيه وجيز ومؤلف المنار
هو الامام ابو البركات عبدالله بن احمد المعروف
بمحافظة الدين النسفي الحنفي صاحب الكنز
في الفروع المتوفى سنة عشرة وسبعمائة
تفعلنا الله تعالى بعلمه
آمين



﴿ طبع في المطبعة النفيسة العثمانية * لازل شرفها الى يوم القيامة ﴾